



# Pascal als apologetisch prediker

<https://hdl.handle.net/1874/359595>

A. n. 192, 1941

# PASCAL

ALS APOLOGETISCH PREDIKER

W. AALDERS •

...  
...ht  
93







PASCAL  
ALS APOLOGETISCH PREDIKER









L'an de grace 1654.

Lundy 23. Nov. <sup>le</sup> jour de S. Clement

Pape et m. et autres au martirologe Romain  
veille de S. Chrysogone m. et autres de.

Depuis enuiron dix heures et demi du soir  
jusques enuiron minuit et demi

FEV.

Dieu d'Abraham. Dieu d'Isaac. Dieu de Jacob  
non des philosophes et scauans.  
certitude <sup>joye</sup> certitude sentiment vue

Dieu de Jesus Christ.

Deum meum et Deum verum

Jeh. 20. 17.

Ton Dieu sera mon Dieu. Ruth.

oubly du monde et de Tout hormis DIEU

Il ne se trouue que par les voyes enseignées

dans l'Euangile. grandeur de l'ams humaine.

Pere juste, le monde ne t'a point  
connu, mais je t'ay connu. Jeh. 17

Joye Joye Joye et pleurs de joye

Je m'en suis separe

Dereliquerunt me fontem

mon Dieu me quitterez vous

que je n'en sois pas separe' eternellement.

Cette est la vie eternelle qu'ils te connoissent  
seul vray Dieu et celuy que tu as enuoye'

Jesus Christ

Jesus Christ

je m'en suis separe' je l'ay fui renonce' crucifie'

# PASCAL

## ALS APOLOGETISCH PREDIKER

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN  
DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN DE  
RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT, OP GEZAG  
VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS Dr. H. R.  
KRUYT, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT  
DER WIS- EN NATUURKUNDE, VOLGENS BE-  
SLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT  
TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT  
DER GODGELEERDHEID TE VERDEDIGEN OP  
MAANDAG 9 JUNI 1941, DES NAMIDDAGS  
TE 3 UUR,

DOOR

WILLEM AALDERS

GEBOREN TE 'S-GRAVEMOER

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



1171 2274

TE ASSEN BIJ  
VAN GORCUM & COMP. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE)

PASCAL

ALS VANDER HEEFT FREDRIK

IN DE WET



AAN MIJN OUDERS  
AAN MIJN VROUW



Bij het afsluiten van mijn academische studie, gaat mijn dank wel in de eerste plaats uit tot U, Hooggeleerde VAN RHIJN, Hooggeachte Promotor. De buitengewone hulpvaardigheid waarmee Gij mij steeds zijt tegemoet gekomen, de nuttige wenken en adviezen die ik van U mocht ontvangen, den kostbaren tijd dien Gij mij bij mijn studie wildet afstaan, hebben er niet weinig toe bijgedragen, dat ik thans dit proefschrift heb kunnen voltooien. Dat Gij mij zoo zeer de vrije hand hebt gelaten bij den opzet en de uitwerking van de gekozen stof, getuigt van het feit dat Gij vertrouwen in mij hebt willen stellen. Ik dank U daar oprecht voor, en hoop dat uit deze studie mag blijken dat ik U in dat vertrouwen niet te zeer heb teleurgesteld.

De Theologische Faculteit dank ik voor het vele, dat ik als student door haar heb mogen leeren. In het bijzonder denk ik daarbij aan U, Hooggeleerde BROUWER, en aan de emeriti-hooggeleerden CRAMER en OBBINK, die ik allen behalve voor hun onderwijs, tevens erkentelijk ben voor de groote persoonlijke tegemoetkomendheid en steun, die ik van hen heb mogen ondervinden.

Een bijzonder woord van dank wil ik ook tot U richten Hooggeleerde BERKELBACH VAN DER SPRENKEL. Zoowel in Uw vroegere qualiteit van predikant, als in Uw huidige van kerkelijk Hooggeleerd, heb ik veel van U mogen leeren. Uw groote theologische invloed op ons, jonge predikanten, en de wijde pastorale ervaring, die Gij ons ten dienste wildet stellen, zijn van groote beteekenis voor mij geweest.

Zeergeleerde BOULAN, het kan wel haast niet anders, of deze studie over Pascal, dien Gij zoo hoog vereert, is heel anders uitgevallen, dan Gij als litterator U voorgesteld had. Toch hoop ik dat Gij tusschen de regels door, iets kunt speuren van de zoo zeer gewaardeerde en waardevolle leiding en hulp, die ik bij het hanteeren van de omvangrijke literatuur en het groote bronnenmateriaal rondom Pascal, van U heb mogen ontvangen. Moge de wijze, waarop hier een protestantsch theoloog gepoogd heeft Pascal te benaderen en voor het heden te vertolken, Uw belangstelling, misschien zelfs Uw sanctie hebben!

Hooggeleerde KRUYT, het is voor mij een aantrekkelijke samenloop van omstandigheden dat juist onder U als Rector Magnificus, die zoo dikwijls van Uw medeleven hebt doen blijken, ik de titel van theologisch doctor zal mogen verkrijgen.

Het was mij een behoefte deze studie aan U allereerst op te dragen,

mijn Vader en Moeder. De vormende invloed, dien ik aan het ouderlijk huis dank, is zoo groot, dat ik het een blij gevoelde plicht acht zulks te doen, nu mij de zegen gewerd om de universitaire studie met een proefschrift te kunnen voltooien. Vooral voelde ik mij gedrongen Uw namen op de eerste bladzijde te laten voorkomen, omdat ik het Evangelie, waarvan ook deze studie een indirect getuigenis wil zijn, door U leerde kennen en liefhebben.

Dat ik onmiddellijk na mijn Ouders mijn Vrouw wil vermelden, en tevens deze studie aan haar opdraag, is ook om een eereschuld in te lossen. Immers haar inspiratie en aanmoediging om door te zetten, ondanks de intensieve drukte van gemeentelijken arbeid, zijn de stuwkrachten geweest, die tenslotte het werk tot voltooiing deden brengen.

## INHOUD.

	Blz.
Inleiding . . . . .	11— 19
<b>HOOFDSTUK I. PHILOSOFIE EN EVANGELIE . . . . .</b>	<b>20— 54</b>
1. De Pensées zijn voorstudie voor een apologie . . . . .	20— 23
2. E. Périer, F. de la Chaise, Nicole en Mme Périer over Pascal's apologie . . . . .	23— 27
3. Pascal's veroordeeling van de filosofie . . . . .	27— 33
4. Verwantschap tusschen filosofie en geloof . . . . .	33— 37
5. Het Evangelie is openbaring van God . . . . .	37— 42
6. Wil Pascal getuigen of bewijzen? . . . . .	42— 45
7. De bewijsvoering in Pascal's apologie is getuigen 45— 51	45— 51
8. Samenvatting en conclusie's . . . . .	52— 54
<b>HOOFDSTUK II. KENNEN EN GELOOVEN . . . . .</b>	<b>55— 89</b>
1. Gelooven is kennen . . . . .	55— 56
2. De kennistheorie van de filosofie . . . . .	56— 60
3. Achtergrond van de philosophische denkwijze . . . . .	60— 64
4. Het philosophische kennen is geen kennen . . . . .	64— 66
5. Het formeel-logische kennen . . . . .	66— 70
6. Kennen als levende betrekking; het hart . . . . .	70— 78
7. Kennen als persoonsvernieuwing en levensomzetting 79— 84	79— 84
8. Samenvatting en conclusie's . . . . .	84— 89
<b>HOOFDSTUK III. NATUUR EN OPENBARING . . . . .</b>	<b>90—125</b>
1. Pascal's anthropologie wil bijbelsch zijn . . . . .	90— 94
2. De mensch is schepsel en zondaar tegelijk . . . . .	94— 98
3. Wat verstaat Pascal onder het formeele Godsbeeld? 98—101	98—101
4. De vrije wil. . . . .	101—107
5. De beteekenis van den vrijen wil . . . . .	107—111
6. Heeft het formeele beeld Gods een rijken inhoud? 111—119	111—119
7. De mensch is aansprakelijk . . . . .	119—121
8. Samenvatting en conclusie's . . . . .	121—125



HOOFDSTUK IV. DE APOLOGETISCHE METHODE . . .	126—166
1. De theologische zin van een apologetische methode	126—128
2. De condescendentie Gods is haar grond . . . . .	128—135
3. De inhoud van de apologie is primair tegenover den vorm . . . . .	135—140
4. De vorm past zich aan bij den inhoud. Methode van het hart . . . . .	140—145
5. Uiterlijke vorm; woordkeuze, stijl, inkleeding .	145—150
6. Innerlijke vorm; verwerking en rangschikking van den inhoud . . . . .	150—155
7. Toelichting met enkele argumenten . . . . .	155—162
8. Samenvatting en slotconclusie's . . . . .	162—166

## INLEIDING.

„*Ce qui les fait croire, c'est la croix . . .*” fr. 588.

Het christelijk geloof heeft met zijn Heer gemeen, dat het wederproken wordt. De oorzaak daarvan is gelegen in het ernstig nemen van het karakter van het geloof als openbaring. In het Evangelie heeft de kerk de Waarheid Gods ontvangen. Zij predikt die Waarheid daarom niet als een meening, als het resultaat van eigen denkvermogen, als een betwistbare stelling, maar in het geloof, dat God door haar Zijn Woord spreekt. „Das Wesen des evangelischen Gottesdienstes ist, dasz unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein Heiliges Wort”<sup>1)</sup>.

De wereld, die in wezen syncretistisch is, en niet gelooven kan dat er maar één weg tot het goddelijk Geheim zou zijn<sup>2)</sup>, gaat zich in haar bestaan bedreigd voelen door deze prediking van de kerk. Het is voor het heidendom een dwaasheid, dat in het christelijk geloof de openbaring zoo volledig serieus genomen wordt. Daarom gaat het uit zelfverdediging de kerk aanvallen; Celsus en Porphyrius zijn daarvan de welsprekendste voorbeelden.

Door het uitdragen van het Evangelie als Gods Woord, wordt de kerk automatisch „strijdende” kerk. In zijn werk „*De servo arbitrio*” heeft Luther dat in klassieken vorm uitgedrukt: „De wereld en haar God kan en wil Gods Woord niet verdragen; de ware God daarentegen kan en wil niet zwijgen. Waar dus deze twee Goden te zamen strijden, hoe zou er dan geen krijg zijn in de geheele wereld? Daarom is het willen bezweten van dien krijg, niets anders dan het willen wegnemen en verbieden van het Woord van God. Want als het Woord Gods komt, wil het de wereld veranderen en vernieuwen”<sup>3)</sup>. In plaats

<sup>1)</sup> M. Luther, *Predigt zur Einweihung der Schloskirche in Torgau*, 1544, geciteerd in S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, *Over de Verkondiging*, Utrecht, 1935, blz. 30.

<sup>2)</sup> Dr. H. Kraemer, *De wortelen van het syncretisme*, 's Gravenhage, 1937, blz. 22.

<sup>3)</sup> M. Luther, *De servo arbitrio*, Ed. Clemen, Tl. III, Berlin, 1934, S117: *Mundus et Deus eius uerbum Dei ueri ferre non potest nec uult, Deus uerus tacere nec uult nec potest, quid iam illis duobus Diis bellantibus, nisi tumultus fieret in toto mundo? Hos igitur tumultus uelle sedare, aliud nihil est, quam uelle uerbum Dei tollere et prohibere. Sermo enim Dei uenit mutaturus et innouaturus orbem, quoties uenit*”.

van dien strijd te ontvluchten, moet de kerk rustig en moedig voortgaan met tegenover de verwoede wereld, die van alle zijden op het Hoofd der kerk aandringt, getuigenis af te leggen van de Waarheid, die zij ontvangen heeft. „Weest altijd bereid tot verantwoording (apologia) aan al wie u rekenschap vraagt van de hoop, die in u is”<sup>1)</sup>.

Zoo ontstaat in de prediking het apologetisch en polemisch element. „Door uit te drukken wat zij (de kerk) zelve is, verklaart zij wat de wereld niet is. Door het uit te drukken ten overstaan der wereld, en hare belijdenis als een verdedigingsgeschrift aan de wereld als het ware over te geven, onderstelt zij tevens dat de wereld nog een toegankelijke zijde heeft voor haar waarheid, en richt zij daardoor haar roepstem tot de wereld, zoekende het geweten te wekken. In geen opzicht laat zij de wereld los: zij weert haar af om haar te kwetsen, zij kwetst haar om haar te trekken. Haar verdediging is aanval, haar aanval is aantrekking. Reeds het eerste woord der Apostolische Geloofsbelijdenis draagt dit karakter. Door te zeggen: „Ik geloof in God“, verdedigt zich de gemeente van de beschuldiging van goddeloosheid, beschuldigt zij ingewikkeld de wereld van eigenlijk niet in God te gelooven, onderstelt echter in de wereld de overtuiging dat zij in God gelooven moet en den waan dat zij in God gelooft, breekt dien waan en werkt op die overtuiging. *Dit karakter blijft de belijdenis behouden door alle stadiën van ontwikkeling henen*, ook daar waar zij ontstaan is niet meer door aanval van buiten, maar door tegenspraak van binnen, en zij dus meer een afgetrokken en wetenschappelijk karakter aanneemt”<sup>2)</sup>.

Het apologetische element is inhaerent aan de prediking door den weerstand van de wereld, die het Woord van God vijandig gezind is, en die toch niet door de kerk mag worden losgelaten<sup>3)</sup>.

Helaas is echter de apologetiek in de geschiedenis van de kerk veelszins uitgegroeid tot iets, wat met de nieuw-testamentische apologetische prediking hoogstens alleen den naam gemeen heeft. Zoo is het begrip apologetiek zwaar erfelijk belast, en zijn wij ge-

---

<sup>1)</sup> I Petrus 3 vers 15.

<sup>2)</sup> D. Chantepie de la Saussaye, *Gedachten over het wezen en de behoeften der kerk*, Leyden, 1855, blz. 46 (cursiveering van ons).

