

100

Bel 1876

N U T T I G H E I D S L E E R .

De nuttigheidsleer van John Stuart Mill en Prof. van der Wijck, door Dr. T. Cannegieter, Groningen, Noordhoff 1876.

I.

De Platonische leer der praëxistentie van den mensche-lijken geest werkte in de zeventiende eeuw nog na in de leer der aangeboren ideën. Evenzoo, met gezuiverden vorm, in de onderscheiding, door Kant gemaakt tusschen de begrippen die *a priori* aan onzen geest noodzakelijk zijn, en die, welke eerst *a posteriori* worden opgenomen. Bij de vraag omtrent het al of niet bestaan van deze aangeboren ideën of vaste vormen waarin de geest zijn inhoud van buiten ontvangt, scheidden zich van elkander de inductieve Engelsche filosofie en de Fransche van de 18e eeuw ter eener zijde, en ter andere de Duitsche en Schotsche wijsgeeren van den lateren tijd. De empirische school heeft tegenwoordig in de wetenschap een zeer beslist overwicht. Dit hangt met

Oct 1876

NUTTIGHEIDSLEER.

De nuttigheidsleer van John Stuart Mill en Prof. van der Wijck, door Dr. T. Cannegieter, Groningen, Noordhoff 1876.

I.

De Platonische leer der praeëxistentie van den mensche-lijken geest werkte in de zeventiende eeuw nog na in de leer der aangeboren ideën. Evenzoo, met gezuiverden vorm, in de onderscheiding, door Kant gemaakt tusschen de begrippen die *a priori* aan onzen geest noodzakelijk zijn, en die, welke eerst *a posteriori* worden opgenomen. Bij de vraag omtrent het al of niet bestaan van deze aangeboren ideën of vaste vormen waarin de geest zijn inhoud van buiten ontvangt, scheidten zich van elkander de inductieve Engelsche filosofie en de Fransche van de 18e eeuw ter eener zijde, en ter andere de Duitsche en Schotsche wijsgeeren van den lateren tijd. De empirische school heeft tegenwoordig in de wetenschap een zeer beslist overwicht. Dit hangt met

den geheelen geest onzes tijds samen. De negentiende eeuw vertoont ten duidelijkste het karakter dat den geheelen nieuwen tijd van dien der oude wereld onderscheidt. Toen was de vooruitgang, de hoogste ontwikkeling der maatschappij aan groote persoonlijkheden gebonden. Zonk of stond men beneden hun zedelijken stand, wat zij gezegd hadden kon men dan niet meer nazeggen, wat zij gewrocht hadden verviel en verdween dan weder. Maar de nieuwere tijden kenmerken zich door een voortgang die veel meer *verstandelijk* is. Voor de groote mannen (schoon die ook onder ons niet ontbreken) komen hoofdzakelijk de groote uitvindingen in de plaats, ontdekkingen die, eens bekend gemaakt, nu niet weer vergeten kunnen worden maar het eigendom der beschaving blijven en door allen kunnen en moeten worden aanvaard. *Door allen*: het karakter der nieuwere wetenschap is dus, vooral zulke dingen in 't licht te stellen die aan de zedelijke, persoonlijke keuze onttrokken zijn, en alzoo niet slechts door de ontvanklijken, de goedgezinden, maar door *allen* moeten erkend worden. Niet aan allen is de zedelijke wilsbepaling tot het goede, maar wel is aan allen, die met den tijd eenigszins medeleven, de verstandelijke waarneming, de gewone ervaring gemeen. Zoo wordt dus de wetenschap in onze dagen noodzakelijk *empirisch*. En dit werkt op het gebied der zedelijkheid en der zedeleer de nuttigheidstheorie in de hand. Utilisme of utilitarianisme ¹⁾ is de leer die het zedelijk karakter van het handelen laat afhangen van de vraag, of het voor het algemeen welzijn nuttig of schadelijk is. Het goede is voor haar datgene wat

¹⁾ Men gelieve telkens te bedenken dat ik door dezen naam het *stelsel op zichzelf* aanduid, niet de vertegenwoordigers die, Goddank! dikwerf veel edeler zijn dan hun stelsel, omdat ook bij hen, gelijk Dr. C. terecht zegt, de natuur boven de leer gaat.

voor de maatschappij, voor de wereld in welke wij leven, nuttig blijkt. Dus geene eeuwige, absolute beginselen van goed en kwaad, maar alleen het belang van allen, het belang van het algemeen, bepaalt wat zedelijk of onzedelijk mag heeten.

Tegen dit Utilisme is Dr. Cannegieter in het geschrift dat wij wenschen te bespreken, met nadruk opgekomen. Hij staat aan de zijde van hen die een beginsel van zedelijkheid in de persoonlijkheid zelve des menschen erkennen, en dit vinden in den godsdienst. Geeft ons dit reeds dadelijk groote sympathie, daar wij geheel hetzelfde gelooven, ook de behandeling der zaak op zichzelve komt ons zeer verdienstelijk voor. Wij hebben een nadrukkelijk bezwaar tegen den schrijver waar hij positief dien religieuzen grondslag afbakent. Maar in den strijd tegen het Utilisme begroeten wij hem met blijdschap en meenen, wat deze negatieve zijde betreft, zijn werk van harte te mogen aanbevelen. De orde van zijn betoog dat in duidelijken stijl en vasten, geleidelijken gang van denkbeelden een honderdtal bladzijden vult, is de volgende: Vooreerst vermeldt hij de hoofdstellingen van het Utilisme. Vervolgens wijst hij aan en beoordeelt hij de anthropologische beschouwing van welke deze theorie uitgaat. Voorts beproeft hij den maatstaf van goed en kwaad dien het Utilisme aanwijst; en toetst eindelijk het zedelijk beginsel dezer theorie

Wat den wijsgeerigen achtergrond van het Utilisme betreft. met juistheid zegt Dr. C. dat *vele* empiristen (die de methode der natuurwetenschappen oock als de éénige aanprijzen voor het gebied des geestelijken levens) eene theorie der zedelijkheid ontwikkelen, van welke de nuttigheid het centraalpunt is. Bij niet *allen* toch is dit het geval. B. v. Prof. Opzoomer komt in zijn „Wezen der kennis” en elders zeer bepaald tegen het Utilisme op. Maar ons dunkt dat zijn leerlingen

Pierson en van der Wijck in dezen consequenter zijn dan hij. Trouwens, in zijne staatsleer huldigt hij werkelijk ook het Utilisme; immers in zijn „Grenzen van de bevoegdheid van den Staat” verklaart hij dat er voor den staat maar één groot beginsel is, de bevordering van het ware volksbelang.

De toevoeging van het *ware* bij „volksbelang” heeft slechts in schijn iets wat deze leer van het Utilisme onderscheidt: want geen utilist, of hij zal beweren het *ware* volksbelang te bedoelen. Bovendien ziet Prof. Opzoomer in het genoemde handboek der logika in *het kind niets dan egoïsme*: en wij mogen dán billijk vragen of er later een ander levensbeginsel in den mensch kan komen?

De kritiek van Dr. C. is in hoofdzaak de volgende:

Het Utilisme gaat uit van een gebrekkige inwendige waarneming. De zedelijkheid wordt een bloot inwendig verschijnsel, tot het innerlijk leven, het zedelijk zelfbewustzijn dringt de psychologie van het Utilisme niet door. En toch dáár ligt het éénig ware uitgangspunt der zedelijkheid, daar vallen godsdienst en zedelijkheid samen en het blijkt dat de godsdienstige waarheid maatstaf en beginsel der zedelijke is.

