



De hoogleraar Huber tegen Dr. David Friedrich Strauss

<https://hdl.handle.net/1874/235123>

114
111
DE HOOGLEERAAR HUBER

TEGEN

Dr. DAVID FRIEDRICH STRAUSS.

MET

NOG IETS OVER DE DOGMATIEK

VAN DEN

Hoogleeraar Dr. J. J. van Oosterzee.

DOOR

J. VISSCHER,

opgedragen bij de Doopsgezinde gemeente te Utrecht.

UTRECHT,

Steen- en Boekdrukkerij en Steendrukkerij "de Nieuwe"
(K. A. MANSSEN)

1873.

mm 11895





F. Merckheol
2° 1550

8.

DE HOOGLEERAAR HUBER

TEGEN

Dr. DAVID FRIEDRICH STRAUSS.



F. oct. 1550

DE HOOGLEERAAR HUBER

TEGEN

Dr. DAVID FRIEDRICH STRAUSS.

MET

NOG IETS OVER DE DOGMATIEK

VAN DEN

Hoogleeraar Dr. J. J. van Oosterzee.

DOOR

J. VISSCHER,

Em. Pred. bij de Doopsgezinde gemeente te Utrecht.



UTRECHT,

Stoom-Boekdrukkerij en Steendrukkerij „DE INDUSTRIE”.

(K. A. MANSSEN.)

1873.

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



0374 5621

WOORD VOORAF.

Neen, dat is te erg, dat gaat te ver! riep ik onwillekeurig, na het lezen van het jongste geschrift: *der Alte und neue Glaube* van Dr. D. F. Strauss, met zekere ontrusting uit. En hoe zou ik niet na het lezen van een geschrift, waarin niet alleen het Christendom jammerlijk wordt miskend, maar ook de groote waarheden van God, vrijheid en onsterfelijkheid openlijk geloochend en bestreden worden? Welk eerlijk en nog slechts eenigzins godsdienstig en zedelijk gestemd hart kan dit verdragen, en komt er niet tegen op als tegen eene onteering der menschheid, eene ondermijning van alles, waarop de maatschappij gegrond is, van godsdienst en deugd niet alleen, maar ook van kunst en van wetenschap? Want wat zijn deze zelfs, zonder het geloof aan eene hoogere, ideale, geestelijke wereld, waarin de idealen van het ware, goede en schoone, waarnaar wij streven, werkelijk bestaan, en zonder welke zelfs het zicht- en tastbare heelal niet aanwezig zou zijn? Dit erkent Strauss zelf, wanneer hij spreekt van eene eeuwige substantie, waarvan de afzonderlijke werelden slechts zoovele verschijnselen of openbaringen zijn. Ongelukkig echter brengt hij die eenige, oneindige, door zich zelve bestaande sub-

stantie onder de kategorie der eindigheid, door haar aan het ontstaan en vergaan te doen deel hebben, of het eindige aan het oneindige, het tijdelijke aan het eeuwige te verbinden, m. è. w. het oneindige zelf tot het eindige te verlagen.

Dit is zijn Panthetsme, waardoor hij een salto mortale doet van het eindige in het oneindige en omgekeerd, of den knoop, die er ten aanzien van de betrekking tusschen beiden bestaat, niet oplost, maar doorhakt.

Trouwens doorhakken is zijn fort. Vraagt men naar de algemeene geldigheid van de kategorie van oorzaak en gevolg, dan erkent hij deze wel (p. 140 *Duitsch*); maar zoodra men krachtens haar uit de zichtbare wereld wil besluiten tot het bestaan van eene onzichtbare wereld, als de onafhankelijk scheppende oorzaak er van, of slechts uit het bestaan van iets redelijks en zedelijks in de wereld (dat hij insgelijks zelf erkent) tot een redelijken en zedelijken oorsprong er van, dan zet hij de geheele kategorie van oorzaak en gevolg eenvoudig ter zijde met de opmerking: „Das ist aber nur die Beschränktheit unsers menschlichen Vorstellens, dass wir so unterscheiden. Das Universum ist ja *Ursache und Wirkung, Aeusseres und Inneres zugleich*”. (Dat wij dit onderscheid maken ligt slechts aan de beperktheid van onze wijze van voorstellen. Het heelal toch is oorzaak en werking, iets uitwendigs en inwendigs tevens.)

Ik bid U, wat is dit anders dan adacadabra? Zoo aanstonds heeft hij zelf erkend, dat er onderscheid is tusschen oorzaak en werking, zeggende: „Da (t. w. bij de waarheid, dat de wereld er althans op aangelegd is om zich tot het standpunt van de hoogste rede te verheffen) „müssen wir freilich was in der Wirkung liegt, auch in die Ursache legen. Was

herauskommt muss auch drinnen gewesen sein" (moeten wij zeker wat in de werking ligt, ook in de oorzaak leggen. Wat er uit komt, moet er ook in zijn geweest). En nu dadelijk daarop ontkent hij dit onderscheid en schrijft het maken er van aan de beperktheid van onze menschenlijke wijze van voorstellen toe! Hoe weet hij, dat dit de schuld van onze beperktheid is? Heeft hij zich als achter ons denken kunnen plaatsen om te kunnen zeggen, dat het onze beperktheid is, die ons van *oorzaak* en *werking*, als van twee verschillende dingen doet spreken, terwijl ze eigenlijk slechts één en hetzelfde zullen zijn? ¹⁾ Hij is mensch, gelijk wij allen zijn en dus gebonden aan dezelfde denkwenen als ieder mensch; zoodat, al ware het „Beschränkung" hij toch ook daarmede overeenkomstig denken en dus ook tusschen oorzaak en werking onderscheiden moet, zooals hij dan ook elders doet, en daarmede zichzelf wederlegt.

Hij schijnt een verkeerd begrip te hebben van de kategorie van oorzaak en werking. Volgens Kant is deze niet toepasselijk op *das Ding an sich*, maar alleen op de wereld der verschijnselen. Maar uit de ongeschiktheid van genoemde kategorie voor de bovenzinnelijke dingen volgt niet, dat oorzaak en werking immer of in eenig opzicht hetzelfde zouden zijn. Gij kunt er geen gebruik van maken, wil Kant zeggen, om uit het zichtbare tot eene onzichtbare, eeuwige oorzaak er van te besluiten; want met het toepassen van deze kategorie blijft gij in eene eindelooze reeks van oorzaken en gewrochten, en komt nimmer tot eene eerste oorzaak. Maar hoeveel verschilt dit van het zeggen, dat beide in een of ander opzicht hetzelfde kunnen zijn? Men

1) On ne peut pas, zegt geestig een Fransch schrijver, se regarder passer devant la fenêtre

zou even goed kunnen zeggen, dat in het Universum 2×2 geen 4 meer is, maar 5 of iets dergelijks. Met betrekking tot de bovenzinnelijke wereld van oorzaak en werking te spreken, hetzij dan als verschillend of als één en hetzelfde, is onzin. Die denkwet past daar in 't geheel niet op. Ik heb niet beweerd, zou Kant zeggen, dat het de beperktheid van ons denk- of voorstellingsvermogen is, dat ons onderscheid doet maken tusschen oorzaak en werking, maar alleen, dat ons kenvermogen beperkt is binnen de grenzen van de ervaringswereld — meer niet, en daardoor zijn ook voor U, Strauss, grenzen gesteld. Gij kunt van het *Ding an sich* niets bevestigen, en althans niet, dat daar of waar anders ook oorzaak en werking te gelijk of hetzelfde zijn.

En waardoor begaat Strauss nu zoo groot eene fout, hij, wiens scherpzinnigheid anders zoozeer wordt geroemd? Waardoor anders, dan door dat het juist in zijn Pantheïstisch stelsel past? Daarin verwacht hij toch reeds, gelijk we zagen, het eindige met het oneindige, het vergankelijke met het onvergankelijke, makende het eerste slechts tot een attribuut van het laatste en amalgameerende God met de wereld op eene wijze, dat geen aan geregeld denken gewoon verstand er vrede mede kan hebben.

Ik heb bij dit punt eenigszins uitvoeriger stil gestaan, omdat, wel beschouwd, hier de hoofdfout in het boek van Strauss, gelijk bijkans in al zijne geschriften, schuilt. Het is een redeneeren, waarvan het Pantheïsme den achtergrond uitmaakt, of, als er van een spiegel sprake was, zou ik zeggen de foelie. Waar dit het geval is, kan ik geen vertrouwen hebben op eenige redeneering, die daarop gebouwd of daaruit afgeleid is. Het is den mensch niet gegeven het verband te doorzien van God met de wereld, van vrijheid met noodzakelijkheid en dergelijke, of, gelijk men het

noemt, ze in eene hoogere eenheid op te lossen. Iedere poging, daartoe aangewend, loopt uit op een Icarus-val of op stellingen en uitdrukkingen, die geen gezonden zin meer hebben.

Nog heb ik tegen Strauss een paar punten, die ik bij onzen schrijver niet vind aangeroerd.

Op pag. 148 maakt hij onderscheid tusschen *Welt* in absoluten zin of *das Universum*, en *Welt* in relatieven zin, waarin het woord een meervoud heeft, en zegt daarop: dat iedere wereld, in den laatsten zin genomen, hare *grenzen* in de ruimte, even als haar *begin* en haar *einde* in den tijd heeft; het Universum daarentegen door alle ruimten even als door allen tijd „sich ausgiesst und zusammenhält.” (Zich uitstort en samenhoudt). Zou hij geweten hebben, wat hij daarmede zegt? t. w. hetzelfde als: ieder bisschop op zich zelf is feilbaar, maar de gezamenlijke bisschoppen of een concilie is onfeilbaar. — Uit duizend en honderdduizend teilbaren maakt men niet één onfeilbaren; en zoo ook uit duizend en honderdduizend *eindige*, in tijd en ruimte *bepaalde* werelden niet een *oneindig*, in tijd en ruimte *onbepaald* Universum.

Pag. 140 zegt hij: „Wij gevoelen ons afhankelijk, niet van eene ruwe overmacht, maar tegelijk van orde en wet, rede en goedheid, waaraan we ons met kinderlijk vertrouwen (liebendem Vertrauen) overgeven.” Is het niet louter woordenspel, wanneer men bij zulke uitdrukkingen¹⁾ zegt niet aan een persoonlijken God te gelooven, te meer, daar hij er bijvoegt: dat wij die wezens zijn, in *denen das Vernünft-*

¹⁾ Pour éviter la confusion des termes et les méprises qui pourraient en résulter, il serait en effet plus convenable de désigner par un autre mot que celui de piété l'admiration respectueuse que le spectacle de la grandeur de l'univers et la beauté de ses lois nous arrache, et qui

tige und Gute persönlich werden soll? — Dus het begrip van *persoonlijkheid* is niet in strijd met het redelijke en goede, in ons althans niet, en waarom zou het dit dan wèl zijn in God, het ideaal van alle rede en goedheid? —

Verder zegt hij: „Wir fühlen uns dem Vernünftigen und Guten im Universum im Innersten verwant.“ (Wij gevoelen ons met hetgeen er redelijks en goeds in het heelal is innig verwant). Zeer waar, wij zijn van Gods geslachte; maar hetgeen in effectu, in ons, is, moet ook in causa, in God, zijn. Eene onpersoonlijke rede en goedheid zijn geen rede en goedheid. Het zijn niets dan afgetrokken begrippen. Een wezen, een persoon is redelijk en (zedelijk) goed, maar geen zaak, geen ding of voorwerp, en dus ook het gansche Universum niet, dat, volgens hem, louter eene machiene is. Zegt hij: neen, uw besluit is „beschränkt,” want het Universum is oorzaak en werkiug te gelijk; en geven we dit nu eens toe, welnu, wat volgt er dan anders uit, dan dat, daar het uitwerksel persoonlijkheid is, de oorzaak het ook is?

„Vergiss, zegt hij, p. 238,” in keinem Augenblick, dass du Mensch, und kein blosses Naturwesen bist.“ (Vergeet geen oogenblik, dat gij mensch en niet louter een natuurwezen zijt). Kein blosses Naturwesen! Wat is dat? Immers is er, volgens Strauss, geen andere natuur dan de natuur, dan het zicht- en tastbare Universum, dat van eeuwigheid tot eeuwigheid bestaat, zonder oorsprong, Schepper of Formeerder, en waarin alles volgens vaste natuur- en scheikundige wetten

n'a rien de commun avec les sentiments d'adoration et de soumission filiale que, dans toutes les religions, les croyants ressentent vis-à-vis de Dieu. La netteté du langage et les positions ne sauraient qu'y gagner.

zich als natuur of stoffelijk heelal ontwikkelt. Hoe kan dan daarin iets zijn, wat geen „blosses Naturwesen” is? Dit is immers onmogelijk! Of zal het zijn, omdat in dat wezen, in den mensch, iets redelijks en goeds is? Maar ook dit zal immers reeds in dat Universum, in die natuur, liggen, zich, als al het natuurlijke, geregeld ontwikkelen, en in zoverre het zich in den mensch vertoont, met dien mensch, bij den dood, te gronde gaan; zoodat hij ook daarbij blijkt niets dan louter een natuurwezen te zijn. ¹⁾

De mensch niet louter een natuurwezen! Gelukkig evenwel,

¹⁾ De Oud-Hoogleeraar Dr. J. van Vloten verklaart (*Levensbode* D. VI, St. 2, p. 213) het gezegde van Strauss aldus: „Vergeet niet, dat gij, hoewel natuurwezen, van de veredelde soort mensch zijt, en U daar dus in uwe gedragingen naar te richten hebt”; en vraagt daarop: „Wat steekt daar toch voor onbegrijpelijks in?”

In het vertrouwen, dat Z.HG1. mij dit niet ten kwade zal duiden, neem ik de vrijheid daarop te antwoorden: niets, in deze uwe verklaring namelijk. Wat onbegrijpelijks toch zou er zijn in het zeggen, dat de mensch mensch, en dus een edeler soort van natuurwezen is dan het dier of de plant? Dit is zoo eenvoudig en begrijpelijk als iets zijn kan. Men zou zelfs kunnen vragen: of het niet al te begrijpelijk, in den zin van tautologisch of overtollig, is. Want wie betwijfelt 't, dat de mensch een edeler soort van wezen is, dan eenig ander wezen hier op aarde? Wij althans niet, en het is een verblijdend verschijnsel, dat ook Strauss en de Wir's daaraan niet twifelen. Maar de vraag is — niet of de mensch een voortreffelijker wezen is dan plant of dier — maar of Strauss, volgens zijne beschouwing der dingen, met recht kan zeggen, dat die veredelde soort mensch niet louter een natuurwezen is? En dit kan hij, ook naar mijn inzien, niet, of de woorden verliezen hunne beteekenis. Zelfs al zijn in de natuur = Universum eenige druppelen onpersoonlijke rede en goedheid op chemische wijze, zoo 't schijnt, gemengd, zij is en blijft volgens Strauss natuur, en zoo ook al wat er uit voortkomt niets dan louter natuur of natuurwezen.

dat Strauss dit erkent! Het is ons een onderpand voor de vervulling der hoop, dat hij nog eens tot beter inzicht aangaande godsdienst en zedelijkheid zal komen, daar hij, blijkens dit en andere gezegden ¹⁾ in dit geschrift, blijkbaar voor de uiterste consequentie van zijne zienswijze terugschrikt en nog gevoelen kan een redelijk, zedelijk en dus onsterfelijk wezen te zijn.

Moge die gunstige wending bij hem en bij alle „Wir's" bevorderd worden door de brochure van den Hoogleeraar Huber, waarvan de vertaling, ofschoon door buitengewone omstandigheden op de drukkerij minstens twee à drie maanden later dan ik gewenscht had, verschijnende, hier volgt!

¹⁾ Zooals dat, waarin hij het Universum wel als eene machiene beschrijft, maar toch als zoodanig eene, waarin zich „ein linderdes Oel ausgiesst" (een verzachtende olie wordt uitgegoten.) P. 365. Als ook waar hij zegt p. 9: te beseffen, dat tot hem gezegd wordt: *doe rekenschap van uw rentmeesterschap*, dat toch aan geen onpersoonlijk, stom en blind Universum kan geschieden

Twee oorzaken zijn er, waarom de godsdienst tegenwoordig weder meer dan sinds geruimen tijd eene plaats inneemt onder de vraagstukken van den dag. De eene is, dat de hedendaagsche staat in heftigen tweestrijd ligt met de middeleeuwsche kerk, en ernstige pogingen doet om zich ter wille van zijn bestaan en bloei uit hare verstikkende omhelzing te redden. De andere, dat zich in de geweldige verbreiding van het atheïsme onder de groote menigte voor diezelfde maatschappij een afgrond onder de voeten schijnt te openen. Intusschen zijn bij den voortgang der wetenschap alle oude belijdenissen in hare grondslagen geschokt geworden. Vindt men in eene of andere gedaante nog positief kerkgeloof, zoo is alles daarbij in gisting, en het geloof genoodzaakt zich met de eischen van een hooger ontwikkelden tijdgeest te verstaan. En zoo beginnen dan velen met bezorgdheid te vragen: zou de zon des Christendoms ten ondergang neigen? zouden voor de meer verlichte inzichten eener vast gegronde wetenschap al die godsdienstige overtuigingen, die nu sedert bijna twee duizend jaar den harteklop in het leven der beschaafde volken hebben uitgemaakt, als verwarde droomen bij het ontwaken moeten verdwijnen? En het zijn niet de slechtsten, die zoo met bezorgdheid vragen, maar zulken, die aan den grooten ontwikkelingsgang der godsdiensten iets waarlijk redelijks, aan hunne eigene godsdienstige gewaarwordingen iets wezenlijk bestaands hebben meenen zien ten grondslag liggen, en dat wel niet het minst uit liefde voor

de eer des menschelijken geslachts. Of wat was ook hetgeen de laatste groote tijdperken der duitsche wijsbegeerte als een van hunne schoonste vruchten hadden afgeworpen? Hoe geheel anders wist men de geschiedenis te beschouwen dan in de achttiende eeuw. Eene lijn slechts van telkens hooger en rijker ontwikkeling loopende door alle toestanden der samenleving in de geschiedenis! Nergens het nieuwe enkel de negatie van het voorafgaande lagere, maar altijd tevens de hoogere ontvouwing van dezelfde kiem, die daar en overal reeds werkzaam was! Met zulk eene wijze van beschouwen was het niet alleen mogelijk op uitgediende vormen van weleer met een oprecht gevoel van eerbied terug te zien, maar ook van alles wat eenmaal op het gebied van godsdienst of van wijsbegeerte voor waarheid gegolden had te gelooven, dat het iets wezenlijks inhield en niet te vergeefs het nadenken vermoeid had. Waar daarentegen het tegenwoordige zich voordoet als alleen op de puinhoopen van het verledene gebouwd, en ieder nieuw tijdperk over het voorgaande slechts een vonnis van veroordeeling weet te vellen, daar mag men zeggen, dat de werkzaamheid van den menschelijken geest, die op de oplossing van de hoogste levensvragen gericht is, op den arbeid van Sisyphus gelijk, die op het oogenblik, dat hij meent den steen op den top gebracht te hebben, hem weder in de diepte ziet vallen. Laat vrij daarom de tot nu toe bestaande vormen van godsdienstig denken en gevoelen verouderd zijn, zoo meenen toch velen van den scheppenden geest, die daarin woont, te mogen vertrouwen, dat hij nog niet dood en dus ook zelf geen leugengeest is, maar slechts worstelt om zich op nieuws en zuiverder te openbaren.

Dat in zulk een tijd de stem zich zou doen hooren van een man, die in de laatstverloopen veertig jaren door zijn wetenschappelijken arbeid het meest tot

vernietiging van het positief christelijke kerkgeloof heeft zoeken bij te dragen, liet zich verwachten. En hoe hij spreken zou, kon na alles wat wij van David Friedrich Strauss wisten, niet twijfelachtig zijn. Maar ook de scherpste en meest ontkennende kritiek over de waarde van het kerkgeloof moet welkom worden geheeten, hetzij omdat ze ons van een ijdel en waan verlost, of omdat de hechtheid en sterkte der Christelijke wereldbeschouwing er aan beproefd kan worden. En nu komt de criticus met een boek, waarvan de titel reeds doet zien, dat hij niet enkel verwoesten, maar ook opbouwen wil. Hij, die alle belijdenissen heeft zoeken te wederleggen, komt zelf met eene belijdenis en schaart zich onder degenen, die bij de steeds grooter en ook steeds bedenkelijker radeloosheid ter zake van de godsdienst nieuwe uitzichten pogen te openen, nieuwen grond onder de voeten trachten te geven — zoodat zijn boek ons nog te meer welkom behoort te zijn. Niet te vergeten alleen, dat zijn eigen voorbeeld ons zeggen zal, hoe wij het te aanvaarden hebben: niet in blind geloof namelijk aan zijn gezag, maar met kalm, kritisch onderzoek. Anders zouden wij het eene dogmatisme met het andere verwisselen, en dat wat wij wenschen, van vrij, zelfstandig en vast gegrond in ons denken te worden, alsdan ook onder het vrijzinnigst geleide niet verkrijgen.

Het is in naam van eene minderheid, die met ieder geloofsformulier en met iedere kerkgemeenschap gebroken heeft, dat Strauss het woord opvat. Ook doet hij dit wel niet om ons van de hoogere bestanddeelen in het leven der volken kant en klaar een nieuw samenstel te leveren — want hiervoor is het de tijd nog niet — maar toch om hen, die geen vrede meer hebben met het oude en ook in halve maatregelen niet kunnen berusten, inwendig voor te bereiden en hen den kant uit te wijzen, waar een

vaster grond gevonden kan worden. Dien vasten grond vindt hij ten laatste in de met moeite en zorg verkregen uitkomst van voortgezet natuur- en geschiedkundig onderzoek; terwijl hij aan de hand van dit onderzoek niet alleen nog een kritischen blik terug werpt op de christelijk-kerkelijke wereldbeschouwing, maar ook op bijkans alle punten, die tot de groote vraagstukken van den dag behooren, den weg tot oplossing zoekt te banen. In vier afdeelingen poogt hij zijn gewichtig onderwerp uiteen te zetten, en stelt zich deze vragen ter beantwoording voor: of zij, die met de resultaten der moderne wetenschap instemmen, nog Christenen zijn; of ze nog godsdienst bezitten; welk begrip zij zich van de wereld vormen; en eindelijk hoe ze hun leven hebben te regelen. Gelijk vooruit van Strauss te verwachten valt, geschiedt dit op grond van een rijkdom van wetenschappelijke bouwstof, met scherpzinnigheid, en in een vorm, die in vollen zin populair, aan de waardigheid der denkbeelden niets te kort doet, en helderheid van voorstelling aan schoonheid van uitdrukking paart.

Het is onmogelijk in eene eenvoudige brochure alle bijzonderheden in dit boek met dezelfde nauwkeurigheid te bespreken. Wij moeten ons dus vergenoegen met die punten, die de hoofdzaak uitmaken en ten grondslag strekken aan het geheel, aan eene kritische beschouwing te onderwerpen.

I.

Toen David Friedrich Strauss van 1835 op 36 zijne kritische bewerking van het leven van Jezus in het licht gaf, en daarin den Christus der evangeliën in eene mythe meende te hebben opgelost, hield hij zich toch nog van de hoogere idee, in de kerkelijke Christologie vervat, overtuigd, en wilde hij, dat onze tijd tot de idee in het feit gevoerd zou worden. En hij zelf bleef niet achter met deze idee of dezen absoluten inhoud van de Christologie uit te spreken. In den Christusmythe zag hij, de algemeene, zich steeds van nieuws herhalende geschiedenis des menschedoms, vastgeknoopt aan een enkel individu, hetwelk door zijne persoonlijkheid en zijne lotgevallen oorzaak werd, dat bedoelde inhoud onder de menschen tot algemeene bewustheid kwam. En bij zulk eene opvatting was hij in staat in alle hoofd-leerstellingen van het Christendom een dieperen zin te leggen en er eene algemeene wijsgeerige waarheid aan toe te kennen. „Het menschedom,” zeide hij, „is de vereeniging der beide naturen, de menschengeworden God, de tot eindigheid veruiterlijkte oneindige en de zich zijne oneindigheid herinnerende eindige geest. Het is het kind van de zichtbare moeder en den onzichtbaren vader, van de natuur en van den

geest. Het is de wonderdoener, in zooverre in den loop van de geschiedenis des menschedoms de geest zich steeds volkomener van de natuur meester maakt. Het is de zondeloze, in zooverre de gang van hare ontwikkeling vlekkeloos is, en de verontreiniging altijd slechts aan het individu kleeft, maar in de soort en hare geschiedenis opgeheven is. Het is de stervende, opstaande en ten hemel varende, in zooverre het uit de aflegging van zijne natuurlijkheid telkens hooger geestelijk leven, uit de wegneming van zijne eindigheid (hetzij de geest zijnde van persoon of van natie of van wereld) zijne eenheid met den oneindigen geest des hemels ziet voortvloeien."

Kortom, hoe ver ook altoos deze wijsbegeerte der Christologie en des Christendoms van de naïve kerkelijke opvatting mocht afwijken, zoo bleef zij echter in de begrippen der christelijke geloofsleer een zeker gehalte van waarheid erkennen en werd hiermede de eer van het laatste hoofdverschijnsel in de groote ontwikkelings-geschiedenis van het godsdienstig denken en gevoelen gered. In zijne hierop volgende geschriften geraakte Strauss zelfs tot eene telkens hooger waardeering van den persoon van Jezus zelf, en begon hij hem voor te stellen als schepper van een nieuwen tijd, ja als de grootste godsdienstige persoonlijkheid, die de geschiedenis heeft aan te wijzen. Hij schreef hem zulk een innig krachtig gevoel van eenheid met God toe, dat zijn geheele leven, zonder dat het hem ooit zichtbaar begaf, daarvan doordrongen, daardoor verheerlijkt werd. Hij verklaarde van hem, dat zonder zijn wonen in ons hart ware godsvrucht niet bestaan kon, dat de twijfelende vraag, of er ook nog een grooter dan hij kon komen, als eene ijdele begoocheling tot zwijgen moest gedoemd worden, en mochten ook al anderen het hunne kunnen toebrengeu aan den opbouw van het godsdienstig denken en gevoelen, hun werk toch

altijd slechts gelijk zou staan met het leveren van zandkorrels, daar waar Jezus den allesovertreffenden grondsteen gelegd had. Ja, zoover ging Straus van met ronde woorden te zeggen, dat godsdienstig te willen zijn zonder Christus niet minder ongerijmd zou wezen dan zich in de poëzij te willen verlustigen zonder op Homerus, Shakespeare of hunsgelijken acht te slaan. — Zoo trad ook de geschiedkundige persoon van den Stichter der christelijke godsdienst in zulk een licht, dat zich duidelijk begrijpen liet, hoe hij de individueële grond was van een nieuw wereltijdperk. En toen Strauss ten laatste in 1864 het leven van Jezus voor het Duitsche volk bewerkte, ontbrak het hem niet aan waardeering zoowel van den inhoud des Christendoms als van den persoon zijns Stichters. „Onontbeerlijk, maar ook onverliesbaar” verklaart Strauss in de voorrede, „blijft ons van het Christendom datgene, waardoor het het menschdom aan den eenen kant uit de zinnelijke godsdienst der Grieken, aan den anderen kant uit de Joodsche wetsgodsdienst getrokken heeft;” dus in het eene opzicht het geloof, dat het eene geestelijke en zedelijke macht is, die de wereld beheerscht, in het andere het besef, dat de dienst, die wij aan deze macht hebben toetebrengen, even als wij zelve, slechts geestelijk en zedelijk, slechts een dienst des gemoeds en der gezindheid zijn kan. En van Jezus zelf wordt verzekerd, dat hij onder allen, die hunne krachten aan de uitwerking van het beeld der menschelijke volmaaktheid besteed hebben, zeer zeker in de voorste rij staat. Hij heeft er trekken in gebracht, die er te voren aan ontbraken of althans onontwikkeld waren gebleven; andere beperkt, die verhinderden dat ieder mensch het kon vertoonen; heeft door de godsdienstige stoffeering, die hij er aan schonk, er eene hoogere wijding, door de verwezenlijking in zijn eigen voorbeeld er den levendigsten

gloed aan verleend; terwijl het godsdienstig genootschap, dat van hem is uitgegaan, aan dit ideaal de verste verbreiding onder het menschdom verschaft. Om kort te gaan, de trekken van lijdzaamheid, zachtmoedigheid en menschenliefde, die Jezus in het beeld, hetwelk zijne kerk van hem gevormd heeft, tot heerschappij heeft verheven, deze zijn althans niet voor het menschdom verloren gegaan, en zijn het juist geweest, waaruit alles, wat wij thans humaniteit noemen, ontspruiten kon."

Na zulke uitspraken omtrent Jezus en de kern der christelijke godsdienst zal men op de vraag, of zij, die op de hoogte der tegenwoordige beschaving staan, nog Christenen zijn, wel een toestemmend antwoord verwachten. Ja, zoozeer zal men op zulk een toestemmend antwoord staat maken, dat men meenen zal verplicht te zijn over andere tijden integendeel den staf te breken. Juist toen — zal het oordeel moeten luiden — toen een blind kerkgeloof met uitwendige formulieren op de geesten drukte, alle vrijheid in denken en handelen aan banden leide en met onverdraagzame woede iedere afwijking van de eenmaal aangenomen godsdienstovertuiging vervolgde en te keer ging, juist toen faalde het aan den echten geest des Christendoms.

Doch anders luidt het antwoord in het vóór ons liggende boek van Strauss. En het luidt anders, omdat middelerwijl zijne opvatting van Christus en Christendom eene geheele verandering heeft ondergaan. Nauwelijks in 't licht verschenen, werd de bewerking van het leven van Jezus voor het Duitsche volk door den Rabbijn Abraham Geiger aan eene scherpe beoordeeling onderworpen, die daarop uitliep, dat het geheele boek niets was dan eene mislukte apologie. Geiger zocht Strauss aan te toonen, dat hij tot het schilderen van Jezus, zooals hij dat gedaan had, niet

het minste recht had. Immers had hij dat beeld niet op grond van geschiedkundige handelingen, maar alleen van lessen en spreuken ontworpen, en waren deze voor het eene deel niet belangrijk genoeg om er zulk eene verhevene beschouwing van Jezus' persoon uit af te leiden, en voor het andere deel zelfs niet eens van Jezus afkomstig, maar aan de Rabbijnen ontleend. En inderdaad had Geiger hiermede de Achilleshiel in het boek van Strauss maar al te goed getroffen. Want indien er voor het begrip, dat men zich van Jezus te vormen heeft, geen andere gegevens bestaan dan de spreuken, die hij hem met volle zekerheid meent te mogen toeschrijven, dan is de geheele apotheose, waarmede Strauss den Stichter des Christendoms huldigt, voor 't minst overdreven.

