



Het ethisch-evangelisch standpunt in het Christelijk-godsdienstig geloof : een studie op het gebied

<https://hdl.handle.net/1874/306611>

HET ETHISCH-EVANGELISCH STANDPUNT

IN HET
CHRISTELIJK-GODSDIENSTIG GELOOF.

Eene studie op het gebied der Godsdienst-
wysbegeerte volgens de beginselen der Religionsfilosofie
van Immanuël Kant

DOOR

A. C. LEENDERTZ,
doopsgezind predikant te Holwerd.

I.

TE ROTTERDAM BIJ
D. J. P. STORM LOTZ.
1891.

E. oct.
1720

U 80/720

HET ETHISCH-EVANGELISCH STANDPUNT

IN HET
CHRISTELIJK-GODSDIENSTIG GELOOF.

Eene studie op het gebied der Godsdienstwijsbegeerte
volgens de beginselen der Religionsfilosofie van Immanuël Kant

DOOR

A. C. LEENDERTZ,
doopsgezind predikant te Holwerd.

I.



TE ROTTERDAM BIJ
D. J. P. STORM LOTZ.
1891.

Stoom-Snelpersdrukkerij — VAN MEURS & STUFKENS — Rotterdam.

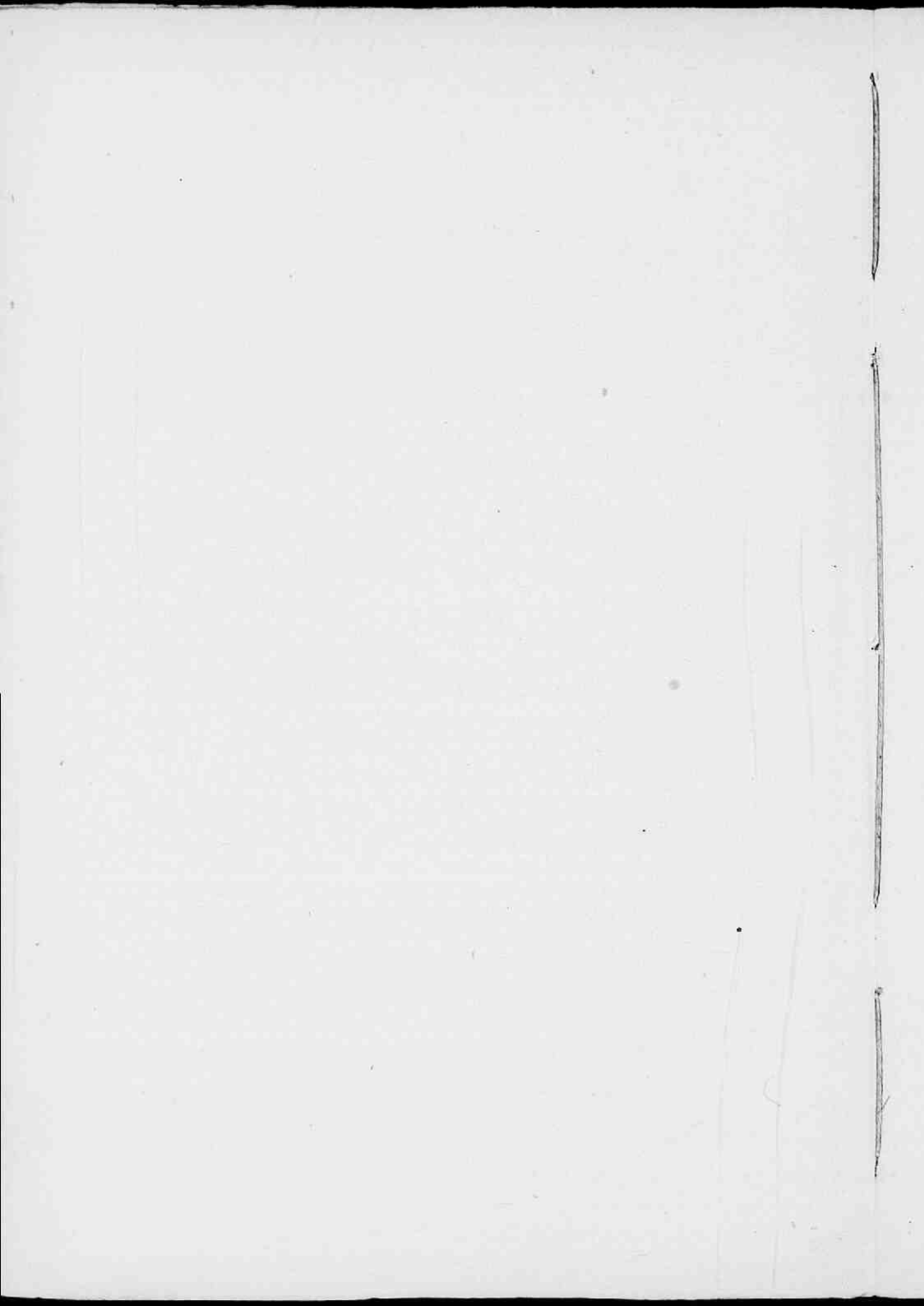
In dankbare herinnering aan het godsdienst-
onderwijs mijner jeugd wordt dit geschrift door
mij opgedragen aan mijnen Vader,

DEN WELERW. HEER

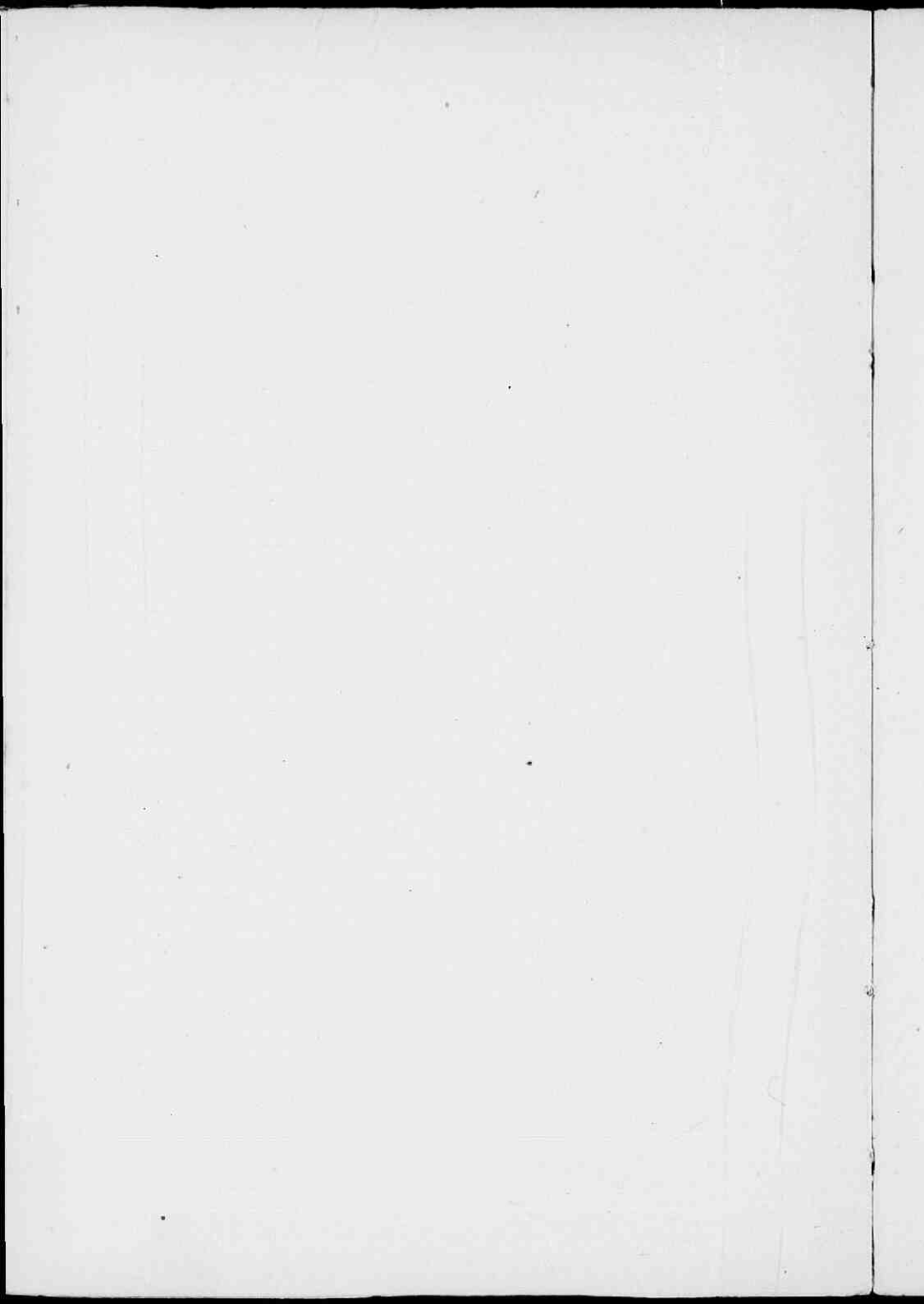
A. C. LEENDERTZ,

Doopsgez. pred. te Cleve.

DE SCHRIJVER.



EERSTE DEEL.



INHOUD.

	Blz.
§ 1. Inleiding	1

EERSTE DEEL.

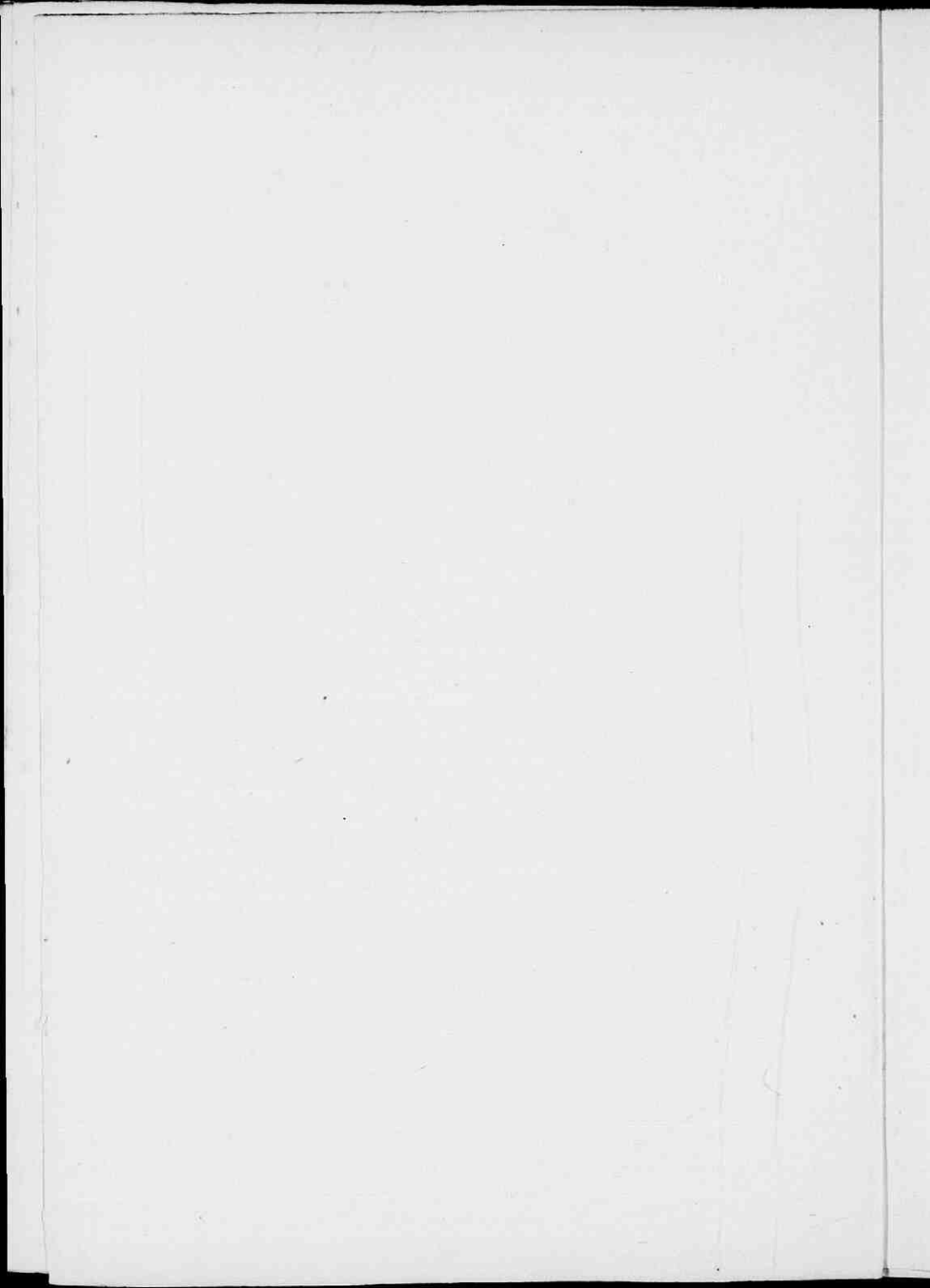
DE

ETHISCHE GRONDSLAG

VAN HET

CHRISTELIJK GODSDIENSTIG GELOOF.

§ 2. Bezwaren tegen de heerschende beschouwingen der orthodoxe en moderne richting.	23
§ 3. Het ethisch-religieuze standpunt in het christelijk godsdienstig geloof.	54
§ 4. Ons standpunt getoetst aan dat van enkele woord- voerders op het gebied der godgeleerdheid van den nieuwere tijd.	74
§ 5. Godsdienstige zedelijkheid en godsdienstlooze zede- lijkheid.	119
§ 6. Het intellectualisme	151
§ 7. Het supranaturalisme	186
§ 8. De postulaats-theorie.	215
Aanteekeningen.	241



INLEIDING.

De tijd, dien wij beleven, draagt ten opzichte van de religie de duidelijke kenteekenen van een overgangstijdperk. Aan de eene zijde, en 't is voornamelijk de groote massa des volks, die hiertoe behoort, blijft men zich krampachtig vasthouden aan de overgeleverde vormen, aan de letter van de Schrift, aan de leerstellingen der vaderen, aan de door teekenen en wonderen gestaafde vleeschwording van Gods Zoon. Aan de andere zijde worden honderden, ja duizenden gevonden, die met den christelijken godsdienst geheel hebben gebroken, die zich wel in het leven door algemeene beginselen der zedelijkheid laten leiden, maar toch bedekt of ook openlijk er voor uitkomen, dat zij de geloofsvoorstellingen en godsdienstige denkbeelden van het christendom voor illusiën houden, welke wellicht voor hen, die ze voor waar houden, eenige waarde mogen hebben, maar waarvan zij bij het licht van de huidige wetenschap hebben leeren inzien, dat zij niets zijn dan een ijdele hersenschimmige waan. Aan de eene zijde overgodsdienstigheid, en daardoor ook veelal schijngodsdienst; aan den anderen kant godsdienstloosheid, en daardoor ook maar al te dikwijls godloochening!

Het spreekt van zelf, dat wij hier de beide uitersten hebben genomen; maar het aantal der overdreven rechtzinnigen en der radicale vrijdenkers, is in onze dagen zoo groot, dat de ernstig nadenkende mensch niet zonder bezorgdheid voor de toekomst deze dingen kan gadeslaan. Of zijn niet de woelingen op kerkelijk en sociaal gebied van die teekenen des tijds, die luide getuigen niet slechts van de stoffelijke, maar ook van de geestelijke nooden des volks! Het socialisme, hoe schoonklinkend en welluidend zijn naam ook moge wezen, is toch, vooral waar het zijn aanhangers vindt onder het profanum vulgus, van een geest vervuld, die m. i. lijnrecht in strijd is met evangelie en christendom. Waar reeds de leiders en woordvoerders van dit geestelijk product der negentiende eeuw er met ronde en ondubbelzinnige woorden voor uitkomen, dat zij met den godsdienst voor goed hebben afgerekend, waar zelfs overigens zeer bezadigde en hoogst verstandige lieden niet schroomen, om zich zelven, ter kenschetsing van hunne aan alle metaphysica ontgroeide wereldbeschouwing, „godsdienstloos” te noemen, daar mag het ons niet bevreemden, dat, als dit aan het groene hout geschiedt, veel erger, veel treuriger verschijnselen zijn waar te nemen aan het dorre!

De beide genoemde richtingen vinden in ons vaderland tal van vertegenwoordigers. Wie zich, gelijk dat in mijne betrekking als predikant natuurlijk het geval is, een weinig beweegt onder het volk, en bekend raakt met de daar heerschende denkbeelden en voorstellingen, die weet, dat bij het eene gedeelte daarvan, zoowel te platten lande als in de groote steden,

de steilste orthodoxie wordt aangetroffen, en bij het andere het radicaalste ongelooft. Duizenden, wier godsdienstig geloof opgaat in vormendienst en letterknechterij, die zweeren bij de letter van de Schrift, en geen tittel noch jota wenschen prijs te geven van het woord der Statenvertaling; en duizenden daartegenover, die zich in de armen werpen eener den godsdienst omverwerpende sociaal-democratie, die met haat en achterdocht vervuld tegenover de godsdienstleeraars, openlijk den spot drijven met alle evangelieprediking, en het als hun plicht en roeping beschouwen, de menschheid, hoe eerder hoe beter, te verlossen van den religieusen waan, waarin zij bevangen is. Dat tusschen deze beide partijen ook een groot aantal van verstandige en bezadigde lieden gevonden wordt, zal ik de laatste zijn te ontkennen, daar mijn persoonlijke werkkring mij Goddank! het meest met deze laatsten in aanraking brengt; maar dat het getal der beide andere klassen van menschen in onze steden en dorpen schrikbarend groot is, zal mij door niemand worden betwist, die uit eigen ervaring over den geestelijken toestand van ons volk weet te oordeelen. De orthodoxie zit ons volk als in merg en been; en als eene onvermijdelijke reactie er van ontstaat daarnevens het nihilistisch atheïsme, welks eenig geloofsartikel bestaat in 't geloof aan de almacht van het geld.

Met het oog op dit onloochenbare feit houd ik de dagen, die wij beleven, in godsdienstig opzicht voor een tijd van overgang en ontwikkeling. 't Is, dunkt mij, duidelijk, dat deze toestand niet van blijvenden aard kan zijn, maar dat onze tijd van gisting en woe-

ling op kerkelijk en sociaal gebied een ontwikkelingsperiode is, en dat wij, wat de religie aangaat, ons tegenwoordig bevinden te midden van een wordingsproces. De teekenen der tijden voorspellen een beteren toestand. Men wachte dien echter niet van eene gewelddadige omwenteling; neen, niet door middel van eene plotselinge revolutie, maar langs den weg eener geleidelijke en natuurlijk zich ontwikkelende evolutie verwacht ik het aanbreken van een nieuwen dageraad. Vraagt ge, waardoor die betere toestand moet worden voorbereid? Mijn antwoord luidt: door reiniging, loutering, zuivering en hervorming van de heerschende godsdienstige denkbeelden! Het dogmatisme, de leerheiligheid, het wondergeloof, de menschvergoding, die in beginsel evenzeer als in den MARIA-dienst, in den JEZUS-cultus en de JEZUS-aanbidding zich openbaart, in één woord: alle bijgeloof en superstitie moet uit het christendom worden verwijderd en voor goed gebannen; en wel — door middel van den christelijken godsdienst zelve! Door niets anders, dan door den geest van JEZUS' evangelie, moet de ontaarde en verbasterde kerkleer worden gezuiverd en van de haar aanklevende smetten worden gereinigd! Gelijk LUTHER in zijnen tijd tegenover de geestelijke tiranny van den paus, de misbruiken van den Roomschen clerus en de verregaande aanmatigingen der concilies, zich beriep op het woord der schrift, zoo is het de roeping van onzen tijd, om de door hem aangewezen richtingslijn volgend, tegenover het verkeerd begrepen en onjuist uitgelegde woord, of liever tegenover de „letter” van de schrift ons te beroepen op het

woord, of liever: op den „geest” des woords van JEZUS! Wat strijdt tegen dien geest, kan geen inhoud zijn van het christelijk geloof, ziedaar de grondstelling der ware exegeze en het leidend beginsel van de godsdiensthervormers der negentiende eeuw!

De inhoud van het christelijk godsdienstig geloof — waarin is die gelegen? Mij dunkt, op die vraag is maar één antwoord mogelijk. Die inhoud n.l. bestaat in het door JEZUS verkondigde evangelie van het Koninkrijk Gods. Dat evangelie in zijn rein en zuiver gehalte, is het centraalpunt van den christelijken godsdienst. Het evangelie, dat God der menschen Vader is, dat wij Gods kinderen zijn in denzelfden zin, waarin JEZUS zich een τέκνον en υἱὸς τοῦ Θεοῦ gevoelde, en dat al onze medemenschen door den band der heiligste liefde, door den συνδέσμος (Efez. IV : 3) τοῦ ἁγίου πνεύματος verbonden, onze broeders en zusters zijn, met ons kinderen van denzelfden Vader, leden van hetzelfde Godsgeslacht, burgers van hetzelfde Godsrijk — dat evangelie is de alpha en omega van de christelijke geloofsbelijdenis. Ziehier de reden, waarom ik den naam „evangelisch” tot kenschetsing van mijn religieus standpunt wensch te blijven handhaven. Het evangelie van het Godsrijk is de inhoud mijner prediking, dat verkondig ik van den kansel, en dat is het eigenlijke hoofdthema van mijn catechetisch onderwijs.

Het woord „evangelie” is in onze dagen in miscrediet geraakt; en wie zich „evangelisch” noemt, staat bij maar al te velen in de verdenking van halfslachtheid en onwetenschappelijkheid. De aanvaarding van

dien naam alleen is voor menigeen reeds voldoende, om u onkunde met en veronachtzaming van de resultaten der historisch-kritische-exegese, evenzeer als om u de geloovige aanneming van al de wonderverhalen des N. T's., en der goddelijke natuur van den persoon van JEZUS ten laste te leggen. Tegen deze vereenzelviging van het evangelie met het supra- of beter: contra-naturalisme kom ik op! Het evangelie van het Koninkrijk Gods heeft met deze hyper-physische wereldbeschouwing niet het minste te maken; wie het daarvan afhankelijk stelt, verminkt en misvormt het!

Dat ik geen voorstander van het wondergeloof ben, maar integendeel, een principieel bestrijder er van, zal uit de onderstaande bladzijden genoegzaam blijken; het kan echter ook reeds worden ontleend aan den boven mijn geschrift geplaatsten titel, die mijn standpunt van den beginne aan, in onderscheiding van de „supranatureel-evangelischen, gelijk ze zich noemen, doet kennen als „ethisch-evangelisch.”

„Ethisch-evangelisch” zoo wensch ik mij te noemen, eensdeels omdat de inhoud van het christelijk-godsdiensstig geloof gelegen is in het evangelie van het Koninkrijk, anderendeels omdat ik den grondslag van de religie in tegenstelling tot het supranaturalisme (in den zin van geloof aan wonderen) en het intellectualisme, in het ethische meen te moeten zoeken.

Op welke wijze en op welke gronden dit door mij geschiedt, heb ik in het eerste deel uiteengezet; en men schorte dus zijn oordeel op, totdat men hiermede kennis heeft gemaakt.

Reeds terstond echter wil ik er op wijzen, dat mijne

ethische opvatting der religie een geheel andere is, dan die van de sedert lang bestreden en weerlegde theorie der „ethische richting,” die de werkzaamheid van God uitsluitend tot het gebied van de zedelijkheid wilde beperkt zien. De God die door het religieus gemoed wordt gepostuleerd, is een God, die heerscht en op stoffelijk en op geestelijk gebied; want het rijk der natuur maakt Hij dienstbaar aan de ontwikkeling en voltooiing van het ideaal der zedelijk-godsdienstige wereld; het hoogste goed toch, door JEZUS genoemd „βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ,” dat het doelwit moet zijn van 's menschen leven en streven, bestaat immers in de volmaakte overeenstemming en de zuiverste harmonie van, gelijk KANT het noemt „Sinnlichkeit” (in den zin van de zintuigelijk waarneembare wereld) en „Sittlichkeit.”

Als ik mijne theologische zienswijze als „ethisch” wensch gekarakteriseerd te zien, dan is dit, omdat ik mij schaar aan de zijde der verdedigers van de postulaats-theorie, gelijk zij voornamelijk door IMMANUËL KANT werd geleerd, volgens welke het godsdienstig geloof een postulaat is van de practische rede of van de zedelijkheid; waarbij echter tot afwering van misverstand wel in 't oog dient te worden gehouden, dat deze theorie niet bedoelt eene, om zijn eigen woorden te gebruiken, „ratio essendi” te geven ter verklaring van het religieuze verschijnsel, maar eene „ratio cognoscendi”. Als men de zedelijkheid noemt den grondslag voor den godsdienst, dan wil dit alleen zeggen, dat wij menschen in haar den verklaringsgrond zoeken voor 't ontstaan der religieuze aspiraties

en godsdienstige inspraken. Het wil echter niet zeggen, dat de godsdienst louter en alleen aan de werking van menschelijke en eindige factoren en agentiën moet worden toegeschreven. Neen, ook de ethische aanleg moet ter laatster instantie beschouwd worden als het werk van God, door Zijnen heiligen Geest gewrocht in het hart des menschen!

Ik stel er prijs op, dat dit wel in 't oog worde gehouden en hierop de volle nadruk gelegd worde, en van te voren waarschuw ik er met allen ernst tegen, dat mijne beoordeelaars mij niet hetzelfde lot doen wedervaren als den grooten denker, wiens beginselen ik voorsta, door mij eene zienswijze toe te dichten, die zoo weinig de mijne mag worden genoemd, dat het mij integendeel in onderstaande bladzijden juist om hare bestrijding te doen is! Volmondig beëam ik n.l. de paulinische grondstelling: *ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἐστὶν ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τῆς πίστεως*. Het is niet desgenen die wil, noch desgenen die loopt, maar des ontfermenden Gods; *ὁ Θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν*, en: *τὸ πνεῦμα ἐστὶν τὸ ζωοποιοῦν* (Joh. VI : 63 en 2 Cor. III : 6). De laatste grond en de prima causa van ons godsdienstig geloof is dus God, de levende God en Zijn levendmakende Geest. Deze uitspraak is een uitspraak des geloofs, en in zoover is dus de rechtvaardigheid uit het geloof, is de zedelijkheid, het ethisch-religieuze levensbeginsel, een uitwerking van de *πνεῦμα ἅγιον τοῦ Θεοῦ*. God is de bron en oorsprong des levens, en natuurlijk ook des zedelijk-godsdienstigen levens.

Nu is het echter de vraag, waardoor dit beginsel,

dit geestelijk zaad, die zedelijk-religieuze levenskiem in ons tot ontwikkeling en wasdom komt! Hier gevoelen wij terstond, dat we den voet zetten op ethisch gebied! Het is nl. in 't geestelijke even als in 't stoffelijke, 's menschen binnenwereld is de mikrokosmos, waarin de makrokosmos van de buitenwereld zich afspiegelt. In 't religieuze leven ontwaren we geheel hetzelfde ontwikkelingsproces, dat wij met stille bewondering gadeslaan in 't rijk der natuur!

De levende kracht, die sluimert onder het omhulsel van de zaadkorrel, is er in gelegd door den schepper des levens, den God des hemels en der aarde. Maar deze het zaad inhaereerende kracht komt alleen dan tot ontwikkeling en rijpheid, als zij in een voor die ontwikkeling geschikt, en een door den mensch tot dit doel bewerkten bodem wordt neergelegd. God schept het zaad, God doet het ontkiemen en ontspruiten, God geeft den wasdom en God schenkt den oogst, maar de mensch moet den grond bewerken en bebouwen, hij moet den akker bewerken en toebereiden — eerst dan mag hij hopen, dat hem een voorspoedige oogst zal ten deel vallen. Op treffende wijze is deze waarheid door JEZUS in 't licht gesteld in zijne gelijkenis van „het zaad in den akker”.

Geheel zoo is het nu ook op het gebied des geestes! De goddelijke levensvonk is door Gods Heiligen Geest neergelegd in het hart van elken mensch, „de Geest is uitgestort over alle vleesch,” in 't binnenst van iederen mensch gloort dezelfde sprank van het goddelijk levenslicht. Maar zal die sprank ontvonken, zal de kiem van Gods Geest zich ontwikkelen en vruch-

ten voortbrengen, dan moet de mensch den bodem zijns harten bearbeiten, dan moet hij dien bebouwen met zorg en vlijt, en hem zuiveren van de den groei belemmerende en het zaad verstikkende distelen en doornen. In dien zin noemt PAULUS de menscheid een „akkerwerk Gods” en den mensch een „medearbeider van God”; ’s menschen zedelijke arbeid is eene onmisbare voorwaarde zoowel voor het ontstaan, het „actueele” ontstaan van den godsdienst (men lette wel op dit adjectivum, want het potentieele ontstaan, als een werk van God, gaat hieraan vooraf, en is hiervan onafhankelijk) als ook voor de verdere ontwikkeling en den wasdom van het religieuze leven.

„Ethisch” noem ik dus het door mij ingenomen standpunt in den godsdienst, eensdeels om daardoor aan te duiden, dat ik principieel sta tegenover elk dogmatisch standpunt, ’t welk het wezen van het godsdienstig geloof stelt in ’t geloovig aannemen van ’t een of ander dogma; anderdeels, om daardoor te kennen te geven, dat ik in het zedelijk-leven, (in den hoogen zin van het woord) de bron zie voor het zuiver religieuze leven, en de zedelijkheid (der autonomie, der wet Gods geschreven in ons hart) als den grondslag beschouw van het godsdienstig geloof.

Dat velen mijner ambt- en vakgenoten hiertegen in oppositie zullen komen, weet ik van te voren; maar ik laat mij daardoor niet afschrikken, noch uit het veld slaan! Wat mij betreft, ik ben mij ten volle bewust van het goed recht der zaak, waarvoor ik strijd. Dat er aanmerkingen tegen mijn werk zullen zijn te maken, dat er gebreken en leemten in zullen zijn aan te wijzen —

niemand, die hiervan beter overtuigd is dan ik zelf; maar dat mij van bevoegde en onbevooroordeelde zijde zal worden verweten, dat mijn uitgangspunt niet deugt, dat mijn beginsel onjuist is, dat mijn grondstellingen foutief zijn, dat de strekking van mijn betoog, dat de hoofdgedachte en de wezenlijke inhoud van mijn geschrift voor de rechtbank eener eerlijke en onpartijdige kritiek niet kunnen bestaan, daarvoor behoeft ik niet beducht te zijn! En wat betreft de beginselen waarvan ik uitga, en wat aangaat de resultaten waartoe zij mij hebben gebracht, zij zullen, wat ook overigens tegen het door mij ingestelde onderzoek zal zijn in te brengen, naar ik mij vlei, den toets der kritiek kunnen doorstaan!

Ik acht het een dringende behoefte van onzen tijd, dat op het ethisch element in den godsdienst de volle nadruk worde gelegd. Daardoor zal de religie, die nu door zoo velen schromelijk miskend en met het grootst mogelijk indifferentisme bejegend wordt (zie o. a. de verhandeling, die mij daar juist in handen komt, van J. BRUINWOLD RIEDEL, in de laatste aflevering van den vorigen jaargang der „Stemmen uit de Vrije gemeente”), weer in eere komen, althans bij alle weldenkenden! Dat inderdaad de religieuze behoeften in onze dagen door velen worden verwaarloosd, valt niet te loochenen. De oorzaak hiervan moet gezocht worden in de hooge vlucht, die in onze eeuw het menschelijk verstand heeft genomen. In onze eeuw van vooruitgang en verlichting, van ontdekkingen en uitvindingen op het gebied van wetenschap en kunst, houdt de ontwikkeling van het menschelijk verstand niet altijd gelijken tred met de

bevrediging van de eischen des gemoeds en de godsdienstige behoeften des harten. 't Is met de menschheid in haar geheel even als met den enkelen mensch in 't bijzonder; ook bij den individu wordt soms het eene vermogen eenzijdig gecultiveerd ten koste van het andere, en het duurt vaak geruimen tijd, voordat het evenwicht is hersteld!

In zulk eene periode van tijdelijke verslapping der godsdienstige belangstelling bevindt zich thans m. i. de menschheid; want als een teeken van godsdienstzin, in de ware beteekenis van het woord, mogen de kerkelijke bewegingen der laatste decennïën ten onzent niet worden aangemerkt. Al ontbreken gelukkig de duidelijke sporen niet, die als de dageraad begroet mogen worden van een schooneren morgen, van een betere toekomst, toch kan het niet worden ontkend, dat over 't algemeen de beschaafden en ontwikkelden voor godsdienst en eeredienst vrij onverschillig zijn. Duizenden — en ik ben er zeker van, dat ik niet te sterk spreek — duizenden, die kerk noch kluis bezoeken!

Hoe komt dit? Zou de menschheid in godsdienstig opzicht, of, wat hiermede gelijk staat, wat er althans onvermijdelijk mede gepaard gaat, in „zedelijk” opzicht achteruit zijn gegaan? Voorzeker neen! De oorzaak is eensdeels, dat bij de toenemende verstandelijke ontwikkeling de oogen zijn open gegaan voor al het onhoudbare, het tegenstrijdige en inhoudledige van het dogmatisme en contranaturalisme (zie beneden Deel I § 7.) der conservatieven en confessioneelen; anderdeels, dat het scepticisme en materialisme van velen

die de „nieuwere denkbeelden” zijn toegedaan, het menschenhart op den duur onbevredigd laten.

Bij dit laatste denk ik natuurlijk in de verste verte niet aan die ernstige, vaak diep-religieuze mannen, die zich rangschikken onder de modernen, omdat zij met eene verouderde orthodoxie hebben gebroken! Waarlijk, ik zal mij wel wachten voor zulk een ongemotiveerde beschuldiging, die trouwens uit mijnen mond vernomen, den snoodsten ondank zou verraden jegens mijne grootste geestelijke weldoeners! Tel ik toch onder hen mijne leermeesters en mijne beste vrienden en geestverwanten! Waaraan ik hier denk? 't Is niet zoo zeer aan de theologen, onder welke er, gelijk gezegd, velen zijn, wier degelijke en grondige geleerdheid, gepaard aan innige en ongeveinsde vroomheid ons den diepsten eerbied afdwingt, — maar 't is aan de groote menigte van proletariërs, die zonder iets te bezitten van de diepte van geest en den rijkdom des gemoeds der eersten, den naam dezer godgeleerden alleen gebruiken als een etiquette of als een dekmantel, om er eigen onbeduidendheid en onverschilligheid in 't godsdienstige achter te verbergen! Van zelf kom ik later nader over deze zaak te spreken, en ik wil dus niet op mijn onderwerp vooruit loopen. Toch meen ik reeds hier op een punt opmerkzaam te moeten maken, dat blijkens de door mij opgedane ervaring van het allerhoogste belang is, te weten: de heillooze en allernoodlottigste begripsverwarring, waartoe het woord „modern” in den mond des volks aanleiding geeft!

Het bijvoeglijk naamwoord „modern” wordt door talloos velen, zelfs geschiedt dit somwijlen door pre-

dikanten, verbonden met het zelfstandig naamwoord, „godsdienst,” en ziedaar de Achillespees van het modernisme! Het mag niet gecombineerd worden met het begrip „religie,” maar moet uitsluitend gebezigd worden, gelijk het trouwens bij de daareven door mij bedoelde godgeleerden ook altijd het geval is, ter kenschetsing van de wetenschappelijke godgeleerdheid of de godsdienstwetenschap. Het woord „modern” zegt niets omtrent den inhoud van uw godsdienstig geloof, want de kern en het wezen der religie blijft gedurende de geheele ontwikkelingsgeschiedenis der menschheid onveranderlijk dezelfde; maar het zegt alleen iets omtrent het standpunt, dat Ge inneemt in de wetenschap. Velen spreken over, en droomen van eenen „moderneren godsdienst”, en ’t is dit, wat ik houd voor de cardinale fout, voor het vitium originale van de z.g. moderne richting onzer dagen!

Het kenmerk van den waren profeet was altijd, en is nog steeds hierin gelegen, dat hij zich aansluit aan de breede rij der godsgezanten, die hem zijn voorgedaan; dat hij, om het woord van JEZUS te bezigen „niet komt om de wet en de profeten te ontbinden maar die te vervullen.” De eerste eisch, die aan den godsdiensthervormer van welken tijd ook, van de negentiende, van de zestiende of van de eerste eeuw, wordt gesteld, is — welk man van wetenschap kan het ontkennen! — dat hij de lijn van de historische continuïteit niet verbreekt, maar voortarbeidt op het fundament in den eeuwen-langen loop der wereldgeschiedenis door de profeten en godsmannen vóór hem gelegd! Wie dien eisch miskent of ver-

waarloost, diens arbeid is van te voren met onvruchtbaarheid geslagen!

Neen, waarlijk! wij hebben den menschen geen „nieuwen godsdienst” te brengen! De religie (want dit woord bezig ik liever), die wij prediken, is dezelfde, die sedert onheuglijke eeuwen in de menscheid de kracht is geweest, de reinigende en heiligende kracht, door welke al wat er goeds en groots door haar werd verricht, tot stand is gekomen: De godsdienst, dien wij predikanten en leeraren aan onze gemeenten hebben te prediken, is geen andere dan die voor negentien eeuwen door JEZUS den volke werd verkondigd, niet door woorden alleen maar meer nog door daden; die zóó geheel het leidend beginsel was geworden van zijn leven en streven, dat hij als 't ware in hem werd belichaamd, zoodat hij vrijwillig voor de zegepraal van dien godsdienst, en de toekomstige wereldoverwinning van zijn evangelie zijn leven aan Golgotha's kruis ten offer bracht. Geen anderen, maar dezen godsdienst, en dien alleen, en dien geheel (naar zijnen geestelijken inhoud) hebben wij te leeren en te prediken, en in dien zin blijft het woord van kracht: *Θεμέλιον ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρά τὸν κείμενον, ὃς ἐστὶν χριστός Ἰησοῦς* (1 Cor. III vs. 11) (1).

Wat de moderne theologie en de nieuwere godsdienstwetenschap aangaat, de resultaten zoowel van haar religions-filosofisch als van haar historisch-kritisch on-

(1) De meeste aanhalingen uit het N. T. geschieden in den Griekschen grondtekst ter wille van de theologen. Ten behoeve van hen, die de oude talen niet kennen, zullen er de bijbelplaatsen telkens worden bijgevoegd.

derzoek aanvaard ik zonder eenig voorbehoud; van halfheid in dezen, van onwetenschappelijk schikken en plooiën, van dogmatisch vooroordeel en van alle wondergeloof in anti-physischen zin, ben ik een gezworen vijand; toegeeflijkheid duld ik hier niet, maar wat ik onkruid acht op den geestelijken akker, dat roei ik uit met wortel en tak, en behoort hier dus tot de radicalen. Ik ken modernen, die mij in dit opzicht lang niet ver genoeg gaan, en bij wie de oude zuurdeesem van het confessionalisme vooral ten opzichte van den persoon van JEZUS en de hem toegekende wondermacht, nog altijd huns ondanks blijft voortwerken. In mijnen strijd tegen vormendienst, letterknechterij, schriftgezag, priesterheerschappij, leerheiligheid, wonderzucht, JEZUS-aanbidding en menschvergoding doe ik dus niet onder voor den meest consequenten moderne; ik gevoel mij hier zijnen wapenbroeder, aan wiens zijde ik strijd voor 't behoud van diën bodem, die ons beiden dierbaar is en heilig boven alles! Zal men op grond hiervan wellicht geneigd zijn, mij modern te noemen, toch verklaar ik nadrukkelijk, dat mijn godsdienstig geloof niet modern is, maar evangelisch, wijl het tot inhoud heeft, het evangelie van het Koninkrijk Gods, door JEZUS der menschheid verkondigd.

Het is m. i. een eisch des tijds, om op dien blijvenden en onveranderlijken kern der christelijke religie het ware licht te laten vallen. Dat heb ik in dit geschrift trachten te doen, naar mijn beste vermogen. Mocht het worden gelezen en overwogen door allen, die belang stellen in de vragen naar den grondslag

en het wezen der religie. Wat mij zelven betreft, ik ben mij bewust, onder 't schrijven te zijn geleid door een ernstig streven naar waarheid en den oprechten wensch, om mede te arbeiden aan de uitbreiding van het rijk van licht en waarheid, naar de krachten mij verleend, naar de gaven mij geschonken.

Reeds sedert langen tijd heb ik aanstoot genomen aan de scherpe tegenstelling van orthodoxie en modernisme, waartusschen de tegenwoordige theologie zich beweegt; 't is, alsof de godgeleerde wereld alleen uit de beide poolstreken bestaat, en de bewoners van de gematigde luchtstreken tot de geestelijk onontwikkelden en de achterblijvers moeten worden gerekend. De naam „evangelisch” alleen, is voor sommigen reeds genoeg, om U onder de theologen met voorname minachting te passeeren, of uwe woorden en pennevruchten eenvoudig dood te zwijgen. Dat houd ik voor een groot onrecht! 't Is waar, dat er onder de zich noemende evangelischen soms zijn, die hun kracht zoeken in een zeer afkeurenswaardig schikken en plooiën, of erger: in een meten met twee maten. 't Is ook waar, dat de naam „evangelisch” soms op onbehoorlijke en ongeoorloofde wijze wordt geïsurpeerd door zekere partij, die dit woord opvat, alsof het beteekent de: „erkenning van de geloofwaardigheid en geschiedkundige authenticiteit van al de verhalen en berichten der — „evangelien”, of vier eerste boeken des N. T's.”, en die bijgevolg van ieder, die zich evangelisch noemt, eischt, dat hij aan de godheid van JEZUS gelooft, en de bijbelsche wonderverhalen aanneemt. Dit en veel meer van dien aard valt niet te

loochenen, maar juist daarom wordt het tijd, hoog tijd, om tegen zulk eene ergerlijke overschrijding van rechts-bevoegdheid te opponeeren!

Evangelisch is ieder, die gelooft in het evangelie van het Koninkrijk Gods; een schooner woord, dan het woord „evangelie” ken ik niet, en een treffender benaming ter kenschetsing van de christelijke religie, zal zeker moeilijk kunnen worden uitgedacht. Die godsdienst bevat een waarlijk *εὐ ἀγγέλιον*, het heerlijkst en zaligst *ἀγγέλιον*, dat een menschenhart kan doordringen en vervullen, het bevat de engelenboodschap, ons als door onzichtbare hemelbewoners in 't oor gefluisterd, van Gods eeuwig getrouwe Vaderliefde, die den verloren zoon, het van Hem afgedwaalde, maar tot Hem wedergekeerde kind opneemt in Zijne Vaderarmen, en doet deelen in de vreugde van Zijn Vaderhuis. Wie dit geloof bezit, wie er zijn hart door voelt verwarmen, maar bovenal: wie er zijn leven naar inricht, zijn gedragslijn er naar bepaalt, zijn handel en wandel er naar regelt, wie — in één woord: al zijne medemenschen beschouwt en behandelt als zijne broeders en zusters in dat huis des Vaders in dat rijk van God — die is evangelisch in den waren, den eenigen, den vollen zin des woords!

Wat de nadere strekking betreft van dezen, mijnen lezers hierbij aangeboden geestesarbeid, zij is, om zooveel mogelijk eene verzoening of toenadering tot stand te brengen tusschen, (als ik mij zoo eens mag uitdrukken), de rechterzijde van de modernen en de linkerzijde van de evangelischen. Tot de evangelisch-modernen, waartoe ik in de eerste plaats mijnen leer-

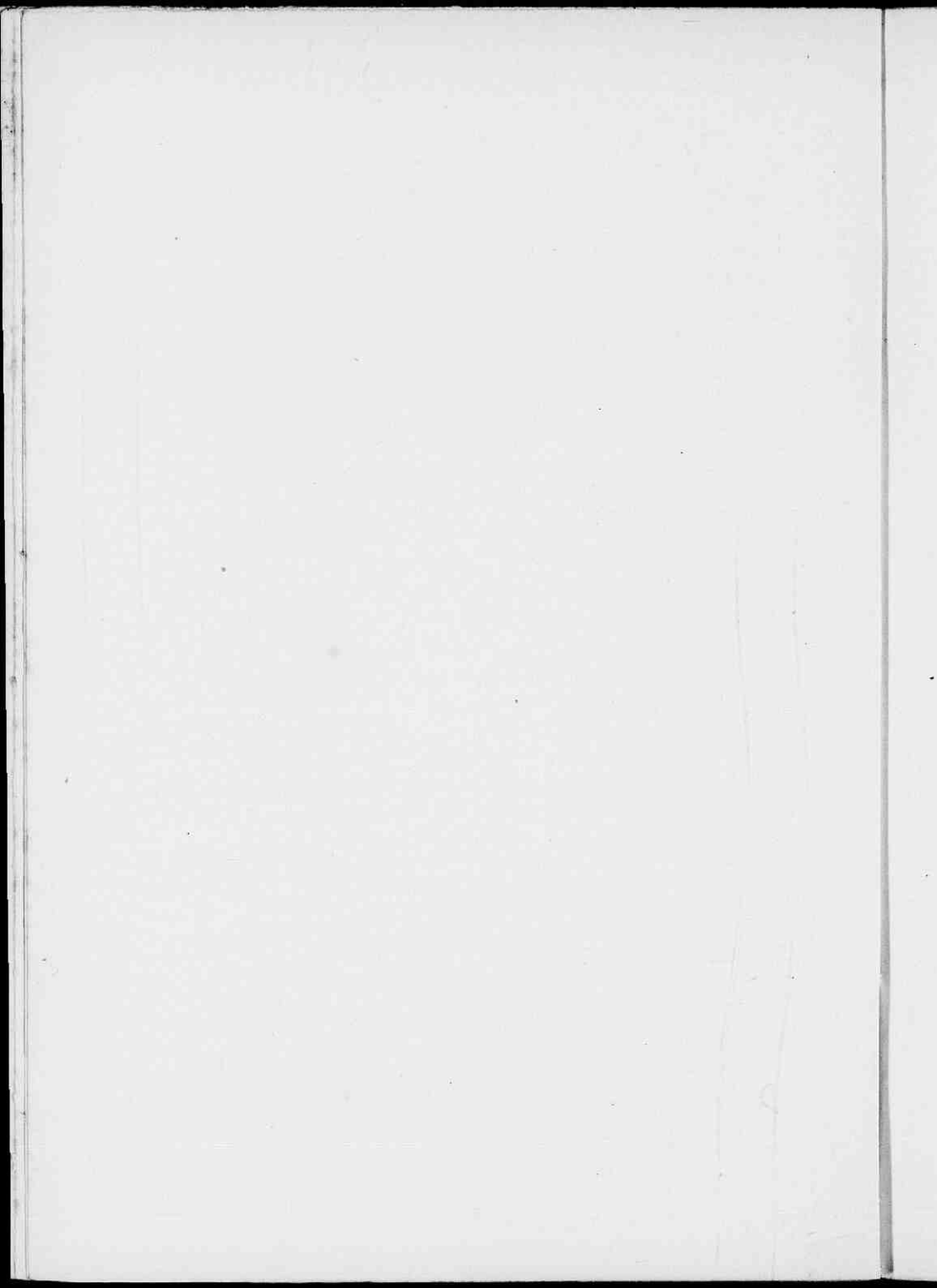
meester prof. S. HOEKSTRA meen te moeten rekenen, op wiens „Bronnen en Grondslagen”, „De zedelijke idee enz.”, „Hoop der onsterfelijkheid” mijn ethisch-evangelisch standpunt zal blijken niet minder dan op KANT's religions-filosofisch stelsel gebaseerd te zijn, en van wiens leerlingen hier vooral mijn als catecheet reeds gunstig bekende vriend G. E. FREERIKS (*) in aanmerking komt — tot hen gevoel ik mij evenzeer, als tot de modern-evangelischen aangetrokken, die bij aanvaarding van de resultaten der moderne theologie den naam „evangelisch” blijven handhaven, om daardoor te kennen te geven, dat zij het evangelie van het Koninkrijk Gods, door JEZUS geleerd, als den eenigen en algenoegzamen inhoud willen beschouwd zien van hun christelijk godsdienstig geloof.

En zoo zend ik dan mijnen arbeid de wereld in met het woord van den vromen dichter-wijsgeer
Dr. PH. R. HUGENHOLTZ:

Ja, Gij blijft onze hoop, o God!
Geen kleine kracht, geen duister lot
Kan van uw trouw ons scheiden;
De zucht naar waarheid, reinheid, recht.
Gij hebt haar zelf in ons gelegd,
Gij zult ter zeeg' ons leiden!
Amen, amen, wil ons sterken,
Dat w' ons werken, dat w' ons strijden
U ten heilig offer wijden!

HOLWERD, Jan. 1891.

(*) Zie vooral zijn vraagboekje „Leer van den Christelijken Godsdienst” uitg. J. KUIKEN, St. Anna-Parochie, 1889. Tweede Druk.



EERSTE DEEL.

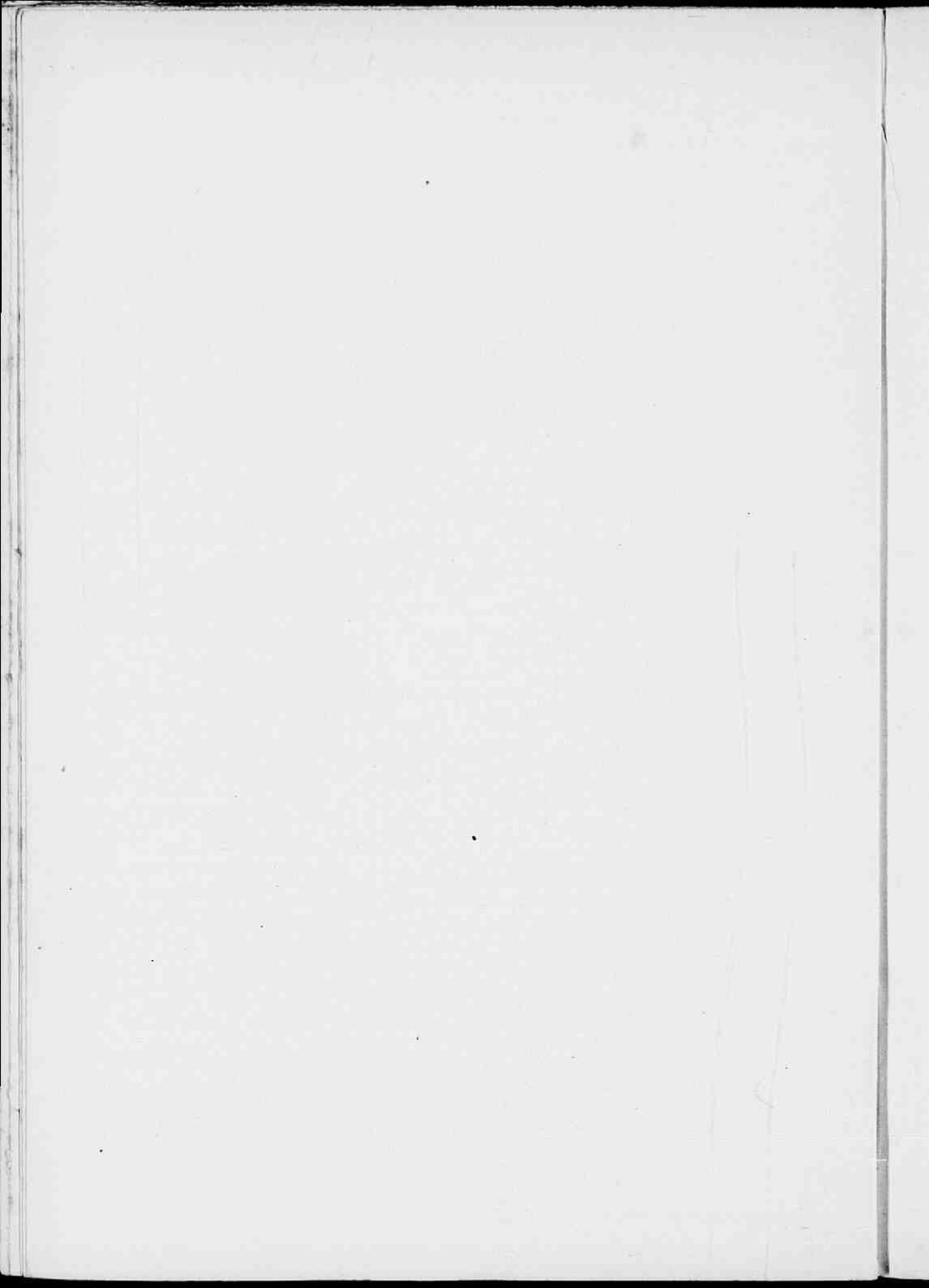
DE

ETHISCHE GRONDSLAG

VAN HET

CHRISTELIJK-GODSDIENSTIG GELOOF.

MATH. V : 8 : οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ
τὸν θεὸν ὁψονται.



§ 2.

BEZWAREN TEGEN DE HEERSCHENDE BESCHOUWINGEN DER ORTHODOXE EN MODERNE RICHTING.

Gelijk het in den titel, boven dit geschrift geplaatst, werd uitgedrukt, zou ik het in de godsdienstwetenschap door mij ingenomen standpunt willen kenschetsen als „ethisch evangelisch”.

Waarom ethisch? en waarom evangelisch? deze zijn dus de beide vragen, die ik zal hebben te beantwoorden. Aan die beantwoording echter wensch ik in de eerste § twee andere vragen te laten voorafgaan, de vragen nl. „Waarom niet orthodox?” en „Waarom niet modern?”

De geheele theologiseerende wereld, zoowel die der godgeleerden van professie, als ook die der dilettanten-theologen, wordt bij ons te lande verdeeld in de drie hoofdgroepen der orthodoxen, der evangelischen en der modernen. De eersten vertegenwoordigen de rechterzijde, de laatsten de linker-zijde, terwijl de evangelischen de centrumpartij vormen. Die richtingen hebben weer hare verschillende nuanceeringen, hare onderafdeelingen;

elke hoofd-categorie vervalt weer in verschillende afgeleide categoriën; maar genoemde drie richtingen zijn de hoofdrichtingen, waaronder alle godgeleerde theoriën en stelsels kunnen worden geëlassificeerd. En dit laatste, het systematisch rangschikken van ieders godsdienstige overtuiging doet men ten onzent gaarne; GLÓËL noemt dit in zijn „Holland's Kirchliches Leben” een eigenaardigen karaktertrek van het Nederlandsche volk.

Als ik nu ga uiteenzetten, waarom ik niet den naam van orthodox op mij wensch toegepast te zien, dan spreekt het van zelf, dat ik dat woord niet in eigenlijken zin opvat, maar in den afgeleiden zin, waarin het als partijnaam wordt gebezigd. Want orthodox, in den waren zin des woords — welk ernstig christen zou dat niet willen zijn; wie zou niet gaarne in 't bezit zijn van de ἔρση δόξα, wie zou niet wenschen, dat zijn geloof, ontdaan van elken smet van bij- of ongelooft mocht rusten op den echten, den waren, den rein zedelijken en zuiver godsdienstigen grondslag?

Waarom ik mij echter niet wil rangschikken onder de orthodoxen, is, omdat zij, die men gewoonlijk orthodox noemt, niet waarlijk orthodox zijn; aan hun δόξα kan ik niet het epitheton ἔρση toekennen; en waarom niet? Omdat ik in naam van den christelijken godsdienst meen te moeten protesteeren tegen hun supranaturalisme en tegen hun dogmatisme. Alle z. g. orthodoxen zijn nl. voorstanders van

I. het antiphysisch supranaturalisme. Het zij mij vergund mij hier te beroepen op 't geen ik in het tijdschrift „Geloof en Vrijheid” schreef

(XXste Jaargang 4e aflev. bl. 285), waar ik heb trachten uiteen te zetten, dat dit supranaturalisme niet bestaat in het geloof aan eene supranatureele, eene metaphysische of bovenzinnelijke wereld (in welk geval ik en zeker ieder theoloog supranaturalist zou kunnen worden genoemd) — maar in het geloof, dat op bepaalde tijden en voor bepaalde doeleinden de in de natuur werkende krachten op andere wijze kunnen werken en ook waarlijk gewerkt hebben, dan zij volgens de door God ingestelde wetten werken moeten.

Zeker, er zijn verschillende soorten en ook verschillende graden van supranaturalisme. Sommigen erkennen de mogelijkheid, dat het wonder ook even goed niet in Gods wereldplan had kunnen gelegen hebben, maar nemen het wonder aan, omdat het nu eenmaal volgens hunne beschouwing der historie heeft plaats gevonden. Anderen beweren, dat zonder het wonder God zich zelve niet aan de menschheid zou hebben kunnen openbaren, en handhaven dus, niet gelijk de eersten een relatieve, maar de absolute noodzakelijkheid van de *σημεῖα καὶ τέρατα* (Hand II 22 en 43).