Toetssteen voor goed en kwaad is bij het Utilisme het *geluk*, d. i. het genoegen, de afwezigheid van smart. En de mate van begeerlijkheid dier genoegens hangt wel af van de innerlijke waarde die ze van elkander onderscheidt, maar die innerlijke waarde is wederom alleen te kennen uit de verschillende mate waarin zij feitelijk door de menschen begeerd worden. Omdat het geluk begeerd wordt, daarom is het begeerlijk.

Zoo vergeet het Utilisme dat niet het geluk, maar *ontwikkeling* en *volmaking* het doel van het streven der menschheid is, en het geluk alleen een natuurlijk *gevolg* is van de voldoening, door dit streven gemaakt: het verwisselt alzoo doel met gevolg.

Het *beginsel* van zedelijkheid is voor het Utilisme de *sympathie*, onze begeerte om in overeenstemming met onze medemenschen te leven. Hierbij vraagt Dr. C.: hoe, indien het egoïsme wordt gewond, is dan dat smartgevoel geen sanctie van den plicht om het egoïsme te bevredigen?

Volgens Prof. van der Wijck zijn niet alle goede daden ook plicht, maar alleen die welke men niet nalaten kan zonder den lust tot straffen bij anderen op te wekken. Doch deze beperking is niet aan alle utilisten gemeen.

Wel verklaren zij dat 's menschen wil, eerst aan de begeerte onderworpen, daarna in den voortgang des levens van lieverlede onder de heerschappij der *gewoonte* komt. In 's menschen natuur zelve is geen zedelijke kern, die de sympathie zou voortbrengen; deze is enkel een gevolg der buiten ons wezen liggende omstandigheid van ons niet-alleen-zijn.

Zoo is de mensch in zedelijk opzicht een *tabula rasa*, en de anthropologie van het Utilisme verdient den naam van naakt *Materialisme* te dragen: de *persoonlijkheid* wordt geloochend, welke zich wel dóór de samenleving maar toch enkel uit kracht van onzen menschelijken *aanleg*, van zelf in ons ontwikkelt. De zedelijkheid wordt tot een *middel* verlaagd, dat alleen dient ter bereiking van een buiten haar liggend doel, het geluk. Eene eenheid van zedelijk leven, als toestand, bestaat er niet; slechts een verzameling van daden die in klassen of groepen verdeeld kan worden. Voorts is het bij de zedelijke daden wier gevolgen zich niet tot een zeer engen kring beperken, hoogst moeielijk, ja onmogelijk uit te maken of zij meer schade dan voordeel aanbrengen, en laat het Utilisme ons dus ontelbare malen verlegen.

De ware, objectieve maatstaf der zedelijkheid ligt in *onze bestemming*, die op onzen aangeboren zedelijken aanleg berust.

De subjectieve maatstaf is daarbij ieders individueel zedelijk bewustzijn, m. a. w. ons *geweten*. De kennis van onze zedelijke bestemming, waardoor de subjectieve maatstaf aan den objectieve getoetst kan worden, verkrijgen wij door ons zedelijk zelfbewustzijn te laten spreken, zijn getuigenissen bij zoovele individuen als mogelijk is, ook door de historie, te verzamelen en naar die ervaring algemeene begrippen vast te stellen. Bij voorkeur zullen wij ons dan tot de edelsten, boven allen tot Jezus wenden om inlichting. Zoo zal ons blijken dat het éénig ware beginsel der zedelijkheid is: *liefde tot onze bestemming*. Daar echter de grond van ons zedelijk wezen in God ligt, is het geloof aan onze zedelijke bestemming onafscheidelijk met den godsdienst verbonden, en de liefde tot het zedelijk ideaal is in haar diepsten grond *liefde tot God*.

Hiermede hebben wij de hoofdgedachten van Dr. Cannegieter's geschrift wedergegeven. Tegen enkele voorstellingen hebben wij bezwaar. B. v. pag. 78. Volgens het Utilisme ligt de maatstaf van goed en kwaad in het geluk der wereld, dus buiten den zedelijk handelenden mensch. In dit *dus*, enz. is vergeten, dat die maatstaf dan ook *in* ieder mensch ligt, daar hij, zoo goed als elk ander, lid of liever *deel* is van het groote geheel. Ook zouden wij niet gaarne met den schrijver pag. 85 het geluk „een gevoel in onzen geest” noemen: het is wel degelijk een *toestand*, al of niet van dat geluk vergezeld. B. v. een hoovaardige die openlijk vernederd wordt heeft, onder het *gevoel* van grievende pijn, het *geluk* van tot den rechten weg teruggeleid te worden.

Maar liever dan deze en dergelijke bedenkingen breed uit te meten, betuigen wij onze hartelijke instemming met den schrijver voor zijn kloeke, o. i. afdoende bestrijding van het Utilisme, en bevelen de lezing van zijn boek gaarne aan. Onze sympathie beperkt zich echter tot het negatieve, tot die

bestrijding. Want met de wijze waarop Dr. C. zijn grondslag beschrijft, met zijn beweerd anti-dogmatisme, zijn wij het geenszins ééns; en dit punt is genoeg van belang om het in de tweede plaats opzettelijk te behandelen. De waarde van Dr. Cannegieter's bestrijding van het Utilisme op zich zelve blijft daarbij geheel onbeschadigd.

II.

Tot het schrijver van zijn boek gaf aan Dr. C. mede aanleiding de voorrede, door den heer J. Versluys geplaatst vóór zijne vertaling van Stuart Mill's *Essay on Utilitarianism*. Die vertaling had ten doel „te voorzien in de behoefte van hen die tot de overtuiging zijn gekomen dat de bovenna-
tuurlijke grondslag waarop de zedenleer in de jeugd voor hen is opgebouwd, niet stevig is.” In die voorrede nu roept de heer V. den clericalen en anti-revolutionairen toe: „ziehier onze zedeleer en wij tarten u om te bewijzen, dat zij in éénig opzicht zou moeten onderdoen voor de uwe.”

Dr. C. antwoordt op dezen oproep: „Ik behoer in de verte niet tot de partij dergenen die aldus worden uitgedaagd. Het is dus ook niet van mij te verwachten, dat ik als verdediger van *hunne* zedenleer zal optreden. Dogma's zijn, mijns inziens, als grondslag der moraal niet te vertrouwen.”

Nu is het vooral de laatste dezer twee zinsneden van Dr. C. die mijne bedenking wekt. En omdat hij hierin een beginsel uitspreekt, dat van het grootste belang is en door zeer velen gedeeld wordt, acht ik geen nutteloos werk, uitvoeriger bij deze gedachte stil te staan.

Eerst brengen wij haar tot haar juiste uitdrukking, daar die van Dr. C. onnauwkeurig is. Dat toch „dogma's als

grondslag der moraal ¹⁾ niet te vertrouwen zijn" behoeft de schrijver niet als „zijn inzien" te vermelden. Geen nadenkend godgeleerde zal dit zeggen. Een dogma is de *beschrijving* van een zekere zijde des geestelijken levens van de gemeente. Op eene beschrijving zal nu geen mensch eene wetenschap, de zedenleer of eene andere, willen bouwen. Wel op datgene wat, juist of onjuist, door die bepaling beschreven, door die beschrijving aangeduid wordt, op het *leven* dat men aldus, nauwkeurig of onnauwkeurig, tot verstandelijke uitdrukking brengt.

