Utrecht University Library
Partner in Science
Universiteit Utrecht

# Schepping en voorzienigheid: eene bijdrage tot de kennis en waardeering van het Theisme

https://hdl.handle.net/1874/218201

1899

7892 Theol. 7 Juli 1899

# SCHEPPING EN VOORZIENIGHEID.

## Eene bijdrage tot de kennis en waardeering van het Theisme.

J. WEENER.

A. qu.
192

# SCHEPPING EN VOORZIENIGHEID.

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT
0497 2059

# SCHEPPING EN VOORZIENIGHEID.

EENE BIJDRAGE

TOT DE KENNIS EN WAARDEERING VAN HET THEISME.

## PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

## DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID.

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT,

NA MACHTIGING VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS

**Mr. J. DE LOUTER,**

*Hoogleeraar in de Faculteit der Rechtsgeleerdheid,*

VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT

TEGEN DE BEDENKINGEN VAN

**de Faculteit der Godgeleerdheid**

TE VERDEDIGEN

op Dinsdag 4 Juli 1899, des namiddags te 3 uren,

DOOR

**JAN WEENER,**

**geboren te Zuilen.**

BIBLIOTHEEK DER UNIVERSITEIT TE UTRECHT

UTRECHT. — A. J. v. HUFFEL. — 1899.

Aan mijne Ouders

en

Schoonouders.

# VOORWOORD.

*Met een gevoel van dankbaarheid aan God en erkentelijkheid jegens allen, aan wie ik, meer of minder, ook ten opzichte mijner theologische opleiding, verplicht ben, is het, dat ik dit voorwoord voor mijn proefschrift schrijf. Te meer, nu ik nog gelegenheid vind, mijne academische loopbaan geheel te voltooien, nadat ik reeds eenigen tijd als predikant werkzaam was.*

*Gaarne denk ik nog aan mijne academie-jaren terug, al wekt een terugzien naar wat achter ligt niet enkel blijde herinneringen op. Hoe zou dit toch kunnen, waar in dien korten tijd zoo spoedig na elkander twee voortreffelijke leermeesters heengingen, wier heengaan nog wordt betreurd. Intusschen hoop ik, dat de aantrekkelijke scherpzinnigheid van wijlen Prof.* Cramer, *en de bezadigde geleerdheid van wijlen Prof.* Kleyn *voor mij niet geheel en al zonder vrucht zijn geweest.*

*Hooggeleerde* Lamers, *hooggeachte Promotor, ik vraag mij af, wat mij het meest vervult met eene diepgevoelde dankbaarheid tegenover U, uw hooggewaardeerd onderricht, dat was als een meedeelen uit den schat eener rijke kennis, of uwe steeds zich zelve gelijk blijvende welwillendheid, waarvan ik niet het minst den laatsten tijd de blijken ontving. Laat mij het U mogen zeggen, dat het deel der*

*theologische wetenschap, dat mij aantrok, mij door U lief is geworden. Houd U van mijne voortdurende hoogachting en erkentelijkheid overtuigd.*

*Hooggeleerde* Valeton, *laat mij ook U mogen danken voor al wat ik van U geleerd en genoten heb. Hoewel het reeds eenigen tijd geleden is sinds ik uwe lessen volgde, ben ik ze nog niet vergeten. Ze zullen mij steeds, wanneer het Oude Testament voor mij open ligt, wel eene aangename herinnering moeten zijn, want Gij vermocht tot luisteren te dwingen. En dan leert men ook. Wees nog velen ten zegen.*

*Hooggeleerde* Baljon *en* Van Veen, *mijne studie heb ik onder U niet aangevangen, wel voltooid. Ik vond gelegenheid te over evenwel, om U in onderricht en omgang aldus te leeren kennen, dat menig uur mijner academie-jaren mij daardoor eene aangename herinnering zal blijven.*

*Ook U, Hooggeleerde van* Leeuwen *en* Cannegieter, *hoogleeraren van wege de kerk, die ik reeds eenigen tijd heb gediend en nog lang hoop te dienen, nog een woord van dank gebracht voor het vele en goede, dat ik van U heb gehoord. Men ontving bij U voor verstand en hart en praktijk. Bij de bewerking van mijn proefschrift te midden mijner praktische werkzaamheden heb ik meermalen aan U met erkentelijkheid gedacht en — met vrucht van U geprofiteerd.*

*Ten slotte aan alle vrienden, voor het meerendeel reeds hier en daar verspreid, nog een hartelijken broedergroet.*

Ter Aa,
16 Juni 1899.

J. Weener.

# INHOUD.


Bladz.

INLEIDING . . . . . 1.

THEISME ALS BEGINSEL VAN GODSDIENSTIGE EN WIJSGEERIGE WERELDBESCHOUWING . . . . . 7.

HET SCHEPPINGSGELOOF ALS BEGINSEL VAN GODSDIENSTIGE EN WIJSGEERIGE WERELDBESCHOUWING. 23.

HET VOORZIENIGHEIDSGELOOF ALS BEGINSEL VAN GODSDIENSTIGE EN WIJSGEERIGE WERELDBESCHOUWING . . . . . 63.

DE „THEODICEE" . . . . . 121.

## CORRIGENDUM.

Pag. 79 staat *Deus*, lees *Deo*.

# INLEIDING.

De vraag naar de verhouding tusschen God en de wereld is veel malen gesteld, en op zeer verschillende wijze beantwoord. Dat ze gesteld is geworden, kan niemand bevreemden, die in den menschelijken geest de behoefte erkent om na te denken over en zich rekenschap te geven van bestaan en ontstaan van de wereld der verschijnselen. En dat ze verschillend is beantwoord geworden, het kan evenmin hem verwonderen, die in aanmerking neemt, dat het hier niet een zuiver empirisch onderzoek geldt, als zou kunnen leiden tot een objectief weten; maar dat het onze geloofsvoorstellingen zijn, die a priori het standpunt bepalen, waarop men zich bij het onderzoek plaatst, — en dit leiden.

Dit nu is onvermijdelijk. De mensch legt zijne persoonlijkheid, wil men, zijne subjecti-

viteit nooit af, hoeveel te min, wanneer het zijne godsdienstige voorstellingen geldt, die met zijn gemoedsleven zoo nauw zijn verbonden.

Maar dit heeft ook niets tegen zich. De beschouwing en waarneming der eindige dingen brengt ons nooit buiten het gebied dier eindige dingen. En wij komen tot geene redelijke verklaring van hun bestaan, indien wij binnen de grens van het eindige blijven. Hierin ligt de grond van de redelijkheid des geloofs, „waardoor wij verstaan, erkennen (νοοῦμεν), dat de wereld door het woord Gods is toebereid" [1]). Het geloof is eene actie van den menschelijken geest, geboren uit het zich bewust worden van eene gemoedservaring. Deze gemoedservaring, waarop het denken reflecteert, leidt alzoo tot voorstellingen, die, dit ligt in den aard der zaak, bij de onderscheidene individuën ver uiteen kunnen loopen; maar altijd en overal hen maken tot onvermijdelijk kritizeerende wezens. De menschelijke geest is, naar de bekende uitdrukking, geen tabula rasa. Over al wat hij

---

1) Hebr. 11 : 3.

waarneemt, *denkt* hij in verband met wat hij *gelooft*.

Vandaar, dat we begonnen met te spreken over de vraag naar de verhouding tusschen »God" en de wereld, terwijl hierbij iedere voorstelling aangaande God in het midden gelaten wordt. Vandaar ook, dat we het Theisme, eene bepaalde opvatting van de verhouding tusschen God en de wereld, noemen: beginsel van wereldbeschouwing.

Indien het aldus niet ware, dan ware ook het zoeken naar eene redelijke verklaring voor het bestaan (waarin tevens ligt het ontstaan) der wereld spoedig beslist. De »bewijzen" voor Gods bestaan hebben, de kritiek van Kant heeft het duidelijk aangetoond, maar al te weinig bewijskracht. Men zou, waar het vraagstuk begint, dan — gelijk het agnosticisme inderdaad doet — met een vraagteeken eindigen moeten, dat uitdrukking geven zou aan de erkenning van volkomen onzekerheid aangaande iets bovenzinnelijks.

Het Theisme vertegenwoordigt, zoo merkten we op, eene bepaalde opvatting van de verhouding tusschen God en de wereld, die als

zoodanig staat naast of tegenover andere opvattingen. Eene opvatting, door denken verkregen, indien dan ook op eene bepaalde geloofsvoorstelling gebouwd, die zich gelden doet bij de waardeering van het waargenomene. Blijft dus de denkende geest in zijn denken afhankelijk van de geloofsvoorstelling, toch gaat hij daarin een eigen weg, als hij de vraag stelt naar den laatsten grond of de laatste oorzaak van de wereld der verschijnselen. Voorzeker heeft de geloofsvoorstelling eigen waarde en eigen wordingsgeschiedenis, terwijl ook het denken zijn recht, eigen verloop en eigen resultaten heeft. Maar het is geenszins onverschillig, of het de redelijkheid der geloofsvoorstelling ontkent of bevestigt. In ieder geval kan het die zuiveren.

Dit is met dat al duidelijk. Ontkent men, dat er in den eenen menschelijken geest een dualisme zou zijn van verstand en gemoed, er moet dan eenstemmigheid zijn in eisch en uitspraak van die beide, waar beiden zich richten op de hoogere, metaphysische werkelijkheid, achter of boven het zichtbare, eindige, waarin de grond of de oorzaak van dit laatste gelegen

is. Eenstemmigheid alzoo tusschen godsdienstige en wijsgeerige wereldbeschouwing. Eenstemmigheid, die niet gemaakt, of gezocht moet worden, maar natuurlijk en in den aard van den menschelijken geest zelf gelegen is.

Zoo volgen wij dus de empirisch-speculatieve methode. Van de waarneming der zichtbare wereld moet worden uitgegaan. Ze leidt ons van zelf op den weg der speculatie, zonder welke we niet komen buiten de grens dier zichtbare wereld, en welker recht niet kan worden geloochend. Toegegeven zij, dat men in dezen hoogstens tot eene subjectieve verzekerdheid komt. Eene hypothese aangaande de wording der wereld. Die niet daarom, omdat ze eene hypothese is, mag worden verworpen. Die haar recht handhaaft tegenover andere door hare waarschijnlijkheid, hare redelijkheid. Ze heeft zich zelve te verdedigen. En daarom mag ze alleen worden beoordeeld naar haar logica, den eenigen objectieven maatstaf, die leidt tot een objectief oordeel.

Het geldt de redelijkheid en het recht der theistische wereldbeschouwing, hare inwendige waarheid, waar ze een greep doet naar de

waarheid der werkelijkheid, toegevend aan den drang van de werkelijkheid der waarheid, die den geest aangrijpt.

# THEISME ALS BEGINSEL VAN GODSDIENSTIGE EN WIJSGEERIGE WERELDBESCHOUWING.

---

Het scheen wellicht voor velen, dat het met het recht van de theistische wereldbeschouwing gedaan was sedert de kritiek van Eduard von Hartmann, die zich daarover hooren liet in zijne »Religionsphilosophie," 2ter systematischer Theil »die Religion des Geistes" [1]). Nadat hij allereerst die opvattingen bestreden heeft, waarbij òf het universum zelf als het absolute beschouwd (in welk geval het absolute wordt »entgeistigt"), òf God dualistisch tegenover de grondstof van het universum gesteld wordt (in welk geval de »Geistigkeit" Gods gered wordt, maar ten

---

1) 2te Aufl. S. 237 u. s. w.

koste der absoluutheid), gaat hij daarna meer uitvoerig bestrijden het »theisme" en »abstrakt monisme," waarvan »ersterer die Wirklichkeit »der Welt auf Kosten der Absolutheit Gottes, »wie der letztere die Absolutheit Gottes auf »Kosten der Wirklichkeit der Welt aufrecht »erhält."

Hier is eene beoordeeling van het Theisme. Bij de waardeering der theistische wereldbeschouwing zullen wij op het oordeel van von Hartmann moeten terugkomen. Het Theisme toch wil beide handhaven, absoluutheid Gods en werkelijkheid der wereld. Mocht het inderdaad blijken, dat dit ten onrechte geschiedt, ten koste eener juiste logica, zoodat het lijdt aan inwendige tegenstrijdigheid, er bleef geen andere keus dan die van het »concreet monisme" van von Hartmann, door dezen als eenig ware synthese gesteld tusschen beide genoemde beschouwingen. Is echter, gelijk inderdaad het geval is, het concreet monisme van von H. Pantheisme, en wil het Theisme zijn eene synthese tusschen Pantheisme aan de eene en Deisme aan de andere zijde, welk Deisme dan veel heeft van het Theisme naar de

beschrijving van von H., dan is er reden tot een behoedzaam onderzoek.

Op zich zelf zou de term »theisme" eigenlijk staan tegenover »atheisme." Het woord is evenwel te nemen in historischen zin, gelijk daareven werd opgemerkt, als zijnde synthese tusschen Pantheisme en Deisme.

Dit Theisme nu is beginsel van *godsdienstige* en *wijsgeerige* wereldbeschouwing, al is »theisme" een *wijsgeerig* begrip, tehuis behoorende op het gebied der wijsgeerige Godsleer, en aanduidend, dat men God als transcendent boven en immanent in de wereld beschouwt. Aan deze beschouwing ligt evenwel een godsdienstige voorstelling ten grondslag (zie Inl.); en daarom zou het onjuist zijn, tusschen godsdienstige en wijsgeerige wereldbeschouwing eene scherpe *scheiding* te maken, al moet voor eene juiste waardeering het *onderscheid* tusschen beide wel worden in acht genomen.

Vasthoudende, dat de mensch als denkend, gevoelend en willend wezen één is, dient men toch om tot eene juiste voorstelling te geraken van de wijze, waarop onze wereldbeschouwing gevormd wordt, de drie terreinen van verstand,

gemoed en wil te onderscheiden. Formeel, als vermogen, kan aan geen der drie de prioriteit worden toegekend. Ze zijn als zoodanig in den mensch aanwezig, aleer ze door het ontwaken van het bewustzijn werkzaam worden en inhoud krijgen. Het gemoed ontvangt indrukken, en wel indrukken ook eener hoogere, onzienlijke macht, van wie het zich afhankelijk gevoelen gaat. Dat die hoogere, onzienlijke macht inderdaad eene bestaande is, is appreciatie van het oordeelend verstand, dat zich, mede op grond van waarneming, daarvan eene voorstelling gevormd heeft en nu voortgaat zich te vormen. Al ons weten (waartoe ook behoort de inhoud van ons gelooven als een subjectief verzekerd zijn) is dus de vrucht van waarneming en ervaring, door de werking van onzen actieven geest, ons geestelijk eigendom geworden.

Het discursieve denken treedt nu scheidend en verbindend op, de vraag overwegend naar ontstaan, inrichting en doel der wereld en voert alzoo op den weg om tot eene wijsgeerige wereldbeschouwing te geraken, die evenwel onder den invloed blijft der godsdienstige voorstellingen, gelijk nader blijken zal.

Het Theisme, zoo zeiden we boven, is historisch eene synthese tusschen Pantheisme en Deisme. Het *Pantheisme*, in hoe velerlei vormen zich ook voordoend, heeft als kenmerkend beginsel, dat het tusschen »God" en »wereld" niet of niet scherp onderscheidt. Het wordt akosmisme of atheisme. *Deistisch* is die wereldbeschouwing, die God en de wereld scheidt — dualisme, eeuwig of geworden. De woorden »pantheisme" en »deisme" zijn waarschijnlijk het eerst in het laatst der 17de en het begin der 18de eeuw gebruikt, in Engeland; maar de begrippen dagteekenen uit de vroegste oudheid der denkende menschheid. Tevens moet hier in aanmerking worden genomen, dat hier bedoeld wordt het wijsgeerig Deisme, in onderscheiding van het z. g. historisch Deisme, ten onzent »rationalisme" genoemd, vertegenwoordigd door mannen als Blount, Toland, Chubb e. a., in Engeland [1]).

Godsdienst in den waren zin, d. i. aanbidding van een persoonlijk God, is — zóó bedoeld, — met het Pantheisme onbestaanbaar. Toch is

---

1) Prof. Lamers, „De Wetenschap van den Godsdienst" II, p. 734.

het ook hier de godsdienstige aandoening en voorstelling, die den grond gelegd heeft voor de wereldbeschouwing. De pantheist ziet, gevoelt God in de wereld, maar bindt Hem daarom ook aan de wereld. Geen God boven haar verheven, maar met haar één. Het Al is »God." Het Pantheisme, hetzij in den vorm van naturalistisch monisme (als bij de oude Egyptenaren), hetzij als hylozoisme (als bij de Stoïcijnen, »God" wereldziel) optredend; hetzij de zinnelijke wereld als de openbaring beschouwd wordt van den goddelijken Geest in zijne uitbreiding (Spinoza); hetzij optredend in den idealistischen vorm van Fichte of in den vorm van het Panlogisme van Hegel, die »God" eerst in den mensch tot bewustzijn doet komen — nergens de erkenning van een persoonlijken God, die hoezeer dan ook in de wereld immanent, toch van haar onderscheiden en boven haar verheven is.

De »godsdienst" van het Pantheisme is mysticisme.

In het Deisme ontbreekt zeker het diep religieuze van het Pantheisme. Daar is geen gevoel van gemeenschap met God. Alle mystiek

blijft daar verre. God wordt van de wereld gescheiden; zijne immanentie geloochend; zijne transcendentie, zijne persoonlijkheid erkend. Hoewel Hij de wereld geschapen heeft, blijft Hij dus na die scheppingsdaad buiten betrekking met haar (Deus otiosus). En het eenige wat in de wereld nog aan Hem herinnert is, dat haar mechanisme loopt naar Hij het in den aanvang gewild heeft. Hierin ligt tevens het begrip van doel, reeds gegeven in den noodwendigen loop van het wereld-mechanisme. Intusschen is de overgang — en de geschiedenis bevestigt dit — van Deisme, dat het vuur op het altaar van den Godsdienst uitdooven laat, ook terwijl het, in abstracto, de persoonlijkheid Gods handhaaft, ten minste tot practisch atheisme zeer gering. En — practisch atheisme is het weldra ook theoretisch.

Het Theisme — het onderscheid tusschen de termen Deisme en Theisme is eenvoudig conventioneel — wil tegenover Pantheisme aan de eene zijde Gods transcendentie, en tegenover Deisme aan de andere zijde Gods immanentie vasthouden. De verdedigers van het Theisme, die opstonden in I. H. Fichte en zijn geestverwan-

ten, handhaafden wel voornamelijk tegenover de pantheistische wijsbegeerte van Hegel de persoonlijkheid Gods; maar toch ligt in het vasthouden van de persoonlijkheid Gods op zich zelf het kenmerkend theistische niet, gelijk boven reeds gebleken is [1]). Hun streven was, met handhaving van Gods immanentie in de wereld, die persoonlijkheid te behouden en God van de wereld te onderscheiden.

J. G. Fichte (de vader van I. H. Fichte), had oneindigheid en persoonlijkheid niet met elkaar weten te rijmen. Zijn idealistisch Pantheisme liet plaats voor God als den Oneindige, maar *daarom* onpersoonlijk. Absoluut zelfbewustzijn is voor Fichte contradictio in terminis. Een »ik" veronderstelt een »niet ik," m. a. w. persoonlijkheid onderstelt eindigheid.

Schelling wil die tegenstelling opheffen en plaatst in God de identiteit van het »ik" en het »niet ik." God wordt als subject en object tegelijk beschouwd. Terwijl deze identiteitsleer hem straks leidt op den weg der theosophie, wordt door Hegel intusschen dit pantheistisch

---

1) Prof. Doedes, „Inleiding tot de leer van God" [2] p. 84.

godsbegrip overgenomen en voltooid tot dat van het absolute Ik, dat uit zich zelf uittreedt en in zich zelf terugkeert, de onbewuste oneindige, absolute Geest, die in den mensch tot bewustzijn komt.

Het Theisme, zooals dat nu bepaaldelijk optrad tegen de Hegeliaansche leer, werd niet aanstonds zuiver gesteld als beginsel van wereldbeschouwing. Soms schijnt het Pantheisme niet geheel overwonnen, b. v. waar Fichte (I. H.) en Weisse zich aan de dialectische methode van Hegel houden. Ze staan eenigszins op de lijn van Schelling's »Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit," waarin deze spreekt van de »natuur in God," God zooals Hij den grond van zijn bestaan in zichzelven heeft, en deze »natuur in God" onderscheidt van God, zooals Hij bestaat door zich aan dien »ondergrond" te ontworstelen. Hier treedt het willen op den voorgrond.

Zoo scheen het, alsof ook Schelling den weg van het Theisme opging. Evenwel bleek zulks alras ook niet meer dan schijn, toen, na zijn dood, »Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" verscheen, waarin het wereld-

proces voorgesteld wordt als moment in het wordingsproces, dat het goddelijk Wezen doorloopt.