Sommigen meenen, dat zulke bovennatuurlijke wonderen en teekenen alleen op bepaalde tijdstippen in de wereldgeschiedenis hebben plaats gegrepen, en dat zij in 't begin onzer christelijke jaartelling in de verschijning van den God-mensch JEZUS CHRISTUS hun culminatiepunt en tevens hunne voleinding hebben gevonden; anderen daarentegen zijn van oordeel, dat, ook al zijn wij toevallig niet, even als de apostelen van JEZUS oog- en oor-getuigen van zulke hyper-

physische gebeurtenissen, God toch nog steeds op dezelfde wijze als voorheen voortgaat, op bovennatuurlijke wijze te werken; en tot deze laatsten behooren dan ook vooral de voorstanders van het chiliasme en de aanhangers der leer van 's Heeren parousie. (*)

Bij al deze verschillende vormen echter, waaronder genoemd antiphysisch supranaturalisme optreedt, (hetwelk wel te onderscheiden is van het metaphysisch supranaturalisme, waarover wij later handelen), is overal eenzelfde grondtrek te bespeuren, nl. de erkenning van het wonder, als, om met KANT te spreken „als eine Begebenheit in der Welt, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind, und bleiben müssen" (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Uitg. KEHRBACH pag. 91. ROSENKRANZ pag. 100, HARTMANN pag. 252).

Men lette wel op deze definitie. Het eigenaardige van de wonderfeiten ligt niet zoozeer hierin, dat het ons onbekend is, volgens welke natuurwetten zij worden gecauseerd, maar hierin, dat ons die wetten voor eens en voor altijd onbekend moeten zijn en moeten blijven.

(*) Gelijk mij nog onlangs bij de lectuur van „An den Christlichen Adel Deutscher Nation" bleek, geloofde ook LUTHER aan de mogelijkheid van wonderen voor alle tijden van de wereldgeschiedenis. Hij wil het althans niet loochenen, dat zij ook in zijne dagen nog plaats grepen, al beschouwt hij ze niet als openbaringen God's, dewijl ook de duivel ze kan verrichten. Voor dit laatste beroept hij zich op Math. XXIV, en denkt blijkbaar aan vs. 24 van dit hoofdstuk *ἐγερθήσονται γὰρ ψευδοχριστοὶ καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα*

„Nemen wij nu aan,” zoo zegt KANT (t. a. pl.) „dat God de natuur somtijds in bijzondere gevallen van hare wetten laat afwijken — dan hebben wij er niet het minste begrip van, en kunnen ook niet hopen er ooit een begrip van te verkrijgen, naar welke wet God in zulk een geval werkt; ons verstand, ons denkvermogen, onze rede wordt hier in zijn functie gestoord, het is als verlamd.”

Vragen we nu naar de eigenlijke reden, waarom velen het wonder tot elken prijs meenen te moeten vasthouden, dan krijgen wij ten antwoord, dat men zonder het wonder niet aan het vrijmachtig en zelfwerkend albestuur van het Opperwezen kan gelooven; de anti-supranatureelen staan, zeggen zij, op het materialistisch standpunt, waarop niet anders wordt geduld dan enkel natuur-mechanisme.

Laat ons zien, in hoever hunne beschuldiging gegrond is. „Gelooft men niet, dat God wonderen kan verrichten, dan gelooft men ook niet aan de almacht Gods” zoo luidt hunne stelling „want dan is God in zijn wereldbestuur gebonden door de natuurwetten.”

Wederom willen wij eens te rade gaan bij den man, wiens woorden wij daareven hebben aangehaald, bij den filosoof van Koningsberg, want is het ons te doen om een juiste beoordeeling van het supranaturalisme — nergens zullen we beter inlichtingen kunnen ontvangen dan van hem.

Een van de eerste wetten van het denken, zegt hij, is de wet van de causaliteit, van de oorzakelijkheid, de wet, dat aan al wat geschiedt,

iets voorafgaat, waarop het als zijn oorzaak volgt. Alle verschijnselen in de wereld staan in een continueelen samenhang volgens onverbreekbare wetten. Bij de dingen, die zijn, is de volgorde der waarneming onverschillig; bij de beschouwing van een huis b.v. kan ik van boven of van onderen, van rechts of van links beginnen. Bij de dingen echter, die geschieden, ben ik aan een bepaalden regel gebonden; als een schip stroomafwaarts vaart, zie ik het eerst op eene plaats, die meer in de nabijheid, daarna op eene plaats, die verder verwijderd is van den oorsprong der rivier; en ik kan hier dus de volgorde der waarnemingen niet omkeeren. Deze wet, waardoor bepaald wordt, dat eene waarneming B alleen op eene andere A volgen, en aan deze niet voorafgaan kan, dat A aan B alleen voorafgaan, en niet daarop volgen kan, deze wet is de wet van de causaliteit, en deze wet is van absolute noodzakelijkheid.

De erkenning van de causaliteitswet is eene eerste eisch der logica; de menschelijke geest is zoo door God ingericht, dat we ons geene enkele gebeurtenis kunnen voorstellen, die niet zou geschieden volgens den onverbreekbaren samenhang dezer eeuwig onveranderlijke natuurwet.

Is God nu aan deze wet der oorzakelijkheid gebonden of niet? — „Neen,” zegt de supranaturalist, die het wonder wil verdedigen, „de mensch is er aan gebonden, maar God niet.” Wie echter dieper nadenkt, gevoelt, dat de vraag zoo gesteld, een ijdele vraag is, daar het wezen van God voor den mensch onkenbaar is; maar dat de vraag, hier aan de orde moet luiden: „of God den mensch zoo kan hebben geschapen, dat zijn denken alleen volgens de causa-

liteitswet kan plaats hebben, terwijl hij toch daarbij zou genoodzaakt zijn om in zijn denken zijne eigene natuur als denkend wezen te verloochenen?"

Wij kunnen toch niet van hetzelfde wezen, den denkenden mensch, beweren, dat het eene bepaalde eigenschap bezit, n.l. om alleen te kunnen denken volgens de genoemde wet der logica, en tevens van datzelfde wezen in dienzelfden zin beweren, dat het die eigenschap niet bezit.

Men vervalt aldus tot de grootste ongerijmdheden; want niet dit is het, wat wij hebben tegen het geloof in wonderen, dat zij ons verstand te boven gaan, en zich niet door ons begripsvermogen laten verklaren, maar dit, dat zij met ons denken in strijd zijn, en aan het gezond verstand, dat toch ook eene gave Gods is, een slag in 't aangezicht geven.

Toch maakt KANT een onderscheid tusschen eene causaliteit der natuur, waaraan het menschlijk denken gebonden is, en eene causaliteit der vrijheid, welke aan het hoogste wezen moet worden toegekend. Wat bedoelt hij echter met deze cansaliteit der vrijheid? Waarlijk geheel iets anders dan een „verbreken der ons bekende natuurwetten," waarin gelijk wij zagen, het eigenlijk karakter van het wonder gelegen is.

Willen wij hem hier goed verstaan, dan moeten wij ons in herinnering brengen, dat KANT alle voorwerpen in de wereld der verschijnselen beschouwt uit een tweeledig gezichtspunt, n.l. als phaenomena (van φαίνομαι) en als noumena (νοέομαι); hij onderscheidt bij elk voorwerp zijn uitwendigen verschijningsvorm van

zijn innerlijk wezen, „das Ding als Erscheinung” van „das Ding an sich.”

Wij kennen alleen de phaenomenale, de verschijnings-wereld; maar die wereld is slechts de uitwendige vorm, waarin de transcendente wereld, de wereld der noumena, zich aan ons vertoont. En die onderscheiding moeten wij niet alleen toepassen op de voorwerpen buiten ons, op de geheele ons omringende buitenwereld, maar ook op ons zelven. De mensch is naar zijn zinnelijk of zintuigelijk bestaan, even als alle organische en anorganische wezens eenvoudig een voortbrengsel van de teelkracht der natuur, en zoo moeten wij ons dus van deze zijde beschouwen als een van de talloos vele verschijnselen, die het heelal bevolken; maar behalve dezen stoffelijken, empirisch waarneembaren verschijningsvorm moet aan den mensch een van die buitenwereld onafhankelijk, een individueel geestelijk bestaan worden toegekend; en in deze ideale zijde van zijn bestaan ligt de eigenlijke kern van zijn wezen. Behoort hij volgens de eerste beschouwing tot de oneindige menigte van ontelbare millioenen natuurproducten, die de grenzenlooze ruimte van het onmetelijk heelal vullen, en neemt hij daarin geen grootere plaats in, dan de enkele druppel in den oceaan, of de enkele zandkorrel aan het strand der zee, is hij naar de lichamelijke zijde van zijn bestaan uit den moederschoot der aarde tot een kortstondig aanzijn voortgebracht, gelijk de bloesem die voor een enkelen lentedag zich uit de knop ontwikkelt, — volgens de laatste beschouwing is hij een wezen van een goddelijke afkomst, van een onvergankelijke bestemming, dat vrij en onafhankelijk zich beweegt te

midden van de wereld der zinnen en des stofs. Als noumenon, als geestelijk individu is hij in 't bezit van een vrijen wil; en die vrije wil is eigenlijk de grondslag van 's menschen zedelijkheid en godsdienst.

Op deze onderscheiding nu doelt KANT; als hij tegenover de causaliteit der natuur-noodzakelijkheid eene causaliteit stelt der vrijheid. Als behorende tot de onafzienbare reeks van levende en levenlooze voorwerpen in de wereld der verschijnselen zijn wij, even als dieren, planten en delfstoffen gecauseerd volgens de ijzeren wet van de natuur; maar als wezens met een vrij en zelfbewust geestelijk leven leiden wij onzen oorsprong af van een hoogste wezen, dat als de prima causa van al het bestaande, zelf niet gecauseerd is, maar volgens de dichterlijk-wijsgeerige taal van den apostel Paulus, „de God is, die als de Heer des hemels en der aarde de wereld gmaakt heeft en al wat daarin is, die aan allen het leven, den adem en alle dingen geeft. Met dien God die uit eenen bloede het gansche geslacht der menschen heeft gemaakt, en die niet verre is van een iegenlijk onzer, deelen wij hetzelfde geslacht, want in Hem leven wij, bewegen we ons en zijn wij.”

Deze causaliteit der vrijheid is niet eene andere als die der natuur; neen, dit is de fout van de door ons bestreden supranaturalisten, die sommige feiten in oorzakelijk verband met het natuurmechanisme willen beschouwen, en andere niet; maar het is een en dezelfde wereld slechts beschouwd uit een verschillend oogpunt, even als de phaenomenale mensch en de mensch als noumenon niet twee verschillende wezens

zijn, maar één en dezelfde mensch, beschouwd van het standpunt der empirie of van het standpunt van het Transcendentaal-Idealisme, gelijk KANT zijn stelsel noemt. „Alsob es Gott die Regierung der Welt streitig machen hiesze” zoo zegt hij ironisch „wenn man die ursprünglichen Bildungen in den Naturkräften sucht (Naturgeschichte des Himmels uitg. Kehrbach pg. 129) en in zijne „Religion” heet het: „Der Illuminismus und die Thaumaturgie sind Verirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft. Beim Uebernatürlichen hört aller Vernunftgebrauch auf, der Glaube an Wunder ist Aberglaube, (a. w. blz. 56) es ist moralischer Unglaube.” (bl. 61 en 62).

Inderdaad, het mag niet aangemerkt worden als een teeken van buitengewone schranderheid van onzen om zijn vernunft en vindingrijkheid zoo hoog geroemden tijd, dat deze woorden, die bijna een eeuw geleden werden ter neer geschreven, voor verreweg het meereendeel der beschaafde wereld nog altijd te vergeefs geschreven zijn. Is het niet een bewijs van den slakkengang der menschheid op het pad der geestelijke ontwikkeling, dat men in honderd jaren zoo weinig is vooruitgegaan! En, wat zeker het meest der menschen bekrompenheid en kortzichtigheid op godsdienstig gebied verraaft, en bewijst hoe weinig men zich nog van het wezen der religie bewust is: deze wonderen, van welker onmogelijkheid en ongerijmdheid onze ontwikkelde voorvaderen reeds lang waren overtuigd, neemt men niet alleen als ontwijfelbare waarheden en onloochenbare feiten der historie aan, maar het rechtzinnige, het z.g. orthodoxe deel der christelijke kerk beschouwt

alsof dit op zich zelf niet reeds erg genoeg ware, bovendien het geloof aan hunne geschiedkundige werkelijkheid als de eerste voorwaarde van het christendom, en den onafwijsbaren eisch, die met onverbiddelijke gestrengheid aan elken belijder bij de aanvaarding van zijn lidmaatschap der christelijke kerk moet worden gesteld; en dat, niettegenstaande het reeds aan 't eind der vorige eeuw was gezegd: „einen solchen Glauben als oberste Bedingung eines allgemeinen und allein seligmachenden Glaubens an zu nehmen, ist das Widersinnigste, was man denken kann.” (Religion enz. uitg. Kehrb. bl. 197).

Om ons bij slechts één van de vele wonderen te bepalen, die door de orthodoxen algemeen als geschiedkundig vast staande gebeurtenissen worden beschouwd — 't is een onloochenbaar feit, dat door duizenden en nogmaals duizenden, waaronder lieden die overigens verre van onontwikkeld zijn, JESUS' hemelvaart wordt gehouden voor een onomstootelijke, door voldingende bewijzen gestaafde, door oog en oorgetuigen bevestigde, boven elke bedenking verheven, aan geen redelijken twijfel onderworpen waarheid, en toch — denkt men een wijle na: welk een kinderachtige dwaasheid, om zulk eene zaak der gemeente voor te houden als een waarheid, die men tot iederen prijs moet gelooven!

Het lichaam van JESUS zal, toen hij zich met eenige zijner vertrouwde vrienden naar een bergtop had begeven, langzaam door een wolk van de aarde zijn opgeheven, en op die wijze voor der discipelen oog in het oneindig luchtruim zijn verdwenen! Vooreerst is het reeds zoo dikwijls opgemerkt, dat dit

opwaarts stijgen van een menschelijk lichaam in strijd is met de wet der zwaartekracht. Maar ook al nemen wij nu eens aan, dat zijn lichaam van zulk een subtile en ijle substantie is geweest, dat het door een sterken luchtstroom kon worden gedragen (al kan men zich van zulk een menschelijk lichaam geen voorstelling vormen), dan stuiten wij op dit andere bezwaar, dat in de hoogere streken van onze atmosfeer alle voorwaarden ontbreken tot instandhouding van het leven. Hoe hooger men opstijgt van de aarde, gelijk men 't immers tegenwoordig door middel van den luchtballon proefondervindelijk kan bewijzen, des te dunner en ijler wordt de dampkring, die onze planeet omgeeft; en hooger dan tien of twaalf geogr. mijlen kan men nooit komen, daar het overschrijden dezer grens met zulk een bloedverlies zou gepaard gaan, dat er onmiddellijk de dood op zou volgen.

Maar ook dit bezwaar willen we eens ter zijde zetten, en eens het op zich zelf onmogelijke geval onderstellen, dat het leven van den mensch buiten den dampkring der aarde niet door gebrek aan zuurstof werd verstoord; hoe zouden we ons de zaak dan verder moeten voorstellen?

Natuurlijk is dit het eenig mogelijke geval: een bestanddeel der aarde, of het klein zij van omvang of groot, moet zoodra het aan de aantrekkingskracht van den aardbol is ontkomen, door het naast bijzijnde hemel-lichaam worden aangetrokken. Kwam het nu toevallig zóó in de nabijheid van den wachter der aarde, dat het binnen het bereik viel

van de magnetische werking van dezen zoo onmiddellijk in onze buurt geplaatsten hemelbol, dan zou het op de ijsoppervlakte der maan worden overgebracht. Wist het echter aan dit voor het menschelijk organisme onbewoonbaar oord te ontkomen, dan zou het, even als de planeten, zijn weg hebben moeten nemen binnen de zodiakaal-vlakte; en ware het dan de richting uitgegaan van de zon, dan zou het onder het bereik zijn gekomen van de voor levende wezens als wij veel herbergzamer planeet Venus, terwijl het de andere richting uitgaande, den aantrekkenden invloed zou hebben ondervonden van Mars, die men om hare groote overeenkomst met hare buurvrouw onder de planeten wel eens de zusterplaneet der aarde heeft genoemd; in elk geval zou het, vóórdat het de uiterste grens van ons zonnestelsel had kunnen bereiken in aanraking zijn gekomen met een van de honderden ontdekte en onontdekte planeten of planetoiden. Maar ik vraag u, als JEZUS zoo op de meest miraculeuze en wonderbaarlijkste wijze in strijd met alle wetten, die de natuur beheerschen, van een aardbewoner een Mars of Venus- of een andere planeet-bewoner ware geworden — ware dit dan de hemelvaart, waaraan de mensch, volgens het zeggen der rechtzinnigen, op grond van zijn hoogste en heiligste aspiratien behoefte heeft te gelooven? Neen, zulk een hemelvaart ware niets, dan een, zoo niet grillige, dan toch hoogst fantastische luchtvaart, waarbij ons godsdienstig geloof niet het minste zou hebben gewonnen!

En waarom zouden wij nu zulke ongerijmde dwaasheden, die zoo onmogelijk zijn, dat ik mij ge-

drongen voel, den wetenschappelijk gevormden lezer om verschooning te vragen, dat ik er zijn brein mede heb vermoeid — waarom zouden wij ze moeten gelooven? Alleen: omdat de menschen vóór achttien honderd jaren zoo weinig wisten van natuur- en sterrekunde (met uitzondering natuurlijk van de geleerden), dat zich zulke wonderverhalen omtrent den persoon van JEZUS onder het volk konden verspreiden, die later in onze evangeliën een vasten vorm verkregen, en zoo voor het nageslacht zijn bewaard gebleven.

Maar, hoe is het dan mogelijk, zoo hoort men vaak vragen, dat zulke dingen op die wijze konden worden geloofd en terneer geschreven, wanneer zij in letterlijken zin uit de lucht gegrepen waren?

Ja, hoe dit mogelijk is? Wel mag men zoo vragen; want datzelfde verschijnsel kan nog heden de verbazing wekken van iederen niet al te oppervlakkigen waarnemer. Ook thans doen nog dagelijks tal van verhalen de rondte onder de menschen, die u met alle kleuren en geuren worden opgedischt, en die toch geen enkele syllabe waarheid bevatten.

Maar, wat ik daareven reeds heb aangeduid, en waarop ik thans nog eens den nadruk wensch te leggen: niet zoozeer hieraan, dat men zulke dingen voor waar houdt, neem ik aanstoot; als een ander ze met zijne wereldbeschouwing in overeenstemming kan brengen, kan ik er des noods nog vrede meê hebben; ik mag er mij misschien in stilte over ergeren, maar ik zal hem hierom toch niet hard vallen, — maar dat men ze beschouwt als behoorende tot den inhoud van

het godsdienstig geloof, of, erger nog: als den grondslag waarop dat geloof rust, en dat men het aannemen van deze wonderen tot eenige en algemeene voorwaarde stelt voor de aanvaarding van het lidmaatschap der christelijke kerk, dat is iets, waarmede ik geen vrede kan hebben, en waartegen ik zal opkomen zoo veel ik vermag.

II. Het Dogmatisme. Een tweede reden, waarom ik mij niet wil gerangschikt hebben onder de orthodoxen, of (om mij nog eens van dezelfde woordspeling te bedienen van daareven) waarom ik de $\delta\acute{o}\xi\alpha$ der orthodoxen niet voor $\acute{o}\rho\theta\eta$ houd, is: omdat zij hun persoonlijke $\delta\acute{o}\xi\alpha$ veelal verheffen tot een $\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha$, dat voor alle belijders van den christelijken godsdienst geldigheid moet hebben. Dit streven der rechtzinnige partij is het door hunne tegenstanders zoo terecht gewraakte dogmatisme. Eene belijdenis, eene confessie heeft zeker elk christen; en dat daar sommige grondwaarheden zijn, die door alle belijders van den christelijken godsdienst gemeenschappelijk worden omhelsd, zal mij ook zeker door niemand, die ernstig nadenkt, worden tegengesproken. Zoo zal dus het belijdend karakter der kerk, dat haar van den beginne aan heeft gekenmerkt, ook wel blijven gehandhaafd, zoolang zij als kerk als $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\ \kappa\upsilon\rho\iota\alpha\kappa\acute{\eta}$ zal blijven bestaan. Maar die grondwaarheden zijn, zooals ik het bij de verdere ontwikkeling van mijn ethisch-evangelisch standpunt nader hoop uiteen te zetten, van zoo algemeenen aard, dat men, waar men ze zou willen ontkennen, zou vervallen tot een verloochening van het geheele christlijk-godsdienstig geloof. Met het ge-

loof aan, of de loochening van de Vaderliefde van God, om maar dit eene te noemen, staat of valt het Christendom. Dat dus de orthodoxen eene dogmatiek, eene geloofsleer, hebben, kan hun door niemand ten kwade worden geduid, want die heb ook ik, en die heeft ieder christenmensch; maar dat zij de goddelijke waarheid niet weten te onderscheiden van den menschelijken vorm, waarin zij is gehuld — zietdaar de onvergeeflijke fout, die zij begaan!

Daar is eene geloofsbelijdenis, die door alle leden der christelijke kerk moet kunnen worden onderschreven, zoolang zij althans dat lidmaatschap en den christennaam op prijs blijven stellen, en dat is de leer van het Godsrijk, zooals die door JEZUS en de apostelen werd gepredikt; en wil men nu met het oog op deze confessie zich zelven confessioneel noemen — 't is mij wel. Het is met dit woord echter even als met het woord supranatureel. Verstaat men daaronder, dat de godsdienst supranatureel is, omdat God niet met de wereld van de zinnen en het stof, niet met het rijk der natuur mag worden vereenzelvigd, daar Zijn wezen boven-zinnelijk, metaphysisch of boven-natuurlijk is — dan kan niemand tegen dat woord eenig bezwaar hebben. Maar wij zagen het: dat woord heeft meestal eene alles behalve onschuldige beteekenis.

Precies zoo is het met het woord „confessioneel.” Confessioneel, als benaming van zekere richting in de kerk, beteekent nl. niet, dat men de belijdenis der leer van het Koninkrijk Gods erkent en handhaaft als de confessie *κτ' ἐξοχήν*; neen, wat de voorstanders

van het confessioneele dogmatisme willen, is, dat de supranatureel gekleurde confessie, gehuld in het bovennatuurlijk kleed van de N. T.-ische wonderverhalen, een algemeen geldig en voor alle leden der kerk bindend gezag zal erlangen. Den vorm, waarin voor meer dan achttien eeuwen de eerste christenen de ethisch-religieuze kern van den christelijken godsdienst hebben neergelegd, beschouwen zij als den eenig waren en den eenig mogelijken vorm van het godsdienstig geloof.

Het is nu eenmaal een feit, dat de samenstellers der N. T.-ische geschriften, natuurlijk niet de apostelen, maar zij, die geruimen tijd na JEZUS dood (over een enkel decennium vroeger of later willen we niet twisten) die dus in den na-apostolischen tijd de canonieke boeken van het nieuwe testament in dien vorm, waarin zij voor het nageslacht zijn bewaard gebleven, hebben te boek gesteld — dat zij eene voorstelling omtrent den persoon van JEZUS van Nazareth bezaten, die door en door bovennatuurlijk was.

Zeker, daar blijft nog steeds over het ontstaan van deze eerste producten der christelijke letterkunde een geheimzinnige sluier verspreid, en over de „conditio Novi Testamenti”, al is zij ook niet zoo „lacerata” als de hooggeleerde auteurs der „Verisimilia” oordeelen — is nog geenszins het laatste woord gesproken, en mag nog wel eens opnieuw een „ab origine repetere” worden in 't werk gesteld, voordat het gewenschte licht hierover zal zijn ontstoken; maar wat niet twijfelachtig is, wat wij als zeker resultaat van het historisch-kritisch en exegetisch onderzoek van de

theologen onzer eeuw hebben te aanvaarden, onverschillig tot welke richting wij behooren, is de waarheid, dat de geschiedboeken van het Nieuwe Testament ons niet overal zuivere historie geven, en dat KANT niets te veel zeide, toen hij (*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Uitg. KEHRBACH, bl. 180) beweerde: „Die Begebenheiten der christlichen Religion haben das Schicksal, dasz ihre Geschichte sich mehr als ein Menschenalter verspätet hat, ehe sie in das gelehrte Publicum getreten ist, mithin die Authenticität derselben der Bestätigung durch Zeitgenossen entbehren musz.”

Te recht toch zegt prof. S. HOEKSTRA (*Bronnen en Grondslagen van het godsd. geloof*, blz. 331.) „De nieuwe kritiek heeft op onweerlegbare wijze aange-toond, dat de historische boeken van het N. T. volstrekt geen diplomatisch nauwkeurig bericht geven van de leer en het leven van JEZUS, en dat heeft zij gedaan, omdat het hare taak is, daaruit te verwijderen, wat er door overlevering, mythe en misverstand in de eerste eeuw na hem aan is toegevoegd.”

Uitgaande nu van de onfeilbaarheid der Schrift stellen alle rechtzinnigen tot eene „*conditio sine qua non*” voor het lidmaatschap der christelijke kerk het dogma van „de godheid van JEZUS.” De erkenning van de god-menschheid van JEZUS CHRISTUS is het schibboleth voor de orthodoxie.

Ook dit is, gelijk van zelf spreekt, niets anders dan supranaturalisme, in den door mij gelaakten zin; maar het is kenmerkend onderscheiden van het boven besproken supranatureele geloof. Dit is nl. meer hyper-

het andere meer anti-physisch; dit heeft meer betrekking op den inhoud, het andere meer op den vorm van het geloof. Het geloof in de wonderen en teekenen van JEZUS, in zijne opstanding, verschijning en hemelvaart is de vorm, waarin zich het geloof in de Godheid van JEZUS heeft gehuld.

Die bestrijding van het dogmatisme volgt dus van zelf uit de consequente toepassing van de stellingen aangewend ter bestrijding van het de natuurorde verbrekend supranaturalisme. Op zichzelf beschouwd, zou het niet onmogelijk wezen, dat men, al ontkende men de wonderen van het N. T., toch bleef gelooven aan de goddelijke natuur van den CHRISTUS; en, bedriegt ik mij niet, dan is dit ook het beginsel, waarvan de „ethischen” onder de orthodoxen uitgaan; maar wie eens tot het inzicht is gekomen, aan welke oorzaken het christusbeeld zijnen bovennatuurlijken stralenkrans heeft ontleend, hij zal er bij 't volgen der door hem ingeslagen richtingslijn van zelf toe komen, om de vergoding van JEZUS als anthropomorfisme uit de theologie te bannen.

Tot de meest onverklaarbare raadselen behoort voor mij nog altijd de vraag, hoe het mogelijk is, dat mannen, wien het anders niet ontbreekt aan gezond verstand en helder doorzicht, mannen van grondige kennis en volkomen op de hoogte van de resultaten der hedendaagsche wetenschap, toch altijd blijven vasthouden aan het dogma der godheid van JEZUS CHRISTUS. Voor mij is de menschelijke natuur van JEZUS eene zaak van zulk eene kristal-heldere duidelijkheid, dat ik weinig bevreesd ben hieromtrent ooit tot ander

inzicht te zullen komen. Evenmin als ik behoef te vreezen. dat ik ooit tot de aanbidding van de moedermaagd MARIA zal vervallen, evenmin maak ik mij bezorgd, dat ik ooit bij eenige godsdienstoefening, 't zij in huis, 't zij in de kerk, 't zij in mijn persoonlijk gebed, den persoon van JEZUS de plaats zou kunnen doen innemen, die eenig en alleen toekomt aan God, den hemelvader, door JEZUS mij geopenbaard.

In dit opzicht kan ik niet veranderen; en indien ik het toch deed, dan zou het mij gaan, als het GALILEI ging, toen hij de beweging der aarde afzwoer: wiens overtuiging onafhankelijk bleef van de woorden, die hem door kerker of lichaamsfoltering werden afgeperst.

Het vroeger geloof aan den stilstand der aarde en de beweging der zon om haar als middenpunt, vond zijn grond in niets anders dan een optisch bedrog. Het was hetzelfde gezichtsbedrog dat wij, om het door een voorbeeld op te helderen, kunnen ondervinden, wanneer wij met den trein van het station afrijden en ons oog gevestigd houden op eenen stilstaanden trein, die toevallig zóó voor ons is geplaatst, dat hij ons het gezicht op andere voorwerpen ontnemt. Wie het niet weet, dat hij zelf vooruit gaat, verkeert in de vaste overtuiging, dat de andere spoorwagen in beweging en de éigen in rust is; men behoeft echter slechts even zijn hoofd buiten het raam te steken, om zich van de schijnbeweging der stilstaande locomotief te vergewissen. Wie dat nu eens met eigen oogen heeft waargenomen, laat zich natuurlijk niet, als hij

weer zijn vorige plaats heeft ingenomen, op nieuw door dezelfde zinsbegoocheling misleiden.

Precies zoo gaat het ook met het geloof in de bovennatuurlijke of metaphysische gesteldheid van JEZUS' persoon. Wie dit eens uit het eigen geestesoog als dwaling heeft leeren begrijpen, kan niet anders dan de schouders ophalen over de zelfverblindings van anderen.

Waarom ik mij dus niet wil gerangschikt hebben onder de orthodoxe partij, heb ik in 't licht gesteld. 't Spreekt van zelf, dat over dit punt nog zeer veel zou te zeggen vallen, doch voor mijn doel is het gezegde genoeg. Het supranaturalistisch dogmatisme is sedert de laatste vijftig jaren, of, als we denken aan KANT's krachtige bestrijding er van, sedert de laatste eeuw met zulke onomstootelijke bewijsgronden weerlegd, dat ik mij van de moeite eener nadere bespreking van dit standpunt mag ontslagen achten. Wat mij betreft, ik beschouw alle argumenten voor het anti-physisch supranaturalisme ingebracht, door de moderne theologie als volkomen ontzenuwd. Wie ook maar eenigermate bekend is met de werken van SCHOLTEN, HOEKSTRA, KUENEN, RAUWENHOFF en zoo-vele anderen, om slechts onze vaderlandsche godgeleerden te noemen — die moet de orthodoxie als richting (nl. niet als religieuze convictie, maar als theologische richting) voor overwonnen houden.

„Als dit nu echter uwe overtuiging is”, zoo zal de lezer mij vragen (en dat zij 't is, zal hij, als hij zich de moeite geeft van mijn boek ter hand te nemen, wel niet in twijfel trekken) „waarom zijt gij dan niet

modern? Aan de moderne godgeleerdheid onzer dagen reikt gij immers den palm der overwinning?" „Waarom toch niet modern?" Ziedaar de vraag, die ik voor de ontwikkeling van mijn ethisch-evangelisch standpunt zoo duidelijk mogelijk wil trachten te beantwoorden. Ook hierbij echter zal ik mij niet al te lang ophouden, want de uiteenzetting der gronden, waarom ik het ethisch-evangelisch standpunt in het christelijk godsdienstig geloof kies, waaraan het verder gedeelte van dit geschrift gewijd zal zijn, sluit natuurlijk de beantwoording dezer vraag, waarom ik niet modern ben, in zich. Ik wil mij dus hier bij enkele algemeene opmerkingen bepalen, die ik hoop, dat in 't vervolg van mijn betoog, bij de verdere behandeling van mijn onderwerp, hare bevestiging zullen vinden.

Wat ik in de eerste plaats als reden opgeef, waarom ik bezwaar maak, mij **modern** te noemen, is dat het woord „modern" toegepast op het godsdienstig geloof, mij voorkomt een verkeerde, onjuiste uitdrukking te zijn.

Nu weet ik wel, dat men van moderne zijde mij zal tegenwerpen, dat zij dit woord ook niet willen gebezigd hebben tot kenschetsing van hun godsdienstig geloof, maar alleen van hun theologisch standpunt; en ik geef terstond toe, dat b.v. in de geschriften van prof. HOEKSTRA wel degelijk het onderscheid tusschen godsdienst en godgeleerdheid, tusschen de religieuze en de theologische wereldbeschouwing wordt in 't oog gehouden en consequent doorgevoerd. Maar mijn bezwaar tegen het woord „modern" geldt ook minder

de beteekenis, waarin het wordt gebezigd door de mannen der wetenschap, dan die, waarin het wordt gebruikt door de leeken. In den mond van het volk heeft dat woord een geheel anderen zin, dan voor de mannen van 't vak; en wij predikanten hebben toch op den kansel geen wijsgeerig stelsel te ontwikkelen, maar wij moeten daar eene godsdienstige toespraak houden tot stichting en geloofsversterking der gemeente.

Reeds in mijne inleiding wees ik er op, hoe ligt men ten onzent den godsdienst met de godgeleerdheid vereenzelvigt, en men mag er veilig op rekenen, dat men zich in den boezem der gemeente van dat onderscheid maar zeer zwak bewust is. Ten platten lande zal het woord modern bijna door alle, en in onze steden zeker door verreweg de meeste gemeentelieden niet alleen worden gebezigd ter qualificatie van hun wetenschappelijk standpunt, maar tevens van hun geloof. En nu vraag ik: welken zin zal men toch moeten hechten aan de uitdrukking „het modern godsdienstig geloof?” Is dan het godsdienstig geloof der modernen eene uitvinding van den nieuweren tijd? Is hun geloof in God iets nieuws? eene ontdekking der moderne wetenschap? — Zoo weinig is het dit, dat ik integendeel mij sterk maak te beweren, dat het dit niet wil zijn, daar het, trad het werkelijk op als een nieuw geloof, hiermede zijn eigen vonnis zou hebben geveld; want eene godsdienstige richting, die breekt met de historische continuïteit, waardoor het geestelijk leven van het nageslacht in onverbreekbaren samenhang staat met dat der voorvaderen, ziet in hare geboortēure reeds haar doodvonnis geteekend.

Het woord „modern” ter aanduiding van eene richting op godsdienstig gebied, is eene nietszeggende, zinledige benaming. Als men spreekt van het orthodoxe, het confessioneele, het supranatureele, het evangelisch standpunt in het christelijk godsdienstig geloof, dan begrijpt elk terstond wat hiermede wordt bedoeld; want in deze benamingen wordt het gemeenschappelijk beginsel uitgedrukt, waarvan allen, die zich zoo noemen, wenschen uit te gaan. De orthodoxe wil den grootsten nadruk gelegd zien op de zuivere leer, de confessioneele op eene algemeen geldige geloofsbelijdenis, de supranatureele op den bovennatuurlijken grondslag van het godsdienstig geloof, terwijl de evangelische dat geloof het zuiverst vindt uitgedrukt in JEZUS' evangelie van het Koninkrijk Gods. Welk gemeenschappelijk beginsel echter ligt in het woord „modern”? — Men zal moeten toegeven, dat dit woord niets, hoegenaamd niets zegt ten opzichte van het godsdienstig geloof, en wel juist hierom, dewijl het gebezigd kan worden van alles ter wereld, wat maar aan eene verandering onderhevig is. Het christelijk godsdienstig geloof, naar zijn innigst en waarachtig wezen, is niet voor verandering vatbaar; de vorm, waarin het zich uitspreekt, moge kunnen worden veranderd en gewijzigd, — zijn diepste grond, zijn kern en wezen is heden ten dage nog geheel dezelfde, als ten tijde van JEZUS, en zal dit ook blijven, zoolang de menschheid streeft naar de verwezenlijking van hare zedelijke en godsdienstige idealen. Wij zullen in het tweede deel hierover uitvoeriger hebben te spreken.

Wat ik echter heb tegen de modernen, is niet alleen, dat hun naam onjuist en verkeerd is, althans gelijk die in het populaire spraakgebruik wordt gebezigd — mijne grieven tegen hen reiken veel verder.

Wat den naam betreft, het wordt door vele modernen zelf erkend, dat hij irrationeel is; ik heb zelfs eens uit den mond van een moderne gehoord, dat hij oorspronkelijk niets anders, dan een scheldnaam was; al moet ik bekennen, dat ik in dit geval niet begriip, hoe men zichzelven bij voorkeur met dien naam pleegt te noemen. Van vrij wat ernstiger aard evenwel zijn de bedenkingen, die ik heb tegen hunne wereld- en levensbeschouwing.

Deze bedenkingen, men gelieve hierop wel te letten, zijn niet zoo zeer gericht tegen hetgeen zij beweren, dan wel tegen hetgeen zij verzwijgen; ik heb minder bezwaar tegen 'tgeen zij geven, dan tegen 'tgeen bij hen wordt gemist. Hunne stellingen zijn over 't algemeen waar, hunne beginselen juist, hunne denkbeelden gezond — en toch wordt men door hen niet bevredigd. Vox populi, vox Dei: de moderne predikers trekken over 't algemeen weinig volk!

Vraagt men mij naar het cardinale punt, waarin ik beslist met de moderne zienswijze verschil, dan is het dit, dat bij hen zeer weinig geloof wordt gevonden aan het „Jenseits”, gelijk onze Duitsche naburen het noemen; terwijl ik dit geloof beschouw als een van de gewichtigste factoren van den christelijken godsdienst. 't Spreekt van zelf: de modernen ontkennen over 't algemeen niet een leven na den dood; aan zulk eene onwetenschappelijke redeneering maken zij zich natuurlijk niet

schuldig; maar zij beweren, dat dit geloof behoort tot de adiaphora, waaromtrent ieder mag gelooven wat hij verkiest. Of men aan een volgend leven gelooft of niet gelooft, dat is den moderne eene voor zedelijkheid en godsdienst onverschillige zaak.

Zooals gezegd: ik beweer in 't minst niet, dat alle modernen kortweg het voortbestaan der mensche-lijke ziel na den dood loochenen, maar ik wil alleen als een feit constateeren, dat dit geloof over 't algemeen zeer schaars bij hen wordt aangetroffen; en dat het, waar het ook al hier en daar bij hen wordt gevonden, toch door hen niet als een integreerend deel van het christelijk godsdienstig geloof wordt beschouwd. Men behoeft slechts oppervlakkig kennis te nemen van de moderne theologie, om zich hiervan te kunnen overtuigen.

Door velen hunner, onder welke sommigen met een waarlijk hoogst ernstige levensbeschouwing, wordt het geloof aan het leven hiernamaals beslist bestreden, als zijnde een nadeelig saldo, dat door de thans verouderde orthodoxie van het voorgeslacht is ontstaan, en door ons moet worden vereffend. Van moderne zijde hoort men soms over het onsterfelijkheids-geloof spreken, als over eene zaak, die in de vorige eeuw te huis behoort, maar voor onzen tijd, althans voor hem, die op de hoogte van zijnen tijd is, heeft uitgediend. Ja, sommigen meenen hierin de verklaring gevonden te hebben van de sociale nooden onzer dagen, dat men thans niet meer, gelijk vroeger, voor gebrek en armoede eene vergoeding kan vinden in de hoop op een toekomstigen gelukstaat. De moderne theologie, zoo schijnen zij te meenen, heeft immers

de volkomen ongegrondheid dezer hope aan het licht gebracht! Waarlijk, het kost mij soms moeite, om mijne inwendige ergernis bij 't lezen van dergelijke averechtsche voorstellingen te bedwingen (*)!

Wat de moderne theologie aan 't licht heeft gebracht, en waarvoor wij haar hartelijk dankbaar zijn — het is, dat voor het leerstuk van de opstanding des vleesches elke deugdelijke grond ontbreekt, aangezien dit werd gebouwd op het geloof aan de lichamelijke opstanding van JEZUS uit het graf; terwijl het zoowel met eene critiek der zuivere rede, gelijk zij door KANT werd geleverd, als ook met eene gezonde critiek der oud-christelijke letterkunde, gelijk zij door

(*) Ik schreef deze § reeds geruimen tijd geleden. Sedert is over het onsterflijke geloof door moderne theologen reeds veel zoowel gesproken op predikantsvergaderingen, als ook geschreven. Tot mijne vreugde meen ik met het oog en op de mondelinge referaten en de daarop gevolgde discussies, en op de kleinere en grootere geschriften, die in den laatsten tijd van moderne zijde het licht zagen, bij hen ten opzichte van het geloof aan de persoonlijke onsterfelijkheid op eene kentering in hunne religieuse wereld- en levensbeschouwing te mogen wijzen. Ik herinner slechts aan de verklaring van HOEKSTRA, uitgesproken op de voorlaatste vergadering van moderne theologen, dat hij, die trouwens altijd voor de verdediging van dat geloof was opgekomen, sedert het verschijnen van zijn „Hoop der onsterfelijkheid” steeds meer in deze zijne overtuiging was bevestigd; en voorts aan het bezielend en krachtig woord tot handhaving van het geloof aan het leven hiernamaals door RAUWENHOFF uitgesproken in zijne „Wijsbegeerte van den Godsdienst.” Uit een en ander meen ik de gevolgtrekking te mogen maken, dat het religieuse standpunt van vele modernen meer en meer wordt, wat ik noem „ethisch-evangelisch”.

BAUR, STRAUSS, SCHLEIERMACHER, KEIM, HAUSRATH EN vele anderen, en ten onzent door SCHOLTEN, HOEKSTRA EN KUENEN werd tot stand gebracht — zoowel met het eene als met het andere in strijd is, om die opstanding als een geschiedkundig feit te beschouwen. Maar te meenen, dat met de historische betrouwbaarheid van dit schrift-verhaal ons ook de steun zou ontvallen voor ons geloof aan de onsterfelijkheid der ziel — ware even ongerijmd, als de bewering, dat wij ter oorzake van het feit, dat de voorstelling van JAHVEH bij de oudste Israëlieten zeer nationaal-particularistisch was, geen grond hadden voor het geloof, door JEZUS gepredikt, dat God onze Vader is in den hemel.

Wij zullen ook te dezen opzichte bij de later volgende ontwikkeling van ons ethisch-evangelisch standpunt aanleiding vinden, om een onderzoek in te stellen naar den eenig waren grond voor onze hope des beteren levens. Hier wil ik er mij toe bepalen, om als het kenmerkend onderscheid van mijne zienswijze en die der modernen de stelling uit te spreken, tot welker verdediging ik mij mag beroepen op de autoriteit van Duitschland's grooten Koningsberger wijsgeer IMMANUËL KANT, dat het zwaartepunt van den christelijken, en van allen waren godsdienst gelegen is in het geloof aan een leven aan gēne zijde des grafs. Bedrieg ik mij niet, dan zal deze stelling in dien absoluten zin, waarin ze door mij wordt bedoeld, door geen enkelen moderne worden onderschreven.

Een verder bezwaar tegen het modernisme, dat met de boven gemaakte opmerking in nauw verband staat, is, dat de voorstanders dezer richting over 't

algemeen in hunne beginselen te negatief zijn, en voor 't geen zij ontnemen te weinig positiefs in de plaats stellen. Geheel onverdiend is het niet, als men hun verwijt, dat hunne negatieve critiek slechts afbrekend is, en niet opbouwend; dat zij menigen grondpijler uit het fundament van het geestelijk gebouw der gemeente losrukt, die tot onmisbaren steun strekt van het christelijk godsdienstig geloof.

Toch mag deze beschuldiging, hoe waar zij moge zijn ten opzichte van enkelen hunner, niet zonder voorbehoud tegen het streven der modernen in 't algemeen worden ingebracht! Daar zijn n.l. onder hen, (ik denk hier bij voorkeur aan de vaderlandsche godgeleerden, daareven genoemd) wien men groot onrecht zou doen, als men hun verweet, dat het hun ontbrak aan vastheid van beginselen, aan kracht van overtuiging, aan diepte van gemoed. Vooral wat aangaat mijnen leermeester prof. S. HOEKSTRA — wie wilde beweren, dat men in zijne talrijke geschriften, zoo uit vroegeren als uit lateren tijd, geen stichting en opbouwing zou kunnen vinden voor zijn godsdienstig geloof, die zou hiermee eenvoudig bewijzen hem niet te kennen. Het zij hier dan ook nogmaals opgemerkt, dat ik de godsdienstige denkbeelden in dit geschrift voorgedragen, voor het grootste gedeelte aan hem heb te danken, en ze als in volkomen overeenstemming beschouw met de grondbeginselen en hoofdstellingen, die wij in zijne drie standaard-werken „de Zedelijke Idee”, „de Brönnen en Grondslagen”, en „de Hoop der onsterfelijkheid” vinden ontwikkeld. Ik meen alleen (het zij met bescheidenheid gezegd!)

de door hem aangewezen richtingslijnen op enkele punten wat verder te hebben doorgetrokken.

Daartegenover echter staan anderen, van wie ik 't mij niet kan verhelen, dat zij met hun critisch ontleedmes zoo onhandig opereeren, dat zij hun doel geheel voorbijstreven. Ik denk hier aan de z. g. hypothese-LOMAN (vooral in haren oorspronkelijken, ongewijzigden vorm) en aan de Paulus-Episcopus-hypothese van de schrijvers der Verisimilia. Welke groote verdiensten laatst bedoelde Amsterdamsche hoogleeraren zich ook in andere opzichten mogen verworven hebben, de wijze waarop zij somwijlen, b.v. bij de behandeling der brieven van PAULUS, uit zeer twijfelachtige, soms zelfs beslist onjuiste hypothesen hunne consequenties hebben getrokken, en dan verder op hunne schijngronden hebben voortgebouwd, moet op zijn zachtst zeer lichtvaardig worden genoemd, en voldoet niet aan de strenge eischen, welke de wetenschap haren beoefenaars stelt. Het eenige, wat tot hunne verontschuldiging strekt, is, dat ze beide geen theologen zijn, al is het ook, dat één hunner het vroeger was.

En nog behooren deze inverisimilia „Verisimilia” niet tot de ergste gravamina, die ik tegen de moderneren heb. Zij zijn nog maar kinderspel in vergelijking bij andere dingen, die soms worden uitgegeven als de zekere en onbetwistbare resultaten van het historisch-critisch onderzoek der moderne theologie!

Natuurlijk zou het hoogst onbillijk van ons wezen, wanneer wij alle moderneren aansprakelijk wilden stellen voor de fouten van enkelen. Neen om der waarheid wille moet het worden erkend, dat uit hun eigen mid-

den de krachtigste bestrijders van de oncritische methode hunner vermeende critici zijn voortgekomen; maar toch — dit neemt niet weg, dat de absurditeiten, waartoe sommigen hunner zijn vervallen, onkruid is, 't welk het modernisme zelf heeft uitgestrooid.

Waarlijk, ik herhaal nog eens, dat wij aan het optreden der moderne richting in onze eeuw vele, onnoemelijk vele en onschatbare zegeningen hebben te danken. Erkennen willen wij het, dat zij als krachtige dam tegen het in den grond der zaak irreligieuze supranaturalisme en dogmatisme der orthodoxie haren naam met eere zal vermeld vinden in de annalen der geschiedenis. Maar dat aan haar de toekomst zal behooren, meen ik op de aangevoerde gronden ten sterkste te moeten betwijfelen. Mij dunkt, als zij oog heeft voor de teekenen der tijden, dan zal zij dit zelve moeten inzien (I).

(I) Zie de eerste aantekening aan 't slot van het eerste Deel.

§ 3.

HET ETHISCH-RELIGIEUSE STANDPUNT
IN HET CHRISTELIJK-GODSDIENSTIG GELOOF.

Ik heb in de bovenstaande bladzijden getracht, mijne gronden uit één te zetten, waarom ik mij nòch onder de orthodoxen, nòch onder de modernen wensch gerangschikt te zien. Tusschen deze beide richtingen in ligt eene andere richting, nl. de evangelische. Eene richting echter wenschte ik ze eigenlijk liever niet te noemen, op godsdienstig gebied heeft dat woord voor mij geen goeden klank. Zooals wij 't reeds in de inleiding zagen, zijn er op het gebied van den godsdienst geen verschillende richtingen. (*) Daar zijn helaas! maar al te velen, die dat niet begrijpen; en hierin moet dan ook de oorzaak worden gezocht van de bitterheid en de felle onverdraagzaamheid, waarmede de strijd om godsdienstige overtuigingen veelal gevoerd wordt. De orthodoxen verwijten den moder-

(*) cf. KANT *"Zum Ewigen Frieden"* uitg. Kehrb. blz. 33. Waar hij er op wijst, dat bij alle verschil van vormen de godsdienst in 't wezen der zaak altijd onveranderlijk dezelfde blijft.

nen, dat zij eene andere richting uitgaan, en dat zij op den door hen ingeslagen weg nooit kunnen komen, waar zij wezen moeten. En omgekeerd, ziet men de modernen den orthodoxen dezelfde beschuldiging voor de voeten werpen.

Met opzet schreef ik derhalve op het titelblad: het ethisch evangelisch „standpunt” in het christelijk godsdienstig geloof. En met dit standpunt schaar ik mij dus onder de „evangelischen.”

Evangelisch — „maar”, zegt gij, „dan zijt ge immers zoo’n middenman, waarvan DE GÉNESTET gezegd heeft, dat hij een halfslachtig wezen is, zonder vaste beginselen!

Zoo’n middenman! wat heb je d'r an!

Zoo’n sukkelaar! Zoo’n moddelaar!

Met uw verlof! Leest ge de „Leekedichtjes” er op na, dan zal ’t u wellicht duidelijk worden, dat DE G. dat woord nooit in dien zin heeft bedoeld, waarin het gewoonlijk van moderne zijde wordt gebezigd, om met de evangelischen den draak te steken. Ware ’t echter zoo, dan zou ik mij de vrijheid veroorloven, om bedoeld rijmpje, al liet ik het gelden op elk ander gebied, op religieus gebied geheel misplaatst te noemen. Wat mij betreft, ik streef er naar uit al mijn vermogen, om hier een middenman te zijn in den waren zin des woords, want zoo ergens, dan geldt het hier: „medio tutissime ibis.”

Wat mij duister moge zijn — dit is mij meer dan zonneklaar, dat zoowel de ultra-orthodoxe, als de radicaal-moderne theoloog, beiden te ver gaan. Waar de een leert, dat JEZUS in alles aan God gelijk is geweest, en de ander beweert, dat JEZUS nooit heeft

bestaan, maar dat zijn persoon niets is, dan louter een fictie van vrome dweepers — daar mag men toch wel veilig aannemen, dat de waarheid in het midden ligt!

Nu wil ik echter wel toegeven, dat ik, als ik mij zonder nadere verklaring „evangelisch” noem, door menigeen wellicht verkeerd beoordeeld zal worden. Daar zijn evangelischen, met welke ik veel minder in gevoelen overeenstem, dan met tal van modernen. Ja, ik kan niet ontkennen, dat deze benaming ten onzent maar al te veel in den daareven gewraakten zin, ter kenschetsing van eene bepaalde, soms zelfs beslist dogmatisch genüanceerde, richting wordt gebezigd. En ik haast mij dan ook, ter voorkoming van misverstand, hier de verklaring af te leggen, dat ik in dien zin dezen naam in de verte niet op mij wil toegepast zien. Het anti-dogmatisme en de afkeer van alle wondergeloof (of het komt door KANT'S „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft” durf ik niet beslissen) zit mij in merg en been!

Toch ben ik evangelisch, volbloed evangelisch, want naar mijn vaste overtuiging, heeft het zuivere evangelie niets te maken met boven- en tegen-natuurlijke wonderen.

Ethisch-evangelisch wensch ik mijn standpunt in het christelijk-godsdienstig geloof te noemen, eensdeels, om mij te onderscheiden van de supranatureel-evangelischen, anderendeels, om mij te karakteriseeren als ethisch-evangelisch, daar ik meen, dat de eenig ware grondslag van het godsdienstig geloof gelegen is in de zedelijkheid; eene stelling, welke ik wil trachten te ontwikkelen in aansluiting

met de critische wijsbegeerte van KANT en het wijsgeerig-religieuze stelsel van S. HOEKSTRA BZ.

Een oude strijdvraag onder de theologen, die reeds eeuwen is gevoerd, en die nog altijd de godgeleerde wereld in twee partijen verdeelt, is de vraag naar de onderlinge verhouding tusschen zedelijkheid en godsdienst. De eenen beweren, dat de godsdienst de grondslag is voor de zedelijkheid, de anderen, dat omgekeerd in de zedelijkheid de grond is te zoeken voor den godsdienst.

De eersten bouwen hunne zienswijze op de inderdaad volkomen juiste stelling, dat er geen ware zedelijkheid mogelijk is zonder godsdienst, terwijl de laatsten tot staving hunner meening zich beroepen op de niet minder ware grondstelling, dat godsdienst zonder zedelijkheid eene contradictie is in adjecto.

Wie van beiden hebben gelijk? — Mij dunkt, bij eenig nadenken kan 't niet moeilijk vallen dit te beslissen. Is het nl. tot op zekere hoogte nog mogelijk, om te spreken van een zedelijkheid zonder godsdienst, als men daarbij denkt aan de alledaagsche, de vulgaire zedelijkheid, door DE BUSSY (Eth. Idealisme) de burgerlijke braafheid genoemd en door KANT aangeduid als legaliteit (tegenover de hoogere moraliteit) — wie gevoelt niet, dat het niet aangaat, om het woord godsdienst (of wil men „religie”) te blijven bezigen, als daaraan het zedelijk element ontbreekt! Godsdienst zonder zedelijkheid is een vorm zonder inhoud, is een lichaam zonder ziel; is geen corpus maar een cadaver. De bedenking toch, dat bij de allervroegste volken,

waarvan de geschiedenis gewaagt, en ook thans nog bijsommige wilde volksstammen, die nog op geen zedelijk, maar louter zinnelijk standpunt staan, niettemin sporen van godsdienst worden aangetroffen — deze bedenking ontnemt niets aan de juistheid onzer bewering, aangezien op die allerlaagste trappen van fetichisme en animisme niets te vinden is van 'tgeen wij op zuiver zedelijk standpunt „godsdienst” noemen; daar wij ze in tegendeel als bijgeloof en idolatrie met den waren godsdienst in strijd achten.

Als een onbetwistbaar resultaat van de geschiedenis van den godsdienst, (dit leert ons o. a. ook het jongste werk van prof. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE), mag men deze waarheid beschouwen, dat het godsdienstig standpunt der verschillende volken volkomen evenredig is aan het standpunt hunner zedelijke ontwikkeling, met dien verstande, dat waar het laatste geheel ontbreekt, ook het eerste niet gevonden wordt. Zooals wij 't in HOEKSTRA'S „Zedelijke idee in de wereldgeschiedenis” zien uiteengezet, beantwoorden aan de drie trappen der zedelijkheid, aan het zinnelijk, het zinnelijk-zedelijk (of wettelijk) en het zuiver zedelijk standpunt zoowel van de menschheid in haar geheel als van elk menscheijk individu in 't bizonder, de drie trappen van den godsdienst Heidendom, Jodendom en Christendom; waarbij we, wat de benaming heidendom, paganisme, betreft, moeten opmerken, dat die geheel in 't algemeen is bedoeld tot kenschetsing van den allerlaagsten godsdienstvorm der oervolken, zonder te willen voorbijzien, dat onder de z. g.

heideneu soms mannen hebben geleefd, die in zielenadel en geestkracht konden wedijveren met de grootsten en edelsten onder de christenen.

Dit historisch-philosofisch onderzoek met betrekking tot de menschheid, en dit psychologisch onderzoek met betrekking tot den enkelen mensch heeft ons geleerd, dat waar de zedelijke factor te eenen male ontbreekt, ook in den eigenlijken zin van godsdienst, van specifiek religieuze aspiratiën geen spraak kan zijn; terwijl eerst daar, waar de mensch zich tot een zuiver zedelijk standpunt verheft, als zijne zedelijkheid van alle zinnelijke en wettelijke bestanddeelen van alle heidensche en Joodsche elementen is gereinigd — dat eerst daar in zijn hart het echt godsdienstig geloof ontstaat.

Als ik nu op deze gronden de zedelijkheid beschouw als den grondslag voor den godsdienst, dan wil ik dit echter in de verte niet zoo zien opgevat, alsof de godsdienst daardoor alleen in menschelijke en niet in goddelijke factoren zijnen verklaaringsgrond zou vinden! In de verste verte niet! Want 's menschen zedelijke aanleg vindt alleen in God zijnen oorsprong.

Dit is het, wat KANT op zoo onovertroffen wijze heeft aangetoond, en waarop zijne geheele wijsgeerig-religieuze wereldbeschouwing berust. M. i. hebben dit zoowel prof. CANNegieter in „De taak en de methode der wijsbegeerte van den godsdienst”, als ook prof. RAUWENHOFF in zijne „Wijsbegeerte van den godsdienst” al te zeer over het hoofd

gezien (1). De moraal-theologie van KANT, die, z. a. ik in het boven aangehaalde artikel van „Geloof en Vrijheid” reeds heb opgemerkt, door hem minder juist het moreele bewijs werd genoemd, is gebaseerd op deze met christendom en evangelie volmaakt harmonieerende waarheid, dat de zedewet in den mensch een goddelijken stempel draagt, en die wet derhalve „vernunft-nothwendig” henenwijst op een goddelijke afkomst.

Waarlijk men doet K. onrecht als men beweert, dat hij aan het Godsbegrip alle objectiviteit ontnemt! Dat is niet waar! Zijn transcendentiaal idealisme (het zijn zijne eigen woorden) is in den ruimsten zin des woords empirisch realisme! God bestaat voor hem even gewis en ontwijfelbaar zeker, als Hij bestaat voor het kinderlijk vroom gemoed van elk geloovig christen.

De zedelijkheid is dus volgens K. de grondslag van den godsdienst; naar ik meen, is hierin de onsterflijke verdienste van den grooten Koningsberger filosoof gelegen, dat hij het bekrompen rationalisme zijner eeuw heeft overwonnen, door deze waarheid tot haar recht te doen komen. Laat ons dan met een paar vluchtige trekken den gedachtengang schetsen, die hem tot deze slotsom heeft geleid!