Ik zou iets zoo schier beleedigend evidents niet opmerken, indien niet altijd op nieuw aan de zijde waar Dr. C. schijnt te staan, dezelfde fout gemaakt werd. Ik grijp het eerste beste wat mij ter hand is. In het jongste No. van het Tijdschrift voor weezenverpleging lees ik, in eene zeer minzame beoordeeling van het weeshuis te Neerbosch door Dr. Modderman van Amsterdam, naar aanleiding van eene ervaring, door dezen geachten schrijver gemaakt, de mededeeling dat het hem door die ervaring op nieuw bleek dat de godsdienst van dogmen onafhankelijk is.

Geëerde Dr. Modderman, wie ter wereld beweert in ernst dat de godsdienst van zijn beschrijving (anders dan in zekeren formeelen zin natuurlijk) zou afhankelijk zijn? Bijvoorbeeld, om dadelijk een centraal punt te nemen: ik geloof, met allen die de „vleeschwording des Woords" gelooven, in een God die daardoor getoond heeft, reëel *liefde* te zijn, dat Hij inderdaad *zichzelven* aan het schepsel, de menschheid, heeft

¹⁾ Ik ga voorbij dat, zeker wel met toestemming van Dr. C., sedert Schleiermacher de onderscheiding tusschen Moraal, als betrekking hebbende op het *doen*, en Ethiek als betrekking hebbende op het *zijn*, gezag heeft verkregen, zoodat het beter ware geweest, de tweede dezer benamingen hier te kiezen.

medegedeeld, een werkelijke verbinding, gelijk die Joh. 1, 14 wordt bedoeld, met ons heeft aangegaan. Ik formuleer die geloofsovertuiging door het dogma van „de godheid van Christus”. Op de realiteit die ik door dit dogma tracht uit te drukken, bouw ik al mijn troost in leven en sterven en voorts ook mijne geloofs- en zedenleer. Maar ik bouw deze volstrekt niet op dit *dogma*. Wordt mij door u aangewezen dat de realiteit die voor mij gelijk voor Johannes eene ervaring des harten, een onomstootelijk feit is, door mij in dat dogma verkeerd geformuleerd wordt, of dat ik Joh. 1, 14 onjuist verklaar, of dat in dit dogma bepalingen voorkomen die met deze ervaring des harten niet in verband staan, — even zeker als ik deze ervaring zelve in eeuwigheid niet *kan* loslaten, even stellig verklaar ik u, dat ik terstond dit dogma zal laten varen en u danken dat gij mij tot beter formuleeren, dus tot helderder bezit, van mijne ervaring hebt aanleiding gegeven.

Maar Dr. C. bedoelt eigenlijk dan ook niet het dogma zelf, slechts de realiteit die daar achter ligt. Hij meent dat de religiositeit, het geloof in subjectieven zin, het geloof in God zonder nadere bepaling van Zijn wezen, de eenige ware grondslag des zedelijken levens en dus ook zijner beschrijving, der zedenleer is. Zoodra men het leven des geloofs nader wil bepalen, komt men dus tot eene *andere* zedenleer dan de ware; tot eene zoodanige dat Dr. C. moet verklaren, als verdediger van „*hunne*” zedenleer niet te kunnen optreden. Tot deze dogmatische bepalingen te willen komen, is derhalve niet slechts een verstandelijke dwaling; want, stonden zij die dit vergriep plegen, toch op denzelfden bodem met hen die de religiositeit in behoorlijke onbepaaldheid houden, zoo kon er van *dezelfde* zedenleer met hen sprake zijn.

Dit wordt ook door velen, b. v. door de conservatieven,

beweerd, blijkens de bij hen zeer gebruikelijke spreekwijs: „voor het *leven* komt het op hetzelfde neer of men deze of gene waarheid zóó of anders opvat.” Dr. C. is van een strenger gevoelen: ook de zedenleer van hen die de onbepaaldheid van den godsdienst verzaken, is verkeerd — derhalve hun *leven-zelf* eveneens: ware dit laatste niet het geval, ontbrak het hun, bij gelijkheid van levensbodem, slechts aan de juiste *beschrijving* van dat leven, zoo zou een dieper, nauwkeuriger beschouwing van den gemeenschappelijken levensbodem de dogmatici en de mannen der onbepaaldheid wellicht tot onderling verstand kunnen leiden. Nu moeten de laatsten, althands Dr. C., deze hoop opgeven, en ook op het gebied des zedelijken levens aan hun tegenpartij, aan hen die de dogmenvormende werkzaamheid des nadenkens niet ter zijde laten, de gemeenschap opzeggen.

Tegen dit standpunt zijn echter gewichtige bezwaren. Vooral psychologische. Zulk een weigering om het verstand toe te laten, den inhoud van het religieuze leven te controleeren, d. i. dogmen te vormen, steunt op een scheiding tusschen gelooven en weten die tot een diepe tweespalt in het organisme des geestes zou moeten doen besluiten.

Ja, erger nog. Zulk een scheiding tusschen gelooven en weten, tusschen godsdienst en leer, stelt hen die haar aanhangen, hier b. v. Dr. C. den nadruklijken bestrijder van het Utilisme, op niet onbedenklijke wijs in geestverwantschap met dat verworpen Utilisme-zelf. Beide namelijk, de voorstanders van het dogma der dogmenloosheid (want dit is een dogma, zelfs doorgaands een zeer fel en exclusief dogma!) en de voorstanders van het Utilisme hebben een volkomen evenwijdig loopenden gang van redeneering.

De eersten zeggen: er zijn geen vaste, eeuwige, van God gestelde waarheden, die men heeft te volgen: godsdienstig

is op het gebied des denkens slechts al wat dient (d. w. z. al wat *nuttig is*) tot het godsdienstig leven. Denk zoo als gij wilt, indien gij slechts vroom zijt, of, zooals Dr. C. het formuleert, God boven alles en den naaste als uzelfen liefhebt.

De anderen, hun tegenstanders, de belijders van het Utilisme, zeggen *eveneens*: er zijn geen vaste, eeuwige, van God gestelde beginselen die men heeft te volgen: zedelijk is slechts al wat dient, (d. w. z. al wat *nuttig is*) tot het gemeenschaplijk leven. Leef zooals gij wilt, indien gij slechts leeft tot nut van 't algemeen.

Beide hebben dus met elkander gemeen den weerzin tegen een *kenbaar* absoluut beginsel. Ik zeg: een *kenbaar*, een duidelijk beschrijfbaar absoluut beginsel. Want wel stelt Dr. C. als maatstaf der zedelijkheid onze bestemming, onze aangeboren zedelijken aanleg, ons geweten. Maar zoo er geen nadere bepaling mag gegeven worden dan „heb God lief boven alles en uwen naaste als uzelfen”: zoo al wat boven deze is, uit het dogma is, dan kan het Utilisme met zijne leer der menschelijke sympathie even goed een dergelijk beginsel beweerden te bezitten. Wat toch heeft Dr. C. aan Prof. v. d. Wijck te antwoorden zoo deze zegt: sympathie, *dat* is onze zedelijke aanleg, de stem van ons geweten. God (gij dogmenhater moogt mij niet verbieden den samenhang des heelals met dien naam te noemen) God lief te hebben boven alles en den naaste als mij zelf, tot ons gemeenschaplijk nut, dat is ook voor mij de hoofdzaak der zedenleer — ?

Ten overvloede kan ik uit een zeer voornaam voorbeeld de waarheid mijner opmerking bewijzen. *Spinoza*, wien Dr. C. niet zoo met een enkel woord had moeten voorbijgaan, daar hij inderdaad de vader van het hedendaagsche Utilisme is, Spinoza vereenigt in dezen de beide standpunten, dat van Dr. C. en dat van Prof. v. d. Wijck. Hij zegt in zijn

Tract. theol. polit. met Dr. C. dat iemands bepaalde religieuze meening er niet toe doet, zoo hij slechts Gode gehoorzaam en vroom is: en in zijn *Ethica*, volkomen in overeenstemming met zichzelf, geheel consequent, verkondigt hij het Utilisme.