<sup>3)</sup> „Wer den Vorgang rechter Wortverkündigung genau beobachtet, wird finden, dass sich das Predigen durchaus nicht in dem einfachen darstellenden, aussprechenden Zeugnis vom Heil erschöpft, sondern dass sie sich volzieht als ein Kampf. Echte Predigt ist immer polemisch . . .” (E. Brunner, *Die andere Aufgabe der Theologie*, in: *Zwischen den Zeiten*, 7. Jahrgang, 1929, Heft 3, S. 258 seq.).

dwongen, voor wij er verder over spreken willen, eerst in het kort de richtlijnen aan te geven, die de Bijbel geeft voor een legitiem bestaan van dezen vorm van de kerkelijke prediking.

In de brieven van Paulus, die bij uitstek de apostel der heidenen was, en die dus meer dan een der anderen met de vraagstukken van het apologetische element in de verkondiging in aanraking is gekomen, wordt ons het duidelijkste wat de normen zijn, waaronder de apologetische prediking valt. Speciaal de eerste brief aan de gemeente te Corinthe geeft principieele aanwijzingen voor de apologie van het Evangelie tegenover de heidenwereld met haar philosophicën. Het blijkt daar dan klaar, dat het volgens Paulus allerminst de bedoeling der apologetiek mag zijn om een compromis, een wapenstilstand te sluiten, op grond van wederzijdsche achting en liberale tolerantie. Zij moet er zich voor wachten, zich te laten besmetten door de syncretische natuur van het heidendom. Paulus bestijgt den Areopagus niet om voor het christelijk geloof een plaats in de hellenistische cultuurwereld te vragen, maar om de dwaasheid van het Evangelie als wijsheid Gods uit te dragen en daarmee impliciet de wijsheid dezer wereld als dwaasheid voor God te brandmerken en haar door het Evangelie te overwinnen. Men zou aldus de eerste twee hoofdstukken van I Corinthe fundamenteel kunnen noemen voor alle apologetiek. Er is geen sprake van, dat het christelijk geloof en de filosofie in welken vorm ook, voor Paulus gelijkwaardige grootheden zouden zijn, die naast elkaar in onderlinge waardeering kunnen voortbestaan. Hij kent aan het geloof een qualiteit toe, die een totale ondermijning beteekent van alle wijsheid, die buiten het geloof staat <sup>1)</sup>. Hiermee hangt ten nauwste samen, dat Paulus in I Corinthe 2 : 1 en 4 de wapens, die in de discussie van de eene philosophische school met de andere groote waarde hebben, geheel verwerpt; schittering van woorden en argumenten, meeslepende wijsheid zijn voor de apologetische prediking van geen nut. Zij heeft andere wapenen (I Cor. 2 : 4).

Met deze principieele lijnen heeft Paulus het raam aangegeven, waar binnen de apologetiek zich houden moet; er buiten gaan beteekent afbreuk doen aan het volstrekte openbaringskarakter van het christelijk geloof.

Reeds in den na-apostolischen tijd zijn deze nieuw-testamentische richtlijnen voor de apologetiek overschreden <sup>2)</sup>. Bij de zooge-

---

<sup>1)</sup> O. Dilschneider, *Evangelische Offenbarung*, Gütersloh, [1939], S. 60.

<sup>2)</sup> Paul Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur. Die urchristliche Litteraturformen*, 2. und 3. Aufl., Tübingen, 1912, S. 393.

naamde apologeten zien wij hoe de grenzen tusschen de wijsheid dezer wereld en de dwaasheid der prediking verdoezeld zijn; de these van Aristides tot Minucius Felix is: Het Christendom is filosofie en is openbaring <sup>1)</sup>. Het karakter van de openbaring is verrationaliseerd. Het kon niet anders, of daarmee ging gepaard, dat zij er gansch niet voor terugschikten, soms zelfs een voorliefde er voor toonden, om met redelijke denkkraft en philosophische argumenten verantwoording af te leggen van het christelijk geloof <sup>2)</sup>. Was dit op zichzelf reeds een miskennis van de nieuw-testamentische gegevens, nog erger werd het toen onder hen de meening allengs veld begon te winnen, dat het mogelijk zou zijn met een dergelijke apologetiek den tegenstander voor het Evangelie te winnen. Terecht zegt Wendland: „Eine treue und unverfälschte Wiedergabe des Christenglaubens kann den Männern nicht zugeschrieben werden, die ihn in die Formen der griechischen Philosophie fassen, mit ihren Ideen bereichern und nach ihren Fragstellungen in der Richtung der Metaphysik zu erweitern beginnen . . . . Legt man an sie den Maszstab des Urchristentums an, so bezeichnen sie zweifellos eine Verarmung und Entleerung des christlichen Geistes, eine Verkümmerng seiner stärksten Motive, ein sinken des religiösen Niveaus, eine Beraubung durch die Philosophie“ <sup>3)</sup>.

Het zou in de geschiedenis van de apologetiek zijn aan te wijzen (doch dat ligt buiten ons bestek), dat deze ontsporing zich bij verreweg de meeste apologeten voortgezet heeft; uit den aard der zaak vooral in de Roomsch-Katholieke kerk, vanwege haar verintellectualiseeren van het geloof en haar ontkenning van de tegenstelling natuur en genade: Gratia non tollit sed perficit naturam. Toch vinden wij dit deraillement uit het paulinische spoor zelfs ook in de nederlandsch-gereformeerde kringen der 18e eeuw, als leer van de „praeparatio evangelica“ <sup>4)</sup>. Het hoogtepunt dezer fatale ontwikkeling ligt echter in de jaren van het rationalisme, in de 19e eeuw <sup>5)</sup>.

Hier is ongetwijfeld de oorzaak te zoeken van het feit, dat door zeer velen de apologetiek apriori veroordeeld is, en dat de meest felle en vernietigende critiek over haar is losgebroken. Zelfs Brunner, die toch

---

<sup>1)</sup> Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, 6. Aufl., Tübingen, 1922, S. 115.

<sup>2)</sup> Hans Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, 2. *Ecclesia Catholica*, Berlin und Leipzig, 1936, S. 182 sqq.

<sup>3)</sup> Paul Wendland, *a. a. O.*, S. 403.

<sup>4)</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I<sup>2</sup>, 1938, S. 314 seq.

<sup>5)</sup> Zie het Opstel van Dr. Is. van Dijk over „*De methode der apologetiek*“ in *Gezamenlijke Geschriften*, Dl. I, 2e druk, Groningen, blz. 113—154.

de apologetiek als theologische taak wil rechtvaardigen, vermijdt, om alle misverstanden te voorkomen, liever den traditioneelen naam en spreekt van eristiek<sup>1)</sup>. Het misbruik sluit echter het gebruik niet uit. De meest sterke misvorming van de zuiver bijbelsche apologia, en de meest plumpe ontkenning van de eigenaardigheid van het Christelijk geloof tegenover de wereldsche wijsheid, nemen niet weg, dat er een apologetiek mogelijk moet zijn, die theologisch verantwoord is. Een blijven binnen de door Paulus getrokken lijnen is daartoe noodzakelijk. Elke poging om het geloof te trekken binnen het gebied van wat in de wereld waarheid heet, en het tolerabel te maken voor de rechtbank van de wereldsche logica, is daarbij uitgesloten. De apologie zal in haar verdediging pas dan waarlijk missionair en veroverend zijn, wanneer met alle filosofieën ook de vorm van denken, de wetenschapsidee, ja heel de rechtbank van het redelijk denken, verworpen en de openbaring volledig serieus genomen wordt.

De aanspraak, waarmee dus de legitieme apologetiek de wereld tegentreedt, is geen andere dan die van de prediking in het algemeen, nl. de menschen Gods Woord te brengen<sup>2)</sup>. Zooals de zending de gehoorzame vervulling van de opdracht der prediking is aan de heidenwereld, de verkondiging die aan de gemeente uit de heidenen, de polemiek die aan de haeresie in de kerk, — zoo is de apologetiek niet anders, mag althans niet anders zijn, dan gehoorzaamheid aan dezelfde opdracht tegenover de wereld, die de Waarheid Gods met haar wereldsche wijsheid aanvalt en tegenspreekt. De apologetiek verschilt van de zendingstaak van een Kruyt, van de verkondiging van een Kohlbrugge, van de polemiek van een Luther in zijn „De servo arbitrio”, alleen in den vorm, niet in wezen.

Onmiskenbaar heeft de twintigste eeuw de vraag naar apologetische prediking acuut gemaakt. Jarenlang heeft de kerk in de Westersche cultuur een zedelijke overmacht op de wereld gehad, die echter binnen de kerk de wereldgelijkvormigheid hand over hand deed toenemen. Het werd vergeten, dat het Evangelie in de wereld toch altijd een ergernis en een dwaasheid blijft. Doordat de kerk zich verzoende met de cultuur, verloor zij haar zedelijke tucht en werd smakeloos zout. Het gevolg was dat in enkele tientallen jaren een proces van massale ontkerstening ongedaan maakte, wat in den duur van eeuwen gewonnen was. Zoo is de toestand thans zoo, dat eenerzijds een nieuw

---

<sup>1)</sup> E. Brunner, *Die andere Aufgabe der Theologie*, in: *Zwischen den Zeiten*, 1929, Heft 3, S. 258 en 260.

<sup>2)</sup> Karl Barth, *a. a. O.*, I, S. 52.

heidendom krachtig naar voren treedt, anderzijds in breede kringen een grove onverschilligheid en onkunde tegenover het Evangelie openbaar wordt, die ontstellend genoemd moet worden. De kerk staat bloot aan aanvallen van het ongelooft, niet alleen buiten, maar ook binnen haar muren<sup>1)</sup>.

Een profetische figuur als Chantepie de la Saussaye Sr. heeft dat alles reeds lang te voren voelen aankomen en de kerk wakker willen schudden; maar tevens heeft hij bij voorbaat haar het recht ontzegd, zich in zulk een toekomstige situatie meewarig te beklagen en zich in angst te gaan isoleeren als een sekte in het rijk van den anti-christ.

Eerst moet in vernieuwde trouw het Evangelie weer door de kerk uitgedragen worden in de gesaacculariseerde volkeren, en Jezus Christus gebracht worden tot de gewetens. Zou het dan blijken dat men Hem massaal verwerpt en uitroept: Wij willen niet dat Hij Koning over ons zij, — eerst dan is de tijd van de kerk in deze landen voorbij. Eerst dan kan er niet meer gesproken worden over de mogelijkheid van „das Jahrhundert der Kirche”<sup>2)</sup>.

Thans is de kerk bezig zich zelf als kerk in de wereld terug te vinden<sup>3)</sup>. Vanzelfsprekend is daardoor ook de prediking weer in het middelpunt gekomen, en wel in het bijzonder de apologetische prediking<sup>4)</sup>. De vervreemding en vijandigheid van zoovelen vereischen haar. Maar daardoor zijn tevens in de theologische bezinning vragen van groote draagwijdte aan de orde gesteld. Wij denken dan voornamelijk aan de vraag naar de verhouding van natuur en genade en daarmee naar de bijbelsche anthropologie. Wat is apologetische prediking eigenlijk, en is het verantwoord in den natuurlijken mensch, op welke wijze dan ook, een aanknoopingspunt, een „aanspreekplaats” voor de prediking te zoeken? Is de tegenstelling tusschen natuur en genade volstrekt;

---

1) Vgl. de uitvoerige beschrijving dezer crisis in H. Kraemer, *Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt*, Zollikon-Zürich, 1940, S. 9—22.

2) D. Chantepie de la Saussaye, *Leven en Rigting*, Rotterdam 1865, blz. 190.

3) Zie het artikel van Prof. Dr. H. Kraemer, *De Kerk in beweging*, in: *Woord en Wereld*, 3<sup>e</sup> Jrg. no. 1. Hier wordt o.m. gezegd: „De ontkerstening der Westersche wereld, die eerst nu haar ware karakter en haar ware gevolgen begint te toonen, is niet alleen de schuld van de afval der wereld, maar minstens evenzeer van de afval der Kerk van haar aard en roeping. Dat inzicht moet haar thans een genezende schrik worden. De oproep tot verantwoording, die in de gebeurtenissen tot de Kerken komt, is daarom heel eenvoudig onder deze woorden te brengen: Ontwaakt thans tot de opdracht, die het wezen en de zin van Uw bestaan uitmaakt, en kom in die ontwaking tot een streng gericht houden met Uzelve, en tot een nieuw leven”. (blz. 3).

4) E. Brunner, *a. a. O.*, S. 270.

of is er nog een vonkje, een scintillula van genade in de natuur, en wat houdt dat dan in? Hoe ver mag waarlijk-bijbelsche apologetiek hier gaan?

Rondom de prominente figuren van Emil Brunner en Karl Barth hebben de meeningen zich hier in twee kampen gegroepeerd; in de geschriften met de karakteristieke titels „Natur und Gnade” en „Nein!”, zijn de twee tegengestelde meeningen het felste in botsing gekomen.

Is apologetiek, eristiek, of hoe men het verder aanduiden wil, die buiten de grenzen van het strikt theologische veld komt, en die een „begrifflich-intellectuellen Vorarbeit” <sup>1)</sup>, om de vele hindernissen voor het verstaan van het Evangelie weg te nemen, mogelijk acht — een afval van de waarachtig bijbelsche apologetiek en daardoor eigenlijk ontrouw aan de Boodschap? Zoo is de zienswijze van Karl Barth <sup>2)</sup>. Of is daarentegen de prediking, die haar strikt theologisch karakter zoekt te bewaren, — een bedroevende isoleering van het christelijk geloof, een miskennis van de nieuw-testamentische gegevens, een wereldvreemd voorbijgaan aan geboden kansen, en tenslotte uitlopend op een beschimmeld „gefährliches Chinesentum” <sup>3)</sup>? Zoo denkt Emil Brunner.

In de belijdenisgeschriften der protestantsche kerken is over deze, thans zoo dringende, anthropologische vraag geen klare uitspraak te vinden. Wel zijn er aanduidingen in een bepaalde richting, maar daarbij is toch te veel persoonlijke exegese noodig om ze doorslaggevend te kunnen doen zijn <sup>4)</sup>. Er blijft dus geen andere weg over, om uit deze impasse der apologetische prediking te geraken en een duidelijke, schriftelijk neergelegde uitspraak van de kerk te verkrijgen, dan te trachten tot een verstaan van den Bijbel ten opzichte van dat punt te komen. Het eerste document van de zienswijze der protestantsche kerken tegenover de „theologia naturalis”, is zoo reeds ontstaan, en wel in de eerste stelling van de „Theologische Erklärung der Barmer Synode” van 1934 <sup>5)</sup>.