Het is waar, dat het formeele van de philosophie van Fichte (den jongere) en Weisse in menig opzicht overeenkomst vertoont met die van Schelling in diens eerstgenoemd werk. Ook zij spreken van eene »natuur in God," waarin God zelf den eeuwigen grond van zijn bestaan heeft. Deze objectiveert zich nu als zoodanig door zelfaanschouwing, zelfschepping, waarin tevens gegeven is het »Urbild" der wereld, hare mogelijkheid en ideëele werkelijkheid. Maar de nadruk wordt er op gelegd, dat God daarin willend, dus zelfbewust handelt.

Zoo wordt dus prijs gesteld op de belijdenis van den persoonlijken God, boven de wereld verheven, van haar onderscheiden, nochtans als de Absolute, de Oneindige van haar niet gescheiden, maar in haar immanent.

Het gemoed verzette zich op den duur tegen het »aanbidden" van het onpersoonlijk Oneindige. Daar mag mysticisme zijn in alle pantheistische gevoelsaandoening, die den dichter met speculatief-wijsgeerigen aanleg inspireert,

maar religie, mystiek, is er niet in, omdat geen gemeenschap met een zelfbewust zich openbarenden God wordt gevoeld en beleden. [1])

Maar ook het denken vindt geen vrede in eene pantheistische wereldbeschouwing. Ons godsbegrip bepaalt onze wereldbeschouwing, maar wil omgekeerd uit die wereldbeschouwing gerechtvaardigd zijn, en beginsel blijken eener redelijke wereldverklaring. Prof. Doedes [2]) zegt terecht: »Gaat men van de nauwkeurige be»schouwing van den mensch, van de natuur en »van de wereldgeschiedenis uit, en niet a priori »van het Eéne Oneindige, dan kan het laatste »woord niet de leer zijn van een onpersoonlijk »Al. Deze leer is niet resultaat van een onder»zoek van den mensch, de natuur en de wereld»geschiedenis, is niet resultaat van een onder»zoek, waarbij men alle apriorisme buitenge»sloten »heeft." — Voorzeker is het resultaat van zulk een onderzoek niet te rijmen met de pantheistische naturalistisch-deterministische wereldbeschouwing, die overigens nog

---

1) Verg. Rauwenhoff, „Wijsbegeerte van den Godsdienst", p. 213 vv.
2) Inl. p. 73.

op eene redelijke verklaring wacht voor haren grond [1]).

Niet minder dan tegen de aanbidding eener onpersoonlijke »godheid" komt het godsdienstig gemoed op tegen de voorstelling van een wel bewusten, persoonlijken God, die evenwel te ver is van de wereld om zich om aanbidding te bekommeren, indien al niet om daarvan kennis te dragen. Het legt te sterk getuigenis af van het »in Hem leven wij en bewegen wij ons en zijn wij" [2]), dan dat persoonlijke levensgemeenschap met Hem eenvoudig eene fictie zou zijn. En dit moet voor den deist het geval zijn. Alle gemeenschapsoefening, waarnaar het hart uitgaat, onmogelijk. Niet, omdat er geene persoonlijke goddelijke Macht is; maar omdat deze niet de macht is, van welke men zich afhankelijk gevoelt. De laatste is geene andere dan de in de wereld gelegde kracht, die met noodwendigheid naar de oorspronkelijk gegeven beweging haar mechanisme voortwerken laat. De eerste is God, levend, persoonlijk, maar

---

1) Verg. Dr. H. Bavinck, „Geref. Dogmatiek" II. p. 392.

2) Hand. 17, 28.

van de wereld gescheiden, en daarom dood voor het hart [1]).

Neigt de pantheist naar het valsch-godsdienstige van eene aanbidding van het niet-zijnde, de deist neigt tot ongodsdienstigheid, waar hij den Zijnde ver weg stelt, Hem vaarwel zegt en — vergeet.

Voor het overige staat men ook hier op den bodem eener naturalistische wereldbeschouwing, gelijk voldoende gebleken is, en blijven dezelfde bezwaren gelden, die aangevoerd zijn tegen de naturalistische beschouwing van het Pantheisme. De immanente kracht in de wereld is, naar hare werking, in beide gevallen dezelfde. Slechts laat het deistisch godsbegrip de mogelijkheid open om hier en daar van een ingrijpen van God te gewagen in den gang van zaken; bij wijze van »actio in distans", eene voorstelling die overigens de deistische wereldbeschouwing meer in gevaar brengt dan de leer van de mogelijkheid van het wonder de theistische, gelijk later zal blijken.

Het Theisme onderscheidt tusschen God en de

---

1) Rauwenhoff, t. a. p., p. 230.

wereld, maar maakt geene scheiding. God en wereld niet een, maar evenmin los van elkander. De wereld is niet God. Toch is God in de wereld. De kloof tusschen beiden is die tusschen eeuwig en geworden, oneindig en eindig. Daarom is God boven de wereld verheven; deze heeft geen deel aan het goddelijk Wezen, ze is geen wezensopenbaring Gods in het zichtbare. God is absoluut. Maar hierom nu tevens vervullend de geschapene wereld. Haar omvattend, in haar werkend en zich in haar openbarend.

Er is onder de aanhangers van het Theisme geen volkomen eenstemmigheid in de toepassing van het beginsel in de wereldbeschouwing, bepaaldelijk niet in de beschouwing van den mensch (vraagstuk der vrijheid, van het kwaad); maar het kenmerkende van het Theisme is altijd, dat het aanneemt zoowel eene onderscheidenheid van, als eene voortdurende betrekking tusschen God en de wereld, m. a. w. de transcendentie en de immanentie Gods.

Hoe men over de onderscheiding oordeele tusschen verschillende vormen van het Theisme [1])

---

1) Verg. daarover Doedes „Inl." p. 84 en verv.

zeker is, dat alle indeeling, die haren maatstaf niet heeft in de godsleer, als bijv. die in »naturalistisch" en »ethisch" theisme, niet toe te laten is. In *dit* opzicht gaat men dus als theist van den ander alleen in richting uiteen, al naarmate meer op de transcendentie dan wel op de immanentie van God de nadruk gelegd wordt, gelijk het inderdaad het geval is in het zoogen. »supranaturalistisch" Theisme aan de eene en het »monistisch" Theisme aan de andere zijde. Het eerste nadert tot het Deisme, gelijk het tweede tot het Pantheisme. In beide voorstellingen ligt waarheid, en beide hebben hare eenzijdigheid, die ook invloed oefent op de anthropologie en de leer van het kwaad (zie boven), gelijk deze omgekeerd zich gelden doet in de theologie. Hierop komen we later terug.

*Dit* sta dus thans reeds vast: het Theisme als beginsel van godsdienstige en wijsgeerige wereldbeschouwing geeft, aldus gesteld, uitdrukking aan den eisch der godsdienstige behoefte, welke een persoonlijken God postuleert, die »niet ver is van een iegelijk van ons" en van wien we ons intusschen volstrekt afhankelijk gevoelen; en van wijsgeerig denken tevens, dat

slechts vrede vindt in de verklaring van het bestaan der wisselende, blijkbaar eindige verschijnselen door eene eerste Oorzaak daarvan.

Ten opzichte van het bestaan der wereld leidt het theistisch godsbegrip tot de theistische scheppings- en voorzienigheidsleer. Deze moet nu door ons worden beschouwd, en naar haar eigen beginselen gewaardeerd, zullen we aan de boven aangewezen taak getrouw blijven. Achtereenvolgens zullen dus in de twee volgende hoofdstukken Scheppingsgeloof en Voorzienigheidsgeloof afzonderlijk worden besproken, beide als beginsel van godsdienstige en wijsgeerige wereldbeschouwing.

# HET SCHEPPINGSGELOOF ALS BEGINSEL VAN GODSDIENSTIGE EN WIJSGEERIGE WERELDBESCHOUWING.

---

Het scheppingsgeloof is eene bepaalde voorstelling van het ontstaan der wereld, bepaald n. l. door ons godsbegrip. Strauss noemde het kosmologisch bewijs eene omgekeerde scheppingsleer, (gelijk het teleologisch bewijs eene omgekeerde voorzienigheidsleer). Wij kunnen het omkeeren en nu zeggen: de scheppingsleer is het omgekeerde »kosmologisch bewijs". Deductief, uitgaande van de erkenning van een persoonlijken God, van Wien we ons volstrekt afhankelijk gevoelen, komen we alzoo tot de erkenning ook van de afhankelijkheid der wereld in het algemeen van God, in *ontstaan*, zoowel

als in *bestaan*; of ook: van God als de *Oorzaak* van het bestaan der wereld.

Het scheppingsgeloof heeft dan ook allereerst godsdienstig belang; het absoluut-afhankelijkheidsgevoel, en wel met het oog op een persoonlijken God, wordt er in bevredigd. Het heeft ook wijsgeerige waarde, aangezien eerst daarin de vraag naar het ontstaan aller dingen, die met nadruk oprijst uit het menschelijk denken, voldoende bevrediging vindt. M. i. volkomen terecht schrijft M. J. Schuurbecque Boeije [1]): »Het ligt »voor de hand, dat eene wereldbeschouwing, »waarin met het *oorzakelijke* geen rekening wordt »gehouden, maar uitsluitend gelet wordt op de »verschijnselen, geen andere dan oppervlakkige, »onbestemde en chaotische voorstellingen kan »opleveren". Er moet dus rekening gehouden worden met het »oorzakelijke". Dit doet nu wel »de huidige wetenschap" op hare wijze door te leeren, dat »het Heelal een gewrocht is van »zich zelf; het hoogere een product van het »lagere, en alzoo het licht en de warmte een »product van de duisternis en de kilheid; het

1) „Het gezond verstand op godsdienstig gebied" (in de „Theologische Studiën" 1899 Afl. 1, p. 35 en 36).

»levende en organische een product van het »levenlooze en anorganische; het geestelijke en »zedelijke een product van het stoffelijke en »onbewuste of willooze". Maar er is (wij citeeren weer) »geen grover miskenning der logische »rede of het gezond verstand denkbaar". — Dit eischt voor de wereld der verschijnselen niets minder dan eene *Oorzaak* (waarmede de idee van bewustheid, en vrijheid tegelijk gegeven is).

Wordt nu het scheppingsgeloof gesteld als beginsel van eene beschouwing der wereld, zoo godsdienstig als wijsgeerig, dan mag de moderne wetenschap zeggen, dat hier apriorisme is — dit behoeft niet te worden ontkend. Maar omgekeerd kan hetzelfde der zoogen. »empirische" wetenschap worden verweten, (die overigens, gelijk boven bleek, ook als zoodanig reeds ontaarden moet, wanneer ze met de Oorzakelijkheid geen rekening houdt,) wanneer ze hare bovengenoemde theoriën voordraagt. Zij heeft recht, de verschijnselen te onderzoeken, naar de wetten te vorschen, die de wereld der verschijnselen beheerschen; recht ook, die wetten met den naam van »natuurwetten" te bestempelen; maar niet, die te omschrijven als blinde, naar

inwendige noodzakelijkheid werkende krachten (hetzij deze overigens, materialistisch, niet anders gezegd worden te zijn dan beweging, wisseling der stof; hetzij daaraan, naturalistisch, nog een geestelijk karakter toegekend wordt [1]), en tevens te meenen, dat ze de hooggeroemde »Voraussetzunglosigkeit" heeft bewaard.

Deze is inderdaad niet mogelijk.

Maar, indien ze beide blijven op eigen terrein, dan zal ook de wetenschap het geloof, zoo min als het geloof de wetenschap ooit kunnen wraken, eenvoudig omdat wetenschap hier empirisch onderzoek is, meer niet, en geloof, in casu het scheppingsgeloof, *beginsel* van beschouwing, dat alleen door zijn redelijkheid kan worden gerechtvaardigd (zie Inl.).

Meer mag dit evenwel ook niet zijn. Het onderzoek naar het bestaande blijft vrij. De wetenschap ga voort, zich te verrijken. Het scheppingsgeloof, eene theorie van het ontstaan der wereld, mag niet worden uitgespeeld tegen eenige wetenschappelijke, die niet op het *ont-*

---

1) Verg. hierover nader Prof. Doedes Inl. p. 59 vv. en 64 vv.

*staan*, maar op het *bestaan* der dingen betrekking heeft [1]). Het »evolutie-dogme" kan voor het scheppings-dogme plaats laten. Het scheppingsdogme late evenzeer plaats voor het evolutiedogme, met name voor het descendentie-dogme, en doe ten koste van deze geen uitspraak ten voordeele van de species-theorie. Het is, zooals Charles Secrétan zegt: »Après avoir admis l'hypothèse de la création, il reste à en demander le mode, qui peut fort bien être l'évolution." [2])

De scheppingsleer als zoodanig, proeve van verklaring van het ontstaan der wereld, staat op zich zelve. Rustende op eene hypothese, die door geen wetenschappelijk onderzoek kan worden omvergeworpen of bewezen, laat ze de resultaten hiervan voor wat ze zijn, waarvan uit den aard eene »voorzienigheidsleer" (gelijk iedere andere proeve van verklaring van het voortbestaan der wereld) dankbaar kennis neemt. De scheppingsleer zegt over »le mode", de wijze van bestaan, niets.

Het geloof in God als Wereld*schepper* is

---

1) Dr. P. J. Muller, Handb. der Dogm. p. 76, zegt in denzelfden zin: Het probleem der schepping ligt geheel buiten den kring der natuurwetenschap.

2) Verg. hierbij Prof. Lamers „De Wetensch. v. d. Godsd." II p. 305 vv.

vrucht bepaaldelijk van israëlietischen en christelijken bodem. Het heeft in de eerste plaats als uitspraak van het religieuze gemoed, dat er eene hooge vlucht in neemt, een eenige waarde. Het rust op een godsbegrip, waartoe de buiten-israëlietische en buiten-christelijke volken niet zijn gekomen. En het leidt ook tot eene eigenaardige beschouwing van de wereld. Luther verklaart, dat hij na veertigjarig denken en onderzoeken tot dat geloof is gekomen.

Voor zoover de vraag naar de wording der dingen buiten Israël en Christendom beantwoord is geworden in tal van kosmogonische voorstellingen der verschillende volken, zijn die voorstellingen meer van religieuze dan van wijsgeerige waarde, en staan dus op de hoogte der religieuze voorstellingen in het algemeen. *Hier* is die mythologie van geen belang.

Meer waarde heeft voor ons het onderzoek van het wijsgeerig denken, bepaaldelijk der oude Grieksche wijsgeeren waar dit, indien dan al niet onafhankelijk van de godsdienstige voorstellingen, toch in elk geval zelfstandig de wording der dingen tot voorwerp van onderzoek maakte. Werd aan het bestaan der volksgoden

geloofd, ze werden als geworden beschouwd en voorts werd naar het ware ὄν of εἶναι gezocht.

Boven de leer eener eeuwige stof hebben ze zich evenwel nimmer verheven. Het verwondert ons niet. Geloof in één persoonlijken God, afhankelijkheidsgevoel van een *geestelijk* Wezen (wel te onderscheiden dus van het determinisme van Pantheisme, Naturalisme enz.), en gemeenschapsbetrekking met dien God, het ideëel karakter van godsdienst, ontbrak. Geen heerschappij van den geest over de stof. Deze behoort tot het goddelijk Zijn (monistisch) of staat er tegenover (dualistisch).

Is het waar, wat wij zoo even opmerkten, dat ons godsbegrip tot eene eigenaardige, daardoor bepaalde, beschouwing der wereld leidt, en »kan »het niet worden ontkend, dat wij èn in onze »godsdienstige gewaarwordingen, en in onze »godsdienstige handelingen in aanraking komen »met veel en velerlei, dat voor ons geheel ver»schillende beteekenis heeft, naar gelang we »daarbij al of niet denken aan God, en dat we »hierin worden geleid door de voorstelling, »welke wij ons vormen betreffende het verband, »waarin voorwerpen en feiten krachtens hunnen

»aard staan met God als Schepper des heelals" [1]), — dan kan het ter waardeering van het scheppingsgeloof van den theist als beginsel van wereldbeschouwing niet anders dan dienstig zijn, ook op de gedachten van de Grieksche denkers aangaande het wereldraadsel te letten.

De eerste, die in de mechanische wereldbeschouwing der oude natuur-philosophie een geestelijk element scheen te brengen, was Anaxagoras. Wanneer deze spreekt van eenen νοῦς als het eenige in de stof werkzame κινοῦν, dan schijnt daarmee het oude naturalisme der Grieksche philosophie overwonnen. Inderdaad is dit evenwel niet meer dan slechts schijn. Zijn νοῦς is niet anders dan stof, indien dan ook de allerfijnste. Ware hier de νοῦς denkende geest, dan zou men, volgens sommigen, bij Anaxagoras de eerste beginselen eener theistische wereldbeschouwing kunnen terugvinden. Van een eigenlijk godsbegrip is hier echter in het geheel geen spraak. En bovendien, al ware dit zoo, er zou toch meer van Deisme dan van Theisme sprake kunnen zijn, in aanmerking genomen, dat de νοῦς niet voortdurend werkzaam is.

1) Prof. Lamers „Wetensch. v. d. Godsd." II p. 799.

Behalve door de kwalitatieve onderscheiding der σπέρματα verheft zich Anaxagoras niet boven de naturalistische kosmologie van Empedocles. Mag dus in hem het »idealisme" der Eleaten een stap vooruit zijn gegaan in goede richting; mag hij door die kwalitatieve onderscheiding der σπέρματα al den weg hebben gebaand om tot eene teleologische opvatting van het wereldverband te komen, het „ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα", dat zooveel beteekenen zou, indien de νοῦς geest ware, verliest in de gegeven omstandigheden al zijne waarde.

De werkelijkheid der bovenzinnelijke wereld is met nadruk gehandhaafd door Plato, en toch is ook bij hem van God als oorzaak van het bestaande geen sprake. Bekend is zijne ideeënleer. De wereld der ἰδέαι, die samen vormen den »κόσμος νοητός", is de hoogste werkelijkheid, het ware ὄν of εἶναι. De ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, waarin de eenheid aller ἰδέαι ligt, treedt evenwel nergens op als aanduiding van causaliteit.

Overigens is ook in de bepaling van den κόσμος ὁρατός en van diens verhouding tot den κόσμος νοητός Plato's voorstelling onduidelijk en niet zonder innerlijke tegenspraak. Wordt die

κόσμος ὁρατός voorgesteld als een »niet-zijn", in tegenstelling tot de werkelijkheid der bovenzinnelijke wereld, het ware »zijn", waaraan de mensch zich te ontworstelen heeft om te komen tot gemeenschap met dit ware »zijn", d. i. tot het verwerkelijken der »idee" in zich — elders vindt men aan dien κόσμος ὁρατός genoeg werkelijkheid toegekend om als »Abbild", afdruk van den κόσμος νοητός en deelhebbend aan het ware, goede en schoone van dezen, iets meer te zijn dan »niet-zijn".

In den Timaeus is Plato's dualisme volkomen. Een δημιουργός, die de stof (χώρα) bewerkt. Ver loopt evenwel deze gedachte van zijne ideeënleer niet af. De χώρα is geen ὄν. In het algemeen kan men zeggen, dat Plato worstelt om tot klaarheid te komen. Zijn eigene voorstelling bevredigt hem niet. Zijn rijk ontwikkeld religieus-aesthetisch gemoed neigt naar een idealistisch Pantheisme. De werkelijkheid eener bovenzinnelijke wereld dringt zich aan hem op. De werkelijkheid der zinnelijke staat hem in den weg. Hij vindt de synthese niet. In het scheppingsgeloof alleen had hij ze kunnen vinden.

Aristoteles ging in andere richting. Het

idealisme van Plato (dat van zelf dualisme werd) verwierp hij. De zichtbare wereld is de wezenlijke; in haar is de »idee" werkelijkheid geworden. Spreekt Aristoteles ook al in zijne leer der vier αἰτίαι van een κινητικὸν en van een τέλος, zijn κινητικὸν is in dat verband inderdaad onbegrijpelijk. Een κινοῦν, dat als νοῦς denkt, maar alleen zich zelf tot voorwerp van zijn denken heeft, kan men zich in verband met de wereldwording niet anders voorstellen dan als eene in de zichtbare wereld zichzelf objectiveerende godheid. Zoo is het evenwel bij Aristoteles niet. Er is eene ὕλη, eeuwig, die door de werkzaamheid van het κινητικὸν tot εἶδος wordt. Ze is dus potentieel aanwezig, vóórdat (in logische orde, niet chronologisch, want ook de ὕλη is immers eeuwig) het κινητικὸν als »causa efficiens" op haar werkt.

Hierin schuilt eene logische fout. Bij het aristotelisch »causaliteits"begrip kan bovendien eigenlijk niet van „τέλος" worden gesproken. Overigens ziet men hier de begrippen van causaliteit en finaliteit reeds nauw (beslister dan bij Anaxagoras), met elkander verbonden. Het verwondert ons niet, dat Aristoteles' wijsbe-

geerte ook de aandacht van christelijke theologen heeft getrokken. Wel, dat de middeleeuwsche scholastiek meende ze te kunnen aanwenden voor hare scheppingsleer.

De kosmologie der Stoa is een naturalistisch Pantheisme. Men mag niet zeggen, dat hunne kosmologie en »theologie" in de physica samenvallen, al worden in hun monisme God en wereld samengevat en al wordt bij de Godheid eveneens aan iets stoffelijks gedacht. »God", het ποιοῦν, is ident met de zedelijke wereldorde. Deze gedachte leidt ondanks het mechanisch determinisme tot die van πρόνοια en tot den bekenden Stoïcijnschen levensernst.