Tot een van beide moest worden overgegaan, hetzij om aan de schriften des N. Ts. eene grootere historische waarde toe te kennen, of om veel koeler en met veel meer geringschatting over den persoon van Jezus te denken. Voor Strauss lag het laatste het meest voor de hand, en zoo treffen we dan in het vóór ons liggende boek een geheel ander karakterbeeld van Christus aan, en gevoelen we ons daartegenover op een geheel ander standpunt dan tot nog toe het geval was. Op de vraag, of Jezus toch wellicht diegene was, naar wien het menschdom zich ter volmaking van zijn inwendig leven steeds meer dan naar iemand anders behoorde te richten, ontvangen wij ditmaal ten antwoord: daartoe weten wij met zekerheid veel te weinig van Jezus af. Niet alleen hoe hij geworden, maar ook wat hij geworden en ten laatste geweest is, blijft duister; en zelfs daarover zijn wij in 't onzekere, wat hij eigenlijk gewild en hoe en tot op welke hoogte hij dat gewild heeft. De ware Jezus, de Jezus der geschiedenis en der wetenschap, is bloot een vraagstuk, en een vraagstuk kan geen voorwerp des geloofs, geen

voorbeeld des wandels zijn. En wat we nog betrekkelijker wijze met de meeste zekerheid van hem weten, dat moet hem als leidsman in het godsdienstige van dag tot dag slechts verder van ons verwijderen. Want zoo iets in 't groot op grond van onze evangeliën als geschiedkundig kan worden aangenomen, dan moet Jezus een dweeper zijn geweest, en zoo iemand willen we toch niet tot leidsman onzes levens kiezen. Eigenlijk is hem met zijne dweepzieke verwachtingen slechts recht geschied, toen ze bij het mislukken zijner pogingen aan het kruis te schande werden. En wat de beginsels van de liefde tot den naaste, van de barmhartigheid, ja van de vijandsliefde en van de broederschap onder alle menschen betreft, zoo maken deze wel het schoonste sieraad en den hoogsten roem van den Stichter der christelijke godsdienst uit, maar zijn ze hem noch uitsluitend eigen, noch vallen ze met hem weg, daar het Christendom de idee der humaniteit slechts voorbereid heeft. — Uit zulk eene beschouwing volgt voor Strauss en voor degenen, uit wier naam hij spreekt, dat ze geen Christenen meer zijn.

Zocht Strauss zijne vroegere inzichten omtrent Jezus en de door hem gestichte godsdienst op wetenschappelijken grond te vestigen, zoo laat hij dit voor zijne jongste opvattingen bijkans geheel na. Toch hebben we zooveel te meer recht dit ook hier te verlangen, daar de uitkomsten zijner vroegere nasporingen door zijn tegenwoordig boek totaal omvergoorpen zullen worden, en wij derhalve tusschen het gezag van den vroegeren en van den tegenwoordigen Strauss in een leelijk gedrang staan. Wat te kiezen? want al verklaart hij door deze jongste verandering in zijne meeningen zijne vroegere resultaten voor nul en van geener waarde, zoo valt die waarde in ons oog nog maar niet zoo dadelijk ten deel aan die van thans. En hoe veel te minder, wanneer het ook nu,

even als toen, nog steeds de zelfde schriften van het N. T., de openbaring en de vier eerste brieven van Paulus, zijn, waarop hij als op de eenige echte oorkonden voor de geschiedenis van den eersten christentijd zijne beweringen grondt. Zeker mogen we niet vergeten, dat Strauss zijn jongste geschrift eene Belijdenis noemt, waarmede toch ook wel zal worden te kennen gegeven, dat het bij voorkeur een subjectief karakter draagt. Maar tegenover eene belijdenis staan wij in eene vrije verhouding, terwijl wetenschappelijk resultaat ons tot erkennen en toestemmen dwingt.

Gelijk bekend is, hebben de jongste onderzoekingen omtrent de geschiedkundige waarde zoowel als omtrent tijd en oorzaak van het vervaardigen van de schriften des N. T's. de theorieën van Baur op vele punten terecht gewezen. De grootste geleerdheid en scherpzinnigheid is aan deze navorschingen besteed, en in 't algemeen genomen hebben ze tot dit resultaat gevoerd, dat de datum van het ontstaan van deze geschriften in ieder geval veel vroeger moet gesteld worden dan Baur en de getrouwsten onder zijne leerlingen gedaan hebben. Wie ze zonder vooringenomenheid volgen wil, die zal b. v. niet langer, zooals juist Strauss weder doet, beweren kunnen, dat het vierde evangelie eerst omtrent het midden van de tweede eeuw ontstaan is; en hij zal dit zoo veel te minder op gezag van Strauss aannemen, daar deze in de derde uitgaaf van zijn vroeger leven van Jezus zelf aan de onechtheid van dat evangelie was beginnen te twifelen. Zooals Keim, over wiens voortreffelijk werk Strauss slechts met een paar minachtende opmerkingen koel meent te kunnen heenstappen, overtuigend heeft aangewezen, moet het tijdstip van de vervaardiging van het vierde evangelie minstens tusschen 110 en 115 na Christus vallen, terwijl Ewald

en Weissäcker zelfs waarschijnlijk zoeken te maken, dat dit het einde van de eerste eeuw moet zijn. Ten aanzien van de synoptici zijn onderscheiden van Baur's eigen leerlingen, zooals Hilgenfeld, Volkmar en Köstlin, nog in de eerste eeuw geraakt, en Holzmann verklaart: de literatuur van onze synoptische evangeliën begint kort vóór het jaar 70 en eindigt niet lang na 80. Deze wending met betrekking tot den tijd van het ontstaan van de schriften des N. T's. heeft, gelijk men weet, ten gevolge gehad, dat men daaruit de trekken van het beeld van den historischen Christus duidelijk meende te kunnen leeren kennen, en er nu in den laatsten tijd weder toe overging om meer bepaalde uitwerkingen van dat beeld te leveren, of het leven van Jezus zoo te bewerken, dat de Stichter des christendoms ons als in levende gedaante voor oogen trad. Zoo zijn de geschriften van Renan, Schenkel, Holzmann en Keim ontstaan. Strauss tegenwoordig, gelijk wij gezien hebben, laat op eens weder den persoon van Christus in geheel zijn geschiedkundig bestaan, zijne denkwijze daaronder begrepen, gehuld zijn in een duister, dat niet op te klaren valt, en gaat uit dien hoofde weder ver achter zijn laatste boek over het leven van Jezus terug. Maar de zoo even genoemden, en daaronder Holzmann en Keim op loffelijke wijze, hebben intusschen een karakterbeeld van Jezus vol leven en beweging weten te teekenen, en de beide laatsten daarin weder die trekken weten op te sporen, die ook Strauss vroeger in geestdrift ontstaken, en waardoor dit beeld zich als een verheven voorbeeld voor het werk van 's menschen zedelijk-godsdienstige veredeling en volmaking vertoont.

Maar gesteld nu al, dat alleen de openbaring en de vier brieven van Paulus (aan de Romeinen, de Corinthiërs en de Galaten) echte en onbetwistbare documenten voor de geschiedenis van den eersten

christentijd mogen heeten, dan vragen we: wat vloeit uit de begrippen, die daar omtrent den persoon van van Christus heerschen, noodzakelijk voort ten aanzien van hetgeen die persoon werkelijk geweest is? Juist zooveel te buitensporiger als die begrippen zijn, des te meer bewijzen ze den verbazenden indruk, dien de Heer in leer en leven op de discipelen gemaakt heeft, wijl zij nu eene uitdrukking zochten voor hetgeen zij in hem zagen, die aan hunne gemoedsgesteldheid en aan hunne verstandelijke vorming beantwoordde. Geef echter die indrukwekkende majesteit en sterkte in 's Heeren verschijning niet toe, zoo blijft het ontstaan van het Christendom een onoplosbaar raadsel. „Hoe vormde zich toch,” merkt Dorner op, „binnen den kring van het Jodendom eene partij, die in Jezus den Messias gekomen achtte en die zich daarom in navolging van hem aan lijden en dood onderwierp? Dewijl de Tubinger school het historisch bestaan van Jezus erkent, dient ze ook wel toe te geven, dat hij door zijn spreken, zijn handelen en zijne lotgevallen aanleiding moet gegeven hebben tot dat geloof. Maar hoe zullen de eerste Apostelen (gelijk de Tubinger school en ook Strauss wil) wezenlijk Joden gebleven zijn, indien ze in de meest lijnrechte tegenspraak met het heerschende joodsche Messiasgeloof, hetwelk aanvankelijk ook hun geloof was, aan een Messias in vernedering, aan een gekruisigde geloofd hebben? Zijn ze echter in hun Messiaansch geloof, dit hoofdpunt in de Joodsche godsdienst, anti-joodsch geweest, hoe zijn ze tot dit hun geloof, tot dit breken met de Joodsche vooroordeelen gebracht geworden? Hier is het punt, waar, zonder iets wat analoog is aan hetgeen de evangeliën van Jezus' daden en opstanding, van den wonderbaren indruk van zijn persoon en van Jezus' leer aangaande zijne goddeijke verhevenheid verhalen, het geschiedkundig raadsel staan blijft.”

En hoe lost ons nu Strauss het allerlaatst dit raadsel op? „Nadat Jezus,” zegt hij, „als een veroordeeld misdadiger aan het kruis gestorven was, rustte alles wat hem aanbelongde nu in handen van de discipelen. Lieten zij zich door zijn geweldadigen dood bij de schipbreuk zijner pogingen in het geloof, dat hij de Messias was, aan het wankelen brengen, dan was het met zijne zaak gedaan. Doch wilden zij, in weerwil van zijn rampzalig uiteinde, aan het geloof aan hem als Messias vasthouden, dan moesten zij eene groote tegenstrijdigheid zien op te lossen, en met name zijn haastig afgesneden aardsche aanwezigen weten vast te knopen aan de bovenaardsche rol, die hij volgens zijne herhaalde verzekering binnen korten tijd als de op de wolken verschijnende Menschenzoon zou spelen. Overeenkomstig met het algemeene lot der menschen was hij sedert zijn dood aan 't kruis de prooi geworden van het schimmenrijk; en zat hij nu daar eenmaal gevangen, zoo bleef die draad afgebroken, zijn rol was uitgespeeld, en liet zich geen geloof, geen hoop meer op hem vestigen. Hier lag dus het punt, waar uitkomst moest gezocht worden.”

En hoe werd nu die uitkomst gevonden, of met andere woorden, hoe werd het Christendoms ten tooneele gevoerd?

Naar Galilea gevlugt, verdiepten zich de discipelen met al hunne macht in de schriften van het O. T. om licht en zekerheid te verlangen. Weldra schepten zij uit sommige plaatsen de hoop en het vertrouwen op eene herleving van den Meester. En als van zelf sloeg van lieverlede deze zielestrijd bij de oostersche, eenzijdig godsdienstige en fantastisch ontwikkelde naturen, bij vrouwelijke vooral, in een exstafischen en visionairen toestand over.

Evenals Renan de opstanding van Jezus bovenal op rekening stelde van de sterke verbeeldingskracht van

de op den Heer verliefde Maria Magdalena, zoo is het ook volgens Strauss hallucinatie, dat de discipelen zich zelf aldus misleiden. En zoo overkwam het hun te eerder, omdat Jezus hun de hoop op een zinnelijk Godsrijk had ingeboezemd, waar zij voor de ontberingen en moeiten huns levens vergoeding zouden ontvangen, en hun egoïsme die hoop niet wilde laten varen. Maar op welke wijze het zich ook moge hebben toegedragen, dat de discipelen van de opstanding huns Meesters overtuigd werden, zoo gemakkelijk als Strauss dit meent te kunnen ophelderen, laat zich het raadsel niet oplossen. Baur zelf heeft het niet gewaagd zulk eene beslissing te geven en drukte zich daarom hoogst voorzichtig uit: „Alleen het wonder der opstanding,” zegt hij, „kon de twijfelingen, die het geloof zelf in den eeuwigen nacht des doods schenen te moeten dompelen, verjagen. . . . Hoe men de opstanding van Jezus ook beschouwen moge, als een wonder, dat uitwendig in de werkelijkheid, of als zulk een, dat inwendig in de ziel van bepaalde personen plaats greep, zoo gaat het in het laatste geval toch niet aan door zielkundige ontleding in te dringen in de wijze, waarop zich in het binnenste dier personen het ongeloof bij Jezus' dood met het geloof aan zijne opstanding verwisseld heeft; zoodat, al rekt men de zaak op zich zelf genomen mogelijk, wij toch nooit anders dan door hetgeen de discipelen dachten en gevoelden, geraken kunnen tot datgeen, wat het voorwerp van hun geloof was, en dus ook alleen daarbij kunnen blijven staan, dat voor hen, door wat middelen dan ook, de opstanding van Jezus een erkend feit geworden is en alle werkelijkheid van een geschiedkundig feit voor hen bezat.” — Bijzonder afdoende heeft echter Holzmann de zwarigheden, om niet te zeggen onmogelijkheden, in 't licht gesteld, waardoor de hallucinatie —

of, zooals het verzachtend genoemd wordt, visioens-hypothese gedrukt wordt.

Op deze „Humbug der opstanding” zoo als Strauss zich uitdrukt, rust het geschiedkundig bestaan des Christendoms, daar zonder het in 't leven roepen van zulk een geloof het werk van Christus bankroet zou zijn gegaan.

Terecht vragen we, of zich uit zulk een oorsprong een verschijnsel gelijk het Christendom in de wereld-geschiedenis verklaren laat, of zich uit zulke gronden de bezielde en zelfopofferende werkzaamheid van Jezus' eerste discipelen laat afleiden. Merkt op! de Stichter is dan in meerdere of mindere mate een fantastisch dweeper, wiens buitensporige verrekeningen reeds door de ondervinding der discipelen zelf werden gelogenstrakt, zoodat zich hunne uitzichten en hun geloof nog alleen door middel van ziekelijke zenuwtoestanden kunnen staande houden. Zijne leer, reeds volgens de opvatting der discipelen, en vervolgens zooals ze verder in de christelijke geloofsleer wordt uitgewerkt, is niet alleen zoo beleedigend mogelijk voor het verstand, maar ook indruisend tegen neigingen, die de mensch met het volste recht koestert, en voor een deel, om kort te gaan, in lijnrechten strijd met de belangen der samenleving! En toch heeft aan dien persoon nu bijkans twee duizend jaar lang de geschiedenis gehangen, en eene nieuwe maatschappij, die de oude verre overschaduwet, zich vastgeknoopt. Toch heffen diepdenkende gemoederen zich aan hem op, en vinden groote vernuften, en daaronder vroeger Strauss zelf, in de van hem zelf afkomstige wereldbeschouwing een rijken schat van ideën neergelegd! Hoe laat zich deze tegenstrijdigheid oplossen? — Zullen we nu misschien tegen alle wetten der natuur in eene groote uitwerking zonder toereikende oorzaak aannemen? Zullen we ten spot van de geschiedenis

de aan het Christendom verschuldigde voldoening voor verstand en hart slechts voor kinderachtige zelfmisleiding van het menschedom aanzien? of zullen we, even als in alle groote verschijnsels van 's menschedoms leven, zoo ook hier een kern van onvergankelijke waarheid zoeken vast te houden, en daarmede tevens de eer van ons geslacht pogen te redden? Zeker, niet de geschiedvorschcr, niet de wijsgeer, niemand in 't algemeen, die nog aan de getuigenis van het menscheijk denken en gevoelen geloofl, zal het eerste beweren of het laatste verwerpen willen. Maar dan ook zal er over de jongste verandering van inzichten bij Strauss slechts een *veroordeelend* vonnis kunnen worden uitgesproken.

De stoutmoedige criticus toont zich in zijne „Be-lijdenis” een volslagen afvallige van zijne vroegere wijsgeerige inzichten, van zijne eigene, met zooveel kennis en vernuft ontwikkelde opvatting aangaande den persoon van Christus. Hij staat op het punt om van de hoogte van onze hedendaagsche wijsgeerige beoefening van geschiedenis en godsdienst af te dalen, en terug te keeren tot Voltaire en het lang verlaten en door hem zelf eenmaal als verouderd aangemerkte standpunt van den auteur der Wolfenbuttelche Fragmenten. Op dezen weg willen of kunnen wij hem niet volgen. Bij de vraag echter, of de echte deelgenoot van de hoogbeschaafde samenleving onzer negentiende eeuw zich nog een christen kan noemen, moge acht geslagen worden op hetgeen Göthe zegt: „In de evangelien”, verklaart Göthe, „spiegelt zich allerwege eene verhevenheid af, die van den persoon van Christus is uitgegaan, en van zulk een goddelijken aard, als er maar ooit iets op aarde goddelijks verschenen is. Vraagt men mij, of het in mijne natuur ligt hem aanbeddende hulde te bewijzen, dan antwoord ik: Alleszins! Ik buig mij

voor hem als voor de goddelijke openbaring van het hoogste beginsel der zedelijkheid.”

II.

De tweede afdeeling behandelt de vraag naar den oorsprong en het wezen der godsdienst en bestrijdt met name het geloof aan een persoonlijk God en aan eene afzonderlijke voortdoring van den mensch na den dood. Een groot deel van deze uiteenzettingen is reeds te vinden in het in 1840 en 41 verschenen werk des schrijvers: „de christelijke geloofsleer in hare geschiedkundige ontwikkeling.” Alleen wordt het alles in zijn tegenwoordig geschrift beknopter uitgedrukt en in een meer populair vorm gegoten.

De godsdienstige aanleg, zegt Strauss, ontbreekt bij de dieren, te zamen met de rede, terwijl de volmaking van de godsdiensten in de geschiedenis met de verbetering van den maatschappelijken toestand der volken hand aan hand gaat. Ging het echter den mensch altijd naar wensch, dan zou de gedachte aan hogere wezens bezwaarlijk bij hem zijn opgerezen; maar de eigenbelangzuchtige begeerte naar geluk heeft oorspronkelijk tot godsdienst gedreven. De natuur houdt zich tegenover den mensch onverschillig, bekommert zich niet over zijn wel of wee; en dewijl hij dit niet verdragen kan, weet hij haar alleen daardoor te ontkomen, dat hij haar tot een soort van menschelijk wezen maakt. De krachten der natuur worden verpersoonlijkt, en deze eigenschappen goden zoekt nu de mensch door godsdienstige plichtplegingen gunstig voor zich te stemmen. Maar niet enkel tegen de machten der natuur, maar ook tegen de gewelddadigheid van zijn eigen geslacht, en ein

delijk tegen de zinnelijkheid en de onstandvastigheid zijner eigene menschelijke geaardheid, die zijn hooger streven in gevaar brengen, zoekt hij bescherming, en plaatst daarom achter de eischen van de algemeene orde en van het geweten als tegenwicht eene gebiedende Godheid en verpersoonlijkt algemeene zedelijke toestanden.

Voor een goed deel komt deze verklaring op de oude denkbeelden van Hume en Epicurus neder. Slechts wordt zij in de verdere beschrijving nog uit Schleiermacher en Feuerbach aangevuld. Immers zal van den eenen kant de godsdienst haren grond vinden in 's menschen afhankelijkheidsgevoel, van den anderen kant in zijne behoefte om zich van deze afhankelijkheid te ontslaan, tegen de goden in te werken en zich in betrekking tot hen in vrijheid te stellen.

Wat in deze verklaring terstond de aandacht moet trekken, is, dat ofschoon redelijke aanleg en behoefte als de beide bronnen van het ontstaan en de ontwikkeling der godsdienst aangenomen worden, het eerste echter bij het tweede geheel wordt achtergesteld; zoodat de rede in dezen gang van zaken volstrekt geen rol vervult en er daarom ook in de allervroegste godsdienst niets redelijks te ontdekken valt. Gevoel van afhankelijkheid en zucht tot zelfbehoud zijn niet minder de kenmerken van het dier dan van den mensch, en indien, in plaats van hierop, voor het ontstaan van de godsdienst niet de grootste nadruk gelegd wordt op 's menschen redelijken aanleg, en verder wordt aangetoond, waarin die aanleg bestaat en wat daarvan de eischen zijn, zoo laat zich moeielijk inzien, waarom niet ook het dier en slechts de mensch alleen godsdienst heeft. Ligt daarentegen de grond der godsdienst in de rede, zoo is de behoefte slechts de hefboom, die van buiten komt om

haar te ontwikkelen, en moeten zich ook in hare ruwste vormen reeds de sporen van hare eigenlijke afkomst vertoonen. Maar ook moet zich dan in haar niet maar eene uiting van de zelfzucht openbaren, maar ook de waarheid van het bestaan eener hoogere Macht, waarvan de mensch zich niet alleen fysisch afhankelijk, maar waartegenover hij zich ook zedelijk verantwoordelijk gevoelt.

Strauss zelf spreekt er van, dat wij den aanleg tot het goede en redelijke, hetwelk wij in de wereld erkennen, in ons zelf vinden, en ons daaraan in ons binnenste verwant en van daar in onze afhankelijkheid vrij gevoelen. Welnu, waarom zou het niet het onmiddelijk gevoel van deze verwantschap zijn, hetwelk reeds den ruwen natuurmensch dringt eene redelijke en zedelijke macht in de wereldorde te vermoeden en op vermoeden af te vereeren, hoe kinderlijk en verlegen zich zijne voorstellingen en handelingen in dezen ook mogen voordoen? En is het uit de inspraak der rede, dat de godsdienst ontspringt, dan ontmoeten we ook in alle vergoding der natuur slechts de poging om het vermoeden aangaande eene hoogste, allesbeheerschende macht aan uitwendige verschijnsels vast te maken. „Alle volken weten”, zegt Hegel, „dat het hun godsdienstig denken en gevoelen is, waarin zij bezitters zijn van waarheid, en altijd hebben ze de godsdienst als hunne eer en als den zondag van hun leven beschouwd.” — Overigens is Schleiermacher's denkbeeld over de godsdienst maar zeer oppervlakkig en volstrekt niet in al zijne beteekenis weergegeven, als men alleen zegt, dat hij haar uit het afhankelijkheidsgevoel in 't algemeen verklaard heeft. „Het overpeinzen van den vrome”, zegt Schleiermacher, „is de onmiddelijke bewustheid van het algemeene zijn van al wat eindig is in het oneindige en door het oneindige, van al wat tijdelijk is in het eeuwige

en door het eeuwige. Dit te zoeken en te vinden in al wat leeft en zich beweegt, in alle wording en wisseling, in alle doen en lijden, en het leven zelf onmiddellijk voor zijn gevoel slechts te bezitten en te kennen als dit zijn, dat is godsdienst. Daar is het haar wel, als zij dit vindt, en waar zich dit verbergt, daar overkomt haar hindernis en verschrikking, nood en dood. En zoo is zij waarlijk een leven in de oneindige natuur van het geheel, in het ééne en het al, in God, levend en bezittend alles in God en God in alles." — En Fichte's diepzinnigheid, zedelijke denkwijze en godsdienstige bezieling hebben aan Schleiermacher's bepaling van de godsdienst nog nieuwe opmerkelijke trekken toegevoegd. Volgens hem wortelt de godsdienst in een gevoel van innige behoefte van het menschenhart aan een waarachtig, eeuwig goed. Zij is de overgave aan eene hogere en onbekende wet, het ootmoedig verstommen voor God. En daar wordt ze tot levende daad, waar na honderdwerf mislukken van al wat men ten goede verricht, nogtans in het geloof aan eene zedelijke wereldorde, volgens welke iedere goede daad onafzienbaar in de geschiedenis voortwerken, en het kwade zich zelf verdrijven en vernietigen moet, en even als in dit geloof in de liefde volhard wordt.

Dit alles en nog meer is de godsdienst. Zij is ook het onmiddellijk besef en de overtuiging van met zijn geheele aanwezigen op een eeuwigen onzinnigen grond te rusten en aan dezen als den Heer der geschiedenis voor iedere daad en voor de geheele vrucht van zijn leven verantwoordelijk te zijn.

Met Hume neemt Strauss als oorspronkelijken vorm van godsdienst het veelgodendom aan. Maar indien de godsdienst allereerst uit het gevoel van afhankelijkheid ontspringt, zou men dan niet mogen verwachten, dat uit die onsamengestelde grondgewartwording

ook slechts de voorstelling vloeide van eene eenige algemeene Macht, die den mensch draagt en omvat? Zouden niet de latere ervaring en het nadenken eerst gemaakt hebben, dat de voorstelling van de hoogste Macht verschillende zijden ontving en er zoo eene splitsing ontstond? Ook de instinctmatige inspraak der rede kon niet anders dan gunstig zijn voor het Monotheïsme, gelijk wij dan ook in verschillende vormen van het Polytheïsme altijd nog het besef ontmoeten van eene hoogste Macht, die de afzonderlijke goden beheerscht. Zelfs in het bont gewoel op den Homerischen Olympus ontbreekt het niet aan monotheïstische trekken. Max-Müller, die in de gedichten van Homerus de uitdrukking eener ware godsdienstige denkwijze vindt, zegt: „Als we de heilige overblijfsels der oude wereld onderzoeken, zullen we tot onze verbazing en tegen al onze verwachting vinden, welk een rijke schat van ware godsdienst in de zoogenoemde heidensche mythologie verborgen ligt. Hoe verder we teruggaan, hoe nauwkeuriger we de vroegste kiemen van die godsdienst onderzoeken, des te zuiverder opvattingen van de Godheid, des te edeler bedoelingen van iederen stichter eener nieuwe godsdienst treffen we aan. Maar hoe verder we teruggaan, des te gebrekkiger vinden we ook uitgedrukt wat het moeielijkste van allen uit te drukken viel.”

Volgens Strauss ontstond het Monotheïsme als volksgodsdienst eerst bij de Joden, en wel niet ten gevolge van eene nauwkeuriger beschouwing der natuur en van wijsgeerige bespiegeling, maar uit het gevoel van eigenwaarde, dat de herdersstammen van de vroegste Hebreërs bezielde. „Het Monotheïsme,” zegt onze schrijver, „is oorspronkelijk en wezenlijk de godsdienst eener horde. De behoeften van een herdersstam zijn, even als zijne maatschappelijke instellingen,

zeer eenvoudig, en al mogen ook, wat ook hier als het oorspronkelijkste ondersteld mag worden, deze gedacht zijn geworden als onderworpen aan het bestuur van verschillende Fetisch's, demonen of godheden, zoo verdwijnen echter deze verscheidenheden des te meer voor hetgeen daar tegenover staat naarmate de stam in den strijd met andere geordende stammen en volken levendiger gevoelt één volk te zijn. Gelijk het één gevoel van eigenwaarde was, hetwelk den stam bezielde, hem in den strijd met andere sterkte, zijne hoop op overwinning en zelfs bij nederlagen vertrouwen op toekomstig zegepralen inboezemde, zoo was het ook één God, wien hij diende, van wien hij alles verwachtte, of liever deze hun God was eigenlijk niets dan hun vergoddelijkt gevoel van eigenwaarde." Waarlijk, bij zulk een afleiden van het Monotheïsme zouden wij het aan het begin der geschiedenis moeten plaatsen. Immers allerwege zullen wel verschillende stammen als horden bestaan hebben vóórdat ze zich ergens voor goed vestigden en staten stichtten, en de strijd, waarin deze overal met elkaar gewikkeld werden, moest bij de eene zoowel als bij de andere dezelfde uitkomst, t. w. het ontstaan van eene monotheistische godsdienst, gehad hebben. Een blik echter op de nog heden ten dage in horden levende natuurvölker bewijst de juistheid van dit gevoelen niet; in zooverre zij niet, zooals b. v. de Mongolen, tot eene hun vreemde godsdienst werden bekeerd, heerscht bij hen het Veelgodendom de Fetisch- en de Starrendienst. Maar van alle horden hebben zeker de vreedzame herdersvolken, hoedanige oorspronkelijk de Hebreëen waren, de minste aanleiding tot zulk eene ontwikkeling van het gevoel van eigenwaarde in den strijd met anderen gehad. Was het Monotheïsme slechts een gevolg van het gevoel van eigenwaarde bij de horden, dan zou wellicht

Polytheïsme daar en dan ontstaan, waar en wanneer vele horden zich tot eene grootere gemeenschap vereenigden en ieder zijn God tot dat einde medebracht; van het oogenblik af echter, waarin zij tot ééne natie samensmolten en zich als zoodanig in den strijd met anderen moesten handhaven, zou hun nationaal gevoel van eigenwaarde weder een hoogsten nationalen God, m. a. w. het Monotheïsme, voortbrengen. Maar wij zien niet, dat bij de groote cultuurwolken der oudheid met het toenemen van hun gevoel van eigenwaarde het Polytheïsme Monotheïsme is geworden. Daarom hoe vernuftig de verklaring van Strauss ook moge schijnen, het ontbreekt haar aan waarheid, en blijkt enkel te zijn uitgedacht om den oorsprong der godsdienst uit de rede, die in hare zuiverste ontwikkeling de idee van het Monotheïsme in zich sluit, op nieuw te verduisteren.

Het monotheïstisch Godsbegrip van onzen tijd is, zooals Strauss zeer juist aantoot, de gemeenschappelijke vrucht van het Mozaïsme en van de Grieksche wijsbegeerte, de uitkomst derhalve van een onmiddelijk godsdienstig gevoel en van den arbeid van het vrije denken, dus een resultaat van twee verschillende werkingen van den menschelijken geest. Maar hij had nog meer moeten zeggen, t. w.: dat het trinitarisch godsbegrip van het Christendom de verzoening is van het Monotheïsme met het Polytheïsme, van de idee eener persoonlijke en onpersoonlijke godheid, omdat de godheid daarin als een onpersoonlijk samenstel van onpersoonlijke krachten wordt voorgesteld; dan had hij ten minste dit godsbegrip in een licht gesteld, waarin het beter gewaardeerd kon worden. Intusschen kon Strauss de twee zijden van dit nieuwe Theïsme, het Absolute en het persoonlijke namelijk, niet anders dan als onvereinigbaar in één begrip, slechts als een zich zelf vernietigende tegenstrijdig-

heid beschouwen. Reeds de ontdekking en verdere voltooiing van het Copernikaansche stelsel, waardoor de grenzen der wereld zich tot in het oneindige schijnen uit te breiden, zal dezen ouden God nauwelijks eene plaats ter woning overgelaten, en de ontwikkeling van de nieuwere wijsbegeerte vervolgens de onmogelijkheid van een persoonlijk absoluut iets bewezen hebben. Dit gevolg had er echter slechts in zoover uit moeten voortvloeien, als deze God beschouwd werd als aan eene plaats gebonden, maar noch de Joden noch de kerkvaders koesterden zulk eene voorstelling, en toen Giordane Bruno juist naar aanleiding van de leer van Copernikus de oneindigheid van de wereld staande hield, achtte hij het denkbeeld van een zich zelf bewust goddelijk wezen er mede bestaanbaar.