Zoolang deze theologische discussie echter geen definitieve afsluiting

<sup>1)</sup> E. Brunner, *Natur und Gnade*, Tübingen, 1934, S. 43.

<sup>2)</sup> K. Barth, *a. a. O.*, I, S. 25 seq.

<sup>3)</sup> E. Brunner, *Die andere Aufgabe der Theologie*, in: *Zwischen den Zeiten*, 1929, S. 274 seq.

<sup>4)</sup> Zie Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München, 1940, S. 67, 83 en 408. Dezelfde, *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche*, München, 1936, S. 4.

<sup>5)</sup> Zie K. Barth, *a. a. O.*, II<sup>1</sup>, S. 194 seq.



heeft gekregen, zal men in beide kampen bij den uitleg van de opdracht en de mogelijkheid der prediking, zich ook zooveel mogelijk willen beroepen op „die Gesamtheit der Stimmen der Väter” <sup>1)</sup>. Zodoende is ook de naam van Pascal naar voren gekomen. Hoe kan dat ook anders? Waar de apologetiek in geding is, is het onmogelijk niet te denken aan dezen prediker bij de gratie Gods. In het reeds aangehaalde opstel over „die andere Aufgabe der Theologie”, noemt Brunner dezen genialen apologeet, en hij ziet daarbij in zijn „Pensées” een bewijs, dat de apologetische prediking immer „Vorarbeit” veronderstelt <sup>2)</sup>. De „Pensées” worden dus door Brunner geïnterpreteerd als een apologie, die in den mensch op een of andere wijze een aanknopingspunt ziet voor de evangelieprediking. De theologie van Pascal legt Brunner uit als theologie van „natuur en genade.”

Hiermede zijn wij gekomen tot de omschrijving van de taak, die wij in deze studie zullen trachten te vervullen. Is deze eene stem uit „die Gesamtheit der Stimmen der Väter”, juist door Brunner verstaan? Hoe ziet Pascal de taak der apologetische prediking? Meer dan louter dogmen-historische belangstelling bracht ons dus tot dit onderzoek. De veronderstelling, dat Pascal in de situatie van de twintigste eeuw met al haar vragen iets te zeggen kan hebben, is de achtergrond van ons werk. Misschien dat de geringe dienst, die met deze studie geleverd wordt voor de kennis van Pascal, ook een geringe dienst kan zijn aan de kerk in de crisis, die zij doormaakt.

Het spreekt vanzelf, dat een dergelijk onderzoek alleen dan betekenis heeft, als wij niet onze gedachten in Pascal inlezen, maar ons in de vertolking van de „Pensées” gehoorzaam onderwerpen aan zijn gedachtengang. Dat brengt echter eigenaardige moeilijkheden met zich mee. Allereerst deze, of het wel mogelijk is een vraag, die thans zoo uitermate actueel en urgent is, beantwoord te vinden in geschriften, die eeuwen achter ons liggen. Daarnaast echter ook, of wij ons wel een voldoende duidelijk beeld zullen kunnen vormen van Pascal's apologetische prediking, vanwege het sterk fragmentarische karakter der

---

<sup>1)</sup> K. Barth, *Grundfragen*, Nijkerk, S. 17.

<sup>2)</sup> E. Brunner, *Die andere Aufgabe der Theologie*, *Zw. den Zeiten*, 1929, S. 261: „Diese Eristiker (sc. Pascal en Kierkegaard) haben also mit genialem Instinkt an dem Punkt eingesetzt, der in der Tat der Anknüpfungspunkt der göttlichen Botschaft im Menschen ist: die menschliche Frage nach Gott”. Zie ook op dezelfde bladzijde de noot; waarin Gogarten „der Fortsetzer der Arbeit Pascals und Kierkegaards” genoemd wordt. Eveneens S. 272.

„Pensées”, en het ordeloze in de verzameling der fragmenten <sup>1)</sup>).

Wat het eerste bezwaar betreft, wij willen bedenken dat de jaren, waarin de „Pensées” zijn geboren, deel uitmaakten van een periode, waarin de kerk, evenals thans, tegenover een geëmancipeerde wereld stond <sup>2)</sup> en dat, met het pogen de wereld voor het Evangelie te herwinnen, ook toen het vraagstuk van natuur en genade in het middelpunt der aandacht gekomen was. Meer nog: een verbitterde strijd is daarover ontbrand tusschen de Jezuïeten en Port-Royal <sup>3)</sup>, en Pascal heeft in dien strijd partij gekozen met een verbeterheid, die herinnert aan onzen tijd.

Bij de tweede moeilijkheid willen wij rekening houden met het feit, dat er, behalve de „Pensées”, ook nog verschillende geschriften zijn, zoowel van Pascal zelf, als uit zijn onmiddellijke en aan hem verwante omgeving, die stellig meer klaarheid kunnen brengen, als de „Pensées” alléén ons slechts voor vragen plaatsen.

---

<sup>1)</sup> Zie *Les Grands Ecrivains de la France, Blaise Pascal*, Ed. par M. Brunshvicq, Tome XII, Paris, 1904, p. XLI—XLVIII. (Voortaan halen wij deze uitgave aan als Gr. Ecr. in tegenstelling met *B. Pascal, Pensées et opuscules publiés par M. Leon Brunshvicq*, Paris, s. d., welke uitgave wij voortaan citeeren als Petit Ed. Br.)

<sup>2)</sup> Zie J. Chevalier, *Pascal*, 21e Ed., Paris, 1936, p. 11—25. Pascal zelf heeft ons een scherpe analyse van zijn tijd gegeven in „*Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*,” Petit Ed. Br., p. 201—205. Hij komt tot de vernietigende slotsom dat er grove onkunde bestaat ten opzichte van de allerfundamenteelste geloofswaarheden; men rustig voortleeft binnen de kerkmuren met duivel, vleesch en wereld; er een angstwekkende vermenging plaats vindt van natuur en genade; kortom de toestand zoo is, dat hij den geloovige de keel toesnoert. Vergelijk ook fragm. 884: „Des pécheurs purifiés sans pénitence, des justes justifiés sans charité, tous les chrétiens sans la grâce de Jésus-Christ, Dieu sans pouvoir sur la volonté des hommes, une prédestination sans mystère, une redemption sans certitude”.

<sup>3)</sup> Zeer terecht zegt Bayet, dat het een eisch der billijkheid is, om in de fatale casuïstiek der Jezuïeten toch deze achtergrond te zien, dat gezocht werd de wereld voor het Evangelie te winnen. Daartoe werd de genade aangepast aan de natuur, het Evangelie aan het levensrythme van de 17e eeuw. Port-Royal daarentegen wilde van geen accommodatie weten, maar liet het Evangelie de nauwe weg en enge poort. Zie A. Bayet, *Les Provinciales de Pascal*, Paris, 1930, p. 95 sqq.

## HOOFDSTUK I.

### PHILOSOPHIE EN EVANGELIE.

#### I. De „Pensées” zijn voorstudie voor een apologie.

De eerste vraag, die bij een critische behandeling van de apologetische prediking van Pascal naar voren moet komen, is, of wij de „Pensées” (want daarop hebben we toch vooral ons oog geslagen) den naam apologie mogen geven. Souriau heeft bijvoorbeeld de „Pensées” als polemiek, en dus als voortzetting van de befaamde „Lettres Provinciales” willen zien <sup>1)</sup>. Wij kunnen echter niet anders dan de collectie min of meer uitgewerkte fragmenten, die ons als oeuvre posthume van Pascal zijn bewaard gebleven, als voorstudie voor een apologie zien. En wel om verschillende redenen.

Wat zou een plausibele verklaring kunnen zijn van het feit dat Pascal, toen de instemming met zijn polemische brieven vrijwel algemeen was in de kringen die maar eenigszins sympathiseerden met Port-Royal, deze wijze van polemiseeren liet varen, en in een totaal anderen opzet den strijd ging voortzetten? Slechts als wij de „Pensées” als verzameld materiaal zien voor een apologie, is de afbreking van de „Lettres Provinciales” begrijpelijk. Het feit dat zeer invloedrijke personen bij de koningin en Mazarin hulp trachtten te krijgen voor de zaak der Jansenisten, geeft ons er eenig licht over dat het strijdgesprek met Jezuiten en Dominicanen gestaakt werd; het was immers niet geraden het diplomatieke werk door deze verhitting der gemoederen te bemoeilijken <sup>2)</sup>.

Daar kwam bij, dat enkele zeer prominente figuren van Port-Royal

---

<sup>1)</sup> M. Maurice Souriau, *Le Jansénisme des „Pensées” de Pascal*, in: *Revue Internationale de l'Enseignement*, Paris, Tome XXXII, no. du 15 novembre 1896 p. 5: „Cette supposition est très vraisemblable, parce qu'on en peut trouver des germes dans quelques-unes des études marquantes déjà publiées sur les *Pensées*; elle est peut-être neuve, en ce que personne, à ma connaissance tout au moins, n'a entrevu la véritable importance de cette idée qui rétablit l'unité dans l'oeuvre de Pascal, et fait des *Pensées* la suite logique des *Provinciales*”.

<sup>2)</sup> A. Gazier, *Histoire Générale du Mouvement Janséniste*, Paris, 1924, Tome I, p. 107.

slechts matig ingenomen waren met Pascal's polemische brieven, vooral vanwege den uiterst badineerenden toon waarin ze gesteld waren. Singlin en Mère Angélique „désapprouvaient cette façon de prendre en main la cause de la vérité et de la vertu" <sup>1)</sup>. Wij merken daar iets van in een brief, dien Mère Angélique aan M. Lemaître schreef, toen deze haar enkele „Lettres à un Provincial" ter kennisname had toegezonden. Zij zegt: „Je ne doute nullement, que ce que vous avez envoyé ne soit très beau; mais, c'est à savoir si le silence en ce temps ne serait pas encore plus beau et plus agréable à Dieu, qui s'apaise mieux par les larmes et par la pénitence, que par l'éloquence qui amuse plus de personnes qu'elle n'en convertit" <sup>2)</sup>.

Vooral de laatste woorden zijn typeerend voor den gedachtengang in Port-Royal.

Doorslaggevend bij het zoeken naar een verklaring van den overgang van de polemische brieven op de „Pensées", is ongetwijfeld de beteekenis van den invloed, dien de plotselinge en miraculeuse genezing van zijn nicht Marguërite Périer op Pascal heeft gehad. Door dit wonder is hij als het ware geschrokken van zijn ongelooft, om de waarheid te willen doen zegevieren met „schittering van woorden en argumenten en met meeslepemde wijsheid", in plaats van slechts gehoorzaam te zijn aan „la mission de combattre pour la vérité" <sup>3)</sup>. Tegenover de bijbelsche waarheid, die hem in dit mirakel duidelijk werd, dat „de Heere voor ulieden strijden zal, en gij stil zult zijn" <sup>4)</sup>, ging Pascal zijn menschenlijke, misschien al te menschenlijke polemiek als onnut en overbodig zien. „Mais Jesus Christ . . . vous écoute, et répond . . . On l'entend aujourd'hui, cette voix sainte et terrible qui étonne la nature, et qui console l'Eglise" <sup>5)</sup>. Zoo heeft Pascal het wonder aan zijn nicht gezien, en „quand Dieu parle si haut, l'homme n'a plus qu'à se taire" <sup>6)</sup>.

In de levensbeschrijving die Gilberte Pascal van haar broer Blaise geschreven heeft, worden wij daarover uitvoerig ingelicht. Nadat zij van het wonder verteld heeft, zegt zij: „Mon frère fut sensiblement touché de cette grâce, qu'il regardait comme faite à lui même, puisque c'était sur une personne qui outre la proximité, était encore sa fille spirituelle dans le baptême; et sa consolation fut extrême de voir

<sup>1)</sup> A. Gazier, *l.c.*, page 107.

<sup>2)</sup> F. Strowski, *Pascal et son temps*, Paris, 1936, Tome III, p. 205.

<sup>3)</sup> B. Pascal, *Fragment d'une lettre*, Petit Br. page 246.

<sup>4)</sup> Exodus 14 : 14.

<sup>5)</sup> B. Pascal, *XVIIe Prov.*, Gr. Ecr., Tome VI, p. 142.

<sup>6)</sup> A. Gazier, *l.c.*, Tome I, p. 107.

que Dieu se manifestait si clairement dans un temps où la foi paraissait comme éteinte dans les cœurs de la plupart du monde. La joie qu'il en eut, fut si grande, qu'il en était pénétré; de sorte qu'en ayant l'esprit tout occupé, Dieu lui inspira une infinité de pensées admirables sur les miracles, qui, lui donnant de nouvelles lumières sur la religion, lui redoublèrent l'amour et le respect qu'il avait toujours eus pour elle. Et ce fut l'occasion qui fit naître cet extrême désir qu'il avait de travailler à réfuter les principaux et les plus forts raisonnemens des athées" <sup>1)</sup>).

Zoo vinden wij dus sinds 1656 Pascal aan den arbeid om een apologie te schrijven. Het beëindigen van de polemiëk is niet omdat hij zijn overtuiging tegenover de Jezuiten zou gewijzigd hebben. In de achttien brieven heeft Pascal het zijne gezegd <sup>2)</sup>, en daar is hij bij gebleven. Aan het einde van zijn leven zegt hij: „Si j'étois à les faire, je les ferois encore plus fortes" <sup>3)</sup>. Hij maakt een einde aan de polemiëk, omdat hij zich geroepen weet, zijn gaven te gebruiken om de wereld, die met zeker leedvermaak en welgevallen de rabies theologorum aanschouwde en er opnieuw een reden aan ontleende om de kerk en haar boodschap nog verder van zich af te werpen, het Evangelie te prediken. Door de stem van God in het wonder werd Pascal voor een ander forum en voor een andere taak gesteld.