Over het geheel valt de aanwijzing niet moeielijk dat, indien de „godsdienst zonder dogma” consequent volgehouden, en dus ook de persoonlijkheid Gods verworpen wordt, er een pantheïstische beschouwing op den bodem ligt, die op het gebied der zedenleer van zelf tot het Utilisme leidt.

Maar het zou onrechtvaardig zijn, dit op onzen geachte auteur toe te passen. Hij is niet consequent. Hij is niet zulk een beslist anti-dogmaticus, als zijne voorrede doet onderstellen. Voor wie zijn boek gelezen heeft, ligt het voor de hand dat indien hij de verordening, de wet (het *dogma*, naar den juisten zin van dit woord) dat er geen dogma wezen mag, in *ernst* had uitgevaardigd, dat alsdan Dr. C., als een andere Charondas, door zijn eigen gestelde wet schuldig verklaard zou worden. Dr. C. toch *heeft dogmen*, ook bij het leggen van den grondslag zijner zedenleer.

Hij werpe ons niet tegen dat hij, eenige regels verder in zijne voorrede, zijn afkeuring, over „dogma's” uitgesproken, beperkt heeft tot „de dogma's der clericalen.” Want deze bepaling beperkt niets. Clericalisme toch is geen eigenschap die aan eene bepaalde partij toebehoort. Zelfs niet aan theologen alleen. Ook op staatkundig gebied kunnen clericalen zijn. Clericalisme is: het stellen van een bepaald gezag, dat het voorrecht (*klèros*, bestemming, lot, toegewezen voordeel) heeft, te kunnen bepalen wat God wil, wat de waarheid is. Deze *klèros* kan een enkel persoon of een uitgebreid collegie zijn, om het even. Een paus, een senaat, een republikeinsche raad, een groep moderne theologen die in naam van „de wetenschap” hun niet-geestverwanten buiten discussie sluiten

of zulks door minachting of machtspreuken pogen te doen. Men zie b. v. in het Aprilnummer van de „Vragen des Tijds” dezès jaars de aanwijzing hoe onder onze „modernèn” het clericalisme krachtig veld wint, van de hand van den niet-orthodoxen Mr. S. van Houten.

Het blijft dus bij de onbeperkte aanduiding: zij die dogma's ten grondslag hunner zedenleer hebben, zijn geen menschen die de ware zedeleer kunnen voorstaan. En nu, nog eens, de heer Dr. C. heeft zulke dogmen. Ik zal het bewijzen.

Volgens Dr. C. wijst Jezus den weg die tot de ware zelfverwezenlijking leidt. Om dit te staven, beroept de schrijver zich ook, zelfs met voorkeur, op getuigenissen uit het evangelie naar Johannes. B. v. pag. 93 dat niemand Hem van zonde overtuigen kon; pag. 102 haalt hij Joh. 8, 34, en pag. 105 Joh. 15, 13 aan. Nu is het genoeg bekend dat de historische kritiek bij allen, bij letterkundigen en onderzoekers der algemeene geschiedenis, en zoo ook bij theologen, beheerscht wordt door den levensgrond waarop men staat, de grondbeschouwing van welke men uitgaat en die zich elk oogenblik tot dogma kan vormen of zich als zoodanig uitspreken. Ieders beschouwing strekt, of men wil of niet, om zekere dogmen te doen erkennen of verwerpen, ook b. v. het dogma: „er mag en kan geen dogma zijn.” Het is nu eenmaal onmogelijk, iets in zijn hart te koesteren dat niet, juist beschreven, den vorm van een dogma hebben zou. Men kan deze beschouwing dus met volle recht *dogmatische beschouwing* noemen, en behoeft daarbij dan op de bewering dat men „geen dogma heeft,” als bewijs enkel van gebrek-kige zelfkennis en psychologie, geen acht te slaan. De dogmatische beschouwing van hen die in Jezus als den Christus naar de heilige Schriften gelooven is deze, dat de diepste ervaringen op het gebied des harten ook normatief

zijn op het gebied der wetenschap. De dogmatische beschouwing der modernen daarentegen is die van het naturalisme.

Welke is nu de dogmatische beschouwing van Dr. C., dat is van een man die herhaaldelijk het Evangelie naar Johannes als historische bron aanhaalt? Zij kan die van het naturalisme niet zijn. Ook andere plaatsen uit zijn boek bewijzen dit: doch reeds deze aanhalingen bewijzen genoeg dat zijne kritiek, en bijgevolg zijn geheele levensbeschouwing, niet op dezen grondslag rust. Is hij dan rechtzinnig? Men zou het opmaken uit zijn belijdenis van de kolossale dogmen dat de mensch geschapen is naar Gods beeld en van de zedelijke volmaaktheid van Jezus. Het eerste wordt pag. 48 het groote feit der godsopenbaring genoemd; het tweede, herhaaldelijk b. v. pag. 94, 95 enz. beleden, isoleert hem nog meer van de „modernen”, die deze gedachte sedert lang, consequent, lieten varen. Maar pag. 96 wordt in Joh. 10, 30 (wederom Johannes!) met een tegen de rechtzinnigen geanimeerd „natuurlijk!” gevonden een eenheid van Jezus met God „niet in trinitarischen, maar in den éénig waren, religieus-moreelen zin”. Uit deze tegenstelling blijkt, dat bij de uitdrukking „religieus-moreel” de term „religieus” niet in den zin van „metaphysisch” te verstaan is, en dat Dr. C. dus niet deelt de wijsgeerige overtuiging der rechtzinnigen, dat het „moreele” in het metaphysische wortelt. Want er is bij de orthodoxen geen twijfel dat deze uitspraak bij Johannes in ethischen, of wil men moreelen, zin te verstaan is: alleen kennen zij, naar onzes inziens gegronde, wijsgeerige en christelijke praemissen, geen volmaakt-zedelijk leven dat niet met het metaphysische één zij. Tot deze overtuiging nadert Dr. C. elders ook: maar *hier* wordt zij, om aan de voor hem historische uitspraak Joh. 10, 30 te ontkomen, bij zijn exegese uitdrukkelijk verworpen. Wanneer wij dus uit dit

alles de plaats van Dr. C., dien wij niet de eer hebben te kennen, in onze theologische richtingen trachten te bepalen, komen wij tot het standpunt, waarop thands vele „Groninger” godgeleerden staan, die de onhoudbaarheid van het Arianisme wel hebben ingezien, maar toch niet tot erkenning van den *eeuwigen* achtergrond in Christus’ persoonlijkheid hebben kunnen komen. Namelijk het standpunt, vroeger door Colani en zijn geestverwanten ingenomen, en door onze modernen reeds lang opgegeven: waarbij eene zekere *zedelijke* godheid des Heeren wordt erkend, en er een zekere neiging bestaat om in dogmatische en zedekundige vertoogen de resultaten der historische kritiek der naturalisten, welke men overigens deelt, voor een oogenblik te vergeten en de vier Evangeliën, zelfs Johannes, te gebruiken, als gaven ze ons omtrent Jezus zoo vertrouwbare bescheiden, dat men ze eenvoudig, even als de orthodoxen doen, aanhalen kan. Te eerder komen wij tot deze onderstelling omdat een zekere misvatting, aan dat standpunt eigen, ook bij Dr. C. gevonden wordt. Namelijk de opvatting alsof het „heb God lief met al uwe kracht ¹⁾” en uwen naaste als uzelf,” zonder meer, het hoofdgebod van *het Evangelie* ware, in plaats van dat der *wet*, welke Jezus juist kwam vervullen. Het evangelie bevestigt wel de wet, en ook deze hare resumtie: maar niet zóó op zichzelf, buiten verband met Jezus’ opstanding en verhooging door welke de Heilige Geest die vervulling komt mogelijk maken.