De Stoïcijnsche kosmologie met haar ποιοῦν en πάσχον mag als de laatste poging worden beschouwd der Grieksche wijsbegeerte om door ernstig nadenken tot oplossing van het wereldprobleem te komen. De latere denkers van Griekenland en Rome hebben aan eene of meerdere scholen hunne ideeën ontleend.

Het bleef »ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν" [1]). En daarom bleef ook

---

1) Hand. 17, 27.

het »ζητεῖν" naar eene bevredigende kosmologie. Want ook de ἀφασία van het scepticisme is slechts een noodlottig gelegenheids-systeem, waarbinnen men zich terugtrekt als men van denken vermoeid is. Men laat de Godheid niet los, omdat deze den mensch niet los laat. Het Grieksche denken eindigt in het mysticisme der Neo-Platonici, dat door eenheid met, opgaan in het Grondwezen tot kennis van dit wezen hoopt te komen.

Plotinus, de voornaamste woordvoerder der neo-platonische richting, is geheel en al leerling van Plato, wiens gedachten hij consequent uitwerkt en toepast.

Het ligt in de *natuur* van het »ware zijn", iets voort te brengen uit zich zelf, uit zich zelf uit te treden. Niet door wilsdaad alzoo, met bewuste bedoeling, maar met inwendige noodzakelijkheid, krachtens natuur.

Er ligt evenwel in dit Pantheisme, waarin alles gezegd wordt trapsgewijze uit het Grondwezen te emaneeren, eene tegenstrijdigheid, die ook bij Plato opgemerkt werd, hier echter nog duidelijker aan het licht treedt. Wat uit de Godheid emaneert, heeft deel aan het goddelijk

wezen en blijft goddelijk. Waar nu het goddelijke zich in eindeloos emaneeren uitgeput heeft (in logische orde gedacht), daar gaat het »zijn" in »niet-zijn" over. Maar dit »niet-zijn" staat dan op eenmaal zoo werkelijk tegenover het »zijn", dat het, wanneer het goddelijke daaraan deel krijgt, (gelijk inderdaad het geval is,) een val van dit goddelijke veroorzaakt. — Een dualisme, dat zich niet wegredeneeren laat. De werkelijkheid der wereld wordt weer den mysticus te machtig. — Intusschen is zijn streven er op gericht om de wording der zichtbare wereld uit God te verklaren, en deze als »geworden" van het Grondwezen zelf te onderscheiden.

In de scheppings-gedachte wordt de oplossing gevonden. Ze is de vrucht van het geloof in een persoonlijken, *geestelijken* God, zooals ontwaakte in Israel en Christendom. Intusschen is het denken niet nutteloos geweest. De invloed der Grieksche wijsbegeerte deed zich lang, ook op christelijke (en joodsche) godgeleerden gelden; en de vraag naar wording, inrichting en doel der wereld blijft even zoo goed eene wijsgeerige, nu het scheppingsgeloof een beginsel

van beschouwing aangeeft en den weg eener wijsgeerige verklaring wijst.

In het oog moet gehouden worden, dat noch in de Schriften des Ouden, noch in die des Nieuwen Testaments eene scheppings*leer* is te vinden. Men dacht over het begrip »God" evenmin na als over dat van »wereld" en over beider verhouding. Prof. van Leeuwen zegt daaromtrent: »Over de schepping en het schep-»pingswerk Gods wordt (in den bijbel) nooit en »nergens gehandeld om een of ander wijsgeerig »of louter wetenschappelijk belang, maar enkel »en alleen om het religieus of godsdienstig be-»lang, namelijk als mede uitmakende een inte-»greerend deel van den inhoud des geloofs aan »den levenden God, en als zoodanig dan ook »van de grootste beteekenis voor 's menschen »godsdienstig bewustzijn" [1]).

Er is zelfs grond voor de meening, dat in Israel, in verband met de universalizeering van het »godsbegrip", de gedachte van Jhvh als Schepper der wereld (het heelal) voor na-exilisch te houden is, terwijl de oudere kosmogonische

---

1) „Bijbelsche Godgeleerdheid" I p. 163.

voorstellingen niet uitgaan boven een particularistisch Jhvhisme [1]). Hoe dit zij, men zoekt in Israel's heilige Schriften tevergeefs naar eenige plaats, die van de wording der dingen eene wijsgeerige verklaring zou geven door te wijzen op de scheppingsdaad Gods.

De bekende zes-daagsche-scheppingsgeschiedenis, waarmee ze aanvangen, is hier van geen belang en kan onbesproken blijven, als werpende gansch geen licht op de wijsgeerige vraag naar de wording der dingen, aangezien in genoemde voorstelling zich slechts uitdrukt eene godsdienstige overtuiging, die in den aanvang van het wereldbestaan tegelijk den aanvang ziet van eene Gods-, bepaaldelijk heilsopenbaring, waarom het den schrijver te doen is, en waarin nu de *aarde*, nog beter de *mensch* het middelpunt wordt.

Wat van het scheppingsgeloof is gezegd met betrekking tot het Oude Testament, geldt evenzeer voor de joodsche Apocryphen, met name Jezus Sirach [2]) en Judith [3]) als ook II Maccab. [4])

1) Prof. Lamers „Wetensch. v. d. Godsd." II p. 802.
2) 16, 27; 24, 8.
3) 13, 18; 16, 14.
4) 1, 24; 7, 28.

Laatstgenoemde plaats (II M. 7, 28) is, gelijk bekend is, merkwaardig om het »uit niets". We lezen: »ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων (naar andere, waarschijnlijk onjuiste lezing οὐκ ἐξ ὄντων) ἐποίησεν αὐτὰ (n. l. τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα) ὁ θεός". Hoogst waarschijnlijk wordt hier niet de ὕλη ἄμορφος, de vormlooze stof, het privatieve niets bedoeld, maar het negatieve, gelijk dat ook Rom. 4, 17 eenigszins anders uitgedrukt wordt (»θεοῦ .. καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα").

Wel wordt, in het Boek der Wijsheid, blijkbaar onder Griekschen invloed, van de ὕλη ἄμορφος gewaagd [1]).

Niet minder is die invloed waar te nemen in de joodsch-alexandrijnsche kosmologie, waarvan vooral Philo Judaeus de tolk is. Van schepping is geen sprake meer. Het »τὸ ὑφ' οὗ, ἐξ οὗ, δι' οὗ en δι' ὅ" is zuiver aristotelisch. Evenwel wordt God (deistisch) volkomen van de wereld (ὕλη) gescheiden, zoodat hier dus weer de δημιουργός te voorschijn komt, wiens transcendentie sterk op den voorgrond gezet wordt.

1) 11, 18: „Gods hand κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης".

De latere joodsche godgeleerden houden gedeeltelijk aan het scheppingsgeloof vast; gedeeltelijk volgen zij Aristoteles, al blijven ze spreken van »schepping"; gedeeltelijk ook Plato en de Neo-Platonici. We mogen hier niet langer bij stilstaan. Een transcendent godsbegrip (deistisch gekleurd) blijft hun gemeen.

Het Christendom heeft zich, in de boeken des Nieuwen Verbonds, duidelijk omtrent zijn scheppingsgeloof uitgelaten, (al wordt ook voor »scheppen" meer dan één woord gebezigd). In het bekende symbolum apostolicum is het πιστεύω εἰς θεόν πατέρα παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς als belijdenis der christelijke kerk vastgezet, in betrekkelijk lateren tijd; (de woorden ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς behooren niet tot het oorspronkelijk symbool, dat de gemeente van Rome nog in de 5de eeuw gebruikte en van af de 3de eeuw reeds als van apostolischen oorsprong bewaarde)[1]).

De apostolische Vaders treden, gelijk als van het geheel hunner geloofsvoorstellingen, zoo ook van het scheppingsgeloof niet als »apologeten" op, maar belijden het intusschen, ook daar,

---

1) Verg. Fr. Loofs, „Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte"[3], p. 61.

waar, gelijk meermalen onder hen geschiedt, God met den naam van δημιουργός genoemd wordt. De Pastor van Hermas zegt ergens [1]) sprekende van God, dat hij schiep »τὰ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος" en elders [2]) »ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι" (verg. Rom. 4, 17).

Door de Apologeten wordt de schepping met nadruk verdedigd. In zijn almacht uit de wereld (als zijn werk) gekend, is God als geestelijk wezen verre daarboven verheven. Kosmologisch wordt zelfs Gods bestaan uit het bestaan (gelijk teleologisch uit de inrichting) der wereld bewezen. Het geloofsstandpunt wil hier blijkbaar het eenig *redelijk* standpunt zijn.

Onder de kerkvaders betreedt Origenes een eigen spoor met zijne platonisch-christelijke ideeën. Hij belijdt eene eeuwige schepping der immaterieele wereld. De afval der geesten maakte in den tijd de schepping der stoffelijke wereld noodzakelijk (in de anthropologie bracht hem dit tot zijne praeexistentie-theorie), daarom in de H. Schriften καταβολή genoemd [3]). Deze wereld

1) Ὅρ. I
2) Ἐντ. I
3) Eph. 1, 4 e. a.

heeft een einde, wanneer het zinnelijke vernietigd is en de ἀποκατάστασις πάντων gekomen zal zijn; hoewel nieuwe afval, en derhalve de wording van eene andere wereld, van meerdere zelfs, mogelijk blijft.

Tot in de middeleeuwen blijft men de kerkleer in het algemeen vasthouden. Gelijk uit Isidorus Hispalensis en Johannes Damascenus, de compilatoren respectievelijk der Westersche en Oostersche kerkvaders duidelijk is, was het van lieverlede meer een hechten geworden aan de letter der Schrift.

In de middeleeuwsche scholastiek leeft het wijsgeerig denken weer op, en wel zoo, dat dit in den grond der zaak, zelfstandig werkzaam onder inspiratie der oude philosophen, bepaaldelijk Aristoteles (ook Plato), een der kerkleer vijandig karakter aannam. Dit was echter niet de bedoeling. En vandaar dat bij de aangewende pogingen om beide met elkander te verzoenen door dialectisch woordenspel verwarring gesticht wordt. Wat de scheppingsleer betreft. De vier αἰτίαι van Aristoteles meent men te kunnen behouden, verklarend daarmede het fieri de forma in formam. Maar dit is niet goed te

keuren, daar Aristoteles het fieri (in universo) bedoelt te verklaren. Een zeer dubbelzinnig formalisme alzoo, gevaarlijker dan dat der Apologeten. Vooral bij Thomas Aquinas komt dit uit, hoewel de kerkleer hem uitdrukkelijk tot het getuigenis brengt, dat de wereld er niet altijd geweest is, en dat dit »sola fide tenetur."

Gelooven en weten gaan steeds verder vaneen. Het eerste houdt zich binnen de muren van het gezag der kerkleer. Het tweede viert den vrijen teugel en bindt zich niet meer aan deze. Johannes Duns Scotus kent Gode zuivere actualiteit toe, maar in de materie is potentieel en actueel verbonden. Dit is Aristoteles getrouw gevolgd.

De strijd tusschen Thomisme en Scotisme, die in de scheppingskwestie neerkomt op deze vraag: is God absolute causaliteit of is zijn »volens causare" een »contingenter causare"? — behoort thuis in hunne godsleer en is daar ongetwijfeld van belang.

Aan het einde der middeleeuwen kwam, in verband met het weer opleven der apophatische theologie van Pseudo-Dionysius en Johannes Scotus Erigena eene min of meer pantheistische

mystiek op, die met hare neo-platonische speculaties geen *scheppingsdaad* meer kent.

De Hervorming voerde tot de leer der H. Schriften terug, waarbij zij ten opzichte van het scheppingsgeloof staan bleef in hare onderscheidene belijdenisschriften.

De nieuwere wijsbegeerte heeft in verband met haar godsbegrip de vraag naar de wording der verschijnselen in gansch uiteenloopende wijze besproken. Hier wijzen we naar wat we vroeger opmerkten terug. In hoofdzaak kan men twee richtingen onderscheiden, die, waar het scheppingsgeloof wordt beleden en die waar het (in verband met pantheistische of dualistische overwegingen) verworpen wordt [1]).

Komt het thans aan op de waardeering der scheppingsleer zelve, anthropomorphisme, menschelijke denkvorm en uitdrukkingswijze is hier niet te vermijden.

Het is *godsdienstig* geloof, dat zich uitspreekt in de Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds. Tot de scheppings-idee is de wijsbegeerte

---

1) Verg. Dr. H. Bavinck „Gereformeerde Dogmatiek" II p. 390.

op zich zelve niet gekomen. Het gevoel van absolute afhankelijkheid, verbonden met de voorstelling van een persoonlijken God, welke voorstelling niet is dan product van reflectie op bewuste levens-relatie met God, brengt den mensch tot het geloof in God als Dengene, *door*, maar ook *uit* Wien alle dingen zijn [1]).

In de eerste plaats wordt daardoor dus al aanstonds de leer eener eeuwige stof buitengesloten; vervolgens ook die eener emanatie, waarbij voor de persoonlijkheid Gods geen ruimte gelaten wordt. Dat de leer eener eeuwige stof bij joden en christenen hier en daar ingang kon vinden, is ons gebleken. Veelal stond dit in verband met eigenaardige beschouwing en (onjuiste) beoordeeling der werkelijke wereld, en wel ten opzichte van het bestaan des kwaads. Het werd Plutarchus nagedacht en gaarne nagezegd: Als God van alles de oorzaak was kon niets kwaads, als Hij van niets oorzaak was, niets goeds geschieden [2]). Of men liet zich door eene valsche dialectiek tot eene onlogische conclusie verleiden, op de volgende wijze: 1. God

1) Rom. 11 : 36.

2) Verg. Rud. Eucken „Die Lebensanschauungen der groszen Denker" S. 149.

is eeuwig. 2. God is Heer. Conclusie: God is eeuwig Heer. Er is eeuwig iets geweest, waarover hij Heer is. Maar dan is de vraag niet ongerijmd: hoe en met welk recht kon »God" de stof aan zich als Heer onderwerpen? Prof. van Oosterzee zegt volkomen terecht: »Eene »eeuwige stof zou ook eene onafhankelijke stof, »een andere »God" moeten zijn, waarvan zich »niet verklaren laat, hoe zij voor den wil van »een machtigen Formeerder zou behoeven of »behooren te bukken" [1]).

Wordt bij alle voorstelling, die geene scheppingsdaad kent »in den tijd", product van een zelfbewusten wil, de persoonlijkheid Gods ingeboet, als in de (pantheistische) emanatieleer (en niet minder in die eener »eeuwige schepping"); zoo min als met deze heeft het geloof vrede met die, waar de »absoluutheid" Gods (om het met wijsgeerigen term te zeggen) te loor is gegaan.

Niet boven het dualisme van de leer eener eeuwige stof uit gaat in dit opzicht Herbart, die op grond van teleologische beschouwing

---

1) Christelijke Dogmatiek, II 1 p. 112.

komt tot de erkenning van God als persoon; maar dezen persoonlijken God slechts de werkzaamheid toekent van als hoogste »reale" de andere »realia" te ordenen. Zijne realia herinneren ons aan de σπέρματα van Anaxagoras, zijn hoogste reale aan diens νοῦς, die genoemde σπέρματα door σύμμιξις en διάκρισις maakt tot een groot, schoon geheel. Het pluralisme, ook waar eene der monaden zelfbewustzijn heeft, kent, zoo min als het dualisme een Schepper; slechts een »δημιουργός".

Slechts met het geloof in eenen absoluten, tegelijk ook persoonlijken, God gaat het scheppingsgeloof samen [1]), d. i. dus de overtuiging, dat de wereld in (met) den tijd is geworden door eene vrije wilsdaad van God (Conf. Belgica, art. 12: »uit niet"; »als het Hem heeft goed gedacht"). Het scheppingsgeloof vloeit van zelf reeds uit dit godsbegrip voort. Want mag ook de deist eene schepping belijden en de absoluutheid Gods (bewust of onbewust) loochenen, in ieder geval was Deze ook volgens hem toch »vóór" de schepping absoluut.

---

1) Verg. Biedermann, Christliche Dogmatik § 618.

Het is dus slechts de vraag, of de begrippen absoluut en persoonlijk elkaar uitsluiten. Is het op zichzelf niet reeds ongerijmd, dat eindigheid, gelijk J. G. Fichte zegt, voorwaarde voor persoonlijkheid zijn zou? Ligt in de beperktheid van het »ik", dat een »niet-ik" stelt, opgesloten, dat er daarom geen absoluut (beter dan »oneindig" om de positieve uitdrukking) »ik" zijn zou? Zoo min, dunkt ons, als al wat eindig is, een »ik", persoonlijk zou zijn. Dit kan niet worden bewezen, maar evenmin redelijkerwijze ontkend. Op zelfbewustzijn komt het aan. Bovendien kan alleen een, in dezen bevooroordeeld, pantheist spreken gelijk Fichte, daar toch naar theistische beschouwing het absolute »Ik" zich van geschapen persoonlijke wezens, ook waar deze »in Hem leven en zich bewegen en zijn," wel degelijk onderscheidt.

Persoonlijkheid onderstelt vrijheid. Evenzeer is dit het geval bij de absolute Persoonlijkheid, aan welke eene volmaakte (zedelijke) vrijheid moet worden toegekend. Zedelijke vrijheid staat evenver van willekeur als van noodwendigheid (onjuist zou het zijn, met Aristo-

teles te zeggen: staat in het midden tusschen beide). Er is zelfbepaling. Een redelijke wil, waarop (logisch) de daad volgt. Geen bepaling alzoo door »iets" buiten of boven God — dit is na het bovengezegde ondenkbaar, — maar dan wellicht door het object van zijn willen zelf? Ook dit is ongerijmd, omdat het object van zijn wil is een product van zijn wil, logisch volgend op, geboren uit den wil zelven [1]).

Men kan met sommigen van God spreken als »absolute causaliteit", indien men namelijk hierbij in aanmerking neemt, dat God als causaliteit door zich zelven, zijn eigen Wezen bepaald wordt; zoodat zelfs de vraag afgesneden wordt, of God de wereld ook niet, ook anders had kunnen scheppen. Dat hiermede tevens het recht tot eene teleologische wereldbeschouwing gegeven is, zal nader worden besproken.

De »ratio sufficiens" alzoo, om met Leibnitz te spreken, voor het bestaan der wereld is alleen gelegen in een Wezen, dat door zich zelven bestaat. De vraag mag niet worden voorbijgegaan, welke voorstelling wij ons te vormen

---

1) Verg. Eugène Maillet „La Création et la Providence." 1897. p. 79.

hebben van God als causa (eeuwig) in zijne verhouding tegenover de wereld als product (in den tijd). Reeds dadelijk bij de in-het-oog-vatting van deze kwestie, waarover reeds zooveel is gedacht en geschreven, sta op den voorgrond dit, dat eene adaequate voorstelling hier uit den aard der zaak nimmer gevonden kan worden, en daarom genoeg geschied is, wanneer de kwestie logisch zuiver geponeerd is geworden, ook waar voor ons menschelijk denken daarin geene eenheid is gebracht. Deze à tout prix te zoeken is ongerijmd.

Op deze wijze toch komt men tot de leer eener »eeuwige schepping" (in den traditioneelen zin van het woord), gelijk die door Origenes [1]), Erigena en schier alle pantheistisch-getinte geesten voorgestaan wordt en toch inderdaad eene »contradictio in terminis" is. Of, aan de andere zijde, gaat men, op echt scholastische wijze de vraag overwegen, wat God vóór de schepping wel deed, en hoe in Hem, den Onveranderlijke, de overgang van niet scheppen tot scheppen te denken zij.

---

1) Zie pag. 41.

Het is mij niet duidelijk, hoe Prof. Doedes als oplossing geven kon: »Leert men, dat God »eeuwig is, en dat Hij de oorzaak van het »heelal is, men is daardoor nog niet gehouden »om te leeren, dat God ook als oorzaak van »het heelal eeuwig is" [1]). Want indien als oorzaak van het heelal niet eeuwig, wat dan? Hier is m. i. meer dan anthropomorphisme, en gaat men op dezelfde lijn van de vraag, zooeven genoemd: hoe is de overgang te denken van Gods niet- tot zijn wèl-oorzaak-zijn des heelals. Eeuwigheid is geen eindelooze tijd.

Daarom te zeggen, dat men naar den regel »causae respondet effectus", van eene eeuwige oorzaak tot de eeuwigheid des heelals zou moeten besluiten — deze vooronderstelling wordt naar mijne meening al aanstonds uitgesloten door het begrip »causa" (een gansch ander dan »ratio", grond), daar toch »causa" en »effectus" als zoodanig reeds aangeven, het eerste het begrip van »zijn", het tweede van »worden". Wat »wordt" is niet eeuwig. De theorie eener »eeuwige schepping" is inwendig tegenstrijdig,

---

1) De Leer van God p. 161.

meer dan die eener eeuwige stof, door den Demiurg bewerkt. Ze loopt uit op eene emanatieleer of op eene, waar de kosmogonie moment wordt in eene theogonie zelve. »Overigens wordt »God door de leer, dat het door hem bestaande »heelal niet eeuwig door Hem bestaat, niet »meer in den kring der verandering geplaatst, »dan door de leer, dat Hij de vroegere ge»slachten heeft doen geboren worden en ook »aan ons het leven en den adem en alle dingen »geeft. Indien men geen bezwaar heeft tegen »dit laatste, dat toch een werken van God in »den tijd is, behoeft men ook geen bezwaar »tegen een *aanvang* van de wereld als schep»ping van God te hebben" [1]).