Want waarlijk niet alleen het forum is veranderd, ook het getuigenis zelf heeft zich gewijzigd. Het is hier meer dan alleen een nieuwe vorm van prediking. Het is de groote vraag of de „Lettres à un Provincial" theologisch legitieme polemiëk genoemd mogen worden. Er is polemiëk die prediking is, bij voorbeeld het machtige werk van Luther tegen Erasmus: „De servo arbitrio". Hoe geniaal de „Lettres" van Pascal ook zijn mogen, ze hooren thuis op het veld van den arbeid van den menschelijken geest; ze zijn vol van meeslepde wijsheid en argumenteele kracht. Prediking zijn ze niet; de fijne theologische intuïtie van Singlin en Mère Angélique heeft dit zuiver aangevoeld. Van de „Pensées" daarentegen geldt het omgekeerde, zooals wij in deze studie hopen aan te toonen.

Dat is de reden, waarom wij zouden durven zeggen, dat de zwenking van Pascal in 1656 niet alleen een uiterlijke, maar bovenal een inner-

---

<sup>1)</sup> Gilberte Pascal, *Vie de Blaise Pascal*, Petit Br., p. 18.

<sup>2)</sup> Emile Boulan, *Autour de Pascal et de Port-Royal*, in: *Neophilologus*, Vol. IX (1924), p. 2 sqq.

<sup>3)</sup> C. A. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 8e Ed., Paris, 1912, Tome III, p. 142.

lijke was. De uiterlijke bestond hierin, dat hij de zaak van Port-Royal en het Jansenisme aan God overliet en zich van zijn kerkelijke tegenstanders afkeerde, om zich te richten tot de heidenen, de atheïsten. De innerlijke verandering was, dat het debat ophield en de prediking begon. De advocaat van Port-Royal werd theoloog. Zijn stap in die wetenschap is zwaarder geworden <sup>1)</sup>.

Wellicht had het feit, dat Pascal zich na het wonder aan zijn nicht Margu rite, gedrongen voelde om een apologie voor het Evangelie te schrijven tot de wereld in zijn naaste omgeving, ook nog deze oorzaak, dat hij in de dagen, toen het duel tusschen Port-Royal en de Jezuiten het hoogtepunt had bereikt, een gesprek had met een van zijn vroegere vrienden uit het wereldsche milieu. Deze atheïst (waarschijnlijk was het Méré) stelde Pascal, den geloovige, voor de vraag hoe het toch mogelijk was, dat theologen, die de waarheid lief hebben en er voor strijden, onderdrukt worden, geëxcommuniceerd zijn, en zich zonder eenige hulp bevinden niet alleen van den kant der menschen, maar ook van Gods zijde. God bewaart immers een diep stilzwijgen. Is het dan niet waar, dat God zich bemoeit met den gang van zaken op aarde, vooral in de kerk, die toch de draagster der Waarheid heet te zijn, en het werk Gods bij uitnemendheid genoemd wordt?

Over het antwoord op die vraag was Pascal thans het volle licht opgegaan, en hij voelde zich dan ook gedrongen de wereld het antwoord mee te deelen. Hij wilde het echter doen in den volledigen vorm van een apologie voor de Waarheid, die Gods Waarheid is <sup>2)</sup>.

## 2. E. Périer, F. de la Chaise, Nicole en Mme Périer over Pascal's apologie.

Hebben wij een antwoord trachten te geven op de vraag, of de „Pensées” mogen gezien worden als een voorstudie voor een apologie, dan is het nu noodzakelijk om na te gaan, wat de opzet is van deze verdediging van de Waarheid. Moeten wij het werk van Pascal rangschikken onder de bijbelsche apologetiek, of is hier sprake van de gewone rationalistische verdediging van het Evangelie? Het gaat ons bij die vraag dus niet om de uitwerking van de fragmenten tot een overzichtelijk geheel, doch om het karakter van de apologetische methode die aan de fragmenten ten grondslag ligt. Wij moeten trachten te komen tot een theologische analyse van de principieele lijnen, waarvan Pascal bij zijn arbeid uitgaat.

<sup>1)</sup> O. Noordmans, *De Pensées van Pascal*, in: *Eltheto*, October 1932, blz. 7.

<sup>2)</sup> Petit Br., page 255.

Directe aanwijzingen voor een antwoord op deze vraag vinden wij in de „Pensées” maar zeer spaarzaamelijk <sup>1)</sup>. Wij zullen dus langs anderen weg het theologisch karakter van de „Pensées” moeten trachten te bepalen en richten daartoe onze aandacht allereerst op hetgeen ons daarover is bewaard gebleven in geschriften van de hand van hen, die in Pascal's onmiddellijke omgeving verkeerden. In de „pièces justificatives” van de groote editie van Brunschvicq vinden wij de volgende opstellen, die daarvoor in aanmerking komen: „La Préface de Port-Royal” van Etienne Périer, „Discours sur les Pensées de M. Pascal” van Filleau de la Chaise, „Résumé des Pensées” van Nicole, en „Plan de l'apologie” van Mme Périer <sup>2)</sup>. Vooral de twee eerstgenoemde geschriften zijn van belang, aangezien daarin de herinneringen verwerkt zijn aan een mondelinge uiteenzetting, die Pascal eens over het werk, dat hij van plan was te schrijven, in een kring van intieme vrienden gegeven heeft.

Bij het bestudeeren van deze verschillende opstellen is een opvallende overeenkomst merkbaar in de weergave van de apologetische methode van Pascal. Eenstemmig zijn zij allen in de overtuiging, dat in deze apologie gebroken zou worden met de traditioneele banen, die de Roomsch-Katholieke apologetiek ging. „Ceux qui ne trouvent rien d'assuré que les preuves de géométrie en veulent de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme qui les conduisent de principe en principe comme leur démonstrations. D'autres demandent de ces raisons communes qui prouvent peu ou qui ne prouvent qu'à ceux qui sont déjà persuadés; et d'autres des raisons methaphysiques, qui ne sont souvent que des subtilités peu capables de faire impression sur l'esprit et dont il se défie toujours. Enfin il y en a qui n'ont de goût que pour ce qu'on appelle lieux communs et pour je ne sais quelle éloquence de mots, dénuée de vérité, qui ne fait qu'éblouir et ne va jamais jusqu'au coeur. Il est certain que ni les uns ni les autres ne trouveront pas ce qu'ils demandent dans ces fragments . . .” <sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> Et. Périer zegt in het voorwoord van de editie van Port-Royal: „. . . car il (Pascal) n'a presque rien écrit des principales raisons dont il voulait se servir, des fondemens sur lesquels il prétendait appuyer son ouvrage . . . Tout cela était parfaitement bien gravé dans son esprit, et dans sa mémoire”. (Gr. Ecr. XII, p. CLXXXII.)

<sup>2)</sup> Gr. Ecr., Tome XII, p. CLXXX—CCXLVI.

<sup>3)</sup> F. de la Chaise, *Discours sur les Pensées*, Gr. Ecrivains, T. XII, p. CCI. Ook E. Périer, *La Préface de Port Royal*, ibid., p. CXCIV, en Nicole, *Résumé des Pensées*, ibid., CCXLI.

Mme Périer vertelt ons er ook iets van wat de reden was, dat Pascal zich zoo weinig aangetrokken voelde tot de abstracte, metaphysische bewijsvoering. „Il disait . . . que ces sortes de preuves ne peuvent nous conduire qu'à une connaissance spéculative de Dieu: et que connaître Dieu de cette sorte, était ne le connaître pas" <sup>1)</sup>). En een blad zij verder lezen we: „La divinité des Chrétiens ne consiste pas seulement en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments; c'est la part des païens. Elle ne consiste pas en un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années; c'est la part des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham et de Jacob, le Dieu des Chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation. C'est un Dieu qui remplit l'âme et le coeur de ceux qui le possèdent" <sup>2)</sup>).

Al deze getuigen zijn het er dus over eens, dat Pascal bij den opzet van zijn apologie er van uitging, dat men een mensch door redelijke argumentatie de waarheid van het Evangelie niet kan aantoonen. De overtuiging, die het waarachtige geloof kenmerkt, moet op een andere wijze ontstaan.

In het opstel van Filleau de la Chaise vinden wij de meest waardevolle aanwijzingen om tot een verstaan te komen, hoe Pascal zich het groeien van de geloofszekerheid dan wel voorstelde en wat, daarmee in verband, de opgaaf van de apologie is. Filleau put daartoe — naar hij zelf zegt <sup>3)</sup> — de gegevens uit de reeds genoemde uiteenzetting van Pascal over zijn plan. Wij mogen dus vertrouwen, dat wij, zij het uit de tweede hand, Pascal's eigen gedachten over zijn apologetische methode hooren.

Als in het „Discours" van F. de la Chaise gesproken wordt over het doel, dat Pascal zich in zijn apologie voor oogen gesteld had, dan zegt Filleau, dat het er niet om gaat God te bewijzen, maar „le faire sentir" <sup>4)</sup>). Het wordt zoo gezien, dat het Evangelie een aanspraak is op den geheelen mensch. Het eischt „un sacrifice volontaire de l'homme tout entier" <sup>5)</sup>). Daarom kan men zeggen, dat de ware godsdienst de liefde tot „l'essence de son culte" heeft <sup>6)</sup>). Het Woord Gods richt zich niet tot den mensch met bewijzen, zoodat hij vanaf den troon van zijn redelijk oordeel dat Woord al of niet als waarheid kan erkennen. Neen, het richt zich tot het hart van den mensch, als „la partie domi-

<sup>1)</sup> *Plan de l'apologie d'après Mme Périer*, Gr. Ecrivains, T. XII, p. CCXLIII.

<sup>2)</sup> *l. c.*, p. CCXLIV.

<sup>3)</sup> F. de la Chaise, *Discours sur les Pensées*, Gr. Ecrivains, XII, p. CCIII.

<sup>4)</sup> *l. c.*, p. CCII.

<sup>5)</sup> *l. c.*, p. CCXI. <sup>6)</sup> *l. c.*, p. CCXII.



nante, capable de choix et d'amour" <sup>1)</sup>), en onderwerpt dat aan God, zoodat het niet anders kan dan schepsel worden tegenover den Schepper <sup>2)</sup>), en dan ook met het redelijk oordeel Gods Woord als volstreckte Waarheid aanvaarden.

Pascal's apologie gaat volgens Filleau de la Chaise dus van een geheel ander gezichtspunt uit dan de rationalistische apologetiek. Dat is de reden dat hij ook in zijn apologetische methode geheel anders te werk zal gaan dan tot dusver geschiedde in de Roomsch-Katholieke Kerk. Hij zoekt zich met alles, wat hij zal gaan zeggen, niet te richten tot den menschelijken geest, niet tot de rechtbank van de rede. Hij zal de kracht van zijn bewijsvoering daarom ook niet zoeken in metafysische argumenten. Het is hem te doen om „la partie dominante, capable de choix et d'amour", dus om den mensch in zijn existentie. „Voilà proprement quel était le dessein de M. Pascal: il voulait rappeler les hommes à leur coeur . . ." <sup>3)</sup>). Hij zal daartoe trachten in zijn apologie een moreele bewijsvoering te leveren <sup>4)</sup>).

Wij zouden onvolledig zijn in de weergave van het verslag, dat het „Discours" van F. de la Chaise ons geeft van Pascal's eigen uiteenzetting van zijn apologetische doel, zoo wij ook niet iets zeiden over de krachtige reserve, die Pascal bij het ontvouwen van zijn plannen, ten opzichte van zijn methode naar voren heeft gebracht. Het klinkt alles overtuigend wat over deze nieuwe apologetische werkwijze is gezegd, maar — zegt Filleau — we mogen daarbij niet vergeten: „la dureté de leur coeur résistera toujours aux preuves de sentiment" <sup>5)</sup>). En wat nu ook in de apologie gepoogd mag worden, de geneesmiddelen tegen de hardheid des harten liggen niet in onze hand. „Ce qu'il y a de plus considérable, c'est qu'ils (sc. les hommes) nous apprennent que ces rémèdes ne sont point dans nos mains" <sup>6)</sup>). Achter geheel het werk van Pascal's apologetiek ligt het besef van de volkomen mensche-lijke onmacht om iets te bereiken; „c'est à Dieu que nous devons demander ces forces qui nous manquent" <sup>7)</sup>). God alleen doet het werk der bekeering.

Het is, dunkt ons, mogelijk om op grond van de vier getuigen uit Pascal's naaste omgeving, reeds een voorloopige conclusie te trekken naar aanleiding van de vraag in wat voor zin wij de „Pensées" moeten beschouwen. Wij hebben hier niet voor ons een exemplaar van de soort van apologieën, die in de Roomsch-Katholieke kerk tot op dezen dag bij tientallen verschijnen. Pascal heeft een poging willen doen

<sup>1)</sup> *l. c.*, p. CCXI. <sup>2)</sup> *l. c.*, p. CCXII. <sup>3)</sup> *l. c.*, p. CCII. <sup>4)</sup> *l. c.*, p. CCIII.

<sup>5)</sup> *l. c.*, p. CCXXVII en CCXXXIV. <sup>6)</sup> *l. c.*, p. CCXIV. <sup>7)</sup> *l. c.*, *ibid.*

zich van de rationaliseering van het geloof los te maken. Wij hebben hier te maken met een apologetische opzet, die zeer sterk verwant is aan de nieuw-testamentische, apologetische prediking. Dat maakt onze belangstelling voor Pascal's werk intenser. Wij willen daarom ons nu in de „Pensées” zelf verdiepen, en om daar dit alles in den breede bevestigd te vinden, en om de uitwerking van de bijbelsche richtlijnen in Pascal's apologie te leeren kennen.

### 3. Pascal's veroordeeling van de filosofie.

De apologetische prediking heeft te maken met de vijandigheid en weerstand van de wereld tegen de Waarheid Gods. Zij laat de wereld in haar verzet niet los, maar verdedigt zich tegen dien aanval, waarbij haar verdediging automatisch offensief wordt. Door haar thetisch stellen van de Waarheid, beschuldigt zij impliciet de wereld ervan geen kennis van de Waarheid te hebben.