De menschelijke geest heeft drie verschillende organen, n.l. gevoel, verstand en rede; het eerste werkt met de zintuigen, en ziet zich bepaald tot het gebied van tijd en ruimte, het tweede werkt met begrippen (zuivere verstandsbegrippen, in navolging van ARISTOTELES categoriën genaamd), en is in ver-

(1) Zie hierover mijne verhandeling in het Theol. Tijdschrift van het jaar 1889 bl. 355 en 471.

eeniging met het eerste de bron van alle wetenschap en kennis; uit het laatste, het hoogste orgaan van den geest, vormt zich de mensch redebegrippen, die hij transcendentale ideën noemt. Transcendentaal zijn deze begrippen of ideën der rede in tegenstelling tot al het empirische, 't welk voorwerp is van de zintuigen en bewerkt wordt door de denkfuncties van het verstand. Blijven de beide eerste kenbronnen staan bij het eindige en tijdelijke, door de rede verheft zich de mensch tot het oneindige en eeuwige.

Deze transcendentale ideën zijn drie in getal; zij zijn de psychologische (of anthropologische), de kosmologische en de theologische idee, en hebben dus tot haar voorwerp den mensch (het „Ik”, de menschlijke ziel), de wereld en God.

Het eigenaardig kenmerk nu der menschlijke rede bestaat hierin, dat zij niet alleen theoretisch is, niet alleen reflecteerend, maar tevens, en wel voornamelijk, practisch, handelend; zij is nl. de zetel van den menschelijken wil. De wil komt met het heilig gebod tot den mensch, dat hij moet streven naar het summum bonum, door Jezus het Koninkrijk Gods genaamd. De practische rede komt met haren zedelijken eisch, haren categorischen imperativus, haar „heilig moeten”, hare postulaten. Deze postulaten, eveneens drie in getal, hebben natuurlijk alle drie betrekking op de transcendentale ideën. De rede nl. postuleert, dat de mensch een zedelijk wezen is, en dat de duur van zijn bestaan beantwoordt aan zijn zedelijk streven, m. a. w. dat hij onsterfelijk is; zij postuleert ten opzichte van de wereld, dat deze niet enkel beheerscht wordt

door de wet van oorzaak en gevolg, de wet der natuur noodzakelijkheid, maar tevens door die van doel en middel, door de zedewet, de wet der vrijheid; en zij postuleert eindelijk met betrekking tot de laatste of theologische idee, dat God niet alleen als het absoluut-noodzakelijk wezen in abstracto worde gedacht, maar dat Hij als veroorzaker en voleinder van het summum bonum der menschen, het ethisch Godsrijk, ook werkelijk in concreto bestaat. God, vrijheid en onsterfelijkheid — zietdaar de drie postulaten der practische rede. Gods vaderschap, des menschen kindschap van God, en der menschheid burgerschap in het Godsrijk: dat is de evangelische vertolking van KANT's min of meer wijsgeerig genuanceerde postulaten der practische rede.

Meent iemand nu, dat in KANT hier idealiseer, dan geve hij zich de moeite, om zijne drie hoofdwerken er op na te lezen, en hij zal moeten toegeven, dat het mij niet moeilijk zou vallen om hem met de stukken te bewijzen, dat dit zuiver evangelisch standpunt met logische consequentie uit zijn systeem volgt.

Niets is onbillijker dan zijne critiek te beschuldigen, dat zij subjectief, sceptisch, ontkennend en afbrekend is; zij is in den hoogsten zin objectief, positief, stichtend en opbouwend.

Naar het mij voorkomt is ook het theologische standpunt, door prof. CANNEGIETER ingenomen in zijn daareven aangehaald werk, niet zoozeer van KANT's theorie verschillend, als men bij een eersten oogopslag zou vermoeden. Komt n.l. Z.H.Gl., aan het slot van zijn Phaenomenologisch Deel tot het resultaat, „dat

het kenmerkend religieuse voor een groot deel te zoeken is in de activiteit van den menschelijken geest waardoor deze zich verheft tot het oneindige" — dan is dit *mutatis mutandis* vrij wel hetzelfde, als wat K. bedoelt, wanneer hij zegt, dat de mensch door de practische (d. i. actieve) rede komt tot het geloof in God, deugd en onsterfelijkheid.

Om de verhouding tusschen zedelijkheid en godsdienst goed te begrijpen, is het allereerst noodig, deze begrippen wat nader te definieeren. Ik zou mij kunnen aansluiten bij de definitie van het woord religie van bovengenoemden hoogleeraar, die het wezen van den godsdienst gelegen acht in „de verheffing van den eindigen geest tot den oneindigen,” ware 't niet, dat zij mij wat te abstract voorkomt. Het begrip „oneindig” is te abstract-filosofisch om het godsdienstig gestemd gemoed te kunnen bevredigen. M. i. zullen wij het wezen der religie het best bepalen, als het bewustzijn van eene wederkeerige betrekking van den mensch tot God en van God tot den mensch. SCHLEIERMACHER's afhankelijkheidsgevoel, hoewel een stap in de goede richting, was toch min of meer eenzijdig. In het woord „religie,” waaraan ook ik met prof. CANNegieter de voorkeur geef boven het on-evangelische godsdienst, ligt opgesloten dat de band, de liga (1) tusschen God en mensch een wederkeerige is. Voor die betrekking heeft JEZUS de ware uitdrukking gevonden, toen hij haar voorstelde als een

(1) Deze afleiding van het woord „religio,” hoewel door sommigen bestreden, komt mij voor de eenig juiste te zijn.

heilig-liefdevolle, en toen hij ons God leerde aanbidden als onzen Vader, die in de hemelen is.

Wanneer ontstaat nu de bewustheid dezer betrekking, zoowel in den enkelen mensch, als in de menschenwereld in haar geheel? want de levensgeschiedenis van iederen mensch in 't bijzonder is een korte samenvatting, een zwakke afschaduwing van de wereldgeschiedenis in 't algemeen!

Die bewustheid ontstaat eerst, wanneer de mensch zich verheft tot het standpunt van de autonomie der zedewet. De mensch komt als een louter zinnelijk wezen ter wereld, en in dit eerste stadium zijns levens kent hij evenmin als de mensheid in de „Urzeit”, iets anders, dan zinnelijke behoeften; langzaam gaat hij van dezen toestand over tot het tusschen-stadium zijner ontwikkeling, het zinnelijk-zedelijk of wettelijk standpunt, in de geschiedenis van den godsdienst gestereotypeerd door het Mozaïsme, het standpunt van de wet, (vgl. den brief aan de Rom.) waarop hij verplicht is, te gehoorzamen aan een uitwendig gebod, dat van buiten af tot hem komt (de betrekking tusschen den Israëliet en Javeh was een wettelijke of rechterlijke); totdat hij eindelijk komt tot het hoogste standpunt, waarop hij niet meer geleid wordt door vrees voor straf of hoop op belooning, maar het goede doet en het kwade laat alleen uit reine liefde tot God, den naaste en zichzelf, alleen uit een heiligen drang naar verwezenlijking van zijn zedelijk levensideaal. Dit is het zuiver-zedelijk standpunt, waarop de zedewet volbracht wordt sua sponte, alleen om haar zelfs wil.

Op het zinnelijk standpunt bestaat er nog geen

zedewet, maar wordt geheel beheerscht door zinnelijke neigingen, door zinnelijke driften en hartstochten, het is uit een zedelijk oogpunt volslagen wetteloosheid, anomie. Op zinnelijk-zedelijk standpunt bestaat er wel eene wet, maar het is eene wet, die van buiten af tot ons komt; de wil der ouders is voor het kind eene wet, evenals voor den Jood de door den priester vertolkte wil van Jehovah eene wet was; in de stipte vervulling van de wet en de profeten was voor hem het toppunt gelegen van de vroomheid; dit is het standpunt van het uitwendig gezag, heteronomie, waarop de zedewet nog niet in ons zelve werkt, maar door anderen tot ons komt. Heeft de mensch zich nu tot de hoogte van het zuiver-zedelijk standpunt weten te verheffen, dan is de liefde de drijfveer van zijn handelen, en valt de zedewet samen met het beginsel der liefde; van het anomistisch en heteronomistisch standpunt is hij opgeklommen tot dat van de autonomie der zedewet, of (gelijk K. het noemt) der practische rede. (1)

(1) 't Zij mij vergund hier ter plaatse de bedenking te weerleggen, door Ds. W. F. K. KLINKENBERG een paar jaren geleden geopperd in zijn op de predikanten-vergadering te Groningen gehouden referaat. „De autonomie van KANT” (zoo beweerde hij) „moest worden vervangen door de theonomie van CHRISTUS.” Deze opmerking echter, die wij ook vinden gemaakt door PFLEIDERER, „Moral und Religion”, hoeveel waarheid zij schijnt te bevatten, is in den grond der zaak eene miskenning van K's bedoeling. De autonomie der zedewet van K. is ni. niets anders dan theonomie, want „das Sittengesetz” is „de wet Gods geschreven in onze harten”, durch dasselbe, (zegt hij o.a. Religion bl. 609) ist der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben.”

Eerst op den hoogsten trap der zedelijke ontwikkeling wordt de geestelijke mensch geboren, en eerst bij hem kan er spraak zijn van waren godsdienst. Noch de zinnelijke, noch de wettelijke mensch kan de liefde van God begripen, zijn gemoed is nog niet ontvankelijk voor die liefde, en bij hem kan dus ook nog geen liefde tot God gevonden worden.

De bestrijding van de moraal-theologie, van het ethisch-religieuze standpunt, zooals dit door KANT, HOEKSTRA, RAUWENHOFF, DE BUSSY e. a. werd ontwikkeld, vindt zijne verklaring m. i. grootendeels in misverstand. Er wordt n.l. niet genoeg de nadruk gelegd op de scherpe onderscheiding, door hen gemaakt, tusschen de wettelijke zedelijkheid en de hoogere de zuivere zedelijkheid, tusschen de legaliteit en de moraliteit van KANT, of gelijk DE BUSSY het, taalkundig minder juist, heeft uitgedrukt: tusschen de moraliteit en de zedelijkheid.

Bij de beoordeeling toch der zedelijke handelingen, 't is reeds dikwerf gezegd, maar mag toch nog wel eens worden herhaald — komt het niet aan op de daad zelve, (veel minder nog op den uitslag) maar eenig en alleen op het beginsel, waarvan zij uitging. Het kan gebeuren, dat eene daad door de publieke opinie algemeen wordt geroemd en geprezen, en toch wegens haar onzuiver beginsel en hare onloutere bedoeeling voor de vierschaar der zedelijkheid niet kan bestaan, maar als beslist onzedelijk moet veroordeeld worden; terwijl het van den anderen kant als niet onmogelijk moet worden erkend, dat eene daad, welke algemeen als strijdig met de zedewet (de leges scriptae, niet de onge-

schrevene) wordt aangemerkt — toch uit een reine bron voortvloeide. Hoe paradoxaal deze stelling moge schijnen, toch kan hare juistheid niet worden geloofchend. Wie ook slechts een weinig geoefend is in de hanteering van het ontleedmes der psychologie, beseft hier de waarheid van het bekende woord van SAMUËL „de mensch ziet aan wat voor oogen is, maar God ziet het hart aan.”

Wanneer ik nu volgens de hier ontwikkelde theorie aan het ontstaan van de zedelijke bewustheid de prioriteit toeken boven de godsdienstige, dan wordt hiermede, zooals reeds gezegd, in 't minst niet ontkend, dat de godsdienst geen invloed zou oefenen op de zedelijkheid.

Neen, beide zedelijkheid en godsdienst nemen haren oorsprong in dezelfde bron: zij worden beide gewekt en gewerkt door Gods heiligen geest, en wij moeten ze ons voorstellen als in eene bestendige wederkeerige werking; zij staan in gedurige „Wechselwirkung,” in onophoudelijke reciprocabiliteit.

Laat ons hier een oogenblik stilstaan, en het bovengenoemde resumeeren; dan kunnen wij ons antwoord op de gestelde vraag „waarom ethisch?” samenvatten in deze drie stellingen:

1o. Zedelijkheid en godsdienst staan met elkander in 't allernauwste verband.

2o. Alleen die aandoeningen en gewaarwordingen, alleen die denkbeelden en voorstellingen en geloofs-overtuigingen zijn specifiek-religieus, die het stempel der zedelijkheid dragen, die in zedelijke daden haar

zuiver godsdienstig karakter openbaren, die van een rein-ethisch gehalte zijn.

3o. Het eenig onfeilbaar middel, om in 't bezit te komen van het ware godsdienstig geloof, is gelegen in het streven naar reiniging en loutering van onzen zedelijken levenswandel.

Tot nadere toelichting dezer theses nog het volgende!

Wat de eerste stelling betreft — ik geloof niet, dat ik bij een enkelen lezer van dit geschrift tegen haar een ernstige tegenspraak zal hebben te duchten. Of men de rechtzinnige, dan of men de vrijzinnige opvatting van den christelijken godsdienst huldigt, de waarheid dat godsdienst en zedelijkheid niet op zich zelve staan, maar als in innigen samenhang tot elkander moeten beschouwd worden, mag bijkans als een axioma gelden.

Zoowel door de voorstanders der ethisch-orthodoxe richting, als ook door moderneren, men vergelijkte b.v. Dr. PH. R. HUGENHOLTZ „(Studien op godsdienst- en zedekundig gebied), is die onverbreekelijke band tusschen geloof en leven, tusschen godsdienst en zedelijkheid op voortreffelijke wijze in 't licht gesteld.

De godsdienst moet zedelijk, en de zedelijkheid moet godsdienstig wezen; want godsdienst zonder zedelijkheid is geen godsdienst, en zedelijkheid zonder godsdienst is geen zedelijkheid; het eerste is niets dan een doode letter, een dor geraamte van een uitwendige geloofsleer, het laatste is niets dan wettelijkheid en burgerlijke braafheid.

Zal mij dus mijne eerste stelling kunnen worden toegegeven, ook door hen, die in mijne bestrijding

van het dogmatisch supranaturalisme niet met mij kunnen medegaan — onze tweede stelling brengt ons reeds een stap nader tot het door mij verdedigd ethisch-evangelisch standpunt. „Het zedelijk gehalte, de ethische strekking is het criterium van het al- of niet religieuze onzer aandoeningen en gewaarwordingen, onzer voorstellingen en overtuigingen,” dat was het tweede resultaat, waartoe onze beschouwingen ons hadden geleid.

Noch de confessioneelen, noch de supra- of contranaturalisten kunnen deze uitspraak onderschrijven; want bij de eersten is de zuiverheid en de algemeene geldigheid der leer, bij de laatsten de erkenning van het wonder nevens de zedelijkheid een toetssteen ter beoordeeling van het religieuze; terwijl mijne bewering hierop neerkomt, dat niets tot den eigenlijken inhoud kan behooren van het christelijk-godsdienstig geloof, dan alleen wat strekt tot reiniging, bevordering, verheffing van ons zedelijk karakter.

Men gevoelt, dat deze stelling eene zijdelingsche weerlegging is van elk hyperphysisch wonder. Wanneer hierin het kenmerkend-religieuze gelegen is mijner gewaarwordingen en voorstellingen en overtuigingen — dan blijft voor het wonder qua talis in mijn godsdienstig geloof geen plaats meer. Want of ik b. v. aanneem, dat het wonderverhaal van de verandering van water in wijn op de bruiloft te Kanaän, het wonder van de spijziging der vierduizend met enkele brooden, de genezingen van (niet geestelijk maar lichamelijk) kreupelen, en blinden, en dooven en meelaatschen, de opwekkingen van (niet ethisch, maar

physisch) dooden, de verhalen van JEZUS' opstanding en hemelvaart enz., of ik aanneem, dat al die verhalen geschiedkundig zijn, of niet — daar ben ik zelf natuurlijk niet beter en niet slechter om, uit een zedelijk oogpunt is dit geheel indifferent. Later bij de vaststelling van den inhoud van ons godsdienstig geloof zullen wij hierop terugkomen.

Onze laatste stelling eindelijk luidde, dat reiniging van onzen zedelijken levenswandel, verhooging van den standaard der zedelijkheid, dat het streven naar verwezenlijking van ons zedelijk ideaal de eenig zekere weg is om te komen tot het ware godsdienstig geloof.

Meent men hiertegen te kunnen inbrengen, dat er toch zooveel menschen zijn, op wier levensgedrag niets valt aan te merken, en die toch zeer materialistisch, ja soms zelfs beslist atheïstisch zijn in hunne wereld- en levensbeschouwing — ik houd niettemin vol, dat, wie waarlijk zedelijk is — ook eo ipso godsdienstig zal zijn. Men zij toch hier bovenal op zijne hoede, om zich niet door den schijn te laten bedriegen! De wettelijke, vulgaire zedelijkheid kan met ongeloof gepaard gaan, maar waar de principieele zedelijkheid werkzaam is, daar moet ook het hooger godsdienstig levensbeginsel aanwezig zijn; al kan het geval zich voordoen, dat men zich hiervan zelf onbewust is.

Moge Dr. PH. R. HUGENHOLTZ's vereenzelviging van zedelijkheid en godsdienst wellicht op sommige punten niet geheel van eenzijdigheid zijn vrij te pleiten, toch ligt in de bewering van dezen scherpzinnigen

denker, dat beide naar haar innerlijk wezen één zijn m. i. eene diepe waarheid.

Naar het mij voorkomt, kunnen wij de verhouding tusschen het godsdienstig geloof en het zedelijk leven niet beter vergelijken, dan bij die van de theorie tot de praktijk, al geldt ook hier het spreekwoord der ouden „*omnis comparatio claudicat.*” Wat toch is 's menschen geloof anders dan zijne godsdienstige wereld- en levensbeschouwing? en wat is zijne zedelijkheid anders, dan de werkdadige toepassing dier beschouwing in zijnen handel en wandel? Wat nu op elk ander gebied het geval is, dat n.l. de praktijk aan de theorie voorafgaat, en dat de laatste door de eerste wordt aangevuld, gewijzigd, hervormd en voltooid — waarom zou dat op ethisch-religieus gebied niet het geval kunnen zijn! Dit ééne althans kan mij door niemand worden tegengesproken, dat de hier aange-
wezen weg onfeilbaar zeker tot een bevredigende uitkomst moet leiden, en dat het onmogelijk is om op dien weg bedrogen te kunnen uitkomen. Als wij godsdienstpredikers in den boezem der ons toevertrouwde gemeente het zedelijk bewustzijn trachten wakker te roepen, als onze prediking werkelijk strekt tot opwekking, aankweeking en wasdom van het zedelijk levensbeginsel, dan behoeven wij ons niet ongerust te maken over de vraag, of wij wel in de goede richting werkzaam zijn. Aan de vruchten kan men den boom kennen: als de akker prijkt met rijke korenaren, dan heeft de landman den bodem op de rechte wijze bearbeid en de zaaier in dien vruchtbaren grond het goede zaad uitgestrooid.

Als ethisch-evangelisch wenschen wij dus ons standpunt in het christelijk godsdienstig geloof te karakteriseeren; met dezen naam toch willen wij ons eensdeels onderscheiden van de supranatureel-evangelischen, anderdeels ons zelven kenmerken als ethisch. Wij willen ons hierdoor onderscheiden van de oude supranaturalisten, want deze zoeken het verschijnsel der religie niet te verklaren langs psychologischen weg, gelijk wij dat op voorgang van KANT en HOEKSTRA beproefden, maar zoeken den grond van den godsdienst in een bovennatuurlijk wonder; wel te verstaan: niet in een meta-physisch wonder (want als zoodanig zou men nog het ontstaan van de geestelijke levenskiem in de menschenziel kunnen beschouwen) niet in een meta-, maar in een hyper-physisch wonder, gelegen in het anthropotheïsme, zooals men de god-menschelijke opvatting van JEZUS' persoonlijkheid zou kunnen noemen. De dogmatische supranaturalisten maken zich met hunnen JEZUS-dienst in den grond der zaak aan dezelfde fout schuldig als de R. Catholieken met hunnen MARIA-dienst. De laatsten gaan natuurlijk zooveel verder, doordat zij naar het voorbeeld der oude mythologie ook eene vrouwelijke godheid aanbidden, terwijl buitendien eene persoon als MARIA, van welke wij bijkans niets weten, niet te vergelijken is met den grondlegger van den christelijken godsdienst, van wien wij, wat men ook door sommige sceptici onder de modernen hiertegen moge inbrengen, althans zooveel weten, dat geen sterveling hem ooit in zedelijk heroïsme en godsdienstige genialiteit, in beziehung door den heiligen geest is nabij gekomen; -- zij

gaan zooveel verder, maar het verschil is toch slechts quantitatief en niet kwalitatief.

Wij willen ons ten andere met de door ons gekozen benaming kenmerken als ethisch, omdat dat verschijnsel op het gebied van den menschelijken geest, 'twelk wij „religie” noemen, zijn verklaringsgrond vindt in 's menschen zedelijken aanleg; waarbij wij echter moeten in 't oog houden dat deze aanleg met die zedelijkheid, welke enkel bestaat in 't gehoorzamen van de geschreven wetten, in legaliteit, in heteronomie met de ware zedelijkheid alleen den naam gemeen heeft; daar deze laatste eene principieele, eene godsdienstige zedelijkheid is, die bestaat in de autonomie van de νόμος Θεού, geschreven in het hart des menschen.

Ten slotte meen ik ter voorkoming van misverstand, hier nog te moeten waarschuwen tegen eene verkeerde opvatting van het woord ethisch. Dit woord, gebezigd tot kenschetsing van een theologisch standpunt, heeft nl. soms de beteekenis, dat men Gods werkzaamheid wil beperkt zien alleen tot zedelijk gebied. Dat echter eene dergelijke eenzijdige voorstelling van Gods wezen in strijd is met mijne godsdienstige overtuiging, zal, hoop ik, mede uit het volgende kunnen blijken.

§ 4.

ONS STANDPUNT GETOETST AAN DAT VAN ENKELE WOORDVOERDERS OP HET GEBIED DER GODGELEERDHEID VAN DEN NIEUWEREN TIJD.

Wij beginnen met het ook in Duitschland, ten gevolge van Dr. HANNE's vertaling, „epochemachend” werk van den der vaderlandsche theologie al te spoedig ontvallen Leidschen hoogl. Dr. L. W. E. RAUWENHOFF: „Wijsbegeerte van den Godsdienst.” Het strekt zeker tot niet geringe aanbeveling van mijn in dit geschrift verdedigd ethisch-religieus standpunt, dat ik mij hierbij mag beroepen op de autoriteit van den man, die de Nederlandsche godsdienst-wetenschap verrijkte met de eerste Religionsfilosofie, tenzij men het in de drie laatste werken van HOEKSTRA ontwikkeld stelsel als zoodanig meent te moeten aanmerken.

Tegenover de van verschillende zijden tegen RAUWENHOFF's systeem ingebrachte bezwaren, zooals van Dr. A. BRUINING, van J. J. DE BUSSY, Dr. T. CANNegiETER en O. PFLEIDERER, houd ik mijne in het artikel van het Theol. Tijdschr van '89 reeds uitgesproken bewering staande, dat de grondslagen van zijne gods-

dienst-wijsbegeerte volkomen juist zijn, en tegen de aanvallen, die zij wellicht nog zullen hebben te verduren, steeds zullen blijken bestand te wezen. Te betreuren blijft het hierbij alleen, dat de schrijver KANT in verschillende opzichten meende te moeten bestrijden, waar hij toch blijkbaar een geestverwant in hem had mogen begroeten, gelijk ik het toen heb trachten aan te toonen. Voor wie iets dieper in de stelsels van den Nederlandschen theoloog en van den Duitschen filosoof doordringt, kan het niet lang verborgen blijven, dat zij beide in hunne ethisch-religieuze denkbeelden van dezelfde beginselen uitgaan en tot dezelfde resultaten komen. Opmerkelijk mag het zeker worden genoemd, dat RAUWENHOFF dit niet heeft ingezien, daar de overeenkomst tusschen beider redeneeringen soms inderdaad verrassend groot is, en de draad van hun betoog, de richtingslijn waarin hunne wijsgeerige bespiegelingen over moraal en religie zich bewegen, klaarblijkelijk een en dezelfde is. Vooral blijkt dit uit het tweede hoofdstuk van het tweede deel, dat tot titel draagt: „Het godsdienstig geloof postulaat van het zedelijk bewustzijn.” Als o. PFLEIDERER met kracht van overtuiging, zoo hier als elders, door hem wordt bestreden, omdat deze godgeleerde nog altijd aan de z.g. „bewijzen voor het bestaan van God”, met name van het physico-theologische, het cosmologische en ontologische eenige bewijskracht wil blijven toekennen, en zich maar niet los weet te maken van zeker dogmatisch intellectualisme, dat het bestaan van een Hoogste Wezen meent te kunnen betoogen en te

demonstreeren — geschiedt dit dan niet, omdat zijn Duitse ambtgenoot hier duidelijk toont, nog niet de portée van KANT'S redeneering met betrekking tot dit punt te hebben gevat, en de Kritik der reinen Vernunft niet in zijn diepte te hebben gepeild! En als wij nu in het bedoelde hoofdstuk verder komen, en den geleidelijken ontwikkelingsgang volgen van zijn onderzoek naar 't ontstaan van het godsdienstig geloof, worden wij dan niet telkens getroffen door die innige verwantschap van zijne religieuze denkbeelden met die, welke KANT in zijne kritiek van de „Practische Vernunft” en zijne „Religion” heeft uiteengezet!

Doch dit punt ligt hier buiten het doel onzer beschouwing; de zaak, waarop het voor 't oogenblik slechts aankomt, en die door niemand kan worden geloochend, is, dat RAUWENHOFF'S theorie in zijne wijsbegeerte van den godsdienst voorgedragen, door en door is, wat het door mij ingenomen standpunt wil zijn, nl. ethisch-religieus. „Alle godsdienstig geloof” zoo lezen we op pag 245—47 „is altijd geloof van eene bovenzinnelijke macht; waaruit volgt, „dat het altijd gegrond moet zijn in 's menschen „waardeeringsvermogen. Een begrip toch, „waaraan geen waardebepaling kan verbonden worden, „kan nooit een voorwerp van vereering geweest zijn.” (blz. 248) En wat is nu de maatstaf, waarnaar die waardeering geschiedt? Uit het in de vorige hoofdstukken ingestelde onderzoek was gebleken, dat (zie blz. 250) „het godsdienstig bewustzijn in zijn oorspronkelijken vorm moest worden beschouwd als een

„onbewuste toepassing van het oorspronkelijk zedelijk „bewustzijn op 's menschen verhouding tot een bovenzinnelijke macht.” Ergo is het godsdienstig geloof „gegrond in zedelijke waardeering en bij de verdere „ontwikkeling van den godsdienst blijkt altijd meer „het zedelijke de drijfkracht te zijn, die tot nimmer „rustenden vooruitgang dringt en dwingt. Zoo is „het vriendelijk licht van het Evangelie van JEZUS „over de menschheid opgegaan. Zoo is de vrijheid van het geweten op het kerkgezag in de „zestiende eeuw heroverd. Zoo hoopt onze tijd met „een zuiver zedelijken godsdienst door te dringen tot „hen, die voor het kerkgeloof (n.l. de orthodoxe kerkleer) „zijn verloren gegaan. Altijd een vernieuwde „of een gezuiverde zedelijke opvatting van het leven, „die zich omzet in of nieuwe of reinere voorstelling „van de bovenzinnelijke macht en van 's menschen „verhouding tot haar.”

Bij de bepaling nu van het zedelijke sluit RAUWENHOFF zich aan bij KANT, gelijk hij zelf verklaart op bl. 265. Even als deze, noemt ook hij zedelijk wat door het plichtbesef geboden en uit plichtbesef gedaan wordt. Zedelijk is alleen de plicht als plicht volbracht; (257) en als een onloochenbaar feit wordt erkend „de volstreckte algemeenheid en „het onvoorwaardelijk gebiedend karakter „van het plichtbesef van den mensch.”

Tot mijne verwondering schijnt DE BUSSY de hier gemaakte onderscheiding tusschen „handelen in overstemming met wat als plicht wordt erkend” en „handelen uit plichtbesef” niet te willen laten gelden,

wat hij toch, bedrieg ik mij niet, in vroeger tijd, toen hij zijn Ethisch Idealisme schreef, wel deed. Hoe is het mogelijk, dat dezelfde schrijver, die daar zulk een scherpe distinctie maakt tusschen „moreel” en „zedelijk”, tusschen de vulgaire zedelijkheid en de principieele zedelijkheid, nu kan zeggen: „uit plichtbesef handelt men nooit.” („De maatstaf van het zedelijk oordeel” geschreven naar aanleiding en ter weerlegging van RAUWENHOFF’S „Wijsbeg. van den Godsd.”) Te recht is hij hierover hard gevallen door prof. J. KNAPPERT, (Bibliotheek van moderne theologie, jaargang van 1890, in zijne verhandeling „Nog eene beoordeeling van RAUWENHOFF’S Wijsbeg. van den Godsd.”) Handelt een mensch nooit uit plichtbesef, dan kan bij hem dat besef van plicht nooit de drijfveer zijn van zijn doen en laten — en mitsdien zou ons voor het bestaan van het zuiver zedelijk, het onvoorwaardelijk, van al het hypothetische losgemaakt, categorisch plichtgebod alle grond ontzinken; het echte, ware, zuivere gehalte van de zedelijkheid gaat zoo geheel voor ons verloren, en van een hoogere principieele zedelijkheid, die als autonomie of als eene νόμος τοῦ Θεοῦ ἐν καρδίαις ἡμῶν, staat tegenover de heteronomie van de uitwendig tot ons komende leges (legaliteit), kan in dat geval geen spraak meer zijn. Het zij mij vergund de BUSSY te mogen verwijzen naar eene plaats uit de „Kritik der practischen Vernunft,” die mij daar juist onder de oogen komt. Op bl. 98 en 99 van de uitgave van KEHRBACH zegt KANT het volgende:

„Der Begriff der Pflicht fordert also an der „Handlung, objectif, Uebereinstimmung mit dem

„Gesetz, an der Maxime derselben aber, subjectif, „Achtung für's Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und „darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewusstsein, pflichtmässig und aus Pflicht, d. i. „aus Achtung für 's Gesetz gehandelt zu haben, „davan das erstere (die Legalität) auch möglich „ist, wenn Neigungen bloz die Bestimmungsgründe „des Willems gewesen wären, das zweite aber (die „Moralität) der moralische Werth, lediglijk darin „gesetzt werden musz, dasz die Handlung aus Pflicht „d. i. bloz um des Gesetzes Willen Geschehe.

„Es ist von der grössten Wichtigkeit in allen „moralischen Beurtheilungen auf das subjective Princip „aller maximen mit der äussersten Genauigkeit Acht „zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in „der Nothwendigkeit derselben aus Pflicht (κ. zelf „spatieert) und aus Achtung für 's Gesetz, nicht aus „Liebe und Zuneiging zu dem, was die Handlungen „hervorbringen sollen, gesetzt werde.”

Aan allen, die in ethische vraagstukken belangstellen, moet de studie van de Kritiek der practische rede dringend aanbevolen worden; hoe diepgedacht, hoe kernachtig uitgedrukt, maar bovenal hoe waar en treffend juist, en tevens hoe bezielend, hoe onvergelykelyk schoon zijn de bladzijden uit dit hoofdstuk over de „Triebfeder der reinen pract. Vernunft”, waaraan ik het hier meêgedeelde citaat ontleende!

Tegenover zijne bestrijders meen ik beslist de zienswijze van RAUWENHOFF te moeten handhaven wat betreft de begripsbepaling van het „zedelijke.” De

zuivere zedelijkheid bestaat hierin, dat 's menschen wil bepaald wordt enkel en alleen door het plichtgebod, door het louter formeele van de categorisch gebiedende zedewet; „Nichts Materielles, (wie die Glückseligkeit, das summum bonum, sogar nicht der Wille Gottes, als ein unserem freien Willen entgegengesetzter vgl. u. a. pag. 155 a. w.) darf der Bestimmungsground des Willens sein, da dies immerhin Heteronomie wäre, sondern (S. 87) „das Wesentliche „alles sittlichen Werthes der Handlungen kommt darauf „an, dasz das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme.“ Het zij mij vergund, hier eene enkele bladzijde uit het hier aangehaalde werk te citeeren, waarin dat onderscheid tusschen den empirisch bepaalden wil en dien vrijen wil, die zich door niets dan alleen door de wet van zijn eigen gemoed gebonden acht, m. i. glashelder wordt uiteengezet, en door een praegnant voorbeeld wordt opgeluisterd. Ter meerdere duidelijkheid bedien ik mij hierbij van 't Hollandsch. De bedoelde bladzijde is bl. 112 uitg. KEHRBACH (111 Kirchenw. 221 Rosenkr. 207 Hartenst.), waar wij het volgende lezen „De onderscheiding „van de gelukzaligheidsleer en van de zedeleer, „waarvan de eerste op empirische beginselen berust, de tweede daarentegen in haren grondslag „ook niet de allerminste vermenging met het empirische toelaat, deze onderscheiding is de eerste „en gewichtigste taak welke de analytica der zuivere practische rede te vervullen heeft, waarbij „zij zoo punktueel, ja laat mij mogen zeggen zoo „pijnlijk moet te werk gaan, als ooit eenig beoefe-

„naar der geometrie in zijn vak. Daarbij strekt het
 „echter den wijsgeer, die hier met groote moeilijkheden
 „te kampen heeft, wijl hij bij zijne zuivere zedebe-
 „grippen (zijne noumena) zich van geene constructies
 „kan bedienen en geene aanschouwing aan zijne
 „begrippen kan ten gronde leggen, daarbij strekt hem
 „dit niet weinig ten gerieve: dat hij, bijna evenals de
 „chemicus, ten allen tijde met de practische rede van
 „iedereen mensch eene experimentale proef kan nemen,
 „om den moreelen (n.l. den zuiveren) bepalingsgrond
 „van den empirischen te onderkennen. Dit experiment
 „bestaat hierin, dat hij den empirisch geafficeerden
 „wil (b.v. van iemand die gaarne zou willen liegen,
 „omdat hij daardoor iets kan verwerven) met de zede-
 „wet (als bepalingsgrond) in aanraking brengt. (zusetzt).
 „Het is alsof de chemicus aan eene oplossing van
 „kalkaarde in spiritus salis (Salzgeist) alkali toevoegt:
 „de spiritus laat terstond de kalk los, vereenigt zich
 „met de alkali, en de eerste wordt aan den grond
 „geslagen. Precies zoo is het in 't zedelijke: houdt
 „gij iemand, die anders een eerlijk man is (of
 „zich ten minste voor ditmaal eens in gedachten in
 „de plaats van een eerlijk man kan stellen) de zede-
 „wet voor oogen, aan welke hij de nietswaardigheid
 „van een leugenaar kan leeren kennen, — terstond
 „verlaat zijne practische rede (in zijn oordeel over 'tgeen
 „van hem had moeten geschieden) het voordeel, en
 „vereenigt zich met datgene, wat hem de achting
 „voor zijn eigen persoon doet behouden (de waarheids-
 „liefde).

Deze qualificatie van het zedelijke, waarbij ge-

heel en al van de pathologische, de empirische, de materiele wilsbepaling wordt afgezien, neemt RAUWENHOEF VAN KANT over, om daarna, na dus eerst duidelijk te hebben vastgesteld wat wij onder het woord „zedelijk” hebben te verstaan, te onderzoeken, hoe de zedelijkheid den grondslag kan vormen voor het godsdienstig geloof. Hij bewandelt hierbij eenen weg, die, het strekt den schrijver niet weinig tot eer, veel overeenkomst heeft met dien, welken de Koningsberger filosoof insloeg, nl. dien van de postulaatstheorie, en komt dan ook aan het slot van zijn werk tot dezelfde warme, innig religieuse wereld- en levensbeschouwing, als waartoe de wijsbegeerte van KANT leidt. Ook bij hem hetzelfde geloof aan de heilige drieëenheid van God, deugd en onsterfelijkheid, waarin meer diepte van wijsheid verborgen ligt dan in de triniteitsleer van de orthodoxe Kerk!

Ongeveer dezelfde methode van onderzoek wordt ook door prof. S. HOEKSTRA BZ. gevolgd, vooral in zijne „Bronnen en Grondslagen van het godsdienstig geloof.” Het leidend beginsel, waarvan hij bij dat onderzoek uitgaat, en dat hij bouwt (zie bl. 23) op de resultaten der wijsbegeerte van KANT, van wien hij getuigt, „dat hij het is, die in zijne postulaten van de practische rede in 't algemeen het juiste uitgangspunt heeft gevonden voor de wijsbegeerte van den godsdienst”, luidt, gelijk bekend is: „alle godsdienstig geloof rust op het geloof aan de waarheid van ons eigen innerlijk wezen.” Waarin nu dat innerlijk wezen van den mensch gelegen is, blijkt ons uit den verderen ontwikkelingsgang van zijn

religions-filosofisch stelsel; het bestaat n.l. in onzen zedelijken aanleg en die wet van ons gemoed, die ons dringt tot verwezenlijking van onze zedelijk-godsdienstige idealen.

Het loont de moeite om na te gaan, hoe HOEKSTRA verklaart, dat in 's menschen zedelijke bewustheid de grondslag te zoeken is van zijn godsdienstig geloof. Duidelijk toch heeft hij het misverstand blootgelegd en tevens opgelost, dat bij velen ten dezen opzichte gevonden wordt, die de ethisch-religieuze zienswijze altijd weer op nieuw willen weerleggen met de bewering, dat het ontstaan van de zedelijkheid in den mensch en in de menschheid blijkens de psychologische en historische ervaring of buiten het godsdienstig geloof omgaat, of eerst uit het laatste kan worden verklaard.

De draad van HOEKSTRA's redeneering komt hierop neer: de nooden en ellenden des levens, waarin de mensch zich geplaatst ziet ten gevolge van de werkingen der natuur, wekken in hem een gevoel van afhankelijkheid en een verlangen naar verlossing. Daar het zinnelijke nooden zijn, is dat gevoel aanvanke-lijk ook slechts zinnelijk van aard. Niet zoodra echter verbindt zich dat afhankelijkheidsgevoel met het geloof aan hoogere wezens, aan welke men zich die natuurmachten als onderworpen voorstelt, of „de physische afhankelijkheid wordt herschapen in eene zedelijke afhankelijkheid.” (bl. 112) „Doet de mensch eene,” zoo lezen wij op bl. 114, „ervaring op van nooden des levens, die uit de natuurorde voortkomen en die in den rythmus van het leven niet voegen,

die veel eer zijn leven en bestaan bedreigen, dan ook moet zijn samenhang met de natuur zich aan hem voordoen als disharmonie, terwijl toch objectief harmonie met de groote natuur tot 's menschen eigen natuur behoort; maar dan ook moet 's menschen innerlijk wezen of zijne eigene natuur in verzet komen met deze ervaring. Zoo is dan geloof aan harmonie van de groote natuur met 's menschen eigen natuur noodzakelijk een postulaat van 's menschen innerlijk wezen." Onder gewone omstandigheden ontstaat dus de zedelijke bewustheid nevens het godsdienstig geloof (bl. 127); uit de aangehaalde plaats bleek ons n.l. dat het geloof aan bovenzinnelijke wezens niet gesubordineerd was aan het besef van zedelijke verplichtingen, maar dat zedelijkheid en godsdienst aan elkaar waren gecoördineerd, en beide haar bestaan afleidden uit eene gemeenschappelijke bron n.l. het uit SCHLEIERMACHER's systeem afkomstige, maar door hem volgens HOEKSTRA niet scherp genoeg bepaalde „afhankelijkheidsgevoel". Onder hiertoe gunstige omstandigheden echter, der historie wordt de zedelijke bewustheid de beweegkracht der ontwikkeling van het godsdienstig geloof, omstandigheden die hebben plaats gegrepen in de geschiedenis van het volk Israël. Dit volk is zich bewust geworden van de ware beteekenis van het geweten, en zoo werd de zedelijke bewustheid voor Israël de krachtigste band van het godsdienstig leven en de vaste grondslag voor de rijkste ontwikkeling van het godsdienstig geloof. (bl. 133.)

Ten onrechte heeft men in deze stelling van H.

een overblijfsel van het oud supranaturalisme gezien en eene inconsequentie van zijn antidogmatisch standpunt. Wel wordt hier klaarblijkelijk de erkenning van een goddelijken en metaphysischen factor in de zedelijk-godsdienstige ontwikkeling der menschheid uitgesproken; maar — en dit is het cardinale punt, waarin hij met de supranaturalisten van den ouden stempel (waaronder HOEKSTRA, toen hij zijn „Geloof des harten” en zijne vroegere geschriften in 't licht gaf, ook moet gerangschikt worden) dit is het, waarin hij met deze verschilt, dat hij dien factor niet buiten en tegenover den gewonen loop der natuur en der geschiedenis plaatst, maar dien in dit ontwikkelingsproces der menschheid opneemt, en dus niet opvat als een hyperphysisch of contranatureel wonder, maar als eene openbaring van Gods albestuur, gelijk die op zuiver theistisch standpunt moet worden erkend. (*). Hoe vrij van alle dogmatisch vooroordeel het standpunt van H. is, blijkt ons ten overvloede uit zijne verklaring van bl. 125 „dat hij er ver van af is, om te willen beweren, dat, als wij Israël en zijne geschiedenis uit de wereld wegdenken, de menschenwereld alsdan voor eeuwig van het ware godsdienstig geloof verstoken zou zijn gebleken.” Neen, wie zou God in de leiding der menschheid den weg willen voorschrijven? Wie zou kunnen bepalen of God ook niet langs andere wegen Zijn doel met de menschenwereld zou kunnen bereiken? Doch die vraag is voor ons een ijdele en onvruchtbare!

(*) Men vergelijke hier „Bronnen en Grondslagen.” bl. 182.

Wij bemerken 't derhalve reeds terstond, en bij verdere kennismaking met zijne denkbeelden blijkt het hoe langer zoo meer: HOEKSTRA is in den vollen zin des woords: ethisch-evangelisch. Het evangelische is niet iets toevalligs of bijkomstigs, zooals bij vele moderne theologen, maar 't is iets wezenlijks en essentieels in zijne opvatting van den godsdienst. Het evangelie, als de vrucht van Israel's godsdienst, is volgens „de Bronnen en Grondl.” het eindpunt, waarop de richtingslijn van den ethisch-religieusen ontwikkelingsgang der menschheid moet uitloopen.

Dat onder gewone omstandigheden de godsdienstige zedelijkheid, — gelijk wij de zuiver-principieele zedelijkheid in onderscheiding van de maatschappelijke kunnen noemen, niet ontstaan kon, is duidelijk. De laatste toch ontstaat uit zinnelijke nooden en vindt haren grond in de gemeenschappelijk door de verschillende individuen gekoesterde begeerte, om door vereeniging aan de krachten en machten der natuur, die hun persoonlijk bestaan bedreigen, weerstand te bieden. Gelijk de bron, waaruit zij voortvloeide, zoo is ook haar wezen zinnelijk van aard; en het behoeft dus geen betoog, dat zij buiten de religie omgaat, en uit haar nooit de religieuse begoefte kan ontspringen. „De maatschappelijke zedelijkheid”, zie boven pag. 129, „biedt geen aansluitingspunt voor de ontwikkeling van het godsdienstig geloof.”

Wij wenschen op deze uitspraak den vollen nadruk te leggen, om den anti-ethischen hun gewoon argument tegen onze beginselen van te voren te ontzenuwen, dat wij den godsdienst uit de werking van eindige en

menschelijke oorzaken laten ontstaan. Neen, egoïstische motieven, al zagen zij enkel op zelfbehoud in den ook door ons menschen te voeren strijd om het bestaan — konden nimmer den godsdienst te voorschijn roepen, die door het christendom wordt gepredikt, welks grondbeginsel gelegen is in zelfverloochenende liefde.

Noemt men godsdienst het geloof aan machtige bovenaardsche wezens, welker toorn men vreest of wier gunst men uit eigenbelang zoekt te verwerven, — nu, dan spreekt het van zelf, dat zulk een gods- of goden-dienst ook op zinnelijken, niet-zedelijken grondslag kan worden opgebouwd. Verstaat men echter onder godsdienst het „aanbidden van God in geest en in waarheid,” een innige, op de reinste en heiligste liefdebetrekking berustende gemeenschap met den Vader, dan spreekt het evenzeer van zelf, dat eerst met al het zinnelijke en al het zinnelijk-zedelijke of wettelijke moet worden gebroken, voordat de menschelijke geest of liever zijn „hart” ontvankelijk kan zijn voor de conceptie van de ware religie. Eerst moest de menschheid van het zinnelijk standpunt zich verheffen tot het geestelijk of zuiver-zedelijk standpunt, eerst moest zij, gelijk dit in de ontwikkelings-geschiedenis van Israël's godsdienst is geschied, door middel van de profetische inspiratie het zedelijk element in hare, tot aan dit tijdstip, onzuivere en niet-geestelijke godsdienstige bewustheid opnemen; en toen eerst werd zij vatbaar voor het hoogere beginsel, toen eerst kon de tijd vervuld worden, waarin de godsdienst in den waren zin des woords kon geboren worden. En zoo gaat het niet slechts met de menschheid in haar geheel,

maar zoo gaat het tevens met elk menschelijk individu in zijn afzonderlijk bestaan. De wereldgeschiedenis spiegelt zich af in de levensgeschiedenis, de buitenwereld vindt hare weerkaatsing in de binnenwereld, van den makrokosmos is de natuurgetrouwe fotografie te vinden in den mikrokosmos van het inwendig zieleleven; door dezelfde wet waardoor de menschheid beheerscht wordt, door diezelfde wet wordt ook elk lid dier groote menschenmaatschappij beheerscht. Ook hier dus diezelfde trappen der zedelijk-godsdiens- tige ontwikkeling; ook hier eerst het standpunt van het natuurlijk en het zinnelijk leven, waarop geen andere behoeften zich doen gelden, dan welke op onze lagere natuur zijn gegrond, waarop van de zedewet nog geen schijn of schaduw gevonden wordt, maar volslagen an omie, algeheele wetteloosheid heerscht, of liever: alles in wanorde en disharmonie onbeheerscht laat. Ook hier ontstaat vervolgens het bewustzijn van gebondenheid aan eene zedewet, die dan nog wel verontreinigd wordt door de vermenging met zinnelijke bestanddeelen, die nog wel niet bestaat in onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan de stem van het geweten maar alleen aan het gebod van ouders, voogden, onderwijzers en leeraars, en dus niet meer is dan een volbrengen van de heteronomie, van eene wet, die van buiten af tot ons komt en ons door anderen wordt voorgeschreven; eene zedewet derhalve, die nog geheel beantwoordt aan het stadium van de overgangs- en wordingsperiode, het zinnelijk-zedelijk en wettelijk standpunt, waarop het kind in dit tijdperk zijns levens zich nog bevindt, maar die toch bij

normale ontwikkeling van het zieleleven als de blijde dageraad mag worden aangemerkt van dat licht des godsdienstigen geloofs, dat later voor 's menschen geest zal opgaan. Ook hier komt de mensch op dat hoogste standpunt van zijn redelijk-zedelijke ontwikkeling, waarop hij niet langer het goede doet en het kwade laat, omdat het hem door eene macht buiten hem, 't zij ze slechts met menschelijk, 't zij ze met goddelijk gezag voor hem optreedt, wordt geboden; maar waarop hij die wet der zedelijkheid erkent als de wet van zijn eigen gemoed, als een heilige wet, die door Gods geest hem in 't hart werd geschreven. Dit is het standpunt van de auto - of theonomie, van de reine, echte, zuivere zedelijkheid, waarop al het zinnelijke en wettelijke is overwonnen en het onvoorwaardelijk plichtbesef, dat met alle utilistische en eudaemonistische beweegredenen, met alle affecties en pathologische neigingen grondig en voor altijd gebroken heeft, het eenig beginsel is voor 's menschen doen en laten, voor heel zijn gevoelen, denken en willen. Heeft de mensch dezen ontwikkelingstrap bereikt dan is hij vatbaar voor den waren geestelijken, den zuiver-zedelijken godsdienst.

De godsdienstige voorstelling van het eerste stadium is, voor zoover daarvan in 't algemeen spraak kan zijn, geheel gelijk aan die van den mensch in den natuurstaat, het is naturisme en animisme, waarvan RAUWENHOFF (a. w. bl. 69.) te recht beweert, dat het op zich zelf nog geen godsdienst is. De godsdienstige bewustheid van den mensch op den tweeden ontwikkelingstrap beantwoordt geheel aan den Joodsch-wettischen godsdienst,

waarbij wel zekere zedelijke motieven in werking treden, maar zich nog altijd zóó met de wel reeds gereinigde, maar nog niet overwonnen zinnelijke natuur van den mensch vermengen, dat de eigenlijke drijfveer tot Godsvereering nog steeds blijft vrees vóór straf en hoop op belooning. Eerst op het laatste standpunt kan het godsdienstig geloof waarlijk ethisch-religieus zijn, kan men God liefhebben *ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ, ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ καὶ ἐν ὅλῃ διανοίᾳ*, kan de innige en teedere liefdebetrekking bestaan tusschen het kind en den hemelschen Vader.

Ziedaar, hoe ik mij in aansluiting aan de drie hoofdwerken van HOEKSTRA den ontwikkelingsgang van het zedelijk-godsdienstige leven in mensch en menscheid meen te moeten voorstellen, ziedaar den grond, waarop mijne ethische opvatting van de religie berust!

Tot deze ethische zienswijze meen ik ook te moeten rekenen de in een drie of viertal geschriften ontwikkelde beschouwingen van een leerling van HOEKSTRA, en die ik, al ware 't ook alleen hierom, aan deze plaats niet met stilzwijgen mag voorbij gaan, al moet ik ronduit bekennen, dat ik voor zijne denkbeelden, hoeveel goeds en schoons ze mogen bevatten, geene onverdeelde sympathie kan koesteren; vooral niet gelijk hij die nader heeft toegelicht in zijn jongste geschrift. Het geschrift dat ik op 't oog heb, is: De maatstaf van het zedelijk oordeelen het voorwerp van het godsdienstig geloof; naar aanleiding van RAUWENHOFF'S Wijsbegeerte van den godsdienst, en de schrijver, U bekend, is J. J. DE BUSSY. Ik bepaal mij hier tot deze verhandeling,

omdat daaruit zijne theologische opvatting het duidelijkst aan 't licht treedt, terwijl hij daarin zelf verklaart, dat hij niet alle uitspraken van vroeger, vooral niet die van zijn „Ethisch-Idealisme” voor zijne rekening wil nemen.

Tot de ethischen behoort DE BUSSY zeker te worden gerekend, ethisch was hij in zijn eerste geschrift, ethisch bleef hij in zijn „Waarde en inhoud van de godsdienstige Voorstellingen”, ethisch is hij ook thans nog in zijn hierboven gemelde „Maatstaf enz.”; of hij echter ethisch-religieus kan genoemd worden, zou ik niet durven beslissen, zijn afkeer van de combinatie „zedelijk-godsdienstig” (a. w. bl. 130) wekt het vermoeden, dat hij deze benaming niet op zich wenscht toegepast te zien; terwijl de geheele inhoud en strekking van dit polemisch geschrift ons ook van zelf reeds zouden moeten weerhouden hem zoo te noemen. Dat hij echter niet ethisch-evangelisch is, gelijk zijn leermeester, komt mij voor boven elken twijfel verheven te zijn. Het doet mij leed, dit te moeten constateeren, doch onder den indruk van zijne van agnosticisme en abstentionisme (bl. 89) getuigende verhandeling, is 't mij niet mogelijk anders over hem te oordeelen. Op bl. 93 rangschikt de schrijver zich zelven onder de ethischen, nadat hij eene bladzijde vroeger den godsdienst een zedelijk verschijnsel had genoemd. Zou men hieruit reeds kunnen opmaken, dat bij hem het religieuze te veel in het ethische opgaat, die onderstelling wordt bevestigd, als wij hem aan het slot (bl. 129) de „godsdienstwetenschap” zien

rubriceeren onder de hoofdstukken der ethiek, en dat, waar hij RAUWENHOFF meent te moeten bestrijden ter zake, dat deze den ethischen grondslag van den godsdienst handhaaft! Nog sterker echter komt het uit, dat wij hem juist beoordeelen, als wij hem den naam van ethisch-religieus ontzeggen, op pag. 88, waar hij beweert, dat er wijsgeerig gesproken geen onderscheid is tusschen God en de voorstelling van God" (wie denkt hier niet aan het bekende voorbeeld van KANT, toen hij wees op het onderscheid tusschen de overigens volmaakt gelijke honderd daalders in de werkelijkheid en in de voorstelling!). Waarlijk, dat is meer dan abstentionisme! Dit is zoover ik zien kan, in den grond der zaak atheïsme! En dat zou een „wijsgeerige" uitspraak zijn? Ik beweer, dat zij zoo onwijsgeerig mogelijk is! Had hij het tegenovergestelde gezegd van 'tgeen hij beweert: dat nl. onze voorstelling van God zeer inadacquaat is aan Gods wezen, daar zij altijd de kenmerken van het menschlijke en beperkte draagt, en wij Hem nimmer in dit aardse bestaan kunnen kennen gelijk Hij is, en wij Hem met ons sterfelijk oog, als hoedanig wij toch ook ons geestesoog moeten aanmerken, niet kunnen aanschouwen van aangezicht tot aangezicht — zijne stelling zou meer in overeenstemming met de onbevooroordeelde wijsbegeerte zijn geweest!

Maar waarlijk! zijn boek ademt een geheel anderen geest dan het religions-filosofisch stelsel van zijnen leermeester, op wien hij zich zoo gaarne beroept! De openhartige verklaring moet mij van de lippen, dat

zijne laatste beoordeeling van RAUWENHOFF mij zeer heeft te leur gesteld.

Men bedriegt zich nl. zeer als men meent, dat de oorzaak, waarom hij dezen bestrijdt, in de overtuiging te zoeken is, (gelijk dit bij T. CANNEGIETER het geval blijkt te zijn) dat hij den godsdienst op een te subjectieven en daardoor te lossen grondslag bouwt, of dat de resultaten van R.'s godsdienst-wijsbegeerte hem te negatief waren, te weinig tot bevrediging strekten der behoeften van het religieuse gemoed; dat met name zijne beschouwing van de geloofsvoorstellingen als gewrochten der dichtende verbeelding hem te illusoir, te ijl en nevelachtig voorkwam, om tot lafenis te kunnen dienen voor het menschelijk hart, voor de ziel, die dorst naar God!

O, neen! De bestrijder is veel sceptischer dan de aangevallene. „Dat er nog eene andere, eene hoogere wereld is dan die zich in de wereld der verschijnselen openbaart” — DE BUSSY schijnt het niet te gelooven, hij immers (bl. 89, ik meen ten minste niet anders te kunnen lezen) „staat in deze materie lijnrecht tegenover den schrijver;” en wat de objectieve waarde betreft der voorstelling van God — van het hoofdstuk, dat R. aan dit onderwerp heeft gewijd, verklaart hij: „ik verkeer in twijfel of ik hiervan zeggen zal: ik begrijp het niet omdat het mijn belangstelling niet wekt, of: het wekt mijne belangstelling niet omdat ik het niet begrijp.” Mij dunk, 't is om 't even, wat de oorzaak is, beide pleiten ze in mijn oog evenzeer tegen hem! Waar RAUWENHOFF's overtuiging positief, innig religieus, beslist christelijk of als ik het mag

noemen, evangelisch-geloovig is, zooals in 't laatste gedeelte van zijn boek, waar hij met een waarlijk vroom en godvruchtig gemoed zijne gronden voor de hope des beteren levens ontwikkelt, daar — meent hij dat de auteur aan deze ontledingen minder beteekenis heeft gehecht, dat zij buiten het doel lagen van zijn arbeid en niet behoorden tot het zwaartepunt van zijne taak. Daarom hebben ze hem (DE BUSSY) dan ook minder bevreemd!

't Schenkt mij intusschen geen geringe voldoening, dat ik in staat ben om DE BUSSY's opvatting van de zaak, met het eigen woord van RAUWENHOFF, dat ik persoonlijk uit zijn mond mocht vernemen, te weerleggen. Ik denk hier aan het oogenblik, toen de vrome grijsaard (want een grijsaard was hij in zijn laatste levensjaar;) ter vergadering van moderne theologen in 1888 zijn stelsel verdedigde tegenover het referaat van DS. LOHR. Naar ik mij wel herinner, was DE BUSSY daarbij niet aanwezig, en is hem mijne mededeeling dus wellicht onbekend. Nadat hij zijne, later in druk verschenen, weerlegging van LOHR's te voren gepubliceerde stellingen had voorgelezen, en Dr. BRUINING een lang, voor hem zelve, met het oog op RAUWENHOFF's kritiek zijner denkbeelden zeker belangrijk en noodzakelijk, voor de minder geïnteresseerde hoorders evenwel vrij vermoeiend betoog had geleverd — nam de schrijver zelf nogmaals het woord, en verklaarde tegenover de te berde gebrachte bedenkingen, dat zijne godsdienstige voorstellingen te weinig inhoud hadden en op te zwevenden grond steunden — „dat hij juist dat

laatste gedeelte van zijn boek als het meest belangrijke en gewichtige wenschte gerekend te zien en dat hij daarop den bijzonderen nadruk wilde gelegd hebben."