¹⁾ Niet „boven alles” gelijk Dr. C. pag. 106 zegt. Deze populaire verminking van Jezus’ woord is doorgaands de instinctieve poging van het halfgeloof dat aan de majestueuze volstrektheid van het „met al uwe kracht” wil ontkomen, omdat het gevoelt dat, dit *absolute* ééns toegestemd zijnde, ook de vernieuwing door den Heiligen Geest, welke op Jezus’ opstanding terugwijst, zou noodig zijn om dit gebod te vervullen.

Dit standpunt kan niet blijven. Kan God, gelijk in de sterke erkenningen van Jezus volmaaktheid bij Dr. C. opgesloten ligt, zijn *zedelijk* wezen wèl, maar niet zijn reëel, bovennatuurlijk wezen mededeelen aan den mensch, dan wordt in God een scheiding gesteld tusschen het *bovennatuurlijke* in zijn wezen en tusschen het *zedelijke* in zijn wezen, zoodat dit *eerste* iets ledigs, het *to On* der Alexandrijnsche bespiegeling wordt, waarvoor men gaandeweg alle belangstelling verliest. Van lieverlede verdwijnt het dan ook en gaat in de natuur op, gelijk bij onze modernen reeds lang te zien is.

Dr. C. vergunne ons, hem bescheiden voor te stellen dat ook hij verder komen *zal*. Hij moet, *òf* met de „moderneren,” de volmaaktheid van Jezus laten vallen, *òf* zoo hij, wat God geve, deze zedelijke volmaaktheid vasthoudt, in een andere richting voortgaan tot welke hij zelve den aanvang stelt. Wij bedoelen pag. 4 waar hij zegt:

„’t Is mij altijd voorgekomen dat de verschijnselen van het geestelijk leven in hun oorsprong, wezen en strekking, niet anders begrepen en verklaard kunnen worden, dan door de persoonlijke ervaring van dit leven zelf.”

Amen, zeggen wij van harte. Maar die ervaring kan oppervlakkig en zij kan diep zijn. Zij is diep wanneer een mensch waarlijk (niet door naspreken of dogmatisme ¹⁾ maar door eigen geestelijke aanschouwing) tot de erkenning van Jezus’ zedelijke volmaaktheid is gekomen. In dat geval kan die erkenning ons ook in eeuwigheid niet weder ontvallen. Men weet dan dat het overweldigende feit dat er een heilig mensch op aarde verschenen is, een mensch van ons vleesch en bloed en met ons waarachtig in den samenhang der

¹⁾ Dogmatisme, vorming van dogmen op bedriegelijke wijze, door navolging of intellectueele bespiegeling, kortom zóó, dat ze niet beschrijving van een *werkelijk leven* zijn.

menschheid — dat dit feit — een wonder zoo er één is — niet anders te verklaren is dan zoo, dat het een goddelijken achtergrond hebbe.

Tot de erkenning van Jezus' zedelijke volmaaktheid is Dr. C. gekomen. Langs welken weg? Voor die vraag treden wij eerbiedig terug. Echter zal de toekomstige voortgang zijner overtuiging het moeten uitwijzen. Wij mogen niet anders dan het *goede* bij een ons onbekenden broeder onderstellen. Wij stellen dus dat deze ontzaglijke, anti-moderne erkenning van Jezus' zedelijke volmaaktheid bij hem met diepe persoonlijke ervaring van het geestelijk leven samenhangt. Wat bedoelen wij hiermede? Eene ervaring die het ons, van wege de evidentie der overwinlijke macht van onze zonde, als noodzakelijk leert erkennen dat wij, om met den heiligen Jezus één te worden, op hooger terrein, in reële gemeenschap met de hogere wereld waarvan God het middelpunt is, moeten overgebracht worden. Met andere woorden dat wij moeten *wedergeboren*, d. i. der genade der goddelijke *natuur* (niet des goddelijken *wezens*) deelachtig worden. Eerst *physisch* (in den zin dier *hoogere* natuur): daarna, al voortgaande, ook *zedelijk*. M. a. w. om heilig te *worden* moeten wij eerst heilig *zijn*. De ontwikkeling van het zijn tot het worden, de ontvouwing waardoor de menschelijke natuur steeds vollediger *wordt* wat zij *is*, deze is het eigenlijk thema der wereldgeschiedenis en der geschiedenis van elk afzonderlijk mensch, voor zoover beide inderdaad hun bestemming bereiken. Maar de grond, de scheppende mogelijkheid, is daartoe in Christus gegeven. Anders gezegd, in Christus is God, de almachtig scheppende kracht, *reëel*. En dit leidt dan verder, niet langs den weg der afgetrokken bespiegeling, maar langs dien der ervaring, tot de belijdenis van den drieënen God, d. i. van God als den zoodanige, in wiens wezen zulk een onder-

scheiding blijkt te bestaan dat Hij zichzelf geheel *geven* en tegelijk geheel in zichzelf *blijven* kan, m. a. w. dat Hij waarlijk in den vollen zin des woords *Liefde* is. Dit hangt ten innigste met de ervaring samen. Want eerst wanneer men, door het aanvankelijk bereiken van die bestemming, uit ervaring weet, dat het wezen des menschen zelf bovennatuurlijk, dus voor Gods inwoning geschikt is, kan men de oude en altijd op nieuw terugkomende bedenking van Spinoza „*omnis determinatio est negatio,*” (alle bepaaldheid is beperktheid) waarmede de vleeschwording bestreden wordt, wederleggen: kan men inzien dat God, in de bepaaldheid van een menschenleven ingaande, daarmee niet tegen zijn oneindig wezen handelt, maar de oneindigheid, d. i. de liefde, van dat wezen juist daarin volheerlijk openbaart.

Keeren wij tot het Utilisme terug. Met ingenomenheid stellen wij het geschrift van Dr. C. naast de andere die niet nalaten zich tegen deze voor onzen tijd historisch noodzakelijke, maar volstrekt onzedelijke richting te doen vernemen. ¹⁾ De kwestie: Utilisme of niet — is onder een eigen vorm de oude kwestie die altijd, altijd terugkomt en ten slotte niet door redeneering maar enkel door den wil, door het geweten beslist wordt — de kwestie of er al of niet een hogere, en dan ook gezaghebbende, wereld bestaat. Is er *in ons* een hogere natuur aan wie het toekomt, over de lagere te heerschen? Te heerschen gelijk het ware en reine heerscht, namelijk door het lagere dat onderworpen wordt, niet te binden maar te verlossen, niet te onderdrukken maar er juist zijn vollen eisch aan te geven? Want die vraag is het, die

¹⁾ Onder hen vermelden wij het uitvoerige eerste hoofdstuk van W. E. Hartpole Lecky's *History of European Morals*. Ook Martensen's *Christl. Ethik*, Allg. Theil p. 205—224.