Als wij dus over de apologetiek van Pascal willen spreken, en wij nemen daartoe de „Pensées” ter hand, dan kunnen wij, aangezien daarin maar weinig direkt wordt gezegd over de wijze waarop Pascal zijn methode theologisch fundeert <sup>1)</sup>, niet beter doen dan allereerst een onderzoek in te stellen naar zijn houding tegenover de filosofie; daaruit zal ons immers duidelijk kunnen worden, welke relatie hij zag tusschen het Evangelie en de wijsheid dezer wereld, en wat het doel is van de apologie die hem voor den geest zweefde.

In de filosofie gaat het om de laatste vragen van ons bestaan. Alles wat tegenwoordig den naam van wetenschap draagt, is voor de ware wijsbegeerte, zooals die bij uitstek in de Grieksch-Romeinsche cultuurwereld werd beoefend, slechts propaedeuse. In de filosofie is het pas te doen om wetenschap, die doorgedrongen is in het wezen der dingen, tot den achtergrond van alle verschijnselen. Daarom is filosofie niet een onpraktisch, nutteloos stuk denkwerk, maar voortkomende uit de diepste existentie-vragen van den mensch. In laatste instantie is de zaligheid der zielen er mee gemoeid. Echte wetenschap beteekent immers dat de menschelijke geest souverain heerscht en vrij is van alles buiten zich <sup>2)</sup>. Philosophie stuurt aan op zelfgenoegzaamheid in het kennen.

<sup>1)</sup> *I. c.*, p. CC, „Car quoique M. Pascal n'eût encore rien écrit sur ce sujet que quelques pensées détachées, qui auraient pu trouver leur place dans l'ouvrage qu'il méditait, mais qui n'en auraient fait qu'une très petite partie et qui n'en sauraient donner qu'une idée fort imparfaite, on peut dire néanmoins qu'on n'a encore rien vu d'approchant sur cette matière”.

<sup>2)</sup> Dr. B. J. H. Ovink, *De zekerheid der menschelijke kennis*, Zutphen, 1928, blz. 10.

Wij zien nu in de „Pensées”, dat ook Pascal de philosophie het zoeken naar wetenschap in den klassiek-griekschen zin des woords toeschrijft. Philosophie als vrucht van het menschelijk denken is voor hem theologie en moraal, kennis van goddelijke en menschelijke dingen: „De mensch is klaarblijkelijk gemaakt om te denken: daarin bestaat al zijn waardigheid en al zijn verdienste; en zijn gansche plicht is, om naar behooren te denken. Nu is de juiste gedachtengang om bij zichzelf te beginnen, en bij zijn schepper en bij zijn einddoel” <sup>1)</sup>. Alle wetenschappen hebben slechts beteekenis als aanloop, als onderbouw van de ware wetenschap; op zich zelf beschouwd en benut zijn zij ijdel en het is een enorme degeneratie van den mensch, als hij die „scientiae” als zelfstandig doel gaat zien. Zooals de weetgierigen en geleerden, dat zijn zij die zich bezig houden met de wetenschappen, staan boven de vleeschelijken, wier eenige doel de stof is, — zoo staan de wijsgeeren, die arbeiden om de hoogste wetenschap, boven de geleerden <sup>2)</sup>.

Philosophie geeft den mensch inzicht; zij ziet meer dan de wereld der verschijnselen. „Ik heb langen tijd doorgebracht met de studie van de abstracte wetenschappen en het geringe inzicht dat men daardoor verkrijgt, had er mij afkeerig van gemaakt. Toen ik de studie van den mensch ben begonnen, heb ik gezien dat die abstracte wetenschappen den mensch niet eigen zijn en dat ik verder van mijn mensch-zijn afdwaalde” <sup>3)</sup>. Nog klaarder taal spreekt het volgende fragment, getiteld „Vanité des sciences”: „De kennis van uiterlijke dingen zal mij in tijden van droefheid niet troosten over de onwetendheid van alle moraal; doch zedelijke kennis zal mij altijd

---

<sup>1)</sup> fr. 146: „L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité et tout son mérite; et tout son devoir est de penser comme il faut. Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin”. Als vertaling der *Pensées* benut ik dankbaar, slechts met een enkele wijziging, die van Fenna de Meyier (Uitgave Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1919), om de Nederlandsche tekst van deze studie niet te zeer te verminken. Hier en daar is bij de kleinere geschriften van Pascal de vertaling van A. Loosjes gebruikt (*Pascal*, vertaald en toegelicht door A. Loosjes, Haarlem, 1889). Slechts zeer karakteristieke uitdrukkingen van Pascal laten wij in den tekst in het oorspronkelijke fransch staan.

<sup>2)</sup> fr. 460.

<sup>3)</sup> fr. 144: „J'avais passé longtems dans l'étude des sciences abstraites; et le peu de communication qu'on peut avoir, m'en avait dégoûté. Quand j'ai commencé l'étude de l'homme, j'ai vu que ces sciences abstraites ne sont pas propres à l'homme, et que je m'égarais plus de ma condition . . .”

troosten over de onwetendheid van uiterlijke wetenschappen" 1). Het woord moraal in dit verband is veelzeggend; filosofie, moraal en religie liggen vlak naast elkaar 2). Het praktisch-ethische overweegt in de wijsbegeerte en de filosofie wordt ongemerkt religieus 3).

De filosofie is het dus voor Pascal niet om theoretisch onderzoek te doen, niet om wat de positivisten kennis noemen, maar om waarheid in den wijdsten zin van het woord, die in ethisch-religieuze vertolking „le souverain bien" heet, en als zoodanig „le principe de la morale" 4).

Daarom noemt Pascal ook niet de „amor intellectualis", de weetgierigheid, maar de drift naar zaligheid, geluk, haar drijfveer. „Alle menschen zoeken naar het geluk; daar is geen uitzondering op; hoe de middelen ook verschillend zijn die zij er voor gebruiken, zij streven allen naar dit doel. De wil doet nooit den minsten stap of het is naar dit doel. Het is de beweegreden voor de daden van alle menschen, zelfs voor hen die zich gaan ophangen" 5). „Het meerendeel der menschen zoekt zijn geluk in geld en uiterlijke dingen, of tenminste in verstrooiing. De filosofen hebben daarvan de ijdelheid aange-toond en hebben het heil gelegd waar zij konden" 6). De wijsbegeerte wordt dus door Pascal gezien als de uit den geluksdrang voortgekomen denkarbeid om het summum bonum te bereiken.

De verzoeking ligt hier wel zeer na aan de deur, om het christelijk geloof in den vorm van wetenschappelijke bezinning op zijn inhoud, onmiddellijk verwant te zien aan de wijsbegeerte. In hoeverre is er verwantschap? Van het antwoord dat Pascal op de vraag naar de verhouding dier beide grootheden geeft, zal in principe ontzaggelijk veel, eigenlijk alles, afhangen voor het verdere verstaan van zijn apologetischen arbeid.

---

1) fr. 67: „*Vanité des sciences.* — La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale, au temps d'affliction; mais la science de moeurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures".

2) J. Chevalier, *Pascal*, 21e Ed., Paris, pag. 174.

3) Th. L. Haitjema, *Augustinus' wetenschapsidee*, diss. Utrecht, 1917, pag. 42.

4) fr. 347.

5) fr. 425: „Tous les hommes recherchent d'être heureux; cela est sans exception; quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but . . . La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre".

6) fr. 462: „Le commun des hommes met le bien dans la fortune et dans les biens du dehors, ou au moins dans le divertissement. Les philosophes ont montré la vanité de tout cela, et l'ont mis ou ils ont pu".

Aan den eenen kant is de filosofie voor Pascal voorwerp van bijtenden spot; aan den anderen kant heeft het er toch den schijn van dat hij haar van uit een bepaalden gezichtshoek tolereeren kan. Wil dat zeggen dat zijn houding wisselend en onzeker is geweest? Wij zullen het moeten opsporen.

In de meeste fragmenten keert Pascal zich scherp tegen de wijsbegeerte, om het even of het de filosofie van Epicurus, Epictetus of Descartes is. Zijn critiek op de wijsheid dezer wereld is principieel en raakt daarom hen allen.

Die critiek zet in bij de wijze van denken bij de filosofen; zij gaan in hun arbeid allen uit van de rede als hoogste en laatste instantie voor de beantwoording van de menselijke bestaansvragen. Vooruitgrijpend op wat wij later diepgaander zullen behandelen, moeten wij zeggen dat Pascal dien weg principieel afwijst en daarom tevens alle resultaten op dien weg verworven: „le souverain bien” en de autonome moraal. Dezelfde speelsche wijze van behandeling, die wij van hem kennen uit de „Lettres Provinciales”, keert hier terug. „280 sortes de souverains biens dans Montaigne!”<sup>1)</sup> „Pourquoi me tuez-vous? Et quoi! Ne demeurez-vous pas de l’autre coté de l’eau?”<sup>2)</sup>. Daar gaan alle wijsgeerige stelsels!

De rede van een sterfelijk wezen kan niet leiden tot een antwoord op de beslissende vragen van den mensch, „want wat toch is de mensch in de natuur? Een niets vergeleken bij het oneindige; een alles bij het niets; een tusschending tusschen alles en niets. Eindeloos verre van de uitersten te begrijpen zijn het doel en de oorsprong der dingen onverbiddelijk voor hem verborgen in een ondoordringbaar geheim; en is hij evenmin in staat het niet te zien, waaraan hij is onttrokken, als het oneindige dat hem verzwelgt. Wat kan hij dus anders doen dan eenige schijn gestalten waarnemen van het midden der dingen, in een eeuwige wanhoop om ooit hun oorsprong of hun doel te leeren kennen? Alle dingen zijn uit het niet opgekomen en loopen uit op het oneindige. Wie zal die verwonderlijke gangen volgen? De maker van al die wonderen begrijpt ze. Maar niemand anders”<sup>3)</sup>. De wetenschap,

<sup>1)</sup> fr. 74, <sup>2)</sup> fr. 293.

<sup>3)</sup> fr. 72: „Car enfin qu’est-ce que l’homme dans la nature? Un néant à l’égard de l’infini, un tout à l’égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d’où il est tiré, et l’infini où il est englouti. Que fera-t-il donc, sinon d’apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin? Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu’à l’infini. Qui suivra ces étonnantes démarches? L’auteur de ces merveilles les comprend. Tout autre ne le peut faire”.

die doel is van de filosofie, veronderstelt een kennend Ik, dat onafhankelijk is van de werkelijkheid, dat haar beheerscht omdat het zelf de werkelijkheid is; de werkelijkheid moet zijn, zooals het kennend Ik tot zichzelf zegt, dat zij is. Wat het kennend Ik in een oordeel uitspreekt, dat is, en het is alleen daardoor, dat het kennend Ik dit oordeel uitspreekt <sup>1)</sup>. Die wetenschap voor den mensch te willen zoeken is een matelooze overschrijding van alle menselijke grenzen. Het is den mensch slechts gegeven „eenige schijn gestalten waar te nemen”; het waarlijk kennen is het privilege van den absoluten Geest, die de schepper is van al die wonderen. Daarom is het goddelooze overmoed den oorsprong en het wezen der dingen te willen begrijpen, en kennis te willen hebben van alles. Het is „une présomption aussi infinie que leur objet” <sup>2)</sup>.

Op grond van dit alles heeft Pascal van de filosofie een diepen afkeer. Het is de onvergeeflijke fout van Descartes en alle filosofen, dat zij in deze aanmatiging, die zelfs God aan de kracht der rede onderwerpen wil, zijn vervallen. „Je ne puis pardonner à Descartes” <sup>3)</sup>. Het heelal te willen doorgronden, „composer la machine” <sup>4)</sup>, maakt alle filosofie onnut en onzeker <sup>5)</sup>. Het is een poging zich van de werkelijkheid, van God te ontdoen, „se passer de Dieu” <sup>6)</sup>, en daarom een product van hoogmoed <sup>7)</sup>. Van daar de bijtende spot in regels als deze: „nous n’ estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine” <sup>8)</sup>, en: „la folie de la science humaine et de la philosophie” <sup>9)</sup>.

Waar de vernietigende critiek van Pascal op de filosofie inzet bij de rede, als haar denkinstrument bij uitnemendheid, komt de vraag naar voren of de houding van Pascal tegenover het scepticisme dan anders is geweest. Hij wijst alle positieve filosofie af, maar staat het christelijk geloof dan misschien dichter bij het pyrrhonisme? Er zijn uitspraken in de „Pensees”, die daarop schijnen te wijzen. „Le pyrrhonisme est le vrai” <sup>10)</sup>.

Vele malen heeft Pascal zich in den gedachtengang der skeptici verdiept; als hij hun inzichten tegenover den biechtvader van Port-Royal uiteenzet, voegt hij als een confessie er aan toe: „Ik beken u, mijnheer, dat ik niet zonder welgevallen bij dezen schrijver (t.w. den pyrrhonist Montaigne) de trotsche rede zoo onoverwinnelijk met

---

<sup>1)</sup> Dr. B. J. H. Ovink, *a.w.*, blz. 11.

<sup>2)</sup> fr. 72. <sup>3)</sup> fr. 77. <sup>4)</sup> fr. 79. <sup>5)</sup> fr. 78. <sup>6)</sup> fr. 74. <sup>7)</sup> fr. 460. <sup>8)</sup> fr. 79.

<sup>9)</sup> fr. 74. <sup>10)</sup> fr. 432.

haar eigen wapens verbrijzeld kan zien. . . .<sup>1)</sup> Pascal heeft sterke sympathie voor het skepticisme, maar dan voor het skepticisme als philosophische tactiek, gelijk blijkt uit het aangevoerde citaat. Gesproken vanuit het terrein waar de rede de hoogste instantie is, is de scepticus niet weg te drijven uit zijn positie en staat hij schier on-aantastbaar. Alle argumenten zullen in het debat met hem geen doel treffen. Elk dogmatisch systeem, dat zich met het pyrrhonisme wil meten, zal den strijd verliezen.