Men ziet dus, hoe zeer DE B. heeft misgetast! en wat mij betreft — juist door dat bezielend en stichtend slot, heeft RAUWENHOFF den indruk, dien zijn hoofdstuk over de dichtende verbeelding op mij had gemaakt, zeer te zijnen gunste gewijzigd! Ik vond hier, evenals in het eerste Deel van zijn werk menige gedachte, die met KANT en zijne postulaten de grootste verwantschap toonden te hebben. Dit heeft, ik beken het gaarne, mij niet weinig met hem verzoend. Doch 't is hier, meen ik, niet de plaats om eene beoordeeling te geven van DE BUSSY's aanval op RAUWENHOFF; het staat met het doel, dat ik mij hier voorstel, in slechts verwijderd verband; wie er dus meer van wenscht te weten, moge de hier achter geplaatste aantekening lezen! (II).

Zooals het DE B. ging tegenover RAUWENHOFF, zoo gaat het mij, maar met meer recht naar ik meen, tegenover den recensent zelven: ik ben niet weinig te leur gesteld door zijn geschrift! Zijne levens- en wereldbeschouwing moge wellicht wijsgeerig wezen (ofschoon we zagen, dat ook op zijne filosofie nog wel wat valt af te dingen) religieus, geloovig-godsdienstig is zij niet; wil hij zich zelven gerekend hebben tot de agnostici of abstentionisten, hij is meer dan deze benamingen aanduiden: hij is pessimist en scepticus; het geloof in het evangelie van het godsrijk, dat, neemt men het althans aan in den vorm door JEZUS

daaraan gegeven, onafscheidelijk is met de hope des eeuwigen levens, wordt bij hem niet gevonden. Is dat scepticisme toe te schrijven aan het feit dat de B. sedert een zes à zeven jaren de theologie (ten minste in de practijk) heeft vaarwel gezegd? of is het omgekeerde het geval, dat wij zijne twijfelzucht als de oorzaak moeten beschouwen van zijn uittreden uit de rei der evangeliedienaren? Hoe het zij, in ieder geval mag ik in hem niet, gelijk ik het in vroeger jaren meende te kunnen doen, een geestverwant begroeten.

Meer is dit het geval met een ander leerling van HOEKSTRA, wiens naam wel waardig is hier door mij vermeld te worden, al mag ik mij van eene uitvoerige bespreking van zijn boek ontslagen achten, omdat het niet voor godgeleerden, maar voor catechisanten en toekomstige gemeenteleden bestemd is, ik bedoel G. E. FRERICHS en zijn „De godsdienst in het menschenhart en de menschenwereld.” Dit boek is geheel geschreven in den ethisch-religieusen geest van het religions-filosofisch stelsel van zijnen leermeester. De slotsom van het historisch-critisch onderzoek der moderne godsdienstwetenschap is hier in overeenstemming gebracht met den onveranderlijken inhoud van evangelie en christendom. De eeuwige waarheden van het christelijk-godsdienstig geloof zijn hier in al haar kracht, in haar geestelijken rijkdom bewaard gebleven, rein en ongeschonden. De leerlingen van Ds. FR. moeten het gevoelen: wat zij verloren hebben ten gevolge van de uitkomsten der nieuwere wetenschap — het zijn slechts de oude lederen zakken; maar het evangelie met zijn heerlijk, zijn hartverhef-

fend en zielversterkend geloof aan Gods liefde en het eeuwige leven; het behoudt dezelfde waarde, ook al moest men den verouderden vorm van het contranaturalisme en dogmatisme prijs geven!

In niet mindere mate dan genoemden schrijver, meen ik onder de ethisch-evangelischen te mogen rangschikken den Utrechtschen hoogleeraar Dr. T. CANNEGIETER.

Op goede gronden meen ik te mogen vertrouwen, dat Z. H. Gel., als hij kennis heeft genomen van mijn geschrift, en het mij gelukt is hem duidelijk te maken, in welken zin ik deze benaming wensch opgevat te zien, geen bezwaar zal hebben, dat ik haar ter kenschetsing van zijn standpunt hier heb gebezigd. 't Is waar, ook hij wil evenals DE BUSSY, als BRUINING, als KLINKENBERG en zoovelen — niet spreken van zedelijk-godsdienstig, maar van godsdienstig-zedelijk, en hij verwerpt met beslistheid de theorie van RAUWENHOFF en KANT, dat de zedelijkheid als bron of grondslag voor het godsdienstig geloof moet worden aangemerkt.

Het zou derhalve oppervlakkig geoordeeld, kunnen schijnen, dat hij geen geestverwant, maar een tegenstander van mijne zienswijze ware. En toch is dit bij grondiger onderzoek van zijne geschriften niet meer dan schijn, en mag ik hem als een der eersten aanmerken, wiens denkbeelden met de in deze bladzijden voorgedragen gevoelens in harmonie en overeenstemming zijn! Dat ook ik van godsdienstig-zedelijk wil spreken, zal, hoop ik, uit de volgende paragraaf blijken, en tevens, welk een hooge en eenige beteekenis door mij aan die uitdrukking

wordt gehecht. Waarin ik het echter vooral met CANNEGIETER eens ben, is in zijne beslist anti-supranaturalistische opvatting van den christelijken godsdienst. Supranatureel in den zin, dat hij den godsdienst tot die verschijnselen rekent, die niet uit de natuur en hare wetten, niet uit het causaalverband der dingen te verklaren zijn, — dat, 't spreekt wel van zelf, is hij met volle overtuiging, even als ik dat ben. Maar supranatureel in den zin, dat tot den wezenlijken inhoud van het godsdienstig geloof noodwendig het geloof aan wonderen behoort, of sterker nog: dat de geheele christelijke religie op tegennatuurlijke wonderfeiten zou zijn gebaseerd, en met de aanneming of ontkenning van die voor het denken verbijsterende, en voor de godsvrucht geheel indifferente miracula, het geheele christelijk geloof staat of valt — supranaturalist in dezen zin is hij niet; integendeel: hij is van dit inhoudledig formalisme de meest verklaarde tegenstander! (*)

(*) Vergel. o. a. De taak en de methode der wijsbegeerte van den Godsdienst blz. 67. „Op supranaturalistisch confessioneel standpunt.... kan in den eigenlijken „zin van eene wording der religie in den kring van 's menschen „geestesleven — 't is zonneklaar — niet gesproken worden.“... „en zoo is op dit standpunt voor eene eigenlijke wijsbegeerte „van den godsdienst geene plaats.“ M. i. zeer terecht! en hiermede is dan tevens de positie van prof. J. H. GUNNING Jr. die den leerstoel van wijlen prof. RAUWENHOFF inneemt — als in den grond onhoudbaar geoordeeld. Merkwaardig genoeg, dat CANNEGIETER dit reeds schreef in '86!

P.S. Thans mag ik hier bij voegen, dat bedoeld hoogleeraar dit zelf heeft ingezien, en zijnen leerstoel geruild heeft met dien van prof. TIELE.

En toch is het niet zoozeer wegens onze eenstemmigheid in dit negatieve resultaat onzer theologische zienswijze, dat ik hem mijne onverdeelde hoogachting en sympathie schenk, maar wel degelijk omdat ik mij zoo ten volle met de positieve uitkomsten van zijn godsdienst-wijsgeerig onderzoek kan vereenigen. 't Is vooral in zijn „De taak en de methode der wijsbegeerte van den godsdienst”, dat hij zijne denkbeelden over ethiek en religie, en zijn zuiver evangelisch standpunt heeft ontwikkeld; en hoe meer ik na herhaalde lectuur van dit geschrift over de daar voorgedragen beschouwingen heb nagedacht, des te meer is het mij gebleken, dat, mogen er ook onderscheidene punten zijn, (ik noem o. a. onze uiteenlopende beoordeeling van de critische wijsbegeerte van KANT) waarin onze meeningen van elkander verschillen, dat het daarbij toch aan geen redelijken twijfel onderhevig is, dat wij in de hoofdzaak, als ik het zoo noemen mag, eenes geestes kinderen zijn.

Reeds heb ik er boven op gewezen, dat CANNEGIEIER door het kenmerkend religieuze te zien in de activiteit van den menschelijken geest, in eene „persoonlijke verheffing van dien geest tot den oneindigen geest,” (cf. pag. 64) inderdaad een ethisch beginsel in zijne definitie van het specifiek religieuze heeft opgenomen. Wat is die actieve gesteldheid van den menschelijken geest anders dan wat KANT noemde de practische rede! En dat hij op dat actieve, dat practische, dat ethisch of zedelijk element ook den nadruk wenscht gelegd te hebben — kan men in zijn geheele boek tusschen de regels door

lezen, al verzet hij zich natuurlijk met allen ernst tegen eene opvatting van de zedelijkheid, waarbij de religieuze factor ontbreekt. Deze waardeering van het zedelijke bemerkt de lezer reeds terstond in de „Inleiding”, als hij op bl. 5 en 6 leest: „de vergelijkende godsdienst-geschiedenis behoort als voorbereidende wetenschap voor de godsdienst-wijsbegeerte meer dan vroeger ook de geschiedenis van de zedelijke ontwikkeling der volken als haar voorwerp te beschouwen”; en evenzoo lezen we aan het slot op pag. 173 „de tegenstelling van middelrijke en onmiddellijke openbaring is in strijd met het zedelijk karakter der openbaring.”

Nu is het waar dat daartegenover wordt gewaarschuwd tegen eene identificeering van zedelijkheid en godsdienst (zooals dit in de „studiën” van Dr. HUGENHOLTZ te veel geschiedt), dat ook hier, evenals in zijne beoordeeling van RAUWENHOFF'S werk „het religieuze (zie bl. 117) niet alleen in tijd als aan het zedelijke voorafgaande wordt voorgesteld, maar ook de grond wordt genoemd, waarin beide zedelijkheid en religie zijn geworteld”; maar toch behoeven mij dergelijke uitspraken niet te weerhouden, om 's hoogleeraars standpunt in het godsdienstig geloof en in de godgeleerde wetenschap als aan het mijne, gelijk ik het in dit geschrift heb ontwikkeld, zeer na verwant te beschouwen. Van eene vereenzelviging van het ethische en religieuze hoop ik, dat men ook bij mij weinig zal bespeuren; en wat de geciteerde plaats betreft, het komt mij voor, dat deze eerder ten gunste, dan ten nadeele van het door mij verdedigd ethisch-

religieus standpunt pleit. De gemeenschappelijke grond toch, waarin zedelijkheid en godsdienst wortelen, zal toch ook volgens C. wel de voor beider ontwikkeling noodige grondstoffen moeten bevatten, en stem ik het hem dus toe, wat hij op bl. 117 leert, dat „niet één zedelijke grondtrek beide in 't leven kan roepen”, — ik meen dan ook wederkeerig op zijne instemming te mogen rekenen, als ik beweer, dat deze grondtrek, die beiden gemeen is, niet enkel en uitsluitend een „religieuse” kan zijn. Louter zedelijk is hij voorzeker niet, als men onder dat woord alleen de werking van menschelijke factoren of agentien verstaat; maar ook enkel godsdienstig mag men hem niet noemen, wijl dat aan de verkeerde voorstelling voedsel zou kunnen geven dat de menschlijke medewerking geheel overtollig ware, en de religie buiten 's menschen wil en werken om, alleen door de werking van Gods Heiligen Geest tot stand zou kunnen komen. De waarheid ligt, gelijk meestal, zoo ook hier, zeer zeker in 't midden! De bron, waaruit beide, zedelijkheid en godsdienst, voortvloeien, is een „godsdienstig-zedelijke”, zoo althans wensch ik den naam ethisch-religieus ter kenschetsing van mijn godsdienstig geloof te hebben opgevat; en dit is de reden waarom ik zoo hooge beteekenis hecht aan de scherpe onderscheiding van KANT tusschen zedelijkheid, als een maatschappelijke deugd, en zedelijkheid als een gebonden zijn aan de in 's menschen binnenste zich openbarende wet Gods; de eerste is een godsdienstlooze, de laatste een godsdienstige zedelijkheid; eene onderscheiding trouwens, welks hooge waarde

ook door den geachten schrijver niet wordt miskend.

Dat C.'s denkbeelden inderdaad niet ver van de mijne, die weder op de leest van HOEKSTRA's psychologische theorie zijn geschoeid, verschillen, treedt telkens aan het licht; en vooral is dit het geval in het derde deel, dat hij het „psychologisch deel” heeft genoemd. „De wording van al het religieuze in den „mensch” lezen we daar (bl. 135) „valt geheel en al „in het kader der psychologische ontwikkeling.... „eerst en meest, omdat zij in eigenaardige psychische „toestanden, in aandoeningen, die in de uit God ge- „boren en in God levende psychè worden gewekt, „haren grond vindt.” Voorwaar, een schoone, diepzinnige gedachte, die nog nader en niet minder treffend in het vierde, het metafysisch deel wordt omschreven, als wij den auteur zijn openbaringsbegrip in dezer voege hooren uiteenzetten (bl. 167) „de zelfopenbaring „van God bestaat in eene mededeeling door God van „zijn eigen leven, uit de volheid van zijn eigen wezen, „aan den mensch, die in en met dat leven uit God „zijne hoogere natuur bezit, door dat leven alleen „mensch is.” (*) Zoo zou ik menige bladzijde kunnen afschrijven, waarmee ik in hooge mate instem, en

(*) Te betreuren is het, dat C. bij zijne bespreking der aldus genaamde, „bewijzen voor het bestaan van God” KANT's postulaattheorie, die deze waarschijnlijk uit accommodatie tegenover het rationalisme zijner dagen „het moreele bewijs” heeft genoemd, met stilzwijgen voorbij gaat. Had hij deze theorie een belangstellend onderzoek waardig gekeurd, hij zou hebben bevonden dat het met het door hem, in navolging van PFLEIDERER en BIEDERMANN, verdedigde religieuze bewijs, de merkwaardigste trekken van overeenkomst vertoonde. In elk geval zou hij dan

die mij door den innig religieusen toon en den echt evangelischen inhoud met verwijdering van alle contranaturalistisch dogmatisme, diep hebben getroffen.

Hoewel diezelfde geest ook doorstraalt in CANNEGIETER's jongste geschrift, tegen RAUWENHOFF gericht: „De Godsdienst uit plichtbesef en de geloofsvoorstelling uit dichtende verbeelding geboren?” — zoo moet ik tot mijn leedwezen bekennen, dat ik, bij al het goede en voortreffelijke, dat het bevat, toch in zijne strenge veroordeeling van RAUWENHOFF'slaatste werk onmogelijk met hem kan medegaan. De gronden, waarop deze overtuiging bij mij steunt, wil ik niet hier in den draad van mijn betoog invlechten, maar laat ze hierachter in eene aantekening volgen. Dat zij evenwel voor mijn onderwerp van hoog gewicht zijn, zal de dieper nadenkende lezer wel willen toestemmen. (III)

Doch het spreekt van zelf: ik kan op deze wijze niet doorgaan; hoevelen er ook nog van de vaderlandsche godgeleerden uit den jongsten tijd zouden zijn te noemen, met welker theologische denkbeelden ik sympathiseer, en die op het ethisch-religieuse element in den godsdienst den juisten nadruk weten te leggen. Ik denk hier in de eerste plaats aan den vromen en

over den Koningsberger minder onbillijk hebben geoordeeld, dan thans het geval is, als wij hem (met PFLEIDERER) hooren zeggen „dat KANT aan de idee van God alle objectiviteit ontzegt” (bl. 146). De schrijver duidde het mij niet ten kwade, als ik beweer, dat niets meer bezijden de waarheid is! Wat de uitdrukking „moreel bewijs” aangaat zij was gelijk LIPSIVS het noemt eene „zeitgeschichtlich bedingte Ausdrucksweise.”

diepzinnigen vriend van RAUWENHOFF, die hem zoo spoedig in den dood is gevolgd, Dr. PH. R. HUGENHOLTZ; voorts aan de beide ook in 't buitenland zoo gunstig bekende Leidsche hoogleeraren, zij 't ook, dat religions-filosofische studiën niet tot het speciale vak van hun wetenschappelijk onderzoek behooren, met name aan Dr. A. KUENEN en Dr. C. P. TIELE; (*) verder aan Dr. A. BRUINING, al komt het mij voor, dat vele van de door RAUWENHOFF tegen dezen laatste ingebrachte bedenkingen haar kracht hebben blijven behouden, en op verre na niet door hem uit den weg zijn geruimd; ik denk aan — maar wat zal ik al de namen optellen van zoovele kloeke denkers en godvruchtige mannen, die het benijdenswaardig voorrecht bezitten, aan een vroom hart een helder hoofd te mogen paren!

Voordat ik echter deze § eindig, wensch ik nog een enkelen blik te slaan op de theologische wereld van het volk der denkers bij uitnemendheid. Vooral in Duitschland is het getal der godgeleerden groot, op wie het epitheton ethisch-religieus en ethisch-evangelisch ten volle van toepassing is. Wilt ge U daarvan overtuigen, lees dan de „Philosophie und Religion” van R. A. LIPSIVS. Niet alleen hij zelf blijkt hier een eerste voorstander te wezen van het op KANT's critische wijsbegeerte gebaseerd, door mij dus genoemd ethisch-evangelisch standpunt, maar ook de vele Duitsche theologen, wier dogmatische en godsdienst-wijsgeerige werken hij behandelt, moeten bijkans alle als aanhangers van diezelfde geestesrichting worden

(*) Zie echter wat dezen betreft het P. S. bij de noot op bl. 98.

aangemerkt. Van CARL SCHWARZ, EDUARD ZELLER, O. PFLEIDERER EN BIEDERMAN verzekert hij ons, dat zij allen, als hij, het ontstaan van den godsdienst psychologisch of ethisch zoeken te verklaren (zie a. w. bl. 203 en 205) „Ob man nämlich ihre Untersuchungen psychologisch oder ethisch nennen will, ist schliesslich nur eine Frage der Nomenklatur,” zegt hij bl. 202. Op prof HERMANN EN KAFTAN (*) (zie bl. 174 e. a.) had hij reeds vroeger gewezen (trouwens van den eerste blijkt het door 't geheele boek heen) als pleitbezorgers van de „ethische Religion”, eene uitdrukking die hij blijkbaar met de grootste voorliefde ter kentschetsing van het waar godsdienstig standpunt bezigt. Ook bij RITSCHL, DORNER Sr. en Jr. GLOATZ en andere grootere of kleinere voorvechters van het bijbelsch supranaturalisme vinden wij ten spijt van hunne hier en daar beslist anti-physische dogmatiek toch veel, dat met de hier ontvouwde beginselen overeenkomt. Bij geen van al de genoemden echter vinden wij het ethisch en het evangelisch

(*) KAFTAN beschouwt in zijn „Das Wesen der christlichen Religion” als bron van den godsdienst: „das practische Interesse des persönlichen Subjects.” (Philosophie u. Rlg. bl. 174) en beweert, „dass es sich in der Religion handelt um practische Normirung der Glaubenssätze, um ein practisches Motiv sie für wahr zu halten.” (bl. 201) En evenzoo legt ook HERRMANN den nadruk op „de practische Nöthigungen in der Religion,” waarmede hij natuurlijk hetzelfde bedoelt als KANT met zijne postulaten der practische rede.” (bl. 201) Richtig (zegt LIPSUS a. w. bl. 237) faszt HERRMANN die Religion auf als die Lösung eines dem sittlichen Menschengenossen aufgegebenen Räthsels, und geht dabei zurück auf den Begriff der intelligibelen Freiheit von KANT.

element in de religieuse wereldbeschouwing zoo zuiver en rein bewaard en zoo krachtig en welsprekend gehandhaafd, en hun beider wederkeeringe verhouding zoo juist bepaald en zoo streng logisch en filosofisch ontwikkeld, als bij LIPSIVS zelven, waarom ik 't mij veroorloof, bij hem wat uitvoeriger stil te staan.

Het eerste, dat hier onze aandacht trekt, is dat LIPSIVS, even als wij het wenschen te doen, zijne geheele theologische zienswijze of, gelijk men 't immers bij een man als hem noemen mag: zijn systeem, opbouwt op de wijsbegeerte van KANT. 't Is zeker geen gering bewijs van de geheel eenige beteekenis van den Koningsberger filosoof voor de hedendaagsche godsdienstwetenschap, (*) dat al de theologen, wier namen wij daareven noemden, en van hen de zeven eersten in 't bijzonder, zijn transcendentaal Idealisme ten grondslag nemen van hunne godsdienst-wijsgeerige onderzoekingen. Bij LIPSIVS is dit in de hoogste mate het geval, en hij begint dan ook zijn daareven aangehaald werk met de ontwikkeling van zijne „erkenntnisz-theoretische Grundsätze“, die niets anders is, dan eene glasheldere uiteenzetting van de hoofdbeginselen en grondstellingen van de „Kritik der reinen Vernunft.“ De hoogleeraar van Jena toont hierin, dat hij tot die keurbende van wijsgeerig-ontwikkelde theologen behoort, die, en bij hem geschiedt het met een zeldzaam scherp blik, tot het hart der critische filosofie weten door te dringen. Dit blijkt vooral hieruit, dat hij de ware beteekenis der grondbegrippen van KANT's stelsel juist

(*) Zie mijne verhandeling in de Bibliotheek van moderne theologie van verleden jaar, getiteld: „De beteekenis van KANT's wijsbegeerte voor de hedendaagsche godgeleerdheid.“

heeft verstaan en consequent heeft toegepast. De critische onderscheiding van het phænomenon en noumenon, de onderscheiding van het noumenon in negatieven en in positieven zin, de hiermeê samenhangende onderscheiding van een „räumlich-zeitliche Anschauung” en eene (althans in abstracto denkbare) „intelligibile Anschauung”, de onderscheiding van de empirische vrijheid en de transcendentale vrijheid, de onderscheiding van de „erklärbare” en de „erlebbare” werkelijkheid, zij vormen, na met groote helderheid te zijn uiteengezet, de grondgedachten, waarop de ontwikkeling zijner ethisch-religieuze bespiegeling berust. Hij is dan ook ten volle een Kantiaan, in den allergunstigsten zin des woords, en laat zich door geen van KANT's interpretatoren tot pseudo-Kantiaansche denkbeelden verleiden, ook al zijn die uitleggers autoriteiten als FICHTE of HEGEL, als SCHOPENHAUER of VON HARTMANN (cf. bl. 16).

Slechts eens heeft Z.H.Gel. zich m. i. door een op hem uitgeoefende critiek van Dr. HERRMANN laten overbluffen, en kwam hij tot de op zijn standpunt mij geheel onverklaarbare en met zijne vroegere bewering ook lijnrecht strijdige uitspraak, dat bij KANT de religie te veel aanhangsel was van de moraal. Ik beken eerlijk, dat ik deze beschuldiging van L. niet had verwacht, en dat zij zeer vreemd klinkt in zijnen mond! Het godsdienstig geloof is volgens de leer van K. geen aanhangsel van de zedeleer, maar het is postulaat van de zedewet, d. w. z. het is op het nauwst en innigst daarmee verbonden, het is er zoo meê saamgeveven en saamgegroeid, dat het ééne zonder het ander

niet denkbaar is. De grondbeginselen van zijn stelsel loopen alle uit op de drie transcendentale ideeën op de postulaten van God, deugd en onsterfelijkheid. Het geloof aan de objectieve realiteit van deze ideeën, m. a. w. het geloof, dat God bestaat, dat de wereldorde eene zedelijke of een godsrijk, dat eindelijk de menschelijke ziel onsterfelijk is — dat geloof is het „folgerichtiges” en noodwendig resultaat van de in zijne beide critieken der zuivere en der practische rede ontwikkelde theorie; evenmin dus als het toppunt eener piramide een aanhangsel is der basis — evenmin is het religieuze geloof bij KANT een aanhangsel van de zedeleer. Doch, ik zeide 't reeds, LIPSIVS zelf kan dit niet meenen; ik beschouw dus zijn gezegde als een aanhangsel van zijn betoog, 't welk in geen verband staat met de beginselen en grondstellingen, waarop het is gebaseerd; het was blijkbaar bij hem slechts een lapsus calami, die ook den beste wel eens kan overkomen.

Hoe dit echter ook zij, dat de schrijver in allen deele geacht mag worden te staan op het door ons verdedigd theologisch standpunt, is een zaak, waarover verschil van gevoelen niet mogelijk is. Op iedere bladzijde schier kan men er zich van overtuigen, dat hij een man is, die zich niet alleen als ethisch, niet alleen als ethisch-religieus, maar tevens als anti-supranaturalist, als echt ethisch-evangelisch wil doen kennen.

Dat hij onder de ethischen wil behooren bleek ons reeds door zijn beroep op KANT; maar bovenal vinden wij dit gestaafd in tal van de meest ondubbelzinnig klinkende uitspraken. „Practische Antriebe

nöthigen uns zur Anerkennung des Uebersinnlichen" (lezen wij op bl. 122) en iets verder: „Der Glaube im religiösen Sinne beruht auf practischen Nöthigungen", van deze „Nöthigungen" wordt gezegd (123), dat zij „die Glaubensgewisheit erzeugen" en er „die wirkende Ursache" van zijn. „Das practische Interesse des sittlich-religiösen Subjects bedingt die nähere (nl. de godsdienstige) Ausgestaltung unseres Weltbildes" (127) „Die Gemeinsamkeit sittlicher Nöthigungen kann zu einem gemeinsamen Glauben an die sittliche Weltordnung führen" (131) „Nur eine Religion, welche sittliche Güter verheißt, kann den Anspruch auf unbedingte Geltung ihrer Glaubenssätze machen." (187) „Sittliche Güter (zoo luidt dan de nadere verklaring op de volgende bladzijde) sind nach KANT solche, welche dem Endzweck des persönlichen Geistes als Mittel dienen. ..., die Religion entspringt also (niet uit eudaemonisme maar) aus dem Streben nach Verwirklichung unserer Lebensbestimmung." „Es bleibt richtig, dasz die sittlichen Nöthigungen der königliche Weg sind, welcher zum Glauben führt..., der Kern des Gottesglaubens ist ethisch bedingt." Al deze uitspraken, waaraan we gemakkelijk vele zouden kunnen toevoegen, toonen zonneklaar, dat de auteur den ethischen grondslag van het godsdienstig geloof wil gehandhaafd zien. — Op dien grondslag berust dan ook zijne ethisch-religieuze wereldbeschouwing. Men zou n.l. zeer dwalen, als men hem tot die eenzijdig ethischen wilde rekenen, die de zedelijke wereldorde en het natuurlijk wereldverband dualistisch willen scheiden, en de werking van God alleen tot de eerste willen beperken. Evenmin behoort hij tot hen, die bij de

verklaring van het begrip „zedelijkheid” den goddelijken factor buiten rekening laten. De zedewet is bij hem wel degelijk een goddelijke wet, door Gods heiligen geest in ons gesanctioneerd, en de stem van het geweten in ons binnenst is niet de stem eens menschen, maar Gods stem. Laat ons ten bewijze ook hiervoor enkele zinsneden uit zijn werk mogen excerpeeren!

„Derselbe Gott” (lezen we bl. 136) „der sich in der sittlichen Weltordnung offenbart, ist Urheber der Naturwelt und Naturordnung.” „Eine gesunde Frömmigkeit hat sich durch die scheinbaren Widersprüche zwischen der Naturwelt und der sittlichen Welt niemals gehindert gesehen, auch in der Natur und ihren Ordnungen eine Offenbarung desselben Gottes zu finden, der ihr in der sittlichen Weltordnung offenbar ist.” „Die Teleologie sieht in der höchsten zwecksetzenden Willensmacht zugleich die „letzte Ursache”, in welcher der natürliche Causalzusammenhang der Erscheinungen gegründet ist.” (zie bl. 136 en 137.) (*)

Dat voorts de zedelijkheid niet buiten samenhang met den religieusen aanleg gedacht wordt, maar zij ten slotte aan de werking van een goddelijken factor wordt toegeschreven, wordt op tal van plaatsen door L. in 't licht gesteld. „Ein abstracter Moralismus,” zegt hij te recht, al mag deze uitspraak niet als een rectificatie van KANT worden beschouwd, „drückt die Religion zum Mittel für die Durchführung des Sittengesetzes herab” (bl. 230) en boven (bl. 223) „Solange der

(*) Vgl. ook bl. 254 a. w. „Die objectieve Macht des Guten macht die Naturwelt dem sittlichen Zwecke dienstbar.”

Mensch religiös sein will, um seinen sittlichen Selbstzweck zu erreichen, steht er nur an der Schwelle der vollkommenen Religion." „In der Religion macht der Mensch nicht Gottes Zweck von seinem Selbstzweck abhängig, sondern umgekehrt: seinen Selbstzweck von Gottes Zweck" (bl. 225). Er heerscht tusschen beide zedelijkheid en godsdienst, een „Wechsel-Verhältnisz" (bl. 220) (*) „Beide haben ihre Wurzel im Streben des persönlichen Geistes, seine Würde zu bewahren gegenüber der Natur." „Die Wurzel (zoo lezen we bl. 121) „aller sittlichen und religiösen Nöthigungen liegt in der Selbstbehauptung unserer Persönlichkeit. Es handelt sich im Sittlichen und Religiösen um eine Frage unserer persönlichen Existenz." „Der Ursprung der Religion ist das practische Bedürfnisz des Menschen, sich über die Schranken und Hemnisse seines Naturdaseins zu erheben"; (206) want — „den Anspruch auf Leben" kann er im Naturzusammenhang nicht befriedigen"; (207) en derhalve bestaat het ware van den godsdienst „nicht in einem Verhältnisz zur Welt, sondern zu Gott." (208) (**)

Maar als de religie uit deze practische motieven ontspringt, welken waarborg hebben wij dan, dat de objecten van onze geloofsvoorstellingen geen hersenschimmen zijn en geene illusiën, die in eene bitter teleurstellende ontgoocheling moeten eindigen? Met het antwoord op die vraag is LIPSIVS terstond gereed.

(*) cf. bl. 291 „Die Wurzeln sind dieselbe für Religion und Sittlichkeit."

(**) Zie vooral bl. 64 „Die Uroffenbarung ist ein Akt Gottes in Menschengeste."

Er is nog eene andere werkelijkheid dan de aan onze „räumlich-zeitliche Anschauung" gebundene. Wilde men alleen voor „werkelijk" laten gelden, wat „aus Vernunftgründen erweislich" is, (120) wat „theoretisch und wissenschaftlich auf Anschauung gegründet" is, men zou inderdaad al zeer kortzichtig moeten zijn — want immers ook deze kennis steunt op geloof, op het geloof n.l. in ons zelve, op de onbedriegelijke uitspraken van onze psychophysische organisatie, op het geloof dat onze sensibele en intelligibele constitutie, onze zintuigen en ons denkvermogen de van de buitenwereld ontvangen indrukken op juiste wijze vertolken.

Zoo is dus het „Urdatum" van alle werkelijkheid, gelegen in het „ich bin" in de „lebendige Person"; (*) het godsdienstig geloof berust dus op dezelfde basis als de wetenschappelijke kennis; het onderscheid ligt alleen hierin, dat het eerste betrekking heeft op eene „erlebbare" werkelijkheid, d. i. eene werkelijkheid, die men in zijn binnenste ervaart, die men beleeft, de tweede daarentegen op eene „erklärbare" werkelijkheid d. i. een zoodanige die eene verklaring, eene vertolking behoeft.

Ergo, zoo redeneert L., is die eerste werkelijkheid niet alleen even zeker en onbedriegelijk als de laatste, maar zelfs „die practische Gewisheit ist eine ungleich festere als die theoretische und wissenschaftliche" (bl. 118), zij bouwt n.l. hare overtuiging on-

(*) Cf. bl. 130 a. w. „das „Ich" liegt allem Erkennen zum Grunde.

middelijk, zonder zich daarbij te behoeven te beroepen op van elders ontleende interpretaties, op „das Ur- und Grund-erlebnis der „Ichheit“ (bl. 184), terwijl de verklaarbare werkelijkheid „immer schon die erlebte Wirklichkeit voraussetzt.“ (120) Für den Frommen sind also Glaubensobjecte ebenso real als Erkenntnisobjecte.“ (bl. 133) (*)

„Glaubensobjecte“ — behooren daartoe ook naar de meening van LIPSIUS de wonderen, de portenta en prodigia, die men vindt in de „Naturreligion?“ (bl. 257) — Mij dunkt: duidelijk genoeg geeft hij te verstaan, dat hij onder de anti-supranaturalisten wil gerekend worden, of laat mij, om alle misverstand te voorkomen, liever zeggen, dat hij niet tot de contra-natureelen wil behooren. Nadat LIPSIUS in zijn laatste hoofdstuk, getiteld „der Wahrheitsbeweis der christlichen Religion“, heeft uiteengezet, wat hij met „een practischer Erfahrungsbeweis in der ethischen Religion“ bedoelt, zegt hij hiervan „dasz er sich nicht berufen kann auf erstaunliche Aufschlüsse über transcendente Geheimnisse und nicht auf Berichte wunderbarer Ereignisse oder von einer in die natürliche Geschichte hineingestellten übernatürlichen Geschichte.“ Laat deze zinsnede reeds niets aan duidelijkheid te wenschen over, niet minder goed verstaanbaar is de uitspraak, die wij lezen op bl. 301: „Die dogmatischen Aussagen dürfen keine Behauptungen

(*) Vgl. bl. 125: Die sittlich-religiösen Erlebnisse bilden ein Stück unserer persönlichen Existenz, wir sind ihrer so gewisz als wir unseres eigenen Daseins sind.

über äusere Ereignisze in Natur und Geschichte aufstellen, von deren Thatsächlichkeit sich Niemand mit irgend welchen menschlichen Erkenntniszmitteln überzeugen könnte."

Hebben we dus achtereenvolgens gezien, dat L.'s zienswijze overeenkomstig de door ons in dit geschrift ontwikkelde gevoelens als ethisch, ethisch-religieus en anti-supranaturalistisch mag worden gekenmerkt, ons rest nog door enkele aan hem ontleende citaten aan te toonen, dat hij ook is: ethisch-evangelisch. Deze taak kan mij niet moeilijk vallen, want de plaatsen, ja de bladzijden, die dezen christelijk-evangelischen geest ademen, liggen maar voor 't grijpen! Uit den aard der zaak kan ik dus met weinig volstaan, daar de belangstellende lezer gemakkelijk in staat zal zijn desverkiezende het ontbrekende aan te vullen. Doen wij slechts hier en daar een enkele greep! „Der fromme Christ (lezen we bl. 125) ist als solcher dessen gewisz, dasz er unter der stetigen Einwirkung der göttlichen Genade steht, dasz die erlösende Liebe Gottes sich nicht nur für ihn in der Geschichte, sondern auch in ihm, in seinem persönlichen Gemüthsleben, bethätigt. Er weisz daher von den „Erfahrungen“ zu reden, die er im Verkehr mit seinem Gotte macht, von göthlichen Liebeserweisungen und Gnadenführungen, die er erlebt, von göthlichen Willenskundgebungen, deren er persönlich gewisz ist."

„Erst die Erfahrung der väterlichen Verzeihung Gottes setzt den Christen in den Stand zu ernster sittlicher Arbeit" (227) „Die Seele musz gelernt haben,

was es heisst, stille sein zu Gott, von aller Angst und Noth des Irdischen ausruhn zu dürfen in den Armen einer ewigen Liebe. Und was das Grösste von Allem ist: die Seele musz in der Angst ihrer Sünde Frieden des Gewissens gefunden haben in dem beseligenden Trostwort: Dir sind deine Sünden vergeben. Ohne diesen göthlichen Gnadentrost ist auch die Gnadenkraft nicht zu haben, die den reumüthigen Sünder zu neuem, ernstem Ringen um seine Heiligung ermuthligt." (bl. 232) „Auch der männlichste Ernst in der Anerkennung des Sittengesetzes verbürgt ohne die Innigkeit des Gebetsverkehrs mit Gott kein Gelingen der sittlichen Arbeit." (234)

„Der allgemeine moralische Glauben schützt für sich allein noch keinesweg vor jenem sittlichen Selbstgenügen. Dem gegenüber besteht die Protestantische Lehre auf dem Satze, dasz die rechte Erkenntnisz unserer sittlichen Mängel erst durch die poenitentia evangelica komme, welche uns nicht auf eine Ergänzung unserer Unvollkommenheit, sondern auf eine Erlösung unserer Sünde verweist." (254) „Die ethische Religion ist in ihrer höchsten Entwicklung Erlösungsreligion." (258) „Jede Hoffnung des künftigen Lebens findet seine Legitimation in dem unbedingten Werth unseres Endzweckes. Das höchste religiöse Gut ist also nicht sowohl die Seligkeit, als die Seligkeit in Gemeinschaft met Gott."

Eindigen we met eene bladzijde, die mij om de vastheid van geloofsovertuiging en de hooge waardeering van den christelijken godsdienst als de eenige religie,

die de geestelijke behoeften van den mensch volkomen bevredigen kan, bijzonder heeft getroffen! „Die Tendenz der persönlichen Selbstbehauptung (lesen we bl. 292 en 93)... reift in dem geschichtlichen Leben des Menschen zum Streben nach sittlicher Hülfe der Gottheit für Erreichung der persönlichen Lebensbestimmung. So ist die Religion auf die Sittlichkeit hingewiesen: denn die von der Gemeinschaft mit Gott erwartete Glückseligkeit des Subjektes ist erst rein gefasst als Erfüllung des sittlichen Lebenszweckes. Wiederum die sittliche Aufgabe des Menschen ist nur erreichbar durch eine Religion, welche dem Menschen die Zugehörigkeit zu einer sittlichen Welt garantirt und in der Erfüllung des sittlichen Weltzweckes ihm auch die Verwirklichung des sittlichen Lebenszweckes in Aussicht stellt. So ist die Sittlichkeit auf die Religion angewiesen. Und wahrhaft erreichbar ist das sittliche Ideal nur in der Religion, welche dem Menschen die demüthige Unterordnung unter einem urguten Willen und die selbstverleugnende Hingabe des eignen Lebenszweckes an die göttlichen Zwecke und Ordnungen auferlegt. Die Anerkennung unserer unbedingten sittlichen Abhängigkeit von Gott ist die unerläßliche Bedingung für die Verwirklichung des Ideals sittlicher Freiheit des persönlichen Subjektes über die Welt in ihm und ausser ihm.

Was also leistet diese apologetische Deduction? Der Beweis für das Denken, den sie liefern kann, kann das practische Erleben der religiösen Nöthigungen weder ersetzen noch erzeugen. Aber er zeigt, dass eine solche religiöse Lebensansicht „im geistigen Wesen

des Menschen nothwendig begründet ist." Dasz der Mensch als Person sich nicht wahrhaft behaupten kann ohne sie. Dasz er nur durch sie die Freiheit über die Welt, welke Alle erstreben, wahrhaft erreicht. Dasz man jenes Werthurtheil über das persönliche Leben und über die Bethätigung persönlicher Freiheit nicht ausrotten kann, ohne das geistige Leben des Menschen selbst zu vernichten. Dasz diejenigen, welke jenes Werthurtheil zur gröszeren Ehre des Naturerkennens gewaltsam onderdrukken, den Widerspruch begehen, sich selbst durch einen persönlichen Willensakt zu unpersönlichen Naturobjecten zu degradiren!"

Waarna dan op de volgende bladzijde wordt aangeetoond (waarop trouwens telkens door L. de nadruk wordt gelegd): „dasz dieser apologetische Beweis nur wirklich durchgeführt werden kann vom Standpunkte der christlichen Religion aus."

Wat uit de hier medegedeelde aanhaling duidelijk aan 't licht treedt, is, dat de verhouding van zedelijkheid en godsdienst, gelijk wij 't boven reeds deden zien, moet worden beschouwd als een wisselbetrekking; er bestaat een voortdurende, onafgebrokene wederkeerige werking tusschen beide; in de ware religie doordringen zij elkaâr zoo innig, dat zij één worden, zoo geheel één, als ziel en lichaam één zijn, zoodat voor ons geen van beide bestaan kan zonder de andere. LIPSIVS wijst er zeer nadrukkelijk op, en ik ben 't hierin volkomen met hem eens, dat zedelijkheid, zonder eenig verband met den religieusen aan-

leg in den mensch, zedelijkheid, waaraan het religieuze element geheel ontbreekt, nooit het ontstaan van het godsdienstig geloof ten gevolge kan hebben. 't Is derhalve van groot belang voor ons verder betoog, dat we ons klaar bewust worden van de tweëerlei beteekenis, waarin het woord „zedelijk” wordt gebezigd, reden waarom ik thans eenige oogenblikken uwe aandacht wensch te bepalen bij:

§ 5.

GODSDIENSTIGE ZEDELIIKHEID
EN GODSDIENSTLOOZE ZEDELIIKHEID.

Het woord „zedelijk”, reeds meermalen vonden we aanleiding hierop te wijzen, wordt in twee geheel verschillende beteekenissen gebezigd. Hier vooral gevoelen wij de armoede der menschelijke taal, die maar één woord heeft voor twee begrippen, welke niet maar gradueel en quantitatief van elkaar onderscheiden zijn, maar die specifiek, kwalitatief en essentieel van elkander verschillen. Zedelijk toch noemen wij die daden, die in overeenstemming zijn met de goede zeden, de gewoonten, gebruiken, de mores, de *ἔθνη*, met de burgerlijke wet en de maatschappelijke orde enz., als ook die daden, of juister gezegd: die gezindheden, (want daarop komt het hierbij alleen aan) die voortvloeien uit het besef van onzen plicht, uit onvoorwaardelijke gebondenheid aan ons geweten, uit gehoorzaamheid aan de stem van God in ons binnenst. Bij eenig nadenken gevoelt men terstond, dat tusschen beide opvattingen van het zedelijke, een soortelijk, een

werkelijk principieel verschil bestaat. De eerste gaat buiten den godsdienst om, is anthropologisch van aard, en kan zeer wel bestaan zonder geloof aan God; waarom wij haar in overeenstemming met den uitdrukkelijken wensch harer voorstanders „godsdienstloos” kunnen noemen. De laatste daarentegen is metaphysisch van oversprong, is niet empirisch verklaarbaar, maar berust, op wat KANT noemt „de transcendentale vrijheid”; zij heeft dus reeds een religieus element in zich, daar zij aan geen eindige factoren haar ontstaan te danken heeft, en leidt mitsdien *per se* tot geloof aan de waarheden van den godsdienst.

’t Is van het uiterst belang, dat wij de hier gemaakte distincties goed in ’t oog houden, daar wij alleen onder voorwaarde, dat wij hiermee rekening houden, in staat zijn, om het vraagstuk betreffende den grondslag van ’s menschen godsdienstig geloof tot eene bevredigende oplossing te brengen.

Bovendien kan het niemand onbekend zijn, dat de vraag, die ons hier bezighoudt, in onze dagen van de grootste actualiteit is, aangezien de aanhangers van de morale indépandante en van het godsdienstlooze socialisme in den tijd, dien wij beleven, niet weinigen in getal zijn. Hoevelen zijn er tegenwoordig, die alle idealisme, alle geloof aan een hoogere wereld en aan de roeping der menschheid voor die wereld des geestes, voor het godsrijk geheel in zich hebben uitgedoofd! Is het niet een treurig teeken des tijds, dat ten vorigen jare zeker redacteur van een welbekend en om zijn praktische strekking ten onzent hoogst gunstig bekend weekblad openlijk verklaarde, dat hij onder de „gods-

dienstloozen" wenschte gerangschikt te worden! En mocht men nog maar aannemen, dat bedoelde schrijver alleen stond in zijne meening, dat zulk een voorbeeld van ultra-radicalisme tot de groote zeldzaamheden behoorde, die men wellicht mocht beschouwen als de wrange vrucht van eene ongezonde filosofie, maar die onder de mannen des volks niet kon worden aangetroffen! Doch neen! Het is maar al te waar, dat deze ontboezeming van moedwillig ongeloof de uiting was van veler overtuiging, en dit zoowel van beschaafden als onontwikkelden!

Door dit laatste onderscheidt juist onze eeuw zich van de aan haar voorafgaande, dat, wat toen besloten bleef binnen den engeren kring van weinige heele of halve geleerden, thans gemeengoed wordt van de geheele menschenmaatschappij. Bleef de materialistische en atheïstische wereldbeschouwing, gelijk in vroeger eeuwen, beperkt binnen de wanden van het studeervertrek van enkele geletterde vrijdenkers, men zou zich over haar ongodsdienstig pessimisme kunnen bedroeven of ergeren, maar daar bleef het ook bij! Waar echter, gelijk thans, dagbladen en tijdschriften hunne voor 't welzijn des volks zoo verderflijke denkbeelden in een oogwenk wereldkundig maken — draagt de zaak een veel gevaarlijker en noodlottiger karakter!

En inderdaad! Gevaarlijk en noodlottig voor de zedelijke en geestelijke ontwikkeling van ons volk zou het zijn, als de beginselen der „godsdienstloozen" veld wonnen! Wilt ge een paar duidelijk sprekende voorbeelden, leest dan, om slechts een tweetal geschriften uit den laatsten tijd te noemen, NIETZSCHE „Zur

Genealogie der Moral" en de in het Duitsch geschreven verhandeling van ons kamerlid Mr. VAN HOUTEN „Das Causalitätsgesetz in der Socialwissenschaft."

Wat het laatste boek betreft, dat de schrijver daarvoor de Deutsche taal koos, heeft zeker zijn goede maar ook zijne kwade zijde. Van den eenen kant verheug ik er mij over, wijl daardoor het ongeletterd deel onzer landgenooten verstoken blijft van den allernadeeligsten invloed, dien zijn een geest van levenszatheid ademend fatalisme op vele onvaste gemoederen zou kunnen oefenen; aan de andere zijde echter betreur ik de deutsche redactie van zijn geschrift, omdat ik vrees, dat wij Nederlanders met dergelijke oppervlakkig-brutale excentriciteiten bij onze om hun degelijke denkkraft zoo gunstig bekende naburen weinig eer zullen behalen, of liever gezegd, ons in niet geringe mate, gelijk zij het noemen, zullen „blamiren."

Of kan men anders oordeelen over de „unabhängige Moral" (zie bl. 17), die hij verkondigt! Het geheele begrip van zedelijkheid, dat immers een zedelijke ontwikkeling onderstelt, de geheele voorstelling van een zedelijk doel, eene zedelijke bestemming en levensroeping is voor den schrijver niets, dan een hersenschimmige waan, waarvan de menschheid moet worden verlost. De predikanten en godsdienstleeraars zijn of snoode bedriegers, die met hun prediking van deugd en eeuwig leven niets anders dan hun eigen tijdelijk voordeel beoogen, en het goede domme volk een rad voor de oogen draaien, of zwakhoofdige

achterblijvers, die niet in staat zijn om de geestesontwikkeling hunner eeuw te volgen.

Hoe Mr. VAN HOUTEN oordeelt over 's menschen plicht om te streven naar zedelijke reiniging en heiligmaking, moge blijken uit de fraaie leer, die als de vrucht van de hoogste levenswijsheid door hem wordt gepredikt, waar hij bl. 21 zegt: „Wir sind nun einmal in der Lage einer Gesellschaft, die sich zusammenfindet, ohne zu wissen zu welchem Zweck sie zusammen gebracht ist. In dieser Lage ist es am klugsten, sich bequem ein zu richten und sich zu bemühen, die Zeit angenehm zu verbringen. Die vernünftigste Conjectur, welche die Metaphysik zur Lösung des Räthsels unserer Existenz beibringen könnte, wäre noch immer die, dasz man dem metaphysischen Gastgeber ... und sich selbst den Spass nicht verderbe durch unnütze Grübeleien und Thorheiten, sondern sich des Guten freue. So machen es ja auch die geistlichen Herrn selbst! Sie verderben anderen leider nur zu häufig die Lebensfreude, sich selbst aber selten!“ „Sittlichkeit“ bestaat voor hem in niets anders dan „kluge Berechnung“ (bl. 12). Dat het lijden van den CHRISTUS en zijn sterven aan Golgotha's kruis der menschheid ten zegen (tot haar eeuwig welzijn en behoud) is geweest, en alzoo door den christen als eene openbaring van Gods liefde wordt vertolkt, acht de schrijver zulk een ongerijmdheid, dat hij het noemt „eine an Wahnsinn grenzende Idee, dasz das Leiden uns ein Beweis von Gottes erhöhter Liebe sei.“ Het geheele geloof aan God is hem een van die dwaalbegrippen, waarvan de menschheid, hoe

eerder hoe beter verlost moet worden. „KANT hat (waartoe toch de naam van dezen vromen denker niet al kan misbruikt worden!) „jeden vernünftigen Grund für den Gottesglauben seiner vernichtenden Kritik unterzogen!“ En dus: weg met zijne postulaten der practische rede! weg met God! weg met de deugd! — maar — leve en herleve de te kwader ure in miscrediet geraakte zelfmoord! (zie bl. 14 de aant.) „Dieser in Misscrediet gekommene Selbstmord musz gründlich rehabilitirt werden!“ (bl. 15) Zietdaar de vruchten van de godsdienstlooze zedeleer! En, gelijk ik zeide: niet slechts bij schijngeleerden als VAN HOUTEN er een blijkt te zijn, maar ook bij de mannen uit het volk worden tegenwoordig deze beklagenswaardige en diep-treurige denkebeelden aangetroffen, zoo als we 't nog voor korten tijd mochten ondervinden bij de verschijning van het niet minder fraaie geestesproduct, dat getiteld was „Rabbi, pastoor of dominé.”

Dat uit deze zedelijkheid nimmer de godsdienst kan geboren worden, is meer dan duidelijk, en behoeft m. i. geen opzettelijk betoog. Op een dooden stam kan men geen vruchtboom enten; de levenssappen moeten in den stam aanwezig zijn, zal hij nieuwe loten kunnen schieten. Het is, gelijk wij 't lezen in het diepzinnig hoofdstuk van Joh. III „wat uit het vleesch geboren wordt dat is vleesch, maar wat uit den geest geboren wordt dat is geest.” Het geestelijk levensbeginsel, waaruit de religie moet ontkiemen, de ware religieuse bewustheid, die gelegen is in de heilige liefdesbetrekking tusschen het kind Gods en den

hemelschen Vader, dat beginsel ontbreekt in eene zedelijkheid, die gebaseerd is op eigenbelang, op zelf-zucht en egoistische berekening. Waar geen kiem is, daar kan ook geen leven ontstaan; waar echter de *πνεῦμα Θεοῦ* niet aangetroffen wordt, daar wordt het levend-makend element gemist, dat de geboorte van het geestelijk leven ten gevolge heeft; τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ (Rom. VIII : 6) *Εἰ γὰρ κατὰ σὰρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν; εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.* "Ὅσοι γὰρ πνεύματι Θεοῦ ἄγονται, οὗτοι εἰσιν υἱοὶ Θεοῦ (vs. 12—13).

Dat deze redeneering van PAULUS voor hen, die op het daareven geschetste utilistisch, het irreligieus materialistisch standpunt staan, eene volkomen onverstaanbare taal is, mag ons niet verwonderen. De diepzinnige religionsfilosoof uit de eerste eeuw onzer jaartelling heeft dat zeer wel geweten: „de natuurlijke, de zinnelijke mensch begrijpt niet de dingen die des geestes Gods zijn; zij zijn hem dwaasheid, ook kan hij ze niet verstaan, want *πνευματικῶς ἀνακρίνεται* (1 Cor. II : 14). Daarom echter kunnen beschouwingen als de bovengenoemde het geloof van den godsdienstigen mensch ook niet in 't allerminst aan 't wankelen brengen; zij wekken bij hem alleen een gevoel van innige deernis met de personen, die deze rampzalige theoriën omhelzen, maar het fundament van zijn geloof ook slechts een oogenblik te schokken, daartoe zijn zij volslagen machteloos!

Dat fundament, die grondslag van ons godsdienstig geloof — waarin bestaat het? 't Is ons zonneklaar ge-

bleken, dat het niet kan gezocht worden in de lagere zedelijkheid, die uitgaat van een nuttigheidsbeginsel, en geen ander doel heeft, dan de regeling van het maatschappelijk leven. Noemde ik nochtans den grond van het religieuze geloof ethisch, dan is het duidelijk, dat ik daarmede die zedelijkheid bedoel, die wij ter onderscheiding van de eerste als de „godsdiensstige zedelijkheid” omschreven (*). Dat IMMANUËL KANT, toen hij in zijne „filosofische Religionslehre” den godsdienst uit ’s menschen zedelijk bewustzijn deduceerde, eenig en alleen op haar en niet op die „Sittlichkeit”, die een louter „social-politisch” karakter draagt, het oog had, is boven elken redelijken twijfel verheven.

Nergens komt dit zoo duidelijk uit dan in zijne „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.” Dit geschrift is overwaard, dat het met aandacht worde gelezen en overwogen; en het is dan ook voornamelijk om den diep-religieusen, den echt christelijk-evangelischen inhoud van dit werk, dat ik KANT’s standpunt niet beter meen te kunnen qualificeeren dan als ethisch-evangelisch. Reeds terstond uit den aanleg van zijn godsdienst-wijsgeerig stelsel ontwaart men, hoe weinig men het hier te doen heeft met een van die oppervlakkige moralisten, die beweren, dat de mensch een

(*) Ook prof. J. H. GUNNING schijnt dezelfde opvatting omtrent het begrip der zedelijkheid te zijn toegedaan, waar hij in zijn „De Werkelijkheid van den Godsdienst” 1890, in de noot op bl. 31, in navolging van ROTH, het „ethische” als geslachtsbegrip beschouwt, dat de beide soortbegrippen „zedelijk” en „godsdiensstig” samenvat.

natuurlijken aanleg heeft tot het goede, en zoo uit zichzelf van lieverlede een zedelijk godsdienstig wezen is geworden. De drie hoofdstukken waarin hij zijn boek heeft verdeeld (het vierde moet nl. als een nadere uitwerking van het vorige worden beschouwd) dragen tot opschrift: I. Von der Einwohnung des bösen Principis neben dem Guten, d. i. vom radicalen Bösen in der menschlichen Natur. II. Von dem Kampf des guten Principis mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen. III. Von dem Sieg des guten Principis über das böse und der Stiftung eines Reiches Gottes auf Erden.

Hoe hij oordeelt over „die gutmüthige Voraussetzung der Moralisten VON SENECA bis zu ROUSSEAU” krijgen we reeds op de eerste bladzijde te hooren, waar hij zegt: „dasz die Meinung, die Anlage um unaufhörlich vom Schlechtem zum Bessern fort zu rücken, sei in der menschlichen Natur anzutreffen — sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könne, da, wenn vom Moralisch-Guten und Bösen (nicht von der Civilisirung) die Rede ist, die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig dagegen spricht.” Op bl. 32 (uitg. van KEHRBACH) spreekt hij zich hieromtrent nog duidelijker uit: „Dasz nun ein solcher verdorbener Hang (den wir, da er doch nimmer selbst verschuldet sein musz, ein radicales Böse in der menschlichen Natur nennen können) im Menschen gewurzelt sein müsze, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen.”

Van dit booze nu is de mensch niet in staat, zichzelf te verlossen. „Dieses Böse ist radical (bl. 37), weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen.“

KANT sluit zich aan bij het „Verdammungs-urtheil, das die moralisch richtende Vernunft ausspricht in dem Satze des Apostels: „Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder — es ist keiner der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes) auch nicht Einer.“ (bl. 40 vgl. de aant.)

En hoe staat het nu met het antwoord, dat KANT geeft op de vraag: „Ik ellendig mensch, wie zal mij verlossen?“ — Wie zijn „Religion“ heeft gelezen, zal geen bezwaar hebben, om mij toe te stemmen, dat hij hierop zich geheel en al aansluit bij het antwoord van PAULUS: „Ik dank God: „JESUS CHRISTUS onze Heer.“ (*)

Daar de juiste kennis en waardeering van de Kantiaansche Religionsfilosofie naar mijne meening

(*) Dit is m. i. de juiste exegese van Rom. VII 24—25. Het διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ moet niet beschouwd worden te slaan op het εὐχαριστῶ, wat in verband met den wanhoopskreet van vs. 24, zonder eenig nadere verklaring een gebroken zin oplevert. Blijkbaar moet het verbonden worden met het βύσσαι van het voorgaande vers. In het vuur zijner rede vergeet de apostel, dat hij den actieven vorm heeft gebezigd, en gaat nu voort, als had hij de vraag in den passieven vorm gesteld, als luidde zij διὰ τινὸς βύσσομαι; waarop hij dan zich zelf antwoordt: Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Dergelijke veranderingen in de constructie zijn bij PAULUS meer aan te treffen.

van het hoogste belang is voor den bloei en de ontwikkeling der hedendaagsche godsdienst-wetenschap, acht ik het noodig, bij dit punt wat uitvoeriger stil te staan en in enkele hoofdtrekken den gedachtengang van het hier door hem ontworpen theologisch stelsel mede te deelen.

In hoofdstuk IV van het eerste Deel (bl. 30) worden we gewezen op den oorsprong van het booze in de menschlijke natuur. Dien oorsprong te zoeken in de overerving, dit noemt hij de „unschicklichste Erklärung”, en beroept zich te recht op het bekende woord: *Genus et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.* „Die Handlung musz immer als ein ursprünglicher Gebrauch der freien Willkühr beurtheilt werden: Wir sollten sie unterlaszen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen wir auch immer gewesen sein mögen.” Zoeken we naar den oorsprong van het kwade, dan is dit gemakkelijk in te zien, dat wij daarmêe niet den „Zeitursprung” maar den „Vernunftursprung” bedoelen. Hierbij beroept hij zich ook op den bijbel, en geeft ons eene treffende en diepzinnige verklaring van 's menschen in Genesis geschilderden zondenva. „Der Mensch machte es sich (Gen. III: 6) zur Maxime, dem Gesetze der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen. Mithin fing er damit an die Strenge des Gebots zu bezweifeln, hernach den Gehorsam gegen dasselbe zu einem blosz (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten eines Mittels herab zu vernünfteln, u. s. w. Mutato nomine de te narratur fabula! Wir machen

es täglich eben so, deszhalb „haben in Adam Alle gesündigt“ und sündigen sie noch.”