steeds op den bodem ligt waar de menschheid of de kerk gewichtige levensvragen te behandelen heeft. Nemen wij, om uit de geschiedenis een belangwekkend voorbeeld aan te halen, de betrekking van het *Arminianisme* tegenover het *Calvinisme*. Bij oplettende beschouwing zullen wij hier reeds de kiem van de hedendaagsche debatten over het beginsel der zedelijkheid zien. Voor den Calvinist was (zeker in eenzijdigen vorm van dogmatisch betoog) de mensch slechts *middel* om ter handhaving van de eere Gods te dienen. Doch daarbij werd de mensch alleen *schijnbaar* vernederd: inderdaad werd hem de hoogste adel, namelijk een volstrekt onbaatzuchtige liefde tot God, toegeschreven. Voor den Arminiaan daarentegen was *de mensch en zijn welzijn* Gods doel. Doch dit welzijn werd, evenals bij het hedendaagsch Utilisme, niet aan de eeuwige wet van Gods heiligheid gebonden. Deze wet bestond zelfs niet in God voor God. Wat God feitelijk wil, is goed: het goede is goed omdat God het feitelijk wil, niet omdat het op zichzelf goed is: en wij moeten dus *uit de ervaring*, d. i. uit den Bijbel die ons hierin de feitelijke toedracht der zaak leert, opmaken wat Gods wil en derhalve goed is. (Even als nog heden onze „liberalen” zich tegenover de forsche majesteit der eeuwige waarheden op welke de „orthodoxie” zich beroept, gaarne achter „den Bijbel, den Bijbel!” terugtrekken, wiens onbepaalde uitdrukkingen immers overal gelegenheid geven om er een latitudinaire beteekenis in te leggen). Zoo werd het ethische toevallig; de positiviteit, het empirisch bestaande, werd kenbron van het goede. Door het wegvallen van het ééne volstrekte en op zichzelf Goede, werd de subjectiviteit des menschen ontslagen van den hinderlijken boei van het eeuwige, dat voor den vernieuwden mensch de hoogste zaligheid, maar voor den zondigen natuurlijke mensch een hinderpaal, een beschuldiging, dus een voorwerp van zijn

scheiding blijkt te bestaan dat Hij zichzelf geheel *geven* en tegelijk geheel in zichzelf *blijven* kan, m. a. w. dat Hij waarlijk in den vollen zin des woords *Liefde* is. Dit hangt ten innigste met de ervaring samen. Want eerst wanneer men, door het aanvankelijk bereiken van die bestemming, uit ervaring weet, dat het wezen des menschen zelf bovennatuurlijk, dus voor Gods inwoning geschikt is, kan men de oude en altijd op nieuw terugkomende bedenking van Spinoza „omnis determinatio est negatio,” (alle bepaaldheid is beperktheid) waarmede de vleeschwording bestreden wordt, wederleggen: kan men inzien dat God, in de bepaaldheid van een menschenleven ingaande, daarmee niet tegen zijn oneindig wezen handelt, maar de oneindigheid, d. i. de liefde, van dat wezen juist daarin volheerlijk openbaart.

Keeren² wij tot het Utilisme terug. Met ingenomenheid stellen wij het geschrift van Dr. C. naast de andere die niet nalaten zich tegen deze voor onzen tijd historisch noodzakelijke, maar volstrekt onzedelijke richting te doen vernemen. ¹⁾ De kwestie: Utilisme of niet — is onder een eigen vorm de oude kwestie die altijd, altijd terugkomt en ten slotte niet door redeneering maar enkel door den wil, door het geweten beslist wordt — de kwestie of er al of niet een hogere, en dan ook gezaghebbende, wereld bestaat. Is er *in ons* een hogere natuur aan wie het toekomt, over de lagere te heerschen? Te heerschen gelijk het ware en reine heerscht, namelijk door het lagere dat onderworpen wordt, niet te binden maar te verlossen, niet te onderdrukken maar er juist zijn vollen eisch aan te geven? Want die vraag is het, die

¹⁾ Onder hen vermelden wij het uitvoerige eerste hoofdstuk van W. E. Hartpole Lecky's *History of European Morals*. Ook Martensen's *Christl. Ethik*, Allg. Theil p. 205—224.

steeds op den bodem ligt waar de menschheid of de kerk gewichtige levensvragen te behandelen heeft. Nemen wij, om uit de geschiedenis een belangwekkend voorbeeld aan te halen, de betrekking van het *Arminianisme* tegenover het *Calvinisme*. Bij oplettende beschouwing zullen wij hier reeds de kiem van de hedendaagsche debatten over het beginsel der zedelijkheid zien. Voor den Calvinist was (zeker in eenzijdigen vorm van dogmatisch betoog) de mensch slechts *middel* om ter handhaving van de eere Gods te dienen. Doch daarbij werd de mensch alleen *schijnbaar* vernederd: inderdaad werd hem de hoogste adel, namelijk een volstrekt onbaatzuchtige liefde tot God, toegeschreven. Voor den Arminiaan daarentegen was *de mensch en zijn welzijn* Gods doel. Doch dit welzijn werd, evenals bij het hedendaagsch Utilisme, niet aan de eeuwige wet van Gods heiligheid gebonden. Deze wet bestond zelfs niet in God voor God. Wat God feitelijk wil, is goed: het goede is goed omdat God het feitelijk wil, niet omdat het op zichzelf goed is: en wij moeten dus *uit de ervaring*, d. i. uit den Bijbel die ons hierin de feitelijke toedracht der zaak leert, opmaken wat Gods wil en derhalve goed is. (Even als nog heden onze „liberalen” zich tegenover de forsche majesteit der eeuwige waarheden op welke de „orthodoxie” zich beroept, gaarne achter „den Bijbel, den Bijbel!” terugtrekken, wiens onbepaalde uitdrukkingen immers overal gelegenheid geven om er een latitudinaire beteekenis in te leggen). Zoo werd het ethische toevallig; de positiviteit, het empirisch bestaande, werd kenbron van het goede. Door het wegvallen van het ééne volstrekte en op zichzelf Goede, werd de subjectiviteit des menschen ontslagen van den hinderlijken boei van het eeuwige, dat voor den vernieuwden mensch de hoogste zaligheid, maar voor den zondigen natuurlijken mensch een hinderpaal, een beschuldiging, dus een voorwerp van zijn

heimelijken haat is. God werd nu geprezen als Liefde; maar Hij was „liefde” door het ter zijde stellen van het volstrekt-goede en heilige: immers het goede was slechts een middel tot gelukzaligheid. God had des noods ook wel andere geboden kunnen geven, indien het welzijn des menschedoms daardoor beter bereikt werd. Ook wij menschen hebben slechts positieve verplichting tot hetgeen God factisch geboden heeft. Het hoogste goed is het *algemeen welzijn*. Dus leerde het Arminianisme in merkwaardige overeenstemming met ons Utilisme — een overeenstemming die ook in beider neiging voor het maatschappelijke, politieke blijkt. Nu leert de geschiedenis der rechtsphilosophie, dat Grotius, de Arminiaan, die zich over den revolutionairen Rousseau op staatsgebied en over onze „moderneren” op kerkelijk gebied ten uiterste ontzet zou hebben, zich met zijn boek over „het recht van oorlog en vrede” in rechte lijn (door eenige middelleden heen) tot aan Rousseau laat verlengen: en eveneens met zijn schriftuitlegging (door het middellid van het oude Groningen en van het liberalisme heen) in rechte lijn tot aan onze moderneren, zooals deze tot de radikalen, die geene andere zedeleer dan het Utilisme wettiglijk meer kunnen aankleven. De *eerste* fout, in het *begin*, ligt in de verzwakking van den ernst des geestelijken levens, waaruit onmiddellijk losmaking van de strenge volstrektheid des Ideaals, der hoogere wereld volgt. De *laatste* consequentie, aan het *einde*, gelijk onze merkwaardige tijd niet schroomt, op elk gebied die uiterste gevolgtrekkingen op te maken, ligt in het hedendaagsch Utilisme. En nu door het geweten der menschheid, wat ook kamergeleerden en eigenwillige denkers mogen zeggen, door het geweten der menschheid is het Utilisme ten allen tijde veroordeeld en zal het blijven ten einde toe. Dit zedelijk instinct der menschheid zal blijven weigeren, de stem der geestdrift,

der zelfverloochening, der wegwerping van nut en genoeg en leven om den wille van een heilig doel, kortom van een absoluut beginsel, voor de berekening van het eigenbelang prijs te geven. Het baat hier niet, of het Utilisme al tegenwerpt: niet het persoonlijk eigen nut, maar dat des algemeens wordt gezocht. Wij hebben gezien dat zulk een doel langs dezen weg niet bereikt wordt, en men dus onwillekeurig tot het *eigen* nut terugkeert en de beschuldiging van een zedenleer der zelfzucht te prediken, niet kan ontgaan.