Wil men de natuurlijke grondbeginselen, waaraan men niet kan twifelen, als bewijs tegen hen aanhalen, dan komen de pyrrhonisten met de redeneering, dat dit geen bewijs kan zijn, omdat er geen zekerheid bestaat buiten het geloof, of de mensch door een god, of door een boozen geest, of misschien bij toeval is geschapen, waardoor het twijfelachtig blijft of ons in die natuurlijke grondbeginselen waarheid, of leugen, of onzekerheid is geschonken, al naar dat wij op een of andere manier onze afkomst verklaren. „De onzekerheid van onzen afkomst sluit de onzekerheid van onze natuur in”<sup>2)</sup>.

Wil men de skeptici dan aankomen met de redeneering van de algemeene overeenkomst der gedachten, dan houdt dit argument tegenover hen ook geen stand; dikwijls leidt men immers uit verschillende onderstellingen dezelfde gevolgtrekkingen af, en — bovendien — hoe weten wij dat onze begrippen overeenkomen met de waarheid buiten ons? Zoo blijft ook hier „l'obscurité douteuse”<sup>3)</sup>.

Heeft nu Pascal in philosophicis het pyrrhonisme kunnen waardeeren als doeltreffende strategie tegen een overmoedig rationeel dogmatisme, toch is er geen sprake van dat hij ook maar een spoor van verwantschap ziet tusschen die filosofie en het christelijk geloof. Veel te sterk zag Pascal, dat, ondanks het met welgevallen geconstateerde verzet tegen het wijsgeerig dogmatisme, het pyrrhonisme met het dogmatisme toch een kardinale veronderstelling gemeen heeft; het gaat evenals alle idealistische wijsbegeerte, uit van een opvatting van kennen en kenniszekerheid, die in de rede haar grond vindt. Want het skepticisme is niet een zwijgen van de rede, maar juist een volledig en in de verste consequentie doorgevoerd

---

<sup>1)</sup> *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne*, Petit Br., p. 157: „Je vous avoue, Monsieur, que je ne puis voir sans joie dans cet auteur la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes . . .”

<sup>2)</sup> fr. 434: „ . . . l'incertitude de notre origine, qui enferme celle de notre nature”.

<sup>3)</sup> fr. 392.

gebruik maken van en vertrouwen op de redelijke denkkraft van den mensch. „La présomption aussi infinie que leur objet”<sup>1)</sup> is hier niet opgegeven, maar krampachtig gehandhaafd. „Weinigen twijfelend aan het pyrrhonisme”<sup>2)</sup>. Zonder dat zij het zelf zien, worden zij weer dogmatisch<sup>3)</sup>. Bezat het skepticisme deze vooronderstelling niet, geloofde het niet in de rede, dan zou het zichzelf opheffen. „Zoover kan men echter niet gaan; en ik stel vast dat er nooit een wezenlijk volmaakt pyrrhonist is geweest”<sup>4)</sup>. Het geloof in de rede belet de skeptici te komen tot die geestes-extravagantie<sup>5)</sup>.

Daarmee is het duidelijk geworden, dat de critiek van Pascal op de philosophie, evenzeer het skepticisme als welk dogmatisch systeem ook, raakt. Het Evangelie stelt alle philosophie onder het oordeel.

#### 4. Verwantschap tusschen philosophie en geloof.

Hoe is nu echter te rijmen de andere beoordeeling der wijsbegeerte, gelijk we die in sommige fragmenten aantreffen? Naast de uitspraak over de dwaasheid der philosophie<sup>6)</sup>, lezen we ook ergens: „Brief om de menschen er toe te brengen God te zoeken. En Hem dan laten zoeken bij de wijsgeeren, de pyrrhonisten en dogmatisten, die de zoekenden verontrusten”<sup>7)</sup>. En elders: „Het pyrrhonisme dient den godsdienst”<sup>8)</sup>, „Plato, om tot het christendom voor te bereiden”<sup>9)</sup>.

Wij hebben in de vorige paragraaf trachten aan te toonen, dat philosophie volgens Pascal voortkomt uit de geluksdrijf van den mensch. „Mijn hart streeft er gansch en al naar om te weten waar het ware goed is, om het te kunnen volgen; niets zou mij te kostbaar zijn voor de eeuwigheid”<sup>10)</sup>. Het antwoord op dat verlangen kan door de wijsbegeerte niet gegeven worden; alles wat zij naar voren brengt

---

<sup>1)</sup> fr. 72.

<sup>2)</sup> fr. 377: „ . . . peu, du pyrrhonisme en doutant”.

<sup>3)</sup> fr. 375.

<sup>4)</sup> fr. 434: „On n'en peut venir là; et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait”.

<sup>5)</sup> fr. 434.

<sup>6)</sup> fr. 74.

<sup>7)</sup> fr. 184: „Lettre pour porter à rechercher Dieu. Et puis le faire chercher chez les philosophes, pyrrhoniens et dogmatistes, qui travaillent celui qui les recherche”.

<sup>8)</sup> fr. 391: „Le pyrrhonisme sert à la religion”.

<sup>9)</sup> fr. 219: „Platon, pour disposer au christianisme”.

<sup>10)</sup> fr. 229: „Mon coeur tend tout entier à connaître où est le vrai bien, pour le suivre; rien ne me serait trop cher pour l'éternité”.



is per se dwaasheid. Zij heeft het hoogste goed gezocht overal waar zij kon, zelfs in de grootste ondeugden; zij is vol van een onbeschrijfelijke verwarring <sup>1)</sup>). Alles van de filosofie staat onder het gericht. Wat Pascal nu in de hier boven aangehaalde fragmenten over de wijsbegeerte wil zeggen, is, dat ondanks dat het alles zonde is, er toch eenige verwantschap tusschen het christelijk geloof en de filosofie niet te ontkennen is.

Wij kunnen wat Pascal hier bedoelt, niet beter duidelijk maken dan met een beeld, dat wij aan Eduard Thurneysen ontleenen <sup>2)</sup>). De verschillende wijsgeerige stelsels vergelijken wij met de peripherie van een cirkel, waarvan het voor al die philosophische stelsels onbekend geworden middelpunt identiek is met den levenden God. De oorspronkelijke verbinding tusschen dit middelpunt en de wijsbegeerte is geheel verbroken. Daarom is het oordeel over de geheele filosofie vernietigend. Ergens op deze peripherie, te midden van alle wijsgeerige systemen, bevindt zich als verschijnsel ook het christelijk geloof. Phaenomenologisch heeft het met alle wereldbeschouwingen rondom zich schier alles gemeen. Alleen dit eene verschil is er, dat er tusschen het middelpunt en de plaats op de peripherie, waar zich het christelijk geloof bevindt, een levende verbinding bestaat. Daardoor is het christelijk geloof de tot vervulling gekomen filosofie.

Met dit beeld is getracht om principieel uiteen te zetten, hoe de verhouding is tusschen het christelijk geloof en de wijsbegeerte. In alle philosophische stelsels, waarin het om metaphysica te doen is, is er het staan rondom het eene middelpunt, en dat maakt de categorieën, waarin de gedachten naar voren komen, op zijn minst genomen verwant aan die van het christelijk geloof; alleen blijven ze wezenlijk ijdel, leeg, zonder beteekenis, omdat het geloof ontbreekt, dat de levende verbinding is met den waarachtigen God <sup>3)</sup>). In die categorieën is het een ronddolen in duisternis <sup>4)</sup>). „De mensch wil gelukkig zijn en overtuigd van eenige waarheid; en toch kan hij niets weten, noch ook het opgeven te wenschen iets te weten” <sup>5)</sup>). Aan den eenen

---

<sup>1)</sup> fr. 361.

<sup>2)</sup> Aangehaald in Karl Hartenstein, *Die Mission als theologisches Problem*, Berlin, 1933, S 23 seq.

<sup>3)</sup> fr. 81: „L'esprit croit naturellement, et la volonté aime naturellement; de sorte que, faute de vrais objets, il faut qu'ils s'attachent aux faux”.

<sup>4)</sup> fr. 546 en fr. 548.

<sup>5)</sup> fr. 389: „Or il veut être heureux, et assuré de quelque vérité; et cependant il ne peut ni savoir, ni ne désirer point de savoir”.

kant is dus inderdaad alles van de filosofie zonde, blindheid, aanmatiging; maar aan den anderen kant is alles bij haar grootsch en ten nauwste verwant aan het christelijk geloof <sup>1)</sup>). De filosofie is een schaal, een σκευος, vol van zonde; het christelijk geloof is het evenzeer, maar vol van den Heiligen Geest. Daarom is het onmogelijk, om alleen maar te zeggen dat het Evangelie het gericht is over de filosofie; het is het gericht over de zonde in de filosofie. Maar tegelijk is het de vervulling van de filosofie; het is de vervulling van haar σκευος. „Hetgeen gij derhalve onwetend zocht, verkondigt U de godsdienst” <sup>2)</sup>). De wijsbegeerte is niet alleen maar zonde, doch eveneens de schaal die bestemd was voor de waarheid. Zij is beide heelemaal en tegelijk <sup>3)</sup>).

Deze zienswijze van Pascal op de filosofie geeft ons er een verklaring van, dat hij, ondanks zijn duidelijk voorgedragen overtuiging dat de wijsbegeerte dwaasheid is, toch de wijsheid dezer wereld ook milder kan beoordeelen. Hij wil niet vergeten, dat in haar zoeken naar het „summum bonum”, naar religie en moraal in welken vorm dan ook, de grootsche categorieën liggen, die God kan vervullen en die den mensch dan maken tot het allergrootste in de schepping: drager van de waarheid. Daarmee hangt het samen dat Pascal in zijn apologie ook gebruik maakt van de filosofie, zoo sterk zelfs dat niet weinigen er door zijn verleid geworden de „Pensées” als een wijsgeerig boek te beschouwen. Pascal was er van overtuigd, dat zulk een vrijmoedig gebruik maken van de filosofische categorieën geoorloofd was, zelfs noodzakelijk, n.l. „als Selbstvollzug des Glaubens im Gebiet des erkennenden Geistes auf dem Grunde der heiligen Schrift” <sup>4)</sup>). Zooals de knechtsgestalte bij Christus behoort, zoo het filosofische kleed tot het theologisch spreken. Reeds alles wat de mensch zegt, ligt automatisch in de σκευος van de menschelijke wijsheid, d.w.z. het is aan filosofische voorstellingen en categorieën gebonden. Het geloof treedt aldus naar voren in de werkelijkheid van deze wereld. Het is niet slechts negatie, maar ook vervulling van de menschelijke mogelijkheden. Waarom dan ook niet een dankbaar gebruik maken van Plato, Cartesius of Epictetus?

Alleen, — al de gebruikte filosofische begrippen moeten verstaan worden vanuit het middelpunt: Jezus Christus. De openbaring geeft

<sup>1)</sup> fr. 346: „Pensée fait la grandeur de l'homme”.

<sup>2)</sup> fr. 432: „Quod ergo ignorantes quaeritis, religio annuntiat vobis”.

<sup>3)</sup> fr. 365: „Mais qu'est-ce que cette pensée? . . . Qu'elle est grande par sa nature! qu'elle est basse par ses défauts!”

<sup>4)</sup> Th. Harnack, *Luthers Theologie*, Bd. I, München, 1927, S. 37.

aan al die wijsgeerige uitspraken den zin en de bijzonderheid, en maakt ze legitiem theologisch. Het verschil met Plato, Cartesius en Epictetus ligt hierin, dat hun woorden bij Pascal gevormd zijn vanuit de werkelijkheid der openbaring. Is Pascal dus uiterlijk filosofisch gebonden, innerlijk is hij geheel vrij voor de werkelijkheid, waarvan in die woorden getuigenis wordt afgelegd. Innerlijk staat hij geheel los van de wijsbegeerte in het algemeen, en van elk systeem in het bijzonder. „Es ist mir alles erlaubt, es soll mich aber nichts gefangen nehmen . . . es ist ein Unterschied, ob ich die sarx meiner intelligentia sich vorher systematisch verfestigen lasse oder ob ich die causa divina bestimmen lasse über die intelligentia”<sup>1)</sup>. Tusschen Plato en Pascal ligt de metanoia.

Zoo heeft Luther een ruim gebruik gemaakt van de filosofie van het neoplatonisme; hij kan eveneens nominalistisch, augustini-aansch, zelfs aristotelisch spreken. „Non rejicio omnia eorum”<sup>2)</sup>. Zoo heeft ook K. Barth, om als modern mensch den brief van Paulus aan de Romeinen uit te leggen, talrijke begrippen aan Plato en Kant ontleend<sup>3)</sup>. En zoo heeft Pascal, om het Evangelie in de mondaine kringen, die de fransche salons der 17de eeuw bevolkten, uit te dragen, gebruik gemaakt van de wijsgeerige termini die in zijn tijd opgeld deden.

Er is een geschrift bewaard gebleven, dat ons eenigszins een indruk geeft van de opvatting van Pascal over de beteekenis van de filosofie. Wij bedoelen het „Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne”. In dit verslag zien wij hoe Pascal den theoloog De Saci, den biechtvader van Port-Royal, uiteenzet, dat alle wijsgeerige stelsels terug te brengen zijn tot slechts twee systemen, n.l. een dogmatisch als dat van Epictetus en een skeptisch als dat van Montaigne. Datzelfde lezen we ook in de „Pensées”: „ . . . iedereen moet partij kiezen en zich noodzakelijk schikken óf bij de dogmatici, óf bij de pyrrhonisten. Want wie onzijdig denkt te blijven, zal bij uitstek pyrrhonist zijn”<sup>4)</sup>.

Hoe staat Pascal nu tegenover elk der systemen naar hun inhoud en probleemstelling? Van het dogmatisme heet het, dat het zich verliest in een waan, dat het vol is met dwalingen die voortkomen uit

<sup>1)</sup> K. Barth, *Grundfragen*, S. 23.

<sup>2)</sup> Th. Harnack, *a.a.O.*, Bd. II, S. 4.

<sup>3)</sup> K. Barth, *a.a.O.*, S. 24.

<sup>4)</sup> fr. 434: „ . . . il faut que chacun prenne parti; et se range nécessairement ou au dogmatisme, ou au pyrrhonisme. Car qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence . . .”

beginselen van een duivelschen hoogmoed <sup>1)</sup>). Wat het scepticisme betreft, het is volgens Pascal het in systeem gebrachte leven van lichtzinnigheid en zorgeloosheid, van de uiterste lafhartigheid <sup>2)</sup>).