Dat nu voor onze menschelijke voorstelling die aanvang van de wereld door de scheppingsdaad Gods zich voordoet als vallende op één bepaald oogenblik in een eindeloozen tijd, — terug en vooruit gedacht — is noodwendig anthropomorphisme. Voor ons is er aanvang, omdat wij rekenen *uit* en *naar* den tijd, »een begrensd gedeelte in de eindelooze wisseling

---

1) Prof. Doedes t. a. p. p. 175.

van oogenblikken". Ons denken gaat tot het »in den beginne" terug. Met de »eindige" wereld wordt de »eindige" tijd. Zij behooren bijeen. Met de bekende woorden van Augustinus, dat de wereld »cum tempore" geworden is [1]) wordt geene oplossing der kwestie gegeven — maar daaraan een waardig einde gemaakt.

God is absoluut. Daarin ligt zijne eeuwigheid zoo goed als zijne oneindigheid (»alomtegenwoordigheid"). Hij is de absolute Oorzaak der wereld — en van den tijd. Zijne scheppingsdaad is absoluut: eene oneindige, eene eeuwige. Product dier scheppingsdaad zijn ruimte (plaats) en tijd. De eindige wereld is geen deel der oneindigheid, zoomin als de tijd een deel der eeuwigheid. De twee voorgaande begrippen zijn respectievelijk de ontkenning der twee volgende en omgekeerd. Ze verhouden zich als product en oorzaak. Het bestaan der wereld doet Gods oneindigheid, het bestaan van den tijd zijn eeuwigheid niet te niet. Geen sprake van overgang alzoo. Geen »tijdelijk" en »plaatselijk" niet-absoluut worden. De scheppingsdaad valt

---

1) „De civ. Dei" XI, 6.

(logisch) buiten aanvang en wisseling van het tijdelijk, buiten omvang van het plaatselijk eindige; in het eeuwig-»tegenwoordig heden", in het oneindig »overal" [1]).

Deze gedachten kunnen tegelijk reeds licht werpen op de theistische voorzienigheidsleer en onze voorstellingen leiden aangaande God, die »boven de wereld verheven, toch in de wereld werkende" is.

Op deze wijze wordt de vraag zelfs naar wat God »vóór" de schepping deed ongerijmd; als mede al, wat een antwoord op zulk vragen wil zijn, o. a. als zou God zich op het werk der schepping voorbereid hebben; eerst eene scheppingsidee hebben gevormd en daarna verwerkelijkt. Denken, willen en doen is één, ook ten opzichte van schepping en scheppingsidee, welke eeuwig is in God. In de philonische, de alexandrijnsch-christelijke logos-idee ligt diepe zin; waar onderscheiden wordt de λόγος ἐνδιάθετος en λόγος προφορικός; de »λόγος, die ἐν ἀρχῇ ἦν, καὶ ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν" en de »λόγος δι' οὗ πάντα ἐγένετο" [2]), daar is reeds de verhouding tusschen

1) Verg. Biedermann, t. a. p., § 700 en 701.

2) Joh. 1 : 1—3.

het »ad intra" en »ad extra", gelijk de eenheid van beide, gezien en zuiver gesteld.

»Das religiöse Bewusstsein fordert also einer-»seits einen endlichen realen Weltprocess, an-»dererseits einen ewigen Gott", zeggen wij met Ed. von Hartmann [1]). In dit opzicht stemt de theist volkomen met dezen geleerde in. En de theisten, die »einen unendlichen Weltprocess" aannemen [2]), noemt hij terecht »heterodoxe", en even terecht merkt hij tegen het bezwaar van den »Deus otiosus" »vóór" de schepping op, »dat men door dat woord »vóór" »vor den »Anfang der Zeit eine ideale Zeit gesetzt hat, die kein reales Korrelat hat".

Voorts scheiden zich de wegen van von H. en van den theist. De eerste spreekt van het »konkret-monistische Absolute, das sich zur »Aktualität erheben und zur Fülle einer realen »Welt konkresciren kann, also die Potenz der »Weltproduktion in sich trägt" [3]). De laatste spreekt van eene *schepping* der wereld, en nu wel naar de juiste interpretatie van denzelfden

1) T. a. p. S. 244.

2) Verg. Prof. Doedes, Inl. p. 91, over het „monistisch" Theisme.

3) S. 245.

geleerde al weer: »der theistische Begriff der »Schöpfung fordert mit Nothwendigkeit sowohl »die Schöpfung aus Nichts im strengsten Sinne »des Wortes als auch die Zeitlichkeit des Schöp- »fungsaktes" [1]) — »der echte, der orthodoxe »Theismus" [2]).

Het onderscheidt springt in het oog.

Nu blijft evenwel dit Theisme, naar von H. verder opmerkt, aan zichzelf niet getrouw en — kan dat volgens hem ook niet. Gevoelend, dat zijn scheppingsleer de actueele absoluutheid Gods in gevaar brengt, wordt daaraan om deze te kunnen behouden, die der onderhouding toegevoegd. In deze »Korrektur des Schöpfungsbe- »griffes liegt eben zugleich die totale Aufhebung »desselben." De eisch van het religieus gemoed is bevredigd in het absoluut-afhankelijk stellen der wereld van God; maar de wijze, waarop dit geschiedt, wordt voor de vierschaar van het wijsgeerig denken niet gerechtvaardigd.

Want — òf de wereld bezit werkelijk »eine, obzwar nur geschaffene, Substanzialität"; maar

---

1) S. 247.
2) S. 248.

dan is onderhouding niet noodig, daar toch »die Weltsubstanz so lange *durch sich selbst* »fortsubsistiren muss, bis Gott sie durch einen »umgekehrten Schöpfungsakt wieder in das »Nichts zurückschleudert, aus dem er sie ge»schaffen" [1]). Òf ze bestaat voort, zoolang God ze »onderhoudt"; maar dan is deze »onderhouding" niet anders dan »die stetige Schöpferthä»tigkeit Gottes", daar ze zonder deze in het niet terugzinken zou, en »führt sie eine an und »für sich substanzlose Existenz, die nur so »lange dauert wie die stätige Schöpfung aus »Nichts". En het begrip van eene creatio continua »hebt eben den Begriff der Substanz auf", laat als »Substanz der Welt höchstens das »Nichts" — wat niet beter is — en »lässt Gott »als das einzige der existirenden Welt Subsis»tirende erscheinen". De eenige consequentie voor von H. hieruit te trekken is deze: »die »Welt ist eine Existenzform nur der göttlichen »Substanz, eine objective Erscheinung des gött»lichen Wesens", m. a. w. »der Theismus ist »in konkreten Monismus umgeschlagen".

---

1) S. 249.

Tot zoover von H. We moesten op zijn betoog de aandacht vestigen, omdat daarin een gewichtig bezwaar tegen de theistische wereldbeschouwing ingebracht wordt. In ons volgend hoofdstuk over de Voorzienigheid Gods als beginsel van wereldbeschouwing hopen we er nader op in te gaan. Voorloopig is het hier slechts de vraag, of de wereld zulk eene »Substanz" is, dat ze de absoluutheid Gods in gevaar brengt. Indien ons blijken mocht, dat dit vooreerst door ons, in alle bescheidenheid, niet behoeft te worden toegegeven, komt nadere uiteenzetting van zelf in het volgend hoofdstuk aan de orde.

Het komt hier aan op de afhankelijkheid, niet van den mensch van eene macht in het algemeen die boven hem staat; maar van de wereld (met den mensch) als zoodanig van God. Eene potentieele absoluutheid Gods als ontstaat door de schepping van eene »Weltsubstanz", welke »durch sich selbst" zou voortbestaan (fortsubsistiren), totdat God haar door eene omgekeerde scheppingsdaad weer te niet doet (dat dit mogelijk zij, is eene mijns inziens hoogst betwistbare vooronderstelling), is voor het ab-

soluut-afhankelijkheidsgevoel van het religieus gemoed onbevredigend; terwijl toch in de gedachte zelve, dat God, absoluut, door eene vrije scheppingsdaad eene »Substanz" voortbrengt, die nu buiten Hem zou »subsistiren" contradictio in terminis schuilt. Reeds door de scheppingsdaad als zoodanig bestaat (»subsistirt") ze in God, zoogoed als ze daardoor werkelijk als geschapene wereld bestaat (»existirt"). Ligt dus in God hare »Substanz", in zoover staat ze »buiten" God, als ze *geworden* is door den (eeuwigen) wil van den *Zijnde*. In hare, tengevolge der scheppingsdaad noodwendige, afhankelijkheid ligt hare heerlijkheid zoowel als hare »Nichtigkeit". En het is dan ook naar deze voorstelling onjuist om, op pantheistische wijze, met von Hartmann [1]) te zeggen: »Die »Nichtigkeit der Welt gegen Gott bekundet sich »in ihrer Beziehung zur Zeit darin, dass die »Zeitlichkeit aus dem Ocean der Ewigkeit wie »eine Blase auftaucht und wie eine Blase in »demselben wieder versinkt." In hare afhankelijkheid van God leidt ze naar eigen (ingeschapen)

1) T. a. p. S. 245.

wetten een eigen (creatuurlijk) bestaan. In het zelfbewustzijn van den mensch (»naar het beeld van God" geschapen) komt het gevoel van eigen »zelfstandig" (in dit geval *persoonlijk*) leven tot de diepste uitdrukking.

Iedere voorstelling — om het kort te herhalen, — welke God doet gelijken op een vader, die een zoon verwekt; die dezen zoon opwassen ziet en aan zijne macht ontgroeien, tenzij de zoon zelf (door vrije wilsdaad) aan de vaderlijke macht onderworpen blijft; en — indien niet — die zijne macht nu niet anders terugneemt dan door den onafhankelijk geworden zoon (met geweld) van het leven te berooven, hoewel hij dien eerst het bestaan had geschonken — iedere dergelijke voorstelling doet het Theisme met zijn scheppingsgeloof onrecht aan.

Waar geen aktueele macht meer is, is geen absolute God meer. De werkelijkheid der wereld wordt door het Theisme, gelijk voor ons vaststaat, niet voor den prijs van Gods absoluutheid gekocht. Is het von Hartmann's pessimistische wereldbeschouwing, die hem tot zijn godsbegrip (tegelijk zijne wereldverklaring) brengt, omgekeerd brengt den theïst zijn godsbegrip tot zijn

wereldbeschouwing en wereldverklaring, en bepaalt hem evenzeer in zijne opvatting (niet oplossing) van het vraagstuk van het kwaad — waarover later.

Maar dan het »wereldraadsel" blijft de verklaring zelve een raadsel, dat een »God", »erlösungsbedürftig" als transcendent het »immanente Weltleid über sich nimmt", om zoo door »Universalerlösung" niet alleen van de immanente, maar ook van de transcendente »Unseligkeit" zich te verlossen [1]).

Dankt alzoo de wereld »einem Nichtseinsollenden in Gott" [2]) haar ontstaan, hier wordt de werkelijkheid der wereld ten koste van de goddelijkheid Gods, m. a. w. ten koste van God zelven verkregen. Van persoonlijkheid Gods kan hier dan ook, gelijk von H. zelf zegt, niet worden gesproken. En hoe, waar »das Geschöpf »zur Erscheinung des göttlichen Wesens" verheven wordt, nog van »religiöses Bewusstsein" gewaagd kan worden, moet ik erkennen niet te begrijpen.

---

1) T. a. p. S. 265.
2) S. 268.

Eerst nadat nu de Voorzienigheid Gods is besproken en daarmee het theistisch begrip van zijne immanentie in de wereld nader uiteengezet en beschouwd is, kunnen we het eindoordeel over eene al of niet te erkennen eenheid in de theistische wereldbeschouwing opmaken, niet evenwel zonder de »religiöse Kosmologie" van von Hartmann verder daarbij te vergelijken en te hooren wat hij voorts nog daarover in het midden gebracht heeft.

We gaan dus over tot de bespreking van het Voorzienigheidsgeloof als beginsel van wereldbeschouwing, zoo godsdienstige als wijsgeerige, vooropstellend, dat wat duidelijkshalve *onderscheiden* wordt, niet mag worden *gescheiden*.

# HET VOORZIENIGHEIDSGELOOF ALS BEGINSEL VAN GODSDIENSTIGE EN WIJSGEERIGE WERELDBESCHOUWING.

---

Prof. Doedes zegt ergens [1]): »de eisch van den »godsdienst is het geloof aan een persoon-»lijken God, die, boven het heelal verheven, in »voortdurende betrekking tot het heelal staat." Het afhankelijkheidsgevoel brengt den religieuzen mensch tot dat geloof, en wel in dien zin, dat deze, de openbaring en werkzaamheid van God in den mensch, in de wereld opmerkende en als zoodanig erkennende en hiervan uitgaande, komt tot de vereering van God, als die boven het heelal verheven is.

---

1) Inl. tot de leer van God. p. 255.

Mag dus de wijsbegeerte vragen en zoeken naar eene verklaring van de wording der dingen; het godsdienstig geloof, dat den weg wijst naar eene (*de*) redelijke verklaring, doet dit niet aprioristisch, maar op grond van waarneming der wereld, d. i. naar de interpretatie eener tot bewustzijn gekomen religieuze gemoedservaring, van waarneming eener goddelijk-werkzame macht in de wereld. Logisch gaat dus deze vooraf.

Vandaar dat eene zoodanige godsdienstig-rationeele wereldbeschouwing ook daar wel gevonden wordt, waar men tot de erkenning van den Wereld-Schepper niet is geraakt [1]). Reeds de Stoïcijnen spraken van πρόνοια in verband met teleologische voorstellingen; en ook Cicero (»De nat. deorum" II) en Seneca (»De providentia") hebben dienaangaande veel belangrijks gezegd. Robert Kübel [2]) zegt dienovereenkomstig dan ook: »Der Gegenstand dieses dog-»matischen Locus ist etwas nicht dem spezifisch-»christlichen, sondern dem allgemein-religiösen »Gebiet angehöriges".

---

1) Verg. Prof. Lamers „Wetensch. v. d. Godsd". II p. 815.

2) In zijn art. „Vorsehung" Herzog R. E.[2] XVI S. 565.

Is er in het Voorzienigheidsgeloof een godsdienstig en een wijsgeerig element te onderscheiden, buiten Israël en Christendom staat de godsdienstige voorstelling der werkzaamheid Gods in de wereld te veel onder den invloed van algemeen-wijsgeerige inzichten, dan dat het zuiver religieuze element in het Voorzienigheidsgeloof hier ooit tot zijn recht kon komen. Het denkbeeld ontbreekt van een persoonlijken God, die, boven de wereld *wezenlijk* verheven, zich met den mensch in betrekking stelt. Er drukt zich meer uit het gevoel van berusting, dan het gevoel van vertrouwen. De overwegingen gaan over inrichting en »doel" der wereld, in verband met de wijsgeerige beschouwing ten opzichte van hare wording, maar — met betrekking tot deze komt men niet tot de hoogte, waarop »verstaan »wordt, dat de wereld door het woord Gods »is toebereid" [1]) niet alleen, maar ook in stand gehouden wordt. Wat uitgedrukt wordt in het woord »onderhouding" vindt buiten Israel en Christendom nergens een aequivalent. Want

1) Hebr. 11 : 3.

»is de schepping de oorspronkelijke werkzaam-
»heid van Gods almacht, de onderhouding is
»de voortgezette daad van Gods trouw" (en
van zijne almacht niet minder); het »*doen* voort-
bestaan" van wat Hij eerst deed ontstaan.
Ééne werkzaamheid Gods dus; de onderschei-
ding is eene anthromorphistische begripsonder-
scheiding (die evenwel recht heeft niet alleen,
maar ook noodzakelijk is).

Wordt die daad Gods, welke men »Voor-
zienigheid" noemt, gewoonlijk onderscheiden
in »onderhouding" en »regeering", eene teleo-
logische opvatting van het wereldbestaan is dan
eerst van waarde, maar ook dan eerst gerecht-
vaardigd, wanneer het geloof aanwezig is aan
het voortbestaan der wereld als zoodanig door
een almachtigen Wil alleen.

In de Schriften des Ouden en Nieuwen Ver-
bonds komen streng bepaalde woorden voor
beide begrippen niet voor, zoomin als vóór
het eene begrip »Voorzienigheid". Het is
overbodig te zeggen, dat beide gedachten dui-
delijk worden uitgesproken in losse Schrift-

---

1) Prof. Van Oosterzee, „Chr. Dogmatiek" II. 1 p. 158.

plaatsen [1]), en in de beschouwing en beschrijving der geschiedenis zelve. Er is ook te dezen aanzien geene leer, geene theorie, zoo min als met betrekking tot het scheppingsgeloof. Het geloof in een God, die »voorziet", is practisch van aard. Gen. 22 : 14, door Prof. van Leeuwen »de fundamenteele, »klassieke plaats" genoemd [2]) kan, een voor alle, als opheldered voorbeeld gesteld worden. Uit den aard der zaak is het dus vooral de »regeering", de leiding van God die erkend, geprezen wordt, en die voor de gemeenschap (volk, Godsrijk) als voor afzonderlijke personen ruime stof geeft tot blijde hoop en dankbaar vertrouwen, en in lijden en smart zelfs moed tot een woord als Rom. 8 : 28.

»Israëls godsdienst staat en valt met het ge»loof aan Jhvh's leidende en zorgende macht" zegt A. G. van Hamel [3]), en welke rol dat geloof dan ook speelt als geloof in eene »providentia generalis" (gelijk Jhvh Israël uit Egypte geroepen heeft, zoo de Filistijnen uit Kaphtor en

---

1) Verg. Prof. Van Leeuwen „Bijb. Godgeleerdheid" I, p. 184 v.

2) T. a. p. p. 186.

3) „Proeve eener kritiek van de leer der goddelijke Voorzienigheid" p. 27.

de Syriërs uit Kir [1]), »specialis" en »specialissima", toont hij in eene schoone uiteenzetting aan [2]). En tot welk een diepte van kinderlijk vertrouwen, verheven in zijn eenvoud, komt het Christendom niet met zijn geloof in een Hemelschen Vader, aan wiens oog zelfs de haren des hoofds, de musschen op het dak, de leliën op het veld niet ontgaan.

Men kan met van Hamel zeggen, dat deze voorstellingen vrucht zijn van godsdienstige behoefte; men kan van de eischen van een praktisch idealisme gewagen; men kan van dit Voorzienigheidsgeloof zelfs analoga vinden overal, waar aan het bestaan van hoogere machten geloofd wordt, die op de eene of andere wijze zorgen voor of waken over de menschelijke belangen, bij den enkelen individu, die zijn fetis, bij het huisgezin, dat zijn »laren en penaten", bij den stam, die zijn bizondere beschermgoden heeft; en men kan voorts zeggen, dat iedere dusdanige voorstelling afhangt van het algemeen standpunt van ontwikkeling en

---

1) Amos 9 : 7.

2) T. a. p. p. 27—32.

het meer of min volkomene der levensbeschouwing. Maar met niet meer dan eene psychologische beschouwing komt men niet tot verklaring. Wel straks tot een dualisme van godsdienst en wijsbegeerte, of wil men, van gemoed en verstand, dat in de psychologie zelve geene rechtvaardiging vindt.

Iedere voorstelling is vertolking van religieuze ervaring, objectieve, die dus meer is dan subjectieve waardeering van aandoening, en hangt niet minder dan van het zooeven genoemde af van de meerdere of mindere receptiviteit van het godsdienstig subject, object der goddelijke openbaring, die, in de geschapene wereld in het algemeen zich uitend, in het menschelijk bewustzijn als zoodanig waargenomen en daar meer of minder zuiver vertolkt wordt: het heerlijkst, waar God met den naam van »Vader" genoemd wordt.

We spraken daareven van analoga van het Voorzienigheidsgeloof. In den eigenlijken zin van het woord zijn zij slechts daar, waar een theistisch godsbegrip is, d. i. dus daar, waar de wereld in haar voortbestaan zoo goed als in haar ontstaan met den éénen, levenden God in

verband wordt gebracht. Het denkbeeld van de wereld als eene *eenheid* is dus ook hier bepaald van belang, al kan het m. i. niet worden ontkend, dat ook van theistsiche zijde, waar het tot eene *leer* der goddelijke Voorzienigheid kwam, aan dit denkbeeld van *eenheid* al te veel afbreuk gedaan is, wat dan, bewust of onbewust, wederkeerig afbreuk aan de zuiverheid van het godsbegrip doen moest.