Men werpe ook niet tegen, met sommigen, dat men van „nut” de hoogste, edelste voorstelling koestert, dat men er mede bedoelt de voldoening aan de eischen des geestes als het hoogste goed, en zóó als het hoogste nut. Want vooreerst, waarom zou toch een mensch op het standpunt van het Utilisme zoo grooten eerbied voor het geweten hebben? Het is immers dikwijls veel aangener, *niet* naar het geweten te luisteren. Is eenmaal, volgens het Utilisme, dat alle aangeboren beginselen in den mensch loochent, ook het geweten iets conventioneels, waarom zal men dan niet trachten, die lastige stem tot zwijgen te brengen en zoo ongestoord zijn voordeel doende en winnende en genietende en handig de wereld utiliseerende, in hooge mate naar den eisch van het Utilisme zich aangename gewaarwordingen verschaffen? Kent men eenmaal de aanspraak op absolute gelding, door het geweten gemaakt, als grootspraak of dwaling: moet de onloochenbare verscheidenheid van den *inhoud* des gewetens bij verschillende volken en op verschillende tijden, dienen ten bewijze, dat ook het geweten geen volstreckte waarde heeft, welnu verwijder dan uit uw leven deze zeer hinderlijke stem, en gij zult vele plooiën hebben gladgestreken, menig bitter uur u hebben bespaard, veel ongestoorder uwe lusten kunnen volgen, en ook veel meer dadelijk nut stichten in vele gevallen. Want deze idealist, het

geweten, met zijn geroep dat „het recht moge geschieden al zou de wereld vergaan,” is toch zeer bepaald onpraktisch. En als gij op dit laatste herneemt dat ook gij u niet ont-nemen laat, een oogenbliklijk voordeel en genot op te offeren voor een later te bereiken en hooger goed, dat gij beoogt, zoo geven wij het u ten deele toe. Maar indien de wereld niet in „het Koninkrijk Gods” een einddoel heeft waaraan alles moet ondergeschikt worden — en dat Koninkrijk moet gij loochenen — dan is, daar het hoogste, absolute doel u onbekend is, elk verwijderd nut waarvoor gij een meer nabijzijnd nut zoudt willen opofferen, wellicht meer schadelijk voor een nog meer verwijderd, nog hooger nut dat een ander u voor zou willen houden. En zoo zoudt gij, uw verwijderd nut najagende, u niet te beklagen hebben, indien gij bij dien ander den lust opwekte om, in naam van dat nog hooger nut hetwelk *hij* beoogt, u te straffen. *Uw* nut dus latende varen, wekt gij zijn straf-lust *niet* op, en moogt rekenen, uw plicht te doen: en waartoe zoudt gij u dan nog opoffering van het oogenbliklijk nut, van de meer voor de hand liggende aangenaamheid getroosten?

En nog daarenboven, zoo iemand het Utilisme trachtte te redden door te beweren dat geen egoïstisch nutsbegrip hem bestuurde, dat hij de edelste genoegens der zelfvoldoening (om van het geweten dan niet te spreken) boven de lagere zinlijke genietingen zoekt, hem zouden wij antwoorden dat, zoodra deze zelfvoldoening wordt *gezocht*, zoodra iemand zich haar welbewust ten *doel* stelt, de deugd zelve ophoudt. Dit heeft ook reeds Dr. C. zeer voldoende bewezen. Hier wordt als *doel* gesteld, wat slechts ongezoekt *gevolg* kan zijn. De beste geestelijke goederen zijn als de vrouwlijke schoonheid in den hoogsten zin: worden zij *gezocht*, zoo verdwijnt de

eigenlijke levensfrischheid en geur daaruit: eerst als zij niet gezocht worden, en van zelf komen, zijn ze waar.

Wij lieten in het bovenstaande uitsluitend de *zedelijke* motieven tegen het Utilisme getuigen. Ook wetenschappelijk is dit stelsel onhoudbaar. Om slechts iets te noemen, het moet reeds zwichten voor de psychologische opmerking dat onze begeerte naar iets en ons goed-achten er van niet op elkaar *volgen* maar *tegelijk* ontstaan: ware hier een prioriteit, dan zou die in elk geval in *omgekeerde* verhouding als bij het Utilisme gedacht moeten worden. Maar deze en andere bezwaren zijn ons de voornaamste niet. Wij die in het Koninkrijk Gods, dat wij verwachten, het hoogste goed zien (dit is de groote waarheid die verminkt in het Utilisme ligt en er levenskracht aan geeft) ¹⁾ wij moeten tegen dit uit het bankroet van alle zedelijkheid voortgesproten stelsel de leuze zelve keeren die het voert. Ja, in naam van de utiliteit zelve, in naam van het hoogste nut zooals het adelsgevoel der menschheid er getuigenis aan geeft, komen wij tegen het Utilisme op. Dit stelsel, evenmin als het aan een regen- aan een machine, aan een riool, de eigenschap van deugdzaamheid kan weigeren, even weinig kan het de publieke vrouwen tegenspreken die, als wij haar trachten te redden, ons tegemoet voeren dat zij zeer nuttig voor de maatschappij zijn ter voorbehoeding tegen allerlei verstoring van huisgezinnen: het staat tegenover de laagste, de gemeenste motieven machteloos. Een der edelste voorstanders van het empirisme in ons land verbleekte in diepe ontroering bij het lezen van de geschiedenis van het „Bremerhaven-monster”: omdat hij gevoelde dat zijne richting, met al haar welmeenend deugd-

¹⁾ Over dit punt, het bestanddeel van *waarheid* in het Utilisme, hoop ik te handelen in een boek dat ter perse is; weshalve ik dit hier slechts even aanstip.

en ideaal-prediken, na al het absolute (d. i. ideale), ook het geweten, voor betrekkelijk verklaard te hebben, tegen zulke gruwelen wel oprechte betuigingen van afkeer, maar geen *principielen* tegenstand overstellen kon.