Als een „zoo tamelijk ouderwetsch geschut” kenmerkt Strauss de zoogenoemde bewijzen voor het bestaan van een persoonlijk God, en zeker in den vorm, waarin hij ze giet en waarin Leibnitz, Wolff en Kant ze hebben voorgesteld, is deze kenschetsing niet onjuist. Maar als men heden ten dage door de kennis van de transformatie der krachten en van het mechanisme der warmte tot het besluit komt, dat iedere beweging in het stoffelijk heelal van beperkten duur is, en men daardoor gedrongen wordt tot het aannemen van een begin ervan door eene buiten de stof bestaande, en dus onstoffelijke Macht; als tegenwoordig het heelal zich als eene groote ontwikkeling voordoet, en de wijsgeerige denker, die het begrip van ontwikkeling in zijn volle kracht wil laten gelden, en zich genoopt voelt de leer der doeleinden aan te nemen en daarom vast te stellen, dat het heelal uit een louter potentieel bestaand iets, d. w. z. iets ideëels, m. a. w. uit het denken van de wereld, dat een bewustzijn, waardoor het gedacht wordt, onderstelt, is

voortgekomen; als het volgens alle resultaten van de Deutsche Identiteitsfilosofie als eene voorwaarde voor de waarheid van alle menschelijk denken vast staat, dat de opjectieve wereld zelve gedacht, d. w. z. volgens de logische wetten en vormen ingericht is, dan had onze criticus, wilde hij onze overtuiging van een geestelijken grond der wereld aan het wankelen brengen, deze nieuwe soort van bewijzen moeten ontzenuwen en niet door het wederleggen van reeds sinds lang niet meer geldende bewijzen zich den schijn eener wederlegging geven. Vele voorstanders der nieuwere wijsbegeerte hebben gemeend, dat het persoonlijke als zullende een grens aanduiden, met de oneindigheid van het goddelijk Wezen onbestaanbaar is; maar zij zagen zich ook genoopt om het absolute niet eenzijdig als loutere zelfstandigheid en blinde kracht en dus enkel als iets objectiefs zich te denken, maar ook het subjectieve, als de andere aanvullende en afrondende zijde er van, of het bewustzijn, er in op te nemen. En voorwaar, wanneer God werkelijk gedacht moet worden als de positieve eenheid van het reële en ideële — en God als het Absolute moet als zoodanig gedacht worden, dewijl Hij als blinde bewusteloze kracht of zelfstandigheid (d. w. z. slechts als objekt, dat in het subjekt zijne aanvullende logische en natuurlijke tegenstelling vindt) gedacht en dus zelf als in de tegenstelling begrepen en om die reden zelf eindig zou zijn — moest in den oneindige het weten zich met het zijn dekken, d. w. z. men moest een volkomen kennis van zich zelve in het Absolute aannemen. Zoo heeft dan Hegel, die in de voorrede voor zijne Phaenologie van den geest de noodzakelijkheid uitsprak om de zelfstandigheid ook als subjekt en geest op te vatten, beweerd, dat God zich van zich zelve is bewust geworden in het weten van den mensch of in de wijsbegeerte. Hoe meer bij den voortgang der

positieve wetenschap zulk eene al te hooge vlucht van de wijsbegeerte is veroordeeld geworden, hoe meer de nog heden bestaande grenzen van het menschelijk weten tegenover den oneindigen rijkdom van de objectieve wereld erkend werden niet alleen, maar ook de overtuiging zich vestigde, en met name onder de mannen der empirische wetenschap zich vestigde, dat de grenzen der menschelijke kennis wel uitgezet, maar nimmer geheel opgeheven mogen worden — zooals b. v. onlangs ook Dubois Reymond in zijne rede, „over de grenzen van de kennis der natuur” dit op nieuw belijdt — des te meer moest ook de stelling van een absoluut weten, van het kennen van God van zich zelve in den geest des menschen aan het wankelen geraken, en daarentegen, bijaldien zulk eene absolute identiteit door de wijsbegeerte noodzakelijk werd geeischt, zou de absolute, de oneindige zelfstandigheid omvattende subjektiviteit elders moeten gezocht worden dan in 's menschen geest. Maar gesteld die eisch was volstrekt ongegrond, het begrip van de Godheid van zich zelve verwerkelijkte zich niet, wat beteekenen dan alle menschelijke bepalingen en zogenaaemde wetenschap van God? Voor ons bleef dan niets over dan te erkennen, dat wij met onze gedachten het oneindige niet kunnen omvatten, en dat derhalve al onze begrippen er van, hetzij in Pantheïstische of in Theïstische formules uitgedrukt, niets dan subjectieve begoochelingen zijn, die alle van even weinig waarde zijn. In dat geval bleef het aan ieders persoonlijk geloof overgelaten, welk denkbeeld hij zich van de Godheid vormen wilde. Even waar als schoon zegt Trendelenburg: „wanneer het oog door de harmonie der kleuren verrukt wordt, dan ontkent het 't bestaan van de zon niet; veeleer weet het als het ware, dat de kleuren uit het licht ontstaan. Wanneer 's menschen denken zich aan de voorwerpen der schepping oefent

loochent het 't bestaan van God niet, maar het ziet Hem in hetgeen er redelijks in de wereld is, en weet, dat dit uit God zijn oorsprong heeft. Maar door het staren op de zon zelve wordt het oog verblind en ziet dan eigene verwarde beelden. Zoo wordt ook door het beschouwen van God het beperkte eindige denken als verslonden, zonder iets voort te brengen dan eene afspiegeling van het eindige."

De kritiek van het geloof aan eene persoonlijke onsterfelijkheid loopt bij Strauss insgelijks op een ontkennend resultaat uit; hij bepaalt zich tot het wederleggen der oude, zeker zeer zwakke bewijzen, en doet dit zoo tamelijk op dezelfde wijze, als reeds in zijn werk over de christelijke geloofsleer geschied is.

Al bewijst dan nu ook de fysiologie, dat de ziel bij hare verrichtingen van het lichaam afhankelijk is, het staat aan den anderen kant niet minder vast, dat de ziel op het lichaam terugwerkt. De ondervinding leert, dat de verschijnselen van het zieleleven aan den toestand en de bewegingen van het organisme gebonden zijn, b. v., dat met den groei of de atrofie van de hersenen de werkzaamheid van het verstand toe of afneemt, dat met ziekelijke aandoeningen in het organisme eene verstoring van het bewustzijn plaats heeft, dat narkotische middelen het bewustzijn opwekken of doen ophouden, dat oververmoeidheid en gebrek aan voeding, gelijk zij de organische kracht doen afnemen, zoo ook de veerkracht van ons denken, en willen verlammen. En toch zou men zich aan overijling schuldig maken, wanneer men uit deze feiten wilde afleiden, dat de geest een gevolg en functie van het organisme was: want al kan de werking van het organisme en zijne functies op het zieleleven niet worden geloochend, het terugwerken echter van dit op het eerste staat,

volgens de ondervinding, evenzeer vast. Om slechts iets te noemen: reeds bij het lichamelijk zien wordt op in het oog vallende wijze de wederkeerige werking van lichaam en ziel duidelijk. Overeenkomstig met de fysiologische werking van het gezichtsorgaan zouden we de voorwerpen slechts als vlakken, geheel omgekeerd geplaatst, in ons, en daarna dubbel en op eene plaats in 't geheel niet zien. Ook zouden we er evenmin de afstanden mede berekenen als de rust en beweging der uitwendige voorwerpen er met zekerheid mede waarnemen kunnen. Maar doordat het bewustzijn zich met de gewaarwordingen van andere zintuigen verbindt en door het maken van onbewuste en bewuste gevolgtrekkingen het ontbrekende aanvult en effent, zien wij lichamen en wel in hunne rechte objectieve ligging, zien ze buiten ons en ieder slechts eens en bij voortduring, en kunnen we hunne afstanden even als hunne rust en beweging reeds op het eigen oogenblik van het zien waarnemen. Iedere oogheelkundige weet dit, en Ruete heeft uit deze feiten het bestaan van de ziel als iets, dat van het organisme nog onderscheiden is en op zich zelf bestaat, rechtstreeks meenen te moeten afleiden.

Voorstellingen der fantasie of helder inzicht kunnen de prikkelbaarheid van het organisme verlevendigen, verhoogen of verstompen, opvoeding en beschaving doen de waarnemingskracht van het organisme met betrekking tot bepaalde inwerkingen van de buitenwereld toenemen, zooals b. v. een musicus de uitvoering van een muziekstuk reeds geheel anders hoort dan iemand, die dit niet is. Gelijk werkingen van het organisme op de werkzaamheid en de richting van onze voorstellingen invloed kunnen oefenen, zoo hangen ook weder organische werkingen van deze af. Al is het ook, dat gemoedsaandoeningen van voorstellingen of van

voorbijgaande constitutioneele gesteldheden van het organisme afhangen, zij grijpen toch weder in de geheele levenswerkzaamheid van deze in, en ieder bedachtzaam geneesheer zal met Hufeland daarin Kant gelijk geven, dat het gemoed in staat is op de fysische ziekte-toestanden in te werken. Ja, het ontbreekt niet aan talrijke voorbeelden, volgens welke gemoeds-aandoeningen, hoop en vertrouwen, of vertwijfeling en angst herstel van gezondheid of ziekte ten gevolge hadden. Ieder oogenblik doet zich de wederkeerige werking van ziel en lichaam gevoelen, en blijkt zelfs in 's menschen uiterlijk voorkomen, b. v. wanneer eene vroolijke of sombere stemming, een ingespannen denken of gedachtelooze onverschilligheid zich in de verandering der gelaatstreken uitdrukt. De zedelijke en verstandelijke werkzaamheid en ontwikkeling gedurende een geheel leven kan zich daarin als afdrukken. En uit dit oogpunt beschouwd moet het te eenenmale onmogelijk worden geacht, te ontkennen, dat de ziel een eigenaardige faktor van het menschelijke leven is. En ook dan alleen wanneer men erkent, dat het zieleleven, in onderscheiding van het organisme, iets zelfstandigs is, kan er nog van een vermogen ter zedelijke zelfbepaling sprake zijn. Te vergeefs zoeken we in het boek van Strauss, waarin bijna alle onderwerpen ter sprake komen, naar een onderzoek aangaande de mogelijkheid der vrijheid van wil. Deze vraag is zoo gewichtig als eenige andere zijn kan, zij bekleedt eene eerste plaats bij de wetenschappelijke onderzoekingen van onzen tijd. — Daarom laat het zich niet denken, dat het alleen aan het toeval moet worden toegeschreven, dat onze anders zoo voorzichtige schrijver haar heeft voorbijgezien. Wij dringen echter op dit onderzoek aan, omdat de vrijheid van wil zoo niet maar van zelf spreekt, als ook omdat deze vraag in nauw ver-

band met het vraagstuk van de voortdoring na den dood staat; want bestaat in den mensch het vermogen van vrije keuze, dan moet erkend worden, dat in haar tegenover het organisme iets zelfstandigs is, en de gevolgtrekking aangaande de vernietiging van het eerste uit die van het laatste is dan nog verre van zeker te zijn. Nu Strauss evenwel tot staving van zijn ontkennen de fysiologie te hulp roept, had hij ook moeten doen uitkomen, dat hare onderzoekingen aangaande de zinnelijke waarneming en het ontstaan van het bewustzijn het bestaan van een faktor nevens het gevoelige zenuwstelsel en de hersenen waarschijnlijk maken. Zoo zegt Ludwig, dat het gewaarworden zoo maar niet aanstonds uit de fysiologische samenwerking der zenuwen in de hersenen en het ruggemerg verklaard kan worden, maar dat achter den gezichtsheuvel en de middelste lappen van de groote halfronden der hersenen, hetzij in de lappen of commissuren, nog iets bij de opgewekte zenuw komen moet, om datgeen te doen ontstaan, wat men gewaarworden noemt. „Wel heeft het,” zegt Dubois Reimond in de bovenaangehaalde redevoering, „den schijn, bij oppervlakkige beschouwing, dat de kennis van stoffelijke werkingen in de hersenen zekere werkingen van den geest duidelijk kan maken. Maar het minste nadenken leert, dat dit misleiding is. Wij zouden daardoor alleen bekend worden met zekere inwendige voorwaarden van het geestesleven, die met uitwendige, door de zinnen verwekte eenigermate van gelijke beteekenis zijn, geenszins echter met de wijze, waarop door deze voorwaarden het geestesleven ontstaat.... Het laat zich volstrekt niet inzien, hoe uit de vereenigde werking van een aantal van koolstof-, waterstof-, stikstof-, zuurstof-, enz. atomen bewustzijn zou kunnen ontstaan. Dat het volstrekt onmogelijk is en wel steeds zal blijven hoogere geesteswerkingen uit

de mechaniek der hersenatomen, die verondersteld wordt bekend te zijn, te verklaren, behoeft geen be-
toog... Onze kennis van de natuur is besloten binnen
de beide grenzen, welke van den eenen kant onze
onbekwaamheid om stof en kracht, en aan den anderen
kant ons onvermogen om geesteswerkingen uit stoffe-
lijke toestanden te verklaren haar tot in eeuwigheid
voorschrijven."

Alle godsdienstvormen, waarin de mensch door
gebeden, offers, geloof, enz. het doel zijner wenschen
tracht te bereiken, houdt onze criticus voor een waan,
waarvan ieder verlicht mensch zich moet trachten los
te maken als van eene zwakheid, die der mensche-
heid vooral in het tijdperk der kindsheid aankleeft,
maar waaraan zij in de jaren harer mondigheid be-
hoort te zijn ontwassen. Maar ook de voortgang in
verstandelijke beschaving inzonderheid dan, wanneer
deze een gevolg is van de waarneming der natuur en
hare wetten, zal de godsdienst binnen steeds engere
grenzen beperken, zoodat, volgens eene meer bittere
dan vernuftige uitdrukking van den schrijver, het
godsdienstig gebied in het menschelijk gemoed veel
overeenkomst heeft met het gebied der Roodhuiden
in Amerika, dat, men mag het beklagen of afkeuren,
zooveel men wil, door hunne blanke naburen met ieder
jaar meer wordt ingekort.

In deze woorden meent men de taal van Holbach's
système de la nature te hooren, waarin insgelijks de
godsdienst als het grootste ongeluk van het menschelijk
geslacht wordt voorgesteld, en hij als zijn grootste
weldoener beschouwd, die haar zou kunnen uitdelgen.
Gewis, indien de mensch door zijn geloof en ver-
trouwen op den bijstand van een persoonlijk God tot
volslagen werkeloosheid verviel, zou de godsdienst
voor iederen afzonderlijken mensch en voor het ge-
heele geslacht allernadeeligst zijn.

Maar de stichter van de christelijke godsdienst eischt bij het kinderlijk vertrouwen op God als den Vader tevens het woekeren met de door Hem geschonken talenten. Ontbreekt het niet aan eigen werkzaamheid ter bevordering van levensonderhoud en welzijn, dan zijn godsdienstige hoop en vertrouwen, die in donkere oogenblikken 's menschen zedelijke kracht staande houden of op nieuw versterken kunnen, ongetwijfeld van groote waarde. De volkshuishoudkunde kan wel is waar geen begroting maken van den omvang der werkzaamheid van den zedelijken wil in de menschelijke maatschappij, maar zij is met deze werkzaamheid bekend, en twijfelt er geen oogenblik aan, of al wat dit vermogen kan versterken bevordert de algemeene welvaart. Niet alleen door millioenen onder den last des levens troostrijk op te beuren en hen met onvermoeiden ijver in het betrachten van hun plicht en roeping werkzaam te doen zijn, maar ook door 's menschen woeste driften, door de vrees voor eene toekomstige vergelding te breidelen en de uitbarsting van den volkaan, die onder den bodem der menschelijke beschaving woelt, te voorkomen, heeft het christendom gunstig op den arbeid en het kapitaal gewerkt. Want, helaas, zoo is het met verre weg het grootste gedeelte van ons geslacht niet gesteld, en er bestaat weinig hoop, dat het eens algemeen zoover komen zal, dat wat goed en recht is door de menschen alleen om den wil van dat goede en rechte, zonder de drangredenen van hoop en vrees, verricht wordt. Mijn vriend, de hoogleeraar Lazarus, heeft onlangs op de volkshuishoudkundige waarde, op de productieve kracht van de ideale en zedelijke gewaarwordingen en vermogens in het menschelijk hart de aandacht gevestigd en onder deze aan de godsdienst de eerste plaats toegekend.

Maar Strauss wil immers de godsdienst niet ver-

nietigen. Hij wil haar slechts van gedaante doen veranderen. Wel kunnen hij en zijne geestverwanten niet in een persoonlijk God gelooven en dien vereeren, maar in plaats daarvan zal men zich aan de orde en de wet, die ons in de wisseling der dingen als dat wat blijft, in alle stormen als dat wat zegepraalt en binnen de grenzen van het algemeene zoowel als van het individueele menschenleven als dat wat goed en redelijk is openbaar wordt, met liefdevol vertrouwen onderwerpen. Dit zal, volgens hem, op het standpunt der hedendaagsche wereldbeschouwing de eenig mogelijke en aannemenswaardige godsdienst zijn. Intusschen heeft Strauss zelf gevoeld, dat de pessimistische wijsbegeerte van een Schopenhauer zich met eene dergelijke uitkomst en leer niet zal tevreden stellen, en poogt hij, tamelijk luchthartig, het Medusahoofd, dat deze hem in de ontelbare rampen en kwalen van het menschenleven voorhoudt, af te weren. Het is mij echter, als of ik Schopenhauer hoorde zeggen: „Gij wekt tot een liefdevol vertrouwen op de wetten der natuur en op de voortgaande ontwikkeling van het hoogere uit het lagere op, ofschoon gij weet, hoe de natuur den mensch en zijne werken aan eene onverbiddelijke vernietiging prijs geeft, en erkent, dat de voorwaarde van iedere ontwikkeling de strijd om het bestaan is, waarin de sterkere en listigere den zwakke verdelgt; en gij meent werkelijk met eene dergelijke opwekking de millioenen onderdrukten en geplaagden niet alleen tot berusting, maar bovendien nog tot godsdienst, tot liefdevol vertrouwen op deze noodzakelijkheid te stemmen? Zullen al deze ellendigen het er niet voor houden, dat gij den gruwzaamsten spot met hen drijft?”

Tegenover eene natuurwet — men denke b. v. aan de wet der zwaartekracht — is wel bewondering, maar geen aandoening als die van liefdevol vertrou-

wen mogelijk, te minder, wanneer, zooals Strauss zelf in den verderen gang van zijn betoog bovendien zegt, de wetten der natuur op den algemeenen ondergang van alle menschelijk leven uitloopen.

Uit de wolken
Vloeit de regen,
Stroomt de zegen,
Uit de wolken, andermaal,
Schiets de straal.

Liefdevol vertrouwen kan men alleen koesteren jegens een persoonlijk wezen. Zoo er derhalve nog van godsdienst sprake kan zijn, met name van een godsdienst van liefde en van vertrouwen, dan kan de Godheid niet als eene bloote natuurwet en blinde natuurkracht worden voorgesteld.

III

In de derde Afdeeling vertoont Strauss een in vele opzichten geheel ander gelaat: in plaats van eene kritische uiteenzetting eene leerstellige voordracht, waarbij ter nauwernood voor een enkelen keer een vluchtige twijfel wordt geopperd; een schuw ignoreeren van de uitkomsten van het kritisch Idealisme met opzicht tot de voorwaarden der menschelijke kennis; in plaats daarvan een eenvoudig en toch niet altijd getrouw mededeelen van de resultaten van het hedendaagsche natuuronderzoek; bijkans nergens meer een principieel wijsgeerig onderzoek of betoog, maar in plaats daarvan eene naïve voldaanheid met het oppervlakkigste Empirisme. Men ontvangt den indruk, als of de schrijver zijn groot kritisch en speculatief

talent in den strijd tegen het Theïsme en de positieve godsdienst had uitgeput.

Met de bewering, dat het heelal in ruimte en tijd oneindig is, begint Strauss de ontwikkeling der nieuwe dogmatiek. Gelijk bekend is, had Kant het vraagstuk: of de wereld in ruimte en tijd begrensd of onbegrensd is, voor onoplosbaar verklaard. Strauss echter meent dit te kunnen oplossen door van de eindigheid van alle hemelbollen in de oneindigheid van het heelal te gewagen. Op zulk eene ontkenning, gesteld dat daardoor de moeielijkheid van het vraagstuk voldoende werd opgeheven, zou de scherpzinnige schrijver van „de geschiedenis der natuur en de theorie des hemels” ook ligtelijk gekomen zijn. Maar deze had die vraag algemeen en principieel met betrekking tot de wereld in 't algemeen en niet enkel met opzicht tot eenige stelsels of starren in haar gesteld. Strauss ontwijkt dus al aanstonds het probleem door Kant gesteld, geeft eene oplossing, die in 't geheel niet op de vraag past, en poogt door zoodanige kunstgreep een minder opmerkbaren en denkenden lezer van de daaraan eigene bezwaren af te leiden. En inderdaad, wanneer de ideale ruimte, de mathematische ruimte, niet als begrensd gedacht kan worden, dan doet zich de zaak uit het empirisch oogpunt dadelijk geheel anders voor. De oneindige ruimte vordert de oneindige stof, de oneindige stof de oneindigheid der afzonderlijke starren, en onder deze wederom de oneindigheid van iedere harer soorten. Maar, en hierop heeft Olbers opmerkzaam gemaakt, het aannemen van een oneindig getal van licht en warmte uitstralende vaste starren zou noodzakelijk moeten leiden tot het besluit, dat het gansche hemelgewelf overal met een gloed en met eene warmte stralen uitschoot zooals thans de zonnescijf. Dit nu wordt door onze ervaring wederlegd. — Wanneer vóór de

vorming van ons zonnestelsel en van onze aarde reeds een oneindig aantal van ontstane en weder verdwenen hemellichamen bestaan heeft, hoe kan dan deze reeks met mogelijkheid een einde nemen? Terwijl onze bol als een schakel in deze reeks wordt ingevoegd, wordt die reeks klaarblijkelijk vermeerderd, en kan zij dus niet oneindig geweest zijn. Verder is de oneindige tijd de eenheid van alle oogenblikken, en kan hij derhalve niet aanwezig geweest zijn in de vervlogen oogenblikken, dewijl hij eerst met de tegenwoordige en alle toekomstige oogenblikken te zamen de oneindige tijd is.

Deze bezwaren zouden eerst uit den weg geruimd moeten zijn, vóór dat men de oneindigheid van ruimte en tijd staande hield; bestaan er echter niet minder groote bezwaren tegen de eindigheid van ruimte en tijd, dan moet hier eene grens voor 's menschen kennis erkend worden, zooals de groote kritische wijsgeer gedaan heeft. Beweringen als die van Strauss kunnen geen aanspraak maken op theoretische waarde — ze zijn eenvoudig dogmatisch.

Hierop bepaalt onze schrijver ons bij de bekende neveltheorie, zooals zij door Kant en Laplace ontwikkeld is, en leidt hij in navolging van anderen, uit het kleiner worden van de baan der komeet van Encke af, dat ons zonnestelsel moet vergaan. Van het groote bezwaar, dat uit de wet van Dalton van de verspreiding der gassen tegen de neveltheorie ontstaat, en hoe dit zou kunnen verwijderd worden, vernemen we niets. En in rechtstreeksche tegenspraak met het gevolg, dat Helmholtz, Claudius en anderen uit de waarnemingen bij de transformatie der physicalische krachten ten aanzien van het ophouden van alle beweging in het heelal meenden te moeten afleiden, wil Strauss *juist* in deze transformatie van de belemmerde beweging in warmte en van de warmte weder

om in beweging de mogelijkheid zien doorschijnen, dat de natuur juist in de stremming van eene kosmische beweging het middel bezit, om uit den dood nieuw leven te voorschijn te roepen. Helmholtz daarentegen zegt: „Wanneer het heelal ongestoord aan het verloop van zijn physicalisch proces wordt overgelaten, dan zal eindelijk alle voorraad van kracht in warmte overgaan en alle warmte in het evenwicht der temperatuur komen. Alsdan is alle verdere verandering onmogelijk, en het heelal zal tot eeuwig stilstaan veroordeeld zijn.” En Claudius verklaart: „Al is ook de tegenwoordige toestand van de wereld nog zeer ver van hare grens (de doodelijke onbeweeglijkheid) verwijderd, en al nadert zij er ook nog zóó langzaam toe, dat alle tijdruimten, die wij met den naam van geschiedkundige tijdperken bestempelen, slechts korte spannen tijds zijn in vergelijking met de verbazende tijdruimten, welke de wereld tot betrekkelijk geringe veranderingen noodig heeft, het blijft toch altijd eene gewichtige gebeurtenis, dat er een natuurwet ontdekt is, waaruit men met zekerheid kan afleiden, dat niet alles in de wereld een kringloop is, maar dat zij bij voortdoring van toestand verandert, en alzoo haar einde te gemoet gaat.” — Wie nu met zulk eene gevolgtrekking geen genoegen neemt, zooals dit met Strauss het geval is, behoorde den eenigen grond van eene wel ingerichte wereld niet enkel in stoffen te zoeken, die bewogen worden en met werktuiglijke oorzakelijkheid zich vormen, maar moest ook andere krachten stellen, die de werktuiglijke oorzakelijkheid beheerschen.

Onhoudbaar is ook de onderstelling van den schrijver, dat bij die starren, die door een plotseling opvlammen in glans aan starren van de eerste en tweede grootte gelijk worden, aan ineenslopende werelden moet gedacht worden, die door verbranding eene

nieuwe vorming te gemoet gaan. Dit zijn, zooals Zöllner waarschijnlijk heeft gemaakt, starren, die in dat tijdperk van hare ontwikkeling zijn, waarin hare oppervlakte reeds koud en duister geworden is, en zij nog slechts door voorbijgaande uitbarstingen van den vuurstroom in haar binnenste van tijd tot tijd opflikkeren. Zij zijn op weg om geheel te verkoelen, als wanneer zij voor ons gezicht verdwijnen. Bij de vraag over het al of niet bewoond worden der planeten, waarbij Kant zich tot erge inbeeldingen heeft laten verleiden, neemt onze schrijver groote voorzichtigheid in acht, die dan ook te meer is aan te bevelen, omdat men hier groot gevaar loopt van tot zeer ongerijmde voorstellingen te vervallen.

Vervolgens wordt de geschiedenis der ontwikkeling van onzen aardbol volgens de uitkomsten van de hedendaagsche geologie en palaeontologie voorgedragen, en ter plaatse, waar het ontstaan van het leven uit de zoogenaamde anorganische natuur zal worden aangetoond, naar Huxley's bathybius en Häckel's moneeren verwezen als die vormingen, waardoor de kloof zal heeten gedempt te zijn. Strauss verwerpt de voorstelling van de levenskracht; van een typisch beginsel in het organisme wil hij niet weten, hij houdt dit voor een bijzondere scheikundige verbinding, voor een slechts eenigszins wat meer samengesteld werktuig. Met opzicht tot het ontstaan van bewerkte wezens zegt hij: „Het is hier de vraag niet, of er iets nieuws geschapen werd, maar alleen, of de reeds aanwezige stoffen en krachten op eene andere wijze werden verbonden en bewogen, en daartoe kon in de toestanden van den allervroegsten tijd, die zoo zeer van de tegenwoordige verschilden, bij eene geheel andere temperatuur, onderaanmenging der dampkringen enz., genoegzame aanleiding gegeven zijn.” Feuerbach heeft ergens gezegd: de scheikunde is de bovennatuurkunde

der toekomst. Dewijl nu Strauss, na door de vrije scheikundige werking van de natuur het eerste bewerkte wezen gelukkig, zoo hij meent, tot stand gebracht te hebben, met Darwin's denkbeelden aangaande het ontstaan der oorspronkelijke vormen van het leven langs den weg der natuurkeuze instemt, zoo volgt ten laatste, dat het geestelijk deel, het innerlijke en het denken van den mensch insgelijks slechts ontstaan is uit de stoffen, die in de samengestelde mechaniek van zijn lichaam tot één doel samenwerken. Maar opdat het tot zulk een eindresultaat kon komen, zouden toch reeds de atomen zelve met een, ook nog zoo gering, vermogen van subjectiviteit (ikheid, persoonlijkheid), dat zich door hare vereeniging tot een totaal effect ontbindt, toegerust moeten zijn; zij konden derhalve geen louter stofatomen zijn; want als het waar is, dat in de werking niet zijn kan, wat niet in de oorzaken te vinden is, dan kan toch uit enkel objectieve, slechts uitgebreidheid beslaande, blinde factoren, als de stofatomen zullen zijn, geen bewustzijn ontstaan.

Bij het opnemen in zijne Belijdenis van het Darwinisme merkt hij op, dat „Darwin de eerste geweest is, die het begrip van ontwikkeling met ernst opgevat en eene werkelijk wetenschappelijke poging aangewend heeft om het op al wat leeft en zich beweegt in de wereld toe te passen.” Maar den kweekeling van Hegel kan het niet verborgen zijn, dat de leer van Darwin geen ontwikkelingstheorie is, dat de ontwikkeling als ontvouwing van eene kiem en verwerkelijking van een bepaalden aanleg niet zonder doel en zonder eene inwendige noodzakelijkheid van den vooruitgang gedacht kan worden. Darwin nu ontkent alle teleologie en verwerpt met nadruk eene wet, volgens welke de bewerkte wezens zich tot hooger vormen en tot volkomenheid zouden moeten ontwik-

kelen. Strauss zelf is ten aanzien van de teleologie onzeker. Aan den eenen kant zegt hij, dat ten aanzien van de moeielijkste vragen, en zoo ook ten aanzien van doel en toevalligheid der wereld, de wijsbegeerte alleen beslissen kan, en bedient hij zelf zich van de kategorie van het doel voor zijne samenstelling van het wereldproces, wel is waar tegelijk met het voorbehoud, „dat hij zeer wel weet, dat hij zich louter subjectief uitdrukt, naardien hij onder werelddoel niets verstaat dan wat hij meent als de algemeene uitkomst van het samenwerken der in de wereld werkende krachten te leeren kennen.” Derhalve toch een samenwerken van de wereldkrachten, waarbij het, volgens zijne eigene woorden, tot de rijkst mogelijke levensontwikkeling en levensbeweging in 't algemeen komt, terwijl er in die beweging eene opklimming heerscht die zelf over iederen teruggang heen geregeld voortgaat. Maar doet dit samenwerken ons niet noodzakelijk denken aan de oorspronkelijke eenheid, die daaraan te gronde ligt, alle afzonderlijke krachten beheerscht en in hare werking zich als bestaande kennen doet? — en wat is dit anders dan het begrip van doel, dat op die wijze de vorm blijkt te zijn, waarin het wereldproces plaats heeft? Ondanks dit alles wordt Darwin door Strauss geprezen, omdat hij het doel uit de natuur verjaagd zal hebben — en wel op dezelfde bladzijde wordt hij er om geprezen, waar onze schrijver tegenover de toevalligheid het doel plaatst, en alleen aan de wijsbegeerte de taak om in dezen te beslissen wil hebben opgedragen. Ongelukkig valt dan ook de bewijsvoering uit, waarmede Trendelenburg, die uit de inrichting van het oog in den donkeren moederschoot tot eene doelmatige werking besloten had, wederlegd zal worden. Dewijl namelijk het oog allengs in het vormingproces der dierlijke organisatie ontstaan is, zoo spreekt het van zelf, dat in den schoot van het

dier, dat reeds ziet, het gezichtsorgaan ook bij den foetus niet ontbreekt. Dit spreekt zeker van zelf, maar niet zoo is het met de achtereenvolgende vorming van het oog in de volgreeds van die organisatie. De eerste beginselen van het oog vertoonen zich op eene wijze, dat het dier er nog niets hoegenaamd mede weet aan te vangen, en juist omdat het er geen gebruik van kan maken, volgens het beginsel van de natuurkeus ook zelf niet in staat is de verdere vorming er van te bevorderen. Buitendien weten de fysiologen zeer goed, dat ongebruikte organen wegteren, geenszins echter het tegendeel, t. w. dat eerste beginselen, die geen functies hoegenaamd kunnen uitoefenen, zich, zonder gebruikt te worden, ontwikkelen. Daarbij komt nog wat Virchow zegt, namelijk dat „opvoedingen arbeid, al werken ze ook tot zekere hoogte met een bepaald doel, toch niet in staat zijn een aanleg te wekken, die niet aanwezig is, zintuigen te vormen, wier voorafgaande vorming onvolkomen was.” Men verklare, hoe het met die eerste vormen toegaat, die eerst later als ze verder ontwikkeld zijn, nut kunnen doen; want het feit van den aanleg des gezichtsorgaans kunnen we nog niet als verklaring van dit zeldzaam verschijnsel laten gelden. Hier loopt men op eene toekomst vooruit, die eerst door eene allengs en met vasten tred voortgaande ontwikkeling verwezenlijkt wordt. Alfred Wallace, die mede den grond gelegd heeft voor de theorie van Darwin, heeft juist uit het feit, dat reeds in den wilden mensch een aanleg gevonden wordt, waarmede hij nog niets weet aan te vangen, ja die voor hem in zijnen oorspronkelijken toestand eer schadelijk dan nuttig is, uit dat mededeelen door de natuur van middelen tot eerst in de toekomst te bereiken doeleinden, het heerschen van eene doelmatige werkzaamheid meenen te moeten afleiden.