Hoe kan nu de oorspronkelijke aanleg tot het goede in den mensch worden hersteld? Men wachtte dit niet „von einer Aenderung oder Besserung der Sitten” (49 en 50), men komt dan niet verder dan tot de deugd in haar empirisch karakter als legaliteit als virtus phaenomenon. Neen, het moet komen tot eene „Aenderung der Denkungsart” (de Johanneische μετανοία) tot eene „Herzens-aenderung” (ἐπιστρέψαι καρδίας Lc. I : 17) tot de wedergeboorte (παλιγγενεσία). Um aber nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch zu werden d. i. tugendhaft nach dem intelligibelen Charakter (virtus noumenon) — das kann nicht durch allmähliche Reform, solange die Grundlage der Maxime unlauter bleibt, sondern musz durch eine Revolution in der Gesinnung (dat is dus een algeheele geestelijke omkeer), durch einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit im Menschen bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung und Aenderung des Herzens werden.” KANT haalt hier, om zijne meening op te helderen, Joh. III : 5 in verband met Gen. I vs. 2 aan, en laat ons dus niet in 't onzekere omtrent zijne bedoeling. Het is nl. het Johanneïsch en, gelijk wij reeds daareven bemerkten, het Paulinisch begrip van de wedergeboorte, de wedergeboorte, gelijk die den grondslag en den hoofdinhoud vormde van JEZUS' evangelie, dat ook hij als den hoeksteen van zijn religieus geloof wil beschouwd hebben.

Duidelijk blijkt dit uit de verdere ontwikkeling van zijn systeem der philosophischen Religions-lehre. Voordat ik echter hierbij stilsta, moet ik eerst eene bedenking weerleggen, die men vaak tegen de z. g. Moral-filosofie van K. maakt. 't Is deze, dat hij telkens spreekt van 's menschen eigen krachtsinspanning, en dat hij van 's menschen zedelijk leven en streven de verwezenlijking van zijne ethisch-religieuze idealen afhankelijk maakt. Sommigen meenen daarin eene verlooehening te zien van de werking van Gods heiligen geest; inderdaad echter doet men hem met een dergelijk verwijt het grootste onrecht.

Hij ontkent in de verste verte niet, dat dit zedelijk streven door een goddelijken factor in ons gewekt en gewerkt wordt. Integendeel, die overtuiging is juist de grondgedachte van wat hij noemt het „intelligibele Charakter,” en er zijn dan ook plaatsen genoeg, waar hij over de „übernatürliche (niet contra-natureele) Mitwirkung” (bl. 47) over den „höheren Beistand” (bl. 48) (*) en over de werking van

(*) Vgl. o. a. bl. 51 en 52. „Eines ist in unserer Seele, welches wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmässig, zugleich auch seelenerhebend ist, die 'ursprüngliche moralische Anlage in uns; . . . Diese eine Göttliche Abkunft verkündigende Anlage musz auf das Gemüth bis zur Begeisterung wirken.”

Voorts bl. 61: „Eben darum aber weil wir von ihr (nl. het ideaal van de zedelijke volmaaktheid) nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne dasz wir begreifen wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man sagen: dasz jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei.”

Gods Geest in het menschenhart spreekt, gelijk trouwens reeds overtuigend genoeg bleek uit het beroep van daareven op GEN. en JOH. III. Maar, waarom hij op de zelfwerkzaamheid van den mensch zoo den vollen nadruk legt, is, omdat hij, in overeenstemming met JEZUS en de apostelen, dien zedelijken arbeid onmisbaar acht voor 't gedijen van 't godsdienstig leven. Laat de kiem, het zaad, de groei, de wasdom en het rijpen van de vrucht, laat de voedende, de levenwekkende en levensterkende kracht van den bodem, laat de voor 't welslagen van den oogst onmisbare regen en de niet minder onontbeerlijke warmte der zonnestralen, laat dat alles onmiddellijk het werk zijn van God — toch zult gij van uwen akker geen korenaren lezen, als gij hem niet bearbeidt en bebouwt. Zoo, en niet anders is het ook in 't geestelijke.

Er moet een weltoebereide akker wezen, gelijk door JEZUS zoo onovertrefbaar schoon in de bekende gelijkenis is in 't licht gesteld, zal Gods Geest daarin zijn werk des heils kunnen voltrekken. Dat neemt echter niet weg, dat een geloovig christen, al houdt hij vast aan het voor zijn zedelijk leven noodwendig beginsel van de zedelijke vrijheid en de autonomie van den plicht, toch ter laatster instantie ook zijn vermogen, om van die vrijheid gebruik te maken, en dus ook heel zijn willen en werken, zijnen handel en wandel, heel zijne zedelijke en geestelijke activiteit aan God dank weet. Voorzeker, het is een verhevene, en echt religieuze gedachte dat de mensch ook de deugd als een gave als eene genadegifte van zijnen God beschouwt, gelijk het heet in 't welbekend evangel. gezang:

O, God aan wien wij deugd en leven
En alles zijn verplicht.

Wat nu KANT'S voorstelling aangaat omtrent de wedergeboorte, deze bestaat zoowel voor de menschenwereld in haar geheel, als voor elk menschelijk individu in 't bijzonder hierin, dat van de twee in mensch en menscheid om de opperheerschappij strijdende beginselen, de macht van het kwade en de macht van het goede, het laatste de overwinning behaalt. „Das was allein eine Welt zum Gegenstand des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Volkommenheit (bl. 61). Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch „ist in ihm von Ewigkeit her“; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist insofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn, „das Wort (das Verbe! vgl. Gen. I) durch welches alle andere Dinge sind, und ohne das nichts existirt, was gemacht ist (denn um seines d. i. um des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist Alles gemacht).“ -- „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit.“ „In ihm hat Gott die Welt geliebt“ und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen „Kinder Gottes zu werden“ u. s. w.

„Dieses Urbild ist vom Himmel zu uns herabgekommen; die Vereinigung der schuldigen Menschheit mit demselben kann als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden. Das Ideal nun

der Gott wohlgefälligen Menschheit können wir uns nicht anders denken als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst aus zu üben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in grösztmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die gröszten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmähhlichen Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde, zu übernehmen, bereitwillig wäre." Im practischen Glauben (dat is dus een geloof zich openbarend in 's menschen levenswandel) an diesen Sohn Gottes kann nun der Mensch hoffen Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden."

Dit ideaal van den *ὁὐὸς Θεοῦ* en den *ὁὐὸς ἀνθρώπου*, van den volmaakt zedelijk-godsdienstigen mensch wordt in de nu volgende bladzijden nader door KANT ontwikkeld. Er wordt aangetoond, hoe hij, hoewel men hem niet als „auf übernatürliche, sondern als auf natürliche Weise erzeugt" behoeft voor te stellen, nochtans in zijn zedelijk zelfbewustzijn mag zeggen: „Wie uwer overtuigt mij van zonden!" (bl. 67.) Er wordt in 't licht gesteld, hoe deze Zoon van God als een zoon des menschen in staat is, om de menschheid van het „radicaal booze" (bl. 74) te verlossen, hoe in de objectieve realisatie, in demenschwording van den *ὁὐὸς Θεοῦ* de geestelijke wedergeboorte der menschheid plaats moet grijpen — en dan aan het einde van dit tweede Deel stil gestaan bij de historische verschijning van den Christus, bij de objectieve realiteit van die idee zelve, bij de personificatie van den godszoon in Jezus van Nazareth.

Hoe kan de mensch, die toch in 't besef van

eigen zonde en schuld zich zelven voor de vier-schaar der heilige zedelijkheid doemwaardig moet houden — desnietteenstaande op goede gronden vertrouwen, dat hij voor God gerechtvaardigd kan worden? Alleen door de opneming van het nieuwe levensbeginsel, alleen door de wedergeboorte, waardoor de oude mensch in hem sterft, en de nieuwe in hem geboren wordt.

Hoe K. zich dit voorstelt, kan ons bl. 77 leeren. „Die Sinnesaenderung” zoo lezen we daar „ist ein Ausgang vom Bösen und ein Eintritt in's Gute, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen, da das Subject der Sünde (mithin auch allen Neigungen, sofern sie dazu verleiten) abstirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr aber als intellectueller Bestimmung sind nicht zwei durch eine Zwischenzeit getrennte moralische actus enthalten, sondern sie ist nur ein einziger, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang in's Gute bewirkt, möglich ist, und so umgekehrt. Das gute Princip ist also in der Verlassung der bösen, ebensowohl als in der Annehmung der guten Gesinnung enthalten, und der Schmerz, der die erste rechtmäszig begleitet, entspringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist als „das Absterben am alten Menschen, als Kreuzigung des Fleisches” an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich bloß um des Guten

willen übernimmt; die aber doch eigentlich einem anderen (en hierop dient men te letten wil men KANT'S bedoeling verstaan) nämlich dem alten — denn dieser ist moralisch ein anderer — als Strafe gebührten. (Zijne redeneering komt hier overéén met het diepzinnige zevende hoofdstuk aan de Romeinen, waar PAULUS, vs. 17, zegt: *νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατερ- γάζομαι αὐτό, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.*) „Ob er also gleich physisch — aldus vervolgt K. zijn be- toog — (seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach, betrachtet) eben derselbe strafbare Mensch ist, und als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshofe (voor de vierschaar der zuivere zedewet), mithin auch von ihm selbst gerichtet werden musz, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibeles Wesen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die That vertritt (want God ziet het hart aan!) moralisch ein anderer; und diese (nl. die nieuwe Gode welge- vallige gezindheid) in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder (wenn wir diese Idee personificeren) dieser selbst (de Zoon van God) trägt für ihn und so auch für Alle, die an ihn (practisch) glauben, als Stell- vertreter (als de *μεσίτης* Gal. III: 20 en 26) die Sündenschuld, thut durch Leiden und That der höch- sten Gerechtigkeit als Erlöser (als de *σώτηρ* en de *ρύόμενος*, de *λυτρώτης*, die ons *ἀπαλλάσσειται*, en *ἀπολύει* *ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*) genug, und macht als Sachver- walter (als degene die *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*. Rom. VIII: 34), dasz sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu er-

scheinen, nur dasz (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, was der neue Mensch indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen musz, an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird. Hier ist nun derjenige Ueberschusz über das Verdienst der Werke, der oben (men vergelijke hierbij de vorige bladzijden, die wij om niet al te uitvoerig te worden, moesten voorbij gaan) vermiszt wurde, und ein Verdienst ist, das uns aus Genade zugerechnet wird. Denn damit das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im bloßen Werden ist (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein) uns gleich, als ob wir schon hier im vollen Besitz derselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch!" De wedergeboorte (dit is K's bedoeling) komt nimmer in eenig mensch in haar geheele actueele volkmaaktheid tot stand, maar kan nooit meer dan potentieel in ons als kiem aanwezig zijn. „Die Empfänglichkeit dazu" zegt hij in eene noot, „ist alles was wir unsererseits uns beilegen können; der Rathslusz aber eines Oberen zu Ertheilung eines Guten, wozu der Untergeordnete nichts weiter als die (moralische) Empfänglichkeit hat, heisst Genade."

Wanneer nu zoo de beteekenis van den Christus, in wien als den volmaakt zedelijk-godsdienstigen mensch de geestelijke wedergeboorte der menschheid wordt gerealiseerd, en in wien bij persoonlijke toe-eigening van zijn levensbeginsel ieder mensch kan

worden wedergeboren, theoretisch is vastgesteld, gaat hij er op bl. 83 toe over, om te ontvouwen, hoe deze Christus geschiedkundig verschenen is in den historischen JEZUS van Nazareth. „Dem guten Princip zum Trotz war also ein Reich des Bösen errichtet, welchem alle von ADAM (natürlicherweise) abstammenden Menschen unterwürfig wurden (wij zagen 't reeds boven, dat K. zich aansluit bij PAULUS' woord: „in ADAM hebben allen gezondigd“, maar daarom ook met den apostel in den tweeden ADAM, die naar den beelde Gods geschapen was, in Christus, het zedelijk-godsdienslig „Urbild“ der menschheid, den waren heiland en verlosser erkent). Zwar verwahrte sich das gute Princip wegen seines Rechtsanspruches an der Herrschaft über den Menschen durch die Errichtung der Form einer Regierung, die bloß auf öffentliche alleinige Verehrung seines Namens angeordnet war (in der Jüdischen Theocratie); da aber die Gemüther der Unterthanen in derselben für keine anderen Triebfeder, als die Güter dieser Welt, gestimmt blieben, und sie also auch nicht anders als durch Belohnungen und Strafen in diesem Leben regiert sein wollten, dafür aber auch keiner anderen Gesetze fähig waren als solcher, welche theils lästige Ceremoniën und Gebräuche auferlegten, theils zwar sittliche aber nur solche, wobei ein äusserer Zwang stattfand, also nur bürgerliche waren, wobei das Innere der moralischen Gesinnung gar nicht in Betrachtung kam; so that diese Anordnung dem Reiche der Finsterniss keinen wesentlichen Abbruch, sondern diente nur dazu, um

das unauslöschliche Recht des ersten Eigenthümers immer im Andenken zu erhalten.

Nun erschien (en de nu volgende bladzijde is eigenlijk de plaats, waarom het mij hier te doen was, en waartoe het vorige dat ik citeerde, tot inleiding moest dienen) — nun erschien in eben demselben Volke zu einer Zeit, da es alle Uebel einer hierarchischen Verfassung im vollen Masze fühlte, und das sowohl dadurch als vielleicht durch die den Sklavensinn erschütternden moralischen Freiheitslehren der griechischen Weltweisen, die auf dasselbe allmählig Einflusz bekommen hatten, groszentheils zum Besinnen gebracht, mithin zu einer Revolution (vgl. daarbij bl. 49) reif war, auf einmal eine Person, deren Weisheit noch reiner als die der bisherigen Philosophen, wie vom Himmel herabgekommen war, und die sich auch selbst was ihre Lehren und Beispiel betraf, zwar als wahren Menschen, aber doch als einen Gesandten solchen Ursprungs ankündigte, der in ursprünglicher Unschuld im dem Vertrage, den das übrige Menschengeschlecht durch seinen Repräsentanten, den ersten Stammvater, mit dem bösen Princip eingegangen, nicht mitbegriffen war, und „an den der Fürst dieser Welt also keinen Theil hatte.“

Hierdurch war des letzteren Herrschaft in Gefahr gebracht. Denn widerstand dieser Gott wohlgefällige Mensch seinen Versuchungen, jenem Contrakt auch bei zu treten, nahmen andere Menschen auch dieselbe Gesinnung gläubig an, so büszte er ebenso viele Unterthanen ein, und sein Reich lief Gefahr gänzlich zerstört zu werden. Dieser bot ihm also an, ihn zum

Lehnsträger seines ganzes Reiches zu machen, wenn er ihm nur als Eigenthümer desselben huldigen wollte. Da dieser Versuch nicht gelang, so entzog er nicht allein diesem Fremdlinge auf seinem Boden Alles, was ihm sein Erdenleben angenehm machen konnte, (bis zur grössten Armuth), sondern erregte gegen ihn alle Verfolgungen, wodurch böse Menschen es verbittern können. Leiden, die nur der Wohlgesinnte recht tief fühlt, Verläumdung der laueren Absicht seiner Lehren, (um ihm allen Anhang zu entziehen), und verfolgte ihn bis zum schmähhchsten Tode, ohne gleichwohl durch diese Bestürmung seiner Standhaftigkeit und Freimüthigkeit in Lehre und Beispiel für das Beste von lauter Unwürdigen im Mindesten etwas gegen ihn auszurichten.

Und nun der Ausgang dieses Kampfes! Der Aus-schlag dasselben kann als ein rechtlicher, oder auch als ein physischer betrachtet werden. Wenn man den letzteren ansieht, so ist das gute Principe der unterliegende Theil; er muszte in diesem Streite, nach vielen erlittenen Leiden, sein Leben hingeben, weil er in einer fremden Herrschaft, die Gewalt hat (het rijk des Satans), einen Aufstand erregte. Da aber das Reich, in welchem Principiën machthabend sind (sie mögen nun gut oder böse sein) nicht ein Reich der Natur, sondern der Freiheit ist, d. i. ein solches, in welchem man über die Sachen nur insofern disponiren kann, als man über die Gemüther herrscht, in welchem also Niemand Sklave (Leibeigener) ist, als der, und so lange er, es sein will: so war eben dieser Tod (die höchste Stufe der Leiden eines Menschen)

die Darstellung des guten Princip, nämlich der Menschheit, in ihrer moralischen Vollkommenheit, als Beispiel der Nachfolge für Jedermann. Die Vorstellung desselben sollte und kann für seine, ja für jede Zeit vom grössten Einflusz auf menschliche Gemüther sein; indem es die Freiheit der Kinder des Himmels und die Knechtschaft eines blossen Erdensohnes in dem allerauffallendsten Contraste sehen lässt.

Das gute Princip aber ist nicht bloss zu einer gewissen Zeit, sondern von dem Ursprunge des menschlichen Geschlechtes an unsichtbarer Weise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen (was ein Jeder, der auf seine Heiligkeit und zugleich die Unbegreiflichkeit der Verbindung derselben mit der sinnlichen Natur des Menschen in der moralischen Anlage Acht hat, gestehen musz) und hat in ihr rechtlicher Weise seinen ersten Wohnsitz. (Wie denkt hierbij niet aan het diepzinnige: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε: ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (*).) Da es also in einem wirklichen Menschen als einem Beispiele für alle anderen erschien, „so kam er in sein Eigenthum, und die seinen nahmen ihn nicht auf, denen aber, die ihn aufnahmen, hat er Macht gegeben Gottes Kinder zu heissen, die an seinen Namen glauben“, u. s. w. d. i. durch das Beispiel desselben (in der moralischen Idee) eröffnet er die Pforte der Freiheit für Jeder-

(*) Joh. I vs. 1, 14 en 18.

mann, die eben so wie er, allem dem absterben wollen, was sie zum Nachtheil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefesselt hält, und sammelt sich unter diesen „ein Volk das eifrig wäre in guten Werken, zum Eigenthum” und onder seine Herrschaft, indessen dasz er die, welke die moralische Knechtschaft vorziehen, der ihrigen überläszt.”

Wij hebben KANT eenigen tijd aan 't woord gelaten, eensdeels om voor goed een eind te maken aan de valsche beschuldigingen, soms door geheel onbevoegde beoordeelaars zijner wijsbegeerte ten laste gelegd, dat zij alleen over zedelijkheid, of zelfs alleen over eene onafhankelijke zedeleer handelt, en dat zij tegenover de religie, met name den christelijken godsdienst eene indifferente, of erger, eene vijandige houding aanneemt; anderendeels echter, om met het oog op de quaestie, die ons bezig houdt, van hem te leeren, wat wij onder „godsdienstige” zedelijkheid hebben te verstaan?

Bleek ons uit de aangehaalde plaatsen ten volle, dat wij KANTS theologische zienswijze moeten kenschetsen als ethisch-religieus, ja meer: als „ethisch-evangelisch”, omdat hij geheel en al op den bodem staat van den christelijken godsdienst — 't is dan de vraag: hoe hij zich de verhouding van zedelijkheid en religie voorstelt, of, wat immers bij hem het geval is: hoe hij in de eerste den grondslag ziet voor de laatste?

Uit de lagere, de vulgaire, de maatschappelijke, de legale, de utilistische zedelijkheid, die nooit verder kan komen dan de heteronomie, kan — het is aan geen twijfel onderhevig — nimmer het geloof aan

Gods vaderliefde, 't welk de kern is van ons religieus geloof, ontstaan zijn. Dit kan alleen uit die zedelijkheid, die in tegenstelling tot de eerste eene principiele, autonome, of, wil men, theonome zedelijkheid is, en die, waar de eerste „godsdiensloos” is, een beslist godsdienstig karakter draagt. Waar KANT het ontstaan van de religie, nl. de ethische, afhankelijk acht van de voorwaarde der wedergeboorte, zoo wel in de geschiedenis der menschheid (*) als in de levensgeschiedenis van den enkelen mensch, daar moeten wij onder die wedergeboorte, onder dat ἀποθέσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον en het ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον verstaan het verlaten van het standpunt der anomie en der heteronomie door het gelijktijdig aanvaarden van het standpunt der autonomie en theonomie, m. a. w. een zich verheffen van de godsdienslooze zedelijkheid tot de godsdienstige zedelijkheid. Wat de mensch kan en moet bereiken, is (zegt hij bl. 97) „van de dienstbaarheid van de wet der zonde ontslagen te worden en der gerechtigheid te leven.”

De wijze, waarop hij zijne ethische opvatting van den godsdienst tegenover de dogmatische verdedigt, en voor zoover ik zien kan, daarbij het vraagstuk zoo volledig oplost, dat verdere discussie er over als overtollig mag worden beschouwd, is de volgende:

Het zaligmakend geloof, dat geloof nl. in het evangelie, 't welk een christen belijdt, bevat twee voorwaarden voor de hope der toekomstige zaligheid (zie bl. 123);

(*) Zie over het christendom als een nieuwe schepping, en als voortgevloeid uit een geheel nieuw beginsel behalve het boven aangevoerde nog a. w. bl. 137 vv.

de eerste heeft betrekking op iets, dat de mensch zelf niet doen kan, nl. zijne daden voor een goddelijken rechter ongedaan te maken, de andere heeft betrekking op dat, wat de mensch wel kan en moet doen, nl. een nieuw leven te leiden overeenkomstig plicht en geweten. Het eerste is het geloof in zijne rechtvaardigmaking, zijne verlossing en verzoening met God, het laatste 't geloof in zijne zedelijke levensroeping. Deze twee voorwaarden staan in een noodwendigen samenhang met elkaar, en dus moet, gelijk dat elders in de Kritik der reinen Vernunft door K. is aangetoond, haar onderlinge verhouding zoodanig zijn, dat de eene den grond en de oorzaak behelst voor de andere. Dus — òf het geloof aan de verlossing van CHRISTUS bevat den grond voor het geloof aan 's menschen zedelijke bestemming, òf dit laatste is de grond, waarop ons geloof aan onze rechtvaardiging voor God rust, ons geopenbaard door den aan Golgotha's kruis gestorvenen.

Met deze disjunctieve stelling zien we ons geplaatst voor eene aldus genaamde antinomie, dat is eene tegenstrijdigheid, die niet maar berust op een onlogisch geformuleerd syllogisme, maar die in het dialectisch vermogen van den mensch zelf haar oorzaak vindt. Tot de oplossing evenwel van die antinomie is de mensch in staat; niet echter door zijne theoretische, maar door zijne practische rede.

De bedoelde antinomie bestaat in deze twee stellingen, die beide waarheid bevatten en toch elkander buitensluiten. Stelling I: Het geloof aan eigen zedelijkheid moet voorafgaan aan het geloof aan onze door het evangelie ons geleerde verzoening met God,

want als wij niet streven naar zedelijke reiniging van onzen levenswandel, kunnen we niet hopen, dat God ons onze zonden zal vergeven en onze schuld uitdelgen. St. II Het geloof aan onze door den Zoon van God ons geschonken verlossing van zonden moet voorafgaan aan het geloof in onze zedelijke levenstaak, want in ons zelven vinden we niet het daartoe vereischt vermogen om het voortaan beter te maken; uit ons zelven kunnen wij niet worden wedergeboren.

Deze twee stellingen bevatten beide eene onmiskennbare waarheid; moge ook de een aan eene wat rechtzinniger, de ander aan eene wat vrijgezinniger redactie de voorkeur geven, aan de in beide theses opgesloten waarheid kan geen godsdienstig gemoed zijne instemming ontzeggen, en zoo zouden we hiermede de beide elkaar tegensprekende en elkander opheffende stellingen als waar moeten aannemen, dat *primo* de zedelijkheid de grondslag is voor den godsdienst en *secundo* het godsdienstig geloof eerst de bron kan zijn, waaruit 's menschen zedelijk streven voortvloeit.

Hoe ontkomen we aan dit dilemma? Wat is de sleutel ter oplossing van deze antinomie? — Noemen wij het eene het geloof in den Zoon van God, het andere het geloof in ons zelven als bestemd voor de verwezenlijking van ons zedelijk godsdienstig ideaal, dan vinden we de oplossing van het ons gesteld probleem, wanneer wij bij hetzelfde onderscheiden tusschen het geloof „an sich selbst” en het geloof „in der Erscheinung.” Het is dus weer het door velen zoo verketterd transcendentale „Ding an sich,” dat even als in de „Kritik der reinen Vernunft”, zoo ook

hier op het gebied der practische rede ter beantwoording van theologische vragen ons zijne goede diensten moet bewijzen!

„Der Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (an den Sohn Gottes) an sich selbst ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern uns diese nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient.“ Dit „Urbild“ van de zedelijkvolmaakte menschheid ligt in ons zelve, gelijk PAULUS geloofde in den „Christus die in hem“ was. En dus, of ik van het eene of van het andere uitga, in beide gevallen is het dezelfde practische idee, met dit onderscheid, dat ik mij het eene maal „das Urbild als in Gott befindlich“, het andere maal hetzelfde als „in uns befindlich“ voorstel, „beidenmal aber als Richtschnur unseres Lebenswandels.“ Und also ist die Antinomie nur scheinbar; weil sie eben dieselbe practische Idee nur in verschiedener Beziehung genommen, durch einen Missverstand für zwei verschiedene Principien ansieht.“ Dat echter is niet het geval met het geloof aan het „Urbild“ van de volmaakte menschheid „in der Erscheinung“ (an den Gottmensch, den Θεάνθρωπος); dit is een empirisch, historisch geloof en niet identisch met een zedelijk levensbeginsel. „Wollte man den Geschichtsglauben an die Wirklichkeit einer solchen einmal in der Welt vorgekommenen Erscheinung zur Bedingung des allein seligmachenden Glaubens machen, so wären es allerdings zwei ganz verschiedene Principien, über die, ob man von einem oder vom anderen ausgehen und anfangen müsste, ein wahrer Widerstreit der Maximen eintreten würde, den aber auch keine Ver-

nunft je würde shlichten können." (cf. S. 127, 128 vv.) Zoo blijkt ons dus, dat van de beide boven uitgesprokene stellingen de tweede alleen voorwaardelijk kan worden beaamd, onder voorwaarde nl., dat wij 't geloof in den Zoon van God niet als een „Geschichtsglauben" opvatten, als een geloof, dat louter betrekking heeft op een historisch feit, maar als een, gelijk KANT het noemt, „Vernunftglauben", d. i. een geloof, dat beantwoordt aan en voortvloeit uit onzen redelijken, zedelijken en godsdienstigen aanleg. Zeer krachtig spreekt K. zich dienaangaande uit. „Het historisch geloof heeft geene zedelijke waarde; men is er geen beter mensch en dus ook geen vromer christen om, of men een historisch feit al of niet als werkelijk geschied aanneemt; in zoover is het dus een dood geloof. De geest Gods is het, die ons in de waarheid leidt, en zoo behoort dus het schriftonderzoek van het beginsel uit te gaan om dien geest te zoeken; alleen dan zullen wij er „het eeuwige leven in vinden" (bl. 118). „Wie doet den wil mijns Vaders, die zal van deze leer bekennen, of zij uit God is (bl. 120).” „Vorausgesetzt (zoo zegt hij bl. 124 met die eigenaardige zeggingskracht, waarvan hij, gelijk weinigen, het geheim bezat) „Vorausgesetzt, dasz für die Sünden der Menschen eine Genugthuung geschehen sei, so ist zwar wohl begreiflich, wie ein jeder Sünder sie gern auf sich beziehen möchte, und wenn es bloz auf's Glauben ankommt, (welches so viel, als Erklärung bedeutet, er wolle, sie sollte auch für ihn geschehen sein), deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde. Allein es ist gar nicht einzusehen wie ein vernünftiger Mensch, der sich

strafschuldig weisz, im Ernst glauben könne, er habe nur nöthig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugthuung zu glauben, und sie (wie die Juristen sagen) utiliter an zu nehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen, und zwar dermaszen, (mit dir Wurzel sogar), dasz auch für's künftige ein guter Lebenswandel, um den er sich bisher nicht die mindeste Mühe gegeben hat, von diesem Glauben und der Acceptation der angebotenen Wohlthat, die unausbleibliche Folge sein werde."

Talloos vele zijn de plaatsen in K.'s „Religion", waarin zijn ethisch-religieus en christelijk-evangelisch standpunt uitkomt. De groote fout van de dogmatische kerkleer zijner dagen acht hij hierin gelegen, dat zij, wat slechts tot introductie dienen moest om den christelijken godsdienst in JEZUS' dagen ingang te doen vinden — als een wezenlijk en onmisbaar bestanddeel van het godsdienstig geloof ging beschouwen, en als een bindend leerstuk erkend en beleden wilde zien door alle christenen. „Man sollte glauben, jeder Christ müszte ein Jude sein dessen Messias gekommen ist," zegt hij met fijne ironie (bl. 178). Wat slechts middel was, heeft men als doel opgevat; en door deze verkeering van de ware orde heeft men het voorwerp des geloofs tot een „idol" gemaakt (bl. 201). Het ware fundament van het geloof heeft men alzoö verlaten, en daaraan is al dat getwist en gewoel toe te schrijven, dat den uitroep rechtvaardigt: „Tantum religio potuit suadere malorum" (bl. 141—42). Die grond voor het zuiver religieuse geloof is de zedewet, de zedewet „die auch dem einfältigsten Menschen so nahe liegt,

als ob sie ihm buchstäblich in 's Herz geschrieben wäre" (bl. 197). „Es ist also nicht allein klüglich, sondern es ist auch Pflicht, den reinen Religionsglauben zur obersten Bedingung zu machen, unter der wir allein hoffen können, des Heils theilhaftig zu werden, was ein Geschichtsglaube immer verheiszen mag." Werpt men hem voor de voeten, dat hij lijdt aan „Tugendwahn" — hij antwoordt met heilige geestdrift: „Nein! In der Tugend den höchsten Werth zu setzen ist kein Wahn! es ist baarer zum Weltbesten hinwirkender Beitrag!" (bl. 187).

En hiermede meen ik de taak, die ik mij stelde, om het onderscheid aan te geven tusschen de godsdienstlooze en de godsdienstige zedelijkheid te hebben vervuld. We hebben gezien, hoe bij de eerste elk aanrakingspunt met de godsdienstige bewustheid ontbreekt, en wij daar dus geen pied à terre hebben, van waar wij tot het hooger geestesleven der religie konden opklimmen; dat we derhalve, willen we tot dit zuiver religieus geloof komen, ons uitgangspunt dienen te nemen in die zedelijkheid, die niet is een hoogere ontwikkeling van de eerste, maar een geheel andersoortige, nl. geen heteronome, maar een autonome zedewet. We hebben voorts gezien, dat deze godsdienstige zedelijkheid zich openbaart in wat PAULUS en JOHANNES noemen de „wedergeboorte", welke door JEZUS' evangelie als voorwaarde wordt gesteld voor het burgerschap van het godsrijk, (1 Joh. I : 5) en dat dus KANT, die dit zedelijk vermogen zóó weinig uit natuurlijke oorzaken en eindige factoren zocht te verklaren, dat hij het integendeel aan de ons onverklaarbare werking van Gods geest

toeschrijft, en er (bl. 188) JEZUS' woord (Joh. III : 8) op toepast „de wind blaast, waarheen hij wil en Gij hoort zijn geluid, maar gij weet niet vanwaar hij komt — alzoo is het met een iegelijk, die uit den Geest geboren is”, dat, zeg ik, KANT niet, gelijk hij geheel ten onrechte wordt beschuldigd, „den godsdienst beschouwt als een surrogaat van de deugd”, maar integendeel de zuivere religie als „de Vollendung der Tugend” (bl. 201) doet kennen, en dus hiermede staat op den bodem van het christelijk godsdienstig geloof en derhalve met het volste recht door ons mag worden gerangschikt onder de ethisch-evangelischen.

§ 6.

HET INTELLECTUALISME.

Nadat wij in de vorige paragraaf hebben gewaarschuwd tegen het oppervlakkig moralisme, dat in scherp contrast staat tegenover de godsdienstige zedelijkheid, welke den grondslag vormt van het zuiver ethisch-religieus geloof, breng ik hier eene andere eenzijdige theorie ter sprake, die de objecten van het godsdienstig geloof binnen de enge perken van verstandsbegrippen wil insluiten, en waant, door middel van het denken alleen, door de logische functie van het intellect, de objectieve realiteit van de geloofswaarheden te kunnen bewijzen. Ook hier — welk deskundige zou het mij willen betwisten! — kunnen we geen veiliger gids kiezen, dan den vader der critische wijsbegeerte.

Vraagt men naar de leidende gedachte, de grondstrekking en het resultaat van heel den critisch-wijsgeerigen arbeid van KANT, dan kan men zeggen, dat dit was, om het intellectualisme van het gebied der religie te bannen en het voor incompetent te verklaren om de religieuze levens- en werelddraadselen op te lossen. Geen, bewering is dan ook zoo ongerijmd,

al hoort men haar door menigen theoloog uitspreken, dat KANT tot de intellectualisten behoort te worden gerekend; want moeilijk zal men iemand kunnen noemen, die zulk een verklaard tegenstander is van beoelde theorie is als hij!

Het doel, waartoe de kritiek der zuivere rede werd ontworpen, was om de grenzen te bepalen van het gebied der menschelijke kennis, om tot het inzicht te komen, en eens en voor goed vast te stellen, wat tot dit gebied behoort, wat object van ons kenvermogen kan zijn en wat buiten zijne perken is gelegen en per se, op grond van onze psychophysische constitutie, alsmede ten gevolge van het eigenaardig karakter der transcendentale objecten nooit en nimmer voorwerp van weten en kennis kan zijn. 's Menschen psychophysische (een term der nieuwere wijsbegeerte die met groote juistheid den aard van onze zinnelijk-geestelijke gesteldheid bepaalt) onze psychophysische vermogens zijn drieërlei; het zijn de vermogens van onze zintuigelijke aanschouwing of waarneming; ten andere het vermogen van te denken, van begripsvorming, ons verstandelijk vermogen; en eindelijk het vermogen der rede, der „Vernunft”, waardoor wij redebegrippen vormen en ideën concipieeren.

Door het eerste ontvangen wij indrukken van de buitenwereld, en hierdoor alleen treden wij in contact met de voorwerpen, die in ruimte en tijd verschijnen, twee begrippen, die geen eigenschap van de dingen zelf aanduiden, zoodat men ze zou kunnen overhouden, als men de dingen wegdenkt, maar die de vormen zijn van onze zuivere aanschouwing.

Door het tweede verwerken wij die indrukken,

die wij van de verschijningswereld ontvangen, tot eene samenhangende ervaring; en zoo eerst, nl. door de normale vereeniging van deze twee functies, of liever, „faculteiten” (want het eerste is slechts affectie en geen functie) door de vereeniging van die beide ontstaat eerst kennis. Het aesthetisch (dit woord gebezigd in den ouden Aristotelischen zin) vermogen der aanschouwing alleen brengt ons nog niet tot kennis der dingen, want aanschouwingen zonder begrippen zijn blind; maar ook door ons denkvermogen alleen kunnen we het empirisch gegeven voorwerp niet leeren kennen, want begrippen zonder aanschouwing zijn ledig. Eerst door de samenwerking der beide vermogens, waarbij het verstand als een vermogen der regels wetgevend is, (*) wijl door hetzelfde de synthetische eenheid van het menigvuldige der verschijnselen tot stand komt, ontstaat werkelijke ervaring en objectieve kennis.

Door het derde en laatste vermogen eindelijk vormen we ons rede-begrippen en ideën, die zich hierdoor van de verstandsbegrippen of categorieën onderscheiden, dat daaraan nooit eene adequate voorstelling kan beantwoorden, en zij geheel en al vallen buiten de perken van de ervaringswetenschap en het menschelijk kenvermogen. Zooals nu alle verstandsbegrippen door KANT worden teruggebracht tot een twaalfstal, zoo worden alle rede-begrippen door hem gereduceerd tot een drietal, die hij transcen-

(*) Vgl. hierover Kritik der reinen Vernunft het hoofdstuk over de „Deduction der reinen Verstandesbegriffe” uitg. Kehrb. bl. 658—682, en mijne reeds genoemde verhandeling in Gel. en Vrh.

dentale ideën noemde, en waaraan zijn stelsel den naam van transcendentiaal Idealisme heeft ontleend. Deze ideën zijn: de idee van de menschelijke ziel, de psychologische idee; de idee van de wereld, de cosmologische idee en de idee van God, de theologische idee. Gelijk we 't nu later nog nader in 't licht willen stellen, zijn deze drie ideën de objecten van ons godsdienstig geloof. Ons religieus geloof is altijd geloof in ons zelve, onze onsterflijke ziel, of in den mensch, die in ons is (waarom de eerste idee ook wel de anthropologische idee wordt genoemd), voorts geloof in de wereld, waarin wij leven, natuurlijk eerst en vooral in de geestelijke (niet stoffelijke) wereld, de wereld der menschen, der engelen en van alle geestelijke wezens, die het heelal bewonen, en eindelijk het geloof in God.

Deze ideën zijn transcendentiaal, d.i. zij hebben alle drie betrekking op een object, waaraan geen aanschouwing in de empirie en geen begrip ooit ten volle kan beantwoorden; zij hebben niet betrekking op iets relatiefs, iets eindigs, iets, dat in concreto aanschouwelijk kan worden voorgesteld, maar zien op het absolute en oneindige n.l. op de absolute eenheid van het denkend subject, op de absolute alheid of totaliteit van de geheele reeks der voorwaarden van alle verschijnselen, den kosmos, en eindelijk op de absolute noodzakelijkheid verbonden met de hoogste realiteit in het wezen der Godheid.

Al kunnen nu echter deze ideën zich uit den aard der zaak niet binnen de enge perken van het verstandsbegrip laten insluiten, daar hierdoor, gelijk van zelf spreekt, het oneindige in zijn tegendeel het eindige, en het absolute in het relatieve zou worden

veranderd, zoo ligt toch in den mensch een onweersaanbare drang, om de perken der ervaring te overschrijden, en de objectieve realiteit van die ideën te willen demonstreeren en constateeren, niettegenstaande hij zich bewust is, dat hij ze noch met zijn zintuigelijk waarnemingsvermogen, noch door middel van de logische functie van zijn verstand kan bevatten. De vermeende wetenschap, waardoor wij kennis meenen te kunnen verkrijgen van het onkenbaar transcendentale object is de z. g. rationale psychologie, de rationale cosmologie en de rationale theologie. De sluitredenen echter, waarmee zij opereert, zijn alle dialectisch; zij berusten op schijngronden en houden hare conclusiën slechts staande door, wat de logica noemt „sophismata figurae dictionis.” Wij stuiten n.l. I. in de psychologie op paralogismen, II. in de cosmologie op eene antinomie, en III. in de theologie op de dialectische bewijzen voor het bestaan van God.

I. Volgens de systematisch ontworpen tabel der verstandsbegrippen (vgl. hierbij het hoofdstuk uit de Kritik der reinen Vernunft over de paralogismen) vormt men zich vier paralogismen, n.l. een paralogisme van de substantialiteit, een van de simpliciteit, een der personaliteit en eindelijk een der idealiteit. Op grond van deze paralogistische sluitredenen tracht de rationale psychologie te bewijzen, dat de menschelijke ziel eene enkelvoudige substantie is, die met persoonlijke identiteit een van de materie onafhankelijk bestaan heeft.

De vier bedoelde paralogismen luiden aldus:

1. Wat niet anders dan als subject gedacht worden kan, bestaat ook niet anders dan als subject en is substantie.

Nu kan een denkend wezen, op zich zelf beschouwd, niet anders dan als subject gedacht worden.

Ergo bestaat het ook slechts als zoodanig d. i. als substantie.

2. Datgene, welks handeling nooit als de concurrentie van vele handelende dingen kan beschouwd worden, is enkelvoudig.

Nu is de ziel of het denkend ik van dien aard,
Ergo — enz. ...

3. Wat zich bewust is van zijn eigen numerieke identiteit is als zoodanig een persoon.

Nu is de ziel etc. ... Dus: is zij een persoon.

4. Datgene, tot welks bestaan men alleen als oorzaak van gegeven waarnemingen besluiten kan, heeft slechts een twijfelachtig bestaan.

Nu zijn alle uitwendige verschijnselen van dien aard, dat hun bestaan niet onmiddellijk kan worden waargenomen, maar dat men tot hetzelfde alleen als oorzaak van gegeven waarnemingen een besluit kan trekken.

Ergo: is het bestaan van alle voorwerpen van den uitwendigen zin (n.l. in de ruimte) twijfelachtig.

Ziedaar de paralogismen, welker resultaat, als wij de conclusiën samenvatten, hierop neerkomt, dat de menschelijke ziel is, wat men wilde bewijzen: eene enkelvoudige, persoonlijk identische substantie, die, in tegenstelling tot het schijn-bestaan van alle voorwerpen in de ruimte, een van de materie onafhankelijk bestaan heeft.

De fout, die in bovenstaande syllogismen schuilt, springt in het oog; zij bestaat hierin dat het „ding”,

waarvan in den major wordt gesproken, niet hetzelfde is als dat, waarover in den minor wordt gehandeld; eerst is er van een wezen in geheel algemeenen zin spraak, dus ook, zooals het in de empirie kan voorkomen, en later wordt een wezen bedoeld, zooals het zich zelf alleen als subject beschouwt met betrekking tot het denken en de eenheid van het bewustzijn. Er vindt dus eene, gelijk KANT het noemt „transcendentale subreptie” plaats; „der Obersatz”, lezen wij bl. 337 (uitg. KEHRB.) „macht von der Kategorie, in Ansehung ihrer Bedingung, einen bloßtranscendentalen Gebrauch, der Untersatz aber und der Schlusssatz in Ansehung der Seele, die unter dieser Bedingung subsumirt wird, von eben der Kategorie einen empirischen Gebrauch.”

„Das Denken”, zegt K. in de aantekening bl. 690, „wird in beiden Prämissen in ganz verschiedener Bedeutung genommen; im Obersatz wie es auf ein Object überhaupt (mithin wie es in der Anschauung gegeben werden mag) geht; im Untersatz aber nur wie es in Beziehung auf das Selbstbewusstsein besteht, wobei also an gar kein Object gedacht wird, sondern nur die Beziehung auf Sich als Subject (als die Form des Denkens) vorgestellt wird. Im ersten wird von Dingen geredet, die nicht anders wie als Subject gedacht werden können; im zweiten aber nicht von „Dingen”, sondern vom „Denken” (indem man von allem Objecte abstrahirt), in welchem das Ich immer zum Subject des Bewusstseins dient; daher im Schlusssatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders als Subject existiren, sondern nur: ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subject meines Urtheils ge-

brauchen, welches ein identischer Satz ist, der schlechterdings nichts über die Art meines Daseins eröffnet."

Met deze laatste opmerking is de geheele denkoperatie der rationale psychologie als een ijdel woordenspel geoordeeld. Die stellingen toch, door welke het bestaan van de menschlijke ziel wordt voorgesteld als substantieel, als enkelvoudig, als persoonlijk en als onderscheiden van andere dingen buiten haar, zijn slechts analytische (of identische) stellingen en geen synthetische; terwijl wij alleen door de laatste de ziel als een object zouden kunnen leeren kennen. Een analytisch oordeel is slechts een „Erläuterungs Urtheil" en geen „Erweiterungs-Urtheil" (cf. a. w. bl. 39), waardoor onze wetenschap wordt verrijkt en onze kennis wordt uitgebreid.

Dat ik, die denk, in het denken steeds als subject moet gelden en als iets dat niet als praedicaat aan eenig voorwerp kan worden toegevoegd; dat voorts het ik van het zelfbewustzijn enkelvoudig is; dat ik bij al het menigvuldige der aanschouwing mij steeds van mijn eigen identiteit bewust ben, en dat ik eindelijk mijn bestaan als denkend wezen onderscheid van andere dingen buiten mij (die alleen andere dingen heeten, omdat ik ze als van mij onderscheiden denk) — 't zijn altemaal analytische stellingen, maar zij beteekenen niet, dat ik als enkelvoudige substantie een objectief bestaand wezen ben, welks persoonlijke identiteit ik als een uitwendig verschijnsel kan waarnemen, en van welks bestaan ik mij ook zonder de dingen buiten mij zou kunnen bewust worden.

Wat men dus bewijzen wilde, heeft men niet bewezen. Herstelt men de gemaakte fout, dan heeft men niets dan eene cirkelredeneering, die ons geen stap verder brengt van het punt, waarvan wij dienen uit te gaan.

Uit het bovenstaande, aan KANT's „Kritik der reinen Vernunft" ontleende betoog is ons gebleken, dat wij het bestaan der menschelijke ziel niet theoretisch kunnen bewijzen. De objectieve realiteit der transcendentale idee van de menschelijke psyché is niet langs speculatieven weg te demonstreeren, en het intellectualisme is dus niet bij machte, om ons een hechten grondslag te leveren voor dit eerste object van ons godsdienstig geloof. De belangstellende lezer, die er meer van wil weten, leze het uitvoerig hoofdstuk over deze materie bij KANT, en hij zal, naar ik vertrouw, mij toegeven, dat, wie de juistheid der daar ontwikkelde redeneering wil loochenen en mitsdien onze stelling verwerpen, even goed de uitkomsten van mathesis en wiskunde kan in twijfel trekken.

II. Wat nu van de psychologische idee geldt, dat geldt ook van de kosmologische idee; ook het bestaan van de wereld, van het heelal kan niet op intellectualische gronden worden bewezen. Ook deze critische uiteenzetting is voor hem, die belang stelt in wijsgeerige vraagstukken, zoo interessant en merkwaardig, dat ik mij niet kan onthouden haar hier in beknopten vorm te laten volgen.

De kosmologische idee is de idee van de absolute totaliteit in de synthese der verschijnselen. Volgens de tabel nu der categoriën (vgl. a. w, bl. 346

in verband met bl. 96) wordt de kosmologische idee voorgesteld als 1. de absolute totaliteit der samenvoeging van het gegeven geheel van alle verschijnselen 2. de absolute totaliteit der deeling van een gegeven geheel in de verschijning, 3. de absolute totaliteit van het ontstaan van een verschijnsel in 't algemeen, 4. de absolute totaliteit der afhankelijkheid van het veranderlijke in de verschijningswereld.

Ten opzichte van deze ideën ontstaat nu een allermerkwaardigste antinomie, die hierin haar oorzaak vindt, dat het wereldbegrip, als het aan de eenheid der rede beantwoordt, voor het verstand te groot, en als het met de begrippen van het verstand overeenkomt, voor de rede te klein is. Zoo verkrijgt men vier theses en daartegenover even vele antitheses, die hoe tegenstrijdig het ook schijnen moge, zich op beide zijden volkomen wettig laten bewijzen. Alle acht stellingen laten zich, hoewel de tweede telkens in lijnrechte tegenspraak komt met de eerste, door logisch onberispelijke en zuivere syllogismen betoogen.

De stellingen en hare vier antitheses behelzen de volgende dialectische beweringen:

Thesis I. De wereld heeft een begin in den tijd en is, wat de ruimte aangaat, binnen grenzen ingesloten.

Anthithesis: De wereld heeft geen begin, en geene grenzen in de ruimte, maar is zoowel ten opzichte van den tijd als van de ruimte oneindig.

Thesis II. Elke samengestelde substantie in de wereld bestaat uit enkelvoudige deelen, en er bestaat

nergens iets dan het enkelvoudige of wat hieruit is samengesteld.

Antithesis: Geen samengesteld ding in de wereld bestaat uit enkelvoudige deelen, er bestaat nergens in haar iets enkelvoudigs.

Thesis III. De causaliteit volgens de natuurwetten is niet de eenige, waaruit de verschijnselen der wereld gezamenlijk kunnen worden afgeleid. Er moet noodzakelijk nog eene causaliteit door vrijheid tot verklaring van deze worden aangenomen.

Antithesis. Er bestaat geene vrijheid, maar alles in de wereld geschiedt uitsluitend volgens natuurwetten.

Thesis IV. Tot de wereld behoort iets, dat of als haar deel, of als haar oorzaak een absoluut noodzakelijk wezen is.

Antithesis: Er bestaat nergens een absoluut noodzakelijk wezen, noch in de wereld, noch buiten de wereld als haar oorzaak.

Deze acht stellingen kunnen alle met apodictische zekerheid worden bewezen, tegen de logica der sluitredenen, waardoor zij worden betoogd, is niets in te brengen, wij staan hier voor eene „ganz natürliche Antithetik, auf die keiner zu grübeln und künstliche Schlingen zu legen braucht, sondern in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich geräth.” (u. w. bl. 340.) Als proeve willen wij het bewijs voor de stellingen der eerste antinomie meedeelen; de overigen zijn te vinden in de Kritik bl. 354 tot 381.

Thesis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Beweis.

Denn man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe: dasz sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann. Also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseins, welches zuerst zu beweisen war.

Antithesis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes, unendlich.

Beweis.

Denn man setze: sie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Dasein ist, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist, so musz eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Theil einer solchen Zeit vor einem anderen irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseins für die des Nichtseins an sich hat (man mag annehmen dasz sie von sich selbst, oder durch eine andere Ursache entstehe). Also kann

In Ansehung des zweiten (dat n.l. de wereld binnen grenzen in de ruimte is ingesloten) nehme man wiederum das Gegentheil an: so wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganze von zugleich existirenden Dingen sein. Nun können wir die Grösse eines Quanti, welches nicht zwischen gewissen Grenzen jeder Anschauung gegeben wird, auf keine andere Art als nur durch die Synthesis der Theile, und die Totalität eines solchen Quanti nur durch die vollendete Synthesis oder durch wiederholte Hinzusetzung der Einheit zu sich selbst gedenken. Demnach um sich die Welt, welche alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müsste die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. eine unendliche Zeit müsste, in der Durchzählung aller coexistirender Dinge, als

zwar in der Welt manche Reihe der Dingen anfangen, die Welt selber aber kann keinen Anfang haben, und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich.

Was das zweite betrifft so nehme man zuvörderst das Gegentheil an; dass nämlich die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt ist, so befindet sie sich in einem leeren Raume, der nicht begrenzt ist. Es würde also nicht allein ein Verhältnisz der Dingen im Raume, sondern auch der Dingen zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein absolutes Ganze ist, ausser welchem kein Gegenstand der Anschauung, und mithin kein Correlatum der Welt, angetroffen wird, womit dieselbe in Verhältnisz stehe, so würde das Verhältnisz der Welt zum leeren Raume ein Verhältnisz derselben zu keinem Gegenstande sein. Ein dergleiches Ver-

abgelaufen angesehen werden, welches unmöglich ist. Denmach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nicht als ein gegebenes Ganze, mithin auch nicht als zugleich gegeben, angesehen werden.

Eine Welt ist folglich der Ausdehnung im Raume nach, nicht unendlich, sondern in ihren Grenzen eingeschlossen; welches das Zweite war.

hålt nisz aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, ist nichts; also ist die Welt, dem Raume nach, gar nicht begrenzt, das ist: sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich. Quod erat demonstrandum.

Men ziet: deze bewijzen zijn zoo stringent, zoo exact en onwederlegbaar, dat men zich de moeite kan sparen, om ze nader toe te lichten. „Ich habe” zoo zegt onze wijsgeer in eene tot zijn bewijs toegevoegde aantekening „ich habe bei diesen einander widerstrebenden Argumenten nicht Blendwerke gesucht, um etwa (wie man sagt) einen Advocabeweis zu führen... sonderm jeder dieser Beweise ist aus der Sache Natur gezogen und der Vortheil bei Seite gesetzt worden, den uns die Fehlschlüsse der Dogmatiker von beiden Theilen geben können.”

De oplossing der antinomie geeft K. ons verder, even als bij de boven behandelde paralogismen in de grondstelling van zijn Trancendentaal-Idealisme, dat de critische onderscheiding maakt tusschen het Ding

als „Erscheinung” en het Ding „an sich” (*), tusschen het empirische voorwerp en het transcendentale object, het phaenomenon en het noumenon. „Die ganze Antinomie” (lezen we bl. 405 a. w.) der reinen Vernunft beruht auf dem dialectischen Argumente: „Wenn das Bedingte gegeben ist so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen desselben gegeben: Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben: folglich u. s. w...” In diesem Vernunftschlusse nimmt (bl. 407) der Obersatz das Bedingte in transcendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf blosse Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffes, folglich wird hierin derjenige dialectische Betrug angetroffen, den man *sophisma figurae dictionis* nennt.”

Al heeft het dus den schijn, dat van de beide stellingen, waarvan de eene beweert dat de wereld eindig, de andere, dat zij oneindig is, altijd één waar moet zijn, zoo is dit toch inderdaad niet het geval; zij gaan nl. beide uit van eene verkeerde

(*) Over het „Ding an sich” en de onmogelijkheid om het door onze verstandsbegrippen in zijn wezen te kunnen leeren kennen — zie mijne verhandeling in den laatsten jaargang van de „Bibliotheek van moderne theologie” over „de beteekenis van KANT's wijsbegeerte voor de hedendaagsche godgeleerdheid. In den grond der zaak huldigt ook prof. J. H. GUNNING, zoover ik zien kan, deze Kantiaansche Erkentnisz-theorie, waar hij in zijne openingsrede voor den cursus van 90 91 op bl. 7 zegt: „Het begrip biedt U niet de werkelijke zaak, maar datgene wat uw verstand zich in plaats van haar vormt, den subjectieven vorm in uwen geest enz...”

praemisse en berusten op de foutieve onderstelling, dat de wereld een op zich zelf gegeven geheel is. „Die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren (im Obersatze) führte gar nichts von Einschränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Succession bei sich. Dagegen ist die empirische Synthesis und die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung (die im Untersatz subsumirt wird) nothwendig successief und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die absolute Totalität der Synthesis und der dadurch vorgestellten Reihe hier nicht eben sowohl, als dort voraussetzen, weil dort alle Glieder der Reihe an sich (ohne Zeitbedingung) gegeben sind, hier aber nur durch den successiven Regressus möglich sind, der nur dadurch gegeben ist, dasz man ihn wirklich vollführt.“

Beide strijdende partijen moeten derhalve voor het forum der zuivere rede worden afgewezen, daar zij geen van beide voor haren eisch een geldigen rechtsgrond kunnen aanwijzen. Hij heldert de zaak op door een zeer eenvoudig, maar duidelijk voorbeeld. „Wenn Jemand sagte: (bl. 409) ein jeder Körper riecht entweder gut, oder nicht gut, so findet ein Drittes statt, nämlich, dasz er gar nicht rieche (ausdufte), und so können beide widerstreitende Sätze falsch sein. Sage ich, er ist entweder wohlriechend oder er ist nicht wohlriechend (vel suave oleus vel non suave oleus) so sind beide Urtheile einander contradictorisch entgegengesetzt und nur der erste ist falsch, sein contradictorisch Gegentheil aber, nämlich: einige Kör-

per sind nicht wohlriechend" (of duidelijker gezegd: „jeder Körper ist nicht wohlriechend"), befasst auch die Körper in sich, die gar nicht riechen.

In der vorigen Entgegenstellung (per disparata) blieb die zufällige Bedingung des Begriffs der Körper (der Geruch) noch bei dem widerstreitenden Urtheil und wurde dieses also nicht mit aufgehoben, daher war das letztere nicht das contradictorische Gegentheil des ersteren."

Sage ich demnach: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich, oder sie ist nicht unendlich (non est infinitus), so musz, wenn der erste falsch ist, sein contradictorisch Gegentheil: „die Welt ist nicht unendlich" wahr sein. Dadurch würde ich nur eine unendliche Welt aufheben ohne eine andere, nämlich die endliche, zu setzen. Hiesze es aber: die Welt ist entweder unendlich oder endlich, so könnten beide falsch sein. Denn ich sehe alsdann die Welt als an sich selbst, ihrer Grösze nach, bestimmt an, indem ich in dem Gegensatze nicht blosz die Unendlichkeit aufhebe, und mit ihr vielleicht ihre ganze abgesonderte Existenz, sondern eine Bestimmung zur Welt, als einem an sich selbst wirklichem Dinge hinzusetze, welches ebensowohl falsch sein kann, wenn nämlich die Welt gar nicht als ein Ding an sich, mithin auch nicht ihrer Grösze nach weder als endlich noch als unendlich gegeben sein sollte. Also können von zwei dialectisch entgegengesetzten Urtheilen alle beide falsch sein, darum weil eines dem anderen nicht blosz widerspricht, sondern etwas mehr sagt, als zum Widerspruche erforderlich ist."