Evenwel neemt Pascal het dan toch op zich, om tegenover den gestrengen De Saci, die alle wijsbegeerte heiligschennis, vergif en een mesthoop noemde <sup>3)</sup>, het nut van dergelijke wijsgeerige systemen te verdedigen. Hier blijkt het dat de visie van Pascal veel wijder was dan de opvatting van De Saci. Voor Pascal is het geloof niet de volstrekte ontkenning van de immanent menselijke mogelijkheden. Pascal is geen verachter van de menselijke cultuur geweest. Hij weet dat de openbaring inderdaad het gericht is over dogmatisme en pyrrhonisme, maar tevens dat zij de vervulling is, en dat wat onwetend en verkeerd gezocht werd, in het Evangelie te vinden is.

Ondanks het feit dat Pascal dus met de filosofie wil werken, getuige het „Entretien”, geldt het toch van hem wat Link zegt: „Es ist darum ein gutes Zeichen für eine Theologie . . ., dasz sie Vorstellungen verschiedener philosophischer Richtungen benützen kann, um ihrer Botschaft Gestalt zu geben” <sup>4)</sup>. Pascal steunt niet op het pyrrhonisme, evenmin op het dogmatisme. Hij gebruikt ze alleen en weet daarbij dat heel de filosofie geen uur moeite waard is. Hij weet van het groote gevaar dat de theologie bedreigt, als filosofie en theologie zich gaan vermengen. Hij bezit ze als niet bezittende.

Vatten wij thans alle uitspraken, die wij van Pascal ten opzichte van de filosofie vonden, samen, dan is dit het voornaamste gegeven, dat hij krachtig en principieel de wijsbegeerte als dwaasheid afwijst. Hij wijst haar af, ook al gebruikt hij haar.

Zoo is dit alles een bevestiging en bredere uitwerking van wat vooral in het resumé van Filleau de la Chaise reeds naar voren kwam. De apologie van Pascal gaat uit van de erkenning, dat de kerk de Waarheid Gods ontvangen heeft en daarmee impliciet van de vooronderstelling dat de wereld die Waarheid niet heeft.

## 5. Het Evangelie is openbaring van God.

De door Pascal krachtig uitgesproken meening van de wezenlijke ongelijkwaardigheid van de filosofie en het Evangelie, hangt natuurlijk ten nauwste samen met zijn waardeering van het chris-

<sup>1)</sup> *Entretien avec M. de Saci*, Petit Br., p. 149 seq.

<sup>2)</sup> *I.c.*, page 158 seq.

<sup>3)</sup> *I.c.*, page 156 en 161.

<sup>4)</sup> W. Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, München, 1940, S. 385.

telijk geloof. Wij zagen dat de menselijke bestaansvragen niet in de filosofie, maar in het christelijk geloof hun antwoord (een antwoord van gericht en vervulling) vinden. „De Prediker toont aan, dat de mensch zonder God in onwetendheid omtrent alles en in een onvermijdelijke ellende verkeert”<sup>1)</sup>. „De godsdienst alleen doet ons waarlijk grondig kennen”<sup>2)</sup>.

Wat verstaat Pascal echter onder godsdienst? Is het een menselijke levensvorm, of is het meer dan dat? Er zijn verscheiden fragmenten in de „Pensées”, die ons den indruk geven, dat Pascal wel heel sterk den nadruk legt op het christelijk geloof als een bepaald gebied van het menselijk geestesleven, en het daarom onder het menselijk oordeel stelt. Als hij b.v. telkens spreekt over „la vraie religion”, en zich aanmatigt een aantal normen op te stellen, waaraan de godsdienst beantwoorden moet om de ware te zijn, dan lijkt het toch wel of het christelijk geloof heelemaal is opgegaan in de vele menselijke levensvormen, die afhankelijk zijn van ons inzicht, in zooverre ze als waar door den mensch erkend kunnen worden. „Indien er maar één beginsel is van alles, dan is er ook maar één einddoel voor alles, en alles is daardoor en daarvoor. De ware godsdienst moet ons dus leeren alleen dat te aanbidden en lief te hebben”<sup>3)</sup>. „De ware godsdienst moet als kenteeken hebben: liefde tot zijn God. Dat is zeer billijk en toch heeft geen enkele dat voorgeschreven; de onze heeft het gedaan”<sup>4)</sup>.

Het zou ons echter geenszins een goed beeld geven van Pascal's visie op het christelijk geloof, als wij alleen afgingen op uitspraken als boven geciteerd. Er zijn daarnaast een menigte andere, die ons Pascal doen zien als dengene, voor wien het christelijk geloof niet een antwoord is, dat als waar erkend wordt, omdat het aan het immanent theologisch-anthropologisch inzicht voldoet, maar in tegendeel—voor wien de christelijke religie zich zelf volstrekt legitimeert als openbaring, als Gods wijsheid<sup>5)</sup>, als hemelsch licht en goddelijke kennis<sup>6)</sup>. Gelooven is naar God luisteren, waarbij alles in den mensch

---

<sup>1)</sup> fr. 389: „L'Éclésiaste montre que l'homme sans Dieu est dans l'ignorance de tout, et dans un malheur inévitable”.

<sup>2)</sup> fr. 443: „ . . . la religion ne fait que connaître à fond . . .”.

<sup>3)</sup> fr. 489: „S'il y a un seul principe de tout, une seul fin de tout, tout par lui, tout pour lui. Il faut donc que la vraie religion nous enseigne à n'adorer que lui et à n'aimer que lui”.

<sup>4)</sup> fr. 491: „La vraie religion doit avoir pour marque d'obliger à aimer son Dieu. Cela est bien juste, et cependant aucune ne l'a ordonné; la nôtre l'a fait”.

<sup>5)</sup> fr. 460.

<sup>6)</sup> fr. 435.

zwijgt en alle vooringenomenheid weggebroken wordt omdat het God is die Zijn Woord spreekt <sup>1)</sup>). In dergelijke zegswijzen merken wij, dat als Pascal over godsdienst spreekt, hij toch mogelijk heelemaal niet heenwijst naar een menschen levensvorm, maar naar openbaring Gods.

In het memoriaal, het document van herinnering aan de zoogenaamde tweede en definitieve bekeering van Pascal, dat hij tot aan zijn dood in den zoom van zijn kleed bij zich heeft gedragen, wordt ons deze visie nog duidelijker. Het geloof wordt daarin omschreven als „non des philosophes et des savants” <sup>2)</sup>, niet als een scheppende, menschenlijke geesteswerkzaamheid, maar als volstreckte receptiviteit, die alleen als receptiviteit actief en een eigen daad des menschen is. De openbaring grijpt den mensch, en de mensch wordt gegrepen. Er is geen sprake van dat de geloofs zekerheid gegrond ligt in het menschenlijk inzicht van „la vraie religion”, maar zij ligt in het gevangen genomen zijn van den mensch door de openbaring. De openbaring komt niet voor den troon van ons inzicht, maar ons inzicht komt in het gericht van de openbaring <sup>3)</sup>. „Renonciation totale et douce. Soumission totale à Jesus Christ” <sup>4)</sup>. En dat is dan: „Certitude, certitude” <sup>5)</sup>.

Ook in een los van de „Pensées” geschreven opstel over de bekeering van den zondaar, komen wij denzelfden gedachtengang van Pascal weer tegen. „. . . In die nieuwe overwegingen treedt zij (de ziel) den gezichtskring binnen van de grootheid van haar Schepper, en in diepe vernederingen en aanbidding. Zij vernietigt zich dientengevolge, en daar zij van zich zelf geen voldoende geringe gedachte kan vormen, noch een voldoende verhevene van dit hoogste goed, zoo doet zij hernieuwde pogingen om zich te verlagen tot in de diepste afgronden van het niet, waarbij zij God beschouwt in onmetelikheden, die zij onophoudelijk vermenigvuldigt. Tenslotte aanbidt zij Hem in stilte, in deze zienswijze, die haar krachten uitput; zij beschouwt zich als

---

<sup>1)</sup> fr. 434.

<sup>2)</sup> *Écrit trouvé dans l'habit de Pascal après sa mort*, Petit Br., p. 142.

<sup>3)</sup> Vgl. Prof. Dr. J. H. Gunning in een brief aan Dr. A. Pierson: „Gij toont mij zoo onuitsprekelijk ernstig aan dat in ons geestelijk leven niet de godsdienstigheid, maar de levende God zelf het initiatief moet nemen: dat niet wij godsdienst . . . moeten hebben, maar dat God óns moet hebben” (*Leven en Werken*, Rotterdam, deel III<sup>2</sup>, blz. 846).

<sup>4)</sup> *l.c.*, Petit Br., p. 143.

<sup>5)</sup> *l.c.*, Petit Br., p. 142.

zijn slecht en onwaardig schepsel . . ." <sup>1)</sup>). Openbaring blijkt ook hier te zijn, dat de Waarheid als normeerende grootheid ons aan zich onderwerpt.

Het is zelfs mogelijk dit alles nog nadrukkelijker bij Pascal terug te vinden. Het christelijk geloof is voor Pascal: Jezus Christus. „Wij kennen God slechts door Jezus Christus. Zonder dezen Middelaar is ons alle gemeenschap met God ontnomen; door Jezus Christus kennen wij God". En even verder nog eens: „In Hem en door Hem kennen wij dus God" <sup>2)</sup>). Wat behelst dat? Is Hij een historisch-leerstellig gegeven, of een a-historisch symbool? Zeer zeker is het een historische gebeurtenis eens voor altijd, waar het Evangelie de van God gegeven oorkonde van is. Daarom zegt Pascal ook: „Daarbuiten (d.w.z. buiten den Middelaar) en zonder de Heilige Schrift" <sup>3)</sup> is geen geloof en geen prediking mogelijk. En wij lezen in het memoriaal: „Il (Jesus-Christ) ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile", en naderhand nog eens: „Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile" <sup>4)</sup>).

Toch is het tegelijk oneindig veel meer dan het bloot geschiedkundige feit dat eens voor altijd geschied is. Het is: „Joie, joie, joie, pleurs de joie", en bovenal is het „Feu" <sup>5)</sup>). Het laatst geciteerde woord staat in het memoriaal in het centrum van het blad, en is met opvallend groote letters op het midden van een verder geheel ledigen regel geschreven. Er moet dus klaarblijkelijk het volle accent op vallen <sup>6)</sup>). Het is de historische Jezus Christus en desondanks de levende

---

<sup>1)</sup> B. Pascal, *Sur la conversion du pécheur*, Petit Br., p. 199 seq.: „ . . dans ces réflexions nouvelles, elle entre dans la vue des grandeurs de son Créateur, et dans des humiliations et des adorations profondes. Elle s'annéantit en conséquence, et ne pouvant former d'elle-même une idée assez basse, ni en concevoir une assez relevée de ce bien souverain, elle fait de nouveaux efforts pour se rabaisser jusqu'aux derniers abîmes du néant, en considérant Dieu dans des immensités qu'elle multiplie sans cesse. Enfin dans cette conception, qui épuise ses forces, elle l'adore en silence, elle se considère comme sa vile et inutile créature.."

<sup>2)</sup> fr. 547: „Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce Médiateur, est ôtée toute communication avec Dieu; par Jésus-Christ, nous connaissons Dieu . . En lui et par lui, nous connaissons donc Dieu".

<sup>3)</sup> fr. 547: „Hors de là et sans l'Écriture . . ."

<sup>4)</sup> *Mémorial*, Petit Br., page 142 seq.

<sup>5)</sup> *T.a.p.*

<sup>6)</sup> Zie de photographische reproductie van het memoriaal tegenover het titelblad in dit boek. Zij is een afdruk van de photo in H. Brémond, *Histoire littéraire du Sentiment Religieux en France*, T. IV, *La conquête mystique, L'école de Port-Royal*, Paris, 1938, tegenover bladzijde 368.

Jezus Christus, de opgestane en verheerlijkte <sup>1)</sup>). Van daaruit laten zich verklaren al de fragmenten, waarin het tot een aanspreken en aangesproken worden door Jezus Christus komt; het is geen mystiek, het is persoonlijke geloofsgemeenschap. „Gij zoudt Mij niet zoeken, als gij Mij niet bezat. Verontrust U dus niet” <sup>2)</sup>). „Ik alleen kan U doen begrijpen wie gij zijt” <sup>3)</sup>). „Heere ik geef U alles” <sup>4)</sup>). Deze en dergelijke woorden zijn als het ware de onmiddellijke reflex van het eigenlijke gebeuren der levende ontmoeting. Het is wat O. Dilschneider als volgt uitdrukt: „Im pneumatischen Christus hat sich die Wandlung vollzogen, die den einstigen Christus aus seiner Raumzeitbezogenheit im irdischen Dasein heraushebt und ihn zum allgegenwärtigen Christus macht. Wir predigen hinfort nicht mehr den gekreuzigten und gestorbenen Christus, sondern den gekreuzigten und auferstandenen Christus, denn in diesem sind wir der Gnadengaben teilhaftig, die er uns vermittelt, Versöhnung und ewiges Leben” <sup>5)</sup>). Het christelijk geloof is voor Pascal, dat Jezus Christus ons goddelijke realiteit wordt door den Heiligen Geest; het is dus openbaringswerkelijkheid van God.

Daarom kan Pascal eenerzijds steeds spreken over „la vraie religion”, die goddelijke kennis en wijsheid schenkt <sup>6)</sup>, maar anderzijds over Jezus Christus als de ware weg <sup>7)</sup>, zonder Wien er alleen ondeugd, ellende, dwaling, duisternis, dood en wanhoop is <sup>8)</sup>. Het gezichtspunt van waaruit deze beide gedachten-reeksen toch met elkaar harmonieeren, ligt in de erkenning: „Jesus-Christ est donc le véritable Dieu des hommes” <sup>9)</sup>. Hij is de bron van de goddelijke wijsheid en kennis die ons geheel gevangen neemt en ons dwingt tot algeheele receptiviteit. „Verneder u, machteloze rede! Zwijs stompzinnige natuur! leer dat de mensch oneindig ver boven den mensch uitgaat en verneem van uwen Meester uw waarachtigen toestand, dien gij niet kent. Luister naar God” <sup>10)</sup>.