Strauss ziet zich overigens zelf gedrongen tot de erkenning, dat de theorie van Darwin nog hoogst onvolkomen is, nog oneindig veel onverklaard laat, en wel niet enkel bijzaken, maar zeer wezenlijke hoofd- en kernpunten. Dit is zoo; maar men ziet Darwin en zijne getrouwe volgelingen geen aanstalte maken om de gebreken der theorie te verhelpen; hij geeft zelf geen acht op de scherpste en verpletterendste tegenwerpingen, en zoo ook herhaalt Häckel zijne eens te berde gebrachte stellingen zonder genoegzame achtneming op zijne tegenstanders of wederlegging van hunne bedenkingen. Tot staving van de waarheid van deze mijne bewering verwijs ik, ter oriëntering, den lezer naar mijn geschrift: „De leer van Darwin,” waarin ik de tegenwerpingen van voorname natuuronderzoekers tegen Darwin heb trachten bijeen te brengen en met nieuwe te vermeerderen. Ook de verhuizingshypothese van Wagner, van welke Strauss met achting spreekt, lost de bedenkingen tegen eene steeds hoogere vorming van bewerktuigde wezens, welke niet uit eene inwendige wet van de ontwikkeling der wereld voortkomt, niet op. Hiervoor beroep ik mij op mijne kritiek der theorie van Wagner, waarop ik tot dusverre nog altijd het antwoord wacht.

Volgens Strauss waren het enkel spotzieke letterkundigen, die 's menschen afstamming van den aap bestreden, maar ook beroemde natuuronderzoekers zooals de Zoölogen Baer en Giebel, de ontleedkundigen Virchow en Aeby hebben het ontoereikende van deze stelling op het tegenwoordig standpunt der wetenschap aangetoond. En althans is het te veel gezegd, wanneer onze schrijver beweert, dat de oudste van de opgedolven menschelijke schedels het kenmerk van eenen zeer dierlijken vorm vertoonen. Terwijl de ontleedkundige Huxley aan den fossilen schedel van

Engis in geen deel der structuur eene verlaging bespeurt en daarom van gevoelen is, dat deze schedel even goed de hersenen van een wijsgeer als van een gedachteloozen wilde bevat kan hebben, is hij aangaande de schedelbeenderen uit het Neanderdal van gevoelen: dat de aapenaardigheden, welke deze vertoonen, niet diep in de bewerktuiging zijn ingedrongen, en dat ze daarom geenszins als de overblijfsels van een midden tusschen mensch en aap instaan menschelijk wezen kunnen beschouwd worden. Evenmin willen Schaffhausen, Lyell e. a. in dezen schedel zulk een overgangsvorm erkennen, ja Busq, Bernard David, Gratiolet en Prunner-Bey verklaren, dat hij zeer nabij komt aan de menschelijke soort of geheel en al daartoe behoort. Wel is waar heeft Vogt, van wien Strauss op een andere plaats zelf zegt, dat hij zijn man niet is, de zienswijze voorgestaan, die onze schrijver herhaalt. Ook die schedels, die in den jongsten tijd in het hol Cro-Magnon opgegraven zijn, zijn over het geheel welgevormd en hebben eene groote hersenholte. Eene objectief-wetenschappelijke beschrijving zou met zich gebracht hebben, dat Strauss dezen tegenwoordigen staat onzer kennis van fossile menschen had medege-deeld; nu hij dit echter verzuimt en de zijde van Vogt kiest, behoort hij als partij beschouwd en zijne beschrijving als met een partijdig oogmerk opgesteld. Dezen indruk ontvangt men met name ook door het vergelijken van een paar andere plaatsen in zijn boek. Daar namelijk, waar 't hem te doen is om het ontzenuwen van het besluit, dat uit de doelmatige inrichting der wereld voor het bestaan van een verstandelijken Schepper wordt afgeleid, zegt Strauss, dat het eene valsche onderstelling is, dat alleen een zich zelf bewust verstand iets doeltreffends kan voortbrengen. Later, waar het hem te doen is om de leer van Hartmann van een bewusteloos absoluut wezen, dat

als wereldziel in alle atomen en bewerktuigde wezens doeltreffend werkzaam is, te wederleggen, berispt hij het, dat hier aan een onbewust iets werkingen en eene wijze van werken worden toegeschreven, die slechts aan iets wat zich zelf bewust is kunnen worden toegekend.

Daarna wordt ons de aapachtige horde, die wij als de voorouders van het menschenlijke geslacht zullen moeten beschouwen, met hare ingespannen pogingen ter menschwording zeer aanschouwelijk geschilderd. Reeds de vooruitgang tot eene opgerichte houding wordt als „geen kleinigheid” gekenschetst, maar grooter nog zal geweest zijn de overgang van het wild geschrei van den aap tot de gearticuleerde menschenlijke spraak. Intusschen hadden de meeste hogere diersoorten, en alzoo ook de apen, reeds eene zekere soort van spraak, zij stieten namelijk kreten tot elkanders waarschuwing uit, en lieten bij verschillende aandoeningen verschillende geluiden hooren, die door hunsgelijken werden verstaan. Evenwel zien wij bij geen der tegenwoordige soorten van apen dat vermogen zich verder ontwikkelen; wat hij ook overigens mag leeren, spreken leert de aap ook bij den omgang met menschen niet.

Nu zou men denken, dat het in de laatste plaats vermelde feit Strauss op het gewaagde van zijne beweringen opmerkzaam zou hebben gemaakt. Reeds voor lang hebben onze taalvorschers een onderscheid gemaakt tusschen het geluid als de bloote uitdrukking van de gewaarwording en het woord als de openbaring van de gedachte. Evenmin als de gewaarwording zich van zelve tot gedachte of begrip verheft, maar daartoe het subject vereischt wordt, dat de gewaarwording denkend bewerkt, verheft zich ook het geluid, door de gewaarwording verwekt, tot woord of wordt het er toe aangewend, indien er niet eene subjectiviteit

aanwezig is hooger dan die, welke louter gewaar wordt, en die deze verheffing en bewerking volbrengt. „Het rijk der taal, zegt Home Tooke, „is op den val en den ondergang van de tusschenwerpsels gegrond.” En insgelijks beweert Max Müller, dat de taal begint, waar de tusschenwerpsels ophouden; want er bestaat toch klaarblijkelijk een groot onderscheid tusschen een wezenlijk woord, zooals b. v. „lachen” en het tusschenwerpsel ha! ha!, tusschen „lijden” en o wee!

Het is niet van wege ontleedkundige beletselen, dat het dier niet spreken kan. Het zal alleen spreken leeren, wanneer het zich inwendig tot een denkend subject (tot persoonlijkheid) ontwikkelt, maar heeft deze vooruitgang werkelijk plaats, dan is het geen dier meer maar een mensch. Maar er ontbreekt nog veel aan om op grond van Darwin's hypothese zulk een vooruitgang mogelijk te achten. „De mensch spreekt” zegt Max Müller „maar geen dier heeft ooit een woord kunnen voortbrengen. De taal is onze Rubicon, en geen dier zal het wagen dezen over te gaan. Dit is het ernstig antwoord, dat wij meenen te moeten geven aan hen, die van ontwikkeling spreken, die althans de eerste beginselen van een menschelijken aanleg in den aap meenen te ontdekken, en die gaarne ruimte zouden behouden voor de mogelijkheid, dat de mensch slechts een bevoorrecht dier, de zegepralende overwinnaar in den oorspronkelijken strijd om het leven is. De taal is iets tastbaarders dan een vouw in de hersenen of een bijzondere vorm van den schedel, zij gedooft geen spitsvondigheden, en door middel van het gezang der vogelen of het geschreeuw der dieren beteekenisvolle woorden opmaken.”

Grond en gevolg, oorzaak en gewrocht zouden met elkaar verward worden, wanneer men, zooals Strauss

schijnt te willen, het denkvermogen eerst met de woordvorming wilde doen aanvangen. Het tegendeel is waar, alleen de reeds denkende mensch, die iets in zich heeft, dat hij niet meer door klanken, waarmede gewaarwordingen worden uitgedrukt, of door gebaren kan te kennen geven, heeft behoefte aan woorden. Het woord kan als de uitdrukking der gedachte niet eerder zijn dan deze. Ook de doofstomme, die het woord niet hoort en niet kent, denkt.

Het denken ontwikkelt zich door voorstellingen, en het begrip doet, vóór dat het in het woord als ware 't vleesch wordt, de algemeene voorstelling als zijn kleed aan.

Er is, zegt Strauss, geen soortelijk onderscheid tusschen menschen en dieren, want de verstandelijke hoedanigheden als ook de eerste beginselen van het zedelijk gevoel doen zich reeds in de laatste kennen. Men zal zich echter herinneren, dat hierboven, bij het verklaren van den oorsprong en het feitelijk bestaan van de godsdienst, opgemerkt is, dat zij evenmin als de rede bij de dieren wordt aangetroffen. Is nu de rede een nieuw vermogen in den mensch, dat bij de aan hem voorafgaande dierlijke schepping niet bestaat, dan is hij ook soortelijk van het dier onderscheiden; is zij daarentegen slechts een hooger trap van de zielsvermogens van het dier, dan zien wij niet in, waarom zich bij het dier niet evenzeer sporen van godsdienst vertoonen als de aanleg tot een zedelijk familieleven.

Voorwaar, het geheele boek van Strauss lijdt aan groote gebreken. Gedurig spreekt hij van de rede, zonder ons ooit te zeggen, waarin de rede bestaat of welke hare grenzen zijn. Zelfs in de alleszins hoogst gebrekkige beschrijving, die hij ons van het kenvermogen geeft, en waar wij die verklaring mochten verwachten, bespeuren wij daarvan niets. Of zou dit

wellicht bij Strauss als eene verklaring van de rede moeten gelden, dat zij namelijk het vermogen is om algemeene begrippen te vormen? Maar dit vermogen zou men in allen gevalle ook aan het dier moeten toekennen, als men het denkvermogen toeschrijft; want oordeelen en besluiten trekken is zonder het vormen van algemeene begrippen niet mogelijk. Maar gesteld zelfs, dat het dier dit vermogen niet bezat, dan zou het, overeenkomstig met de beschouwingwijze eens volgelingen van Darwin daarom nog niet als minder bedeed dan de mensch beschouwd kunnen worden, daar immers, volgens Darwin, de algemeene begrippen geen werkelijkheid bezitten, maar slechts subjective, willekeurige voorstellingen zijn.

Het gevoelen aangaande het bestaan van eene afzonderlijke, van het lichaam te onderscheiden, ziel wordt verworpen, omdat de werkzaamheid van den geest van de hersenen zal afhangen. Hoe van een uitgebreid niet denkend iets, hoedanig het menschelijke lichaam is, op een niet uitgebreid denkend iets, hoedanig de ziel ondersteld wordt te zijn, indrukken kunnen overgaan, en hoe van het laatste tot het eerste opwekkingen komen kunnen enz., heeft nog geen wijsbegeerte verklaard of zal het immer verklaren. Maar tegen deze onmacht der wijsbegeerte staat, zooals we uit de vroeger aangehaalde verklaring van Dubois-Reymond zagen, het onvermogen van de fysiologie over, om uit de rangschikking en het samenwerken van hersensatomen het bewustzijn te verklaren. Onze schrijver meent evenwel reeds den weg te hebben gevonden, langs welken dit raadsel opgelost kan worden. „Wanneer onder zekere voorwaarden de beweging zich in warmte omzet, waarom zouden er dan ook geene voorwaarden bestaan, waaronder zij zich in gewaarwording omzet? . . . Aan den eenen kant wordt de zenuw aangedaan, inwendig in beweging gezet, aan den

anderen kant slaat eene gewaarwording, eene waarneming aan, springt eene gedachte te voorschijn; en omgekeerd zet buitenwaarts de gewaarwording en de gedachte zich om in de beweging der ledematen."

Op dezen inval om de zielkundige verschijnselen door eene omzetting der fysische werkingen te willen verklaren zijn onze natuuronderzoekers reeds sedert lang gekomen. Maar op de vraag, of de zielswerkzaamheid immer in de reeks der zich omzettende krachten kan worden opgenomen, antwoordt Donders, dat daarop niet het geringste uitzicht bestaat. „Het wezen van alle vormen van arbeid en arbeidsvermogen, welke wij kennen en meten," zegt de beroemde fysioloog, „is beweging en voorwaarde van beweging, en niemand kan er zich eene voorstelling van maken, hoe uit bewegingen, op welke wijze dan ook ooit verbonden, bewustzijn of eenigerhande zielswerkzaamheid kan ontstaan. Zielswerkzaamheid is, gelijk wij ze in hare eerste werkplaats, in ons zelve, waarnemen, in vorm en wezen geheel eigenaardig. Nergens vertoont zich een overgang tot of eene verwantschap met andere natuurverschijnselen, en de wet van de onderhouding der kracht, die voor alle bekende natuurkrachten geldig, bij ieder onderzoek als leidend beginsel aangenomen wordt, is te eenenmale buiten staat de zielsverschijnselen onder hare heerschappij te brengen. Want, afgezien van hetgeen er in hare specifieke geaardheid ligt, wat haar ontstaan uit scheikundige spankracht evenzeer ondenkbaar maakt als hare omzetting in warmte of elektrische beweging, laten ze zich zoo min meten als wegen, en wij kennen voor gevoel, verstand of wil geene eenheid, waarmede ze zich in getallen laten uitdrukken."

Ik kan niet ontveinzen, dat de inval van een anders zoo geestrijk en scherpzinnig denker als Strauss, mij met diepe droefheid vervult. Hier blijkt alleszins

ten aanzien van zijne wijsbegeerte, wat hij van de hedendaagsche wijsbegeerte in 't algemeen meent te mogen beweren, t. w. dat haar de vederen zijn uitgevallen. Het minste nadenken over hetgeen er in het bewustzijn plaats heeft, had hem van zulke afdwalingen kunnen en moeten terughouden. Eene gewaarwording, eene waarneming slaat aan, zegt hij, maar wie ontvangt dan den indruk dan de reeds aanwezige subjektiviteit? En indien de gedachte zich in beweging omzette, moest zij ons dan niet ont-snappen op het eigen oogenblik, waarop wij dat wat we gedacht hebben ten uitvoer brengen, daar immers de daad zelve volbracht zou worden met de kracht, die vroeger als voorstelling bestond? Wij zouden dientengevolge gedurende het handelen blind en bewusteloos worden. Maar onze ondervinding leert te duidelijk het tegen-deel, de geest behoeft de in hem verwekte voor-stelling niet weder uit te geven, hij behoudt haar in zich, ook als hij er overeenkomstig mede handelt en hij behoeft haar volstrekt niet in eene uiterlijke bewe-ging te verwezenlijken. Deze feiten zijn te eenenmale in strijd met de mechaniek der natuur; want de acties van de stof zetten zich onophoudelijk in elkaar om, ieder lichaam deelt de daaraan mede-gedeelde beweging weder aan iets anders mede, ie-dere werking wordt weder tot kracht en gaat onop-houdelijk in nieuwe vormen door de stoffelijke wereld; de mechaniek van de natuur maakt geen verwijlen of stil-staan mogelijk. Zelfs, wanneer de voorstelling in het causaalverband der stoffelijke acties behoorde, (tegen welke onderstelling echter, zooals wij zien, alles getuigt) dan zou de geest dit causaalverband verbre-ken, en een wederstandsvermogen tegen de mechaniek der natuur, dat niet uit haar kan worden afgeleid, aan den dag leggen en zich als eene macht over de voorstel-ling openbaren. Was het opflikkeren van eene voorstel-

ling een dergelijk proces als het ontstaan van de elektrische vonk, die nauwelijks te voorschijn geroepen weder verdwijnt, dan zouden geheugen en herinnering, weten en karakter niet mogelijk zijn. Niets dan een stroom van voorstellingen en overleggingen, die telkens ontstaan en weder vergaan, zou in ons kunnen plaats hebben, en datgeen, wat wij ons Ik noemen, zou ieder oogenblik het produkt van de buitenwereld en een gedurig wisselende schijn zijn. Maar de ondervinding leert ons, dat bij alle wisseling, die in ons bewustzijn haar spel drijft, wij daaraan niet te eenemale zijn overgegeven, dat zij voor ons de bron wordt van duurzame resultaten en deze voor ons het middel worden om ons tegen hare macht te handhaven.

Gesteld, alle zoogenoemde verschijnselen van den geest kwamen uit stoffelijke werkingen in ons organisme voort, de trilling van de aangedane zinzenuw met zijn uitloop in de hersenen zette zich in gewaarwording en voorstelling en deze eindelijk in gedachte om, dan was zulk eene gedachte blijkbaar slechts een produkt, slechts een nagalm van de oorspronkelijke gewaarwording en moest, wat haar inhoud betreft, van haar geheel afhankelijk zijn. Dit nu is zoo niet, gewaarwording en voorstelling komen, wat haar inhoud betreft, niet, altijd met de gedachte of het begrip van eene zaak overeen, veeleer is niet zelden het resultaat voor ons denken met den zinnelijken schijn in rechtstreeksen strijd en wordt de eigenlijke aard van het voorwerp eerst door de tegenspraak van den uitwendigen schijn gekend. Het denkvermogen blijkt diensvolgens iets zelfstandigs te zijn en werkt slechts met het materiaal, haar door de zinnelijkheid aangeboden, en wel zoo, dat het dit volgens beginsels ordent, die aan dat denkvermogen niet uit de zinnelijke aanschouwing kunnen zijn toegekomen,

daar het eerst met deze, zooals b. v. met het beginsel der oorzakelijkheid, de aanschouwing zelve als het subjektieve verschijnsel van een *uitwendig* voorwerp vat en naar zijn inhoud kenschetsen zoowel als naar zijne waarde voor onze kennis beoordeelen kan. Of zegt ons misschien de aanschouwing zelve reeds, dat zij slechts het produkt van eene wisselwerking van de buitenwereld en van onze subjektiviteit is, en in welke verhouding zij staat tot het voorwerp, als welks schijn zij in ons bewustzijn huist? — Van dit alles zegt zij niets; alleen het daarop gerichte denken kan ons dit zeggen. Derhalve kan het denken niet maar alleen eene verdere afspiegeling van de aanschouwing zijn, daar het haar anders niet in zijne macht zou hebben — en kan het, al zou ook de aanschouwing een produkt van de stoffelijke acties wezen, er geen gevolg van zijn, maar moet het op zich zelf staan, iets afzonderlijks en zelfstandigs zijn. — Men moge dus de betrekking tusschen fysische acties en zielkundige verschijnselen beschouwen zooals men wil, er bestaat geen uitzicht hoegenaamd om de laatste uit de eerste, en diensvolgens uit de kwantiteit van de snelheid en sterkte eener mechanische beweging de kwaliteit van het geestesleven af te leiden, of soms ten laatste zelfs naar zoo of zooveel ponden van den mechanischen arbeid, die aan het voortbrengen er van is besteed geworden, de waarheid van eene gedachte, de innigheid en diepte van een gevoel, de zedelijke kracht van den wil te berekenen.

Zelfs uit de rijen der krankzinnigendoctors, die het meest aanleiding konden hebben om het zieleven als eene fysische verrichting op te vatten, hebben gewichtige stemmen zich tegen het Materialisme doen hooren. Nog kort geleden hebben zoowel de oude als de jonge Jessen bewijzen voor den zelfstandigen grond van de functien der ziel bijgebracht, en Grie-

singer zegt: „Al wisten we ook al wat er in de hersenen bij hunne werkzaamheid plaats grijpt, al konden we alle chemische, elektrische en andere processen tot in de minste bijzonderheden doorzien — waartoe zou het dienen? Alle slingeringen en trillingen, al het elektrische en mechanische is toch altoos nog geen zielstoestand, geen voorstellen... Wat zal men nu van het platte en laffe Materialisme zeggen, dat de algemeenste feiten van het menschelijk bewustzijn gaarne over boord zou willen werpen, omdat ze zich in de hersenen niet met handen laten tasten?\"... Adolf Horwicz inzonderheid doet in zijn jongste geschrift, „Fysiologische ontleding op fysiologischen grondslag,\" de oppervlakkigheid van de zoogenoemde zieleleer van het Materialisme uitkomen. Maar 't is waar, zulk een deugdelijk betoog, als Horwicz hier voor den dag brengt, te volgen, valt niet in den smaak van het groote publiek en — platheden à la Büchner vereischen geen denken.

Onze schrijver heeft er niets tegen, dat men in zijne zoo aanstonds ontwikkelde meening het pure, krasse Materialisme vindt. De met zoo grooten ophef verkondigde tegenstelling tusschen Materialisme en Idealisme heeft hij buitendien, zegt hij, bij zichzelf nooit voor iets anders dan voor een woordenstrijd gehouden; aangezien beide Monisme zijn, naardien ze het geheel der verschijnselen uit een enkel beginsel zoeken af te leiden.

Onder alle Belijdenissen van onzen schrijver zal deze laatste de wijsgeeren wel het meest van alle verrassen, maar mij dunkt, dat ook de materialistische natuuronderzoekers er niet te eenenmale vrede mede zullen hebben. Hoe? Het zou hetzelfde zijn, of het denken dan of de bewogen stof de grond der wereld is, of in het geheel der verschijnselen eene door de rede vastgestelde orde en mitsdien het doel heerscht, dan of deze verschijnselenwereld naar zuiver werk-

tuigelijke, oorzakelijkheid is ingericht, of het algemeene, zooals de geslachten en soorten, wezenlijk objectiviteit hebben, dan of ze slechts eene subjektive abstraktie zijn, of de geest oorspronkelijk dan of hij een produkt van de stof is? Dan waren waarlijk Leibnitz en Democritus, Kant en de Sensualisten, de vrijheidsleer van Fichte en het determinisme van Spinoza, de teleologie van Hegel en Darwin's loochening daarvan een en hetzelfde, en tusschen deze beide richtingen, die door de geheele geschiedenis van de wijsbegeerte heenloopen, zou niets dan een vervelende woordenstrijd hebben plaats gehad! Hoe groot moest dan het gebrek aan doorzicht bij onze grootste denkers geweest zijn! Gewis, bijaldien het Idealisme zich niet ernstig aan de oorspronkelijke subjektiviteit van het Absolute laat gelegen zijn, dan verwaarloost het zijn eigen beginsel, en zijn zijne aanhangers althans tegen den afval tot Materialisme volstrekt niet beveiligd. Wij hebben dit bij Feuerbach gezien en zien het thans bij Strauss.

Tot kenschetsing van het Materialisme en Idealisme voegt Strauss er nog bij: dat het eene het heelal uit atomen en atoomkrachten, het andere het uit voorstellingen en voorstellingskrachten samenstelt. Maar indien beide werkelijk op hetzelfde nederkomen en even voldoende zijn, dan zijn er atomen, die het vermogen der subjektiviteit bezitten, en moet ook daarvan gelden, wat van ieder louter uitgebreid atoom geldt, namelijk dat ze onverdelgbaar zijn. In dat geval waren we waarlijk niet ver van de individueele onsterfelijkheid der ziel verwijderd, ja wij kwamen zelfs tot de zoozeer verafschuwde verbinding van lichaam en ziel in den mensch, daar zij zich dan voordeed als eene samenstelling van deels louter uitgebreide, deels met voorstellingsvermogen toegeruste atomen met een atoom als middelpunt, waarin door de wissel-

werking met zijn omtrek het zelfbewustzijn zich ontwikkelt. En inderdaad, wanneer men de wereld uit atomen doet bestaan en toch uit de stofatoom het ontstaan van het zieleleven niet verklaren kan, dan zal het aannemen van eenvoudige voorstellingskrachten wel moeielijk te verwerpen zijn. Maar dit is juist het standpunt der wijsbegeerte van Herbart, die heden ten dage het meest van alle stelsels zich in den bijval van de natuurwetenschap mag verblijden. Dat evenwel de ziel nog op geheel andere manier dan een stofatoom de eenheid tot stand brengt, en derhalve niet als het ingewikkelde produkt van eene samenstelling gedacht kan worden, blijkt uit alle uitingen van haar leven, waardoor zij zich als een afzonderlijk individueel wezen bij voortduring doet kennen. In ieder van zijne handelingen handhaaft de geest zich als iets wat zelf en op zich zelf bestaat. Terwijl hij b: v: eenig voorwerp ziet en het poogt te kennen, plaatst hij zich *daartegenover*, en onderscheidt hij zich zelve als iets eigens en innerlijks van dat voorwerp, als hetgeen iets anders en iets uitwendigs is. Bestond de geest niet op zich zelf, had hij, om zoo te spreken, voor zich geen eigen ruimte van bestaan, hoe kon hem dan ooit iets als iets anders en buiten hem bestaande voorkomen? Iedere wilsdaad bewijst het zelfde; want of de geest wijst daarmede aansporingen af en stopt er zijne ooren voor, of hij neemt ze in zich op en maakt ze tot hetgeen hij zelf wil. Het ondeelbaar verschijnsel des bewustzijns, de door eenheid gekenmerkte macht, die over alle komende en weder verdwijnende voorstellingen, gevoelens en overleggingen in ons heerscht, en daaruit ten laatste eene bepaalde wereldbeschouwing en levensrichting te voorschijn roept, vordert tot hare verklaring het aannemen van een door eenheid gekenmerkten zelfstandigen grond.

Van de groote woorden Monisme en Dualisme

wordt groot misbruik gemaakt. Immers de stof als blootweg één wezen bestaat niet, er bestaan slechts ontelbare atomen, die alle lichamelijk en kwalitatief van elkaar verschillen. Binnen den kring van de gemeenschappelijke kenmerken, die ze hebben, heerscht scheiding en onderscheid. Niet anders is het in de wereld van het bezielde en denkend bestaan, alles is individueel en heeft zijne eigenaardigheid binnen den kring der algemeene grondtrekken. Geen natuuronderzoeker zal beweren, dat de atomen uit eene algemeene stof zonder verscheidenheid zijn ontstaan, evenmin als dat zij in iets dergelijks weder veranderd worden. Maar evenmin zal men voor de afzonderlijke persoonlijke geesten eene algemeene onbepaalde geestelijke zelfstandigheid ten grondslag mogen stellen. En in dat geval kan het Monisme niets beteekenen, dan dat men den samenhang, de eenheid, de gemeenschappelijke wet, die alles verbindt en beheerscht, onder de verschillende afzonderlijke wezens wil opsporen en begrijpen, en het onderstelt voor zijne taak het Dualisme, in geval men daarmee de leer van vele en verschillende bestaande dingen bedoelt. Zoo is het Chemisme eene wet en een band tusschen alle atomen, is met hun aard eenzelvig, en toch zijn de atomen nog iets anders, dan louter aantrekking en afstooting. De eenheid als wet eischt het velerlei, waarin zij zich als heerscheres openbaart, zij zou zonder dit volstrekt niet kunnen zijn. Is het heelal, zooals Strauss beweert, een samenstel, dat van eeuwigheid af bestaat, dan moet de eenheid zoowel als het onderscheid, de wet niet minder dan die wezens, welke zij aan elkaar verbindt, ook van eeuwigheid af bestaan, daar beide elkaar wederkeerig noodig hebben en onderstellen. Het Monisme als de leer van eene oorspronkelijke onderscheidlooze eenheid, uit welker overgang tot den staat van ver-

scheidenheid eerst allengs de verschillen en de afzonderlijke dingen voortkomen, is niets dan eene verwarde voorstelling. — Het heelal is een samenstel, waarin, al bestaat het ook, zooals Strauss wil, van eeuwigheid af, de eenheid zoowel als het onderscheid van eeuwigheid af moeten bestaan.

Wij resumeeren: de werktuigelijke natuurkunde van onzen tijd vordert dat de fysische bewegingen in 't heelal een begin hebben gehad, en kan het zich niet anders denken dan als veroorzaakt door eene onstoffelijke kracht; de natuurkundige astronomie, de geologie en de palaeontologie, de leer van Darwin en van anderen bevestigen, dat de beweging van het heelal een opwaarts stijgende ontwikkelingslijn is, die zonder teleologie niet verklaard kan worden; de fysiologie gewaagt van de onmogelijkheid om de zielswerkzaamheden uit de hersenatomen af te leiden; de taalkunde beweert door hare beroemdste vertegenwoordigers, dat er een onderscheid is tusschen den kreet der enkele gewaarwording en het woord, ontkent het bestaan van eene taal bij de dieren en beschouwt het woord als voortkomende uit het denken; de volkenkunde vindt bij alle volken, zelfs bij de wildste, de beginselen van eene hoogere beschaving, de eerste sporen van kunstvaardigheid en kennis, van godsdienstig, zedelijk en rechtsgevoel; de volkshuishoudkunde eindelijk moet de produktieve waarde van de godsdienstige en zedelijke gewaarwordingen erkennen. En nu vrage men zich zelve af: of de tegenwoordige resultaten van de empirische wetenschap de weegschaal ten gunste van het Materialisme doen dalen?

IV.

In de vierde en laatste afdeeling handelt de schrijver over zedelijke, staatkundige en maatschappelijke

vraagstukken, ontwerpt hij grondregels aangaande de inrichting van het huiselijk en staatkundig leven, bespreekt hij de groote brandende vraag van onzen tijd, de arbeidersbeweging, en komt hij eindelijk nog eens terug op de kerkelijk godsdienstige vormen, en terwijl hij deze niet slechts als overtollig, maar ook als der verdwijning nabij beschouwt, tracht hij er ook reeds andere voor in de plaats te stellen. Aan ware en schoone denkbeelden, praktisch-verstandige bespiegelingen ontbreekt het hier zeker niet; maar de wereldbeschouwing, die ons beschreven is geworden als de grond, waarop deze zedeleer moet rusten, komt ons voor niet in staat te zijn haar te dragen en te ontwikkelen.