Het groote struikelblok is altijd geweest, en is nog het bestaan van het kwaad. Dit doet geene schade aan het persoonlijk geloof in de Voorzienigheid Gods (later zal blijken, waarom niet); maar doet zich gelden waar het aankomt op de uitwerking van het dogme. Bekend is het schoone antwoord op de 27ste vraag van den Heidelbergschen Catechismus: »Wat verstaat gij onder de Voorzienigheid Gods?" Daar is het geloof aan het woord, en eveneens in het volgende antwoord, waar de practische beteekenis der Voorzienigheid Gods in het leven verklaard wordt. En zoo is het wel te verstaan, als we hooren, »dat alle schepselen alzoo in »zijne hand zijn, dat zij tegen zijnen wil zich »noch roeren, noch bewegen kunnen." Die

gedachte is ons verstaanbaar, zeg ik, gelijk ze vertroostend is voor den godsdienstigen mensch zelven, die voor den »vijand" beducht is in en rondom hem.

Het voorzienigheidsgeloof draagt evenwel een wijsgeerig, zoo goed als een godsdienstig karakter. En het is noodzakelijk, waar men in spijt van eigen beginsel vaak tot eene dualistische wereldbeschouwing gebracht wordt, dat dit beginsel juist en goed worde gesteld, opdat het ook juist en goed worde toegepast. Het wijsgeerig denken, dat geen genoegen neemt met negatieve of ontwijkende verklaring, komt hier te hulp, positief stellend, logisch redeneerend, alzoo leidend en zuiverend. Het denken wordt, waar het God tot object maakt, voorzeker door de werkelijkheid der religieuze ervaring geïnspireerd. Maar de taal van het denken zelve is eene andere dan de taal der religie.

»Zoodra men gelooft, dat het heelal, in zijn »geheel gedacht, afhankelijk van God is", zegt Prof. Doedes, »moet men ook de vrije werk»zaamheid van God in het heelal erkennen, »eene werkzaamheid door zijn Wezen bepaald"[1]).

1) De leer van God p. 187.

Dezelfde wil, waardoor alles *bestaat*, als waardoor alles *ontstaan* is. Ééne eeuwige werkzaamheid Gods, d. w. z., eene werkzaamheid van den eeuwigen God, die *met* den tijd voor ons aanvangt in de daad der schepping, en *in* den tijd voortgaat, totdat »geen tijd meer zijn zal". Het wereldproces is eindig: waar aanvang is, is ook einde. Eindig product van den eeuwig-aktueelen wil van God.

Als daad Gods is dus »schepping" en »onderhouding" volkomen één, en niet te scheiden. Het menschelijk voorstellingsvermogen *onderscheidt* evenwel, en kan niet anders. De »onderhouding" als »creatio continua" voor te stellen, is daarom, gelijk we straks zullen zien, niet goed te keuren. Maar evenmin, met sommigen »schepping" en »onderhouding" zoo nauw met elkaar te verbinden, dat de »regeering" bepaaldelijk als »voorzienigheid" optreedt in de behandeling der onderscheiden begrippen. Bij juiste onderscheiding en verbinding van begrippen is volgens het bovengezegde beter, dat »schepping" afzonderlijk worde beschouwd, en »onderhouding" en »regeering" als »voortgezette" scheppingsdaad, geldend de wereld in

haar voortbestaan, nauw met elkaar verbonden worden. Dit zal ons niet beletten, de begrippen »causaliteit" en »finaliteit" uit elkander te houden.

De onderscheiding der dogmatiek tusschen »providentia generalis", »specialis" en »specialissima" heeft misschien praktische, maar niet de minste wijsgeerige waarde. Ze is van zuiver praktisch-godsdienstigen aard.

Evenmin wil mij duidelijk worden het belang van eene onderscheiding in de »onderhouding", n.l. tusschen »conservatio nexus cosmici" en »conservatio rerum simplicium" [1]). Waarom niet evengoed tusschen »creatio n. c." en »creatio r. s."? Iets anders zou het zijn, bij wijze van wetenschappelijk onderzoek den »nexus" in de »res simplices" na te sporen; maar de formeele onderscheiding als zoodanig reeds is m. i. in den »locus de conservatione" niet op hare plaats, waar het geldt de religieus-speculatieve beschouwing van de goddelijke daad der onderhouding alleen, welke op haar beurt beginsel kan zijn, en ook is van eene wetenschappelijke kosmologie.

Van nog eene onderscheiding moet worden

---

1) Verg. hierbij Prof. Lamers „Wetensch. enz." II p. 828.

gewag gemaakt, n.l. die van de »regeering" (gubernatio) in »permissio", »impeditio", »directio" en »determinatio". Van deze mag worden gezegd, dat ze geboren is uit practisch-religieuze behoefte, waarbij men zich ten bewijze op bijbelplaatsen beroept. Maar wanneer aan genoemde begrippen meer waarde toegekend wordt dan als van uitdrukking van waardeeringsoordeelen ten opzichte van de werkzaamheid Gods, dan geschiedt dit ten eenenmale ten onrechte en komt het wijsgeerig denken hiertegen op met nadrukkelijk protest.

Indien toch moet worden volgehouden — en op theistisch standpunt kan het niet anders worden beleden — dat in het gansche wereldproces alleen werkzaam is de aktueele wil van den Absolute, dan wordt daardoor reeds iedere nadere aanwijzing van het ongerijmde eener dusdanige *dogmatische* onderscheiding overbodig. Ook later zal dit nog blijken.

De mensch zelf, indien met bewustzijn ook begaafd, deelt als »schepsel" in dat eene proces, dat eeuwig in »*God als Causa efficiens*" en »*finalis*" gegrond is. Dat hij met bewustzijn alzoo zich hiervan rekenschap geeft maakt hem

tot »medearbeider Gods", en uit dit oogpunt bezien is er recht om van »concursus" te spreken. Evenwel in den traditioneelen zin van dit woord is het anders gesteld, daar men hiermede geraakt op dualistisch terrein. — Wij spreken hier liever van dualistisch dan van deistisch, want de wereldbeschouwing van het Deisme is naturalistisch; en wel verre van het determinisme te huldigen, wordt hier eene ruime plaats toegekend aan de vrije wilsdaad des menschen.

De leer van den »concursus", vooral door Luthersche dogmatici voorgestaan in de 17de eeuw, is voornamelijk door Quenstedt ontwikkeld. Het schijnt zuiver theistisch, als ge dezen verklaren hoort: »in ipso sumus tanquam con»servante, in ipso quoque movemur, i. e. omnes »nostras actiones et motus ipsius concursu (actu »providentiae, quo Deus influxu generali in »actiones et effectus causarum secundarum qua »tales se ipso immediate et simul cum iis in»fluit) perficimus, adeo ut sine eius concursu »ne digitum quidem extendere, nec minimum »motum quidem perficere possimus" [1]). Het

1) Verg. Chr. E. Luthardt „Kompendium der Dogmatik" " S. 138.

beeld van de hand en de pen wijst zelfs eerder op eene mechanisch-deterministische zienswijze. Maar de zaak komt tot klaarheid in de volgende (overigens bij het beeld niet passende) interpretatie daarvan: »concursus Dei non est prior »actione creaturae propria prioritate causalitatis." Hier worden dus eenvoudig Schepper en schepsel gecoördineerd. De werking is ééne, maar er zijn twee gelijktijdig werkende subjecten, wat niet wordt weggenomen met het zeggen, dat God zich aan de natuur der schepselen accommodeert. Bij de »libere agentia" komt het dan naar het al of niet »goede" eener handeling tot de onderscheiding van medewerking »ad materiale" of »ad formale", die op zichzelve reeds onwijsgeerig genoeg is. Hier landt men ten opzichte van het zedelijk kwaad bij het denkbeeld eener bloote »permissio" aan.

De voluntas Dei is noch »concurrens", noch »permittens", maar absoluut »efficiens". De »tweede oorzaken" hebben als zoodanig geen wijsgeerigen zin [1]). Ze zijn aan de prima causa

1) Prof. Muller „Handb. der Dogmatiek" p. 102 citeert de volkomen gegronde woorden van Zwingli: „causas secundas injuria causas vocari".

gesubordineerd, die in den grond is de eenige causá. Ook de providentia »mediata" is immediata.

Reeds vroeger is gezegd, hoe het bestaan van het kwaad het groote struikelblok is. De werkelijkheid van het kwaad schijnt met de absoluutheid Gods niet te rijmen. Een compromis als bovengenoemd kan er niet door. En geen enkel m. i. dat hier ter hulpe aanvoert »de menschelijke vrijheid".

De idee der »verlossing" maakt de werkzaamheid Gods in de wereld tot eene »genade"-werkzaamheid. Op den wil Gods als bedoelend het heil is in den loop der tijden meermalen eene onderscheiding toegepast, die van den eenen een tweetal verschillende maakte. Hierop moet onze aandacht even gevestigd worden, al blijft de heilsorde zelf hier buiten bespreking.

Reeds bij Clemens Alexandrinus (Strom.) wordt eene bewering gevonden, die de gedachte van eene »voluntas efficiens" en eene »voluntas permittens" uitspreekt. In Johannes Damascenus' onderscheiding van »βέλημα προηγούμενον" en »ἑπόμενον" is reeds die der luthersche dogmatici tusschen »voluntas antecedens" en »vo-

luntas consequens" te herkennen. De voluntas antecedens, de algemeene προθεσις, wordt door de πρόγνωσις, d. i. de praevisio, »das Vorauswissen des wirklichen Verhaltens des einzelnen Menschen gegen die media salutis" [1]) tot voluntas consequens, die den προορισμός bepaalt. En niet anders denkt er over het Arminianisme, dat de »praedestinatio" afhankelijk maakt van »vooruitgezien" geloof, dus zulk eene »praedestinatio" aanneemt (het eerste van de 5 artikelen der Remonstrantie van 1610: »Dat God door een eeuwig, onveranderlijk besluit" enz. [2])) en nochtans erkent, »dat Jezus Christus, de Zaligmaker der wereld, voor allen en een ieder mensch gestorven is" (art. 2).

Kritiek op een dergelijke »scholastiek" is onnoodig. Gebrek aan wijsgeerigen zin leidt bij onjuiste vooronderstellingen, die het gevolg zijn van eene foutieve waardeering der werkelijkheid, tot ongerijmdheid op anthropologisch en theologisch gebied. Het »synergisme" van den mensch in het heilswerk correspondeert met den »concursus" van God. De mensche-

1) Luthardt t. a. p. S. 729.

2) Verg. Scholten „De Leer der Herv. Kerk"[3] II. p. 458.

lijke wil wordt eene »causa concurrens" met, d. i. dus *naast* dien van God, van dezen onafhankelijk. Anthropologische beschouwingen vallen buiten ons bestek. Maar waar aldus de wil van God op non-activiteit wordt gesteld; waar men van »permissio" spreken gaat, daar komt men zijns ondanks tot den Deus otiosus der deisten, ook al betuigt men uitdrukkelijk, dat hier niet is een »nolens", maar een »volens sinere". En door dit niet toe te geven komt men tot logische ongerijmdheden als van eene onderscheiding tusschen »praedestinatio" en »praescientia" op boven genoemde wijze; want met eenvoudig te zeggen: »nihil fit nisi ordinante Deus, aut ex jussu, aut ex permissione eius" (Calvijn) komt men niet verder [1]).

Het praedestinatianisme der Gereformeerde kerk heeft »de absolute soevereiniteit Gods" (Schweizer »Die Glaubenslehre der evang. reformirten Kirche" spreekt liever van »de absolute afhankelijkheid des menschen") in beginsel ge-

---

1) Zie hierbij Dr. G. J. Vos. „Handboek voor het onderwijs in den Christelijken Godsdienst", 1898, die p. 131 in denzelfden zin onderscheidt tusschen uitwerkende handeling en uitwerkende toelating (actio efficax en permissio efficax).

handhaafd. Het kon schijnen, dat bij Calvijn »der Selbsttätigkeit der Geschöpfe, speziell der »Menschen, mehr Raum als bei Luther gelassen »wird, dadurch dass die Alles beherrschende »Bestimmung Gottes nicht eine immanent-ewige, »sondern eine transcendente, vorzeitlich-ewige ist" [1]) — dit is evenwel niet meer dan schijn. Bij Luther heeft de praedestinatieleer meer religieuze beteekenis, zelfs daar waar ze den vorm van wijsgeerig determinisme aanneemt (»omnia de necessitate absoluta eveniunt" [2]); bij Calvijn meer abstract-dogmatische. Komen beiden door hun beginselen tot een dualisme van zeer wijde strekking, waarvan Calvijn de hardheid wel, Luther niet weg te nemen tracht, de eerste komt daarmee van zelf op de lijn van voorzichtige redeneering, die in de Gereformeerde Kerk wordt voortgezet tot ze aan de infralapsarische voorstelling hangen blijft; eene voorstelling, waarvan het logisch-gebrekkige evenwel meermalen tot het supra-lapsarisme van Calvijn terug heeft gedreven.

---

1) Herzog R. E. bovengen. art., XVI S. 572.

2) In „assertio omnium articul."

Luther daarentegen komt zonder omwegen tot het stellen van dit dualisme in God. Gebruik makend van de onderscheiding tusschen een »verborgen" en een »geopenbaarden" wil (voluntas abscondita en revelata), — waartegen op zich zelf geen bezwaar is, indien men onder den eersten de »decreta", de »opera ad intra", en onder den tweeden de werkelijkheid gewordene en wordende werkzaamheid (bepaaldelijk heilswerkzaamheid) Gods in de wereld verstaat, — aarzelt hij niet te verklaren: »Multa Deus vult »quae verbo suo non ostendit se velle. Sic non »vult mortem peccatoris, verbo scilicet, vult »autem illam voluntate illa imperscrutabili" [1]). Dit is geen beginsel, maar consequentie, en de Luthersche Kerk gaat dan ook dien weg van misplaatste logica niet op.

Anthropologische overwegingen brengen, consequenter dan allerlei poging om te rijmen wat niet te rijmen is, de Socinianen en op hun voetspoor de »Groninger school" tot een gansch ander gevoelen, onwijsgeerig genoeg, en doen hen onomwonden Gods absoluutheid verwerpen,

---

1) In „De servo arbitrio".

waar ze »almacht", »alwetendheid" beperken, betrekkelijk maken. De Socinianen maken onderscheid tusschen Gods wezen (essentia) en kracht (virtus). De »praesentia essentialis" der Gereformeerden is hun slechts eene »actio in distans". Het weten Gods is hun geen intuitief weten (ident met zijn willen en doen), maar waarneming naar analogie der menschelijke, gebonden aan de opeenvolging van den (eindeloozen) tijd; afhankelijk aldus van het geschieden, c. q. van den wil des menschen. God weet op hetzelfde oogenblik, waarop de mensch heeft gehandeld [1]); waarom dan ook F. Socinus zegt: »non voluntas sed desiderium potius est et dici debet" (n.l. de wil van God). Het eindresultaat der wereld toch ligt niet alleen buiten den kring der goddelijke werkzaamheid, maar ook buiten dien der goddelijke wetenschap.

Prof. Hofstede de Groot spreekt van eene *zelf-beperking* der almacht en der alwetendheid Gods, (wat zich niet duidelijk voorstellen laat intusschen), terwijl de Groninger godgeleerde Pareau, en anderen met hem, aan God wezenlijk

---

1) Verg. Scholten, „Leer der H. K." II p. 188 en verv.

het absoluut karakter: oneindigheid, almacht, alwetendheid ontzeggen.

Wij komen op ons punt van uitgang, het theistisch beginsel, terug: de eenig en alleen werkende causaliteit in de wereld is dezelfde causaliteit, die ze voortbracht. Dit is postulaat van godsdienstige behoefte en van wijsgeerig denken, en zoo is het theistisch voorzienigheidsgeloof beginsel eener godsdienstige en wijsgeerige wereldbeschouwing. Het kan m. i. niet worden ontkend, dat het zoogenaamd »supranaturalistisch" Theisme zich deistisch gekleurd heeft, door al aanstonds »wezen" en »werkzaamheid" Gods in dier voege te onderscheiden, dat Hij naar het eerste alleen boven het heelal transcendent, naar het tweede alleen in het heelal immanent zou zijn [1]), alsof niet veel meer de volheid van zijn Wezen, zonder zich in de genoemde werkzaamheid te »erschöpfen" (von Hartmann), zich daarin openbaart. De voorstelling van het supranaturalistisch Theisme schijnt ons eerder die van eene *bewerking* van een eerst geschapen heelal, dan die (m. i. zuiver

1) Verg. Prof. Doedes Inl. p. 87.

theistische) van ééne ondeelbare eeuwige werkzaamheid, waarvan het bestaan eener (tijdelijk en plaatselijk) eindige wereld de vrucht is. Onafhankelijk als de Eeuwige, alleen door Zichzelven bepaald, niet »voor de tijden der eeuwen" [1]), maar eeuwig vormt Hij het wereldplan en verwezenlijkt het — denken en doen zijn hier een, al gaat logisch het eerste vooraf; — »het heeft zijn grond in Gods welbehagen, is onafhankelijk van de zonde; de vrije wil van den mensch kan het niet in duigen doen vallen" [2]); wel verre daarvan is juist wat is »in den tijd" verwezenlijking van dat plan, product en openbaring van den eeuwigen Wil.

Vroeger is reeds opgemerkt, dat om de eindigheid van het wereldproces de onderscheiding van schepping en voorzienigheid (bepaaldelijk hier: onderhouding) zich van zelve opdringt, daar er aanvang en voortbestaan is. Reeds deswege, als met de waarneming der werkelijke wereld in strijd, is het onjuist, de voorzienigheid eene »creatio continua" te noemen,

---

1) Prof. van Oosterzee „Chr. Dogm." II. 1. p. 105.

2) T. a. p.

zoodat niets *zijn*, alles voortdurend *worden* zou. »Die Fassung der Erhaltung als »creatio »continua" hebt beide, Schöpfung und Erhaltung, »als persönliche Acte in die Idee eines ewigen »immanenten Grundes des Weltprocesses auf" [1]). Wil men nochtans de »creatio continua" als »persönlicher Act" handhaven, men kan niet ontkennen, dat de continuïteit in de stoffelijke en in de zedelijke wereld op die wijze wordt geloochend. Van ontwikkeling, van teleologie geen sprake.

Het is niet vol te houden wat von Hartmann zegt [2]), dat de wereld, wanneer ze alleen in God »subsistirt", niet kan »existiren" dan zoolang God voortgaat met »sie stetig vom neuem zu schaffen". Want eene geschapene »Substanz" kan ze niet zijn, gelijk we boven getracht hebben aan te toonen. Maar wat ze »in jedem Augenblick" *is*, kan ze evengoed zijn door te blijven als door »in jedem Augenblick" weer te worden.

Het laat zich gemakkelijk inzien, dat Cartesius, die de »onderhouding" der wereld als »creatio continua" opvatte, zoowel den »mecha-

1) Biedermann t. a. p. § 644.

2) Bovengenoemd werk S. 249.

nist" Claude Pajon als de »occasionalisten" Arnold Geulinx en Malebranche, en zelfs den pantheist Spinoza min of meer als zijn leerlingen zou kunnen beschouwen.

Het godsbegrip is hier hoofdzaak.

Pajon ontkent alle werkzaamheid Gods met en nevens de werkzaamheid der geschapene wereld (concursus). God is de eenige causa efficiens, die de wereld geschapen en wel zóó geschapen heeft, dat naar vaste in haar gelegde wet van oorzaak en gevolg de ontwikkeling der natuurlijke wereld als ook de geschiedenis van het geestelijk leven met inwendige noodzakelijkheid voortgaat. De kracht, die haar drijft is geene andere dan de oorspronkelijke werkzaamheid Gods in de schepping.

Slechts door zulk een zuiver deistische voorstelling weet hij de alleen-werkzaamheid Gods in de wereld te handhaven zonder in het Pantheisme te vallen.

Het dualisme van Geulinx, die met zijne leer der »causae occasionales" ten opzichte van Gods alleen-werkzaamheid in de wereld hetzelfde doel als Pajon heeft, is echt Cartesiaansch. Dit dualisme (lichaam en ziel, stof en geest) wordt in

het idealistisch monisme van Malebranche, als deze alle *geesten* in God doet bestaan, niet overwonnen. Maar dit voert op zijn beurt als van zelf naar het absoluut monisme van Spinoza, die stof zoowel als geest trekt binnen zijn godsbegrip: de eene oneindige substantie, natura naturans en naturata.

Het theistisch voorzienigheids-dogme, zooals dit boven uiteen is gezet, maakt nu vrijwel de vraag overbodig, »hoe en op wat wijze God alles onderhoudt" [1]), eene vraag, die zich zeker »niet geheel bevredigend beantwoorden laat". Men kan er eenvoudig van zeggen: Hij onderhoudt het, gelijk het *is*. Eene beschrijving als deze: »levenlooze dingen zonder hunne mede»werking; levende maar redelooze met hunne »medewerking, maar zonder hunne bewustheid; »redelijke en zedelijke, onder voorwaarde (dit is intusschen al zeer betwistbaar) der vrije »medewerking aan hunne zijde. Van sommigen, »planten, dieren, menschen onderhoudt God de »soorten; van anderen, de hemellichten van »ons planetenstelsel, het eens geschapen getal"

---

1) Prof. van Oosterzee t. a. p. II. 1. p. 160.

enz. [1]), — zulk eene beschrijving kan m. i. slechts misverstand kweeken en doet het zuiver theistisch absoluut-causaliteitsbegrip niet tot zijn recht komen.