Dit nu is het geval met de beide eerste antinomiën; bij de twee laatste echter doet zich een ander geval voor. Wij vonden boven, dat de kosmologische ideën gevormd werden naar het systeem der categoriën. Bij deze tabel echter maakt KANT opmerkzaam op een gewichtig onderscheid, dat ons hier van pas komt en ons het uitzicht opent, om den strijd, waarin de rede haars ondanks gewikkeld is, tot een vreedzame oplossing te brengen. Hij onderscheidt n.l. tusschen de mathematische, tot welke de beide eerste soorten behooren (van de quantiteit en de qualiteit) en de dynamische categoriën, tot welke de beide laatste moeten worden gerekend. Bij de mathematische antinomiën nu is het „Bedingte” en de „Bedingung” gelijksoortig, en daardoor komt het, dat in deze synthese van de reeksen der verschijnselen geen andere dan een empirische (sinnliche) voorwaarde kan worden toegelaten, d. i. zulk eene die zelve een deel der reeks is (cf. bl. 427.) In de dynamische synthese echter kan de voorwaarde en het onder voorwaarden staande ook ongelijksoortig zijn, zoowel in de causaalverbinding als in de samenvoeging van het noodzakelijke met het toevallige. De dynamische categoriën hebben n.l. niet als de mathematische betrekking op een quantum (extensief of intensief) maar op een „zijn”, een „existentie”; en zoo „lässt die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zu, die nicht ein Theil der Reihe ist, sondern als bloß intelligibel ausser der Reihe liegt, wodurch denn der Vernunft ein Genüge gethan und das Unbedingte den Erschei-

nungen vorgesetzt wird, ohne die Reihe der letzteren als jederzeit bedingt, dadurch zu verwirren und den Verstandesgrundsätzen (die behandeld worden in de Kritiek van bl. 156 tot 221) zuwider, abzubrechen."

Het gevolg van deze omstandigheid is, dat zich bij de twee laatste antinomiën het tegenovergestelde geval voordoet als bij de twee eerste. Moesten daar beide theses en antitheses als onjuist en onwaar worden verworpen, hier kan „das Durchgängigbedingte der dynamischen Reihe, welches von ihnen als Erscheinungen unzertrennlich ist, mit der zwar empirisch unbedingten aber auch nichtsinnlichen Bedingung verknüpft werden, und so dem Verstande einerseits und der Vernunft andererseits Genüge geleistet werden (bl. 428), und indem die dialectischen Argumente, welche unbedingte Totalität in bloßen Erscheinungen auf eine oder andere Art suchten, wegfallen — können die Vernunftsätze in der auf solche Weise berichtigten Bedeutung alle beide wahr sein." In een allergewichtigst betoog, vooral van 't hoogste belang voor zijne ethisch-religieuze theorie en zijn in de „Religion" ontwikkeld religieus-filosofisch systeem, gaat hij in de nu volgende bladzijden uiteenzetten, hoe nevens de causaliteit van het natuur-mechanisme eene causaliteit der vrijheid mag en moet worden aangenomen, en hoe nevens de stelling, dat al het in de zinnenwereld bestaande toevallig is, of anders uitgedrukt: eene „empirisch-bedingte Existenz" heeft, ook deze andere als waar moet worden erkend, dat de geheele reeks der verschijnselen een niet-empirischen grond heeft nl. het (als een extra-

mundanum) absoluut-noodzakelijk wezen. (*)

Het hier ingestelde onderzoek brengt ons weder tot dezelfde slotsom.

Even als de rationale psychologie, zoo is ook de rationale cosmologie niet in staat om te bewijzen, wat zij bewijzen wil. Op rationeele en logische gronden kan ook de tweede transcendente idee niet worden gedemonstreerd. Deze idee van den kosmos, n. l. niet in materieelen, maar in geestelijken zin, de geestelijke wereld der menschen zoowel als van alle redelijke en zedelijke bewoners des heelals, is, naar wij hebben gezien en naar 't ons uit de verdere ontwikkeling van ons religieus standpunt telkens meer zal blijken, het tweede object van ons godsdienstig geloof, en ook dit berust dus niet op intellectualistischen grondslag. Evenmin als het bestaan van de menschelijke ziel, is ook het bestaan van de geestelijke wereld als wettige conclusie van een zuiver syllogisme te legitimeeren en te constateeren.

III. Ons blijft thans nog over te onderzoeken, hoe het in dit opzicht gesteld is met de derde religieuse idee n. l. die van God? m. a. w. of ons oordeel over de rationale theologie d. i. die z. g. wetenschap, die het bestaan van het hoogste wezen op intellectueele gronden wil staven en door logische redeneeringen wil betoogen, gunstiger moet luiden dan over de beide voorgaande methoden — dan wel of de uitkomst ook hier al even

(*) Wie dus wat dieper in deze zaak wenscht door te dringen, verzuime niet bl. 428 tot 451 van het a. w. met aandacht te lezen.

bedriegelijk en teleurstellend is? Lang zullen we ons echter ook bij de bespreking van deze zaak niet ophouden; want er is hierover reeds zooveel en zooveel degelijks gezegd, dat ik met grond mag onderstellen, dat ik bij uitvoerige behandeling van dit vraagstuk voor de meesten mijner lezers al te veel zou te berde brengen, wat hun reeds sedert lang van elders bekend was. Toch zou het niet aangaan hier ter plaatse over bedoelde questie te zwijgen; want er heerscht onder de godgeleerden daaromtrent op verre na niet die eenstemmigheid, dat het niet noodig zou zijn, om over de vigeerende beschouwingen ons oordeel uit te spreken, en tegenover de verschillende richtingen, die hier worden ingeslagen, ons standpunt te bepalen. Ik heb natuurlijk het oog op de aldusgenoemde bewijzen voor het bestaan van God; en wil het hier reeds terstond als mijn gevoelen uitspreken, dat ik met de scherpe kritiek, waaraan KANT deze heeft onderworpen, volkomen instem, en mij geheel en al aan de zijde dier theologen schaar, die van oordeel zijn, dat het na het licht door hem over deze zaak ontstoken, als uitgemaakt mag gelden, dat van een bewijs voor Gods bestaan in theoretischen zin (en dat is toch eigenlijk de eenige zin, dien men aan het woord „bewijs” kan hechten) geen spraak kan zijn. Spreken sommigen van een „religieus” of „ethisch” bewijs, of, zooals KANT zelf, van een „moreel” bewijs, dan is het duidelijk, dat die uitdrukking alleen per metonymiam is gebezigd, maar dat hierbij aan een eigenlijk bewijs, een stringent betoog niet kan gedacht worden.

Wenschelijk ware het voorzeker ter voorkoming

van noodlottig misverstand, dat het woord bewijs nooit werd gebezigd voor dergelijke beschouwingen, die niets anders zijn en niets anders willen zijn dan ontwikkeling der gronden van het godsdienstig geloof. KANT deed het alleen uit accomodatie jegens het rationalisme zijner dagen, dat hij zijne postulaatstheorie (waarover in een volgende §) nu en dan „den moralischen Beweis” heeft genoemd. Misschien was dat voor zijnen tijd nuttig en noodig. Had hij echter in onze dagen zijne Kritieken geschreven, dan zou hij deze metaforische terminologie zeer zeker niet hebben gebezigd; en het moet dus als eene miskennis zijner bedoeling en als een teeken van onbekendheid met zijn systeem worden aangemerkt, wanneer men, gelijk dit in de meeste handboeken over dogmatiek of ethiek geschiedt, KANT'S moreel bewijs gerangschikt vindt onder de gangbare bewijzen voor het bestaan van God. Laat mij thans den gedachtengang mogen meêdeelen van zijne in de wijsbegeerte zoo beroemd geworden kritiek „aller möglichen Beweise für's Dasein Gottes.”

Alle bewijzen voor het bestaan van God, zoovele men sedert ARISTOTELES heeft uitgedacht, laten zich gezamenlijk tot een drietal reduceeren, nl. het ontologische, het kosmologische en het physico-theologische (of teleologische); en ook deze drie toont K. aan, dat wel beschouwd, slechts modificaties of verbasteringen zijn van één, nl. het transcendentale of ontologische. Beschouwen we elk dezer bewijzen op zich zelf, dan besluit het ontologische tot het bestaan van God uit het begrip omtrent God, het cosmologische besluit daartoe uit eene onbepaalde ervaring omtrent de

wereld, een „zijn” in ’t algemeen, en het physico-theologische uit eene bepaalde empirie, nl. de ervaring omtrent de bestaande wereldorde. Beginnen we met het eerste, omdat dit den gemeenschappelijken grond bevat voor de beide laatste.

Den oorspronkelijken vorm van dit bewijs vinden wij bij ANSELMUS. Cum tam innumerabilia bona sint, zoo lezen wij in zijn „Monologium”, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporibus experimus et ratione mentis discerimus, estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sunt bona quaecunque bona sunt; an sunt bona alia per aliud? — Necesse est aliquid esse maximum et optimum, id est summum omnium quae sunt (Monl. C. I.) „Est quaedam natura, vel substantia, vel essentia, quae est per se bona et magna, et per se est id quod est, et per quam est quidquid vere aut bonum, aut magnum, aut aliquid est, et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt (c. IV). Zijn eigenlijk ontologisch bewijs vinden wij in zijn Proslogium; hij kleedt het in den vorm van een gebed en leidt het aldus in: Non tento Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam (men ziet dus hij is zijns ondanks intellectualist van den echten stempel), quam credit et amat cor meum. (Prol. c. I.) Zijn betoog komt dan neer op deze redeneering. „Wij gelooven, dat God iets is, boven ’t welk niets hoogers kan gedacht worden. Dit kan echter niet alleen in de gedachten bestaan, want dan liet het zich denken,

dat het ook in de werkelijkheid bestond, 't geen iets hoogers is. Bij gevolg is dat, *quo majus cogitari non potest*, niet alleen in de gedachte, maar ook in de werkelijkheid." CARTESIUS voegt aan dit Anselmiaansch bewijs toe, dat de Godsidee een ons aangeboren begrip is, terwijl SPINOZA bovendien leert, dat God de substantie is, die in tegenstelling tot alles, wat zijn bestaan „ab alio" afleidt, de „causa sui" is.

Wij zien dus: het ontologisch bewijs besluit uit het begrip van God tot Gods bestaan.

't Is echter niet moeilijk, om de nietigheid van dit betoog in te zien. De *nervus probandi* ligt hierin, dat men van het begrip van God als van de hoogste realiteit, dit als het eigenaardig kenmerk beschouwt, en het hierdoor van alle mogelijke andere begrippen onderscheidt, dat het het „zijn" „die Existenz" in zich sluit. Zoo zeide CARTESIUS, dat zooals aan het begrip van een driehoek noodwendig de eigenschap toekomt, dat het drie hoeken heeft, zoo ook aan het inbegrip van alle realiteit noodwendig het „zijn" inhaereert. KANT echter toont aan, dat het „zijn" geen eigenschap is, die men aan andere eigenschappen kan coördineeren; noemt men het de eigenschap van een driehoek, zoo zegt hij te recht, dat hij drie hoeken heeft, dan gaat men daarbij reeds van de onderstelling uit, dat de driehoek bestaat. De stelling „God is almachtig" bevat twee begrippen, die door de copula „is" zijn verbonden; dat woordje „is" echter behelst geen praedicaat, waardoor het wezen van God nog nader zou worden bepaald.

„Ich frage euch", zoo lezen wij bl. 471 a. w. „ist

der Satz: dieses oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag sein welches es wolle) existirt, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer? Wenn er das erste ist, so thut ihr durch das Dasein des Dinges zu eurem Gedanken vom Dinge nichts hinzu, aber alsdann müszte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt und alsdann das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist.... Gesteht ihr dagegen, wie es billigermaßen jeder Vernünftige gestehen musz, dasz ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei, wie wollt ihr denn behaupten, dasz das Praedicat der Existenz sich ohne Widerspruch nich aufheben lasze, da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigenthümlich zukommt!

Sein (zie bl. 472) ist offenbar kein reales Praedicat d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzu kommen könnte.

Sage ich also: Gott ist, oder: es ist ein Gott, so setze ich kein neues Praedicat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subject an sich selbst mit allen seinen Praedicaten und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müszen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der blosz die Möglichkeit ausdrückt, darum dasz ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr

als das bloz Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche Thaler. u. s. w.

Wenn ich also ein Ding, durch welke und wie viel Praedicate ich will (selbst in der durchgängigen Bestimmung) denke, so kommt dadurch, dasz ich noch hinzusetze: dieses Ding ist, nicht das Mindeste zu diesem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen: dasz eben der Gegenstand meines Begriffes existire."

"Es ist also," zoo besluit K. deze schitterende proeve zijner kritische scherpzinnigheid, „an dem so berühmten ontologischen (Cartesianischem) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl ebenso wenig aus blozen Ideën an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige Nullen anhängen wollte."

Wat nu het kosmologisch Argument aangaat, dit slaat den aan de vorige methode tegenovergestelden weg in. Besloot dat uit de hoogste realiteit tot de absolute noodzakelijkheid van het bestaan — dit besluit uit de noodzakelijkheid (nl. van de wereld der ervaring) tot de realiteit.

„Als iets bestaat", zoo luidt hier de redeneering, „dan bestaat ook iets noodzakelijks. Het toevallige toch bestaat alleen als gevolg van iets anders, en van dit geldt weder hetzelfde, totdat men komt tot eene oorzaak, die niet meer toevallig, maar noodzake-

lijk is. Nu besta voor het minst ik zelf, dus — bestaat een absoluut noodzakelijk wezen.” Uit dit eerste gedeelte van het bewijs blijkt, dat het niet, als het vorige, zuiver a priori wordt gevoerd, maar dat het uitgaat van de empirie, de ervaring van mijn eigen bestaan; en daar het voorwerp van alle mogelijke ervaring „wereld” heet, wordt het het „kosmologisch” bewijs genoemd.

Nu luidt de redeneering verder (zie a. w. bl. 477) „Dieses nothwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art. d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Praedicaten nur durch eines derselben bestimmt werden, folglich musz es durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe a priori durchgängig bestimmt, nämlich der des entis realissimi: Also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, dadurch ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann d. i. es existirt ein höchstes Wesen nothwendiger Weise.”

Van dit bewijs stelt K. in 't licht, dat het niets anders is dan een vermomd ontologisch bewijs.

Zijn empirisch uitgangspunt is slechts schijnbaar. De ervaring doet alleen dienst, niet om het bestaan van een noodzakelijk wezen te bewijzen, maar alleen om ons tot het begrip van zulk een wezen te brengen. Heeft het dit begrip genoemd, dan verlaat het terstond de ervaring, en filosofeert vervolgens alleen met begrippen, wat ook het ontologische deed. „Als ik nu zeg: (aldus heet het bl. 479) daar is maar één wezen, nl. dat der hoogste realiteit, 't welk aan de vereischen der absolute noodzakelijkheid voldoet, dan is het duidelijk, dat

ik deze stelling ook kan omkeeren; want een ens realissimum is van een ander in geen enkel opzicht onderscheiden, en wat dus van sommige der door dit begrip aangeduide wezens geldt, dat geldt ook van alle. Ik zal dus ook kunnen zeggen; „elk hoogst reëel is een absoluut noodzakelijk wezen,” eene stelling, die gelijk wij zagen, door het ontologisch bewijs had moeten worden bewezen.

Wij behoeven dus al de overige „vernünftelnde Grundsätze” van dit „den gröszt möglichen transcendentalen Schein” behelzend bewijs niet eens te bespreken, en er evenmin bij stil te staan, hoe het hier gebezigd beroep op de wet der oorzakelijkheid alleen in de wereld der ervaring van geldigheid is, maar buiten dezelve volstrekt geen zin heeft — het feit, dat we hier te doen hebben met dezelfde fantieue redeneering als daareven, ontslaat ons van de verplichting om de verdere drogredenen, waardoor het zich laat misleiden, bloot te leggen.

Om dezelfde redenen kunnen we ook kort zijn bij de behandeling van het teleologische argument; want als we scherp toezien en het kritisch gaan ontleden, dan bemerken we spoedig, dat het evenmin als het vorige op eigen beenen kan staan, maar zijn steun moet zoeken bij de twee reeds door ons afgewezen argumenten, die tot zulk een dienst dus wel het allerminst in staat zijn.

Dit physico-theologisch betoog besluit uit de orde, harmonie en doelmatigheid in 't rijk der natuur tot eene hieraan geëvenredigde wijze en almachtige oorzaak. Op zich zelf nu heeft K. er niets tegen, dat

men de schoonheid en doelmatigheid als veroorzaakt beschouwd, integendeel! hij is een groot voorvechter van de teleologische wereldbeschouwing; maar, wat hij niet dult en wat men niet mag, is: meenen dat men die oorzaak nu in haar wezen heeft leeren kennen en begrijpen, en dat men daarmede een logisch bewijs voor Gods bestaan heeft geleverd. Wat toch is het geval? Al ware 't zoo, dat de orde en harmonische samenwerking in de natuur overal met den vinger ware aan te wijzen, dan zouden we alleen moeten erkennen, dat de stof regel- en doelmatig ware gerangschikt, maar omtrent het ontstaan van de stof, de materie, bleven we in dezelfde onkunde. Ons bewijs kan zich dus alleen redden door denzelfden sprong van het empirische tot het transcendentale, die reeds daareven als logisch onwettig werd veroordeeld; het onderscheid is alleen, dat hier de fout nog duidelijker aan 't licht treedt dan ginds, omdat in het cosmologisch bewijs een wereldervaring in 't algemeen, dus een onbepaalde, hier daarentegen een empirisch bepaalde ervaring ten gronde werd gelegd. Al is nu zulk een sprong, wat wij later zien zullen, voor 't geloof een salto vitale, voor ons verstand is het een salto mortale, want wie door het denken dit besluit zou willen trekken, zou de wetten van het denken moeten verloochenen! Het denken zou zich zelf moeten opheffen!

Als KANT zoo eerst de genoemde bewijzen ieder voor zich heeft besproken en weerlegd, stelt hij later in eene afzonderlijke paragraaf de onmogelijkheid in 't licht van alle dergelijke transcendentale bewijzen.

Zulk een bewijs zou nl. moeten voldoen aan een drietal voorwaarden, die het echter nimmer kan vervullen. Wie een bewijs wil leveren, als de verdedigers van de rationale psychologie, cosmologie en theologie voorgeven te kunnen doen, moet beginnen 1°. met zich rekenschap te geven van de grondstellingen, waarop hij ze wil baseeren. Men zal dan spoedig ontwaren, dat men die niet heeft, nòch van het verstand, daar deze alleen gelden met betrekking tot mogelijke voorwerpen der ervaring en ons dus in den steek laten, waar we te doen hebben met ideën der rede; nòch ook van de zuivere rede, daar deze als objectieve grondstellingen gebezigd, gelijk ons gebleken is, alle dialectisch zijn, en zich in paralogismen, antinomiën en theosophische pseudo-argumenten oplossen. „So setzen wir” (zie a. w. bl. 598) „der trüglichen Ueberzeugung das non liquet unserer gereiften Urtheilskraft entgegen, und haben es nicht einmal nöthig, uns mit der Entwicklung und Widerlegung eines jeden grundlosen Scheines zu befassen, sondern können alle an Kunstgriffen unerschöpfliche Dialectik am Gerichtshofe einer kritischen Vernunft, welche Gesetze verlangt, im ganzen Haufen auf einmal abweisen.”

2°. Een tweede eigenaardigheid van transcendente betoogen, van een bewijs voor 't bestaan van de menschelijke ziel, van de wereld en van God, zou hierin moeten bestaan, dat voor iedere stelling maar één bewijs mogelijk ware. In de wis- en natuurkunde kan men langs verschillende wegen tot zijn doel komen, een transcendente stelling echter gaat uit van slechts één begrip, waarnaar het de mogelijkheid van het

voorwerp bepaalt; en daar er nu behalve dit begrip niets is, waarop het bewijs steunt, zoo is ook slechts één bewijs mogelijk. „Wenn man daher schon den Dogmatiker (bl. 599) mit zehn Beweisen auftreten sieht, (en de bewijzen voor het bestaan van God zijn veel meer in aantal!) da kann man sicher glauben, dasz er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der, wie es in Sachen der reinen Vernunft sein musz, apodictisch bewiese, wozu bedürfte er der übrigen!”

3°. Het derde vereischte eindelijk voor deze soort van bewijzen is, dat zij niet apagogisch, maar ostensief moeten worden gevoerd. Het ostensieve bewijs gaat altijd gepaard met duidelijk inzicht in de bronnen, het apagogische besluit uit de innerlijke onmogelijkheid van het tegendeel tot de waarheid van het beweerd.

Hoe aanbevelenswaardig evenwel deze methode ook in sommige gevallen zijn moge, bij transcendentale bewijzen mag zij niet worden toegelaten; zij is alleen geoorloofd, wanneer het onmogelijk is, dat men het subjectieve der voorstelling met het objectieve der kennis verwacht. Hier echter zou eene weerlegging e contrario alleen kunnen aantoonen dat het tegendeel der stelling met ons subjectief kenvermogen, niet met de zaak zelve in strijd ware. Deze apagogische bewijstrant, zegt KANT „ist das eigentliche Blendwerk der dogmatischen Vernünftler: sie ist gleichsam der Champion, der die Ehre und das unstreitige Recht seiner genommenen Partei dadurch beweisen will, dasz er sich mit Jedermann zu raufen anheischig macht, der es bezweifeln wollte,

obgleich durch solche Groszsprecherei nichts in der Sache ausgemacht wird. Aber: non defensoribus istis tempus eget! Die Sache musz man vermittelst eines, durch transcendente Deduction der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweises d. i. direct führen. Kann man das nicht (wat wij zagen, dat hier inderdaad het geval is) so ist die reine Vernunft genöthigt ihre hoch getriebenen Anmaszungen im speculativen Gebrauch auf zu geben und sich innerhalb der Grenzen ihres eigenthümlichen Bodens, nämlich practischer Grundsätze (waarover wij later bij de behandeling der postulaatstheorie te spreken komen), zurück zu ziehen."

De objectieve realiteit van de voorwerpen des godsdienstigen geloofs laat zich dus niet betoogen en bewijzen. De transcendente ideën, hoewel in volkomen overeenstemming met het denken, omdat zij met innerlijke noodzakelijkheid door den menschelijken geest worden gevormd, kunnen niet, en wel juist wegens haar transcendentaal karakter, door ons worden gekend en begrepen, noch haar bestaan door logische sluitredenen worden gestaafd. Herhaaldelijk werd dit door K. ook in zijne andere werken met de krachtigste en onweerlegbaarste argumenten in 't licht gesteld. Zoo lezen we o. a. „Kritik der Urtheilskraft" uitg. KEHRB. bl. 359: „Wenn man der Eitelkeit oder Vermessenheit des Vernünftlers in Ansehung dessen was über die Sinnenwelt hinaus liegt, auch nur das Mindeste theoretisch (und Erkenntnisz-erweiternd) zu bestimmen einräumt, wenn man mit Einsichten vom Dasein und der Beschaffenheit der göttlichen Natur grosz zu thun verstattet; so möchte ich wohl

wissen wo und an welcher Stelle man die Anmaszungen der Vernunft begrenzen wolle!" en bl. 389 „Ein Prädicat, das nur zur Bestimmung des Menschen dient, kann auf ein übersinnliches Wesen nicht bezogen werden; weil durch eine so bestimmte Causalität gar nicht erkannt werden kann, was Gott sei. So geht es mit allen Kategoriën, die gar keine Bedeutung zum Erkenntnisz in theoretischer Rücksicht haben können, wenn sie nicht auf Gegenstände möglicher Erfahrung angewandt werden." vgl. bl. 361 en 218: „Der Vernunftbegriff vom übersinnlichen Substrat aller Erscheinungen überhaupt, ist schon der Species nach ein indemonstrabeler Begriff; weil ihm an sich gar nichts der Qualität nach in der Erfahrung correspondirendes gegeben werden kann." (vgl. ook bl. 334)

Het intellectualisme wordt mitsdien door hem op het gebied van de religie niet geduld. En om welke reden? Wijn daardoor het wezen van den godsdienst wordt verkeerd! „Es ist billig, es ist vernünftig (lezen we in de „Religion" bl. 196) an zu nehmen, dasz nicht blosz „Weise nach dem Fleisch", Gelehrte oder Vernünftler zu der Aufklärung in Ansehung ihres wahren Heils berufen sein werden — denn dieses Glaubens soll das ganze Menschengeschlecht fähig sein — sondern „was thöricht ist vorder Welt", selbst der Unwissende und an Begriffen eingeschränkste musz auf eine solche Belehrung und innere Ueberzeugung Anspruch machen können."

Inderdaad, die waarheid wordt zoo bij rechtzinnige, als bij vrijzinnige theologen al te zeer miskend. Als DORNER Sr. in zijne Dogmatiek een bewijs voor

het bestaan van God meent te kunnen handhaven, en daarbij zelfs de drieënheden van Gods wezen logisch gaat beredeneeren, als o. PFLEIDERER, zij het dan ook op geheel andere gronden, toch ook een speculatief bewijs gaat ontwikkelen, dan is dit in den grond niets anders dan de fout van het intellectualisme, dat reeds voor eene eeuw op zoo onovertrefbare wijze door K. is weerlegd.

Hoe zou het mogelijk zijn de waarheid van den godsdienst te bewijzen! Een bewijs als zoodanig moet voor een ieder, die verstandelijk genoegzaam is ontwikkeld om zijn redeneering te vatten, overtuigend zijn. Het hangt niet van uw willekeur af, of Gij de stellingen van wiskunde of algebra voor waar wilt laten gelden, maar Gij moet ze erkennen, want zij zijn waar, zij hebben objectieve bewijskracht. Zou nu echter niet een speculatief bewijs als grondslag voor den godsdienst — de doodsteek zijn voor het religieus geloof, dat altijd is een geloof des harten! Ik begrijp niet, hoe men van het laatste langer zou kunnen blijven spreken, als het eerste mogelijk ware. Wie maar in 't gelukkig bezit ware van een fijn bewerktuigd denkorgaan en gezonde hersenen, die ware godsdienstig, al had hij een hart van steen, en al ware hij volslagen doof voor de stem van 't geweten! Ja, meer nog: alleen hij, die intellectueel goed ware ontwikkeld, zou in staat zijn, om godsdienstig te wezen. Neen, het evangelie van JEZUS leert anders! Ik zeide het reeds in het boven geciteerde opstel in Geloof en Vrijheid: „Niet wie „helder is van hoofd” wordt zalig geprezen in de bergrede, maar —

„wie rein is van hart” heeft het waar en zuiver godsdienstig geloof!”

Alleen op den ethischen grondslag kan het religieuze leven ontwikkelen en rijpen: (*) dit is het wat KANT bedoelt met zijne postulaten der practische rede, waarbij wij nog in de laatste § van het eerste Deel wenschen stil te staan. Voordat wij echter hiertoe overgaan, dient eerst nog eene andere vraag te worden onderzocht, de vraag n.l., of wij, wat wij door het denken niet kunnen bereiken, ook kunnen verkrijgen langs bovennatuurlijken weg, of ons dit m. a. w. ook door een wonder geopenbaard kan worden?

(*) Vrgl. J. H. GUNNING Werkelijkheid van den godsdienst. bl. 11: „Wie hetgeen op het gebied van het ethische ligt (n.l. het religieuze) van eene vóórafgaande verstandelijke bewijsvoering wil afhankelijk stellen, kwetst het vooruit in zijn binnenste wezen. Het wezen des geestes toch is niet het verstandelijke, dat slechts ondergeschikt is, maar het ethische leven.”

§ 7.

HET SUPRANATURALISME.

Ten vorige jare viel mij het voorrecht te beurt om een referaat te mogen houden op de vergadering van het „Friesch Godgeleerd gezelschap”, waarvoor ik het „supranaturalisme” tot mijn onderwerp koos. Deze verhandeling, met welker strekking, gelijk ik hier tot mijne niet geringe voldoening kan vermelden, de volgens den rooster aangewezen criticus zijne volle instemming betuigde, wil ik hier thans laten volgen, daar zij den lezer m. i. een hoewel zeer beknopt, toch tamelijk duidelijk overzicht geeft van het vraagstuk, dat ons bezig houdt. Ziehier dus tot bl. 206 het bedoeld referaat:

Het woord, dat ik boven deze verhandeling plaatste, gaf en geeft nog altijd aanleiding tot eene schroemelijke begripsverwarring, eene verwarring, die zeer noodlottige gevolgen heeft voor de theologische wetenschap. De oorzaak hiervan ligt in het feit, dat dit woord gebezigd wordt ter aanduiding van twee zeer verschillende zaken. Men gebruikt het nl. zoowel voor het geloof in eene hoogere wereldorde dan die der natuur, 't geloof in een God die staat boven de natuur, *supra naturam*, als ook voor het geloof,

dat de godsdienst een supranatureelen grondslag heeft, dat hij op bovennatuurlijke wijze is geopenbaard. Beide zaken worden door dit ééne woord aangeduid (gelijk o. a. blijkt uit het vijfregelig artikeltje in de nieuwste uitgave van BROCKHAUS' *Conversations lexicon*). Wenschelijk zou het zeker zijn, dat voor twee zoo uiteenlopende begripsbepalingen ook altijd twee verschillende woorden werden gebezigd, en dat de uitdrukkingen bovennatuurlijk, en bovenzinnelijk nimmer promiscue werden gebruikt. Daar dit echter feitelijk niet het geval is, en daardoor tot de supranatureelen worden gerekend, die het bovennatuurlijk wondergeloof lang hebben vaarwel gezegd — meen ik, dat wij 't best doen met het eerste te noemen het meta physisch Supranaturalisme het laatste daarentegen het hyperphysisch Supranaturalisme.

Beginnen we met eene korte bespreking van het eerste, om daarna met eene uitvoeriger behandeling van het tweede ons bezig te houden!

I. HET METAPHYSISCH SUPRANATURALISME.

Al betreuren we 't, dat door gemis aan streng logische definities eene spraakverwarring in de terminologie der theologische wereld is ontstaan — toch mag het ons niet bevreemden, dat men het woord supranatureel in genoemden tweeledigen zin heeft gebezigd; want met even veel recht als men er zich ter omschrijving van het bovennatuurlijk wondergeloof van bedient, kan men het ook laten gelden voor het geloof in het bovenzinnelijke. Onder de natuurlijke we-

reldorde verstaan wij toch die orde van dingen, die wij door 't gebruik onzer zintuigen, dus door ons zinnelijk waarnemingsvermogen in verband met ons verstandelijk denkvermogen, zij 't dan ook slechts bij benadering, kunnen leeren kennen. Die wereldorde echter, die wij als 't voorwerp van ons godsdienstig geloof beschouwen, is een hoogere dan de natuurlijke of een boven-natuurlijke, zij is in geheel eminenten zin bovenzinnelijk of bovennatuurlijk.

Wat nu dit metaphysisch supranaturalisme betreft — uit het gezegde blijkt reeds voldoende, dat het behoort tot den aard en het wezen van het godsdienstig geloof. Alle godsdienstig geloof is in dezen zin bovennatuurlijk: mij dunkt, die stelling zal mij door niemand uwer worden betwist. Blijft de wetenschap zich bewegen op dat gebied, waar de natuurorde heerscht, ziet zij zich als haar arbeidsveld toegewezen dat terrein, waarop alles volgens den onverbreekbaren samenhang van de eeuwig onveranderlijke wetten der natuur geschiedt — de godsdienst, de religie richt haar geloofsoog van het gebied, dat door de onveranderlijke wet der causaliteit wordt beheerscht, naar die ideale wereld, waar de causaliteit zich oplost in een finaliteit; waar niet alleen de vraag wordt gesteld: hoe? waardoor? maar tevens de vraag: waarom? waartoe?, waar de wet der oorzakelijkheid ondergeschikt is aan die der doelmatigheid, (der teleologie) en het empirisch realisme zich verheft tot het transcendentaal idealisme. In eenvoudig Hollandsch uitgedrukt: het godsdienstig geloof blijft niet staan bij de natuur en hare wetten, maar

strekt zich uit tot eene hoogere wereldorde boven de natuur.

Dit geldt niet in betrekkelijken, in relatieven zin, maar in volstrekten, in absoluten zin. Alle godsdienstig geloof draagt een metaphysisch supranatureel karakter, en in zoover is dus elk christen evenzeer als de belijder van elken anderen godsdienst, supranaturalist. Zelfs het Budhisme, dat in den grond der zaak ontkennend staat tegenover het geloof in God, is toch supranaturalisme volgens de beteekenis, die wij hier aan dit woord hechten; omdat immers de zedelijke wereldorde, waaraan de Budhist gelooft, gelijk KANT te recht heeft aangetoond, een bovenzinnelijke wereldorde is.

Bij het woord zedelijkheid toch denken we altijd aan een ethicoteleologie; de zedelijke mensch stelt zich een zedelijk doel. Van een zoodanig doel echter predikt ons de natuur niets, zij weet van niets anders, dan van de wet van oorzaak en gevolg.

Meen ik met dit weinige over het metaphysische supranaturalisme te kunnen volstaan, een uitvoeriger behandeling vereischt, 't geen ik mij in de tweede plaats tot taak stelde, een critisch wijsgeerig onderzoek naar

II. HET HYPERPHYSISCH SUPRANATURALISME.

Verstonden we onder het metaphysisch S. het geloof in eene hoogere wereldorde dan de empirische, wat JEZUS noemt: 't geloof in het godsrijk of koninkrijk der Hemelen, is dit dus geen object van

waarneming of ervaring, maar uitsluitend van geloof — anders is het met, wat wij thans wenschen te bespreken, het hyperphysisch supranaturalisme. Hier staan wij op het gebied van de empirie; onder dit supranaturalisme verstaat men die wereldbeschouwing, welke aanneemt, dat de mensch tijdens zijn physisch bestaan met zijn zinnelijk organisme rechtstreeksche ervaring kan hebben van het metaphysische, het bovenzinnelijke. Bij dit hyperphysisch S. meen ik te moeten onderscheiden tusschen dat supranaturalisme, waarbij de bovennatuurlijke openbaring geschiedt *a.* inwendig aan bepaalde personen en dat S. waarbij die bovennatuurlijke openbaring geschiedt, *b.* uitwendig in bepaalde feiten of gebeurtenissen.

a. De inwendige openbaring van het bovennatuurlijke aan bepaalde personen. — Wij denken hierbij in de eerste plaats aan het profetisme, in den meest algemeenen zin van het woord, niet alleen gelijk het vertegenwoordigd wordt door Israël's groote godsgezanten, maar ook, zooals het zich duidelijk hier en daar vertoont in de geschiedenis van andere volken. De profeten, de Hebreeuwsche נביאים, de tolken van God's woord, werden beschouwd als de bijzondere organen van den Heiligen Geest. Vinden we ook zoowel in de geschiedenis van Israël als ook elders, dat volgens de historische corconden het profetisme gewoonlijk gepaard ging met buitengewone teekenen en wonderen, die strekten om van hoogerhand den profeet zijne goddelijke zending te openbaren, en tevens om het volk er van te over-

tuigen, dat hij, die ze verrichtte of op wiens wil ze geschiedden, waarlijk een godsgezant was — toch behooren deze bovennatuurlijke wonderen niet tot het profetisme qua talis. Er waren ook tal van profeten, die geen wonderen deden; dat ten eerste; maar ten andere konden die wonderwerken ook in het oog van het geloovige volk nimmer een onbedriegelijk kenteeken zijn van den waren profeet, omdat immers meermalen gewag wordt gemaakt van valsche profeten, die eveneens wonderen verrichtten. Volgens Deuteronomium cap. XIV moesten valsche profeten, ook al deden ze wonderen, worden gedood, „want”, zoo laat de schrijver er op volgen, „God doet ook wonderen om het volk te beproeven” (cf. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus* C. II).

Deze inwendige bovennatuurlijke openbaring is dus hetzelfde als, „het vervuld zijn met den heiligen Geest”, het is, wat de Duitschers noemen: de religieuse „Begeisterung”, de inspiratie in den meest verheven zin van het woord.

Al kan nu deze hoogste Godsopenbaring natuurlijk slechts ondersteld worden ten deel te vallen aan de zedelijk-godsdienstige heroën der menschheid (cf. HOEKSTRA, *Zedel. Idee.*), toch is zij, als wij haar, gelijk wij 't deden, onafhankelijk beschouwen van hyperphysische wonderen, slechts gradueel en niet essentieel verschillend van de religieuse bezieling en verheffing, die in elk godvruchtig gemoed kan plaats grijpen. Moge quantitatief het verschil ook nog zoo groot zijn, vooral als men het oog heeft op de wereldhervormende kracht van het ware profetisme, quali-

tatief is elke zuiver-religieuze aandoening tot de zelfde bron te herleiden, nl. de gemeenschap van den mensch met den levenden God, de aanraking van den menschelijken geest met den goddelijken geest.

Onnoodig zal het zeker zijn, U met vele woorden te betoogen, dat ook dit supranaturalisme door den religieusen mensch moet worden aanvaard als behoorrende tot de meest wezenlijke kenmerken van den christelijken godsdienst.

Dit supranaturalisme — want dat is het, in den striksten zin van het woord. Niet alleen toch, dat de natuurwetenschap ons niets leert van die hoogere aandoeningen van onzen geest, en geene physiologie iets weet te zeggen omtrent zuiver psychologische vraagstukken — maar ook hierom is zulk eene openbaring in den volsten zin bovennatuurlijk, wijl de physische mensch hierbij in rechtstreeks contact komt met het metaphysische, de eindige geest met den Oneindige.

Die aanraking kan somwijlen zoo overweldigend zijn voor den mensch, dat zijn lichamelijk organisme daartegen nauwelijks bestand is; men denke bv. aan, wat de Handel. (C. IX) ons berichten omtrent PAULUS op den weg naar Damaskus. Dat dergelijke feiten den naam van supranatureel mogen dragen, zal men wel willen toestemmen, als men bedenkt, dat de physische mensch daarbij zoo weinig actief kan zijn, en zoo geheel een werktuig des Geestes, dat PAULUS van dit voorval later kon schrijven *εἴτε ἐν σώματι, οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος. οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν* (2 Cor. XII : 2, volgens betrouwbare exe-

geten slaande op Act. IX). Alle godsdienstige inspiratie en theopneustie, alle religieus-extatische en visionaire toestanden als die van het profetisme en de glossolalie — zij dragen altemaal een bovennatuurlijk karakter.

Dit supranaturalisme echter, men houde het wel in 't oog, is geheel in overeenstemming met de wetten der natuur. Wel is het hyper-physisch en niet meta-physisch; want dit laatste bestaat, gelijk wij zagen, in 't geloof aan eene hoogere bovenzinnelijke wereldorde, welker algeheele openbaring we eerst in een toekomstig leven kunnen verwachten, en was dus van zuiver transcendenteele aard, waarbij alle empirie principieel bleef buiten gesloten. Dit daarentegen is eene, zoo al niet zinnelijke, dan toch zielkundige ervaring, die de mensch tijdens zijn physisch bestaan waarneemt; het is niet het geloof in het bovenzinnelijke, maar een persoonlijke, inwendige ervaring van het hoogere leven.

Moge 't nu ook al waar zijn, dat het alleen bestaan kan bij wien het eerste gevonden wordt, toch valt het gemakkelijk in te zien, dat het hiervan specifiek verschillend is; al is het geloof de onderstelling van de profetische inspiratie, toch is het *χαρισμα* iets anders dan de *πιστις*. En toch — al is het een hyper-physisch supranaturalisme, het laat toch het causaalverband der natuur volkomen onaangetast. Kan het door natuurlijke oorzaken ook niet geheel worden verklaard, omdat er een hoogere factor bij wordt ondersteld, die aan het empirisch onderzoek, al wordt het ingesteld met behulp van de fijnste werktuigen der ontleedkunde, ontsnapt — toch is het met den

oorzakelijken samenhang des heelals en met de onverbreekbare wetten der natuur in volmaakte harmonie. Dit echter is niet het geval met dat hyperphysisch supranaturalisme, waartoe wij in de derde plaats willen overgaan en dat bestaat in het aannemen van eene

b. Uitwendige openbaring van het bovennatuurlijke in bijzondere feiten of gebeurtenissen.

De grondstelling der causaliteit, volgens de formuleering van KANT (Kritik der reinen Vernunft, uitg. KEHRBACH, pag. 180 aanm. uitg. ROSENKRANZ pag. 161 en 768) luidt: „Alle veranderingen geschieden volgens de wet der verbinding van oorzaak en gevolg.” Er geschiedt niets volgens het systeem der Kritiek, waarvoor niet in den natuurlijken samenhang der dingen eene oorzaak aanwezig zou zijn, waarop het met consequente noodzakelijkheid volgt, terwijl voor elke oorzaak weder een dieper liggende oorzaak moet worden ondersteld. Deze grondslag bewijst KANT (tweede analogie der ervaring, gelijk hij ze t. a. pl. heeft genoemd) met zulk eene evidentie, dat hij (KEHRB. pag. 158, ROSK. 141) er van kan beweren, dat zij even onomstootelijk gewis is als de juist te voren door hem bewezen axiomas. De wet der causaliteit, zagen we, blijft ongeschonden gehandhaafd door het supranaturalisme, dat zich bepaalt tot de inwendige openbaring van het bovennatuurlijke aan den persoonlijken individu; zij wordt daarentegen opgeheven, gelijk wij thans willen zien, door dat supranaturalisme, dat wij definieerden als een uitwendige openbaring van het bovennatuurlijke in bijzondere (of extravagante)

feiten en wonderen, in de *σημεῖα*, de *τέρατα* en *δυνάμεις* van het N. T. en de *אוֹתוֹת*, de *מוֹפְתִים* en de *נִבְרֹת* van het O. T.

1. Beginnen we met de vraag, waarin dit Supranaturalisme bestaat? Voordat wij ons wagen aan eene beoordeeling er van, en het standpunt bepalen, dat wij tegenover hetzelfde wenschen in te nemen, moet eerst de zaak door ons naar eisch worden gekend, moet eerst een grondig en onpartijdig onderzoek worden ingesteld naar den aard en het wezen er van en hare meest kenmerkende karaktrekken. Wij staan hier dus voor de vraag, welke definitie wij moeten geven van het wonder? Willen we geheel onbevooroordeeld zijn, dan moeten we ons antwoord vragen niet van de bestrijders, maar van de verdedigers van het wonder; daarom laat ik hier iemand aan het woord, die zeker niet verdacht kan worden van anti-supranaturalisme. Het is J. KÖSTLIN, die in zijn artikel der Real-Encyclopaedie, (nieuwste uitgave) van het wonder deze omschrijving geeft: „Wunder sind solche in der äusseren Natur und Geschichte eingetretene Thatsachen, für welche ihre (deren?!) wirkende Ursache nicht in den Kräften dieser irdischen Natur oder des natürlichen Menschengestes, sondern nur in einer unmittelbar eingreifenden höheren göttlichen Kraft gesucht werden kann” (de spatieering is van mij); m. a. w. wonderen zijn zulke feiten, wier werkende oorzaak niet ligt in het natuurverband, en die daaruit dus ook niet te verklaren zijn, maar die veroorzaakt worden door een onmiddelijk (dat is dus buiten

de natuurorde omgaand) ingrijpen van eene hoogere goddelijke of bovenzinnelijke macht. Men merke wel op: er wordt hier gesproken van een hoogere macht dan die der natuur. Geenszins zijn zulke feiten bedoeld, die volgens ons onbekende natuurwetten plaats grijpen, en in dien zin bovennatuurlijk worden genoemd, maar zoodanige, waarbij het causaalverband wordt verbroken, wier causa efficiens in die mate buiten den natuursamenhang valt, dat in de oncindige keten van oorzaak en gevolg een hiaat, eene kloof ontstaat, die een rechtstreeksche inbreuk is op de natuurwet, en dus met meer recht tegen-natuurlijk anti-physisch, contra-natureel zou kunnen worden genoemd, dan supranatureel. Dat werd ook reeds zeer te recht door SPINOSA opgemerkt. (Tractatus Theologico-politicus cap. VI:) „Het onderscheid tusschen tegen-natuurlijk „en boven-natuurlijk mag hier niet voor geldig worden „verklaard. Want greep er iets in de natuur plaats, „dat door haar en volgens hare wetten niet werd „gecauseerd, dan zou dit noodzakelijk met de orde, „die God in de natuur heeft gelegd, in tegenspraak „zijn, en zou dus met de natuur en hare wetten in „strijd zijn.”

Alle pogingen derhalve om de wonderen te verklaren als werkingen van hoogere ons onbekende natuurkrachten, waartoe de nieuwere ontdekkingen op 't gebied van het spiritisme en hypnotisme aanleiding mochten geven, zijn op dit hyper- of beter anti-physisch-supranatureel standpunt ongeoorloofd. Het wonder mag niet natuurlijk worden verklaard; doet men het met een beroep op onze onkunde omtrent

de natuurwet — dan ontnemt men aan het wonder zijn wonderdadig karakter. Zoodra men zich waagt aan eene, zij 't ook nog zoo verhevene en pieteitsvolle, verklaring van de bovennatuurlijke geboorte van JEZUS, verliest de Godmensch terstond zijne goddelijke attributen. Daarbij helpt het niets, of men al beweert, dat dit ingrijpen in den continu-eelen samenhang van de natuurlijke wereldorde slechts eene enkele maal, op de gewichtigste tijdstippen der geschiedenis, in de hoofdmomenten der wereld-historie zou hebben plaats gehad — het zwaartepunt van het probleem wordt daardoor slechts verlegd, maar het vraagstuk zelf wordt hierdoor geene enkele schrede nader tot zijne oplossing gebracht! De Protestantsche kerk der zestiende eeuw, die de wonderen beperkte alleen tot de geschiedenis van Israël en het ontstaan van het Christendom, tegenover de Roomsche Katholieke Kerk, die de lijn der bovennatuurlijke openbaringen in teekenen en wonderen doortrekt tot op den tegenwoordigen tijd — heeft daarmede wel een wapenstilstand kunnen decreteren in den dogmatischen strijd der theologanten, maar heeft daarmede niet den strijd geslecht, noch den vrede geteekend.

2 Het bovenstaande zij genoeg tot kenschetsing van het anti-physisch Supranaturalisme (gelijk we 't ter onderscheiding van het vorige willen noemen). Gaan wij thans over tot eene beoordeeling ervan!

De gronden waarop dit standpunt berust, en die wij nog met een enkel woord willen bespreken, zijn drieërlei; het zijn nl. theologische, historische en religieuze gronden.

α. de theologische gronden. De verdediger van het wonder beroept zich in de eerste plaats op God's almacht. De natuurwet, zegt hij, heerscht over den mensch, maar niet over God; ware God gebonden aan een blind werkende natuurkracht, dan ware hij niet het vrijmachtig Opperwezen, die als de Schepper en Bestuurder des heelals moet worden vereerd.

Hoe apodictisch echter die stelling ook moge worden uitgesproken, hoe logisch en wijsgeerig deze bewering ook klinkt — toch berust ze op niets dan een schijngrond. Zij gaat nl. uit van de sedert lang gewraakte theorie van het Engelsch Dëisme, volgens hetwelk het wezen van God als eene transcendente macht staat nevens en buiten, en in zekeren zin ook tegenover de wereld en de in haar heerschende natuurorde. Weet men echter, gelijk het op zuiver theïstisch standpunt geschieden moet, de transcendentie en de immanentie God's op de rechte wijze te vereenigen, dan staat de natuurwet niet tegenover God, maar is zij de wet van God, door God ingesteld en gehandhaafd. Eene blind werkende natuurkracht is trouwens een begrip, dat door een gezond godsdienstig geloof wordt buitengesloten. Moge SPINOSA's bewering „dat het geloof aan eene verbreking der natuurorde (zie de boven aangh. pl.) tot atheïsme leidt” wellicht te sterk zijn, het betoog van KANT, dat het wonder niets bewijst nòch omtrent God's bestaan, nòch omtrent Zijn wezen, is volkomen juist. De wet der natuur is de wet van orde, eenheid, samenhang en harmonie; niet in een enkel op zich zelf staand feit, waardoor die wet zou worden opgeheven (en dus de orde door den

chaos zou worden vervangen), maar in den ganschen loop van natuur- en wereldgeschiedenis evenzeer als in de leiding van eigen lot en leven openbaart zich God's almacht en wijsheid.

Niet alleen echter op den grootsten filosoof, maar ook op den grootsten theoloog van den nieuwen tijd mag ik mij hier beroepen nl. op FRIEDRICH E. D. SCHLEIERMACHER, wien zeker niemand van gebrek aan diepte of van oppervlakkigheid zal beschuldigen.

Eveneens verdient hier nog een denker van gezag genoemd te worden, nl. LESSING. Werd van conservatieve zijde tegen zijne onderscheiding van „zufällige Geschichtswahrheiten” en „nothwendige Vernunftwahrheiten” te recht ingebracht, dat op religieus standpunt eene geschiedkundige gebeurtenis niet „toevallig” mag worden genoemd en eene „Vernunftwahrheit” nog geene „geloofswaarheid” is — toch heeft hij hierin volkomen gelijk, dat een geschiedkundig feit en eene geloofswaarheid twee zeer heterogene dingen zijn, die niet mogen worden geassimileerd. En hiermeê zijn wij vanzelf gekomen tot het tweede punt:

β. de historische gronden. Hebben wij getracht aan te toonen, dat het geloof aan wonderen gedrukt gaat onder theologisch-wijsgeerige bezwaren, onze oppositie vindt niet minder steun in bedenkingen van historisch-critischen aard. Zijn de wonderen „Geschichtswahrheiten”, zijn ze geschiedkundige gebeurtenissen? De rechtzinnige supranaturalist zal mij hierop antwoorden: „dat hangt af van uw dogmatisch standpunt. Gelooft gij met mij in de mogelijkheid of consequenter in de noodzake-

lijkheid van de door wonderen gestaafde boven-natuurlijke openbaring, dan gelooft ge ook in de werkelijkheid er van; ziet gij daarentegen het eerste niet in, dan kunt ge ook het laatste niet aannemen." Met uw verlof! (zoo permitteer ik mij dezen apologeet van het wonder in de rede te vallen) de realiteit van een historisch feit hangt niet af van iemands persoonlijke zienswijze. Bij de beoordeeling van het al of niet-historische eener mededeeling is niet de vraag aan de orde: wat heeft kunnen, en wat heeft moeten geschieden? maar uitsluitend wat is geschied? De historicus moet zich op objectief wetenschappelijk standpunt plaatsen; hij heeft niet te beslissen, welke de loop van de wereldgeschiedenis moet zijn, hij heeft niet uit te maken, wat volgens het raadsbesluit van het Hoogste Wezen noodig was om de menschheid het haar gestelde doel te doen bereiken — hij heeft eenvoudig te vragen: „Wat is er geschied?" Is hij daarbij een religieus, geloovig christen, dan erkent hij, dat, wat er geschied is, geschied is overeenkomstig den wil en het albestuur van God. Hij redeneert dus zoo: „al wat geschiedt, moet geschieden, al wat werkelijk is, is noodzakelijk"; maar hij keert de zaak niet om door eerst vast te stellen, wat geschieden moet, en daaruit de gevolgtrekking te maken, dat het geschied is. Hoe onwetenschappelijk deze methode is, springt m. i. terstond in 't oog, wanneer wij haar in concreto toepassen op de verschillende wonderverhalen. Wie zal beweren, dat het water op de bruiloft te Kana moest veranderen in wijn, en de vijf brooden moesten aangroeien tot een paar duizend?

Voorts dient bij het onpartijdig historisch-critisch onderzoek dit onze stelregel te zijn, dat dezelfde maatstaf, dien wij aanleggen bij de beoordeeling van de geschiedkundige berichten van andere volken, ook moet worden gebezigd bij die van het volk Israël. Doch ik kan mij thans onmogelijk in eene uitvoerige beschouwing begeven van de N. T.sche wonderverhalen. (*) Eéne opmerking echter wensch ik nog aan het gezegde toe te voegen: in de verte wil ik niet ontkennen, dat er van JEZUS eene voor ons geheel onverklaarbare kracht zou zijn uitgegaan; ik zal mij wel wachten te loochenen, dat er door den persoonlijken invloed van dezen zedelijk-religieusen heros, dezen profet all profeten, niet van Israël maar van de menschheid niet wel eens een kranke zou zijn genezen, en een stervende als aangeblazen door de heiligende en levensvernieuwende kracht zijns geestes als verjongd en herboren van zijn sponde zou zijn verrezen doch — dit is iets anders dan wat men onder wonderen verstaat, het behoort tot de mirabilia niet tot de miracula. (**)

(*) Dit lag natuurlijk buiten het bestek mijner verhandeling.

(**) Ten onrechte wordt het wonder in O. en N. T. beschouwd als het crux interpretis. Wij mogen ons niet verwonderen over de aanwezigheid der wonderverhalen in den bijbel; over de afwezigheid der wonderverhalen in de Heil. Schr. — dáárover zouden wij ons moeten verwonderen. Wel verre dat die verhalen tegen de echtheid en betrouwbaarheid van de geschiedkundige oorkonden zonden pleiten, behooren zij juist m. i. tot de onbedriegelijkste kenteekenen van hare authenticiteit. Eenen bijbel zonder wonderen zouden wij als het werk van priesterbedrog en als eene verdichting van latere compilatoren moeten be-

Hoezeer ik ook van de eene zijde erken, dat in JEZUS wegens het nauw verband, waarin altijd het zedelijke staat met het lichamelijke, buitengewone, de gewoon menschelijke kracht ver te boven gaande factoren en agentiën hebben gewerkt — toch is het van een anderen kant voor mij aan geen twijfel meer onderhevig, of: het „zien der blinden, het wandelen der kreupelen, het reinigen der melaatschen, het hooren der dooven en het opwekken der dooden” (Mth. XI : 4 en 5) 't moet al te maal in zinnebeeldige beteekenis, in ethisch-religieusen zin worden opgevat.

In ethisch-religieusen zin — en ziethier U ten slotte de laatste en gewichtigste rede genoemd, waarom ik meen met beslistheid tegenover het anti-physisch supranaturalisme post te moeten vatten! Nog een enkel woord dus over

γ. de religieuze gronden. De verdedigers van het bijbelsch supranaturalisme hoort men vaak de ethisch evangelischen, gelijk ik het door mij ingenomen standpunt zou (*) willen noemen, beschuldigen van gebrek aan religieusen zin om de diepte van het bovennatuurlijk openbaringsgeloof der Schrift

schouwen. Uit die n tijd en van dat volk omtrent zulk eene persoonlijkheid als JEZUS was, kunnen wij niet anders dan verhalen verwachten, die ons den Messias, den Christus, den van God gezalfden Koning, den *υἱὸς θεοῦ* van het profetisme in den stralenkrans van het wondergeloof voorstellen. En dat de O. Tische schriften het wonder-element bevatten kan ons natuurlijk nog veel minder bevreemden.

(*) Van eene nadere ontwikkeling van dit standpunt, als waarmede de lezer thans in kennis wordt gesteld, moest ik mij toen onthouden.

en het verheven mysterie van de menschwording Gods te verstaan. „Zij zijn te oppervlakkig,” zoo luidt hun oordeel over ons, „zij bepalen zich te veel bij 't uitwendige, zij vatten den godsdienst te veel natuurlijk en te weinig geestelijk op, zij willen de ondoorgronddelijke verborgenheden van den christelijken godsdienst met het verstand begrijpen, en onder 't bereik brengen van de zinnelijke waarneming en het beperkt menschelijk denkvermogen.” — Maar als wij hen zoo hooren spreken, hebben we dan geen recht, om de wapenen waarmede zij ons bestrijden, tegen hen zelven, te richten! „De te narratur fabula” zouden wij hun bij 't aanhooren van dergelijke beschuldigingen willen toevoegen. Niet wij, maar zij nemen (indirect althans) de empirische en zinnelijke waarneming te baat tot staving van hunne geloofsovertuiging. Wat anders toch bedoelt men met het beroep op oor- en ooggetuigen, als men niet waant, dat de onzienlijke dingen door hen met stoffelijke oogen konden worden aanschouwd! Bestaat dan niet juist het eigenaardig kenmerk van het wonder in de zinnelijke openbaring van het bovenzinnelijke, in de physische manifestatie van het metaphysische!

Dit nu is in strijd met den christelijken godsdienst en het evangelie van JEZUS! Tegenover het teekenen- en wonderen-begeerend christendom onzer dagen zou JEZUS met even veel kracht en klem het woord herhalen, tot zijne tijdgenooten gericht: „dit geslacht begeert een teeken van mij, maar hun zal geen ander teeken gegeven worden, dan dat van JONA, den profeet.” Gelijk dat teeken bestond in de straf- en

boetprediking tegen de Ninevieten, zoo bestaat zijn teeken in het: „Bekeert u, en geloof het evangelie!”

Geloof het evangelie: met dit woord meen ik het krachtigst protest te kunnen aantekenen tegen het geloof aan het wonder; want het wonder — ik zeg het met volle overtuiging — is geen inhoud van het evangelie, geen object van het christelijk-godsdienstig geloof! Waarin bestaat nl. het evangelie van het Koninkrijk Gods, door welks openbaring JEZUS de geheele menschenwereld heeft kunnen hervormen? Het bestaat in deze drie geloofsartikelen, dat God der menschen Vader is, dat de mensch Gods kind is en dat de menschheid er naar streven moet zich te vormen en te ontwikkelen tot een godsrijk. (*) Dit is de grondgedachte van 't geloof in Vader, Zoon en Heiligen Geest; dit is het schibboleth voor den christen, maar niet, zooals helaas nog maar al te velen het willen, de vraag, of men de wonderverhalen al of niet kan aannemen.