Ten slotte, dit stelsel is parasiet. Gelijk de meeste leugens slechts als aan de waarheid klevende kunnen bestaan, zoo ook hangt het voortduren even goed als het ontstaan van het Utilisme af van de prediking van het tegengestelde. Even als, wanneer er alleen „moderne theologie” ware, wanneer eens een oogenblik het geloof in den Christus naar de Schriften verdween en zijn rugsteun niet meer bood, de geheele „moderne theologie” terstond onder het radikalisme verzinken zou, evenzoo, wanneer er eens één oogenblik niets anders dan het Utilisme heerschte, zou men in het volgend oogenblik van geen „nuttigheid” meer hooren, de triomf der individueele beestelijkheid ware dáár. De Gemeente, met haar prediking van het eeuwig beginsel der liefde op grond van de hoogste Liefde die zich over ons ontfermde, zij is het die door den tegenstand dien haar verkondiging in het zondig hart wekt, van den aanvang af tot het einde toe aan de leugensstelsels den prikkel biedt om te ontstaan, een tijd lang tegen haar te spreken, en daarna te verdwijnen om voor een nieuwen vorm des tegenstands plaats te maken die hetzelfde lot moet ondergaan en aan zijn opvolger bereiden. In die overtuiging ga zij rustig voort, en stelle tegenover de met duizend stemmen over haar heen klirkende redeneering van den man des nuts en des genots, de stille onverwinbare prediking van den Man van smarten.

J. H. GUNNING JR.

Bijbelstudiën door DR. W. G. BRILL, Hoogleraar te Utrecht. 1ste Afd. 2de stuk. Leiden, E. J. Brill 1875.

Uit zware en langdurige krankheid herstellende, greep ik, zoodra eenige lectuur weder geoorloofd was, naar hetgeen het hart allermeest verlangde en behoefde. Gods Woord en zijne verklaring, en de historie, dat andere Woord des Heeren voor wie haar in het licht van het eerste heeft leeren verstaan. Voor beide begeerten bood mij dezelfde schrijver vervulling. En ik voldoe aan den drang der dankbaarheid, als ik een enkel woord van hulde schrijf.

Dit tweede stuk van 's Hoogleeraars Bijbellezingen boeide en stichtte mij nog meer dan het eerste. In hoofdstukken als Mozes in Midian; Mozes tegenover Pharao; Gemis aan ontzag voor het heilige, allerminst bij den priester te dulden, Grond van bevoegdheid der hoogste overheid, en dergelijke, was wat mij opgetogen maakte. Niet dat ik tegen een en ander in dit geschrift geen bezwaar hebben zou. B. v. tegen de uitlegging van Ex. 8, 25 (blz. 193): tegen die van het derde Gebod (p. 223) of van Ex. 32, 10, 11 en andere plaatsen. Ja ook over het geheel zou ik meer nadruk wenschen gelegd te zien op de tegenstelling tusschen Israels van God gestelde *heiligheid* en de zondige *onreinheid* van al wat hen omringde. Maar desniettemin is het onmogelijk, deze verklaringen te lezen zonder zich opgeheven, gesticht, gereinigd te gevoelen. En gedachten als b. v. blz. 259 over den geest, wiens symbool de slang, en den geest wiens symbool de duif is — of over het Offer, eigenlijk door God zelf verpicht, blz. 285, en eene menigte andere hebben rayonnement. Mogen velen zich even als ik aan dit geschrift verkwikken.

Ik neem deze gelegenheid waar om tevens een woord van dank te plaatsen over het tweede wat ik in den aanvang be-

185
2
Niet
gecat

doelde, namelijk de voorlezingen over de Geschiedenis der Nederlanden, van denzelfden auteur. Ook hier heb ik dezelfde bedenkingen als bij de Bijbellezingen, namelijk tegen het eenigszins verzwakken van de tegenstelling tusschen zonde en heiligheid. Vandaar b. v. verongelijking van het Calvinisme, sterke voorliefde voor Oldenbarneveld en het Arminiaansche, weezin tegen het ongeleidelijke, stootend voortgaande, geweldige, dat *om der zonden wil* in de ontwikkeling der historie noodzakelijk is. Maar hoeveel verheffends en schoons staat hier tegenover! Als rijk aan heerlijke en leerrijke gedachten, noem ik in deze anderhalf deelen (ach, waarom worden ze niet voortgezet?) b. v. de voorlezing over Juliana van Stolberg, de moeder van Willem I. Over Holland tot zijne toekomstige bestemming voorbereid onder de graven van het Hollandsche huis, waarin aangewezen wordt hoe Holland zelfstandigheid meermalen op den rand des ondergangs geweest, en even zoovele malen wonderbaar gered is. Over het herstel van Nederlands volksbestaan in 1813. Over Hollands strijd tegen een valsche staatkunde, namelijk tegen het telkens bij verschillende mogendheden opkomend streven naar één groot, allesverslindend wereldrijk. Voorts zijn de gewichtige gedachten, de uitnemendste historische waarheden hier en daar verspreid. B. v. over het niet slechts lokaal-Nederlandsch, maar *Europeesch* belang van onze vaderlandsche geschiedenis (geliefkoosde gedachte, men herinnert het zich, ook van Dr. Fruin en Motley); over het innig verband tusschen geloof en nationale veerkracht; onze dure verplichting om onze nationaliteit te handhaven; ons *recht* op de Oost-Indische bezittingen, als noodzakelijk om onze historische roeping te vervullen: het ijdele der fatalistische geschiedschrijving b. v. van Napoleon III in zijn leven van Julius Caesar — en vele dergelijke. Laat mij eindigen met aanhaling

van de volgende gulden woorden, door welke in „Het herstel van ons volksbestaan in 1813” een overzicht van den gang en de strekking onzer geschiedenis in de drie laatste eeuwen gevolgd wordt:

„Wat legt zulk eene geschiedenis allen, die tot het Nederlandsche volk behooren, zware verplichtingen op! Niets wat naar vergoeding zweemt van hetgeen slechts beeld is en geen wezen; niets wat de strekking heeft om den mensch in eenig opzicht tot een knecht te maken, mag onder ons voorgestaan worden.”

's Hage.

J. H. GUNNING JR.

Zes maanden in Amerika door DR. M. COHEN STUART, met platen en vignetten. Haarlem, Kruseman en Tjeenk Willink 1874. Afl. 1—4.

Van deze uitgevers kan men niet anders dan een netten vorm, van dezen schrijver niet anders dan eene nette behandeling van zijn onderwerp verwachten. Dr. Cohen Stuart is door persoonlijke sympathie voor het land zijner reize, door eene gemakkelijke opmerking van al wat in een reisverhaal thuis behoort en den lezer boeit, en door een klaren, aangename stijl tot een arbeid als dezen bijzonder bevoegd. Hij geeft terug wat hij zag, doch niet levenloos en naar oogenblikkelijken indruk als de photographie, maar nadat het nadenken er over heen is gegaan en het belangrijke op den voorgrond heeft doen komen, het onbeduidende teruggewezen.

Na zijn „gedenboek der zesde Algemeene Vergadering van de Evangelische Alliantie in Amerika”, gehouden te New-York in October 1873 (Amsterdam, H. de Hoogh en C^o. 1874) te hebben voltooid, zette Dr. C. S. zich tot het

The first part of the book is devoted to a general history of the world, from the beginning of time to the present day. The author discusses the various civilizations that have flourished on the earth, and the progress of human knowledge and art. He also touches upon the political and social changes that have shaped the course of history.

The second part of the book is a detailed account of the life and times of the great men of the world. The author describes the lives of the philosophers, the poets, the statesmen, and the heroes of the past. He shows how their actions and ideas have influenced the world, and how they have shaped the course of human history.

The third part of the book is a history of the world as it is at present. The author describes the various nations and peoples that inhabit the earth, and the progress of human civilization. He also discusses the various problems that face the world today, and the ways in which they may be solved.

The fourth part of the book is a history of the world as it will be in the future. The author describes the various theories of the future, and the ways in which the world may be improved. He also discusses the various problems that will face the world in the future, and the ways in which they may be solved.