Het is niet genoeg, dat men het bekrompenheid van voorstelling vinde, als Cicero (»De nat. Deorum") verklaart: »magna Dii curant, parva negligunt"; en als Hieronymus het met de majesteit Gods zelfs in strijd acht, te zeggen »ut sciat per momenta singula quot nascantur »culices, quodie moriantur, quae cimicum et »pulicum et muscarum sit in terra multitudo" [2]). Maar met nadruk moet worden erkend, dat de wereld met al haar volheid en rijkdom, »magna" en »parva", bestaat en zich ontwikkelt gelijk God haar bestaan en zich ontwikkelen doet door zijn aktueelen wil, die zich in haar openbaart.

Van »toeval" te spreken heeft evenwel niet het minste bezwaar tegen zich, al moet het Fortuitisme verworpen worden. Het »toeval" als zoodanig heeft slechts subjectieve beteekenis,

---

1) T. a. p. p. 161.

2) In Habac. I.

en men gewaagt er van ook daar, waar de alles werkende Oorzaak erkend wordt. Ook aan onze heilige Schriften [1]) is het denkbeeld, dat geene verdere toelichting behoeft na het t. a. p. gezegde, niet vreemd. Maar een wijder of enger terrein van objectieve toevalligheid aan te nemen gaat niet alleen op theistisch standpunt, maar ook bij logisch denken ganschelijk niet aan, tenzij het bestaan der wereld zelve »contingent" worde verklaard — in welk geval de mogelijkheid zelfs van het bestaan eener *redelijke Oorzaak* buiten gesloten blijft; want ook bij aanname eener Oorzaak, zou men zich deze dan slechts als absolute *Willekeur* kunnen denken op de wijze van Johannes Duns Scotus [2]).

Maakten wij boven onderscheid tusschen »onderhouding" en »regeering", in hetgeen gezegd is, is reeds voldoende gebleken, dat, indien ook al de begrippen te onderscheiden zijn, er toch slechts van ééne ondeelbare werkzaamheid Gods sprake kan zijn.

---

1) Verg. hierbij Prof. van Leeuwen „Bijb. Godgeleerdh." I p. 199 v.v.

2) Zie p. 43.

Men weet, dat het begrip »τέλος" oud is. Socrates kende het reeds, wendde het echter voornamelijk aan in de »ethiek" als maatstaf van beoordeeling der menschelijke daden. Eerst door Plato, maar vooral door Aristoteles is het overgebracht in de bespiegelende wijsbegeerte der Grieken, die peinsde over de inrichting der wereld.

Het feit op zich zelf, dat het τέλος-begrip opkwam is evenwel van meer waarde dan dat τέλος-begrip zelf. Slechts dan wordt terecht van *doel* gesproken, wanneer daarbij tegelijk aan een met bewustheid doelstellend wezen gedacht wordt: met betrekking derhalve tot het wereldbestaan, waar dit in verband wordt gebracht met een persoonlijken God. Waar deze beleden wordt als »Schepper" en »Onderhouder" der wereld, op de boven beschrevene wijze, daar is nu evenwel van zelf reeds het geloof in Hem als »Regeerder, Bestuurder" aanwezig. »Theologie is per se teleologie" [1]). Het Voorzienigheids-geloof legt den grond voor eene teleologische wereldbeschouwing. Hierop moet

1) Prof. Muller „Handb. der Dogm." p. 79.

thans meer bepaaldelijk de aandacht worden gevestigd.

De godsdienstige mensch gevoelt zich het voorwerp eener »providentia specialissima". Vooral in de H. Schriften komt dat godsdienstig geloof op treffende wijze uit. Het is het afhankelijkheidsgevoel van die Macht, »die alle dingen werkt κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ" [1]). Dat is het religieuze element in het voorzienigheidsgeloof. Religieuze ervaring en waardeering alzoo. Ook in het kleine en bizondere wordt dit Godsbestuur opgemerkt, soms *voornamelijk* daarin, wanneer men getuigen moet, dat groote gevolgen uit kleine oorzaken komen.

Wat het persoonlijk godsdienstig geloof op *zijne*, soms eigenaardige, wijze uitdrukt is, gelijk vroeger reeds aangetoond is, daarom niet als louter subjectief te beschouwen. We behoeven hierbij dus niet verder stil te staan, maar zeggen aanstonds: de wijsgeerige vraag naar inrichting en doel der wereld komt tot een bevredigend antwoord door dit godsdienstig geloof. Het begrip »causaliteit" sluit het begrip

---

1) Eph. 1 : 11.

»finaliteit" noodzakelijk in; ze worden in het theistisch godsbegrip tot een. God als causaliteit van al het bestaande is immers niet anders dan de zelfbewuste, vrij willende en werkende Oorzaak van al het bestaande. In God als eeuwige Oorzaak der wereld ligt dus reeds tegelijk (eeuwig) het doel van zijn Oorzaak-zijn. Dit beginsel van (teleologische) wereldbeschouwing is van waarde om ons straks te leiden langs deductieven weg tot eene aannemelijke »Theodicee".

Wij houden dus vast, wel verre van toe te geven, »dat het huwelijk tusschen godsdienst »en wijsbegeerte, als een »onwaar compromis", »moet worden ontbonden" [1]), dat men integendeel eerst bij eenheid van beide tot eene zuivere voorstelling komt. Indien het waar is, dat de leer der Voorzienigheid niet godsdienstig kan zijn, tenzij zij aan de wijsbegeerte, niet wijsgeerig, tenzij zij aan den godsdienst strenge eischen ontzegt, we moeten ophouden te spreken van »Voorzienigheid Gods". Maar — kan men vragen — *schept* het geloof dan zijn God? Als het geloof aan Gods persoonlijkheid te verklaren

---

1) Van Hamel „Kritiek" enz. p. 71.

is »uit de machtige werking der gemoedserva-»ring, bijgestaan door den arbeid der altijd »dienstvaardige verbeelding" [1]) en dus te beschouwen als uitdrukking van een ethisch idealisme in de taal der poëzie zonder dat men recht heeft daaraan eene metaphysische realiteit toe te kennen, dan mag men »de klassieke taal van »profeten en psalmisten of de reine taal van »den Menschenzoon" op de lippen nemen en volhouden, dat toch »de hoogste idealen van »waarheid en liefde geen illusie, maar realiteit »zijn" — maar wat dan, als het denken schouderophalend komt vragen: »is er in of onder »de causaliteit, die nooit en nergens ontbreekt, »nog plaats voor een telos?" [2]).

Met het theistisch causaliteitsbegrip is het telosbegrip nauw verbonden. Het ligt er in opgesloten. Het staat of valt er mee. Na eene wijsgeerige apologie van het eerste behoeft het tweede er geene meer. Het zou onvoldoende zijn, de zaak te willen beslissen door het antwoord op de vraag: geeft eene objectieve waarneming

---

1) Van Hamel t. a. p. p. 91. Verg. ook Rauwenhoff, „Wijsb. v. d. Godsd." p. 611 vv.

2) T. a. p. p. 83.

der verschijnselen in natuur en geschiedenis recht tot eene teleologische wereldbeschouwing? — daar toch dit antwoord reeds a priori zou zijn bepaald door de subjectiviteit van den waarnemer. Zal het antwoord hier ontkennend, ginds zal het daarentegen beslist bevestigend luiden.

Het is dus slechts de vraag, of die waarneming *alleen* tot het tegendeel recht geeft, m. a. w. of alle redelijke grond voor eene teleologische beschouwing ontbreekt — in welk geval dan ook het gansche gebouw der theistische wereldbeschouwing onder dien eenen slag zou moeten vallen. Zoolang men evenwel nog het recht blijft behouden te zeggen, dat »de »regeering der dingen zich zooal niet be- dan »toch aanwijzen laat" [1]), blijft het theistisch beginsel gehandhaafd. En waar het geloof te midden van »de raadselen van het godsbestuur" niet vertwijfelt, treedt het wijsgeerig denken verbindend, concludeerend, bevredigend op. Kent men sedert Kant aan het »teleologisch bewijs" voor Gods bestaan (in den drievoudigen

---

1) Prof. van Oosterzee t. a. p. p. 165.

vorm van physico-, historico- en ethico-theologisch bewijs) als zoodanig geen waarde meer toe, de voorzienigheidsleer treedt hier alzoo op als »omgekeerd teleologisch bewijs" (Strauss [1])).

Het ligt nu voor de hand, dat wij het eene »contradictio in terminis" noemen moeten, waar van »telos" en »teleologie" wordt gewaagd, zonder dat daarbij aan telos-stellend persoonlijk willen gedacht wordt. De groote teleoloog Ed. von Hartmann, die het wereldproces doet uitgaan van een onbewust willen, kent voorts aan dit wereldproces eene »immanente teleologische Weltordnung" toe, welke, daar de wereld »eine stetige Erscheinung des göttlichen Wesens" is, te beschouwen is als »die stetige logische Determination des Erscheinungsinhalts" [2]). Zoo wordt hem wat het Theisme scheppende en regeerende werkzaamheid noemt »die stetige »Einheit von Wille und Idee in der göttlichen »Funktion, kraft welcher aller actuelle Inhalt »der göttlichen Idee eo ipso von der Allmacht »des Willens realisirt wird, und alles vom

---

1) Zie boven, p. 23.

2) T. a. p. S. 254.

»Willen Realisirte inhaltlich von der Allweisheit »der logischen Idee determinirt ist". Wij vragen, of »das religiöse Bewusstsein" bevredigd wordt met eene metaphysica, die den grondslag legt voor eene volkomen-pessimistische levensbeschouwing. En of een dergelijk »logisch" en »teleologisch" Godsproces te begrijpen en te verklaren is.

Dezelfde bezwaren rijzen tegen al wat van pantheistische zijde over eene zekere »inwendige doelmatigheid", een »immanenter Weltzweck", in de dingen zelve gelegen, gezegd wordt.

De teleologie tot het zedelijk leven te beperken, en in de stoffelijke wereld slechts te erkennen eene blinde natuurwet die met noodwendigheid, zonder doelmatigheid werkt, gelijk de zoogenaamde ethische modernen doen, is een dubbelzinnigheid, die door de werkelijkheid zelve gelogenstraft wordt [1]), en in ieder geval met het theistisch godsbegrip niet is te rijmen. Straks zullen we gelegenheid hebben om op te merken, dat en hoe natuurorde en zedelijke orde nauw met elkander moeten geacht worden

---

1) Rauwenhoff, t. a. p. p. 368 vv.

in verband te staan, met betrekking tot de ééne teleologische werkzaamheid van den goddelijken Wil in het eindig wereldproces.

Op theistisch standpunt toch wordt de wereld beschouwd als een eindig proces — ook bij de leer eener eeuwige schepping kan van teleologie geen sprake meer zijn [1]) — en wordt in het wereldbestaan, zoowel wat betreft het »quod est" als het »quo est", Gods vrije werkzaamheid erkend.

Het Theisme is per se »supra-naturalistisch". Er is niets tegen, van natuurlijke ontwikkeling, wel van natuurnoodwendige ontwikkeling te spreken. In dit opzicht is tusschen de stoffelijke en zedelijke wereld, als beide volmaakt afhankelijk van en bepaald door den eeuwigen wil van God, geen verschil. Hetzij men Gods werkzaamheid bindt aan de door Hem zelven geschapene »natuurwetten"; hetzij men de werkzaamheid der »natuurwetten", eenmaal aanwezig op deistische wijze van God isoleert — in ieder geval wordt hier aan de absoluutheid Gods afbreuk gedaan. »Natuurwet" is slechts eene

---

1) Verg. Prof. v. Oosterzee t. a. p., p. 115. Ed. von Hartm. t. a. p., S. 243.

abstractie van de zich als natuurkracht in de wereld openbarende werkzaamheid Gods. »Zedelijke wet" evenzeer van de werkzaamheid Gods in de zedelijke wereld [1]).

De werkzaamheid Gods is eene organische. Het telos ligt niet in de wereld, maar in de organische werkzaamheid Gods zelve. Terecht zegt Samuel Harris: »The supernatural action »of God, in the universe revealing himself, is »not unreasonable nor anywise incompatible »with the continuity and uniformity of nature, »for its continuity and uniformity are themselves »simply the manifestation or revelation of the »principles and laws eternal in the divine reason »in accordance with which God has constituted »the universe and is evolving it in the progres»sive realization of the archetypal ideal of his »perfect reason" [2]).

Het is dan ook eenvoudig ongerijmd van een

---

1) Prof. Muller t. a. p. 106 merkt hieromtrent terecht op: „Meent men hier eene oplossing te vinden (ten opzichte n.l. van het verband tusschen de souvereiniteit Gods en de vrijheid der zedelijke wezens) door te stellen dat Gods wil geschiedt *καὶ οἰκονομίαν*, d. w. z. dat God zich in zijnen wil richt naar den aard en de natuur der schepselen, en dus volgens gegevens werkt, dan vergeet men, dat die gegevens altijd Zijn werk zijn."

2) „God the Creator and Lord of All" Edinburgh 1897. vol. I. p. 71 v.

»wonder" te spreken in den zin van opheffing eener natuurwet of ingrijping in den natuurgang. »Het wonder geschiedt niet door de kracht der »natuur — anders is het geen wonder — dus »heeft de natuurwet met het wonder niets te »maken" [1]). Maar het is zoo goed als de normale werkzaamheid der natuurkrachten de openbaring eener hoogere wet, transcendent boven de wereld en immanent in haar werkzaam, »the law of love, eternal in God the absolute Reason" [2]). Het is dezelfde eeuwige wet, waarnaar de wereld geschapen is, een feit, dat zeker het grootste wonder mag heeten. Terecht is opgemerkt geworden, dat de wonderkwestie onder den invloed van het godsbegrip wordt beslist. Om nog eenmaal met Harris te spreken: »the a priori objections to the possibility of mi»racles arise from a totally different (van de zijne en ook van de onze) conception of God in his »relation to the universe" [3]).

De wonderkwestie is ons hier dus slechts in zooverre van belang als ze direct met het gods-

---

1) J. J. van Toorenenbergen „De christelijke geloofsleer" 1876. p. 87.

2) Harris t. a. p. vol. II. p. 486.

3) Vol. I. pag. 389.

begrip in verband staat, waarbij de aanwijzing schier overbodig mag worden genoemd, dat »wonder" hier in den gewonen zin wordt bedoeld (van miraculum), niet in een, waarin het geen »wonder" meer zijn zou [1]). Op de *mogelijkheid* van het wonder komt het dus aan, als eene zaak van godsdienstig en wijsgeerig belang, terwijl de vraag naar de *werkelijkheid* in ieder bijzonder geval op zichzelf staat.

Wie meent de zaak te hebben afgehandeld met te zeggen, dat men in den natuurlijken loop der dingen Gods beschikking niet behoeft te ontkennen, gelijk Prof. Rauwenhoff [2]) en anderen doen, miskent ook bij een betoogen van het vertroostende dat er in die gedachte ligt voor het godsdienstig gemoed, toch inderdaad de eischen van godsdienstige behoefte. Het godsdienstig geloof, optredende vooral als geloof in eene »providentia specialissima", zou zonder meer te mogen aannemen als aan bloedarmoede sterven.

Zoo min nu voorts op welken grond ook

---

1) Verg. hierover nader Prof. Lamers t. a. p. § 46 „Het wonder", bep. p. 914 v.v.

2) „Wijsbeg. v. d. Godsdienst", p. 770.

eenvoudig kan worden verklaard, dat wonderen onmogelijk zijn, eene uitspraak waartoe toch de wijsbegeerte der ervaring geen recht heeft — evenzoomin kan er de mogelijkheid van worden verdedigd met een beroep op de almacht Gods, daar deze ook bij ontkenning der eerste niet wordt bestreden. Het Deisme laat geen wonderlijk ingrijpen toe van God in het mechanisme der wereld en meent dit ook niet te kunnen, zonder tegelijk te erkennen dat het werk der schepping dan onvolmaakt zou zijn, wat hun een gelijk oordeel tegen God zelven zou zijn. Het Pantheisme, in welke schakeering dan ook, noemt naar Spinoza's woord een »wonder" een handelen van God »contra suam naturam".

De mogelijkheid van het wonder wordt buitengesloten door elke naturalistische wereldbeschouwing, welk dus ook het godsbegrip zij.

Het theistisch godsbegrip is de grond voor eene supra-naturalistische wereldbeschouwing. Dezelfde almachtige, absolute Wil, die de wereld voortbracht, houdt haar in stand, openbaart zich in haar, geeft aan de dingen hunne »natuur", maar blijft de onafhankelijke, vrij-

werkende Wil, alleen bepaald door het Wezen Gods. Het geloof aan eene onafhankelijke wilsopenbaring van God in de wereld, het zuivere theistische beginsel van godsdienstige en wijsgeerige wereldbeschouwing, geeft aan het (godsdienstig) geloof aan de mogelijkheid van het wonder een *redelijken* grond.

Mag men dus met Biedermann al zeggen: »die Vorstellung einer *persönlichen* absoluten »Weltregierung und der Begriff einer den Welt»existenzen *immanenten Naturordnung* oder »der *Naturbegriff* — die schliessen einander »gegenseitig aus" [1]) — met de woorden van denzelfden beweren wij, dat »bei der (onze) »Vorstellung von der Naturordnung als einem »bloss gewöhnlichen, nicht aber innerlich noth»wendigen Lauf der Dinge.... die Anerkennung »der Möglichkeit des eigentlichen, des absoluten »Wunders keine Schwierigkeit hat". Zijn betoog, dat evenwel dit streng absolute-godsbegrip met logische consequentie »auf den strengen Natur»begriff" voert, waarmee nog slechts wonderen »einer nicht-absoluten Persönlichkeit logisch

1) T. a. p. § 647.

»vereinbar sind", verliest reeds daarom zijne kracht, omdat den theist de absolute God *niet* is »der in sich einheitliche, ewige und allgegen- »wärtige *Grund*", maar *Oorzaak* »alles Daseins »und Geschehens in Raum und Zeit".

De eenheid der wilsopenbaring van God in de wereld, »ordinaria" en »extra-ordinaria", in hare onderscheidene uitwendige vormen, waarin ze in het zichtbare treedt, sta dus vast. En alle voorstelling van »wonderen", die aan die eenheid geen uitdrukking geeft, wijkt af op den weg van onlogischen gedachtengang en sticht verwarring, als daar is: »Wie in zijn »hart tot den Oneindige spreekt: Gij kunt geen »ramp afwenden, die mij naar den gewonen »loop der dingen moet treffen — die gelooft »niet aan een persoonlijken God" [1]). Dit is m. i. eene innerlijk onlogische voorstelling. Alle be- spiegeling over »futuribilia" behoort te worden verbannen.

De eene werkelijke wilsopenbaring is ook de eenig mogelijke. Ze is, zooals ze gezien wordt, »uit God en door God en tot God" [2]).

---

1) Prof. van Oosterzee t. a. p., p. 168.

2) Rom. 11 : 36.

Ed. von Hartmann betoogt, dat »der reine »von jeder pantheistischen Beimischung unge»trübte Theismus schlechterdings nur dan religiös »werthvoll heissen kan, wenn er Supranatura»lismus im Sinne fortlaufender göttlicher Wun»dereingriffe ist" [1]). Wij laten deze interpretatie van Supranaturalisme nu daar na wat boven gezegd is, maar stemmen volkomen toe, dat zonder de erkenning van de mogelijkheid van het wonder in den beschreven zin het Theisme niet »von jeder pantheistischen Beimischung »ungetrübt" is òf — »zum Deismus herabsinkt" [2]). Evenwel is het nu duidelijk, dat het Theisme zich terecht miskend acht, wanneer von H. na wat hij over de theistische scheppingsleer gezegd heeft (zie voorg. hoofdst.), nu voortgaat met het wonder op theistisch standpunt dáárom »unentbehrlich" te noemen, omdat juist daarin als door »aktuelle Specialfunktionen die poten»tielle Absolutheit Gottes gegenüber der Welt sich »bekundet." Want wel erkent ook het Theisme, dat God absoluut blijft »tegenover" de wereld,

1) T. a. p. S. 240 u. 241.

2) S. 240.

maar daarom juist is zijne openbaring in de wereld eene organische, d. w. z. vrij, niet gebonden aan eenige geschapene »wet", terwijl dan ook het »wonder" niet als willekeurig ingrijpen in een mechanisme moet worden beschouwd, dat er immers niet is; in elk geval niet om eene potentieele Absoluutheid daardoor zich als aktueel te doen manifesteeren of met den mensch in een »religiöses, d. h. unmittel»bares Verhältniss" te treden.

De »regeering" is alzoo niet, en hiermede meenen wij genoeg te hebben gezegd, — om nog een enkel citaat uit von Hartmann's betoog te geven — »die Summe der magisch-supranatu»ralistischen Eingriffe in den selbständigen ge»setzmässigen Ablauf des Weltprocesses zu »providentiellen Zwecken" [1]) maar de absolute werkzaamheid Gods in de schepping, beschouwd uit het oogpunt van het »τέλος.".