Het is niet slechts eene logische, maar het is (sit venia verbo) eene ethisch-religieuze contradictie om het wonder (gelijk het boven werd gedefinieerd) te verheffen tot eene geloofswaarheid. 't Is de grootste ongerijmdheid te meenen dat het voor waar houden van een wonder een eisch zou kunnen zijn van het godsdienstig geloof. Of is het niet de absurditeit zelve, te onderstellen dat men om een goed christen te kunnen zijn, moet gelooven, dat in 't begin onzer jaartelling

(*) Moge 't ook waar zijn, dat de menschheid hier nimmer een godsrijk zijn zal, evenmin als de mensch op aarde ooit een volmaakt godskind kan worden — toch ligt in haar de drang tot verwezenlijking van dit ideaal.

blinden het gezicht, dooven het gehoor, kranken genezing, dooden het leven terug ontvingen door de wondermacht, die den stichter van onzen godsdienst eigen was? Is het niet absurd te meenen, dat men, om godsdienstig te kunnen zijn moet gelooven, dat JEZUS van Nazareth op bovennatuurlijke wijze is ontvangen en geboren, dat zijn lichaam niet aan de wet van de zwaartekracht is onderworpen geweest, maar kon gedragen worden door het water, kon opstaan uit het graf, nadat de dood door wel geconstateerde feiten was ingetreden, dat ditzelfde lichaam plotseling kon verschijnen en weer verdwijnen, hoewel het toch aan de vormen van tijd en ruimte gebonden was, dat het kon opgenomen worden door de onze aarde omringende atmosfeer en overgebracht worden naar die oorden, waarvan de grootste discipel van den meester heeft getuigd, dat vleesch en bloed ze niet zullen beërven? Is het niet in strijd zoowel met het gezond verstand, als bovenal met eene zuivere opvatting van zedelijkheid en godsdienst, om den christennaam alleen te willen toekennen aan hem, die geloof slaat aan al de verhalen, in O. en N. T. vervat?

Neen, de letter doodt, maar de geest maakt levend! De woorden, die JEZUS sprak, waren geest en leven. Bekeering en geestelijke wedergeboorte, dat was de eisch van JEZUS; en waar hij daarbij als tweede eisch het geloof in het evangelie stelt, daar is dit het geloof in Gods vaderlijke, die zich ontfermt over den zondaar; het geloof, dat die liefde uitgestort is in onze harten, en wij door den liefdeband des heiligen geestes verbonden, kinderen zijn van God, zonen en dochteren van den Hemelvader. In dien zin is JEZUS onze hei-

land, onze verlosser en zaligmaker; in dien zin was hij de Zoon van God κατ' ἐξοχήν, omdat hij de eerstgeborene was onder vele broederen, m. a. w. omdat hij door woord en wandel, door leven, lijden en sterfen dat ideaal gerealiseerd heeft, dat wij in ons leven moeten trachten te verwezenlijken. De inhoud van het christelijk godsdienstig geloof is niet van anti-fysisch supranaturalistischen — maar louter en alleen van ethisch-religieusen aard. Het criterium eener geloofswaarheid is de vraag, of zij een reinigenden en heiligenden invloed kan oefenen op het leven; het geloof echter aan de wonderen gaat geheel en al buiten het zedelijk-godsdienstig leven om (*).

En hiermede wensch ik mijne taak als referent voor geëindigd te beschouwen. Het metaphysisch supranaturalisme meende ik als een wezenlijk onmisbaar element van het godsdienstig geloof te moeten handhaven; het hyperfysisch supranaturalisme alleen in zoover als het wordt losgemaakt van zijn wonderdadig karakter; het antifysisch supranaturalisme daarentegen meen ik onvoorwaardelijk, als in strijd met theologie, historie en godsdienst te moeten verwerpen.

Tot zoover mijn referaat! Uit de met warmte

(*) Dat overigens ook door de orthodoxen de ontkenning van de geschiedkundige werkelijkheid der wonder verhalen niet altijd als bewijs van onrechtzinnigheid wordt aangemerkt, bleek mij onlangs uit de aankondiging en beoordeeling van MORITZ CARRIERRE's jongste geschrift in de Theolog. Stud. door SCHUURBEQUE BOEIJE, die CARRIERRE meent te mogen begroeten als een geestverwant der ethisch-orthodoxen, niettegenstaande de historische realiteit der wonderen door hem in datzelfde werk wordt geloofend.

gevoerde discussie, waartoe het aanleiding gaf, bleek mij, dat men ter verdediging van het wonder zich juist op dezelfde argumenten beroept, als waarop ik het meen te moeten bestrijden. „Die verwerping van het wonder,” zoo luidt het tegen mijn standpunt ingebracht verwijt „is intellectualisme, en het geloof er aan is een eisch van de religie, van het vroom gemoed.” Maar ik vraag: wie is hier de intellectualist? hij, die gelooft zonder te zien, zonder teekenen en wonderen te begeeren? of hij die voor zijn godsdienstig geloof de wonderen niet kan missen? Mij dunkt, zonder twijfel, de laatste! Want hij verlangt een teeken, dat hij zintuigelijk kan waarnemen, of waarvan hij zich ten minste op historische, d. i. wetenschappelijke dus verstandelijke gronden kan overtuigen, en bouwt hierop zijn geloof. (*)

„Maar” zal men zeggen „gij verwerpt toch de wonderen, omdat gij ze niet begrijpen en verklaren kunt, en dat is toch een intellectualistische grond!” Die redeneering echter gaat niet op! Niet, omdat ik de wonderen niet begrijpen kan, neem ik ze niet aan! De werking Gods in de natuur (de wonderen in de schepping) begrijp ik ook niet en kan ik ook niet verklaren, en erken haar toch! Maar integendeel! ik verwerp ze, omdat ik juist heb leeren begrijpen, dat een contranatureel wonder in strijd zou zijn met die wet der natuur, die ik beschouw als door

(*) Es musz möglich sein durch diesen Weg (des historischen Glaubens) zum Wissen zu gelangen. cf. Kritik des Urtheilskraft" uitg. KEHRB. bl. 371.

God ingesteld en door zijne almacht gehandhaafd. Dit vooreerst. Maar ten andere: omdat het voor waar houden van eenig wonder niets hoegenaamd met het godsdienstig geloof heeft uit te staan. En ziehier de weerlegging van het andere tegen ons aangevoerd bezwaar, dat het erkennen van de wonderen geëischt werd door een gevoel van pieteit, van vroomheid, dat het beantwoordt aan eene religieuse behoefte!"

Het valt mij inderdaad moeilijk te gelooven, dat deze laatste verklaring ernstig gemeend is, althans in den mond van overigens oprecht godsdienstige personen! Met allen eerbied voor de theologische zienswijze van mijnen rechtzinnigen ambtsbroeder betuig ik toch in gemoede niet te begrijpen, hoe hij dat kan meenen, en hoe hij dit der aan zijne geestelijke hoede toevertrouwde gemeente kan leeren! Dat deze of gene miraculeuse gebeurtenis aan het lichaam van een kranke of verlamde of zelfs aan ziellooze voorwerpen geschied zoude zijn, zou een geloofswaarheid wezen, welker erkenning mij maakt tot een godsdienstig christen, waaraan te twijfelen ten minste een bewijs is van gebrek aan religieusiteit!

Och! dat men toch eens ophoude met die dwaasheden te leeren, die zoo kennelijk den geest van JEZUS' evangelie verloochenen! Kann man annehmen, zoo vraagt KANT „Religion" bl. 98 dasz das blosze Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge (was ein Jeder kann ohne darum ein besserer Mensch zu sein oder jemals dadurch zu werden) eine Art sei Gott wohl zu gefallen! Nun dringt man aber auf den Geschichtsglauben (zie zijn „Streit der Facultäten"

bl. 33) als göttliche Offenbarung in gleichem Masze als wenn der Glaube daran zur Religion gehörte!

De verwarring tusschen deze beide, de identificering van den „Geschichtsglauben” en den „reinen Religionsglauben”, waarvan de eerste voor de religie indifferent en alleen de laatste ethisch-religieus van aard is, is een van de noodlottigste verschijnselen op godsdienstig en theologisch gebied. Te bejammeren is het, dat ook J. H. GUNNING het onderscheid tusschen beide begrippen niet schijnt te hebben gevoeld, waar hij in zijn daareven genoemd geschrift het „ethische” en het „psychologische” op ééne lijn geplaatst met het „historische”. Wat de hooggeleerde schrijver hiermeê wil zeggen, en wat hij zich daarbij denkt, weet ik niet; maar ik weet wel, dat als men op die wijze de wonderen van het N. T. als historische feiten wil gaan verdedigen, men al een zonderling filosofisch geweten moet hebben. Door zulke mystificaties en sofismen kan men wel alles, letterlijk alles bewijzen!

Maar hebben we wel het recht, om zoo stout over alle geloof aan wonderen in contranatureelen zin den staf te breken! Wij hebben boven, toen we spraken over de antinomie van de zuivere rede, gezien, dat al erkent men eenerzijds de causaliteit der natuur, volgens welke alles naar de eeuwig onveranderlijke en onverbreekbaar samenhangende wet van oorzaak en gevolg moet worden verklaard, — men toch van den anderen kant aan niemand het recht mag betwisten, om daarevens als grondslag der natuur eene causaliteit der

vrijheid aan te nemen. Hebben we nu, kan men vragen, hier niet een dergelijk geval? Al beschouwen we aan de eene zijde alle feiten en gebeurtenissen, waarvan de wereldgeschiedenis gewaagt, als uit natuurlijke oorzaken te verklaren gevolgen, hebben we daarom wel het recht, om de daartegenoverstaande meening als ongeldig te weren, die aan sommige feiten een boven- of buiten-natuurlijken, een „auszer-geschichtlichen” oorsprong toekent? Het is dus m. a. ww. de vraag, of wij, waar wij alle oorzaken van het ontstaan van den christelijken godsdienst in den continueelen samenhang der wereldhistorie meenen te moeten zoeken, toch daarnevens niet de bevoegdheid van anderen moeten erkennen, om in JEZUS den Zoon van God te zien, niet in ethisch-religieusen, maar in metaphysischen en contranatureelen zin?

Het antwoord kan niet moeilijk zijn. Bij bedoelde antinomie toch bleek ons, dat de causaliteit der vrijheid en de causaliteit van het natuurmechanisme geen elkâar contradictorisch tegenovergestelde begrippen waren, maar dat beide ten opzichte van eenzelfde voorwerp als geldig kunnen worden aange-merkt, al naarmate men dit beschouwt als noumenon of als phaenomenon, als „Ding an sich” of als verschijnsel. Hier echter hebben wij een geheel ander geval. Om ons slechts te bepalen bij den persoon van den stichter des christendoms — ’t is ons niet geoorloofd hem te beschouwen als een bovenzinnelijk wezen, waaraan louter metaphysische eigenschappen moeten worden toegekend, die alleen in absoluut volmaakten zin gelden — en tegelijk als een wezen, waaraan wij slechts

menschelijke eigenschappen toekennen, die in vergelijking met de goddelijke attributen, nooit meer dan een zeer beperkten graad van volkomenheid bezitten. Men kan toch van dezelfde eigenschappen niet beweren, dat zij beperkt zijn en niet beperkt! Men kan JEZUS niet tegelijk almachtig noemen als God, en niet almachtig als elk menschenkind (vgl. hierbij Kr. der r. Vernunft, bl. 470—72). Er heerscht tusschen deze beide voorstellingen niet maar een dialectische tegenstrijdigheid, die door eene critiek der zuivere rede even als de kosmologische antinomiën kan worden opgelost, maar de strijd, waarin hierdoor de menschelijke rede met zich zelve geraakt, is nooit te beslechten, want we hebben hier te doen met twee begrippen, die elkander per se buiten sluiten, waarvan het eene de ontkenning en opheffing behelst van het andere.

Zeër beslist laat K. zich in deze zaak uit; het geloof in wonderen noemt hij („Religion” bl. 63—64) „moralischen Unglauben;” en ik schaar mij in dezen met volle overtuiging aan zijne zijde. Van den persoon van JEZUS, al ziet hij in hem de idee verwezenlijkt van den Gode welgevalligen mensch, en al erkent hij hem in die hoedanigheid als „Zoon van God” (vgl. ook J. H. SCHOLTEN „Godsdienst en wijsbegeerte” pag. 174), beweert hij toch „daz wir keine Ursache haben, an ihm etwas anders als einen „natürlich” gezeugten Menschen an zu nehmen”. Mogen we hem ook op den hoogst denkbaren trap van geestelijke, en vooral van zedelijk-godsdienstige ontwikkeling plaatsen, toch is 't ons niet geoorloofd, om daarbij de grens van de mogelijke menschelijke ontwikkeling te overschrijden; doen

we dit, maken wij hem tot God, dan wordt hij voor ons niet alleen een onbegrijpelijk en een ondenkbaar wezen, dat ons ook nimmer een voorbeeld tot navolging zou kunnen zijn, maar, wat zeker het ergste is, — wij handelen dan juist in strijd met de beginselen, die hij heeft geleerd, en waarvoor hij heeft geleden en is gestorven. Is het mij vergund om rond voor mijn gevoelens uit te komen, dan beken ik, dat ik mij soms in 't diepst mijner ziel kan ergeren over de JEZUS-vergoding, over de JEZUS-aanbidding en den JEZUS-dienst, waarin de Godsdienst ook van duizenden Protestanten is ontaard! Waarlijk wij hebben niet het minste recht om ons hooghartig boven het Roomsche-Catholicisme te verheffen, wijl daar de MARIA-vereering en de MARIA-cultus de moeder van JEZUS als de Koninginne des hemels doet huldigen, zoolang wij ten opzichte van haren zoon geheel hetzelfde blijven doen (*). Quantitatief moge er wellicht tusschen MARIA-dienst en JEZUS-dienst eenig verschil zijn aan te wijzen, hoewel dit mij met het oog op het beginsel waarvan beide uitgaan, slechts zeer luttel toeschijnt te wezen — quantitatief is er geen onderscheid, maar is het beide niets dan het armzaligste en (men bedenke dit toch wel!) op grond van JEZUS' eigen evangelie verfoeilijkste anthropotheïsme!

Keeren we thans tot de aan het slot van de vorige paragraaf gestelde vraag terug, de vraag, of wij

(*) Voor wie er aanstoot aan mocht nemen, dat ik JEZUS zonder meer den zoon van MARIA noem, heb ik natuurlijk te vergeefs geschreven.

langs supra- of juistere contra-natureelen weg tot erkenning van de objectieve realiteit van de religieuze ideën kunnen geraken? of ons door een wonder het bestaan en het wezen van God, van de zedelijke wereldorde en van onze onsterfelijke ziel geopenbaard kan worden — dan zal het wel geen opzettelijk betoog meer behoeven, dat wij deze vraag zeer stellig en apodictisch meenen te moeten ontkennen. Wat mij betreft, ik beschouw het als mijn taak en plicht, om het wondergeloof te bestrijden uit alle macht en met alle kracht. Het verontreinigt en bezoedelt het zuiver beginsel der religie. De gewetens worden er door in slaap gesust; in plaats van te spreken van bekeering en wedergeboorte en den mensch ethisch-religieus te hervormen en te herscheppen, werkt het eene „gottesdienstliche Religion” (zie Streit der Facult. bl. 122 en Religion bl. 198) in de hand, waaronder de Duitschers een godsdienst verstaan, die 't wezen der religie niet stelt in de kinderlijke liefde, maar in de wettelijke verhouding van den dienstknecht tot zijnen heer, en die KANT noemt „ein Frohn- und Lohn Glaube, der nicht moralisch sein kann.” Waarlijk, het kan niet genoeg en met te veel nadruk worden herhaald, dat vroomheid en godsvrucht niet gelegen is in het geloof slaan aan de bijbelsche wonderverhalen en de godheid van JEZUS, maar eenig en alleen in reinheid des harten! Het eerste heeft evenveel met de ware religie en het zuiver godsdienstig geloof te maken, als historische of natuurkundige feiten, als b. v. de erkenning, dat WILLEM van Oranje door BALTHASAR GERARDS is vermoord, of dat Mars de aan onze aarde naastbijge-

legen planeet is. Ja, meer nog: het is niet maar indif-ferent voor den godsdienst, maar gelijk wij 't reeds aantoonen, hoogst schadelijk en verderfelijk voor de godsdienstige ontwikkeling der menschheid.

Het supranaturalisme in antiphysischen zin behoort tot die dingen, die zooals K. zeer juist heeft opgemerkt, tot introductie van den christelijken godsdienst, vooral voor het wonderzuchtig volk der Joden noodig waren, maar die thans niet meer zijn dan een versleten vorm. Wie nu dien verouderden vorm als wezenlijk en essentieel beschouwt, die huldigt een vormendienst, en verloochent daardoor het wezen der religie. Niet door het zeggen van *κύριε, κύριε*, maar door het *ποιεῖν τὸ θεῆλημα τοῦ πατρὸς ἐν οὐρανοῖς* zal men kunnen ingaan *εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*. Van hen, die hardnekkig het geloof aan de wonderen blijven vasthouden als „*conditio sine qua non*” van den christen, geldt het bekende woord des profeten: „Dit volk genaakt mij met de lippen, maar hun hart houdt zich verre van mij!”

§ 8.

DE POSTULAATSTHEORIE.

Die ganze Zurüstung der Vernunft in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der That nur gerichtet auf drei Probleme: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. (de cosmologische idee van de zedelijke wereldorde, de psychologische of anthropologische idee en de theologische idee.) Die Vernunft ahnet Gegenstände, die ein groszes Interesse für sie bei sich führen. Sie tritt den Weg der blossen Speculation an, um sich ihrer zu nähern; aber diese fliehen vor ihr. Vermuthlich wird also auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig geblieben ist, nämlich dem des practischen Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein. Da diese drei Cardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nöthig sind (gelijk ons boven is gebleken) und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden, so wird ihre Wichtigkeit wol eigentlich nur das Practische angehn müssen." (zie Kritik der r. V. bl. 604—607)
„Die Vernunft führte uns im theoretischen Gebrauch

durch das Feld der Erfahrung zu speculativen Ideeën, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurückführten und also ihre Absicht auf eine unserer Erwartung gar nicht gemäße Art erfüllten. Nun bleibt uns noch ein Versuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im practischen Gebrauch anzutreffen sei, ob sie in demselben zu den Ideeën führe, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft erreichen, und diese also aus dem Gesichtspunkte ihres practischen Interesse nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des speculativen ganz und gar abschlägt" (bl. 610). Op deze wijze baant KANT zich aan het slot van zijne „Kritiek der zuivere rede" den weg om van haar tot de „Kritiek der practische rede" over te gaan, waarin hij zijn systeem der Religionsfilosofie ontwikkelt.

Dit stelsel noemde ik elders (Geloof en Vrijheid 1885) „ethisch rationalisme", om daardoor te doen uitkomen, dat het als zuiver ethisch een scherp contrast vormt met het zoo ter kwader faam bekend staand irreligieus rationalisme der vorige eeuw. Het woord „rationalisme" heeft door het laatste tegenwoordig geen goeden klank, maar daardoor mogen we ons ten opzichte van KANT's theologische denkbeelden niet laten misleiden. De ratio, de Vernunft nl. is volgens hem dat geestelijk vermogen des menschen, waardoor hij ontvankelijk is voor de conceptie der ons bekende transcendentale ideeën, van God, van deugd (de wet der „sittlichen Weltordnung) en van onsterfelijkheid. Het mag dus in de verte niet vereenzelvigd worden met het vermogen van het verstand, van de logische denkfunctie, want het is daarvan hemelsbreed verschillend.

Deze ratio nu, waarvan de Kritik der reinen Vernunft ons aantoonst, hoe zij krachtens eenen haar inwonenden, onweerstaanbaren drang tot vorming van de religieuze idealen omtrent God, zijn rijk en onze bestemming voor dit Godsrijk wordt gedreven — deze rede heeft behalve dit altijd eenigermate theoretisch vermogen der „Ideal-bildung” tevens eene praktische en actieve zijde. Zij vormt niet alleen de religieuze idealen, maar dringt ook tot handelen overeenkomstig dezelve. Het eerste behoort meer tot de passieve zijde der rede, waarom we ook spreken van eene „conceptie” der ideën, wijl onze geest daarbij in min of meer latenten toestand verkeert; in de taal des christendoms heet daaarom het geloof „een werking van Gods Heiligen Geest”. Het laatste is de activiteit der rede; de rede met haar driefvoudig geloof in God, het Godsrijk en onze eeuwige bestemming voor het burgerschap in hetzelfde, zij treedt hier op als een werkende kracht, als een levensbeginsel. Zoo is de ratio „ethisch”, zij gebiedt suo jure de vervulling van de zedewet, die zij zelve autonoom, categorisch en imperatief ons voorschrijft, en die tot inhoud heeft de verwezenlijking van hare idealen.

De theorie, waarin KANT dit zijn ethisch-religieus standpunt ontwikkelt, heet de postulaats-theorie, die hier ter plaatse nader door ons dient te worden besproken. De veranderingen en wijzigingen, die sommigen haar later hebben doen ondergaan, zijn deels van ondergeschikt belang, zoodat zij de beginselen en de grondgedachten der theorie onaangeroerd laten, deels moeten zij worden toegeschreven aan verkeerde

interpretatie van KANT en misvatting zijner bedoeling. Wij willen dus zoo goed en duidelijk, als wij dat vermogen, en het bestek van deze paragraaf het ons toelaat, zijne leer van het postulaat mede deelen.

Het geloof aan Gods bestaan en de onsterfelijkheid onzer ziel noemt K., gelijk bekend is, een postulaat der practische rede. Wat hebben we te verstaan onder den term: practische rede? Die vraag moet eerst worden beantwoord.

Men begrijpt K. verkeerd, als men meent, dat hij denkt aan eene dubbele rede, eene theorethische en eene practische. Duidelijk doet hij het uitkomen, dat het eene en dezelfde rede is, die alleen op twee verschillende wijzen werkzaam zijn kan. Hare speculatieve werkzaamheid werd reeds meermalen door ons ter sprake gebracht, waar wij handelden over de transcendentale Vernunftideën — hare practische werkzaamheid, wij wezen er reeds op, bestaat hierin, dat zij de bepalinggrond wordt van onze handelingen, en daardoor de zedelijkheid, n.l. de hoogere, de als godsdienstige door ons gequalificeerde zedelijkheid in ons tot stand brengt.

Wordt n.l. onze wil door niets anders bepaald dan door zuivere rede, dan zijn onze practische of zedelijke grondstellingen objectief, en zijn zij algemeene wetten, die voor den wil van elk redelijk wezen als geldig moeten worden aangemerkt. Zulk eene wet is hierdoor onderscheiden van eene *maxime*, dat deze laatste slechts subjectief is en alleen geldt voor den wil van het subject; hierbij kan men zijn eigen geluk en welzijn bedoelen, en zij behelst dus enkel

een voorschrift, wat men moet doen of laten om dat geluk te verwerven. Anders is het gesteld met elke zedelijke wet, zij gebiedt onvoorwaardelijk, zonder eenig utiliteitsbeginsel, en is dus een imperatief, niet hypothetisch, gelijk gene, maar categorisch.

Tot ware zedelijkheid wordt vereischt, dat geen object, geene materie, van welken aard ook, den wil bepale, maar alleen de zuivere vorm van de wet. Als algemeene stelregel kan hierbij dit beginsel dienen („Zum ewigen Frieden” bl. 45 en Kr. der r. V. bl. 36.) „handel zoo, dat Gij kunt willen, dat uwe maxime tot een algemeene wet worde (*).” Elk materieel beginsel gaat met een gevoel van lust gepaard, en moet worden gerekend tot het gebied van de zelfliefde, de philautia. Die wil moet onafhankelijk zijn van alles, wat tot de zinnenwereld behoort, hij moet een vrije wil zijn, en geen anderen bepalingsgrond hebben, dan de wetgevende vorm van de zedelijke grondstelling. De zedewet is autonomie van de practische rede; is de mogelijkheid der wet afhankelijk van de materie, dan ontsaat heteronomie.

Wel beschouwd is dus de wet der zedelijkheid niets anders dan de wet der „causaliteit uit vrijheid.” Het begrip van de transcendentale vrijheid, dat door de speculatieve rede slechts problematisch kon worden gesteld, verkrijgt hier in de practische rede objectieve realiteit. De zuivere rede kan door de zedewet geheel

(*) Vgl. het gebod van JEZUS in de bergrede (Mth. VII: 12)

πάντα οὗν ἃτις ὄν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς

uit zich zelf, sua sponte, zonder door iets buiten haar zelve te worden gecauseerd, de bewerkende oorzaak zijn van de zedelijke daad.

Deze met de wet der natuur schijnbaar geheel tegenstrijdige stelling vindt hare verklaring wederom in het grondbeginsel van het Transcendentaal-idealisme. Dit toch leert ons alle dingen, voor zoover zij deel uitmaken van de wereld der verschijnselen, als veroorzaakt beschouwen volgens de causaliteit der natuur; als noumena echter kan men aan dezelve eene van de natuur geheel onafhankelijke causaliteit, nl. die der vrijheid toekennen. Alle geredetwist over de mogelijkheid of onmogelijkheid van deze causaliteitswet der vrijheid is volmaakt overbodig, want wij hebben hier te doen met een feit, 't welk niet te loochenen valt, daar het zich openbaart in 't binnenst van elk menschelijk gemood. De aanklager, die daar binnen door de stem van 't geweten spreekt, kan door den inwendigen advocaat niet tot zwijgen worden gebracht; bij elke onzedelijke daad, als we ons maar bewust zijn, dat zij ons als daad toebehoort, zijn we ons tevens bewust, dat wij haar hadden behooren na te laten, en dit ook feitelijk hadden kunnen doen.

Behalve deze negatieve werking van de vrijheid, bestaande in de onafhankelijkheid van alle neigingen, van alle pathologische affectie, is zij ook iets positiefs. Zij veroorzaakt nl. altijd een gevoel van smart, doordat zij de zelfzucht, het solipsisme vernietigt, dat bestaat of in zelfliefde of in zelfbehagen (arrogantia). Wat ons echter eigen nietswaardigheid onder 't oog brengt, wekt in ons een gevoel van achting; en zoo

is achting voor de zedewet de positieve drijfveer tot zedelijkheid.

Deze absolute vrijheid, wel te onderscheiden van de comparatieve of relatieve vrijheid, welke laatste K. vergelijkt bij de vrije beweging van den slinger van een uurwerk, die dus altijd hare causaliteit weer in iets anders vindt, hoe ver verwijderd die oorzaak ook zijn moge — deze vrijheid, wij zeiden het reeds, laat zich naar hare mogelijkheid niet verder verklaren, maar alleen, en dit is ons voldoende: als een feit constateeren. „Was sehr merkwürdig ist” zegt hij „Kritik der Urtheilskraft” S. 370, en ook in de beide andere Kritieken vinden wij hetzelfde bij herhaling uitgesproken en bevestigd, „es findet sich sogar eine Vernunftidee unter den Thatsachen (scibilia), und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität sich durch practische Gesetze der reinen Vernunft, und diesen gemäsz, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun lässt.” Vgl. o. a. Kr. der reinen V. bl. 609 „Wir erkennen also die practische Freiheit durch Erfahrung als eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens.”

Na het aangevoerde zal het den lezer, dunkt mij, duidelijk genoeg geworden zijn, wat hij onder de uitdrukking „practische rede” heeft te verstaan, en dat aan K. het recht om deze uitdrukking te bezigen, alleen kan worden ontzegd, in geval men kan aantonen, dat de rede niet practisch is, of m. a. w. dat zij niets met de zedelijkheid en de religie te maken heeft. Over de vraag echter, of men dit ooit zal vermogen, behoeven we ons niet te verontrusten, de rede toch is

van nature idealiste, d. w. z. de vorming harer ideeën geschiedt door haar niet willekeurig maar noodwendig, zij moet ze in zich opnemen, hare conceptie is voor haar eene onafwijsbare levensvoorwaarde, zij zou zich zelve vernietigen, als zij de ideaalvorming verloochende. Bij gevolg is het geloof aan de drie transcendentale ideeën, het geloof aan God, ons zelve en de geestelijke wereld even innig met ons geestelijk bestaan samengeweven als het gebruik onzer rede zelve; het is door en door rationeel, want het is actueel geproduceerd door de ratio, (al heeft deze het wederom potentieel te danken aan de werking van een hooger goddelijken factor) het is, wat KANT noemt, „ein reiner Vernunftglauben”, eene uitdrukking, die, als wij het woord „Vernunft” opvatten in den verheven zin, waarin hij het wil gebezigd zien, als orgaan der religie, zeker tot geen misverstand aanleiding behoeft te geven.

Waar we alzoo eerst tot klaarheid zijn gekomen omtrent het begrip van de practische rede, zijn wij op den rechten weg om de postulaatstheorie te begrijpen. Deze gaat dus uit van de erkenning, dat de zedewet als eene wet der vrijheid in tegenstelling tot die der natuurnoodwendigheid, als een wel geconstateerd feit mag worden aangemerkt. Dat feit, we herhalen het, kan niemand loochenen; theoretisch bewijzen kan men het niet, want de idee der vrijheid is één met de cosmologische idee der zedelijke wereldorde, waarvoor wij zagen dat geen logische demonstratie te leveren was. Niettemin is de werkelijkheid van het zedelijk leven in geen enkel opzicht minder reëel, dan de empirisch- of logisch-erkenbare realiteit; zij is echter van de

laatste soortelijk verschillend; zij is, gelijk we 't boven reeds aanduiden, geene „erkennbare”, maar eene „erlebbare” werkelijkheid. Deze laatste is altijd in zoover subjectief, als zij door het subject zelf wordt ervaren en niet vatbaar is om anderen door een beroep op theoretische syllogismen „andemonstrirt” te worden. Dat zij echter in dezen zin niet objectief is, en hare waarheid niet afhankelijk is van de algemeene instemming, vermindert natuurlijk hare objectieve geldigheid voor het subject in geen en deele.

Wat daar leeft in 's menschen ziel, is de reëelste realiteit, die zich denken laat; men kan haar niet ontkennen of loocheuen zonder een geestelijken zelfmoord te plegen, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ (2 Cor III 6) ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ θανάτου (Rom. VIII : 2).

Het onderscheid tusschen de theoretische rede en de practische rede is dus hierin gelegen, dat de eerste het vermogen is van de ideaal-vorming, het laatste het vermogen van de ideaal-verwezenlijking, natuurlijk niet in actueelen, maar in potentieelen zin; de practische rede is de kracht, waardoor wij kunnen streven naar de verwezenlijking van onze religieuze idealen, de kracht, waardoor wij altijd nader komen tot hare realiseering, waardoor wij altijd verder worden gebracht op den weg onzer zedelijk godsdienstige ontwikkeling.

Dit brengt ons van zelf tot een tweede begrip, waarop de postulaatstheorie is gebaseerd, nl. dat van het hoogste goed. De practische werkzaamheid van de rede bestaat nl. hierin, dat zij ons beweegt,

dat zij ons onophoudelijk aanspoort, dat zij ons rusteloos dringt en drijft om te streven naar het hoogste goed. Het summum bonum — wat hebben wij daaronder te verstaan? Ziedaar de vraag, die thans aan de orde is!

De menschelijke geest zoekt het antwoord op drie vragen, de vragen: 1) Wat kan ik weten? 2) Wat moet ik doen? 3) Wat mag ik hopen? De eerste vraag heeft KANT beantwoord in zijne „Kritik der reinen Vernunft”, waarin hij heeft aangetoond, dat de speculatieve rede niet bij machte is om ten opzichte van de drie meer genoemde cardinaalstellingen tot objectieve kennis te komen. Al het menschelijk weten beperkt zich tot het gebied van de empirie, 't welk alleen het voor den mensch „kenbare” bevat. Van de beide andere vragen is de eerste zuiver practisch, de laatste practisch en theoretisch tegelijk; de eerste is ethisch, de tweede ziet op onze gelukzaligheid. Deze beide laatste begrippen nu, dat van de zedelijkheid en dat van de gelukzaligheid (*) zijn de beide bestanddeelen, die het hoogste goed vormen.

Zedelijkheid alleen is nog niet het hoogste goed; zal zij het wezen, dan moet hij, die zich door zijn gedrag waardig heeft getoond om gelukkig te zijn, ook kunnen hopen het eenmaal te worden. Gelukzaligheid alleen is echter ook op verre na niet het

(*) Onder gelukzaligheid verstaat K. de vervulling van alle redelijk-zedelijke wenschen, zoowel extensief naar hune menigvuldigheid, als intensief naar hun graad, als protensief naar hune duurzaamheid.

hoogste goed; de rede billijkt haar niet eens, tenzij zij tot de waardigheid om gelukkig te zijn in juiste evenredigheid sta. De zedelijkheid op zich zelve kan worden genoemd het *supremum bonum*, *bonum originarium*, maar alleen de vereeniging van de zedelijkheid met eene aan haar geproportioneerde gelukzaligheid is het *summum bonum*, *bonum perfectissimum*.

Twee begrippen nu, aldus gaat K. voort, die niet maar toevallig maar met noodzakelijkheid tot een enkel worden vereenigd, gelijk hier het geval is, staan tot elkaar in causaal-verband, en wel analytisch of synthetisch. Analytisch echter kan de verbinding van deugd en geluk niet zijn, want het zijn twee specifiek verschillende begrippen; door analyseering van het begrip der deugd komt men nooit tot dat van het geluk; en omgekeerd: uit het begrip van het geluk laat zich nooit dat van de deugd distilleeren. Derhalve vormen zij eene synthetische eenheid, en wel in dier voege, dat het eene de oorzaak is van het andere.

Nu ontstaat echter hier wederom eene onvermijdelijke antinomie. Daar n.l. de verbinding van genoemde begrippen eene synthese is, als die van oorzaak en gevolg, zoo moet, of in de begeerte naar geluk de *maxime* der deugd gelegen zijn, of de *maxime* der deugd moet ons geluk veroorzaken. Het eene kan evenwel evenmin als het andere het geval zijn; het streven naar geluk maakt ons niet deugdzaam, en het gehoorzamen aan de zedewet heeft in de wereld geen hieraan volkomen geëevenredigd geluk ten gevolge. Daar nu de bevordering van het hoogste goed door de wet der zedelijkheid wordt geboden, zoo zou uit de onmoge-

lijkheid om dit volgens practische regelen te verwezenlijken, tevens de onmogelijkheid en nietigheid van de zedewet zelve moeten volgen.

Ook hier wederom is het de grondstelling van het transcendentale idealisme, die ons de kritische opheffing dezer antinomie verschaft! De eerste onderstelling, dat wij volgens de beginselen der utiliteitsleer, het eudaemonisme, 't welk geen andere drijfveer tot handelen kent dan het streven naar eigen geluk, tot zedelijkheid zouden kunnen komen, is inderdaad eene volslagene ongerijmdheid. Het tweede echter, dat in de deugd ons geluk ligt, is slechts hypothetisch onwaar. Mocht ik n.l. mijn bestaan alleen beschouwen als behoorende tot de verschijningswereld, dan zou tusschen deugd en geluk een onverzoenlijke strijd en nooit te vereffenen disharmonie geconstateerd moeten worden; mag ik mij zelve echter, gelijk het volgens het grondbeginsel der Kritische wijsbegeerte geschieden kan en geschieden moet, tevens beschouwen als noumenon, dan kan de tweede door ons geponeerde stelling waar zijn, dan kan de deugd de causa efficiens zijn van ons geluk.

„Also ist” zoo lezen wij Kritik der pr. V. bl. 138 „unerachtet dieses scheinbaren Widerstreites einer practischen Vernunft mit sich selbst, das höchste Gut der nothwendig höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens, ein wahres Object derselben.”

Na aldus de antinomie te hebben opgelost, toont K. in het volgende hoofdstuk, getiteld: „Von dem Primat der reinen practischen Vernunft in ihrer Verbindung mit dem speculativen,” aan, dat aan de eerste „der Vorzug des Interesse zu kommt, dem das Inte-

resse des anderen untergeordnet ist." De practische rede heeft een belang, „welches keinem anderen nachgesetzt werden kann." En zoo komt hij tot zijne postulaten van de practische rede, het postulaat van de onsterfelijkheid der ziel en het postulaat van het bestaan van God. Hooren wij ook hier hem zelve!

„Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt (bl. 146) ist das nothwendige Object eines moralisch bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie musz also ebensowol möglich sein, als ihr Object, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern, enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie gleichwohl als practisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem in's Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Principiën der reinen practischen Vernunft, nothwendig, eine solche practische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens an zu nehmen.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer in's Unendliche gehenden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut, practisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit

dem moralischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen practischen vernunft. (*)

Gelijk hier 's menschen persoonlijke onsterfelijkheid zoo wordt eenige bladzijden verder ook het bestaan van God door K. als een postulaat van de practische rede gehandhaafd. Wat hij hieromtrent zegt, komt op het volgende neer: „Gelukzaligheid berust op de overeenstemming van de natuur met haar geheele doel. Nu gebiedt de zedewet, als eene wet der vrijheid door bepalingsgronden, die van deze overeenstemming onafhankelijk zijn (vrijheid bestaat immers juist in onafhankelijkheid van de natuur); het handelend wezen is echter niet zelf de oorzaak der wereld en der natuur, dus — is in de zedewet geen grond te vinden voor eenen noodzakelijken samenhang van de zedelijkheid met de aan haar geproportioneerde gelukzaligheid. Toch wordt in het practisch gebod van de zuivere rede, dat de bewerking van het hoogste goed van ons eischt, die samenhang als noodzakelijk gepostuleerd: wij moeten het hoogste goed trachten te verwezenlijken, en dat moet dus ook mogelijk zijn. Derhalve wordt ook het bestaan gepostuleerd van eene van de natuur onderscheidene oorzaak des heelals, die den grond bevat van genoemden samenhang, van de volledige overeenstemming der gelukzaligheid en der zedelijkheid. Die hoogste oorzaak moet den grond

(*) Onder een postulaat verstaat KANT, zie a. pl. „einen theoretischen als solchen aber nicht erweislichen Satz, so fern er einem a priori unbedingt geltenden practischen Gesetze unzertrennlich anhängt.“

bevatten voor de overeenstemming van de natuur met de wet der vrijheid als bepalingsgrond van den wil, dus niet slechts met de zeden wat den uitwendigen vorm van 's menschen gedrag aangaat, maar met de ware zedelijkheid als wilsbepaling d. i. met de zedelijke gezindheid. Derhalve is het hoogste goed in de wereld alleen mogelijk, onder voorwaarde, dat een hoogste oorzaak der natuur wordt ondersteld, die eene met de zedelijke gezindheid overeenkomende causaliteit heeft. Zulk een wezen is intelligentie, een redelijk wezen, en zijn causaliteit is een wil. Ergo is de hoogste oorzaak der natuur, voorzooer zij ten behoeve van het hoogste goed moet worden aangenomen, een wezen, dat door verstand en wil de oorzaak, bijgevolg ook de veroorzaker der natuur is d. i. God. Het postulaat der mogelijkheid van het hoogste afgeleide goed, de beste wereld, is dus tevens het postulaat der werkelijkheid van het hoogste oorspronkelijke goed, het bestaan van God. „Es war Pflicht für uns” zoo eindigt KANT deze periccoop over het postulaat „das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnisz, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnisz verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts voraus zu setzen; welches da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes statt findet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch nothwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.”

„Moralisch nothwendig” — dat wil niet zeggen, dat de plicht en de zedewet gebiedt aan God te gelooven;

plicht is alleen een drijfveer tot handelen, niet tot gelooven. „Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postulirt werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Dasein an zu nehmen also mit dem Bewusstsein unserer Pflicht verbunden ist.”

Ziedaar dan met een paar vluchtige trekken de postulaatstheorie van KANT geschetst, welke mij voorkomt niettegenstaande al de aanvallen, welke zij heeft te verduren gehad, en die ook nog in onze dagen van verschillende zijden tegen haar worden gericht — tot nogtoe door geen enkel steekhoudend argument te zijn weerlegd. De meeste bestrijders van K. laten hem niet zeggen, wat hij heeft gezegd. Zij laten de meest onmisbare schakels in den keten zijner redeneering weg en betrappen hem dan, gelijk van zelf spreekt, op allerlei tegenstrijdigheden en inconsequenties. Reeds bij verschillende gelegenheden heb ik op deze ongemotiveerde argumentatie der Anti-Kantianen gewezen, zoo in de beide artikels van het Theologisch Tijdschrift van den laatsten en voorlaatsten jaargang, in een paar verhandelingen opgenomen in „Geloof en Vrijheid,” en het laatst in de jongste aflevering van de Bibliotheek van Moderne Theologie, bij den aanvang dezes jaars verschenen. Met een beroep op het daar geschrevene mag ik mij dus hier van eene breedvoerige weerlegging van K's. onkritische critici ontheven achten; een enkele opmerking echter zij 't mij vergund nog aan het gezegde toe te voegen.

De spil, om welke zich K's. geheele ethisch-religieuze wereld- en Godsbeschouwing beweegt, is zijne opvatting van de zedelijkheid als autonomie van de zedewet, in tegenstelling tot de vulgaire zedelijkheid, het wettelijk standpunt van de burgerlijke braafheid als heteronomie en legaliteit. Dit ziet, voor zoover ik volgens het verslag van prof. VAN BELL in het Theol. Tijdschr. (jaarg. 1890) kan oordeelen, ook FR. PAULSEN voorbij (System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre Berlin 89.) Anders zou hij toch onmogelijk zooveel waarde kunnen hechten aan de bekende, hoewel overigens vrij onbeduidende versregelen van SCHILLER, waarin hij zich ironisch beklagt dat hij „den Freunden dient, doch leider mit Neigung.“ SCHILLER heeft KANT later beter leeren waardeeren, getuige zijn op diens exegeten vervaardigd distichon:

„Wie doch ein einziger Reicher so viele Bett'ler in Nahrung Setzt! Wenn die Könige baun, haben die Kärner zu thun.“

Het weldoen aan vrienden komt natuurlijk in K. niet op om af te keuren, maar hij beweert alleen, dat hierin op zich zelf niets zuiver zedelijks is gelegen. Wil men hem hierover hard vallen, men veroordeele dan ook de leer van JEZUS, die immers geheel hetzelfde bedoelde, toen hij zijnen volgelingen de liefde tot de vijanden leerde. „Indien gij wel doet die u wel doen, wat loon hebt gij? d. i. welke zedelijke waarde is daarin gelegen?“

Wat mij betreft, eene ethiek als die van prof. PAULSEN, die de vraag, of de menschheid in zedelijk opzicht vooruitgaat, niet bevestigend durft beantwoor-

den, heeft voor mij minder aantrekkingskracht dan eene Religionsfilosofie als van KANT, die gelooft, met volle overtuiging en op welgestaafde gronden gelooft aan de zegepraal van het licht over de duisternis, aan de overwinning van het „gute Princip” over het „radicale Böse” (zie zijn „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.”)

Hield men deze onderscheiding van „Moralität” en „Legalität”, van autonomie en heteronomie, van de godsdienstige en de godsdienstlooze zedelijkheid altijd scherp in het oog, en drong men geheel en al door tot de diepe opvatting van het ethische, welke KANT voorstaat, en welke wij boven in een afzonderlijk aan dit onderwerp gewijde paragraaf hebben trachten te ontwikkelen — men zou niet altijd weer opnieuw, gelijk het nog onlangs weder door FR. NITZSCH is geschied (Begriff des Ethischen, Jahrbücher für Prot. Theol. Oct. 1890), de oude klacht doen vernemen, dat KANT „de religie maakt tot een aanhangsel van de Moraal” (bl. 476). Evenmin als de plant een aanhangsel is van de wortel, en het gebouw een aanhangsel van het fundament, waarop het staat, evenmin is bij K. het godsdienstig geloof een aanhangsel van de zedelijkheid.

Dit blijkt ten overvloede uit de bladzijden, die hij laat volgen op de daareven geciteerde plaatsen, waaruit wij zijne postulaatstheorie leerden kennen. Ook hier nl. stelt hij 't weer, evenals 't ons vroeger bij de behandeling zijner „Religion” is gebleken, ten klaarste in het licht, dat zijne denkbeelden omtrent den ethischen grondslag van de religie ten volle overeenkomen met de leer van het christendom. „Das

Christenthum (zie blz. 154) giebt einen Begriff des höchsten Gutes, nämlich den des Reiches Gottes, der allein der strengsten Forderung der practischen Vernunft ein Genüge thut. Das moralische Gesetz ist heilig und fordert Heiligkeit der Sitten, (vgl. Math. V: 48 ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλει, ὡς περ ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλει ἐστίν.) obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist d. i. gesetzmässige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz... folglich eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung, und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nichts als Fortschritt ins Unendliche, der ihn aber auch eben daher zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der Werth einer dem moralischen Gesetz völlig angemessenen „Gesinnung ist unendlich... Aber das moralische Gesetz für sich verheißt noch keine Glückseligkeit (men lette hierop toch wel! noch de theorie van KANT, noch de leer van het christendom is eudaemonistisch!); denn diese ist nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht nothwendig verbunden. Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel, (des zweiten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetz von ganzer Seele weihen, als eines Reiches Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht. Die Heiligkeit

der Sitten wird ihnen in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionirte Wohl aber, die Seligkeit, nur in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt, ... Diesem ongeacht macht doch das christliche Princip der Moral nicht die Erkenntnis Gottes und seines Willens zum Grunde der sittlichen Gesetze (dit ware heteronomie) (*) sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute, onder der Bedingung der Befolgung derselben; sie setzt die eigentliche Triebfeder zu Befolgung der ersteren nicht in der Vorstellung der Pflicht allein, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letzteren allein besteht."

Deze overeenstemming van KANT's ethisch-religieuze denkbeelden met evangelie en christendom, die wij boven reeds nader hebben leeren kennen, treedt overal aan 't licht. Hoe meer de mensch streeft naar zedelijke reiniging, des te omvang- en inhoudrijker wordt zijn godsdienstig geloof, des te inniger en vaster leert hij gelooven in Gods vergevende zondaarsliefde. „De reinen van hart zullen God zien; wie doet den wil mijn Vaders die in den hemel is, die zal van mijne leer bekennen, of zij uit God is, dan of ik uit mij zelve spreek," aldus luidt het woord van JEZUS, en zijn grootste discipel zegt in zijnen diepzinnigen brief aan de Romeinen: „Wat van God kenbaar is, is hem (nl. den natuurmensch, die noch onder de

(*) Het zedelijke is goed, zegt K. elders, niet omdat het de wil van God is, maar omgekeerd: het is de wil van God, omdat het goed is.

bedeeling der wet staat, noch door het licht des evangelie's wordt bestraald) openbaar geworden, want God heeft het hem geopenbaard. (Rom. I. vs. 19) „De heidenen nl. die de wet niet hebben zijn zich zelven eene wet, daar zij het werk volbrengen van die wet, die geschreven is in hunne harten; terwijl hun geweten daarvan mede getuigenis aflegt.” (Rom. II : 14 en 15) Evenzoo in het JOHANNES-evangelie: „wie niet lief heeft, (wie het eerste en voornaamste gebod der reine zedelijkheid niet betracht) die heeft God niet gekend, want God is liefde.” Zietdaar wat KANT met zijnen categorischen imperativus en zijn postulaat der practische rede bedoelde; niets meer dan dit, maar ook niets minder. Waar zijn geheele religieuze overtuiging neerkomt op, en met haren geheelen inhoud voortvloeit uit dit ééne gebod, dat hij als de heilige onschendbare wet van 's menschen gemoed heeft leeren kennen: „Gij zult, Gij moet streven naar het hoogste goed,” daar is hij er zich van bewust, dat dit in zijne taal de zuivere vertolking is van JEZUS' grondstelling der bergrede: „zoekt eerst en vooral het Koninkrijk Gods en zijne gerechtigheid” en dat andere woord, door hem zelven de hoofdinhoud zijns evangelies genoemd: „heb God lief met geheel uw hart, en geheel uw verstand en geheel uwe kracht, en den naaste als u zelven.”

Men vergelijke hierbij o. a. wat hij Kr. der pr. V. bl. 101 zegt: „Es ist die practische (het woord practisch is bij K. synoniem met „zedelijk”) Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben heisst in dieser Bedeutung: seine Gebote

gerne thun"; en iets verder: „Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit, von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus, gleich zu werden streben sollen." Ook hier komt weder aan den dag, hoe ver hij van alle utilisme verwijderd is, en hoe onverdiend het is, als men hem daarvan beschuldigt. „Mit diesem Gezetze" zegt hij „macht das Princip der eigenen Glückseligkeit, welches einige zum obersten Grundsatz der Sittlichkeit machen wollen, einen wirksamen Contrast. „Dieses würde so lauten: Liebe dich selbst über alles, Gott aber und deinen Nächsten um dein selbst willen." (*).

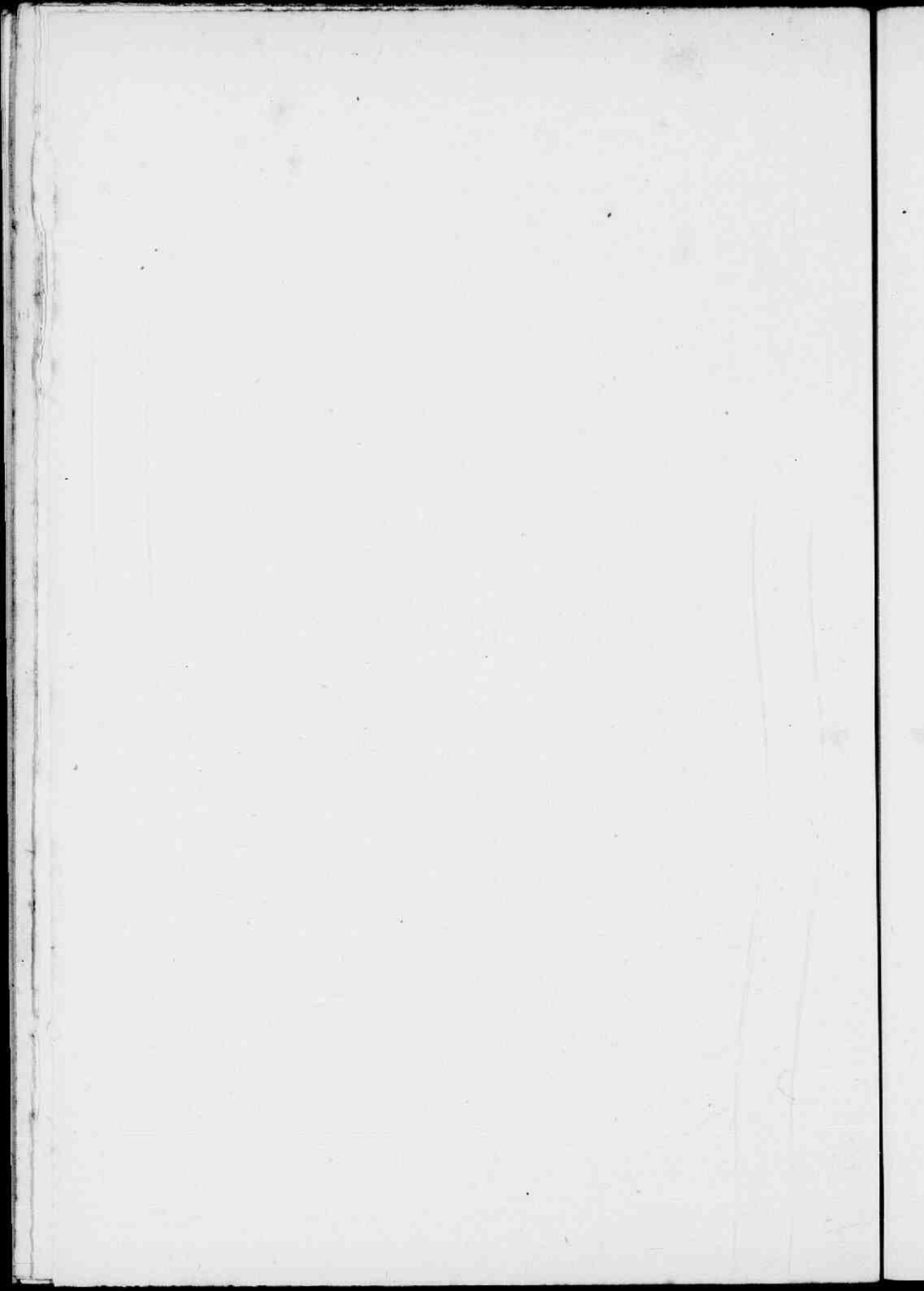
Wanneer dus sommige theologen, rechtzinnige zoowel als vrijzinnige, KANT à tort et à travers meenen te moeten bestrijden, en zelfs tegen hem waarschuwen, als ware de kennismaking met hem gevaarlijk voor het godsdienstig geloof, laat het hun dan bij dezen

(*) T CANNEGIETER maakt in zijn jongste geschrift tegen RAUWENHOFF en KANT een verwijt van, dat hij de uitspraak van JEZUS verzwakt heeft, door i. pl. van „met uw geheele hart enz." te lezen „über alles". Die opmerking echter komt mij minder juist voor. Het ὁγαπήσεις κύριον τὸν Θεὸν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας κ. τ. λ. van Lc. X : 27 heeft n.l. dezelfde strekking als het ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ van de bergrede. Dat πρῶτον nu wordt zeer juist vertaald met „über alles", en blijkbaar heeft K. hieraan gedacht.

gezegd zijn, dat zij, voor zoover zij staan op den bodem van den christelijken godsdienst, uit hun blind verzet tegen de grondstellingen van KANT, zich zelven den grond onder den voeten weggraven. KANT's systeem der Religions-filosofie, en daaraan ontleent het zijn hooge voortreffelijkheid en zijne de eeuwen trotseerende levenskracht — het is gebouwd op dezelfde grondslagen, als waarop de leer des evangelies berust; en de menschheid zal er wel bij varen, als zij tot het inzicht komt van dezen eenig waren grondslag der religie, en dienovereenkomstig den gedragslijn van haren handel en wandel bepaalt. Het geldt hier niet de eer een's menschen; — dat de KONINGSBERGER wordt miskend, mogen te bejammeren zijn, maar het is geen onoverkomelijk onheil! doch — het geldt hier de eer van God, en het geestelijk welzijn der menschheid! Dáarom moeten de godsdienstig-wijsgeerige beginselen van dezen grooten denker op nieuw uit het stof der vergetelheid worden te voorschijn geroepen, want zij zijn het, die het zuiveringsproces van de hedendaagsche religie en de hervorming van onzen godsdienst moeten tot stand brengen. Dat men KANT bestrijdt — het zij zoo! theologen en filosofen zijn nu eenmaal strijdlustige wezens; — als men echter maar, zij het dan ook mokkend en tegenstrevend, de richting inslaat, die hij heeft aangewezen! Want, men moge, zoo men wil, zijn geheele stelsel van a tot z voor foutief verklaren en het door dialectische betoogen gaan weerleggen, of zelfs — wegedeneeren, — de richting door hetzelfde aangegeven moet de menschheid toch uit! Daar helpt niets aan!

KANT's categorische imperativus en zijn daarop gebouwd postulaat is als een „bekeert U!” van JOHANNES den Dooper, als een „voorwaar ik zeg U, indien Gij niet wordt geboren uit water en geest, Gij zult het Koninkrijk Gods niet ingaan” van JEZUS, als een „legt af den ouden mensch, die verdorven is door de begeerlijkheid der zonde, en doet aan den nieuwen mensch, die naar God geschapen is,” van PAULUS, als een „contra conscientiam agere neque tutum est neque integrum” van LUTHER. De menscheit moet naar zulke woorden luisteren, of zij wil of niet! Zij kan wel den een onthoofden, den ander den marteldood doen ondergaan en den grootsten aller profeten aan het kruishout nagelen, maar de werking van hun woord verhinderen of zelfs belemmeren, dat kan zij niet! Het kruis is wel een teeken, dat weersproken kan worden, maar niettemin overwint het de wereld! Dat geldt van den grooten menschenzoon, dien de christen begroet als den heiland der wereld; maar dat geldt ook van zijne groote discipelen, die zijn voetspoor drukken en in hunne mate zijn hervormingswerk trachten voort te zetten.

AANTEEKENINGEN.



AANTEEKENINGEN.

I.

Zie bl. 53. In deze meening, dat der moderne richting, waar zij meer wil zijn dan wetenschappelijke theologie, en als eene nieuwe religieuze richting optreedt, niet de toekomst zal behooren, word ik vooral gesterkt door de vernieuwde kennismaking met het nu dertig jaren geleden geschreven boekje van prof. A. PIERSON „De Oorsprong der moderne richting.”

Welke uitwerking dit geschrift bij zijn verschijning gehad heeft, valt buiten het bereik mijner beoordeeling; maar wel heb ik reden sterk in twijfel te trekken, of het doel dat P. (zie bl. 99, de tweede druk) beoogde „om sommigen met de moderne richting te verzoenen, en haar bij andersdenkenden aan te prijzen,” ook nog thans op die wijze door hem zou bereikt worden. In zijn polemisch betoog, gericht tegen het supranaturalisme van prof. DOEDES, kan ik grootendeels met hem meêgaan; in zijne polemieek is hij sterk, en daarin ligt de waarde van zijn boek. Het apologetisch gedeelte echter verraadt m. i. een groote mate van zwak-

heid en inwendige leegte. Duidelijk treedt het hier aan 't licht, dat de eigenlijke beteekenis van het modernisme voor de godsdienstige bewustheid gelegen is in de reactie, die het tot stand bracht tegen de ziekelijke overdrijving van de orthodoxie, maar dat het op zich zelf niet in staat is om voldoende voedsel te geven aan 's menschen religieuze behoeften.