Strauss begint met eene beschrijving van den oorspronkelijken mensch in zijnen „bijkans dierlijken” toestand. De trek tot gezelligheid heeft, in verband met zeker vormingsvermogen der uiterlijke ledematen en inzonderheid van de stemorganen en van de hersenen, in den oorspronkelijken mensch tot hoogere uitkomsten geleid, terwijl aanvallen van buiten en de gemeenschappelijke gevaren de macht van dezen trek tegen de middenpuntvliedende pogingen der zelfzucht zullen verstrekt hebben. Bij het afweren van den vijand zal dan onder deze diermenschen een individu moediger, en daarentegen naar binnen, tegenover de leden van den troep, ook verdraagzamer zijn geweest. Zoo zullen reeds in hunnen half dierlijken toestand twee eigenschappen bij hen ontkiemd zijn, die zich later als twee wezenlijke hoofddeugden aan ons hebben doen kennen t. w. dapperheid en rechtvaardigheid. En toen deze eens bestonden, zullen zich weldra twee andere eigenschappen daaraan hebben vastgeknoopt, standvastigheid en bedachtzaamheid. Eerst uit het ondervinden van de dringende behoefte aan orde en van hetgeen verderfelijk of

nuttig was zullen zich, onder gedurige strijd en worsteling, allengs eerst gebruiken, daarna wetten en eindelijk eene zedelijke plichtenleer ontwikkeld hebben.

Deze geheele beschrijving van den oorspronkelijken mensch onderstelt, dat hij langs den weg der natuurkeus zich uit het den mensch digst nabijkomende dier, derhalve uit den menschvormigen aap ontwikkeld heeft. Maar indien, zooals de ontwerper van deze leer beweert, de natuurkeus de eigenschappen, die in den strijd om het bestaan eenig wezen van dienst kunnen zijn, bewaart en voortdurend hooger doet stijgen, hoe konden dan de eigenaardige kenmerken ontstaan, die het menschelijk organisme, ook reeds bij de laagste rassen, van het dier onderscheiden en het in vergelijking van het dier als door de natuur te eenemale stiefmoederlijk behandeld doen voorkomen? In den strijd om het bestaan is het harenbekselsel van het dier, waardoor het bij alle wêer en wind in staat is in de openlucht te leven, klaarblijkelijk eene weldadige schikking, en zoo ook het vreeselijke gebit van den Gorilla, den Orang-Oetang en van de andere apensoorten der oude wereld, en niet minder de groote kracht van de bovenste armen en handen; want het zijn natuurlijke wapenen, die voor het dier van het grootste nut zijn tot zelfbehoud. Volgens het beginsel van Darwin nu moesten deze eigenaardigheden niet slechts blijvend zijn, maar ook nog in kracht toenemen, en moesten wij ze derhalve ook weder bij den mensch aantreffen, indien hij zich langs den weg der natuurkeus uit het dier ontwikkeld had. Maar het tegendeel heeft plaats. De mensch komt als het meest hulpbehoevende van bijkans alle schepselen ter wereld; in plaats van met een harenbekselsel is hij van eene naakte, weeke en gevoelige huid voorzien die hem tegen den ongunstigen invloed van luchtstreek en weder weerloos

maakt; in zijne armen en handen bezit hij de kracht niet, waarmede de Gorilla zijn vijand aangrijpt en verplettert; die met veel kunst gevormde armen en handen baten hem aanvankelijk niet tegen de ruwe kracht van het dier, en het is alleen met behulp van het denken, waardoor hij het verstand der dieren overtreft, dat zijne fijn gevormde en uiterst bewegelijke hand hem tot een der uitnemendste werktuigen en tot het machtigste van alle wapenen wordt. Evenmin heeft de mensch het gebit van den aap, daarentegen zijn zijne tanden wel geschikt om de meest verschillende voedingsmiddelen op vreedzame wijze te kleinzen.

In zijn kortelings verschenen werk over de inboorlingen van Zuid-Afrika zegt Gustav Frisch: „Met alle achting voor de navorschingen van Darwin, komt het mij echter voor, dat de veruitziende gevolgtrekkingen, die meermalen daarop gegrond worden, voornamelijk voor onvoldoende en onwetenschappelijk moeten gehouden worden, omdat de reeks van bewijzen niet volledig genoeg is om voor het oogenblik de vraag voor opgelost te verklaren, en dus b. v. 's menschen afstamming van den aap nog geenszins als een bewezen feit kan worden beschouwd.”

Het lijdt geen twijfel, dat het beginsel van de natuurkeus den mensch naar zijne fysike inrichting niet verklaart, en indien van den beginne af geene, het dier ver overtreffende, kracht des verstands aan het natuurlijk onvermogen van zijn organisme was te hulp gekomen, zou de Oermensch in den strijd om het leven verloren zijn geweest; nauwelijks ontstaan, zou hij reeds weder uitgedelgd zijn geworden.

Bij zoodanige overweging laat zich nu de schildering van onzen schrijver wel gemakkelijk erkennen voor hetgeen ze is, t. w. eene fantasie, die dierlijke en menschelijke trekken tot een Centaurus vereenigt, die

in den geheelen kring van onze ervaring niet wordt aangetroffen. Tot nog toe bezitten wij geene nauwkeurige en zekere kennis van de levenswijze en gewoonten van den menschvormigen aap. Beweren sommigen, dat de Gorilla gezellig leeft, anderen ontkennen dit ten stelligste. Het waarschijnlijkste is, dat hij met zijn gezin samenwoont en de mannelijke jongen daarin slechts duldt, zoolang ze nog niet geschikt zijn voor de voortplanting van hunne soort. Evenzoo zal het met den als tammer beschreven Chimpansee gesteld zijn, terwijl de reisbeschrijvers aangaande den Orang-Oetang mededeelen, dat alleen de wijfjes en de jongere dieren gezellig leven, de oude mannetjes daarentegen een kluzenaarsleven leiden en alleen in den bronstijd met de wijfjes gemeenschap hebben. Volgen in de reeks der opklimming de dier-menschen van onzen schrijver onmiddellijk op de apen, waaronder de Gorilla tot dusver zich uitwendig als de meest menschvormige vertoont, dan zal men moeielijk in hen den trek tot gezelligheid kunnen onderstellen, daar zij van hunne voorvaderen veel eer het tegendeel moesten overerven. Maar zonder deze onderstelling verliest de afleiding van het ontstaan der vier hoofddeugden haren grondslag, en zoo ook het aannemen van eene ontwikkeling der beschaving uit dierlijke beginselen, nademaal zij alleen door de overlevering van het eens verworven kapitaal, hoe gering dit ook zij, mogelijk is, en deze overlevering wederom tot voorwaarde heeft het samenleven van de individuën.

Met één woord, over welken boeg men het ook wenden moge, de natuur moet bij het voortbrengen van den mensch een sprong hebben gedaan, en hoe arm en nederig wij ons den Oermensch ook mogen voorstellen — hij moet zich fysiek, verstandelijk en zedelijk grootelijks van het dier, dat onmiddellijk

vóór zijne schepping ontstond, onderscheiden hebben. Hoezeer ook belemmerd door de prikkels van het organisme, en nog te eenenmale zinnelijk in zijn kennen en willen, moet hij toch den aanleg, die den mensch tot mensch maakt, reeds bezeten hebben om dien ook reeds bij zijn eerste schreden in het leven bij zich werkzaam te vinden; want, gelijk wij reeds opmerkten, alleen eene hoogere verstandelijke aanleg kon bij hem tegen het nadeel opwegen, dat tegenover het dier voor hem uit zijne natuurlijke hulpeloosheid en zwakke bewerktuiging in den strijd om het bestaan ontstond. De ruw bewerkte wapenen en werktuigen, welke men ontdekt heeft en waarvan men onderstelt, dat ze het eigendom van den Oermensch geweest zijn, zijn alleszins een bewijs van de armoede en den nood van zijn eerste aanwezen, maar ook van eene verstandelijke werkzaamheid, waarvoor het dier, dat wapenen noch werktuigen uitvindt, niet vatbaar is. Intusschen zegt Strauss zelf: „In den mensch heeft de natuur niet maar in 't algemeen hooger opwaarts, maar ook, om dus te spreken, over zichzelf heen willen stijgen,” en een andermaal: „Met hem is de natuur wel over zichzelf, maar niet buiten zichzelf gegaan”. Is dit zeggen meer dan eene loutere frase, dan kan het niets anders beteekenen, dan dat de mensch niet als een louter fysisch wezen gedacht, noch ook weder uit de krachten der natuur, die tot dus ver en vóór zijne voortbrenging werkzaam zijn geweest, afgeleid kan worden. Met zulk eene beschouwing is het onbestaanbaar nog vast te houden aan de ontwikkelingsleer van Darwin ter verklaring van 's menschen ontstaan. Wij herinneren ons echter ook nog, dat Strauss vroeger bij de vraag naar den oorsprong der godsdienst den mensch voorstelt als zijnde, in onderscheiding van het dier, reeds van den

beginne af met een redelijken aanleg bedeed geweest; maar ook hier, waar het begin van de menschelijke samenleving zal beschreven worden, zien wij weder, dat de schrijver ten behoeve van de ontwikkeling van een zedelijken en door het recht beheerschten zin en regel onder de menschen van dezen faktor, waardoor toch de mensch juist mensch is, geen gebruik weet te maken. De dierlijke moed en de natuurlijke inschikkelijkheid zijn drijfveeren in de menschelijke natuur, die de dapperheid en de gerechtigheid alleszins ondersteunen kunnen, maar wanneer (daar Strauss hier toch eens aan Plato herinnert) de dapperheid, volgens het gevoelen van den Griekschen wijsgeer, niet zoozeer blinde koenheid in den strijd met anderen is, maar veeleer de moed, die handelt naar het voorschrift, hetwelk de rede geeft, omtrent hetgeen te vreezen en niet te vreezen is, en die bovendien bestaat in het overwinnen van de weekelijkheid, die ons voor de bezwaren des levens doet terugdeinzen; en wanneer verder de rechtvaardigheid zich niet enkel daarin openbaart, dat zij, terwijl twee met elkaar in strijd zijn, aan ieder toedeelt wat hem toekomt, maar ook daarin, dat zij den mensch geneigd maakt zijne eigenliefde met de daad te overwinnen, zelf in zijn omgang met anderen aan ieder het zijne te laten en te geven, dan zijn deze deugden, zonder de medewerking van de rede, die zich in den mensch als een hooger eisch tegen de aandrift van de zelfzuchtige zinnelijkheid doet gelden, en zonder de kracht der zelfbeheersching, d. w. z. der vrije zelfbepaling van den wil, niet mogelijk. Niet enkel dus de ondervinding van het nuttige en schadelijke kon de menschheid in hare zedelijke ontwikkeling en in haar gevoel van recht en onrecht leiden, maar reeds van den aanvang af moest de rede zich hier werkzaam toonen, hoe zwak en duister hare stem zich ook in het bewustzijn der eerste men-

schen mogt laten hooren. En alleen omdat wat goed en recht was zich ook op de getuigenis der rede grondde, werden de eischen daarvan als geboden van God gevoeld en als innerlijk verbindend aangenomen. Al ware dan ook de mythe der volken, die hunne wetgevingen van eene goddelijke openbaring afleidt, naar haar uitwendig geschiedkundig voorkomen valsch, wezenlijk echter ligt daaronder de waarheid verborgen, dat den mensch de wet voor zijn zedelijk leven van nature eigen is. Indien zelfs de plant zich naar een inwendigen type ontwikkelt, en de buitenwereld hare eigenaardigheid wel eenigszins wijzigen, maar zelve haar niet voortbrengen kan, dan zal zeker de natuur niet hebben nagelaten het voortreffelijkste van alle schepselen, die wij kennen, met eene eigene innerlijke wet toe te rusten. Wanneer zedekunde en recht enkel op het nut gevestigd worden, zijn de regels, waarnaar ze moeten beoordeeld worden, enkel betrekkelijk, nademaal niet voor ieder hetzelfde nuttig is, maar voor den eenen niet zelden dat, wat voor den ander nadeelig is, en daar ten laatste eigen voordeel voor ieder afzonderlijk mensch de hoogste wet is, zal men niet kunnen beweren, dat deze regels algemeen, en vooral niet, dat ze inwendig verbindend zijn. Zedekunde en recht zouden dientengevolge te eenemale onzeker worden. Maar de *Èthica* van onzen schrijver lijdt bovendien aan het gebrek, dat het vermogen tot zelfbepaling volgens al zijn praemissen niet mogelijk is; want hoe zou er bij het fysisch zielkundig mechanisme, waarbij iedere medegedeelde beweging tot gewaarwording en gedachte wordt en deze weder in beweging overslaan, hoe zou er bij zulk eene opvatting van den mensch als een louter terugkaatsingswerk nog van zoodanig vermogen sprake kunnen zijn? Wanneer men goed materialist wil zijn, moet men ook voor de uiterste consequentie, het ont-

kennen van den vrijen wil, niet terug deinzen; Spinoza en de voorstanders van het Materialisme hebben deze stout en onbewimpeld laten gelden. Maar op dit punt aarzelt onze schrijver, hij wil de laatste, ofschoon noodzakelijke schrede, niet doen, hij spreekt integendeel van een vermogen van zelfbeheersching in den mensch. Maar hoe laat deze zich denken in eene wereld, die niets dan bewogen stof is, waarin de werktuigelijke oorzakelijkheid alles beheerscht en alles verbindt?

Bij den doolhof van tegenstrijdigheden, waarin Strauss zich beweegt, is het niets vreemds, wanneer wij er eene nieuwe aantreffen in zijne poging om eene inwendige wet voor het menschelijke leven uit de idee van de menschelijke soort te ontwikkelen. Hoe kan een volgeling van Darwin, die de soort voor een subjectief willekeurig begrip verklaart en dien-tengevolge de objectiviteit er van loochent, nog van de soort spreken? Volgens Darwin bestaan er slechts meer of minder verschillende individuen, voor welke om die reden ook geen algemeene wet kan gesteld worden. Wat het eene vermag, vermag daarom nog niet het andere, en het eene individu mag niet als maatstaf van het andere aangenomen worden. Gelijk het Darwinisme aan den eenen kant eene leer voor de slavenhouders is, zoo is het dit aan den anderen kant ook voor de souvereine willekeur van het zich verhevener wanend individu. Waarheen echter het beginsel van het individualisme voert, is door den pseudonymen schrijver Max Stirner in zijn boek „De eenling en zijn eigendom” zoo rond en kras uitgesproken, dat zelfs Feuerbach daardoor in verlegenheid schijnt gebracht te zijn. Stirner grondt alles op het enkele zelfzuchtige Ik, verklaart het nog voor een soort van godsdienstig bijgeloof idealen of eenigerhande gemeenschapsgevoel er op na te houden, noemt dengene

een dwaas, die nog voor iets ontzag koestert, zonder dat hij dit om zijn voordeel doet, en eindigt met de slotsom: „De eenling beschouwt zich niet als een werktuig van de idee of als een maaksel van God, hij erkent geen roeping, waant niet, dat hij tot bevordering van de ontwikkeling der menschheid mede werkzaam zijn of zijn loodje daartoe bijdragen moet, maar hij leeft ten einde toe voor zich zelve, zonder zich er om te bekreunen, hoe goed of slecht het de menschheid daarbij moge gaan.”

In den loop zijner verdere redenen spreekt onze schrijver over de zedeleer van het Christendom, maar hij heeft voor haar nauwelijks een enkel woord van goedkeuring over. Hij berispt hare ascetische strekking en ergert zich aan het gezegde in de bergrede, dat hij, die eene vrouw aanziet om haar te begeeren, reeds overspel met haar gedaan heeft in zijn hart, als aan eene spreuk, die indruist tegen de orde der natuur en een door haar aangewezen gebied van menschelijke aandoeningen brandmerkt. Dat Jezus hier zuiverheid van hart eischt, de zonde tot in haren laatsten schuilhoek vervolgt en door de begeerte te temmen de booze daad reeds in hare eerste kiemen zoekt te verstikken, daarvoor schijnt onze schrijver gevoel noch verstand te bezitten. Evenwel heeft ook Kant van een radikaal-boos iets in de menschelijke natuur gesproken en gemeend, dat wij dan eerst waarlijk zedelijk goed kunnen worden, wanneer we dit kwaad, dat ten deele ook in de zinnelijk-dierlijke driften gelegen is, met wortel en tak uitroeien. Het zedelijk ideaal immers kan zijne voorschriften niet aan de zwakheid der menschelijke natuur ontleenen, maar moet, wanneer het haar verheffen en opvoedkundig werken wil, zijne eischen hooger stellen. Al is zulk een ideaal ook moeielijk te verwezenlijken, onwaar is het niet, wanneer het

namelijk vast staat, dat het zedelijk goede in de volmaakt zuivere gezindheid, die zonder eenige zelfzuchtige beweegreden het goede alleen om zijns zelfswil zoekt, gelegen is. En heeft dan onze schrijver niet zelf die zelfzuchtige deugd verworpen, die het goede alleen om den wil van het loon doet, en om die reden zelfs een toekomend leven verwacht als eene vergoeding voor deugdzaame daden? Maar zoodra men zegt, dat de waarlijk deugdzaame gezindheid bestaat in de belangelooze toewijding aan hetgeen men als goed erkend heeft, stelt men reeds een zedelijk ideaal, dat de zelfzuchtige mensch voor onmogelijk houdt, en tot zijne verwezenlijking zal men als eerste voorwaarde het bestrijden van de zinnelijke begeerte moeten vorderen. Maar in het Leven van Jezus van 1864 heeft Strauss zelf gezegd: „Het zich wenden van het uiterlijke tot het innerlijke, zooals dat in het begin der Bergrede aan Jezus uitspraken ten grondslag ligt, is de bron van al die wetsuitleggingen in het eerste gedeelte dezer rede, waarin telkens tegenover de farizeeuwsche opvatting, die bij de uitwendige daad blijft staan, de gezindheid als het eenig wezenlijke gehandhaafd, met den moord ook reeds de toorn en de haat, met de echtbreuk ook de onreine begeerte als verboden voorgesteld, met den meened volstrekt iedere eed, als strijdig met de eenvoudige waarheidsliefde, verworpen wordt. Door hetgeen tot de Ouden, d. w. z. tot de aanhangers van de Mozaïsche wet, gezegd is te stellen tegenover hetgeen hij nu tot zijne discipelen zegt, stelt Jezus zich als den wetgever der gezindheid tegenover Mozes als den wetgever voor het bloot uitwendig handelen, of liever, boven hem als dengene, die ten oogmerk had de door Mozes gegeven wet der letter in geestelijken zin te volmaken.”

Van die groote beginsels, waardoor het Christendom den grondslag leide tot eene nieuwe zedelijke beschaving, die ten laatste toch de vaste grond voor elke andere soort van beschaving, hetzij van politiek-staatsburgerlijken of van wetenschappelijken aard blijkt te zijn, heeft Strauss geen besef. Dat het Christendom door de leer, dat alle menschen kinderen Gods zijn, niet alleen aller gelijkheid verkondigde, maar ook aan het leven van iederen mensch de hoogste waarde toekende; dat het den arbeid, die naar het gevoelen der oude wereld meestal voor slavernij gold, in eere bracht, en terwijl het een machtigen invloed op de opheffing der slavernij oefende, ook dien arbeid vrij maakte; dat het in dien vrijen arbeid eene bron van welvaart, van beschaving, van vrijheid en zedelijkheid opende, en zelfs aan het geringste dagwerk evenals aan het aardsche leven in 't algemeen een hooger zedelijk doel voorhield; dat zich juist in hetgeen het van eene aangeboren diepe verdorvenheid van den mensch leert ontkennender wijze het besef openbaart van de hoogte des zedelijken ideaals en van den afstand, waarop de zinnelijke mensch daarvan verwijderd is; dat het eindelijk de geheele geschiedenis als den gemeenschappelijken arbeid van het menschelijk geslacht beschouwen leert, waarbij alle leden van het groote organisme der menscheid elkaar de hand behooren te bieden tot onderlinge zedelijke verheffing — al deze grondslagen voor eene nieuwe wereldbeschaving gaat onze schrijver met stilzwijgen voorbij, terwijl hij in plaats daarvan veel te berispen heeft wat betreft de ascetische strekking van het Christendom. Staan wij hier tegenover eene objectief wetenschappelijke waardeering van een groot wereldgeschiedkundig verschijnsel, of veeleer tegenover eene subjectieve bekrompenheid, die van wege overdreven prijsstelling op kunst en

wetenschap den zin voor de zedelijke machten in het menschenleven verloren heeft? Zelfs in het „Algemeene Tijdschrift van het Jodendom” kan een recensent van het boek van Strauss niet nalaten met opzicht tot zijne beoordeeling van het Christendom op te merken: „Het is altijd bedenkelijk een groot wereldgeschiedkundig verschijnsel enkel en alleen uit op de spits gedreven kritische oogpunten te beschouwen en op grond van antidogmatische beginsels daarentrent een oordeel te vormen. Zoo min als de groote werkzaamheid, die zich over vele eeuwen en natiën uitstrekt, uit leerstukken voortkomt of verklaard kan worden, is ook met de vernietiging van deze leerstukken het geheele karakter en werkelijk bestaan van dit verschijnsel vernietigd.”

In de nu volgende beschouwingen worden staatkundige vragen behandeld en plaatst de schrijver zich zeer beslist tegenover de democratische en socialistische richtingen op het standpunt der bourgeoisie. Hij verwerpt en bestrijdt het streven der Internationalen, die vóór alles eene vereffening van kapitaal en arbeid verlangen, en bij wie wat tot den geest betrekking heeft eerst in de tweede plaats in aanmerking komt; hij geeft aan de Monarchie den voorrang boven de Republiek, en onder de verschillende vormen der eerste weder aan de erfelijke Monarchie, zoo zelfs, dat hij daarbij, even als wijlen Julius Stahl, een mystieken toon begint aan te slaan; hij verklaart het voor eene Fransche frase, dat de Monarchie zich met republikeinsche instellingen moet omgeven, en verwerpt het parlementaire stelsel; hij beschouwt den adel als een noodzakelijk bestanddeel in het samenstel eener welgegronde Monarchie, en verlangt daarom, dat bij de wet het groote grondbezit onverdeeld behouden, en aan dezen stand door de grondwet een staatkundige invloed verzekerd blijve; hij verafschuwt en veroor-

deelt het Socialisme en verlangt eene beperking van het recht van vereeniging; hij pleit tegen het algemeene stemrecht, ziet daarin eene bron van veel kwaads voor het rijk en verlangt eene inrichting, volgens welke de staatkundige rechten bepaald worden naar de opbrengsten, d. w. z. naar de belastingen. „Het kiesrecht”, zegt hij, „is eene staatkundige handeling, welke de Staat aan het individu opdraagt. Dewijl eene opdracht echter slechts geschiedt naar mate van de bekwaamheid, behoorde zij naar de mate van het helder inzicht in de behoeften van den Staat gedaan te worden; maar daar hierop geen controle gesteld kan worden, moet men in 't algemeen aannemen, dat de goedbezitter beter onderricht en in vele opzichten beschaafder is dan hij, die niets bezit, en behoorde men dus ten minste twee klassen van kiezers te stellen, die niet dezelfde rechten hebben.” Daarop laat zich antwoorden: dat heden ten dage de grenzen tusschen bezit en niet-bezit zeer onzeker zijn geworden, naardien de kleine burger en boer allengs tot de groote massa van den vierden stand vervalt, dat bij het duurder worden van bijkans alles en het daardoor verminderen van het inkomen der beampten ook spoedig een proletariaat van deze zou kunnen ontstaan, en juist de wereld der geleerden en der beoefenaars van kunstvakken zelf een aanzienlijk contingent tot den niet bezittenden arbeidersstand levert; dat bij de dagelijks meer algemeen wordende beschaving beide van arbeiders en arbeidgevers de niet-bezitter en de bezitter op zoo tamelijk gelijke hoogte van ontwikkeling komen te staan — alles feiten, die toonen dat het onderscheid tusschen staatkundig mondigen en onmondigen, dat op het bezit gegrond wordt, eene begoocheling is; — terwijl men eindelijk kon zeggen, dat het in een Staat, waarin recht en beschaving heerschen, niet bovenal daarom te doen is,

dat slechts een *status quo* in stand gehouden, maar dat aan rechtmatige eischen en behoeften voldaan worde, en de belangen van verreweg het grootste deel der Staatsburgers niet aan het voordeel van éénen stand, dus van de Bourgeoisie, worden ten offer gebracht. Immers is het ook vooral de Burgerregeering geweest, die in Engeland en Frankrijk het Proletariaat krachtig heeft doen voortwoekeren en daardoor de onderste lagen van den Staat en van de maatschappij verdorven heeft. Wanneer de principaal eene hooge belasting betaalt, betaalt hij haar toch weder uit de winst, die zijn arbeider hem helpt verwerven. Bovendien draagt de arme man in de directe belastingen, die op de noodzakelijkste levensbehoefte drukken, betrekkelijk meer dan de rijke, die wat hij behoeft in 't groot en daarom goedkooper kan inslaan. Zoo is dan het algemeene stemrecht in volmaakte overeenstemming met den tegenwoordigen toestand der maatschappij, het rad der geschiedenis zal zich ook niet tot stilstand laten brengen, wij leven reeds in het tijdperk van den vierden stand. Ik betreur de uitspattingen van den arbeidersstand, ik zie met vrees eene groote omkeering van de maatschappij te gemoet, maar ik heb mij te lang met de geschiedenis van de sociale vraag bezig gehouden om niet te weten, hoe dit gekomen is en dat het zoo komen moest. Maar niet het minst dragen tot vermeerdering van het gevaar eener sociale omwenteling diegenen bij, die door een lichtvaardig ontkennen die overtuigingen in het hart des volks ondermijnen, waardoor nog de begeerlijkheid gebreideld en de kracht tot stille berusting bij smartelijke ontberingen en harde beproevingen des levens kan behouden worden. Lichtzinnig speelt men hier met eene woeste elementaire macht, men laat een vulkaan los, die wijld en zijld verwoesting zal aanrichten, ja het ge-

heele gebouw onzer beschaving zou kunnen omverwerpen. Hij, die het Materialisme misschien als het resultaat van eene ernstige wetenschappelijke studie omhelsd heeft, mag in zijne meerdere beschaving een krachtig tegenwicht tegen de zedelijke gevaren van deze zienswijze bezitten, maar niet alzoo de gemeene man, die bij zulk een resultaat niet tegelijk die innerlijke rijpheid bezit, die alleen door studie en onderzoek kan verkregen worden. Daarom behoorde een bedachtzaam onderzoeker zulke leeringen, zelfs al waren ze beter gegrond, dan het onzen schrijver gelukt is ze te doen voorkomen, niet maar zoo als op de straten uit te roepen. De leer van het Materialisme, de wijsbegeerte van alle ten grave neigende tijdperken en van alle verachterende volken, zooals hij ze noemt, hield Mazzini voor het grootste der gevaren, welke het herboren Italië bedreigen. „Gij predikt het volk — zoo liet hij zich waarschuwend hooren — eene leer, die het van iederen waarborg voor toekomstigen vooruitgang, van iedere bereidwilligheid der liefde, van iedere offervaardigheid berooft, gij ontnemt het 't geloof, dat vertrouwen doet koesteren op de zegepraal en zelfs de nederlaag van heden vruchtbaar maakt voor den triumpf van morgen. Gij, die het volk den plicht oplegt om zijn bloed te storten voor eene idee, vangt uwe opwekkingen aan met de verklaring: Er bestaat voor u geen hoop op de toekomst; het geloof aan de onsterfelijkheid — deze u door alle tijdperken der menscheid overgeleverde leer — is een leugen, een damp; eene geringe verstoring van uwe dierlijke functies vernietigt u geheel en voor altijd. Het is zelfs niet zeker, of uwe werken duurzaam zullen zijn; er bestaat geen Voorzienigheid en dientengevolge geene slechts eenigszins waarschijnlijke berekening van de toekomst. Gij bouwt heden slechts op, wat een of

ander onvoorziene omstandigheid, eene blinde kracht, een toevallig iets morgen weder kan doen instorten. . . . En gij, die dit alles leert, ziet gij niet, hoe gij daarmee de onderwerping aan de faits accomplis bevordert, de leer der opportuniteit bevestigt, en aan het Bastaard-Machiavellisme, de overdreven waardeering van tijdelijk voordeel en de onverschilligheid omtrent alle hoogere belangen voet geeft?" En op eene andere plaats van zijne behartigenswaardige vertoogen over de zedelijke, staatkundige en sociale gevaren van het Materialisme zegt Mazzini: „De menschen, wien het gelukt de werktuigen, door welke het leven zich in eene reeks van aardsche verschijnselen openbaart, te ontleden, en die zich nu inbeelden, dat ze daarmee een bewijs voor het *materieele* van het leven zelf verkregen hebben, zijn gelijk aan den armen dwaas, die, na de inkt, met welke een gedicht geschreven wordt, scheikundig te hebben ontleed, waant, dat hij nu ook het geheim bezit van het genie, dat het vervaardigde.”

Eindelijk pleit Strauss nog voor het behoud van de doodstraf, om, zooals hij zegt, „een heinde en ver zichtbaar schrikbeeld voor de kwaaddoeners op te richten, dat hen doet zien, dat geen onbeteugelde begeerlijkheid, maar het recht het laatste woord in de wereld heeft.” Met deze bewijsvoering echter, waarbij hem niet de idee der gerechtigheid, maar het achtslaan op de openbare veiligheid, en dus al weder op het nut, het regelende beginsel is, herhaalt hij slechts eene oude, nietsbeduidende relativiteitstheorie, waarmede men even goed ook de barbaarschheid van de gequalificeerde doodstraf, die immers nog meer afschrikkend werkt, kan verdedigen.

Ten slotte keeren we met den schrijver terug tot de vraag aangaande de godsdienst. „Wij zien niet voorbij,” zegt hij, „dat tot nog toe en wellicht nog gedurende langen tijd de overwegende meerderheid

der menschen behoefte zal hebben aan eene kerk, maar de meening, dat er zoolang de wereld staat eene kerk moet zijn, en dat hij, wien de oude niet meer bevalt, eene nieuwe hebben moet, houden wij voor een vooroordeel." En zoo spreekt hij een hard oordeel uit over alle pogingen om de oude kerken te hervormen en ze met de beschaving van onzen tijd in overeenstemming te brengen. Maar ook de zoogenaamde Vrije Gemeenten, die zich geheel buiten de leerstellige overlevering op het gebied van de rede, van de natuurwetenschap en van de geschiedenis plaatsen, mogen zich niet in zijn bijval verheugen. Hij verhaalt, dat hij in hare openbare godsdienstoefeningen gewoonlijk vergeefs naar eene of andere toespeling op de bijbelsche legende of op de christelijke feestdagen, ten einde althans iets voor verbeelding of gemoed te hebben, gesmacht heeft, en komt tot het besluit: dat het ook op deze wijze niet gaat, dat het treurig is tot akelig wordens toe, nadat het oude kerkgebouw is opgeruimd, thans op de kale kwalijk geëffende plek zijne stichting te gaan zoeken. Derhalve of geheel of in 't geheel niets. Hij en zijne geestverwanten hebben hoegenaamd geen behoefte aan eene kerk, en hebben ook geen plan om leden te worden van eene zoogenaamde Kerk der Rede.