In deze voorstelling ligt thans ook de wijsgeerige »Begründung" van de mogelijkheid van het wonder der »verlossing", die niet anders is dan eene openbaring van de »eternal law", de

---

1) S. 251.

»law of love", zooals Sam. Harris zegt, wiens woorden ook te dezen opzichte wij ten volle beamen: »Even the coming of God in Christ »is not contrary to the fundamental constitution »and laws of the universe, but rather the con- »summation of the continuous action of God »immanent in the universe and ever coming near »to man in the courses of human history, revea- »ling himself to men ..... to bring them (back) »into communion and union with himself' [1]).

In den mensch zelven als beheerschend de stof en deze met redelijk doel aan zich onderwerpend openbaart zich de »bovennatuurlijke" macht. De mensch deelt met bewustheid in het teleologisch wereldproces en werkt, zich bewust van de »werking Gods in hem" [2]) daarin mee. Daarom is hem het einde »communion and union with God" door de »verlossing in Christus" als psychologisch proces heen. Er is geen stilstand, noch in het natuurlijk, noch in het geestelijk leven. In de teleologische ontwikkeling blijft het eerste onbewust afhankelijk van den

1) T. a. p. vol. II, p. 493.
2) Philipp. 2 : 13.

daarin werkzamen goddelijken Wil, hetzij deze zich openbaart »per" of »supra"naturam. Het tweede komt tot »vrijheid door de steeds levendiger wordende *bewustheid* van afhankelijkheid. In de teleologie van het geestelijk-zedelijk leven, in dienst waarvan de teleologie der stoffelijke wereld gesteld wordt, zoo in het algemeen als bij den enkelen mensch, m. a. w. in de vestiging van het »Godsrijk" ligt de waarheid van de werkelijkheid der wereld [1]). »Denn obgleich »es »zwei Welten" giebt, giebt es doch nur ein »Gottesreich, nur einen Gottesgeist und nur ein »Ziel der Weltentwicklung; der Entwicklungs»gang des Reiches Gottes ist in dieser Welt zu »denken" [2]). Met den schrijver dezer woorden voegen we hieraan nog toe: »die Seligkeit ist »die verwirklichte, erfüllte Bestimmung"; maar daar hier aan de volmaakte ontwikkeling van »Persönlichkeiten" gedacht wordt, is die »Be»stimmung nicht blosz eine metaphysische, son»dern eine religiöse und ethische" [3]).

Dit brengt ons van zelf tot eene bespreking

---

1) Verg. Dr. Muller t. a. p. p. 84.

2) Martensen „Die christliche Dogmatik" S. 436.

3) T. a. p. S. 427.

der menschelijke vrijheid, zonder welke van geene persoonlijkheid sprake kan zijn. Het vraagstuk der vrijheid heeft eene psychologische en eene metaphysische zijde. Het ligt voor de hand, dat het van deze laatste door ons moet worden bezien.

Het laat zich op theistisch standpunt niet verdedigen, van eene »zelfbeperking Gods door de schepping van redelijke en zedelijke wezens" te gewagen, zooals op het voetspoor der Groninger godgeleerden [1]) Prof. van Oosterzee [2]) en velen met hem doen, zoodat nu, sedert de mensch er is, Gods vrijheid niet meer absoluut (wat dan ten onrechte wordt volgehouden) maar gelijk die van den mensch slechts betrekkelijk, en tusschenbeiden slechts gradueel verschil in mate van vrijheid zou zijn. Het schenken van eene zoodanige »vrijheid" aan den mensch zou zijn: hem vernietigen (»annihilatio"). God toch als »causa sui" heeft den grond van zijn bestaan in zichzelven. De mensch is niet »causa sui" maar heeft den grond van zijn bestaan alleen in God. Door dit voorop te stellen wordt de

1) Zie p. 82.

2) T. a. p. p. 174.

weg tot een juiste voorstelling gebaand. Het theistisch godsbegrip zij ook hier het alleen bepalend beginsel.

Men kan wijzen op »the two essential charac-»teristics of personality, which are self-conscious-»ness and self-determination" en zeggen dat »these »two elements belong alike to every spiritual »being, whether God, angel or man" [1]) — er is tegen deze bewering geen bezwaar, indien men in de nadere uiteenzetting van de begrippen »self-consciousness" en »self-determination" de grens in het oog houdt tusschen Schepper en schepsel. Het »cogito" brengt den mensch niet alleen tot het »ergo sum", maar dit daarna tot de anti-these: est »non-ego". Deze eindige zelfbewust-heid »presupposes an original, and unconditioned »because original self-consciousness" [2]). Dit is de absolute Persoonlijkheid.

Op dit standpunt zal men de zelfbepaling des menschen niet willen voorstellen op de wijze van Kant als eene bepaling van het wil-lend subject alleen, dat in den »kategorischen imperatief" der »practische Vernunft" den waar-

1) D. B. Purinton „Christian Theism", New.-York and London 1889 p. 117.
2) T. a. p., p. 120.

borg heeft van volkomen autonomie. De metaphysica liet hij er buiten. Evenwel reeds eene met de werkelijkheid rekening houdende psychologie laat geene »indifferentia ad velle aut nolle" toe en ontkent zonder aarzeling, dat eene wilsdaad des menschen »als ein »ursprünglicher Gebrauch seiner Willkühr" beoordeeld zou moeten worden. Doch er is meer.

De mensch wordt in zijn willen bepaald door zijn »zijn". Dat is zelfbepaling. Zoo ook God door zijn »zijn", zijn Wezen. Maar God is absoluut, onafhankelijk. De mensch niet. Deze is absoluut-afhankelijk. Van wien? Van God natuurlijk. Zal men nu zeggen, dat er geene zelfbepaling is, omdat men in zijne wilsdaad door een van God afhankelijk, en wel bewust-afhankelijk Ik wordt bepaald? Dan moet, dit volgt er rechtstreeks uit, den mensch (dualistisch) eene zekere mate van »onafhankelijkheid" worden toegekend, daar in ander geval de zelfbepaling niet anders kan zijn dan ze is voorgesteld.

Wil men dit »determinisme" noemen — m. i. kan met het theistisch godsbegrip tot grondslag de kwestie der menschelijke vrijheid niet anders

dan zoo worden opgelost [1]). Wanneer men hiertegen nu met Purinton opmerken mocht: »I can initiate action or refrain from it, by an »efficiency within me which is neither irresistibly »controlled by motives, nor yet determined by »an irresistible proneness inherent in the mind »itself" [2]) — dan antwoord ik: zulk eene »action" is niet eene *wils*daad, niet de vrucht van zelfbepaling; want wat is zelfbepaling, op zich zelve genomen, anders dan te worden bepaald door zijn bewust Ik, d. i. door wat op dat oogenblik de *inhoud* is van het Ik, d. i. door wat is »inherent in the mind"?

Intusschen moet wel worden in aanmerking genomen, dat het religieus »determinisme" zoo als met een zuiver theistisch godsbegrip samengaat, iets anders is dan het wijsgeerig, dat als *het* determinisme te boek staat. Wanneer in beide gevallen God »absolute causaliteit" wordt genoemd, daar loopt toch het begrip in beide *wezenlijk* zeer ver uiteen. De immanente werk-

---

1) Wat er van te zeggen, als men zich gedwongen ziet eene vrije zelfbepaling in den zin eener gedeeltelijk-onafhankelijke „vrijheid", die dan toch geschonken is door een *nog vrijen en zelfbewusten* God „een gevaarlijk voorrecht" te noemen (Prof. v. Oosterz. t. a. p. p. 174)?

2) T. a. p., p. 121.

zaamheid Gods in de wereld blijft ons als boven aangetoond is de supra-natureele, redelijk-zedelijke werkzaamheid der transcendente Vrijheid. In het zoogen. monistisch Theisme van Scholten c. s. is van zulk eene werkzaamheid geen sprake meer en beweegt men zich wat de wereldbeschouwing aangaat op zuiver-naturalistisch terrein. Wij behoeven daarop thans niet terug te komen, maar ontkennen dat er hier nog recht zou zijn om in de wereld een zichzelf bepalende *wils*openbaring te zien. Het Ik, zoo heet het dan ook, ontwikkelt zich met de buitenwereld; zijn inhoud komt door de invloeden van buiten tot stand, en deze invloeden zijn niet anders dan de onverbreekbare keten van oorzaken en gevolgen, waarin ook de mensch zelf ingevoegd is [1]).

Wie het principieele verschil in het oog vat,

---

1) In de omschrijving der menschelijke vrijheid van Dr. Vos, „Handb." p. 26, is m. i. aan het verschil tusschen beiderlei beschouwing geen recht gedaan. Overigens zie ik daar eene poging om „de vrijheid om te besluiten naar eigen inzicht" te rijmen met de absolute werking Gods; en ten slotte vindt Dr. Vos dan ook geene oplossing dan door het wilsbesluit van den mensch (tot bekeering) afhankelijk te stellen van die werking Gods. De mensch zelf is het die het besluit neemt „niet *gedwongen* door de overmacht van Gods arm" (wat ook wij niet zeggen) maar — „*vrijwillig gemaakt* door de overtuiging van den Geest der genade."

wanneer men op zoo onderscheiden standpunt van God als »absolute causaliteit" gewaagt (hoewel men nu op het laatste, gelijk bleek, deze benaming voor God niet mag gebruiken) laat zich niet tot eene metaphysische speculatie verleiden (die tehuis behoort overal, waar eene naturalistisch-mechanische wereldbeschouwing omhelsd wordt) op de wijze van Luther, die op het voetspoor van Thomas Aquinas zich uitlaat in »wijsgeerig"-deterministischen zin: »Omnia de necessitate absoluta eveniunt" [1]). Indien hij de strekking dezer gemoedelijke uitlating overwogen had, zou hij ze ingetrokken hebben. Ze ontneemt Gode de vrijheid.

Wij kunnen nu onze eigene beschouwing voortzetten en vragen: Is God onvrij, omdat hij door Zichzelven »gedetermineerd" wordt in zijn willen? Integendeel. Is de mensch onvrij, omdat hij »gedetermineerd" wordt? Neen, wanneer hij »gedetermineerd" wordt in zijn willen door zich zelven. Zoo is het inderdaad. Hij is een *persoonlijkheid.* Maar terwijl God »het leven heeft in

---

1) Zie p. 80.

Zichzelven" [1]), is en leeft en beweegt zich (»subsistirt") de mensch slechts in God [2]). De vrijheid des menschen is geene al of niet betrekkelijke onafhankelijkheid, geen vrijheid *naast* of *tegenover*, maar eene *in* God. Wie met den schrijver van »Christian Theism" zegt: »Fatalism »is the alternative of self-determination" [3]) miskent het theistisch beginsel in eene inconsequente wereldbeschouwing, en ziet niet in, hoe alleen in wat we zouden kunnen noemen een »supra-naturalistisch determinisme" de menschelijke vrijheid èn religieus — èn wijsgeerig bevredigend wordt gekarakteriseerd en verklaard. Ook religieus. Vrijheid is bewuste, bewustgewilde afhankelijkheid. Niet van eene natuurmacht, maar alleen van »that personal Power »which is exalted above nature, the creative »principle to which every beginning is due" [4]). De christelijke leer van het »ἄνωθεν γεννηθῆναι", als van eene geboorte uit het »σπέρμα τοῦ θεοῦ" [5]),

---

1) Joh. 5 : 26.
2) Hand. 17 : 28.
3) P. 121.
4) Purinton, t. a. p., p. 120.
5) I Joh. 3 : 9; I Petr. 1 : 23.

geeft hetzelfde getuigenis. Hier *wordt* de persoonlijkheid; hier vangt de zelfbepaling aan. Het leven der vrije zelfbepaling is dit: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός [1]).

In zoodanige vrijwording ligt de teleologie van het geestelijk-zedelijk leven. Boven (p. 107) zeiden we: De teleologie der stoffelijke wereld wordt in dienst gesteld van de teleologie van het geestelijk-zedelijk leven. De eerste kent geene zelfbepaling De mensch, deelend in beide werelden, begint met te zijn een »ik", dat er geen is, dat geen zelfbepaling kent. Hij doet datgene, waarvan men niet kan zeggen, dat hij het *wil* (verg. Rom. 7, 17); als onvrij, gedetermineerd door de causaliteit in de stoffelijke wereld, maar tevens, krachtens de teleologische werkzaamheid dier causaliteit »tot vrijheid geroepen" [2]), d. i. dus tot een vrij geestelijk-zedelijk leven, dat zich verheft boven de onvrije »gehoorzaamheid" aan de causaliteit in de stoffelijke wereld. Daartoe komt hij door de »verlossing in Christus" [3]).

---

1) Gal. 2 : 20.
2) Gal. 5 : 13.
3) Zie pag. 106.

In wat gezegd is werd reeds een en ander gegeven, dat tehuis behoort in het volgende hoofdstuk, waartoe het dan thans de inleiding zijn kan. Doch we gaan daartoe niet over zonder eene korte beschouwing over de beteekenis en waarde van het gebed, als waarin duidelijk wordt, dat de »Bestimmung" des menschen (of wil men, in verband met het boven gezegde, der wereld) eene »religiöse und ethische" is. Het ligt voor de hand, dat overal waar de wereldbeschouwing naturalistisch is, ook daar waar, als in het Deisme en het »monistisch" Theisme aan een persoonlijken God wordt geloofd, het gebed eene ongerijmdheid te noemen is.

Wil men onderscheiden tusschen eene psychologische en metaphysische werking des gebeds [1]), dan moet wel worden in het oog gehouden dat er alleen psychologische en geene metaphysische aan kan toegekend worden. Van een »Deos (c. q. Deum) flectere precibus", mogelijk »omdat de eeuwige orde daarom nog »geen ijzeren is" [2]), kan geen sprake zijn. Iets

1) Zie Prof. van Oosterzee, t. a. p., p. 168.

2) T. a. p., p. 169.

anders is het van »gebeds*verhooring*" te spreken, en die te verwachten. Wat we vinden in Joh. 15, 7 is, in verband met wat over het »geloofsleven" gezegd is, van waarde. Men kan zeggen, dat dit geloofsleven gebedsleven is.

Te spreken van »verhooring" des gebeds is niet anders dan eigenaardige waardeering van het feit, dat op het gebed het gevraagde volgt. God stelt zich in de gebedsverhooring toch niet afhankelijk van de begeerte des menschen, die omgekeerd in denken en willen van Hem absoluut-afhankelijk is, terwijl *zijn* wil de »eeuwige orde" is, krachtens welke al het eindige, afhankelijke, is als het is. Het gebed moet »evenals »de vrije werkzaamheid van den mensch be»schouwd worden als factor in de hand der »goddelijke wereldregeering" [1]), liever gezegd nog, in het gebed komt de persoonlijke vrijheid des menschen tot een hoogen graad van bewustheid. Het gebed (als aanbidding) geeft uiting aan het gevoel van volkomen afhankelijkheid van Hem, »wiens raad bestaan, en Die al zijn

1) T. a. p.

»welbehagen doen zal" [1]). Het gebed als vraag evenzeer, met een »Uw wil geschiede" gepaard en gericht tot »God, den Vader, den Almach»tige, Schepper des hemels en der aarde", in wiens »regeering" men alzoo willend zich invoegt. Dr. Bavinck zegt terecht: »Daarom kan »het hart en het hoofd in dien wil berusten, »want het is de wil, niet van een blind nood»lot, van een onberekenbaar toeval, van een »duistere natuurmacht, maar de wil van een »almachtig God en van een goedertieren Vader. »Zijne soevereiniteit is eene soevereiniteit van »onbegrensde macht, maar ook eene soevereini»teit van wijsheid en genade. Hij is Koning »en Vader tegelijk" [2]). Met een vurig gebed in nood om verlossing of uitkomst is het niet anders, daar dan slechts aan een inwendigen drang wordt gehoorzaamd, die soms schier tot

---

1) Jes. 46 : 10.

2) Geref. Dogm. II. p. 216. Hoe evenwel dezelfde geleerde even later (p. 217) kan zeggen: „De bede, dat Gods wil geschieden moge, Matth. 6 : 10, „heeft een gansch anderen zin dan het kinderlijk berustende: Uw wil ge„schiede, Mt. 26 : 42, Hd. 21 : 14" — is mij niet duidelijk. Wel is duidelijk, dat dit in verband staat met de bekende onderscheiding van tweeërlei wil in God (zie boven, p. 77 vv.), die toch in zijne in den tekst geciteerde verklaring geen grond heeft.

eene subjectieve verzekerdheid van »verhooring" opvoert [1]).

Hiermede meenen wij over het gebed genoeg te hebben gezegd, na aangetoond te hebben alzoo, dat de bloot psychologische waarde daarvan door de metaphysica van het Theisme niet alleen wordt geeischt, maar deze omgekeerd ook bevestigt. Indien dan ook »psychologisch vermittelt" bij redelijk-zedelijke schepselen, toch moet ook hier de »unmittelbare" causaliteit worden erkend, waardoor de geschapene wereld bestaat. Zoo alleen kan het recht gehandhaafd worden eener teleologische wereldbeschouwing. In den Wil ligt *eo ipso* reeds Doel. Wil en Doel dekken elkaar. Eeuwig een in God. Is niet de werkzaamheid Gods in de wereld eene absolute, de openbaring eener absolute causaliteit, dan is er slechts recht de teleologie te handhaven binnen de perken dier (dan niet absolute) wilsopenbaring, m. a. w. ze wordt illusie. En dat hier niet te veel is gezegd blijkt m. i. klaar uit de erkenning van een dualistisch

---

1) Schooner kan het schier niet worden gezegd dan in de woorden van Lange, door Prof. v. Oosterzee t. a. p. p. 186 geciteerd.

wereldresultaat, dat men toch waarlijk niet in ernst zal willen rijmen met ik zeg niet het begrip der transcendentie, maar dat der immanentie van God, dat is hier evenwel het theistisch godsbegrip als zoodanig.

Doch wat thans volgen moet komt in een afzonderlijk, ons laatste, hoofdstuk ter sprake.

# DE »THEODICEE".

Het behoeft zeker niet te worden gezegd, dat hier geene uitgebreide behandeling volgt van het vraagstuk des kwaads. Ze zou na al wat over de mogelijkheid van het kwaad reeds gezegd is niet anders worden dan eene reeks van verwijzingen en aanhalingen; dan ook uit den aard eene doorgaande polemiek — en daarom is het hier niet te doen. Veeleer wenschte ik dit hoofdstuk beschouwd te zien eenvoudig als aanhangsel aan het vorige, waarmee het feitelijk een is. Is nu eenmaal het theistisch godsbegrip ons gebleken te zijn beginsel eener bepaalde wereldbeschouwing, we zouden kunnen zeggen: onze taak is geeindigd, indien niet het bestaan des kwaads, van het physische en het ethische, met het oog op de waardeering

van het Theisme van bizonder belang moest worden geacht.

Hiermee is niet gezegd, dat nu omgekeerd onze beschouwing der werkelijke wereld ons godsbegrip zou bepalen; want in die beschouwing toch is de mensch niet »voraussetzunglos" en blijft integendeel immer zijn godsbegrip leidend beginsel. Is het waar, wat Prof. Lamers zegt: »men kan den christen het recht niet »betwisten, zich te laten leiden door de vraag »of zijn geloof werkelijk duurzaam gestoord »wordt door de feiten, die hij rondom zich »aanschouwt, of de ervaringen, die hij in zijn »eigen leven opdoet" [1]) — niet minder waar is het ook, dat men zich alom en telkens voor het feit ziet geplaatst, dat het geloof zelf, geboren en levend te midden van tal van zulke »feiten en ervaringen", als hier worden bedoeld, toch op die vraag een beslist ontkennend antwoord blijft geven. Blijft het bestaan des kwaads ons »geen steen des aanstoots meer, zoo dikwerf wij ons met ons zondig bestaan plaatsen tegenover God" [2]),

1) W. v. d. G. II. p. 849.
2) T. a. p.

het doet dus evenmin aan het godsbegrip afbreuk.

De Theodicee wil geene verontschuldiging, maar eene *rechtvaardiging* zijn van den absoluten, persoonlijken God ten opzichte van het bestaan des kwaads. »Die einzige *Ent-*»*schuldigung* Gottes" zou zijn, »dass er nicht existirt" [1]).

Bekend is, dat het woord, zoo al niet het eerst door Leibnitz gebruikt, dan toch door hem in zwang is geraakt toen hij zijn »Essais »de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté »de l'homme et l'origine du mal" uitgaf. Denkt men hier aan eene rechtvaardiging van God, zooals naar den juisten zin van het woord moet gedacht worden, ik kan niet anders zien, of zulk eene »rechtvaardiging" zal evenwel steeds het karakter eener verontschuldiging dragen, d. i. — uitloopen op ontkenning, óf van de absoluutheid, óf van de persoonlijkheid Gods. Waar men, omgekeerd, ter verklaring van het kwaad zich op dualistisch standpunt stelt, dus de absoluutheid prijsgeeft, of, pantheistisch, de

1) Verg. Biedermann, „Chr. Dogm." § 651.

persoonlijkheid van den »Absolute", is van eene »*Theo*dicee" geen kwestie meer.