Lees eens met aandacht bl. 102 tot 104 van „De Oorsprong enz.” en zeg mij, of ik geen recht heb daaruit de conclusie te trekken, dat de daar geteekende „moderne richting” alleen zoolang recht van bestaan heeft of had, als zij veel had af te breken en omver te werpen; maar dat zij haar recht en reden van bestaan voor een goed deel verliest, als de tijd daar is, wat ik meen dat thans het geval is, dat der theologie een andere taak moet worden opgelegd, n.l. om na al het „afbreken en omverwerpen” aan te toonen, wat er gebleven is; en tevens, dat 't geen er overbleef, het hechte een onverzwakte fundament is, waarop ons godsdienstig geloof kan worden opgebouwd. Zoo levert de moderne theologie het materiaal, en legt zij den vasten grondslag tot opbouw en vestiging van de ethisch-evangelische geloofsovertuiging.

Om mijne bewering met bewijzen te staven, wil ik enkele citaten uit bedoelde bladzijden laten volgen: „De moderne theologie” zoo leest ge bl. 102 „komt „der Kerk datgene ontrooven, wat zij ten allen tijde „aangenomen heeft en waarin zij hare geloofseenheid „hoofdzakelijk heeft gevonden;... zij bevordert niet „(bl. 103) wat lieflijk is en welluidt, zij doet allerwege „het krijgsrumoer weerklinken, ... zij doet veler ge-

„bed verstommen op de lippen. Sints zij aan het „woord is . . . , zijn er voor wie Gods betrekking tot „het menschenhart een onoplosbaar raadsel is. En „dit is nog slechts een deel van hare heillooze „vruchten. Maar als de Aziatische ziekte plotseling „opgekomen, kan, zoomin als van deze, het getal „harer slachtoffers worden berekend. Nog bieden (bl. 104) „opvoeding en gewoonte een heilzamen weêrstand (die heilzame invloed gaat dus uit van het door P. veroordeelde standpunt der anti-modernen) „maar het „tegenwoordig geslacht gaat met de opvoeding die „het genoten” (de praec-moderne!) „en met de ge- „woonten die het aangenomen heeft, weldra voorbij. „Een nieuw geslacht treedt op!” (men bedenke dat wij thans dertig jaren later zijn!) „Nu is het de zaaitijd „der moderne theologie, maar de dag des oogstes „kan niet uitblijven, en is die dan eenmaal daar, „wat zal zij maaien?”

„Afbreken en omverwerpen deed zij . . . , de dier- „baarste belangen der gemeente stelde zij in de „waagschaal” — ziedaar eenige volzinnen, die ons de aangehaalde bladzijden te lezen geven!

Meen echter niet, dat de schrijver in het opsommen van zijne grieven tegen het modernisme zich bij deze bladzijden beperkt. Neen, PIERSON, die zich blijkbaar met RÉVILLE, HUET en KUENEN onder de voornaamste woordvoerders der modernen wil gerekend hebben (vgl. bl. 69 tot 71), waarbij wij tot onze verrassing HOEKSTRA niet vermeld vonden, en daardoor te meer versterkt worden in het boven uitgesproken gevoelen, dat we ons met het volste recht op dezen geleerde

mogen beroepen bij onze verdediging van het ethisch-evangelisch standpunt!) — PIERSON, die er op bl. 130 eene eer in stelt om gerangschikt te worden onder de „ijverige voorstanders” der moderne richting, hij wordt niet moede, tot het einde van zijn geschrift toe, zijne klaagliederen over haar te zingen, en zijne confessies af te leggen van eigen zwakheid en onvermogen!

Doorblader slechts even zijn boek! „De moderne richting” zoo verneemt gij op bl. 107 „zij erkent zelf dat zij tot „nogtoe opgaat in haar formeel beginsel, „en voor ’t oogenblik niets bedoelt dan een zuiveringsproces” (m. i. zeer juist opgemerkt! daarin ligt haar eer, maar tevens haar tijdelijk en voorbijgaand karakter!). „Kan zij wel voedend brood geven” zoo gaat de schrijver dan voort, „in de plaats van de waar, die zij van anderen afkeurt? ... „’t Komt ons voor,” aldus luidt het antwoord, „dat men der tegenpartij, die zoo vraagt, hier „niet geheel ongelijk kan geven. De moderne theologie „mag zich niet aanstellen...., als werd zij enkel uit „partijdigheid en onverstand nog door velen verworpen. Integendeel, de moderne theologische richting „(bl. 108) heeft zeer zwakke zijden, (!) en het „is volstrekt nutteloos, dit te willen ontkennen of verbloemen. Zij is onbekwaam hare begrippen te „brengen en aan de gemeente (vooral op dit woord lette men) voor te stellen als een welgeordend en „samenhangend geheel. Zij heeft (bl. 109) als „kelijke richting wegens haar onsystematisch karakter „weinig vat op het getal dergenen, die.... vernemen „willen wat zij te geloven hebben en waar- „aan zij zich moeten houden (de cursiveeringen

zijn van mij) „Zij is (bl. 114) onvermogen, om „zich bij het ernstig denkend gedeelte der gemeente terstond aan te bevelen (dus vindt zij hare aanhangers onder de oppervlakkigen!?) „Zij tast voor- „stellingen aan, die voor hare belijders (belijders van voorstellingen! zie bl. 115) „een rijke bron van vertroosting en geestelijk leven zijn.” (denkt P. hier wellicht aan de hope der onsterfelijkheid?) „De moderne „richting (bl. 118) kent de oogenblikken, waarop zij „in de Evangeliën in den volstrekten zin des „woords niets anders ziet dan voorwerpen van „literarische kritiek, zij is kritisch „van aard. (En toch noemt hij haar bl. 131 eene godsdienstige richting, wat trouwens een geheel onjuiste uitdrukking is, en volmaakt in strijd met tgeen wij bl. 146 lazen, waar de schrijver zegt, dat het modern bewustzijn op zichzelf genomen, niet-godsdienstig is.) „Wat niet past in het kader der „natuur moet door de moderne richting treurig worden „verminkt.” (bl. 121) „Zij noemt CHRISTUS een genie, een genialiteit.” (bl. 122, van den heiland den σωτήρ τῶν ἀνθρώπων spreekt zij niet!) „Aan hetzelfde streven, als ten opzichte van den persoon van CHRISTUS, „maakt zij zich schuldig ten aanzien van het inwendig zedelijk leven van den mensch (bl. 123, een hoogst bedenkelijk verschijnsel, dat, als het inderdaad bestond, wel de strengste veroordeeling van het modernisme zou rechtvaardigen). „Zij leert geen vrijen „wil, maar determinisme” (al weder: noch KANT, noch HOEKSTRA gaan hierin met haar mede!) P. legt vooral

den nadruk (zie bl. 127) op „de zwakheid der moderne „richting, voor zoover zij in aanraking komt met het „godsdienstig leven der gemeente.”

„Denkt men wellicht,” zoo laat PIERSON dan op bl. 128 volgen, „dat ik slechts voor de leus op de „bezwaren heb gewezen, die tegen de moderne richting „in het midden kunnen worden gebracht en dat ik mij „zoo aanstonds sterk zal maken, het ijdele dezer „bezwaren aan te toonen. Denkt men dit inderdaad, „ik kan dan slechts de verzekering geven, dat men „zich bedriegt. „Neen de bezwaren, die ik heb „genoemd zijn ernstig genoeg, zij zijn het ook „voor mij.... Vandaar, dat men waarlijk niet die „godgeleerden van onkunde of onverzettelijk- „heid nag beschuldigen, die over de moderne richting „hun afkeurend vonnis doen hooren.”

Meent ge nu, na zooveel ten nadeele en ter ver- oordeeling van het modernisme gehoord te hebben, den „ijverigen voorstander” er van, al kan hij ook die bezwaren niet weerleggen, dan toch met kracht van argumenten en klem van redeneering voor deze zoo jammerlijk door hem gehavende richting in de bres te zullen zien springen, dan vindt gij U in uwe verwachting bitter te leur gesteld. In plaats van U te bemoedigen en op te wekken, in plaats van U met moed en hoop te vervullen voor de toekomstige zegepraal zijner beginselen, bespeurt gij duidelijk bij den schrijver een „niet te verbloemen” heimwee naar de nu voor goed verloren schatten van „weleer”. Met weemoed wendt P. soms het oog „naar „de schoone dagen van de onschuld des geloofs, nu

„voor altijd vervlogen, en toch voorheen in menig „opzicht zoo onuitsprekelijk goed;” en van de richting, die hij nu voornemens is U in hare kracht te doen kennen, heet het (bl. 146—147) dat zij is niet-godsdienstig, maar integendeel op zich zelf tot positivisme of materialisme zou kunnen leiden.”

Inderdaad, PIERSON heeft goed gezien — nit het leger der modernen zijn later (wie zou het durven ontkennen?) vele positivisten en materialisten voortgekomen!

Vraagt ge nu den hoogleeraar, waarom hij, waar hij stuitte op zoovele en zoo gewichtige bezwaren en daartegenover maar zoo bitter weinig wist bij te brengen wat ter aanbeveling van de moderne richting kon strekken, haar toch was toegedaan en als haar pleitbezorger, al bleek ons hoe weinig con amore, zich deed hooren — dan ontvangt ge van hem op bl. 141, dit allezijs merkwaardig antwoord, dat hij modern is, omdat — er voorloopig geen andere richting is!

Straalt uit deze bekentenis niet ten duidelijkste door, dat hij de moderne richting als een voorbijgaand phaenomeen beschouwt, als een uit den drang der tijdsomstandigheden te voorschijn geroepen verschijnsel in de geestelijke wereld, dat evenwel bestemd is, reeds bij zijn verschijnen, om weder te verdwijnen, om met gewijzigde of veranderde tijdsomstandigheden weder van het wereldtooneel af te treden, en „onder oprechte dankbetuiging voor de vele en gewichtige diensten der religie bewezen, eervol uit haren dienst te worden ontslagen!” Uit den dienst der religie, zeg ik; en ik bedoel daarmee alleen, dat ik haar

als „een religieuse overtuiging” geen lang leven voorspel, zonder in 't minst iets te kort te willen doen aan de hooge beteekenis, die haar ook nu nog moet worden toegekend, waar zij zich beweegt niet op het gebied van den godsdienst, maar uitsluitend op dat van de „godgeleerdheid” of „godsdienstwetenschap.”

Bedrieg ik mij niet geheel, dan valt er tegenwoordig in het religieuse bewustzijn der modernen duidelijk eene kentering waar te nemen. Men schijnt te gaan beseffen, dat het bijvoegelijk naamwoord „modern”, „nieuw” op den inhoud van het godsdienstig geloof niet past; daar men volstrekt geen nieuwe godsdienstige denkbelden heeft te verkondigen, maar slechts het eeuwenoude geloof in de waarheden van den christelijken godsdienst heeft te reinigen en te zuiveren van de onloutere bestanddeelen, die het aankleven. Men schijnt te gaan gevoelen, dat het evangelie van het Koninkrijk Gods in den grond en het wezen der zaak door de resultaten van de moderne wetenschap onaangetast blijft, en dat men het tot schade van het religieuse leven, tot nogtoe al te veel verzuimd heeft, behoudens de boven reeds genoemde loffelijke uitzonderingen, om hierop den vereischten nadruk te leggen. Men schijnt er zich onder de modernen bewust van te worden, dat het hun bij hunne godsdienstprediking vaak veel te veel ontbreekt aan, wat ik zou willen noemen: het evangelisch element.

Als een bewijs voor de juistheid dezer bewering moge dienen het bericht, dat ons „de Hervorming” van den 8^{sten} Nov. des vorigen jaars meldde omtrent de op den Protestantendag te Gotha gehouden beraadslaging.

Volgens dit bericht „werd door de beide referenten „Dr. HANNE en Dr. DREIJER meer, dan vaak van vrij- „zinnigen kant geschiedde, het eeuwig menschelijk „evangelie van het kindschap aller menschen (dus het evangelie van het koninkrijk Gods) op den voor- „grond gesteld. Waarom, (zeiden ze) zullen we „ons voor de EERLIJKE BEKENTENIS schamen, dat „het klaar begrip van dit EENE, wat wij met „ons gansche volk noodig hebben, ons vrij- „zinnigen eerst in den nood der tijden, in „ons kampen om MEER RELIGIEUSE INNIGHEID, vol- „ler en duidelijker is openbaar geworden!”

En wat het aangehaalde Nederlandsche blad zegt omtrent de godsdienstige overtuiging der modernen in Duitschland, dat zegt een Duitsch tijdschrift, bij monde van een onzer moderne theologen, omtrent het hier te lande vigeerend modernisme. De heer J. W. VAN DER LINDEN, doopsgezind predikant te Harlingen, zegt in zijne voor de Jahrbücher für Protestantische Theologie (zie de aflevering van Aug. 1890) geschrevene verhandeling over „Religionsphilosophische Arbeiten Niederländischer Theologen” op bl. 358 het volgende:

„Aus der Verbindung zwischen Naturwissenschaft „und Theologie ist auf dem Gebiete der letzteren ein „Skepticismus hervorgegangen, der die allerver- „derblichsten Folgen haben kann, und vielleicht „(ik zou hier gezegd hebben „ganz gewisz!”) für das „Leben der modernen Gemeinde auch schon ge- „habt hat;” en op de volgende bladzijde vinden wij het hier door mij uitgesproken vermoeden bevestigd,

dat er eene reactie is te bespeuren in de religieuse wereld- en levensbeschouwing der moderne richting, waar de schrijver zegt: „Die moderne Theologie ist „bemüht, zurück zu kehren zum Glauben, dasz das „objective Bestehen derhöheren Welt Wirklichkeit sei.”

Dat de moderne godsdienstprediking niet bij machte is om 's menschen religieuse behoeften te bevredigen, wordt op niet minder overtuigende wijze aangetoond door J. J. DE BUSSY in zijn Gidsartikel van Octob. 1889 over den „Ontwikkelingsgang van de moderne richting,” naar aanleiding van RAUWENHOFF'S „Wijsbegeerte van den Godsdienst,” al moet ik er tot mijn leedwezen bijvoegen, dat de schrijver zelf door zijn scepticisme een maar al te sprekend bewijs levert voor de waarheid zijner stelling!

Van het „zedelijk idealisme” der modernen heet het o. a. bl. 126 dat het is „een nieuwe godsdienst, (de cursiveering is van D. B.) waarvan men wenschen „mag, dat hij (en hier wil ik cursiveeren) in het hart „van ons geslacht nimmer wortel schieten „zal.” Op bl. 115 zegt hij „dat onze oogen geopend „zijn voor het feit, dat de moderne richting gaande- „weg verliest aan levenskracht,” eene uitspraak, die voor het door hem vertegenwoordigd standpunt eene zeer bedenkelijke beteekenis verkrijgt, als wij haar in verband brengen met de op bl. 128 geslaakte ontboezeming: „het hart van eene richting klopt in een „levensbeginsel, en als zij geen eigen levensbeginsel „heeft, staat haar hart stil.”

Ten slotte zij het mij nog eens vergund een nummer van de „Hervorming” aan te halen, en wel dat

van den 4^{den} April 1891. Het bevat twee ingezonden stukken, die beide hoogst karakteristiek zijn.

Het laatste is een stukje van een oud lid van het hoofdbestuur van den Protestanténbond, den heer L. H. SCHURBEQUE BOEIJE, die als abonné voor de „Hervorming” heeft bedankt, omdat voor eenige weken H. U. M. er een artikel in had geplaatst, 't welk over een gesprek handelde gehouden tusschen een Deensch godgeleerde, JENSEN, en den Amsterdamschen hoogleeraar A. D. LOMAN, en waarin, om de woorden van den inzender te citeeren „het eene verruiming van „gezichtskring werd genoemd, dat van de evangeliën „het een zoo min als het andere eenige historische „waarde heeft, dat de JEZUS, dien wij eeren en lief- „hebben, wiens lijden en dood in deze dagen duizen- „den en duizenden zijner volgelingen met weemoedi- „gen ernst gedenken, waarschijnlijk niet bestaan heeft „en, zoo ja, hij een agitator is geweest en daarom „door de Romeinen werd gekruisigd.”

Het eerste is van de hand van P. H. HUGENHOLTZ JR., dus van een volbloed moderne, die tot kenschetsing van het modernisme onzer dagen, eene inderdaad allermerkwaardigste bekentenis aflegt:

Van de moderne richting als historisch verschijnsel zegt hij: „Wij” (het meervoud is zeker een pluralis majestatis) „wij hebben hare blijde opkomst meê door- „leefd, wij hebben ons verheugd in haren bloei, wij „zien haar ten ondergang neigen.”... „De rijen der „moderneren dunnen en worden niet in evenredige mate „aangevuld. Over een 25 jaar zullen de predikers. „die men thans „moderneren” noemt, uitermate schaars

„vertegenwoordigd, straks uitgestorven zijn. 't Gaat „op religieus, gelijk op politiek gebied. Een nieuwe „partijformatie bereidt zich voor, nieuwe toestanden „zijn bezig zich te ontwikkelen, nieuwe namen en „leuzen zullen ontstaan. De naam modern, dien ik „nooit bewonderd noch liefgehad heb, zal straks tot „het verledene behooren.... De orthodoxen van heden „zullen de modernen van morgen zijn. Maar dan ver- „moedelijk onder een anderen naam. Zoo wordt wat „nieuw geweest is oud, zoo moet het eindelijk sterven, „om iets nieuwers en hoogers te doen geboren worden.” „Dit ongeveer heb ik bedoeld, toen ik zeide (nl. in een vorig nummer) „dat de moderne richting „aan het ondergaan is.”

II.

bl. 95. DE BUSSY's beoordeeling van RAUWENHOFF'S godsdienst-wijsbegeerte heeft reeds van verschillende zijde een anti-kritiek uitgelokt. BRUINING in het Theolog. Tijdschrift, prof. KNAPPERT in de Bibliotheek van moderne theologie, GROENEWEGEN in het Bijblad der Hervorming, zij hebben allen eene opzettelijke verhandeling aan D. B's „Maatstaf enz.” gewijd, maar waarlijk niet om hunne instemming met den criticus te betuigen. En dit laat zich m. i. volkomen verklaren, want — laat het waar zijn dat RAUWENHOFF'S denkbeelden, zooals d. B. beweert, (vgl. ook zijn artikel in de Gids, Oct. 89.), niet aan de verwachting beantwoordden en de behoeften en inspraken van het godsdienstig gemoed niet ten volle konden bevredigen — het agnosticisme of liever scepticisme van den geachten schrijver van de „Maatstaf etc” doet dit nog in veel mindere mate (*).

Dat zijn geschrift wat den vorm aangaat door

(*) Dit blijft mijn gevoelen ook na de lezing van zijn laatst verschenen opstel in het Theol. Tijdschr. Een zonderlingen indruk maakte op mij zijne hier met beslistheid uitgesproken verklaring, dat hij nooit weder op dit thema (de waarde van het zedelijk oordeel) wilde terug komen. Erkent hij dan niet zelf, dat het vraagstuk voor hem nog niet is opgelost? Of zou hierin ook een besef van eigen zwakheid doorschemeren?

zijn gemis aan eenheid en logischen samenhang, zijn gemis aan duidelijkheid en bondigheid aan groote gebreken lijdt, wil ik hier slechts ter loops aanteekenen. Reeds prof. KNAPPERT heeft hierover terecht geklaagd, zijn zucht naar het piquante en paradoxale verleidt hem niet zelden tot stellingen, die, op zich zelf beschouwd, den toets der critiek onmogelijk kunnen doorstaan. (*) Het zou mij niet moeilijk vallen een geheele serie van dergelijke uitspraken te verzamelen, zoodat het dan ook gemakkelijk te begrijpen is, waarom hij van menige zijner vroegere beweringen moet bekennen, dat „de auteur er van in hem gestorven is.” Vaak, er werd reeds op gewezen, spreekt hij dan ook zich zelven tegen. Aan eene logische rangschikking van de stof denkt hij niet; geheel aphoristisch gaat hij te werk, zonder boven eenig hoofdstuk het onderwerp te kunnen aangeven, waarover het handelen zal. (**) Hoe weinig bij hem van eene systematische behandeling van zijn thema en eene geleidelijke

(*) Tot die bedenkingen tegen den vorm behoort ook deze, dat de stijl soms hard is, en sommige beelden alles behalve fraai zijn! Hoe b. v. te oordeelen over deze beeldspraak: Ons ontleedmes snijdt niet diep in 't hart van 's menschen zedelijk bestaan? Vooreerst zal men bij de anatomie toch wel niet juist diep in 't hart te snijden hebben, maar ten andere zou het geestelijk leven, dat met 's menschen zedelijk bestaan wordt bedoeld, onder dergelijke onhandige anatomische bewerkingen ons tijdens het onderzoek wel eens kunnen ontsnappen!

(**) Zie ook zijn „Waarde en inhoud van de Godsdienstige Voorstellingen.”

ontwikkeling van zijn betoog spraak is, valt het duidelijkst in 't oog, wanneer hij aan 't slot van zijn geschrift de resultaten, waartoe hij den lezer brengen wilde, in twee stellingen samenvat — en men dan tot zijne niet geringe verbazing bemerkt, dat die stellingen iets geheel anders behelzen, dan wat men meende, dat de schrijver zich ten doen stelde te betoogen.

De eerste stelling luidt: „zedelijke appreciaties kunnen niet als wetenschappelijke begrippen gebruikt worden;” en de tweede: „voorstellingen van zedelijken aard zijn wel subjectief, maar tevens noodwendig of wil men: objectief.” Tegen die stellingen heb ik, en zeker menigeen met mij geen het minste bezwaar. Het eenige, wat men er van zou kunnen zeggen, is, dat zij voor hem, die een weinig over ethische vraagstukken heeft nagedacht, bitter weinig nieuws bevatten. De eerste is zoo klaar als de dag, en de tweede is reeds voor een eeuw met zooveel kracht en klem door KANT betoogd, dat zij niet veel tegenspraak zal uitlokken. Maar hoe kan d. B. deze stellingen als argumenten tegen RAUWENHOFF's wijsbegeerte van den godsdienst willen doen gelden? en hoe kan hij daarin de slotsom van zijne kritiek samen vatten? — Heeft dan R. iets gezegd, dat in strijd was met deze stellingen? Naar mijne meening: niet het minste! De laatste is zelfs de grondstelling van zijn stelsel: de zedewet, die in ons, ons subject zich laat vernemen, heeft niettegenstaande dit subjectief karakter objectieve geldigheid, zij postuleert de zedelijke wereldorde en op grond daarvan het geloof in Gods bestaan. Ziedaar de leidende gedachte van het boek dat d. B. bestrijdt!

Maar dit daargelaten, en afgezien van het feit, dat deze stellingen R.'s systeem onaangetast laten — hoe kan d. B., die tegen R.'s opvatting van de zedelijkheid opkwam, en tegen 'tgeen deze godgeleerde als den grondslag, het wezen en de openbaring van den godsdienst beschouwde (zie bl. 115) — hoe kan hij in genoemde, door weinigen, allerminst door RAUWENHOFF ontkende stellingen een resumé willen gegeven zien van zijn honderddertig pagina's bevattend betoog!

Mij dunkt — wie d. B. moeilijk vindt te begrijpen, heeft wel eenig recht de oorzaak daarvan bij den auteur te zoeken!

Ik heb op het slot gewezen; laat mij nu een woord, dat wij aan 't begin van zijne verhandeling lezen, mogen bespreken! Op bl. 2 lezen wij de uitspraak van RAUWENHOFF, die voor d. B. een bijzondere steen des aanstoots is geweest, en die wel beschouwd het grondthema vormt van al de tachtig bladzijden in het eerste gedeelte te lezen: „de zedelijke waarde van iemands handelwijze mag alleen bepaald worden naar 't geen hij als zijn plicht heeft beschouwd.” Dit woord, argeloos door den Leidschen hoogleeraar uitgesproken, waarvan hij zelfs in gemoede overtuigd was, dat het als een algemeene stelregel bij zijne geestverwanten mocht worden aangemerkt — heeft bij den schrijver van de „Maatstaf” de felste en scherpste tegenspraak uitgelokt. Die tegenspraak geldt het gemis van één woord: had R. voor het laatste woord dezer zinsnede het woordje „behoorde” geplaatst — dan, meent hij, „ware de zaak in orde geweest en viel er niet over te discussieeren.”

Op zich zelf geef ik gaarne toe, dat één woord meer of minder een groot gewicht in de schaal kan leggen; maar hier is dit naar mijne bescheiden meening niet het geval, en houd ik het er voor, dat de schijver der godsdienstwijsbegeerte zeer verkeerd had gedaan, als hij zijne uitspraak in den geest van zijnen bestrijder had gewijzigd.

DE B. wil dus, dat zij aldus luidde: „Het zedelijke van iemands handelwijze mag alleen worden bepaald naar 'tgeen hij als zijn plicht had BEHOOREN te beschouwen.” Maar hoe zal de persoon zelf uitmaken, wat hij als zijn plicht behoort te beschouwen, wanneer immers, gelijk hier ondersteld moet worden, zijn geweten daarover zwijgt? Moet hij dat aan een ander vragen, moet hij dat vragen aan de kerkleer, of den bijbel, of het burgerlijk wetboek? Maar dan wordt immers het zedelijk beginsel verontreinigd, en kan hij niet meer handelen overeenkomstig de autonomie, de wet zijns gemoeds, gelijk PAULUS haar noemt, maar zal hij handelen volgens de heteronomie, die van buiten tot hem komt! Bovendien echter heb ik bezwaar tegen de vermenging van het moreele met het intellectueele, die hier plaats vindt. Eene „beschouwing” rust altijd op het intellectueel vermogen van den mensch, en het „behoorlijke” is altijd het plichtmatige of zedelijke. Spreekt men van het zedelijke, dan mag men alleen gewagen van iets, dat de mensch behoort „te doen” niet van 'tgeen hij behoort „te beschouwen”. 't Spreekt echter van zelf, dat, luidde de stelling: „het zedelijke van 's menschen handeling

wordt bepaald naar 'tgeen hij behoort te doen (of als plicht behoort te volbrengen)" dat zij dan niets anders behelsde dan de bewering „het zedelijke bestaat in 't vervullen van den plicht."

Nog om een andere reden echter komt het mij voor, dat DE B.'s voorgestelde redactie verwerpelijk moet geacht worden. Moest ik handelen naar 'tgeen ik behoorde als plicht te erkennen, en niet naar 'tgeen ik feitelijk als plicht beschouw (alleen dit laatste is voor mij plicht, dat andere ken ik immers niet) — dan zou zich het geval kunnen voordoen, dat ik, om zedelijk te handelen, mijnen plicht moest verzaken, of zelfs in strijd moest handelen met 'tgeen voor mij plicht is. Ik zou dan om een zedelijk goede daad te verrichten niet moeten doen, wat mijn geweten zegt, dat goed is, maar iets, waarvan ik het goede volstrekt niet inzie, of mogelijk zelfs wat ik als kwaad moet afkeuren. 't Is mij niet mogelijk om op het standpunt, door DE B. verdedigd, aan dit dilemma te ontkomen!

Dat hij op bl. 8 meent, dat men even goed als het plichtbesef de zelftevredenheid tot maatstaf zou kunnen maken van het zedelijke, vind ik onbegrijpelijk, en zeker zal hij dit bij ernstig nadenken niet willen volhouden. Dat men na 't volbrengen van den plicht een gevoel van zelfvoldoening kan smaken, is volkomen waar — maar, omdat dit één van de gevolgen is van 't zedelijk handelen, daarom is het toch nog niet gelijk te stellen met de oorzaak of met het beginsel, dat tot maatstaf dient van het zedelijk oordeel!

Bij de opvatting der zedelijkheid, die DE B. huldigt,

is van de zuivere, de principieele, de autonome of, gelijk men haar noemen, kan de „godsdiensstige” zedelijkheid, waarbij 's menschen vrije wil door niets anders bepaald wordt dan door zichzelf alleen, of, wil men: door den wil van God, die in het geweten zich openbaart — van dit zuiver ethisch beginsel is daarbij geen spraak. Ben ik gebonden te doen — niet wat plicht en geweten mij voorschrijven, maar — wat (daar ik het niet als mijn plicht, 't zij met of buiten mijn schuld, heb leeren kennen) een ander mij beveelt — staat mijn gehoorzamen aan dat dwangbevel dan wel hooger dan het gehoorzamen van den hond uit angst voor de zweepslagen zijns meesters? Goed is voor mij niet, wat een ander, maar wat ik als goed en deugdzzaam erken. Mogelijk kan ik daarbij de geheele z. g. „publieke opinie” tegen mij hebben, mogelijk kan mijn gedrag door al mijne medemenschen worden afgekeurd — en toch kan ik rein zijn voor God en door mijn geweten worden vrijgesproken.

Met de B.'s beschouwing van de zedelijkheid kunnen we nooit verder komen dan tot de maatschappelijke zedelijkheid, de wettelijke, legale of burgerlijke zedelijkheid, die — wat behoef ik het hem te herinneren? (heeft hij 't niet zelf in zijn Eth. Idl. gezegd?) soms in lijnrechte tegenspraak kan zijn met de echte, zuivere zedelijkheid! „De mensch ziet aan wat voor oogen is, maar God ziet het hart aan!

Van eene juiste onderscheiding tusschen wat KANT noemde „moralität en „legalität”, of nog juister autonomie en heteronomie, tusschen de zedelijkheid „uit beginsel” en de zedelijkheid „uit gewoonte” be-

speuren wij in de „Maatstaf enz” zeer weinig; vrij wat minder dan in zijn eerste geschrift. Al getuigt het zeker van des schrijvers bescheidenheid en eerlijkheid, als hij bekend (bl. 25.) „KANT niet met die belangstellende toewijding te hebben gelezen als hij verdient” — toch ware een dieper indringen in diens wijsbegeerte hem en ons zeker niet weinig ten goede gekomen! Uit tal van plaatsen blijkt het ons, dat wij met hem tot de hoogere opvatting van het ethische niet komen, maar bij de lagere staan blijven, die het religieus gehalte mist.

’t Is, of hem het inzicht in de eerste bij ’t schrijven zijner critiek ontbroken heeft! „Niet uit alleen met plichtbesef handelt men” (lezen we bl. 11) „iedere plicht is niet alleen onvoorwaardelijk, maar ook voorwaardelijk; niet alleen categorisch, maar ook hypothetisch is iedere imperatief” (bl. 31) „Uit de „achting voor de zedewet” leidde KANT een wijsgeurig stelsel of eenige metaphysische begrippen af” (alsof niet de zaak juist omgekeerd ware! alsof K. niet eerst zijne „Kritik der reinen”, en toen op dezen grondslag zijne „Kr. der practischen Vernunft” had geschreven!) (bl. 33) „Het woord „plicht” gebruikte KANT met een polemisch doel (bl. 27) „In het plichtbesef op zich zelf ligt nooit het verplichtende” (bl. 61). „Als wij ons zelven gadeslaan bespeuren we niets in onze handelingen van achting voor de zedewet” (bl. 73). „Helder denken en oordeelen behoort tot de beste middelen om ons zedelijk te vormen” (bl. 94). Zietdaar enkele zinsneden, die m. i. overtuigend bewijzen, dat de schrijver en KANT niet goed

heeft verstaan en niet juist heeft geïnterpreteerd, en de distinctie tusschen de principieele zedelijkheid en de beginsellooze zedelijkheid, welke laatste op eudaemonistische, utilistische of heteronomistische motieven berust of niet heeft gemaakt of uit het oog verloren!

Waarlijk, de „wijsgeerige geest,” die op bl. 89 in hem „ontwaakte” (nadat hij juist had gezegd, dat hij „niet voor wijsgeer in de wieg was gelegd”) is bij hem ook nog al eens ingesluimerd!

Wat ter wereld kan men toch op wijsgeerige gronden tegen de begrippen van „plichtbesef” en „zedelijke wereldorde” en „godsdienstige wereldbeschouwing” hebben in te brengen! (bl. 102 en 111.) Wie zou deze schoone, inhoudrijke en logisch zoo- wel als filosofisch volkomen gerechtvaardigde termen uit de ethiek en de Religionsfilosofie willen missen!

Voorts — wat bedoelde d. B. toch, toen hij (bl. 101) de „wereldorde” beschuldigde „dat zij belemmerend stond tegenover het zedelijk streven?” Klinkt dat niet ongeveer even ongegrond, als wanneer wij het zonlicht wilden verwijten, dat het belemmerend werkte op ons gezichtsorgaan? Gelijk we alleen kunnen zien door middel van het licht, zoo kunnen we ons alleen zedelijk ontwikkelen door contact met de wereld! De wereld is het object, waarop ons zedelijk streven is gericht en waardoor onze zedelijke kracht wordt gestaald.

Niet minder onlogisch luidt voor mij een andere stelling, te lezen op bl. 89: „Wel bezien is waarheid niets dan een toestand van den menschelijken geest.” Dat onze geest, als wij waarheid spreken,

zich in een waarheidlievenden toestand kan bevinden, zou ik nog willen laten gelden — maar dat men „waarheid” een geestestoestand kan noemen, schijnt mij toe 't gevolg te zijn van grove begripsverwarring; waarheid is toch niet hetzelfde als waarheids-liefde of oprechtheid!

Zoo zouden er op meer feilen tegen de logica te wijzen zijn! Men kan b.v. (zie pag. 8) niet spreken van een plichtmatig mensch, maar alleen van een plichtmatige handeling en een plichtgetrouw mensch. Zoo is het ook niet mogelijk om (zie bl. 9) „niet-zedelijke”, dat zijn: uit een zedelijk oogpunt onverschillige handelingen, welke behooren tot de z.g. adiaphora, nog „zedelijk” te willen gaan „waarderen”, aangezien die waarde is $= 0$. Doch dit zijn kleinigheden, die geheel op den achtergrond treden tegenover mijn hoofdbezwaar, dat zijne beoordeeling van RAUWENHOFF's werk in mijn oog geheel onjuist is; en de aanmerkingen welke hij tegen hem te berde brengt mijns inziens geen steek houden. Dat blijkt o. a. ook uit 'tgeen wij op bl. 24 lezen, waar hij zijne bedenkingen tegen de boven geciteerde stelling van RAUWENHOFF in deze woorden samenvat: „De voorwaarde van het zedelijk-goede heeft R. gesteld in „de plaats van het kenmerk, en ten tweede het „kenmerk van het zedelijk goede vereenzelvigd met „den maatstaf van het zedelijk oordeel.” Hier-tegen merk ik op, dat het R. m. i. niet te doen was om een maatstaf van het zedelijk oordeel, maar juist om het kenmerk van het zedelijk-goede. Het eerste heeft alleen betrekking op de wettelijke of maatschap-

pelijke zedelijkheid, alleen ten opzichte van deze, die altijd relatief is van aard, kan van een zedelijk oordeel spraak zijn; bij het zedelijke daarentegen in absoluten zin is het ons niet te doen om een maatstaf, want die gebruikt men alleen bij het quantitatieve en gradueele — maar om een kenmerk. „Waarin ligt het specifiek-zedelijke?” vraagt R., en hij antwoordt hierop met KANT: in de gehoorzaamheid aan den plicht. Het „voorwaardelijke” is hier geheel en al buitengesloten; het begrip „voorwaarde” laat zich met het begrip „zedelijk” (in volstrekten zin genomen) niet vereenigen; het een is de contradictie van het andere; plicht als plicht is per se onvoorwaardelijk. Meent d. B. zich hiertegenover op KANT te kunnen beroepen, ik vraag hem, of hij 't mij wil aanwijzen, waar K. gesproken heeft van een hypothetischen categorischen imperativus! (*)

Wat mij betreft, ik kom er gaarne voor uit, dat ik RAUWENHOFF'S zienswijze ten opzichte van de begripsbepaling der zedelijkheid evenzeer als die over de verhouding van zedelijkheid en godsdienst volkomen juist acht, en dat DE BUSSY'S oppositie mij in die meening eerder heeft versterkt dan verzwakt. Als d. B. eene verzuchting slaakt en zijn gevoel van teleurstelling niet kan onderdrukken bij plaatsen als b. v. deze (pag. 128): „Door de erkenning van den onverbreekbaren samenhang van godsdienst en zedelijkheid is een beginsel gesteld, dat als toetssteen kan

(*) Voor KANT ware deze uitdrukking eene contradictio in adjecto geweest.

dienen van het wezenlijk godsdienstige in alle godsdienstvormen, en dat het middel aan de hand geeft om alle ziekteverschijnselen in het godsdienstig leven te onderscheiden en van het normaal-godsdienstige af te zonderen" — dan hecht ik aan zulk een woord niet alleen mijne volle adhaesie, maar verklaar zelfs, dat het mij als uit het hart gegrepen is! Juist op grond van dergelijke uitspraken, — en zij liggen in R.'s werk maar voor 't grijpen, — staat zijne godsdienstwijsbegeerte bij mij zoo hoog aangeschreven, en verwacht ik van haar de beste resultaten voor de ontwikkeling en den vooruitgang van de vaderlandsche theologie!

Of ik dan met alles instem wat zij leert? Voorzeker niet! Ik heb mijne bezwaren vooral, wat hare beoordeeling over de KANTIAANSCHÉ filosofie betreft, reeds in het Theol. Tijdschrift nader ontwikkeld, en zou daaraan zeker menige bedenking van anderen aard, die dan ook reeds door bovengenoemde critici zijn uitgesproken, kunnen toevoegen; doch — waar is de theoloog, of wijsgeer of religionsfilosoof, die zijne denkbeelden zou kunnen ontvouwen onder algemeene instemming van zijne vakgenooten! De theoloog is nu eenmaal een wezen, dat men zou kunnen karàkteriseeren als een *animal loquax et disputax*!

Mogelijk, dat ook iets van deze geaardheid zich verraaft in deze mijne beoordeeling van DE BUSSY'S „Maatstaf enz." — Is dit evenwel het geval, dat dan de geachte auteur moge bedenken, dat hij zelf door zijne critiek op RAUWENHOFF daartoe de aanleidende oorzaak is geweest!

III.

Aanteekening bij bl. 103. T. CANNEGIETER.
„De godsdienst uit plichtbesefende geloofs-
voorstelling uit dichtende verbeelding ge-
boren?” — Reeds terstond uit den titel van zijn
geschrift bemerken wij 't, dat de bron, waaruit
's schrijvers verzet tegen de „wijsbegeerte van den
godsdienst van RAUWENHOFF” voortvloeit, een geheel
andere is dan die, waaruit DE BUSSY's critiek voort-
kwam. 't Is inderdaad merkwaardig genoeg: de laatste
schreef zijn „Maatstaf van het zedelijk oordeel enz”,
voor een goed deel althans, omdat hij zich ergerde aan
R.'s verdediging van de objectieve realiteit der
godsdienstige voorstellingen, en omdat R. volgens hem
eigenlijk te behoudend, te conservatief en dogmatisch
was. Hij, DE BUSSY, wil van de positieve resultaten
van dit stelsel, niets weten, (zij wekken bij hem ook
geen belangstelling) en bepaalt zich bij het louter sub-
jectieve van de voorstellingen, waarbij hij als absten-
tionist zich de vraag niet eenmaal stelt, of aan die
voorstelling ook een werkelijk object beantwoordt; —
CANNEGIETER daarentegen kan zich met R.'s denk-
beelden niet vereenigen, (de toon van de vraag reeds
op het titelblad verraadts zulks,) omdat zij hem juist
het tegendeel te zijn toeschijnen, van wat DE BUSSY er
tegen te berde bracht, omdat zij hem nl. niet te positief,

maar te negatief waren. Reeds deze zoo hemelsbreed verschillende beoordeeling van een en dezelfde zaak doet vermoeden, dat beide critici te ver zijn gegaan, en dat met name C's verwijt van subjectivisme en illusionisme (bl. 14 en 281 en 82) zeker niet verdiend mag heeten. Ook hij maakt zich, zij het dan ook niet opzettelijk, schuldig aan dezelfde fout, die wij reeds in den vorigen recensent laakten, dat hij al de positieve slotsommen, waartoe toch ook RAUWENHOFF kwam, en waardoor er zoo veel stichtelijks en bevredigends voor het religieus gemoed in zijn boek te vinden is — met een diep stilzwijgen voorbijgaat. Over R's onsterfelijkheidsgeloof b.v. wordt met geen enkel woord gerept. Daardoor laat men hem natuurlijk geen recht wedervaren! Gesteld, dat men niet zelf kennis met zijn werk had gemaakt, men zou een geheel onjuiste voorstelling van hem krijgen!

Nu zal C. wellicht hiertegen inbrengen, dat hij natuurlijk in 't minst niet wil ontkennen, dat R. tot vele het geloovig gemoed ten volle bevredigende resultaten kwam. Wat hij beweert is, dat hij die uitkomsten onwettig heeft verkregen, dat zijne beginselen met logische consequentie tot geheel andere, tot negatieve slotsommen moesten leiden, en hij dus, ondanks zijne eigene theorie, een geloovig christen is gebleven.

Hiertegen echter moet ik met allen nadruk protesteeren! Afgezien van het feit, dat ik mij met de grondtrekken van R's systeem uitstekend goed kan vereenigen, en dat ik het C. dus in de verte niet kan toegeven, dat al wat er van objectieve rechtvaardiging des geloofs in zijne Religions-filosofie gevonden wordt,

eigenlijk slechts eene inconsequentie moet heeten van haar eigen grondbeginselen — ook afgezien hiervan moet ik er tegen opkomen, dat de eene religions-filosoof den ander zal voorschrijven, wat hij krachtens zijne beginselen al, en wat hij niet mag gelooven. Een dergelijke „Consequenz-macherei” en Principien-„reiterei” mag onder theologen niet worden geduld.

Als ik b.v. op bl. 261 CANNegiETER een citaat van prof. VAN DER WIJCK uit Groningen hoor aanhalen (te vinden in de Tijdspiegel van 88 bl. 380), waar deze sprekende van RAUWENHOFF en doelende op diens persoon zegt „de zoodanige heeft geen God „meer, en hem betaamt den moed te hebben dat te „verklaren” — dan noem ik dat niet met onzen auteur een gestreng doch niet onrechtvaardig oordeel; maar dan wekt dat bij mij groote ergernis en verontwaardiging! Wat voor een soort van moed zou er toch in steken, om een dusdanige verklaring af te leggen? en dan nog wel te beweren, dat het R. betaamde, dien moed dien ik een lafheid zou genoemd hebben, te bezitten! Prof. VAN DER WIJCK houde het mij ten goede, dat ik de gewraakte uit Z. HGL's pen gevloeide zinsnede hoogst onbetamelijk noem. Neen waarlijk! wijlen prof. RAUWENHOFF was er een te vroom en te religieus man voor, om bij dergelijke beschuldiging niet voor hem in de bres te springen! In 't algemeen houd ik het er voor, dat deze methode van bestrijding, waarbij men van te voren uitmaakt, welke negatieve gevolgtrekkingen in de beginselen der tegenpartij liggen opgesloten — niet aanbevelenswaardig is. Wie gevoelt niet, dat men aan de tegenpartij daar-

door het recht toekent om datzelfde wapen te hanteeren! en wie moet niet toegeven, dat de aangevallene (in casu prof. R.) op geheel gelijke gronden mag beweren, dat zijn bestrijder (hier prof. VAN DER WIJCK) door zijne grondstellingen tot atheïsme moet vervallen! Even foutief als v. d. WIJCK het uitgangspunt van RAUWENHOFF vindt — even foutief moest naar het oordeel van prof. R. het grondprincipe van VAN DER WIJCK zijn! Neen, zulk soort van repliek is voor de de mannen der wetenschap contrabande!

De fout schuilt bij de beoordeelaars van R. m. i. hierin, dat zij meenen, dat het geloof aan God altijd nog eenigermate afhankelijk is van eene logische redeneering. Al ware 't zoo, wat ik echter niet toegeef, dat de schrijver van de godsdienst-wijsbegeerte bij de constructie van zijn filosofisch systeem van eene onjuiste praemisse was uitgegaan — dan behoefde hij daarom toch nimmer tot de ontkenning van Gods bestaan te geraken. De vroomere redeneert niet over het bestaan van God, maar — hij heeft gemeenschap met God, hij bidt tot God!

Maar, bezie nu de zaak van nader bij, dan — ik heb er reeds meermalen op gewezen — is het voor mij nog ver van bewezen, dat R. inderdaad zoo schromelijk heeft misgetast, als hij het ontstaan van de religie uit het „plichtbesef” tracht te verklaren. „De godsdienst uit plichtbesef geboren?” zoo vraagt C. met blijkbaare weerzin; de gedachte reeds bevat voor hem iets ongerijms, iets waartegen zijn gemoed in opstand komt. Het plichtbesef draagt volgens hem een menschelijk, de godsdienst een goddelijk karakter.

Bij het eerste werkt slechts een eindig, bij de laatste een goddelijk agens, of meer wijsgeerig uitgedrukt: het eerste heeft een anthropologischen, de laatste een theologischen verklaringsgrond.

Al meen ik nu zeer goed te begrijpen, welke de bedoeling is van den Utrechtschen hoogleeraar, en al heb ik niets dan lof over voor het gevoel van piëteit, van vroomheid en godsdienstzin, waaruit zijn verzet tegen R.'s stelling voortkwam, toch heeft hij m. i. geen recht, om het voor een bewijs van irreligieusiteit aan te merken, wanneer men den godsdienst uit de zedelijkheid laat geboren worden. Op zichzelf toch ligt hierin nog volstrekt niet, dat men het ontstaan van den godsdienst alleen in den mensch, en niet in de werking van Gods heiligen geest wil zoeken. Hier toch geldt, dunkt mij, wat C. elders zegt over de onderscheiding van de *causae moventes* en de *causa efficiens*; bij den act van de geboorte treden meer de eerste aan het licht, terwijl de dieper liggende *prima causa* voor 't oog wel verborgen blijft, maar daarom toch niet wordt miskend. Men kan de geboorte van den geestelijken mensch vergelijken met die van den lichamelijken: al dank ik mijn physisch ontstaan aan mijne ouders, al wordt ieder mensch *κατὰ τὴν φύσιν* geboren uit den mensch — is hij daarom, ook al bepalen wij ons alleen tot zijn lichamelijk en stoffelijk bestaan, louter en alleen een product van de menschelijke teelkracht? is hij daarom geen schepsel van God? M. a. w. wordt het leven in den mensch verklaard uit het natuurproces, dat bij zijne geboorte plaats grijpt?

Welnu, datzelfde geldt in veel hooger en zin van den geestelijken, den zedelijk-godsdienstigen mensch. Het tijdstip van het geboren worden valt niet samen en mag niet worden vereenzelvigd met de eerste wording of schepping door de primordiale oorzaak. De embryonale toestand van het godsdienstig leven ontsnapt aan de waarneming; zoodra echter de godsdienst geboren wordt, treedt hij aan 't licht en kan men over de verschijnselen en de samenwerkende factoren, waarmede die geboorte vergezeld ging, en die haar te voorschijn brachten, een oordeel vellen.

Houden we dit goed in 't oog, dan moeten we 't RAUWENHOFF toestemmen, dat al wordt voor ons de godsdienst geboren uit plichtbesef, al zien wij hem ontstaan alleen daar, waar de heiligheid der zedewet wordt erkend, of gelijk KANT het in zijne diepzinnige taal uitdrukt: al is het geloof aan God een postulaat van de practische rede (een postulaat van 't geloof in ons zelve) — dat daarmede nog in de verte niet is ontkend, dat dit geloof zijn eerst ontstaan aan een goddelijken factor, aan den *πνεῦμα Θεοῦ* als den primus auctor zou verschuldigd zijn.

De hier gemaakte opmerking hangt nauw samen met het, m. i. geheel onverdiend, ongunstig oordeel door prof. CANNEGIER en zijne duitsche ambtgenooten PFLEIDERER en BIEDERMAN over de critische wijsbegeerte van KANT geveld. Er heerscht naar mijne meening bij genoemde mannen ten dezen opzichte een schromelijk misverstand, waarvan ik voor den bloei en de vruchten der thans zoo ijverig beoefende godsdienst-

wijsgeerige studiën van harte zou wenschen, dat het eens voor goed mocht worden weggeruimd. Ik heb hier voornamelijk het oog op twee plaatsen van het geschrift, dat ons bezig houdt, waarvan de eerste te vinden is in de Inleiding en de laatste op pag. 202, vv.

„Onze tijd,” zoo lezen we op bl. 5, „wordt gedrongen tot onderzoek... naar de grondslagen van den godsdienst en naar de middelen, waardoor zijn recht kan worden gehandhaafd — want (en ziehier de woorden, waartegen ik met alle kracht in oppositie meen te moeten komen,) „indien het eens tot een „volkomen „concedo” aan de critische wijsbegeerte „moest komen, en dezerzijds eens het geloof aan vol- „strekt agnosticisme wordt prijs gegeven enz...” En, om nu terstond de tweede door mij bedoelde zinsnede, die ik wensch te weerleggen, te noemen — op pag. 201 luidt de tweede alinea: „Voor tweeërlei uitersten „hebben we ons te wachten, ... voor naïf realisme ter „eene, en voor transcendent idealisme ter andere zijde.”

Uit de eerste aanhaling, gesteld n.l. dat ik 's schrijvers bedoeling juist vertolk (de lang gerekte zinsbouw, waarvan ik slechts den korten inhoud, weergaf schijnt mij n.l. toe niet door duidelijkheid uit te munten) — uit onze plaats meen ik als CANNegiETER's opinie te moeten beschouwen, dat volgens hem de critische of KANTiaansche wijsbegeerte tot agnosticisme moet leiden, en voor den hechten grondslag van ons geloof geen noodlottiger evenement denkbaar kan worden geacht, dan wanneer men er toe moest komen, om aan die agnostische (!) wijsbegeerte met een „concedo”

op de lippen een brevet van eigen dwaling en onmacht nit te reiken.

Deze geheele voorstelling, ik wil het met de meest mogelijke bescheidenheid, maar niettemin met volle overtuiging voor Z. HGL. uitspreken, berust op misverstand en miskenning van KANT's arbeid, juist voor de handhaving van het recht en de bevestiging van den grondslag des geloofs zoo bij uitstek verdienstelijk en niet genoeg te waardeeren. Ik kan er hier natuurlijk niet aan denken deze mijne bewering met citaten uit de werken van KANT te staven, men kan en men mag bij de bespreking van zulk een diep ingewikkeld systeem zich niet met een paar los daarheen geworpen woorden vergenoegen. Ik zou geen bladzijde, maar een geheel boekdeel moeten vullen, wilde ik den oningewijden lezer zijne denkbeelden doen verstaan. Als mijne weerlegging van CANNegieter's oordeel over zijne filosofie beschouwe de lezer dus den inhoud van dit geheele geschrift, dat inderdaad op de door KANT gelegde fundamenten is gebouwd, en dat in zijne grondbeginselen is geworteld! Voor 't overige moet ik hier volstaan met mij te beroepen op het onpartijdig onderzoek van den belangstellenden lezer. 't Spreekt van zelf, ik kan niet vergen, dat ieder theoloog zijn speciaalstudie make van de Kantiaansche wijsbegeerte; de behartiging van onze gemeentebelangen verhindert velen onzer om werken als KANT's critieken met de vereischte grondigheid te bestudeeren; ware ik niet door toevallige omstandigheden, door een tweejarig verblijf in Duitschland tot een nauwgezet onderzoek

der critische filosofie gebracht — wellicht zouden ook mij mijne amtsbezigheden hiervan hebben teruggehouden. Maar dengenen, die tijd en lust benevens eenigen aanleg bezitten voor de studie der speculatieve wijsbegeerte, raad ik het sterk aan om KANT'S drie critieken en zijne Religion, waarvan het laatste zich zeer gemakkelijk laat lezen, eens grondig door te werken, waarbij zij nevens de oorspronkelijke uitgave zich van de door H. Y. GROENEWEGEN in zijn „Paulus van Hemert, als godgeleerde en als wijsgeer” aanbevolene bewerking (of is het eene beknopte vertaling?) van VAN HEMERT kunnen bedienen. Over de beteekenis, die deze studie voor de hedendaagsche godsdienstwetenschap heeft, heb ik voor eenige weken eene verhandeling ingezonden aan den redacteur van het tijdschrift: Bibliotheek van moderne theologie, die tengevolge van Dr. ROVERS' welwillende bereidvaardigheid daarin weldra het licht zal zien. Overigens zij aan RAUWENHOFF'S recensent herinnerd, dat er zelfs zijn, die zich ter verdediging van het bijbelsch supranaturalisme en wondergeloof op KANT meenen te mogen beroepen. Vgl. b.v. Studiën und Kritiken. Jahrg. III 1886 Hft III. PAUL. GLOATZ Wunder- u. Naturgesetz. bl. 461 vv.

Dat hier klaarblijkelijk misverstand moet aanwezig zijn, bewijst nog overtuigender dan de Inleiding, de daareven in de tweede plaats genoemde zinsnede, waarop ik nog met een enkel woord wil wijzen. Op bl. 201 vv. waarschuwt de schrijver voor het „transcendent idealisme”. Reeds het Conversations-lexicon van BROCKHAUS (ik heb hier voor mij de dertiende uit-

gave) had C. opmerkzaam kunnen maken op de foutieve verwarring, waaraan hij zich schuldig maakt, tusschen de woorden „transcendent” en „transcendenttaal”. E. VON HARTMANN, uit wiens „Grundproblemen der Erkenntnistheorie” hij hier een citaat overneemt, spreekt, het blijkt immers uit zijne eigene woorden, niet van een transcendent, maar van een transcendentiaal idealisme en realisme. Welnu BROCKHAUS, die het woord zeer grammatisch correct met een dubbele „s” spelt wijst er reeds op, wat trouwens ook bij eene tamelijk oppervlakkige kennismaking met KANT vrij duidelijk in ’t oog valt, dat het woord transcendent niet slechts een andere, maar juist een tegenovergestelde beteekenis bij hem heeft als het woord „transcendentiaal.” „Im „Gegensatz” zoo lezen we daar „dazu (d. i. zur transcendentalen Erkenntnis und zur transcendentalen Philosophie) nannte er jeden Versuch, etwas über „Gegenstände zu bestimmen (wetenschappelijk te betoogen is de bedoeling van K.), welke nicht „in der Erfahrung vorkommen, transcendent oder „überschwenglich.”

’t Is dus duidelijk dat hier begripsverwarring heerscht, en dat men der critische wijsbegeerte onrecht aandoet, als men haar het epitheton „transcendent” bijlegt. (*)

Van ’t grootste belang is het, dat men zich

(*) Vgl. overigens over het realisme, dat „transcendent” wil zijn R. A. LIPSJUS „Philosophie und Religion” S. 700, bl. 15, 22 e. a. pll. vooral bl. 31, waar ook, in verband met de voorafgaande bladzijde, VON HARTMANN’S zienswijze weerlegd wordt.

eerst goed rekenschap geeft van de beteekenis, welke de door een filosoof gebezigde termen bezitten, daar men hem anders, zooals hier het geval was, eene aan zijne bedoeling lijnrecht tegenovergestelde uitspraak zou kunnen laten doen. Dit geldt ook van het tweede woord, dat met de hier geïncrimineerde uitdrukking in de benaming „Transcendentaal-Idealisme” is samengevoegd. Is het niet opmerkelijk, dat dit woord tegenwoordig ter kenschetsing wordt gebezigd van eene wijsgeerige zienswijze, die juist diametraal staat tegenover die, tot welker aanduiding het in de scholastische filosofie der middeleeuwen werd gebruikt? Wien is het niet bekend, dat thans idealisme wordt geheeten, wat toen (als tegenstelling van het nominalisme) realisme werd genoemd!

Dit moge ons tot eene vingerwijzing dienen, om met dat woord „idealisme” wat voorzichtig om te gaan; het gevaar toch om, als we ons van de ware beteekenis, waarin het is bedoeld, niet helder bewust zijn, iemand eene aan zijne overtuiging contradictorisch tegenoverstaande meening toe te dichten, is hierbij nog wel zoo groot als bij het woord daareven besproken. Het transcendentaal idealisme (en voor wie K. wil beoordeelen is het van 't uiterst belang dit in 't oog te houden), dat de idealiteit legt in het transcendente object, in het noumenon, het „Ding an sich”, behelst de ontkenning en is dus juist het tegendeel van het „empirisch idealisme”, dat de idealiteit, of de immaterialiteit stelt in de voorwerpen die ons in de ervaring gegeven zijn, in de verschijnselen, die wij in de phaenomenale wereld waarnemen Tegen dat idealisme

trekt K. te velde als tegen een gevaarlijk monster, dat uit 's menschen wereldbeschouwing moet worden gebannen en verdreven.

Ergo: CANNEGIETER vindt in KANT een krachtigen bondgenoot in zijne oppositie tegen het voor het godsdienstig geloof inderdaad gevaarlijk „idealisme”; want wie twijfelt er aan, dat het ditzelfde empirisch idealisme is, dat 's auteurs rechtmatigen afkeer heeft gewekt, en dientengevolge zijn scherpe critiek heeft uitgelokt!

En hiermede wil ik C's beoordeeling van R. laten rusten, doch niet dan nadat ik mijne hooge ingenomenheid heb uitgesproken met de gronddenkbeelden waarvan de schrijver uitgaat (al zijn ze ook niet zoo strijdig met de beginselen van R. als hij meent) en met den hoogen ernst, die hem kennelijk bij 't stellen van zijn boek heeft beziel!