- Met andere woorden: de godsdienst, die volgens onzen schrijver uit 's menschen verhouding tot het Universum ontspringt, vereischt geen uitwendig genootschap om daarin aangekweekt te worden, en duldt geen eeredienst, en al treedt zij ooit uiterlijk te voorschijn, zoo zou zij zich alleen in eene totale verwoesting van de oude Kerk of ook in eene volslagene onverschilligheid voor haar bestaan kunnen doen kennen, want òf geheel òf in 't geheel niets, zegt Strauss, wat niets anders zeggen wil dan: òf wij laten het geloof der Kerk voor hetgeen het is, of wij roeien

het te eenenmale uit, omdat iedere poging om de menschheid allengs tot een hoogerem vorm van godsdienst op te voeren eene halfheid is, die niet kan worden goedgekeurd. Aldus veroordeelt hij óf zich zelf en zijne geestverwanten tot eene volslagene gevoelloosheid omtrent de godsdienstkwes- tie van onzen tijd, en daarmee tot werkeloosheid tegenover eene godsdienstige gemeenschap, die wellicht de beschaving met gevaar bedreigt, óf hij tracht dadelijk met hen het oude Kerkendom te verdelgen. Gelijk wij zien, kiest hij voor zich het laatste, maar hij vangt het aan in een tijd, waarin volgens zijne eigene be- tuiging de Kerk nog eene behoefte is, waarin hij dus geen nut, maar wel schade kan aanrichten, en hij zelfs niet hopen kan op het bereiken van zijn doel, om de eenvoudige reden dat behoeften zich niet met wetenschappelijke bewijzen laten wegnemen.

Naar aanleiding van zijne verdediging der erfelijke Monarchie verklaart Strauss, dat er in haar iets raad- selachtigs, ja iets schijnbaar ongerijmds is, maar dat juist daarin het geheim van hare voortreffelijkheid ligt, daar ieder mysterie het voorkomen van ongerijmdheid heeft, en toch niets van meer diepgaanden aard, hetzij leven of kunst of Staat, zonder mysterie is.

Waarom, wanneer namelijk reeds de Monarchie voor ons iets mystieks zal hebben, waarom zouden we dan ook niet in God en in den menschelijken geest een mysterie vermoeden en vereeren mogen? Waar- om zal dat Wezen, hetwelk Strauss zelf den oor- sprong van alle leven en van al wat redelijk en goed is noemt, doorzichtig zijn als eene eenvoudige rekensom, zonder iets in zijne volheid of kracht voor den menschelijken geest ondoordringbaars over te laten? Met welk recht werpt zich hier het beperkte denken of de gebrekkige ondervinding van een enkel leven tot maatstaf op voor de

hoedanigheid van het oneindige Wezen en voor de wijze, waarop het met den menschelijken geest in aanraking komt? Ook de godsdienst is een mysterie, dewijl zij op de levende betrekking tusschen den geheimzinnigen grond der wereld en de niet minder geheimzinnige natuur van den menschelijken geest berust. In de geschiedenis doet zij zich kennen als eene macht der natuur; in de ziel heeft zij een eigen onverdelgbaar gebied, dat duidelijk van dat der wetenschap en der zedekunde onderscheiden is. Wanneer nu de godsdienst een mysterie is, dan is geen bespiegeling in staat haren laatsten en diepsten grond bloot te leggen, dan is nog geen wijsgeerige verklaring als die van Strauss, hoe ook genaamd, met eene volledige kennis gelijk te stellen, en kan om die reden de natuurlijke drang van het menschelijk hart in het oefenen van godsdienst niet maar eenvoudig op zijde gezet worden, maar moet daaraan veeleer het recht worden toegekend om zich als waar en wezenlijk te doen gelden, en wel voor altijd; en zoo zullen ook de toekomstige geslachten niet zonder godsdienst en ook niet zonder godsdienstoefening en eeredienst voortleven, en dat reeds daarom niet, omdat iedere aandrift van het innerlijke leven der menschheid zich ook naar buiten openbaren wil. En deze godsdienst der toekomst, reiner en meer gelouterd dan eenige van hare tot dusver bestaande gedaanten in de geschiedenis, zal weder zegenrijk op den levensloop der volken werken, en, boven alle nationale tegenstellingen verheven, het besef dat de menschheid ééne groote zedelijke gemeenschap is in verzoenenden zin kweeken en onderhouden.

In plaats van de gewone eeredienst beveelt Strauss met bijzonderen nadruk het aesthetisch genot aan; ook aan den gemeenen man behooren onze dichters in handen te worden gegeven, die hij even goed kan

verstaan, en die dikwijls geen minder heilswaarheden bevatten dan de Bijbel. — Maar men zoekt in de godsdienst niet enkel genot, maar ook zielsverheffing, troost en kracht in den ernst en den strijd van het leven; van hem, die meenen mocht, den mensch in den nood en de worstelingen des levens te kunnen sterken met de kunst, tot welker waardeering reeds eene hoogere beschaving en niet zelden ook een bijzondere aanleg gevorderd wordt, laat zich niet onderstellen, dat hij ooit in de diepten der menschelijke ellende den blik heeft geworpen, of door „den geheelen jammer” van ons geslacht, om met den dichter te spreken, is „aangegrepen” geworden. Zoo iemand kan zich ook niet gerechtigd achten om datgeen, wat voor hem in een geheel anderen toestand voldoende is, als verzachtingsmiddel uit te venten en het de plaats te willen doen bekleeden van eene aandrift, welke de natuur zelve in het menschelijk hart geplant heeft. De geschiedenis van Griekenland en Rome leert, dat, bij het wegsterven van de godsdienst, eene aesthetische beschaving den ondergang der volken niet tegen houdt, maar veeleer bevordert.

Geheel en al ongegrond en oppervlakkig is ook de wijze, waarop Strauss over den Bijbel spreekt. Onder alle boeken ter wereld is deze zonder twijfel het verhevenste boek, zoodat geen ander godsdienstig volksboek er mede vergeleken kan worden; in dat boek spreekt het geweten der menschheid van vóór duizenden van jaren tot ons, en er worden nog steeds woorden in gevonden, die in staat zijn het menschelijk hart diep te roeren en te treffen. Gaat in alle vormen, die tot het leven der menschheid behooren, de gansche geschiedenis door ééne groote overlevering van het eene geslacht op het andere over, en is onze tegenwoordige tijd als 't ware gebouwd op

den breeden grondslag van hetgeen de vroegere geslachten hebben tot stand gebracht, dan zal ook de godsdienstige geest van onzen tijd, die door dit boek een blik in zijne geschiedenis terug kan werpen, er nog overvloedig voedsel uit trekken kunnen. Niet zonder grond heeft Schleiermacher, de fijngevoelende kenner en vriend van Plato, het evangelie van Johannes zeer hoog gesteld; want in waarheid is het een werk, dat wel verdient naast de samenspraken van den Griekschen wijsgeer geplaatst te worden en eene zielsverheffing en verkwikking aanbiedt, zooals men die daar niet altijd vindt. Ook Kant, die geen vriend van het Jodendom was en omtrent godsdienstige zaken zekere koelheid aan den dag leide, noemde den Bijbel een boek, dat door het goddelijke van zijn zedelijken inhoud de rede genoegzaam schadeloos stelde voor de menschelijke wijze, waarop daarin geschiedenis wordt verhaald. En Goethe zegt: „Die groote vereering, welke door vele volken en geslachten der aarde aan den Bijbel is bewezen geworden, heeft hij aan zijne innerlijke waarde te danken; hij is niet maar een volksboek, maar het boek der volken, omdat hij de lotgevallen van één volk tot een symbool van alle andere maakt, en de geschiedenis van dat volk aan het ontstaan der wereld vastknoopt en door eene reeks van stoffelijke en zedelijke ontwikkelingen, van noodzakelijke en toevallige gebeurtenissen als langs zoovele trappen tot naar de verste gewesten eener onafzienbare eeuwigheid heenvoert.” Hij was van oordeel, dat dit werk, vermeerderd met eenige door hem aangeduide toevoegsels, dadelijk weder verdiende in zijn ouden rang hersteld te worden, niet om voor algemeen boek, maar zelfs voor algemeene bibliotheek der volken te gelden; en naar mate de tijd in beschaving toenam, zou het ongetwijfeld steeds meer deels als grondslag, deels als opvoedingsmiddel, wel is waar niet

door betweters, maar door waarlijk wijze menschen kunnen worden aangewend.

Wat ten laatste de ondervinding betreft, door Strauss bij de zoogenaamde Vrije Gemeenten opgedaan, deze zou hem hebben kunnen leeren, dat eene eeredienst, welke zich niet aan de overlevering van het godsdienstig denken en gevoelen der menschheid aansluit, noch uit de rijke bron van hare overtuiging put, maar de stichting alleen van de subjectiviteit des redenaars doet afhangen, die doorgaans het stuifzand van ras voorbijgaande inzichten der wetenschap aan zijne voordrachten ten grondslag legt, een onding is, omdat tegenover deze afzonderlijke beperkte subjectiviteit die van den hoorder zich maar al te licht kritisch gelden laat.

Zoo valt het stelsel van David Strauss, naar mijn inzien, van alle zijden, van welke ik het beproefd en onderzocht heb, ineen; ik houd het voor wetenschappelijk onhoudbaar en praktisch bedenkelijk. Ik kan het er dus onmogelijk voor houden, dat het immer de algemeene belijdenis van het beschaafde deel onzes volks worden zal.

Het zij mij ten slotte vergund ook eene belijdenis af te leggen: Terwijl ik tegen den beroemden schrijver optrad, werd ik geleid door de overweging, dat wij de verheffing onzer natie bovenal aan den geest der idealistische wijsbegeerte te danken hebben, aan den Kategorischen Imperatief van Kant en aan het geloof van Fichte aan eene zedelijke wereldorde, die wat er aan den vooruitgang der menschheid gearbeid wordt aan het groote werk der beschaving dienstbaar maakt en voor teruggang beveiligt. Indien derhalve mijne polemieek hier en daar te scherp mocht zijn uitgevallen, dan kwam dit voort uit de levendige overtuiging, dat deze geest voor ons niet verloren mag gaan, zal de groote en gelukkige toekomst van het vaderland verzekerd zijn.



A A N M A N G S E L.

Dennoch kann die Wissenschaft ohne die Thätigkeit zweier verschiedenen Klassen von Denkern nicht fortschreiten. Die erste Klasse besteht aus Männern von schaffendem Genius, welche glänzende Hypothesen hervorbringen und welche „Theoriker“ im wahren Sinne des Wortes genannt werden können. Die zweite Klasse besteht aus Männern, ausgerüstet mit kritischen Gaben, welche die Hypothesen der erstern prüfen, umgestalten, vervollkommen oder zerstören Dieses ist um so nothwendiger, da solche Theorien oft überschätzt werden, wenn so viel davon gesprochen wird, und wenn sie mit berühmten und einflussreichen Namen verbunden sind.

Vierteljahrsschrift von Hilgenheim, 1873.

De Hoogleeraar Huber te Munchen, van wien de hier vorenstaande door mij vertaalde brochure afkomstig is, schijnt tot die fraktie in de R.-Katholieke Kerk te behooren, welke zich de Oud-Katholieke noemt. Vandaar wellicht bij hem zekere reminiscenz aan oude, om niet te zeggen verouderde leerstukken, zooals aan dat van de Drieenheid bl. 24, en aan dat van de Erfzonde of van de diepe verdorvenheid der menschelijke natuur bl. 68, die hij wel niet in den ouden, echt kerkelijken zin en geest schijnt vast te houden, maar toch ook niet geheel verwerpelijk te achten. Dit bracht mij op de gedachte om hier een

opstel over beide genoemde leerstukken te laten volgen, dat ik reeds eenigen tijd in portefeuille heb, en dat mij uit de pen gevloeid is na het lezen van het jongste zeer geleerde en uitvoerige werk van den Hoogleeraar Dr. J. J. van Oosterzee, get. *Christelijke Dogmatiek* — een Handboek voor Akademisch onderwijs en eigen oefening. Utr. Kemink en zoon 1871.

Wanneer ik nu hiermede wederom openlijk tegen een gedeelte van genoemd werk opkom, dan is dit waarlijk niet om den hooggeachten schrijver daarvan te grieven of hem persoonlijk ook maar het minste verdriet aan te doen — neen, maar omdat ik het van belang acht voor de zaak der waarheid en des Christendoms. Deze toch wordt m. inz. tegengewerkt, of althans in hare werking op 's menschen hart en verstand grootelijks belemmerd door het voorstaan, gelijk hier door ZHGl. geschiedt, van leerstukken, die n. m. inz. evenmin in de H. Schrift gegrond zijn als zij met 's menschen rede, zedelijk gevoel of geweten overeenkomen — leerstukken, die reeds lang door vele verlichte en edeldenkende verstanden, zoowel onder het groote publiek als onder de godgeleerden van beroep, als onhoudbare overblijfsels uit eeuwen van spitsvindig geloof en godsdienstige haarkloverij zijn ter zijde gesteld, en nog alleen van zekere zijde (de zoogenaamd orthodoxe) worden vastgehouden, wat zeg ik? met nieuwen lust en ijver op den voorgrond gesteld en aangeprezen als noodzakelijk te gelooven ter zaligheid. Of is het niet zoo, dat, evenals er gesproken wordt van een Hutterus redivivus, een Buddeus redivivus en zelfs van een Balthasar Bekker redivivus¹⁾, men thans ook kan spreken van eene orthodoxia rediviva, of van een

1) Zie Kerkelijk Weekblad voor 1871, N^o. 26.

Athanasius, Augustinus, Anselmus en Bogermannus redivivus, daar thans zoovelen zich beijveren om de oude leerstukken van triniteit, erfzonde, praedestinatatie en satisfactie weder in eere te brengen? ¹⁾

In zulk een tijd is het m. inz. plicht en roeping van ieder, die er zich slechts eenigszins toe in staat gevoelt, om het ongegronde en met alle redelijke evangelische denkbeelden strijdige van die zoogenoemde leerstukken in het licht te stellen. En hoe kan dit beter geschieden dan als aan de hand (in omgekeerden zin) van een man als de Hoogleeraar van Oosterzee? — niet juist omdat het de persoon van dezen Hoogleeraar is, tegen wien wij in dezen bij voorkeur wenschen op te treden, maar omdat het toevallig (hoe

1) Hoe erg het daarmede gesteld is, kan uit niets duidelijker blijken dan uit sommige passages, voorkomende in de jongste bevestigingsrede van den Hoogleeraar zelve, b. v. waar hij zegt, bl. 9: „En hoeveel had de Heer naar den zin van sommige toongevers onzer eeuw al behooren te vragen aan, en te hooren van Petrus, eer deze, op hunne weegschaal gewogen, in geen enkel opzicht te licht bevonden zou zijn,” als ook en vooral uit deze woorden op bl. 26: „Volg mij! — wenkt ter uiterste rechterzijde de geest van bekrompen partijzucht, en belooft hem (den jeugdigen evangeliedienaar) geen kruisweg voorwaar, maar een triumftocht door de Kerk, van dorpje naar dorp, van stedeke naar stad en hoofdstad, zoo hij slechts de banier des behouds zelfs van het volstrekt onhoudbare zoo hoog mogelijk tillen en dienstknecht van menschen, ook van de domsten en verwaandsten wil worden.”

Bij zulk een Orthodoxie, als hier zoo juist wordt gekenmerkt en bij den geest van scheiding, die maar al te dikwijls daarmede gepaard gaat, kwam mij onwillekeurig het volgende schoone puntdicht van onzen dichter *Staring* voor den geest:

„Van 's Heeren Woord, in menschentaal geschreven,
Is 't regt verstand aan ons verbleven,
Wie 't Woord den besten uitleg gaf,
Dat leert eens d'andere zij van 't graf.

Maar wie zich grondde op 't Woord en broeders van zich stiet,
Gewislijk, die begreep het niet!”

Aangehaald in: *Eenheid in het noodige, vrijheid in het twijfelachtige, in alles de liefde*, eene voorlezing van Dr. Abr. des Amorie van der Hoeven, Hoogleeraar te Amsterdam, 1847.

zal ik het noemen?) zijn Hooggel. is, die 't allerlaatst, zoover mij bekend is, hier te lande, genoemde leerstukken uitvoerig behandeld en onder zijne veelvermogende bescherming genomen heeft.

Mocht het mij gegeven zijn het onvoldoende van 's Hoogleeraars bewijsvoering in het licht te stellen, dan zou er, verbeeld ik mij, veel gewonnen zijn: eensdeels, omdat dan wel niemand weder den moed zou hebben die verouderde leerstukken op wetenschappelijke wijze te verdedigen — want wie zou ook geacht worden, na een van Oosterzee daartoe in staat te wezen? — anderdeels, omdat de thans benoemde Commissie van *negen* in hare poging tot herstel van de rust en den vrede der Gemeente, waarin ieder Christen belang moet stellen, gemakkelijker zou kunnen slagen. Immers is het, naar mij dunkt, aan geen twijfel onderhevig, of het zijn juist de oude kerkelijke leerstukken, die het twistvuur onderhouden, omdat, helaas, velen daaraan nog steeds meer gewicht hechten dan aan het leven, of, gelijk Prof. v. O. het zelf zoo juist uitdrukt: „den prediker zijne zoogenoemde zuivere leer zeer gaarne behouden laten, mits hij zich niet al te streng en nauwgezet in het leven betoone.”

DE ERFZONDE.

Erfzonde, welk een zonderling woord! hoe onge-rijmd! hoe strijdig in zich zelf! Maar men geeft dan thans ook toe, dat het daarmede niet zoo ernstig gemeend is als wel schijnt, en dat men daarvoor beter het woord *erfsmet*, of *zondige toestand*, of *zondige geaardheid* bezigt; als of dat zoo heel veel verskilde, althans wat de beide laatstgenoemde benamingen betreft, waarin nog altijd het woord *zondig* behouden is, en als of het niet te eenenmale ongepast was voor een toestand of geaardheid, waaraan, als zullende aangeboren zijn, de mensch hoegenaamd geen schuld heeft, en die toestand of geaardheid niet veel meer als een *ongeluk* dan als *schuld* of zonde moest worden aangemerkt, overeenkomstig met het zeggen van Bilderdijk.

O kroost, rampzalig kroost, dat voor uw oudren boet;
O oudren, die dat kroost uw wangreep nooit vergoedt! ¹⁾

Zie, zoo is het: de oudren hebben *gezondigd*, en daardoor is hun kroost *ongelukkig*. Zelfs dat dit kroost *zondigt*, is een ongeluk; want het kan niet anders ²⁾.

Dus door het verwisselen van het woord *erfzonde* met dat van *erfsmet* in den zin van *zondige toestand* of *zondige geaardheid* komen we niet uit den kring

1) Ondergang der eerste wereld. Zie daartegen Ezechiël XVIII.

2) „Es steht nicht bei uns ob wir etwa keine Sünder sein wollen.“
Riggenbach, aangehaald door v. O.

der denkbeelden, die het woord *erfzonde* bij ons opwekt, daar ook aan dien toestand of geaardheid het denkbeeld van *zonde* verbonden blijft. *Zondig* is en blijft, ook volgens v. O., 's menschen oorspronkelijke toestand, en baat dus de poging niet, klaarblijkelijk door hem aangewend om ons van dat ongelukkige woord *erfzonde* te verlossen.

Maar is en blijft 's menschen oorspronkelijke toestand, hoe dan ook genaamd, *zondig*, dan staan we niet weinig verbaasd, dat de Hoogleraar ondanks die erfzonde of zondige toestand van geen *schuld* bij dien mensch wil weten, of wel *erfzonde*, maar geen *erfschuld* aanneemt. „Iets anders,” zegt hij D II, pag. 279 of § 75, sub. 5. „iets anders echter is het met de *erfschuld*, waarvan door niet weinigen in onderscheiding van *erfsmet* (*erfzonde*) gesproken wordt.”

En dit, niettegenstaande hij er dadelijk op laat volgen: „Ongetwijfeld hebben wij het daarvoor te houden, dat ook de aangeboren neiging ten kwade” (zelfs de neiging) „werkelyk zondigheid is in Gods oog, en ons in zooverre, gelijk iedere onreinheid, zijn heilig misnoegen waardig maakt.” — Dus zondig, in de neiging ten kwade alleen reeds, en toch niet schuldig! Het is een raadsel. Het gezond verstand zou ons anders doen meenen, dat waar geen schuld is, ook geen zonde kan zijn ¹⁾.

En nu wordt Art. 15 der Ned. Geloofsbelijdenis te hulp geroepen. Maar hoe? Zóó dat slechts enkele woorden er van worden aangehaald en dan nog wel verwrongen, terwijl ze overigens rechtstreeks worden tegengesproken door het zeggen: „Wat intusschen, naar den strengsten maatstaf gerekend, reeds vol-

1) Dit zegt de Hoogl. zelf op eene andere plaats, D. II, p. 258: „Zoodra de zonde iets volstrekt onvermijdelijks wordt, houdt zij juist daardoor op zonde te zijn.”

doende kon zijn om ons voor God te veroordeelen (Ned. Gel. Art. 15), is daarom op zich zelf nog geen oorzaak van werkelijke verdoemenis." *Kon* zijn, en: geen oorzaak van werkelijke verdoemenis!

En genoemd Artikel zegt: „Zij (de erfzonde) is daarom zoo leelijk en gruwelijk, dat zij genoegzaam *is* om het menschelijk geslacht te verdoemen." Volgens v. O. *kon* zij, naar den strengsten maatstaf gerekend, voldoende zijn om ons voor God te veroordeelen — volgens de Ned. Gel. *is* zij daartoe genoegzaam. Volgens v. O. geen oorzaak van werkelijke verdoemenis — volgens de andere wèl, zoodat er dan ook van vergeven van die erfzonde (al is het dan ook slechts bij de kinderen Gods) gesproken, en dus zoowel schuld als zonde daarbij ondersteld wordt.

Ongelukkige aanhaling dus van Art. 15¹⁾.

Maar van overeenstemming met Art. 15 is hier ook zoo weinig sprake, dat ZHGl. dadelijk op die woorden laat volgen: „Onmiddelijke toerekening van Adams zonde alleen als persoonlijke schuld, ook aan het pas geboren kind en den blinden heiden, leert het Evangelie ons nergens." Ja nog sterker: „Van schuld" (en toch wel van *sonde*?) „kan geen sprake zijn, waar geen persoonlijke toestemming in het misdrevene plaats heeft, en zelfs de mogelijkheid wordt gemist van anders te zijn dan men is."

En toch zondig, ofschoon men met geene mogelijkheid anders kan zijn dan men is! Het is onbegrijpelijk.

De geachte schrijver is ook daarom echter (naar zijne meening) nog niet onrechtzinnig; want Zwingli heet reeds aldus geleerd en Melanthon bovendien, zooals blijkt uit de volgende woorden: „Terecht heeft daarom

1) Zie Bilderdijk: *Nieuwe mengelingen*, D. I, pag. 261 (uitgaaf van 1806), die dit Art. 15 krachtig handhaaft, en dus de *schuld*! Hij vergelijkt Adam bij een polyp.

reeds Zwingli in dezen vorm¹⁾ het leerstuk der erfschuld bestreden, en Melanthon met nadruk doen opmerken: cum peccato originali semper simul sunt peccata actualia. De erfsmet wordt feitelijk de grond der veroordeeling alleen, wanneer en voor zoover zij zich openbaart in persoonlijke wetsovertreding²⁾.”

Dus dan eerst is zij zonde; want anders kon zij geen grond van veroordeeling zijn. Maar nu vraag ik: welk onderscheid is er tusschen deze opvatting der zaak en datgeen, wat ZHGl. in het onmiddelijk daarop volgende of sub. 6 als het gevoelen der Roomsche Kerk opgeeft met deze woorden: „Wel erkent zij (de R. K.) eene geneigdheid ten kwade, eene kwetsing der natuur, die zich openbaart in booze begeerlijkheid, doch deze laatste acht zij dan eerst zonde, wanneer die uitbreekt in eene eigenlijk verbodene daad.” *Persoonlijke wetsovertreding* en eene *eigenlijk verbodene daad* zullen toch wel niet veel verschillen. En dan eerst, wanneer deze aanwezig zijn, is er, volgens v. O. en de Roomsche Kerk beide, grond van veroordeeling. Ja, cum peccato originali, wordt er gezegd, semper simul sunt peccata actualia; zoodat het zelfs moeielijk wordt de grenslijn tusschen beide, het peccatum originale en de peccata actualia, aan te wijzen, en onwillekeurig de vraag bij ons oprijst: of er wel van erfzonde of erfsmet of zondige toestand, waarin de mensch geboren wordt, in 't geheel sprake zijn kan? En die vraag zou zoo verkeerd niet zijn, in aanmerking genomen de tegenstrijdigheden, waarin men zich (getuige het voorbeeld van Prof. v. O.) wikkelt, wanneer men dit leerstuk, bij den tegenwoordigen stand der wetenschap, nog wil handhaven en niet liever ronduit zegt, dat er zoo

1) Het zal slechts den *vorm* betreffen!

2) Zie ook p. 280 en 281.

min van erfzonde of zondige toestand als van erf-schuld kan gesproken worden.

De schrijver zelf wijst ons hier den weg, wanneer hij pag. 278 sub. 4 zegt: „Hij (Adam) is het natuurlijk geslachtshoofd, der menschheid (*caput naturale*, niet *seminale*, gelijk Augustinus, of *foederale*, gelijk Coccejus beweert) en leeft voort in iederen zoon, gelijk de wortel des booms in stam en takken, in bladen en vruchten. Elke nieuwe geboorte is slechts eene nieuwe individualiseering derzelfde natuur.” — Stel nu, zooals de schrijver doet, dat die natuur niet *schuldig* is, en volgens mij (zie boven) dus ook niet *zondig*, dan komt het geheele leerstuk daarop neer, dat ieder mensch nog dezelfde natuur heeft, die Adam had, en, indien ze zoodoende al bedorven, verbasterd of gekwetst mocht zijn, dit toch altijd alleen per ongeluk zou zijn. Zijn wij nu tengevolge van Adams zonde (want hij alleen zal eigenlijk misdreven hebben) in een toestand, die, buiten onze schuld, voor de betrachtting der deugd minder gunstig is, welnu, wat volgt daaruit anders, dan dat de strijd der deugd voor ons slechts wat moeilijker is, dan hij voor Adam was, geenszins echter, dat wij daarom, om dat geboren worden in een voor de deugdsbetracting minder gunstigen toestand, reeds zondig en schuldig zijn.

En tegen dit nadeel staat ook weder het voordeel over, dat, wanneer het ons niet gelukt deugdzamer te zijn dan Adam was, wij voor een deel althans de schuld er van op hem kunnen werpen, en zeggen: „Zoo ben ik van nature; had Adam niet van den appel gegeten, ik zou een geheel ander mensch zijn dan ik nu ben. Maar hij heeft de schuld. O kroost, rampzalig kroost! enz.”

Maar wie ziet nu niet, dat het verkeerd staat met die erfzonde, dat er nooit iets van dien aard bestaan heeft noch bestaan kan, omdat het een in zich zelf

strijdig begrip is, en dat alles hierop nederkomt, dat wij allen dezelfde natuur deelachtig zijn als Adam van den beginne had, dat wij leeren moeten deugdzaam te zijn of door ondervinding wijs moeten worden, m. a. w. dat nog op iederen mensch kan worden toegepast, wat Prof. v. O. aan het slot van § 70 sub. 4 of p. 238, als de slotsom van zijne beschouwing van 's menschen oorspronkelijken toestand opgeeft, zeggende: „De eerste mensch is zijn aanzijn begonnen als redelijk en zedelijk wezen, nog niet met het kwade besmet, en dus als mensch in den vollen zin des woords, tot wiens oorspronkelijke natuur de zonde in geen deele behoort.”

Alleen dat „nog niet met het kwade besmet” zou hier moeielijkheid kunnen baren — maar wat wordt hier met het kwade bedoeld? Werkelijke zonde? Peccatum actuale? Doch daarvan is hier de kwestie niet, maar van iets, dat aan de peccata actualia ten grondslag ligt, daaraan voorafgaat, opdat deze daaruit zullen kunnen verklaard worden.

Zo o! Maar waaruit verklaart men dan het peccatum actuale van Adam? Hier moet men óf weder zijne toevlucht nemen tot een bovennatuurlijken invloed, zoogenoemde werking des duivels (waarvan het onhoudbare bewezen is, zie *Alweder een Adv. Diab.*), of erkennen, dat er ook bij Adam eene dispositie bestond, waaruit het zich laat verklaren, dat hij zondigde, ofschoon niet noodzakelijk, en dat waar is, wat Naville zegt: „Le mauvais conseil accepté suppose un principe de mal chez celui, qui l'accepte. Une tentation du dehors n'est une tentation, que parce qu' elle éveille un écho dans l'âme ¹⁾).

1) Probl. du mal p. 109. „Einen vollkommenen Anfangspunkt des Menschengeslechts — das muss ganz aufgegeben werden, zegt Rothe, *Stille Stunden* p. B. 5. Volgens Milton (*Par.-Lost* VII, 187) heeft de wijsheid gewild, dat uit het kwaad het goed zou voortkomen, en is de

Derhalve geen erfzonde, zondige toestand, waarin wij zullen geboren zijn, of dergelijke. — En dat niet alleen, omdat het een in zich zelf strijdig begrip is, maar ook, omdat zij de dood is voor alle ware zedelijkheid. Want wat leert de ondervinding? Dat velen er zich op beroepen als een grond ter verontschuldiging van het door hen gepleegde kwaad. En dit in zooverre terecht, als wij, volgens den Hoogleeraar, niet zelve meer verzocht of beproefd worden, maar al wat daartoe betrekking heeft voor ons in en met Adam is afgedaan. Immers, „wordt er gevraagd, of het niet beter ware, dat ieder voor zich zelve beproefd ware”, dan is het antwoord, dat dit in Adam reeds voor allen geschied is, en iedere afzonderlijke verzoeking niet zonder gedurig wonderwerk zou hebben kunnen geschieden!

Maar wat wil ik, daar de erfzonde ons nu weder niet noodzakelijk zal doen zondigen; want zie hier 's Hoogleeraars eigen woorden: „Dat wij in een toestand geboren worden, die gedurig tot afwijking prikkelt” (dit zou men ook kunnen zeggen van een toestand, waaraan geen erfzonde verbonden is, en beteekent der-

kennis van goed en kwaad niets dan de kennis van het goede door het kwade.

„Die beiden idealen Naturen, zegt Stern in *Jahrb. f. D: Theol. B. XVII, Heft. 1*, „welche der englische und deutsche Boden hervorgebracht hat, begegnen sich in dem erhabenen Gedanken: der Sündenfall ist ein Riesenschritt in der Geschichte der Menschheit,” — Verschilt hiervan wel zoo heel veel wat v. O. zegt, p. 282: „Waar alzo de vraag wordt gehoord, of het niet beter ware, dat ieder voor zich zelve beproefd ware” (alsof dit niet nog steeds geschiedde!), „zal althans de wedervraag vrijstaan, of zoo iets zonder gedurig wonderwerk had kunnen geschieden, en of in dat geval een gunstiger uitkomst zich met recht had laten verwachten? Ongetwijfeld heeft de Alwetende het tegendeel voorzien en voor de menschheid dien weg gekozen, die haar door de diepte heen het best tot de voorbestemde hoogte kon leiden” (Uit zonde een hooger trap van deugd). Waarlijk is het verschil niet meer in naam, dan in werkelijkheid, in woorden dan in de daad?

halve niet veel. Of doet de erfzonde niet meer dan slechts prikkelen?) „hangt zeker niet van ons zelve af” (zeker niet!) „maar zoolang de macht van rede en geweten ook in den zondigen mensch iets meer is dan een ijdele klank, zal het voor onze verantwoording blijven, indien wij onzen bedorven aard niet bestrijden en in de kracht van God overwinnen (Matth. 23 : 37).”