Evenmin daar, waar a priori »geen godsbe»grip is vastgesteld, waaraan de gesteldheid der »wereld zou moeten beantwoorden" [1]) — maar het is m. i. zeer de vraag of hierbij denken en gemoed zijn bevredigd, terwijl toch in elk geval de grond voor het recht om aan de »geloofspoezie" waarde toe te kennen, blijft ontbreken. Zelfs heeft men dan geen recht meer, »een »immanentie van een zedelijke orde in de natuur»orde" aan te nemen [2]), en wordt een woord als dit: »de wijsgeer mag niet dulden, dat voor »hem in de zedelijke orde de Vader in den hemel »verloren zou gaan" [3]) — eenvoudig eene phrase.

Overal evenwel, waar bij de vooronderstelling en handhaving van een *Gods*-begrip de »Theodicee" theo*dicee* zijn wil, zal de waarheid blijken van het woord van Kant, dat de beste Theodicecën moeten mislukken.

Na de religieuze en wijsgeerige waarde van het scheppings- en voorzienigheids-geloof te

---

1) Rauwenhoff, „Wijsb. v. d. G." p. 781.

2) Zie boven p. 115.

3) Rauwenh. p. 777.

hebben aangetoond, kan dus onze »Theodicee" niet anders zijn dan de rechtvaardiging van het theistisch godsbegrip, d. i. de handhaving van dat godsbegrip op religieus-wijsgeerige gronden, ook nadat op het bestaan van het »kwaad" is gelet.

Men kan onderscheiden tusschen »natuurlijk" en »zedelijk" kwaad, d. i. »dat des lijdens" en »dat der zonde" — deze onderscheiding heeft evenwel, metaphysisch, niet het minste belang. In geenen deele kunnen wij instemmen met eene voorstelling als Prof. van Oosterzee [1]) geeft van beider verhouding tot »het bestuur der Voorzienigheid"; eene voorstelling die ook dan nog geen recht van bestaan krijgt, waar men met nadruk betoogt, dat het eerste van het tweede het »natuurlijk" gevolg is, te meer daar de gansche physische wereld ons het tooneel van een »bellum omnium contra omnes" vertoont.

Daarom gaat het niet aan met Dr. Bavinck [2]) het kwaad in ethischen en physischen zin eenvoudig als »malum culpae" en »malum poenae"

---

1) „Chr. Dogm." § 62, 5.

2) Geref. Dogm. II. p. 217.

te onderscheiden zonder meer; of met Dr. Vos [1]) te verklaren: »Alle pijn is volgens de Schrift »poena", straf (uitgezonderd de droefheid naar »God, welke eene betooning is der genade »Gods), straf, om de zonde der menschen on»vermijdelijk geworden, niet omdat God er »genoegen in smaakt, maar omdat de ijver voor »zijne eer het vordert", al behoort volgens denzelfden »het verband tusschen beide tot hiertoe »onder de verborgene dingen". Want indien men al aanneemt een natuurlijk-aetiologisch verband tusschen kwaad in ethischen en kwaad in physischen zin — ook waar het eerste geacht wordt verklaard te zijn uit eene den mensch geschonkene vrijheid, daarmee is dus niet gegeven eene voldoende verklaring voor *al* het physische kwaad, dat in de wereld is. En blijft de *werkelijkheid* van dit laatste, ook bij de aanname eener zoodanige vrijheid een raadsel, de *mogelijkheid* ook van het eerste blijft er een. Bovendien, reeds in de Heilige Schriften des Ouden Verbonds blijkt, hoe de aandacht er op vallen moest, dat »de tegen-

1) Handb. p. 129.

spoeden des rechtvaardigen vele zijn", terwijl »de goddeloozen vrede hebben en rust in »de wereld". Het vergeldingsgeloof kan hier troosten (schrijver der Jobeïde; Ps. 73), maar meer kan het niet.

Het verraadt eene oppervlakkigheid, die alleen vrucht kan zijn van een valsch optimisme en niet van eene juiste waarneming der werkelijkheid, te zeggen, gelijk Purinton doet [1]): »suffering (the physical evil) is exceptional in »the world". Integendeel, het is »rule". En ook al ware het »exceptional", het probleem bleef hetzelfde.

Het ligt, als boven gezegd is, buiten ons bestek, na te gaan door wat al »Theodiceeën" hiervan de oplossing gezocht is. We bepalen ons tot het Theisme. Waar de theist eene Theodicee geeft in den gewonen zin van het woord, zal blijken, dat deze voor het Theisme niet alleen groote moeilijkheid baart, maar dat inderdaad ook het middel erger wordt dan de kwaal.

Aan de eene zijde het streven, zijn godsbe-

---

1) T. a. p., p. 153.

grip te handhaven; aan de andere, toch aan den Absolute een terrein te onthouden, dat, hoewel niet buiten zijn invloed, nochtans genoeg onafhankelijk is om eene — overigens zeer gevaarlijke — »vrijheid" te genieten [1]). Deze dubbelzinnigheid komt in allen deele uit. Het physische kwaad, vrucht van het ethische, krijgt eene plaats in de teleologische Godsregeering en wel — om het ethische kwaad te beperken en daarvan te verlossen. Men valt in de oude onderscheiding terug van »permissio, impeditio, directio, determinatio", aan welke begrippen metaphysische waarde toegekend wordt en die uitgewerkt worden op zulk eene wijze, dat de verdediging van een gedwongen compromis het tegendeel uitwerkt van hetgeen ze beoogt.

Zegt men, dat God ook de zonde zich ten nutte maakt, doordat Hij haar gedurig laat strekken om het goede te dienen, wij vragen: is de zonde begrepen in het wereldplan Gods? indien niet, dan heeft men het recht niet dit te verklaren en moet eenvoudig worden erkend, dat de zonde het wereldplan heeft verijdeld — eene

---

1) Zie pag. 111 noot 1).

stelling, die geen enkel theist voor zijne rekening neemt. Indien ja, dan valt ook op den stand van zaken een gansch ander licht [1]). En wanneer men vasthoudt aan een telos, waarheen het wereldproces wordt geleid; wanneer men tusschen aetiologie en teleologie geene ongerijmde scheiding wil maken; wanneer men niet God in de wording en ontwikkeling der eindige dingen wenscht te betrekken door Zijne teleologische leiding te stellen naast en afhankelijk te maken van wat in die eindige wereld geschiedt, laat het zijn van Zijne eigene voorwetenschap — wat overigens eene logisch-gebrekkige voorstelling is — die dan evenwel op haar beurt afhankelijk wordt gemaakt van wat immers als *geworden* zelf volstrekt afhankelijk is, — wanneer men dat alles niet wil, dan is de keuze niet onzeker. De macht wordt tusschen God en mensch niet verdeeld. De vrijheid

---

1) Dr. Bavinck (t. a. p. p. 423) stemt hiermee in, als hij zegt: „De menschheid vindt haar einddoel met alle schepselen in de verheerlijking Gods. Daaraan is alles ondergeschikt. Daartoe werkt alles, ook de zonde en het lijden mee. En met het oog daarop is de wereld doelmatig ingericht." Het laat zich nu niet anders inzien, of zijne bovengenoemde onderscheiding van „malum culpae" en „malum poenae" heeft slechts de *subjectieve* waarde van waardeeringsoordeel. En toch is dit bij hem niet het geval, maar kent hij aan die begrippen objectieve beteekenis toe.

des menschen is geen afgebakend gedeelte van het terrein der werkzaamheid Gods, daardoor niet-absoluut geworden. Eene vrijheidstheorie (ook niet die van Origenes, die de kwestie verschuift) geeft ons de oplossing niet. Ze is nooit geweest, de vrijheid, eene »indifferentia ad velle aut nolle" en zal het nooit zijn. Ze is zelfbepaling. En zelfbepaling vooronderstelt gebondenheid, de gebondenheid aan het »natuurlijk" leven, dat krachtens de teleologische werkzaamheid der absoluut-redelijke en zedelijke causaliteit in de wereld tot het zedelijk-vrije leven van bewuste onafhankelijkheid gebracht wordt.

Afgezien dus nog daarvan dat er »over het »physische kwaad, welks gewicht niet mag wor»den onderschat, volkomen donkerheid rusten »blijft" [1]) verloopt eene »oplossing" van het ethische als boven genoemd in allerlei scholastische redeneering, onder welker raderen het godsbegrip omkomt en de logica op jammerlijke wijze wordt geradbraakt; en geeft aanleiding tot eene karikatuur-voorstelling als Ed. von

---

1) Prof. Lamers, t. a. p., p. 841.

Hartmann [1]) geeft van »die theistische Lösung". »In Wahrheit ist die Schwierigkeit nur ver- »doppelt".

»The question, then, is not one of freedom »and possible sin; but of creation itself" [2]). Doch — »any attempt to question God's mo- »tives in the creation of the universe must be »made with modesty and reverence" [3]). Dit geschiedt, wanneer wij »the universe" nemen als het is, en vragen, wat daaruit op grond van ons theistisch godsbegrip (dit recht toch geeft het ons) is af te leiden. De vraag is dus niet: waarom, hoe werd eene wereld geschapen met onvermijdelijk (mogelijk) kwaad? — maar: wat is het »kwaad" in de door een algoeden, almachtigen God geschapene wereld? Anders: welken zin heeft het in de theistische religieus-wijsgeerige wereldbeschouwing?

In het Oude Verbond vindt men eene sterk *metaphysische* opvatting in zake het kwade, geboren uit de religieuze erkenning van het albestuur van Jhvh. Men kan hier met vrucht

---

1) T. a. p., S. 252 f.
2) Purinton, p. 163.
3) P. 164.

naslaan »De daemonologie van het Oude Testament" van J. Th. de Visser (acad. proefschr.), die in het 1ste Hoofdstuk »De invloed van Jahve op het kwade" na talrijke bewijzen komt tot de volgende slotsom: »Zoo zagen wij, dat men »onder Israël de begeerte gevoelde, om overal »Jahve's invloed te erkennen, ook in de zondige »neigingen Gods hand te zien, en de verblind»heid voor het goede en het goddelijke aan »Jahve toe te schrijven. Op het gebied des geestes »werkt Jahve evenzeer veelzijdig als elders en »Hij doet dit op velerlei wijze. Hij zendt eenen »geest, als drager van die werking, welke Hij »bedoelt; Hij stuurt het hart en den geest in »eene richting, welke Hij wenscht; Hij laat den »mensch doen naar hetgeen Hij met hem voor»heeft" [1]). »En toch dit alles mag ons niet doen »zeggen, dat Israel eene onreine voorstelling »had van zijnen God" [2]). In de »Satanologie" zien we, hoewel eerst van lieverlede [3]), toch een dualisme opkomen van principieele beteekenis.

In het Nieuwe Verbond staat het individueele,

1) P. 43.
2) P. 45.
3) Vgl. t. a. p., p. 73.

meer op den voorgrond, de »psychologische" zienswijze aangaande de zonde onder den invloed eener religieuze zelfbeschouwing, hare waardeering als »vijandschap tegen God". Waar het denken er een metaphysisch vraagstuk van maakt, neemt de oplossing dan ook, anders dan in het Oude Verbond, het karakter eener Theodicee aan als in Rom. 9—11, waarbij evenwel met nadruk het in Rom. 3:3 en 4 verzekerde gehandhaafd blijft.

In de teleologische beschouwing van het wereldproces laat zich de eenheid van het objectief oordeel der theistische metaphysica met de subjectieve waardeering der werkelijkheid zeer goed verstaan. En niet alleen zeer goed verstaan. De teleologie van het zedelijk leven [1]) komt alleen tot haar recht bij een juist verstand van deze eenheid van objectief en subjectief. Mutatis mutandis zeggen ook wij: »cadit homo »moderante divina Providentia, et (niet sed) suo »vitio cadit" (Calvijn). Er ligt in het korte woord van den kerkvader »o felix culpa" eene »Theo-

---

1) Men herinnere zich het hieromtrent in het laatst van het voorgaande hoofdstuk gezegde.

dicee", die niet gezocht is, maar doorleefd en daarom te beter getuigenis geeft. Het Godsrijk is er nog niet. Het komt. Indien het »Ziel »schon erreicht" was, zou »der Weltprocess »ziellos weitergehen" [1]); m. a. w. zoolang het wereldproces duurt, is het telos niet bereikt. »Eine Welt ohne Uebel ist nicht mehr eine »ausser Gott daseiende Welt, sondern wäre »nichts als die in Gottes absolutes Sein zurück-»genommene Welt" [2]). Tegenover dat telos heeft, het behoeft niet meer te worden gezegd, het »kwaad" alleen beteekenis heeft in het eindig wereldproces. Daarom »vernietigt God het »kwaad niet als met een enkelen slag, maar »laat het zichzelven vernietigen, nadat het zijn »slavendienst in het rijk der vrijheid volbracht" [3]). »De laatste vijand, die tenietgedaan wordt, is »de dood" [4]).

Hiermede is geen pleidooi voor de beschouwing van Leibnitz geleverd, die het »eindige" ident verklaart met het »kwade", in dien zin,

---

1) Von Hartmann, t. a. p., S. 245.

2) Biedermann, t. a. p. § 723.

3) Prof. van Oosterzee, t. a. p., p. 178.

4) I Cor. 15 : 26.

dat God, scheppende de wereld, zich in de noodzakelijkheid ziet eene »kwade" wereld te scheppen. Wij vragen: door welke noodzakelijkheid is de Absolute gebonden, dat hij zulk eene wereld zou scheppen. Met de scheppingsdaad is dan de noodwendigheid van het kwade gegeven. Maar dan kan van het eindige, als geschapen zijnde, nu eenmaal niets goeds worden verwacht. Het kwade blijft, zoolang het geschapene blijft; en verdwijnt op hetzelfde oogenblik, dat dit geschapene door eene »omgekeerde scheppingsdaad" (von Hartmann) weer wordt vernietigd. Waar blijft de grond en het recht voor eene optimistische teleologie? Veeleer wordt hier, m. i., de grond gelegd voor eene volmaakt-pessimistische levensbeschouwing, waaraan men ook door de negatief-verklaring van het »kwaad", dat voor onze waardeering toch werkelijkheid heeft, niet ontkomt.

De nadruk moet vallen op »the *motives* in »the creation", waarmede het telos een is. Voorts is de »causa efficax" slechts aan de wet van eigen willen gebonden. Voor Leibnitz is deze wereld de best mogelijke. Hier ligt niet in, dat

God ook andere, minder goede werelden had kunnen scheppen, maar alleen, dat de wereld, die God schiep, niet beter *kan* zijn dan ze is. Maar in de consequenties ten opzichte der wereldbeschouwing komt men hier aan de bewering nabij van Stuart Mill [1]), als zou het wereldtooneel ons te zien geven de werkzaamheid van een wel goeden, maar overigens niet absoluten »God", die van de wereld maakt wat Hij kan.

Het kan geene verwondering wekken, dat Ed. von Hartmann met recht de belijders van eenen persoonlijken God voor een alternatief meent te stellen als hij aangeeft [2]): óf »Gottes »(stetige) Schöpfung als unter den Zwange einer »unausweichlichen inneren Nothwendigkeit ste»hend, also Gottes persönliche Freiheit als auf»gehoben" te denken, óf »den von seiner Frei»heit gemachten Gebrauch als einen diabolischen »zu verurteilen" — zoolang men ten minste nog weigert in beginsel eene voorstelling als die van Stuart Mill te aanvaarden.

Evenwel, het is niet de »»Theodicee" auf

1) „Three Essays on Religion".

2) T. a. p., S. 262.

»theistischer Basis", zooals hij doet voorkomen, die zich voor dat alternatief wil gesteld zien. Wij meenen gekomen te zijn tot een ander resultaat, dan dit, als zou er »Weltleid" zijn, door God »abgewälzt auf unschuldige, ad hoc »geschaffene Substanzen". Is van Hartmann van oordeel, dat op die wijze »der Monotheis- »mus zum Monosatanismus umgeprägt" wordt, er is meer recht, de rollen te verwisselen en dat verwijt te richten daarheen, waar men »God" zich moet laten beroepen op het »volenti non »fit injuria", wanneer Hij het »immanente »Weltleid über sich nimmt" om zich van zijne »transcendente Unseligkeit" te verlossen, en den mensch (ook al is hij als drager van het wereldleed slechts »eingeschränktes Subjekt" in het »absolute Subjekt" — wat intusschen zijn menschelijk bewustzijn weerspreekt) — dwingt tot den uitroep: »Ich wollt'es wäre Schlafenszeit »und alles wär' vorbei!"

Hier wordt voorzeker niet het »kwaad" door God op den mensch, maar door den mensch op God »abgewälzt". Het wordt er niet beter op. Eene wonderlijke »*Theo-dicee*", waarmee God niet kan gediend zijn.

Het godsbegrip gaat logisch aan de (immers daardoor bepaalde) wereldbeschouwing vooraf; wordt dus door de wereldbeschouwing niet gevormd, maar door het denken, dat op de *gemoedservaring* reflecteert. Eenmaal gevormd, wordt het beginsel van wereldbeschouwing, als hoedanig dan ook het theistisch godsbegrip door ons is beschouwd en gewaardeerd. God is de absolute persoonlijkheid; als zoodanig absoluut goed; als »causa efficax" van de wereld de »overvloedige fontein aller goeden" [1]). Men zegge niet: God doet, wat goed is, maar: wat God doet, is goed. Het gezichtspunt is hier van oneindig belang. »Alles wat God geschapen heeft en wat van God komt is goed. De »wereld, in welke wij lijden, is geene andere, »dan de wereld der heerlijkheid Gods en der »zonen Gods" [2]).

Van hier gaat onze »Theodicee" uit. Zijns is het wereldbestuur gelijk de wereldwording. In de teleologie heeft alles zijne plaats tot de subjectieve waardeering des »kwaads" van per-

---

1) Conf. Belg. art. 1.

2) Prof. Brill „Het ware Evangelie", p. 284, Het probleem van het lijden en de zonde.

soonlijke schepselen toe, wel verre dat ze aan God eenigerlei onvrijheid, beperktheid opleggen zou. Absoluut gevat alleen is de »causa efficiens" tevens »causa finalis" (Rom. 11, 36). Overigens »satis est id brevissime designare (gelijk wij getracht hebben te doen als zijnde noodwendig consequent uit het theistisch beginsel) virtutem.... non posse perfectam (esse) »nisi exerceatur adversis" [1]).

Men spreke vrij van de »raadselen van het Godsbestuur", men erkent daarmede toch een Godsbestuur. Wij wenschen om de eerste het laatste niet te ontkennen of den zin daarvan te verzwakken. Nog altijd blijft het waar: »Ge»rechtigheid en recht zijn de grondslagen Zijns »troons", al »zijn wolken en donkerheid om »Hem" [2]). »Sin still remains as a dark spot in »the universe, but light shines all about it, and »across its deepest blackness we begin to trace »the golden threads of hope and love. The »past, indeed, has not given us perfection; but »there are sure prophecies that it still awaits

---

1) Lactantius „Inst. Div." V, 7.

2) Ps. 97 : 2.

»us in the future. To that future we press, »and into its clearer light we bring our darkest »problems with perfect confidence and hope".

Intusschen »is it ours to preach the gospel »of love and hope" [1]).

---

1) Purinton, t. a. p., p. 166.

# STELLINGEN.

I.

Men mag niet spreken van geloofswaarheid als boven-redelijk.

II.

Het is ongeoorloofd van 's menschen Godsbewustzijn te spreken.

III.

Men heeft geen recht op grond der ervaring de redelijkheid der werkelijkheid op het gebied der historie te ontkennen.

IV.

Met de צְבָאוֹת in de uitdrukking יְהוָה צְבָאוֹת zijn oorspronkelijk de legerscharen van Israël bedoeld.

V.

De latere Joodsche Satanologie is uit het jodendom zelf te verklaren, maar is in hare ontwikkeling door Parsistischen invloed bepaald geworden.

VI.

Er is geen voldoende reden om de oprechtheid van de bekeering van Constantijn den Groote tot het Christendom in twijfel te trekken.

VII.

Men spreekt ten onrechte van »reformatoren" vóór de reformatie.

VIII.

Hoogstwaarschijnlijk is het Diatessaron van Tatianus oorsponkelijk in het Syrisch geschreven.

IX.

II Kon. 8 : 10 moet in plaats van לוֹ met de »Qeree" לָהּ worden gelezen.

X.

Men leze Jes. 53 : 9 aldus: וְאֶת־עֹשֵׂי רַע בְּמוֹתָיו

XI.

Luc. 16 : 21 moet *τὰ ἕλκη αὐτοῦ* als glosse worden beschouwd.

XII.

II Cor. 3 : 13 is in plaats van *πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι* te lezen: *πρὸς τὸ ἀτενίσαι.*

XIII.

II Cor. 3 : 17 moet worden gelezen: *οὗ δὲ Κύριος . . .*

XIV.

De *κειράμενος* van Hand. 18 : 18 is Aquila.

XV.

De symbolische beteekenis van den doop rechtvaardigt den kinderdoop.

XVI.

Het traducianisme is de meest bevredigende theorie ter verklaring van de wording van het menschelijk wezen.

XVII.

Het »beeld Gods" in den mensch is te zoeken in diens vrijheid.

XVIII.

In het zedelijk leven zijn geen adiaphora.