Hoe voortreffelijk is dit laatste gezegd? Hoe zou de strengste Pelagiaan niet anders spreken. „Voor *onze* verantwoording, indien wij niet bestrijden en in de kracht Gods overwinnen.”

Maar als of de geachte schrijver gevoelde, dat hij zich hier te Pelagiaansch had uitgedrukt, haalt hij aanstonds de zeilen in, gelijk men zegt, en laat, ofschoon vlak in strijd met de zoo aanstonds gevoerde Pelagiaansche taal, een gezegde volgen van Riggenbach, waarmede hij het volmaakt eens schijnt te zijn, en waarmede niets minder wordt te kennen gegeven, dan dat wij niet anders kunnen dan zondigen, t. w. dit: „Es steht nicht bei uns, ob wir etwa auch keine Sünder sein wollen” — wij moeten dus zondigen, kunnen volstrekt niet anders, en toch moeten we (en kunnen we dus ook) het tegendeel: bestrijden en overwinnen, d. i. niet zondigen; want wat moet, dat kan!

Zonderling, (wie kan nalaten hier deze opmerking in te voegen?) de Orthodoxen hebben zulk een afkeer van het Determinisme van vele Modernen, en toch komt het bij beiden zoo tamelijk op hetzelfde neer. Volgens de eenen zoowel als de anderen moet de mensch zondigen, hij kan niet anders, „es steht nicht bei uns, ob wir etwa auch keine Sünder sein wollen.” Wij moeten het zijn, roepen én Orthodoxen én Deterministen als om strijd. En toch zullen ze verschillen. Waarin mag dit verschil dan wel bestaan? Naar 't schijnt, hierin: dat de Deterministen Supralapsariërs zijn en de Orthodoxen Infralapsariërs, in zooverre

deze Adam van het algemeene lot *der noodzakelijkheid van zondigen* uitzonderen, terwijl alle anderen zondaars zijn en moeten zijn. Dus op den éenen Adam na (of dan Eva na, zou Prof. Doedes zeggen ¹⁾) komt het systeem der Deterministen met dat der Orthodoxen volmaakt overeen.

Maar is dit verschil dan nu zoo groot, om daarover zooveel water vuil te maken, gelijk men zegt? Was Adam dan zulk een geheel ander mensch dan de overige leden van zijn geslacht? Och neen. Men hoore v. O. zelve volgens de reeds aangehaalde woorden: „De eerste mensch is zijn aanzijn begonnen als redelijk en zedelijk wezen . . . en dus mensch in den vollen zin des woords, tot wiens oorspronkelijke natuur” (gelijk nog tot die van alle menschen, voeg ik er bij) „de zonde in geen deele behoort.” Er wordt wel is waar bijgevoegd, gelijk wij ook reeds zagen: nog niet „met het kwade besmet.” Maar het is juist de vraag, of dit dan van zijne nakomelingen bij hunne geboorte reeds gezegd kan worden, m. a. w. of er erfzonde is al dan niet, wat wij juist bestrijden en het tegendeel waarvan wij hier althans door v. O. niet zien aangewezen. Daartoe wikkelt hij zich te zeer in tegenstrijdigheden.

Bovendien Adam is, ja het geslachtshoofd der menschheid, maar slechts het caput *naturale*, niet *seminale* noch *foederale*, maar eenvoudig *naturale*, en wat

1) Ten aanzien van *erfzonde* en *erfschuld* komt de Hoogl. Doedes tamelijk wel met zijn Hooggel. Collega overeen. Alleen schijnt tusschen beiden eenig verschil te bestaan in de verklaring van Gen 5 vs 1 en 3. Volgens D. (Leer der zaligh. bl. 62 en 63) was Seth, volgens dit bericht, evenzeer als zijn vader Adam naar de gelijkenis Gods; terwijl v. O., in navolging van de oude dogmatici en nog van Egeling (Weg der zaligh.) zegt: „Adams zoon draagt zijn beeld” (p. 273). D. zegt p. 63: „De menschelijke natuur is niet bedorven”. v. O. (pag. 263): „wanneer wij niet mogen spreken van eene verdorvenheid der geheele (menschelijke) natuur.” Er is dus vooruitgang bij D.

wil dit anders zeggen, dan dat hij van dezelfde natuur was als wij zijn?

Maar Adam moet desniettemin in een eenigszins geïsoleerden toestand geplaatst worden, want anders zouden we geen rechte oorzaak voor de algemeene zondigheid van het menschelijk geslacht, of beter gezegd, voor het feit, dat alle menschen zondaars zijn, vinden. Zoo wil het klaarblijkelijk onze schrijver. Maar is daarmee dat vraagstuk van de algemeene zondigheid door den zoogenoemden val van Adam opgelost, óf rijst nu de vraag: van waar dat Adam viel? indien ik namelijk voor het feit van die algemeenheid der zonde of ook voor de zonde van iederen afzonderlijken mensch eene oorzaak buiten dien mensch of de menschen in 't algemeen moet zoeken, m. a. w. indien het waar is, dat een mensch niet zondigen kan, tenzij een ander vóór hem gezondigd hebbe? Dan immers had Adam ook niet kunnen zondigen. Maar kon hij dit en deed hij het, zonder dat iemand hem in het zondigen was voorgedaan, waarom moeten dan alle andere menschen eerst dan zondigen en wel noodzakelijk zondigen, nadat en omdat een ander hen in het zondigen is voorgedaan? Omdat anders de solidariteit van het menschelijk geslacht verloren gaat, de solidariteit in het zondigen wel te verstaan? Maar Adam was nog alleen. En toch zondigde hij, zonder er, om zoo te spreken, solidair toe verbonden te zijn, zoo als, naar men meent, alle andere menschen.

Dus wat beteekent die solidariteit in de zonde bij het menschelijk geslacht? Beteekent zij wel iets anders, dan dat alle menschen, evenals Adam, zwakke en gebrekkige schepselen zijn, die leeren moeten zelfstandig te zijn, op zich zelve te staan en uit eigen aandrift het goede te betrachten?

Ergert het iemand, dat ik ook Adam een zwak en gebrekkig schepsel noem, dat hij er zich dan

ook aan ergere, als ik zeg, dat hij niet alwetend, niet heilig, niet onfeilbaar was; want dit alles diende hij haast wel te zijn om boven alle verzoeking tot dwaling en zonde verheven te zijn. Dus die solidariteit beteekent niets. Men zoekt daar ik weet niet welke geheimen achter, en zoo komt men tot de erfzonde, die niets is dan de zwakke menschelijke natuur in 't algemeen. Daarvan heeft men de erfzonde gemaakt, en zoo den mensch nog te meer aanleiding gegeven en *geprikkeld* om zijne zonden en verzuimenissen te verontschuldigen met, zoo niet te zeggen, althans te denken: ja, zoo ben ik van nature, het is wel verkeerd, het is zondig, maar Adam! ¹⁾

1) Ik weet of meen te weten, wat Prof. hierop zeggen zal, of liever *kan* zeggen — want van repliek zal wel geen sprake zijn; zie de Voorrede — t.w. dit, dat mijne redeneering wel eenigszins nederkomt op hetgeen hij § 74, sub 2 en 3, zegt aangaande de zonde als een metafysisch kwaad, of als eene vrucht der zinnelijkheid, en dat dit daar reeds door hem wederlegd is. Maar als hij daaruit afleidt, dat, volgens die verklaring, ten slotte God als de oorzaak der zonde moet worden aangemerkt, dan kan ik dit niet toegeven. Er is geen der door hem vermelde verklaringen, waartegen dit bezwaar niet geldt. Wanneer Naville zegt, dat gehoor geven aan de verzoeking ook in den eersten mensch een beginsel van kwaad onderstelt, moet hij dan daarom geacht worden het daarvoor te houden, dat God den mensch met zulk een verkeerd beginsel geschapen heeft en dus ook zelf de oorzaak der zonde is? Hij zou dit, geloof ik, verre van zich werpen. En als Prof. v. O. zelf ten laatste, in dit labyrint geen uitkomst meer wetende, zijne toevlucht neemt tot de booze geestenwereld als oorsprong en *bewerker* der zonde in den eersten mensch, wat is dit dan wederom anders dan de oorzaak der zonde in God te stellen, als die die geestenwereld of dien diabolus heeft toegelaten door zijn bovenmensche-lijken invloed den mensch tot het kwade te verleiden of te determi-neeren? In allen gevalle is dit zeker wel de minst voldoende ver-klaring, om de eenvoudige reden, dat er geen D. bestaat.

Maar wat is er eigenlijk van de zaak? De vrijheid van den mensch kan niet empirisch, door de uitwendige ervaring en daarop gebouwde redeneering, bewezen worden. Zij is wat men noemt een postulaat der praktische rede, of wil men liever, van onze zedelijke bewustheid. Wij zijn ons bewust vrij te handelen; wij gevoelen ons verantwoordelijk; het geweten klaagt ons aan, of beloont ons, bij deugd-

Aan zulk een lijdelijk Christendom huwt zich gemakkelijk een gezegde als het volgende: „En murmureert men eindelijk, dat het toch hard is als onder zulk een ban, in zulk eene menschenwereld geboren te zijn... men ziet te eenenmale voorbij, dat ook geheel buiten eigen toedoen of verdienste ons een heil in Christus bereid is, waarvan de vergelijking met Adams vonnis het woord der aanbiddende bewondering uitlokt: „o felix culpa, quae tantum ac talem meruit habere redemptorem.” (Augustinus).” (p. 283).

Dus alles gaat buiten ons om, val zoowel als verlossing. Wij zijn ten gevolge van Adams zonde en schuld ongelukkig, „worden als onder zulk een ban geboren”, of indien wij al zondigen, wij doen het, gelijk we zagen, zonder schuld, en zijn dus ongelukkig. En mogen sommigen al daarover klagen, zij behoorden zich te troosten met de gedachte, dat, evenals zij door een ander, zonder eigen toedoen of wanverdienschte, ongelukkig, misschien verdoemd zijn, hun ook

zame daden, met zijne hemelsche goedkeuring; en wat nu ook het redeneerend verstand met zijn categorie van oorzaak en werking en van zekere noodzakelijkheid in al ons doen en laten moge zeggen, het stuit af op onze innige bewustheid van het eeuwig onderscheid tusschen zedelijk goed en kwaad en van onze vrije keuze tusschen beide. Dit moet worden vastgehouden, en wordt het ook door al wat wèl denkt, welke verklaring van den oorsprong der zonde men ook moge aannemen. Dit doet ook v. O zelf, ondanks zijne verklaring van de zonde uit den D.. Daarin komen we overeen, dat, welke verklaring men ook aanneme, de zonde beschouwd moet worden als het werk van den mensch zelve, en niet als dat van eenig wezen buiten hem. Zoo zegt ook de Hoogl. Scholten zelfs (L. d. H. K. D. II p. 305): „In het Gereformeerde leerbegrip moge de zonde *negatio* of *privatio* zijn, zij is dit altijd zóó, dat de mensch, wegens het niet zijn van hetgeen hij zijn moet, *schuldig* en *strafbaar* blijft.”

Er is, ik erken het, iets noodlottigs in de zonde, iets, waarover we, bij het minste toegeven aan haar, zelve verbaasd staan, niet wetende, wat er van te denken, dat we wederom zoo dwaas en verkeerd konden handelen; maar de onverdoofbare stem van het geweten doet ten laatste alle uitvluchten en verontschuldigen zwijgen, en zegt: gij zijt die man!

zonder hun toedoen, in Christus een heil bereid is, veel grooter dan het kwaad door Adams val hun berokkend.

Kan het duidelijker gezegd worden, dat de mensch tot het verkrijgen der zaligheid niets heeft te doen en alles maar lijdelijk kan en moet afwachten? En kan er dan ook voor de zedelijkheid, na de leer des duivels, iets verderfelijker zijn dan zulk eene leer? ¹⁾ Of zal dat woord *bereid* hier eenige ruimte laten voor eene andere, meer redelijke opvatting? Maar alsdan correspondeert het niet met hetgeen van de gevolgen van Adams val gezegd wordt. Dáár is het onheil, de erfzonde of de noodzakelijkheid van zondigen, ons niet *bereid*; neen, wij worden er in of mede geboren, zonder eenig toedoen van ons zelve; en dus ook zonder eenige wanverdienste zijn wij in het ongeluk, dadelijk op het eigen oogenblik dat wij in

1) Hetzelfde lijdelijke Christendom, hetwelk te bestrijden mijn voorname doel is, straalt ook niet weinig door op p. 280, waar gezegd wordt: „Ongetwijfeld is het vonnis des doods over allen, ook over jonge kinderen uitgegaan, en daarin Gods rechtvaardig oordeel over de zondigheid van geheel ons geslacht op ontroerende wijze gebleken. Maar daartegenover mag even weinig vergeten worden, dat de bezolding der zonde (de dood) thans tegelijk een natuurlijk gevolg is van 's menschen geaardheid en toestand, en dat aan het kind ook buiten zijn weten het teeken en pand der verlossing in Christus wordt toegediend.”

Buiten zijn weten! En toch zal het baten, zoo 't schijnt! Want wat heeft het kind aan dat teeken en pand der verlossing, indien het niets bij hem uitwerkt? En hoe kan het dit dan ex opere operato; en zie daar ons dus te midden van de mystiek der R. Kathol. Kerk. De Doop niet meer *significans*, maar *efficax*! En aangenomen, dat hij dit laatste is, waarvan zal dan het kind door dat ex opere operato werkend teeken en pand verlost worden? Volgens den samenhang, van den dood, *die geheerscht heeft van Adam tot Mozes ook over degenen, die niet gezondigd hebben in de gelijkheid der overtreding van Adam*, en dit nog steeds doet, voeg ik er bij — en dus: buiten zijn weten en zonder eenig eigen toedoen het kind verlost, waarvan? Van niets; tenzij men door verlossing van den dood mocht verstaan: verlossing van de vrees voor den dood of hoop te hebben op eene zalige onsterfelijkheid, maar dan zal daartoe wel iets meer gevorderd worden dan enkele druppelen waters, hoe plechtig ook over dat nog bewusteloos hoofd gesprekend. Wanneer zal toch het gezond verstand de overhand erlangen?

die „ellendige menschenwereld” geboren worden. — Verstaat men nu door dat *bereid* iets, wat nog in de toekomst ligt, waarin we niet dadelijk deelen en waarvan het bezit van de vervulling van zekere voorwaarden afhankelijk is, dan correspondeert het niet met het vorige. Het eene, het ongeluk, is *zonder voorwaarde*, het andere, het heil, *voorwaardelijk*. Dit gaat niet. Dus, om de tegenstelling goed te doen zijn, moet door dat *bereid* verstaan worden *geschonken*, en wel zóó geschonken, dat wij dadelijk in het bezit er van gesteld zijn of worden, even als wij daadwerkelijk ten gevolge van Adams zonde in het ongeluk zijn. Is dit niet zoo, gelijk het niet zoo is, als zijnde nog in de toekomst en voorwaardelijk, dan houdt men met dat *bereid* een slag om den arm, gelijk men zegt, en schijnt wel rechtzinnig, maar is het niet.

O felix culpa, quae tantum ac talem meruit habere redemptorem.

Wordt daarmee alleen bedoeld den mensch gelukkig te prijzen, omdat er voor hem uitzicht bestaat op eene verlossing van de zonde door Christus, ik heb er vrede mede; ¹⁾ maar wordt er mede bedoeld,

1) Want wij ontkennen de vernieuwende kracht van Christus in de zedelijke wereld niet, zoomin in hare noodzakelijkheid als in hare intensiteit — maar alleen, dat die kracht mechanisch of magisch op die wereld zou werken. Wij kunnen en mogen ons haar niet denken dan met behoud van 's menschen zedelijke vrijheid, en als werkende tot verlichting van zijn verstand en tot veredeling van zijn hart overeenkomstig met de wetten van zijn ken-, gevoel- en begeervermogen, d. i. redelijk en niet magisch, middelijk en niet onmiddelijk.

Laat, ik neem dit voor een oogenblik aan, het werk der verlossing geheel en al tusschen God en Christus of in den schoot der Drieënhed volbracht zijn geworden, zoodat er voor den mensch niets te doen overblijft dan dit geloovig aan te nemen; maar er blijft dan toch iets over, dat door den mensch zelven volbracht moet worden *het geloovig aannemen* namelijk. En tenzij men dat geloof zelf wederom als eene gave Gods wilde beschouwen, den van eeuwigheid af uitverkorenen als een zeker donum superadditum op bovennatuurlijke wijs geschonken,

wat wel zoo duidelijk in deze woorden ligt, dat het een geluk is, dat de mensch of Adam gezondigd heeft, om het naar evenredigheid veel grooter heil der daarop en daarom gevolgde verlossing door Christus, hoe gevaarlijk is dan dit gezegde! Hoe is het klaarblijkelijk in eene ziel ontstaan, die, om dus te spreken, zwelgde in het genot van zondaar te zijn, en nu geheel lijdelijk zich daarvan alleen door eens anders toedoen en verdienste laat verlost worden.

En nu heb ik nog tegen het aanhalen van deze woorden door v. O., dat daarin gesproken wordt van *culpa*, schuld; terwijl hij zelf juist die schuld niet erkent of wèl van *erfzonde* of *erfsmet*, maar niet van *erfschuld* wil weten.

Eindelijk is dat *meruit* hier ook een vreemd verschijnsel. Er zal van geen verdienste aan 's menschen zijde gedacht mogen worden, en toch heet het hier: de zonde *meruit*, *verdiende* zulk een en zoo groot een Verlosser te erlangen. Of beteekent het hier alleen, dat zij dien *verkregen* heeft, welk een lof dan ook alweder voor die zonde, die zoo iets groots en heerlijks heeft

zal men toch ten laatste, moeten blijven staan vóór dat geloof als 's menschen eigen werk of vóór het werk zijner zaligheid als ten laatster instantie van hem zelve afhankelijk, en niet (het zij met eerbied gezegd) van God of van eenig ander wezen. God wil ja, dat alle menschen zalig worden, maar hij dwingt daartoe niemand. En dit zou Hij doen, indien Hij op bovennatuurlijke en dus onwederstaanbare wijze, onmiddelijk, en niet middelijk langs den weg van redelijke overtuiging en gemoedelijke overreding, het geloof in hem wilde werken

De Hoogl. Scholten moge zeggen (L. d. H. K.): „ne minimum quidem ex homine” en, op pantheïstische wijs de goddelijke en menschelijke werkzaamheid vereenzelvigende, Philipp. II: 13 daarnaar verwringen (zie *eene Bladsijde uit Scholtens brochure, de doopsformule* p. 7, in de noot), maar zoo lang er nog eenig zedelijk gevoel in ons over blijft, zullen we daartegen moeten getuigen, en den mensch beschouwen niet als eene machine of een automaat, maar als een redelijk, zedelijk en zelfstandig medewerker met God tot zijne zaligheid.

bewerkt. Wie zou niet gaarne *sondigen*, om zulk een heil deelachtig te worden, of zegent althans de zonde (van Adam) niet? Aan de zonde hebt gij het te danken, o mensch! dat gij zulk een Verlosser hebt. Trouwens het eene volgde uit het andere; omdat er gezondigd was, moest en zou er een Verlosser komen, en opdat er een Verlosser komenkon, moest er gezondigd worden. En dit ging zoo van zelf zonder eenig toedoen van 's menschen zijde ¹⁾. *In Adam door den dood geveld, in Christus schooner weer hersteld.* (Ev. Gez. 14: 7b) ²⁾.

1) Zoo zie ik het ook voorgesteld in een der jongste orthodoxe geschriften, get: *Immanuel. De Heidelbergsche Catechismus, als belijdenisschrift en stichtelijk boek voor de Herv. Gem. verklaard en aangeprezen door Hermann Dalton, pred. te Petersburg, uit het Hoogd. vertaald onder toezicht van G. Barger, afl. I. Utr Kemink 1873*, waar p. 77 met zoo vele woorden gezegd wordt: „Zoo wordt ook hier alles gewrocht zonder toedoen des menschen” En dat dit niet alleen ziet op het schenken van de voorwaarden tot de zaligheid door God, evangelieverkondiging en dergelijke, maar ook wel degelijk op het geheele werk der zaligmaking, blijkt uit p. 86, waar van het geloofsvertrouwen, de onwrikbare overtuiging (van het subject, den mensch) gezegd wordt: „Zij is een daad der eeuwige liefde zelve, die niet wil, dat wij zullen verloren gaan.” Vlak in strijd met p. 85: „Niet onwederstaanbaar ben ik aan dezen invloed prijs gegeven” Zie ook p. 7 en 23, waar veel goeds van de praktijk gezegd wordt

2) Men zou kunnen zeggen — want ik weet dat het gezegd is —: Dit laten we de geloovigen zingen. Maar ik vraag: wie zullen het ook anders zingen dan de geloovigen? De ongeloovigen zeker niet. En kunnen de geloovigen verzekeren, dat zij evenzeer buiten hun weten, en zonder eenig eigen toedoen in Christus zijn hersteld, als in Adam door den dood geveld?

DE TRINITEIT.

De grond daarvoor, in naam althans, wordt reeds gelegd in § 46 (p. 34 van D. II), handelende over *Gods eenheid*, met het zeggen (sub 1). „Bij de vaststelling van haar *begrip* heeft de oude Dogmatiek terecht (!) tusschen eenheid van getal en soort (*unitas numerica et specifica*) onderscheiden, en de erkenning van beide voor het Goddelijk Wezen gevraagd.” Men kan het wel vragen, maar de vraag is, of het zal worden toegestaan. Wij hopen daarop terug te komen.

De Triniteit zal geen Tritheïsme zijn, want dit wordt als eene dwaling voorgesteld, blijkens de woorden, § 46 sub. 3 voorkomende: „Ook het jeugdig Christendom had te kampen met de verzoeking, eerst tot heidensch Dualisme, later zelfs tot Tri- en Tetraïsme.”

Een klein voorspel ook in § 51, sub. 5 (p. 70.): „Tot dezen Zoon, gelijk tot geen anderen staat God als Vader in eene *metaphysische* wezensbetrekking, m. a. w. in en van zich zelve onderscheidt de absolute Persoonlijkheid een ander *Ik*, dat Hij als zich zelve bemint.” Als nu straks de H. Geest hier er nog aan wordt toegevoegd, zullen we *drie Ikken* in hetzelfde Wezen hebben.

Sub. 7 wordt gezegd, dat het Unitarisme niet zuiver Christelijk is (als er gezegd was, dat het niet

uitsluitend Christelijk is, zou het zich beter laten hooren), en dat „het Christelijk Godsbegrip niet unitarisch is, maar — men vergeve ons voor het oogenblik het woord — zeer wezenlijk trinitarisch.” — Juist het *woord*, want de zaak zal wel weder worden prijsgegeven.

In § 52, handelend over den *Zoon van God*, wordt sub. 4 p. 76 gezegd: „De *Zoon van God* moet in het Goddelijk Wezen noodzakelijk een ander zijn dan de Vader (*alius, non aliud*).” Zeer zeker, wanneer het eenmaal vast staat, dat er een Drieëenheid is; want dan spreekt het van zelf dat het *Ik*, hetwelk de Zoon genoemd wordt, een ander moet zijn dan wat de *Vader* of de *H. Geest* wordt genoemd. Dit brengt het begrip of wanbegrip van Triniteit van zelf met zich. Maar bespeurt de geachte schrijver dan niet, dat hij hiermede niets anders doet, dan slechts eene *omschrijving* geven van de Drieëenheid, wier bestaan nog moet bewezen worden? En dat de Zoon *alius non aliud* moet zijn, spreekt ook van zelf, daar Hij anders geen persoon zou zijn, zooals het leerstuk vordert.

Sub. 5 lezen we: „De Zoon van God heeft als zoodanig *den grond van zijn bestaan* in den Vader, gelijk de Vader dien grond niet heeft in den Zoon (Joh. 5 : 26).” Kan het duidelijker gezegd worden, dat de Zoon niet alleen een ander is dan de Vader, maar ook in eene afhankelijke betrekking tot Hem staat? En dan toch even eeuwig, even almachtig, enz., als de Vader!

Maar neen, als *zoodanig* wordt er gezegd, als *Zoon*; want als God zal hij natuurlijk evenzeer den grond van zijn bestaan in zich zelve hebben. Dus als God heeft Hij den grond van zijn bestaan in zich zelve, evenzeer als God de Vader, maar als Zoon, ofschoon ook God zijnde, niet. Als Zoon is Hij afhankelijk van zich zelve als God!

Ibidem: „Het woord *generatie* ware beter vermeden — met eerbiedige erkenning der zaak,” (welke zaak?) en „beter gesproken van eeuwig gegeneerd *worden* dan van een eeuwig gegeneerd *zijn*.” Tot straks!

Sub. 6. „De Zoon aan den Vader ondergeschikt (Joh. 5 : 19)” en „de Vader meerder dan de Zoon (14 : 28).” Hier wordt niet opgemerkt, dat de Heer dit volgens zijne *menschelijke natuur* zegt. Daarvan schijnt men dus thans terug te zijn gekomen, ofschoon het, m. inz., daar het hier toch op eene enkele tegenstrijdigheid meer of minder niet aankomt, veel eenvoudiger is dan de duistere taal van Plitt ¹⁾.

„Hij (Jezus) noemt zich nooit God.” Dit wordt erkend, ofschoon verzwegen, dat hij den rijken jongeling zelfs terecht wijst met het zeggen: *Niemand is goed, dan één, namelijk God*. Maar „anderen” zullen het wel doen, en daarbij beroep op Joh. 20 : 28 (waar *God* in den mond van Thomas niets anders wil zeggen dan: mijn Messias), op Rom. 9 : 5 (ondanks dat daar de lezing of interpunctie onzeker is, en het meer eene doxologie schijnt te zijn, dan eene tot in het ongeloofelijke opgevoerde verheffing van Jezus), op Tit. 11 : 13 (waar men het alleen met eenigen schijn uit zou kunnen afleiden, indien de Triniteit reeds vast stond) en op Joh. 1 : 1 (waar het *θεός* adjectieve moet worden opgevat, van wege het ontbreken van het partikel *ὁ* voor *θεός*), op Koloss. 2 : 9 (waar niets dan de zedelijke volmaaktheid van Jezus geleerd wordt, blijkens het *volmaakt zijn* der Christenen in hem, in het volg. 10^{de} vers).

1) „Dies ist ein Subordinationismus, welcher keiner ist, metaphysisch nicht von der Grundlinie des kirchlichen Bekenntnisses abweichend, sondern dieselbe vollendend (!) und ethisch (!) vornehmlich erfüllend, und daher nicht, wie der historische, wirkliche Subordinationismus, ein Hinderniss für die ahnende (!) Erfassung des Geheimnisses, sondern eine wahre Forderung derselben. (Plitt)”

Sub. 7 „Jesus geen *Ondergod*, want: levens- en liefdes gemeenschap tusschen God en Hem.” (Alsof niet hetzelfde gezegd kan worden van de gemeenschap tusschen God en iederen godvruchtigen mensch. En in allen gevalle onderstelt dit er altijd *twee*.)

Op dit alles past zeker wel wat de schrijver zelf in het begin van § 53, handelende over den H. Geest, zegt, sub. 1 (p. 79): „Was het reeds niet gemakkelijk, het dogmatisch begrip van den Zoon Gods juist te bepalen” (meer is dan ook niet gedaan dan *dogmatisch bepalen*, van afdoend bewijs nog geen sprake), „de moeielijkheid klimt, waar wij spreken moeten van den *H. Geest*.” Wat wil dit hier zeggen: „de moeielijkheid klimt”? Is er alleen sprake van dogmatisch bepalen, dan kan de moeielijkheid zoo groot niet zijn. Men behoeft slechts op te geven, gelijk hier ook alleen geschiedt, wat het leerstuk met zich brengt. Maar wil het zeggen: alle bepalingen met elkander overeen te brengen, zoodat er niets tegenstrijdigs in het leerstuk overblijft, dan, geloof ik, is dit niet alleen moeielijk, maar onmogelijk. Heeft dit reeds kunnen blijken bij het bepalen van het dogmatisch begrip van den Zoon Gods, niet minder komt dit uit bij het bepalen van de betrekking van den H. Geest tot den Vader en den Zoon beide.

Ofschoon eerst in 381 op het Concilie te Constantinopel vastgesteld, moet dit leerstuk (sub. 3 p. 81) evenwel als goddelijk gehandhaafd worden. Daartoe wordt opgemerkt, § 53 sub 4, dat de H. Geest een ander is dan de Vader of de Zoon: eene tamelijk overtollige opmerking, daar het van zelf spreekt, dat, *indien er eene Drieënhed is*, de drie personen (of bestaanlijkheden) van elkander onderscheiden moeten zijn; ze hebben immers elk een naam, *Vader, Zoon en H. Geest*, en zullen deze namen iets beteekenen, dan moeten ze aan verschillende personen,

ὑποστάσεις, bestaanlijkheden ¹⁾ of hoe men ze anders noemen wil, behooren. Dit op te geven kan ook zoo moeielijk niet zijn. Het behoort tot het *begrip* der Triniteit, zooals de *Kerk* dit heeft vastgesteld, evenzeer als dat de H. Geest de *persoonlijke kracht en mogendheid Gods* is: want dat heeft de Nederl. Geeloofsbelijdenis reeds gezegd (sub. 5).

Dat de H. Geest, volgens 6, van waarachtig goddelijke natuur is of moet zijn en goddelijke eigenschappen moet bezitten, o. a. *eeuwigheid* (Hebr. 9 : 14), indien er eene Triniteit is, 't spreekt alles van zelf, ofschoon het niet zoo van zelf spreekt, dat de *eeuwigheid* van den *persoonlijken* H. Geest uit den *eeuwigen geest, door welken Christus zich zelven Gode onstraffelijk geofferd heeft*, blijkt, daar hij hier veeleer voorkomt als de subjective geest van Christus zelven.

Zoo laat zich ook wel begrijpen, dat (sub. 7) zijne betrekking tot God *immanent* is, al klinkt het wel eenigszins vreemd, dat het daarmede evenzoo gesteld zou zijn als met den geest des menschen in betrekking

1) Maar vooral niet *individuen!* waarschuwt de Hoogl. Scholten (L. d. Herv. K. D. II, p. 149 volgg.); want door dat te doen zullen de Socinianen het leerstuk der Drieëenheid miskend hebben. Wel is waar schreef die Hoogleraar dit vóór omstreeks twintig jaren, en men weet, wat eenige jaren verschil bij Prof. Sch. wil zeggen; maar dit heeft den Hoogl. v. O. niet belet insgelijks tegen dat woord *individue*, toegepast op de Triniteit, te waarschuwen (D. II, p. 95). Anderen spreken van substantiae, relationes subsistentes, bestaanlijkheden.

Men ziet aan woorden ontbreekt het niet, maar aan zaken des te meer. Het wordt zelfs, bij al die benamingen moeielijk geen ketter te worden. Bekend is de anekdote van een Jezuiet in Engeland, die zich sterk maakte ieder op dit punt, hoe hij zich ook mocht uitdrukken, van ketterij verdacht te maken. Ook de Hoogleraar Huber zou zeker zijne prooi zijn geworden met zijne verklaring (p. 24 der vertaling): „Het monotheïstisch Godsbegrip van onzen tijd is de gemeenschappelijke vrucht van het Mozaisme en van de Grieksche Wijsbegeerte... het trinitarisch Godsbegrip van het Christendom is — de verzoening van het Monotheïsme met het Polytheïsme, van de idee eener persoonlijke en onpersoonlijke Godheid, omdat de Godheid daarin als een onpersoonlijk samenstel van onpersoonlijke krachten wordt voorgesteld.”

tot den geheelen mensch; want dit kon te veel aan Pantheïsme, ziel der wereld en dergelijke doen denken. Het is bij de Triniteitsleer gevaarlijk met analogiën of beelden en vergelijkingen aan te komen. Zij duldt geen vergelijking; zij is eenig in hare soort.

Sub. 8 wordt gezegd: „Door den H. Geest wordt (transcendent) de volheid des goddelijken levens aan de schepselen medegedeeld,” als ook, dat Hij „van den Zoon afhankelijk is, gelijk deze van den Vader, ofschoon desniettemin eeuwig, (en zeker ook als God den grond van zijn bestaan in zich zelven hebbende), maar niet in zijne betrekking tot den Zoon of tot den Vader!”

De Zoon eindelijk, wordt er gezegd, „is de *zich openbarende* God, de H. Geest de *zich mededeelende* God” (Maar wat is dan de Vader?) ¹⁾

Met Athanasins besluiten: *τριάς ἅγια τέλεια ἐστίν.*

En zoo komen we tot de leer van Vader, Zoon en H. Geest, welke aldus luidt § 54: „Zijn de Vader, de Zoon en de H. Geest persoonlijk van elkander onderscheiden, maar tevens deelgenooten derzelfde natuur en Majesteit Gods, dan is de Christelijke belijdenis, dat God zich trinitarisch geopenbaard heeft, niet slechts in het Evangelie gegrond, maar ook logisch (!) noodzakelijk, en bij al het duistere van haren inhoud en het gebrekkige van hare uitdrukking bepaald te verkiezen boven hetgeen men vroeger en later daarvoor in de plaats heeft gesteld. Eerst in dezen drievoudigen Naam ontsluit zich de volle rijkdom van het Christelijk Godsbegrip, voor zoover dit mogelijk is,

2) Dalton, Heidelb. Catech. p. 93: „Men mag het toeschrijven van deze of gene werkzaamheid aan de eene of andere persoon van het drieëinig goddelijk wezen niet eenzijdig opvatten, als zou bij de schepping alleen de Vader, bij de verlossing alleen de Zoon werkzaam geweest zijn.” Dus de Vader ook bij de verlossing, die door lijden en sterven is tot stand gebracht! (Patripassianisme)!

maar tegelijk de ondoorgrondelijkheid van het Goddelijk Wezen." (Als of dit op zich zelf niet reeds ondoorgrondelijk genoeg is, om het dit niet nog meer te maken door eene Triniteitsleer ¹⁾). „De zuivere belijdenis van dit hoogste der geopenbaarde mysterien is het bolwerk van het Christelijk Theïsme, en voor den Christen zelve de onuitputtelijke bron van verlichting, vertroosting en heiliging."

Dus, hooge ingenomenheid met het leerstuk der Drieëenheid! Want welke een lofzang als ware 't wordt er hier op gehouden. Het hoogste der geopenbaarde mysteriën (eene *contradictio in terminis*), bolwerk van het Christelijk Theïsme (alsof er meer dan één Theïsme bestond en een Triniteit of Drieëenheid nog een Theïsme was; want waartoe anders dat *Christelijke* er bij ²⁾)? en een onuitputtelijke bron van verlichting, vertroosting en heiliging voor den Christen zelve! Zoo iets lezen we bij onzen schrijver zelfs aangaande de Praedestinatieleer, dat „*cor ecclesiae*," niet. Hij moet er dus wel boven alles mede zijn ingenomen. En dat waarom? O. a. omdat het bepaald de voorkeur zal verdienen boven hetgeen men vroeger en later daarvoor in de plaats heeft gesteld. Dus bij gebrek aan beter! Maar sedert wanneer is het een voldoende bewijs voor de waarheid van deze of gene stelling, dat zij zich eenigszins beter laat hooren, een weinig meer waarschijnlijk of minder ongerijmd is dan andere? Daarom kan zij immers zelve nog wel niet de ware zijn. En

1) Simonides vraagde telkens een dag meer om te kunnen antwoorden op de vraag naar het wezen der Godheid. Hoevele dagen zou hij wel gevraagd hebben om te zeggen wat de Drieëenheid was? Zie zijn vermoedelijk antwoord bij Bayle, *Dictionaire, in voce*.

2) Het tegendeel wordt geleerd in *Waarh. in L.* voor October '72 (in 't laatst van April '73 verschenen), waar gezegd wordt: „Eindelijk helpt Israël de Chr. Kerk bewaren voor sommige erge eenzijdigheden, b: v: die der dogmatisten, welke zulk eene drieëenheid voorstaan als door Israëls monotheïsme wordt gewraakt!"

hoever is het, wat de leer der Drieëenheid betreft, daarvan af! Ja ik durf beweren, dat aan het zuivere Theïsme der Spiritualistische wijsgeeren niet alleen, maar ook aan het Sabellianisme en Arianisme boven haar de voorkeur moet gegeven worden. Het eerste beveelt zich aan door eenvoudigheid, klaarheid en bevattelijkheid voor een ieder; zoo ook het Sabellianisme en Arianisme. Deze mogen evenmin waar of in de H. Schrift gegrond zijn, ze bevatten geene eigenlijk gezegde tegenstrijdigheid in zich zooals het Tritheïsme of de Drieëenheid. Er wordt wel gezegd en herhaald, dat men hier geen arithmetischen maatstaf moet gebruiken, niet aan numerische eenheid en drieheid denken (p. 87); maar, cilieve, aan welke eenheid moet ik dan denken?

Aan eene zedelijke eenheid, eenheid van zin, wil, neiging, gezindheid? Doch dit onderstelt altijd weder meer dan één persoon, ten minsten twee, tusschen welke de eenheid van zin zich openbaren kan, en deze wordt door niemand ontkend, en is in de Schrift gegrond ¹⁾. — Maar zoo zal het dan zijn: eenheid van wezen, metafysische of ontologische eenheid? — doch hoe ik dit begrip ook wend of keer, ik kom altijd op dat woordje *één* terug, op dat telwoord, één wezen, en maak ik daarvan een adjectief *eenswezend* — goed, wat zeg ik er dan nog anders mede, dan dat verschillende personen of voorwerpen van hetzelfde wezen, aard, natuur of geslacht zijn, in welken zin ook alle menschen gezegd kunnen worden eenswezend of van dezelfde natuur te zijn, zonder daarom op te houden ieder voor zich afzonderlijk te bestaan, of twee, drie, vier enz. te zijn.

Men verwerpt het woord *generatie* of *gegenereerd* aangaande den Zoon gebezigd, en zeker kan er niets

1) Joh. 17: opdat zij één zijn, gelijk wij één zijn.

tegenstrijdiger zijn dan de uitdrukking: van *eeuwigheid gegeneerd zijn*; maar men geve dan toch eene betere uitdrukking voor hetgeen men bedoelt, of zoo niet, men zwijge liever en erkenne, dat men van de zaak zelve hoegenaamd geen begrip heeft, dat zij niets voorstelbaars niet alleen, maar ook niets begrijpelijks is en dus = nul.

Doch ja, men zou er liever voor in de plaats zien gesteld een *eeuwig gegeneerd worden*. Zoo toch lezen we pag. 75: „Wellicht zou het misverstand voor een goed deel vermeden zijn, indien men liever met eerbiediging van de zaak (welke?) het geheele woord *generatie* vermeden, of (arrigite aures!) ter *geheele uitsluiting van het begrip der tijdelijkheid*, liever van een eeuwig gegeneerd *worden*, dan van een (reeds) gegeneerd *zijn* des Zoons door den Vader gesproken had.” Alsof dat *worden* niet nog veel meer aan tijdelijkheid deed denken, dan het *zijn*. Bij dit laatste toch kan de zaak gedacht worden eens voor al te zijn afgedaan en met den tijd niet meer in betrekking te staan; terwijl het *worden* haar juist geheel en al *in* den tijd, als eene opvolging van oogenblikken, plaatst. Het is dus ook te eenenmale ongegrond wat er bijgevoegd wordt: „In dezen vorm althans biedt de uitdrukking geene onoverkomelijke zwaarigheid aan, en geeft enkel te kennen, dat de Zoon voortdurend den grond van zijn bestaan heeft in de substantie en wezenheid Gods.”

In dezen *vorm* van *worden* geen onoverkomelijke zwaarigheid! Het tegendeel is waar, en in allen gevalle wordt hier erkend, dat de gebezigde uitdrukking *zijn* een onoverkomelijk bezwaar oplevert. En dan die explicatie van dat nog minder begrijpelijke *worden* — hoe willekeurig en nietszeggend, daar het wel van zelf spreekt, dat wat eenmaal en van eeuwigheid in de substantie en wezenheid Gods gegrond is,

het ook voortdurend is ¹⁾). Die explicatie is geheel willekeurig; want dat was te Nicea de vraag niet of de Zoon *voortdurend* gegrond was, maar of hij het *van eeuwigheid af* was. Het betrof niet de vraag naar het *heden* of *de toekomst*, maar naar het *verleden*, naar het al of niet *van eeuwigheid af* gegeneerd *zijn*; zoodat, indien de Vaders van Nicea dit nog konden hooren, zij het eenstemmig voor de grootste ketterij zouden verklaren.

Zoo wordt ook gezegd p. 92 (sub. 7 over de bezwaren er tegen) aangaande het woord *persoon*: „Het woord *persoon* gebruikt de Christenheid niet dan ongaarne. „Tres personae” zegt Augustinus ergens, „si ita dicendae sunt, non enim rei ineffabilis eminentia hoc vocabulo explicari valet.” — Welnu, is dit zoo, waarom dan het voorbeeld van Apostel Paulus niet gevolgd, die ook (2 Cor. 12 : 4) van ineffabiles res, onuitsprekelijke dingen, wist te spreken, maar dan ook wijselijk naliet ze ook maar bij benadering te noemen. En als iemand nu toch het woord *persoon* gebruikt, aan wien dan de schuld, wanneer daaruit gekibbel ontstaat? Immers aan hem, die dat woord gebruikt, ofschoon hij tevens erkent, dat het 't rechte niet is. En hoe weet men, dat het dit niet is? Die wetenschap onderstelt, dat men de zaak goed kent, dat men er een duidelijk of althans 'n begrip van heeft. En heeft men dit niet, gelijk uit het afkeuren van het woord *persoon* blijkt, zonder dat men er een beter voor in de plaats weet te geven — welnu, wat spreekt men dan van eene zaak, waarvan men hoegenaamd geen begrip heeft en die dan ook zoo goed als geen is. Op geen onderwerp past zoo

1) De la Saussaye, *Vertrouwingen* zegt p. 16: „De bij God uitverkorene... dat is Hij niet *geworden*... De oorspronkelijkheid van zijn wezen... is het bewijs Zijner Godheid, Het *Woord* dat bij God was... is zelf God van eeuwigheid.

zeer als op dat der Triniteit het zeggen van Me-
phisto bij Göthe:

„Den eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zu rechter Zeit sich ein.”

En wat men daarbij voegt: „Wie echter beweert, dat de eenheid de meervoudigheid noodzakelijk opheft, ziet zich wederlegd door elken lichtstraal, tot wiens wezen het behoort zich in een zevental kleuren te breken, neen, door de menschelijke persoonlijkheid zelve, waarvan de eenheid door de onderscheiding in lichaam, ziel en geest volstrekt niet wordt opgeheven” (p. 92), riekt weder zeer naar den mutsaard; want het past wel op de *openbarings*-triniteit, maar niet op de *wezens*-triniteit, wel op het Sabellianisme, maar niet op de eigenlijke Triniteitsleer. Men bedenke, wat de Hoogl. zelf geschreven heeft (p. 88 sub. 3) aangaande zekere analogie van de Triniteitsleer met de Trimurti der Indiërs en andere *Triades*, t. w. dit: dat zij vaak meer in schijn dan in wezen bestaan, en dat „analogie op dit gebied nog geen teeken is van identiteit,” met de bijvoeging: „In het gunstigste geval geldt het ook hier: comparaison n'est pas raison ¹⁾, en al beweert men, het bedoeld geloof ook a posteriori tot zekere hoogte als rationeel te kunnen rechtvaardigen, dit is nog geen bewijs, dat de rede het bij eigen licht of doorgronden of uitvinden kan.” En men komt ons aan met kleuren en met de onderscheiding in lichaam, ziel en geest, als verschillende *openbaringen* van een en hetzelfde wezen. Het is Sabellianisme en het gevoelen kettersch.

Daar valt mijn oog op twee zeer vreemde gezegden

1) Maar wat dan te zeggen van de *Standaard* van 15 Dec. 1872, die de Triniteit vergelijkt bij het water, dat bestaat uit *oxygeen*, *hydrogeen* en *mineralia*?

op pag. 87: „Monotheïstisch is het Christelijk Gods-begrip, maar niet unitarisch”, en: „Deus solus est, sed non solitarius. (Petrus Chrysologus).” Wat onderscheid is er in het eerste gezegde tusschen *monotheïstisch* en *unitarisch*, dan dat het eerste meer wordt gebezigd tegenover het Heidensch Polytheïsme, het andere meer tegenover lieden als mijn persoon, die op Christelijk gebied de Triniteit ontkennen? Buiten dit ken ik geen ander onderscheid, dan dat het eerste aan het Grieksch, het andere aan het Latijn ontleend is, terwijl beide hetzelfde beteekenen. Waarom dan niet liever nog in plaats van het laatste het Grieksche woord *Henothetsme* gebezigd?

Volgens het andere is God *solus*, maar niet *solitarius*, wel alleen maar niet eenzaam of zonder gezelschap, d. i. alleen en toch niet alleen. Wie kan met zulke gezegden vrede hebben? Of zullen we ons met groote woorden en namen van oude schrijvers laten overtuigen? Omdat de man, die dat gezegd heeft, *Petrus Chrysologus* heet, zal het daarom meer waar of minder ongerijmd zijn?

En hier moet ik nog eens terug komen op hetgeen gezegd wordt p. 74 sub 4 van de betrekking des Zoons tot den Vader. „De Zoon van God moet in het Goddelijk wezen noodzakelijk een ander zijn dan de Vader (*alius, non aliud*)”; sub 5: „De Zoon van God heeft als zoodanig den grond van zijn bestaan in den Vader, gelijk de Vader dien grond niet heeft in den Zoon.” — Derhalve verschil: waar verschillende kwaliteiten zijn moeten ook verschillende subjecten zijn, en als het *gegrond zijn in den Vader* niet behoeft te beletten, dat iemand of iets een faktor, een deel of persoon in het goddelijk Wezen is, dan kan ook de *wereld* zulk een faktor of persoon in het goddelijk Wezen zijn, en dit dus trinitarisch. Maar zal het wel nimmer in iemands gedachten, be-

halve in die van een Pantheïst, opkomen dit te zeggen, dan ook van het eerste het niet gezegd, òf zoo men het daarvan zegt, dan ook erkend, dat de Vader alleen God (de grond aller dingen) is, en de Zoon niet.

Hoe is het mogelijk! Met ieder woord, dat de geachte schijver bezigt, weerspreekt hij zich zelve. „In en van zich zelve onderscheidt God (als Vader) of de absolute persoonlijkheid een ander Ik, dat Hij als zich zelve bemint (p. 70).” — Kan het duidelijker gezegd, dat de Zoon een ander is dan God? Men zegt wel, neen, niet een ander dan *God*, maar een ander dan de *Vader*, en speelt alzo met woorden. Want wat beteekent dat: *als Vader*? Men redeneert daarmede reeds uit het leerstuk der Drie-eenheid, alsof dit vast stond, terwijl het nog bewezen moet worden; of men bezigt het woord, dat eene gezindheid, liefde of genegenheid te kennen geeft, in een geheel anderen en wel metafysischen zin, die nog bewezen moet worden. Maar daarmede zegt men dan ook niets, dan wat reeds in het begrip van Triniteit ligt opgesloten. Men geeft dan eenvoudig eene *omschrijving* van het leerstuk der Triniteit. Staat dit leerstuk vast, dan spreekt het van zelf, dat de Vader als Vader van den Zoon, en de Zoon als Zoon van den Vader onderscheiden is, en zoo ook met den H. Geest. Men volgt daarmede de analytische methode, even als bij eene mathematische propositie, b v.: in den driehoek is de som der drie hoeken gelijk aan twee rechte — maar daarmede *heb* ik nog geen driehoek. Ik heb alleen het begrip er van bepaald. En zoo ook met de Triniteit. Tot dat leerstuk behoort, of in het begrip er van ligt opgesloten, dat er drie personen of bestaanlijkheden in zijn. Is dit zoo, welnu, dan is de Vader ook een ander dan de Zoon, enz. — Dit spreekt van zelf; maar zeggen we nu in onze eenvoudigheid: zoo zijn er dan drie wezens (of goden),

allen met dezelfde eigenschappen (ofschoon ieder met zijne eigenaardigheid! ¹⁾), dan stuit men ons met te zeggen: neen, zij zijn één, 'metaphysisch, ontologisch, wonderbaar één; maar vergeet ons te zeggen, hoe het daarmede toegaat. Zeggen we, dat drie onmogelijk = één is of hetzelfde, dan maakt men de opmerking, dat hier onderscheiden moet worden tusschen eenheid van getal en eenheid van soort (*unitas numerica et specifica*, p 34, D II § 46). Maar wat geeft daartoe recht? Wat is het anders dan eene uitvlucht om te kunnen staande houden, wat men zonder genoegzaam onderzoek reeds heeft vastgesteld, het leerstuk der Drieenheid? Men redeneert daaruit, uit dat leerstuk der kerk, dat *coûte qui coûte* moet gehandhaafd worden. En daartoe moet die getalseenheid worden ter zijde gesteld. — Men mag niet zoo plebeisch, zoo vulgair, foci! met dat doodnuchtere, triviale één en drie aankomen bij zulk eene heilige verborgenheid; neen! hier mag alleen van eene *unitas specifica* gesproken worden.

Welnu, dit willen we eens aannemen, en zeggen: hier is eene eenheid van *soort*. Maar wat verhindert ons dan dit ook op het Polytheïsme toe te passen en te zeggen: Jupiter, Apollo, Neptunus, en zelfs Juno en Venus, ofschoon vrouwelijke personen, zijn één; want ze zijn van dezelfde soort, allen goden en godinnen? Wij spreken van soorten en geslachten in het planten- en dierenrijk; de varen, de rozen en dergelijke behooren ieder tot hare respectieve *soorten*; maar wie zegt nu, dat deze één zijn in denzelfden zin, waarin de trinitariër zegt, dat V. Z. en H. G.

1) Zie p. 87: „Zoowel aan den Zoon van God, als aan den H. G. moet, nevens de eigenschappen en werkingen, die zij met den Vader gemeen hebben, zekere *eigenaardigheid* — men vergeve het woord — van natuur en werking toegekend worden, die hun afzonderlijk toebehoort.”

één zijn? Met die *unitas specifica* gaat het dus ook niet; in allen gevalle krijg ik er *drie*, wel van de zelfde soort, maar toch *drie*. Men had dus beter gedaan met eenvoudig te zeggen: daar heeft een gewoon verstand geen begrip van, dat gaat boven het vulgaire gezond verstand; want het is eene metafysische eenheid, het is eene verborgenheid. Juist, eene verborgenheid, in den zin van . . .

Maar hoe komt men er dan aan? Dit is duidelijk; het is leer der Kerk, die, van der jeugd af, als iets heiligs ingeprent, op goddelijk gezag zal steunen en door de Schrift geleerd worden. Maar nu is het opmerkelijk, hoe de geachte schrijver zelf op de bewijzen er voor *afdingt*, of *laat vallen*.

Komt hij toch § 54 sub. 3 te spreken van den *grond* dezer belijdenis, dan vindt hij dien niet in de *wijsbegeerte*, noch (sub. 4) in het *Christelijk bewustzijn*. Het klinkt wel schoon, zegt hij zelfs, wat Martensen daarvan zegt, maar het houdt geen steek. „Zoowel de natuur als de onderlinge betrekking dezer Drie blijft eene zuivere ontologische vraag, geheel gelegen buiten empirisch gebied, en waarop dus het Christelijk bewustzijn als zoodanig het antwoord schuldig moet blijven ¹⁾.” „Zelfs,” vervolgt hij sub 5, „kan men niet zonder nadere bepaling verklaren, dat de leer van V. Z. en H. G. gestaafd kan worden uit de H. Schrift. Er moet in allen gevalle onderscheiden worden tusschen O en N. Verbond.”

„In het eerste is het niet geopenbaard. Dat zou ook niet goed zijn geweest” enz. Dus wij worden (sub 6) gewezen naar het Evangelie des N. V. (verg. Ned. Gel. Art. 9).

1) *Mysterium Trinitatis neque lumine naturae, neque lumine gloriae potest comprehendi ab ulla creatura, Alstedt, bij v. O.*

„En hier moet weder eene noodzakelijke schifting van bewijsplaatsen vooraf gaan.”

„Plaatsen als Handl. 20 : 28, 1 Tim. 3 : 16: (te-recht, daar D. reeds bewezen heeft dat het *ōs* moet zijn), en 1 Joh. 5 : 7 mogen om bekende redenen gerust ter zijde worden gesteld.”

„De Triniteit is dan ook als zoodanig in de schriften des N. V. niet verkondigd, maar zij *kan* en *moet* er uit *afgeleid* worden.”

Dus bij wijze van deductie alleen uit het Doopbevel Matth. 28 : 19¹⁾, en uit de belofte Joh. 14 : 16 en 17. (Maar hoe daaruit, dat Jezus hier van den H. G. bij persoonsverbeelding spreekt, gelijk elders van *dood* en *hel* en van den *duivel* gesproken wordt, een bewijs voor het kerkelijk leerstuk der Triniteit met grond zelfs maar *afgeleid* kan worden, begrijp ik niet.)

Verder „uit de doorgaande leer der Apostelen, als die, ofschoon strenge Monotheïsten, geen oogenblik zullen hebben gearzeld den Zoon van God als Heer en God te *aanbidden* ²⁾, en de uitspraken des H. Geestes gedurig van hun woord en wil onderscheiden (Handel. 15 : 28; 1 Kor. 7; Rom. 8 : 16).” „Geene andere onderscheiding in het Goddelijk Wezen dan een trinitarische” zal blijken uit 1 Cor. 12 : 4—6, 2 Cor. 13 : 13; Efes. 4 : 4—6; Petri 1 : 2; Openb. 1 4—6.

Ten slotte staan we dan nog een oogenblik bij die plaatsen stil.

Handel. 15 : 28: *Het heeft den H. Geest en ons goedgedacht.* Wat is hier de H. Geest? Is Hij een

1) Waarbij wel gezegd wordt, dat de *echtheid* er van op goeden grond ondersteld wordt, maar niet bewezen! Overigens, is er geen Drieenheid, dan volgt van zelf, dat de formule neerkomt op de belijdenis van God als den *Vader*, van J. C. als zijn Zoon en vanden H. G. als de kracht Gods ter heiligmaking.

2) Het Grieksche woord, door *aanbidden* vertaald, beteekent *nederknielen*, een Oostersch betoon van hulde aan Vorsten, hier aan Jezus als den *Messias*.

persoon in de Drieënhed, hoe wisten dan de Apostelen zoo precies, wat dien goeddacht? Immers zou er dan een nieuwe H. Geest noodig geweest zijn om hun dit bekend te maken! Hoeveel eenvoudiger en schriftmatiger is het hier alleen te denken aan den verlichten geheiligden geest van de Apostelen zelve, aan hunne verlichte denkwijze, die zij, omdat zij deze niet uit zich zelve, maar door het Evangelie hadden, van zich zelve onderscheiden.

1 Cor. 7 : 10. *Maar den getrouwden gebied niet ik, maar de Heer.* Hoe is het mogelijk, hier ook maar den minsten grond van iets trinitarisch te vinden, daar wij hetzelfde zouden kunnen zeggen, als de Apostel, op grond van hetgeen de Heer reeds aangaande het ongeoorloofde der echtscheiding gezegd had (Matth. 19 : 3 en Marc. 10). Wat Paulus daarvan zegt, wist hij uit de geschiedenis, of uit de overlevering.

Rom. 8 : 16. *Dezelve Geest getuigt met onzen geest.* Hier is de Geest klaarblijkelijk weder niets dan de hoogere, verlichte, door het evangelie der vrijheid ingeboezemde denkwijze, zie vs. 15: *Want gij hebt niet ontvangen den geest der dienstbaarheid wederom tot vrees; maar den geest der aanneming tot kinderen.*

1 Cor. 12 : 4—6. Hier wordt juist God zoo duidelijk van den Geest en den Heer onderscheiden, dat het onbegrijpelijk is, hoe men hier de Triniteit ook maar in kiem kan vinden. Geest, Heer, God, allen hebben hun eigen werkkring, om het dus te noemen, en worden dus bepaald *onderscheiden*, zonder dat er een woord van de *ontologische* eenheid wordt gerept.

2 Cor. 13 : 13. *De genade des Heeren Jezus, de liefde Gods en de gemeenschap des H. Geestes.* Men heeft gemeenschap, deel aan eene zaak, niet aan een persoon, hier aan eene kracht Gods tot heiligmaking, zooals de H. Geest ook elders omschreven wordt. En is het niet vreemd, dat, als hier de Triniteit ook

maar in kiem zal geleerd worden, de Apostel dan niet zegt: de liefde des *Vaders*, maar eenvoudig de liefde *Gods*. ¹⁾?

Efez. 4 : 4—6. *Eén Geest, één heer, één God en Vader van allen, die daar is boven allen en door allen en in u allen*, enz. Hier worden Vader, of God en Vader, en Heer en Geest onderscheiden, maar wordt volstrekt niet van hunne ontologische eenheid gesproken. Wilde men deze hier vinden, men zou dan ook één *Heer, één Geloof, één Doop* tot eene soort Drieëenheid kunnen maken. Het is den Apostel, of wie ook de schrijver zij, om de eenheid der gemeente te doen, een voorspel van Cyprianus, eene *Kerk* ²⁾).

1 Petr. 1 : 2. *Den uitverkorenen naar de voorkennisse Gods, des Vaders, in de heiligmaking des Geestes, tot gehoorzaamheid en besprenging des bloeds van Jezus Christus*. Wanneer we dadelijk daarop lezen: *Geloofd zij de God en Vader van onzen Heer Jezus Christus*, dan is het, dunkt me, niet mogelijk in de eerste woorden de Drieëenheid te vinden. De *God* van onzen Heer Jezus Christus — en die Jezus Christus zou ook zelf God zijn, een God van een God!

Openbaringen 1 : 4—6. *Genade en vrede van Hem, die is, die was en die komen zal, en van de zeven Geesten, die voor Zijnen troon zijn*, enz. Is er meer noodig dan dit laatste, om dadelijk te erkennen: dat hier van geen Drieëenheid sprake kan zijn, daar we anders die *zeven* geesten er ook weder in zouden moeten opnemen, en, ik weet niet, welk een meervoud in die eenheid zouden verkrijgen? Bovendien er wordt gezegd, vs. 6: *Gode en Zijnen Vader*, niet eens *God*

1) Dit geldt ook omtrent het aanhalen van dienzelfden tekst door Dalton in zijn *Immanuël* of Heidelbergse Catechismus, bl. 196.

2) Zie D. II St. 2, p. 752, waar v. O zelf het op de gemeente doet slaan.

den Vader, maar *Gode en Zijnen Vader*, terwijl de H. Geest hier niet genoemd wordt, of deze moet nu zevenvoudig zijn geworden!

Zoo zou ik kunnen voortgaan, en bespreken nog enkele andere leerstukken, of liever de *wijze*, waarop deze door den Hoogleraar worden behandeld — want ik zal wel niet behoeven te zeggen, dat ik niet de leerstukken van Erfzonde en Drieëenheid op zich zelve besproken heb, maar alleen de *wijze*, waarop Z. H. G. ze heeft zoeken te handhaven — maar voor het tegenwoordige zij dit genoeg, genoeg om te doen zien, dat het werk onzer zaligheid geen gevaar loopt, al gelooven we geen dogma's, die blijken zoo weinig gefundeerd te zijn.

Maar of we dan meenen door onze eigen kracht en verdienste alleen zalig te zullen worden?

Waarom zegt men niet liever, dat wij even als J. J. Rousseau ¹⁾ met eene lijst van onze zonden en gebreken, en daaronder gruwelijke, voor den alwetenden Rechter zouden durven treden en zeggen: veroordeel me, indien er iemand voor U verschijnt, met minder schuld beladen dan ik; wiens verdoemenis rechtvaardig zou zijn van wege het insinueeren aan ons van een geestelijken hoogmoed, als in die woorden doorstraalt.

Neen, dan liever met Hugo de Groot, op zijn sterfbed te Rostock, gezegd, zonder daarbij aan anderen te denken: *o God! wees mij zondaar genadig*. Aan genade toch, aan tegemoetkoming en vergeving zullen allen behoefte hebben, zoowel de Pelagiaan als de Augustiniaan, de Remonstrant niet minder dan de Contra-Remonstrant, de Determinist zoowel als de Indeterminist; want *allen hebben ge-*

1) Confessions, in het begin.

zondigd, en derven de heerlijkheid Gods, zijn niet, wat zij behooren te zijn om op grond van hunne deugd volkomen goedgekeurd te kunnen worden door God.

En ziedaar mijn antwoord aan diegenen, die (even als een oordeelkundig vriend, die, na het lezen van dit opstel in manuscript, mij daarop opmerkzaam maakte) mochten meenen, dat ik alleen negatief en niet positief was te werk gegaan, wat niet op mijn weg lag.

Wij allen gelooven, dat de zonde een groot kwaad is en ons schuldig en strafbaar maakt voor God. Het eenig verschil is, dat ik met velen den mensch voor zelfstandig houd, zoowel in het zondigen als bij het werk zijner verlossing van de zonde; terwijl anderen hem een meer lijdelijke rol daarbij toekennen, hem zonder eenig eigen toedoen zoowel latende zondigen als van de zonde verlost worden.

En wat de Drieëenheid of liever de betrekking van Jezus tot God betreft, ik houd mij nog steeds aan het woord van dien Jezus zelve (Matth. XI : 27^b.): *Niemand kent den Zoon dan de Vader*; terwijl ik insgelijks, inplaats van met Peyp te verzekeren: „So wahr die Liebe nimmer aufhört, so wahr bleiben Vater, Sohn und Geist der Liebe,” ¹⁾ nog altijd liever met Apostel Paulus zeg: *En nu blijven geloof, hoop en liefde, deze drie; doch de meeste van deze is de liefde.*

1) Herzog's Real-Encyklopaedie Art. *Trinität*.

VERBETERINGEN.

Bladz.	VI	<i>Adacadabra</i>	lees:	<i>abracadabra</i>
„	14	<i>exstafischen</i>	„	<i>exstatischen</i>
„	26	<i>opjectief</i>	„	<i>objectief</i>
„	114	<i>coûte qui</i>	„	<i>que</i>