---

<sup>1)</sup> fr. 554.

<sup>2)</sup> fr. 555: „Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais. Ne t'inquiète donc pas”.

<sup>3)</sup> fr. 430: „Je puis seule vous faire entendre qui vous êtes . . .”

<sup>4)</sup> fr. 553: „Seigneur, je vous donne tout . . .”

<sup>5)</sup> O. Dilschneider, *Evangelische Offenbarung*, Gütersloh, 1939, S. 125.

<sup>6)</sup> fr. 460.

<sup>7)</sup> fr. 466.

<sup>8)</sup> fr. 546 en 548.

<sup>9)</sup> fr. 547.

<sup>10)</sup> fr. 434: „Humiliez-vous, raison impuisante; taisez-vous, nature imbécile: apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu”.



Godsdienst is dus voor Pascal openbaring, Zelfmededeeling Gods. De mensch ontvangt in het geloof de vervulling van zijn denken vanuit de Logos, die dynamis en sôphia is, overeenkomstig I Kor. 2.

En vandaar nu die scherpe antithese bij Pascal tusschen geloof en filosofie. Het Evangelie is als openbaring het oordeel over en de afbraak van alle menschelijke aanmatiging en ijdele donquichotterie zooals die in de wijsbegeerte gestalte heeft aangenomen. In plaats van de wijsheid dezer wereld, die een waan is en zonder kracht, schenkt God aan de kinderkens het levende, wezenlijke en dynamische antwoord op de menschelijke existentie-vraag <sup>1)</sup>. „Ce sera le Saint-Esprit lui même, ou ce qui est la même chose, la Vérité parlant directement au coeur” <sup>2)</sup>. Dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen en Jezus Christus, dien gij gezonden hebt <sup>3)</sup>.

## 6. Wil Pascal getuigen of bewijzen?

Wij hebben nu Pascal's visie gevonden op de verhouding van het christelijk geloof en de wijsbegeerte. Deze zienswijze van het christelijk geloof als de ware wijsheid, met een karakter van wetenschap dat niet ontleend is aan de wereldlijke sophia, maar daar mee in tegenstelling staat en die wegbreekt, — zal nu haar bevestiging moeten vinden in het antwoord op de vraag welke wapens Pascal dacht te gebruiken. Zijn die ontleend aan het arsenaal van de wijsheid dezer wereld, dan moeten wij zeggen dat het hem toch niet volle ernst is gebleken met de ontkenning van den menschelijken logos. Vinden wij daarentegen een afwijzing van de argumenten en den redeneertrant der humane wetenschap, dan zal dat het overtuigend bewijs zijn, dat Pascal ook voor de consequentie's niet terugschrok van het volstrekt zien van de diastase tusschen de dwaasheid Gods en de wijsheid der wereld. Uit het antwoord op de vraag welke wapens hij hanteert, zal moeten blijken of Pascal werkelijk tot het Nieuwe Testament is teruggekeerd.

Geheel overeenkomend met de vorige paragraaf, valt het ons ook hier op, dat de fragmenten die ons een antwoord kunnen geven op de thans gestelde vraag, zich eveneens in twee groepen laten verdeelen.

Allereerst zijn er die „Pensées”, die het christelijk geloof als menschelijken levensvorm en als theorie schijnen te zien en vanuit

---

<sup>1)</sup> fr. 271: „La sagesse nous envoie à l'enfance: nisi efficiamini sicut parvuli . . .”  
Zie ook fr. 288.

<sup>2)</sup> A. Vinet, *Études sur Blaise Pascal*, 4e Ed., Paris, 1904, p. 217.

<sup>3)</sup> Johannes 17 : 6 geciteerd in het memoriaal.

dat gezichtspunt het arsenaal der apologetiek aanduiden. Doch daarnaast is het evenzeer mogelijk om uitspraken van Pascal naar voren te brengen, die leven uit de vooronderstelling dat het christendom openbaring is zonder een natuurlijke mogelijkheid tot kennis, die onverbloemd het Evangelie als dwaasheid aan den tegenstander voorleggen, en die zeer consequent van geen gebruik der wapens uit het gebied van het redelijk denken willen weten.

Pascal zegt b.v. „dat de ingevingen alleen in staat zijn het ware en heilzame gevolg te bereiken: „*Ne evacuetur crux Christi*“<sup>1)</sup>. Niet door een menselijk bewijs, dat den geest dwingt, maar door Gods vrije gunst ontstaat het geloof. „God zelf legt het in de harten“<sup>2)</sup>. En als ge dan de omschrijving van het geloof vraagt, zegt Pascal: „God zich openbarend aan het hart en niet aan de rede“<sup>3)</sup>. „Meent niet dat wij zeiden, dat het een gave der redeneering zou zijn; het is een gave Gods“<sup>4)</sup>. In deze fragmenten spreekt de apologeet, die van het christelijk geloof als de beste filosofie, en dus als een leerstelsel dat door redeneering is bij te brengen, niets moet hebben. „Welk een afstand ligt er nog tusschen God kennen en Hem liefhebben“<sup>5)</sup>. „Zij, wien God den godsdienst gegeven heeft als gevoel des harten, zijn gelukkig en met recht overtuigd“<sup>6)</sup>.

Wat zeggen deze citaten anders, dan dat de kennis van de heilswerkelijkheid niet bereikt wordt langs den weg, dien de menselijke wetenschap gaat en dat de wapens van de menselijke wijsheid voor het geloof niets beteekenen? Omdat het geloof een ander kennen is, gaat het buiten het verstandelijke, logische argumenteeren (*raisonnement*) om. In dit alles sluit Pascal zich geheel aan bij Paulus, dien hij in dit verband ook met instemming citeert. „Paulus kwam om te bekeeren. Doch zij die slechts komen om te overtuigen, kunnen zeggen, dat zij met wijsheid en teekenen komen“<sup>7)</sup>. „Omdat de wereld God

<sup>1)</sup> fr. 245: „ . inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet: *Ne evacuetur crux Christi*“.

<sup>2)</sup> fr. 248: „ . cette foi que Dieu lui-même met dans le coeur . .”

<sup>3)</sup> fr. 278: „ . Dieu sensible au coeur, non à la raison”.

<sup>4)</sup> fr. 279: „La foi est un don de Dieu; ne croyez pas que nous disions que c'est un don de raisonnement”. Vergelijk ook fr. 284: „ on ne croira jamais d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le coeur; et on croira dès qu'il l'inclinera. Et c'est que David connaissait bien: *Inclina cor meum, Deus, in . .*”

<sup>5)</sup> fr. 280: „Qu'il y loin de la connaissance de Dieu à l'aimer!”

<sup>6)</sup> fr. 282: „ . ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du coeur sont bien heureux et bien légitimement persuadés”.

<sup>7)</sup> fr. 588: „ . car il venait pour convertir. Mais ceux qui ne viennent que pour convaincre peuvent dire qu'ils viennent en sagesse et signes”. (vergelijk I Cor. 1 : 22).

niet heeft gekend door de wijsheid, heeft het Gode behaagd door de dwaasheid der prediking zalig te maken" <sup>1)</sup>).

De zaak wordt echter ingewikkelder als wij daarnaast ook aandacht moeten schenken aan fragmenten als deze: „Van dat geloof, dat God Zelf in de harten legt, is het bewijs dikwijls het instrument" <sup>2)</sup>. En: „Men moet zijn verstand open stellen voor de bewijzen" <sup>3)</sup>. Hier lijkt het, in tegenstelling met het voorafgaande, crop dat Pascal toch de wapens der menselijke sophia hanteeren wil. „Wij moeten beginnen aan te toonen dat de godsdienst niet strijdig is met de rede" <sup>4)</sup>. Zelfs schijnt de volgende uitspraak in volslagen tegenstelling met de voorloopige conclusie die wij op grond van het voorafgaande meenden te kunnen maken: „Zij . . . kunnen dien godsdienst slechts verkrijgen door redeneering (raisonnement)" <sup>5)</sup>.

De vraag komt klemmend naar voren of het christelijk geloof voor Pascal dan toch „leer" is, waarvan men met immanent menselijke bewijsvoering den mensch overtuigen kan. Deze vraag klemt te meer, daar wij nog voor het onopgeloste probleem staan van de fragmenten, die den christelijken godsdienst bestempelden als „la vraie religion", omdat hij het component vormt op vragen en religieuze behoeften, die de mensch eigenmachtig met eigen inzicht scheen te hebben opgesteld. Hoe is deze tegenstrijdigheid met het te voren gevondene, n.l. dat wij voor de openbaring in het gericht komen in plaats van de openbaring in ons gericht, te rijmen?

Het zou bepaald onbevredigend zijn, een oplossing van dit schijnbaar dualisme in den gedachtengang van Pascal, te willen vinden door een beroep te doen op het embryonale karakter der „Pensées". Het is toch tegenover zulk een klaar en systematisch, zulk een typisch fransch denker als Pascal, al te simplistisch, zich te willen beroepen op de mogelijkheid dat hij blijkens dit alles nog niet gereed gekomen was met zijn inzicht in deze theologische stukken. Dat hij met onklarheid tegenover deze materie door den dood is verrast.

Wij doen Pascal meer recht met te pogen dieper in zijn gedachten-

---

<sup>1)</sup> fr. 547: „Quia . . . non cognovit per sapientiam . . . placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere". (Zie I Cor. 1 : 21).

<sup>2)</sup> fr. 248: „ . . . c'est de cette foi que Dieu lui-même met dans le coeur, dont la preuve est souvent l'instrument . . ."

<sup>3)</sup> fr. 245: „ . . . il faut ouvrir son esprit aux preuves . . ."

<sup>4)</sup> fr. 187: „ . . . il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison".

<sup>5)</sup> fr. 282: „Mais ceux . . . nous ne pouvons la leur donner que par raisonnement . . ."

wereld door te dringen en een oplossing trachten te vinden die beide gedachtenreeksen organisch verbindt. De „Pensées” zijn immers de los neergeworpen aantekeningen van een geest, die ongetwijfeld zijn kijk op dit punt van zaken wel zal hebben gereed gehad voor hij met dezen arbeid begon<sup>1</sup>). Dat mag wellicht ook geconcludeerd worden uit de meer systematische uiteenzetting van zijn apologetische plannen tegenover enkele intieme vrienden, waarvan wij het verslag van Filleau de la Chaise en van Étienne Perier reeds summier besproken hebben. Alleen, — die los neergeworpen aantekeningen dragen een aphoristisch karakter en zijn niet tot een uiterlijk zichtbare eenheid gevormd. Omdat de dood hem bij dien arbeid overvallen heeft, zal het onze taak zijn, uit de onuitgewerkte fragmenten met hun oogenschijnlijk dubbelen gedachtengang, de eenheid van Pascal's visie, die ongetwijfeld aanwezig is, op te sporen. Het resultaat daarvan zal dan bewijzen in hoeverre onze vooronderstelling van een organische eenheid in Pascal's opvatting in de „Pensées”, juist is.

7. De bewijsvoering in Pascal's apologie is getuigen.

Pascal spreekt, gelijk we zagen, in de „Pensées” telkens van bewijzen voor het christelijk geloof. Toch blijkt er van bewijzen, zooals wij die bij de scholastieke theologen tegenkomen, geen sprake. Afgezien van enkele plaatsen van minder belang, keert Pascal zich in de „Pensées” een keer direct en een keer indirect tegen Thomas, wiens werken als het ware de geïncorporeerde scholastiek zijn. In fragment 61 brengt hij formeele bezwaren tegen hem in: „De heilige Thomas heeft haar (t.w. de orde) niet gehouden”<sup>2</sup>). Thomas benut met het steeds weer toegepaste syllogistisch systeem bij uitstek den menschelijken logos-weg, wat Paulus noemt meeslepende wijsheid<sup>3</sup>). Pascal wijst deze en dergelijke orde's af. Uit dat feit blijkt, dat wij dus wel voorzichtig moeten zijn met het interpreteren van zijn „bewijzen”.

Op een andere plaats is de veroordeeling van Thomas meer materieel, n.l. in fragment 242. Weliswaar is dit stuk voornamelijk gericht tegen de apologeten van het type als Raymond Sébond, Charron, Grotius;

<sup>1</sup>) Vergelijk wat Et. Périer zegt: „Tout cela était parfaitement bien gravé dans son esprit et dans sa mémoire; mais ayant négligé de l'écrire lorsqu'il l'aurait peut-être pu faire, il se trouva, lorsqu'il l'aurait bien voulu, hors d'état d'y pouvoir du tout travailler” (*Préface de Port-Royal*, Gr. Ecr. XII, p. CLXXXIII).

<sup>2</sup>) fr.: 61 „Saint Thomas ne l'a pas gardé”.

<sup>3</sup>) I. Cor. 2 : 4.

maar waar Thomas in de „Summa” de theologische fundeering heeft gegeven aan die redelijk argumenteerende apologieën, geldt het toch in laatste instantie hem. Wij lezen daar nu: „Ik verwonder mij over de stoutmoedigheid, waarmede deze lieden het ondernemen over God te spreken. Zich richtende tot de ongelooovigen is hun eerste werk om de Godheid te bewijzen door de wonderen der natuur. Ik zou mij over hun poging niet verbazen, als zij zich richtten tot de geloovigen, want het is zeker, dat zij die in hun hart een levend geloof dragen, dadelijk inzien, dat alles wat bestaat niet anders zijn kan, dan het werk van God, dien zij aanbidden. Maar de anderen, die dat licht verloren hebben, en in wier ziel zij van plan zijn het weer te ontsteken, die van geloof en genade verstoken lieden, die, terwijl zij met al hun inzicht, al wat zij in de natuur zien en wat hen tot kennis dezer dingen leiden kan, onderzoeken, slechts duisternis en somberheid zien — tot deze lieden te zeggen dat zij slechts het geringste van wat hen omringt hebben aan te zien om er God in te herkennen, en hun als eenig bewijs van dit groote en belangrijke onderwerp den loop van maan en planeten te geven, en te beweren, dat met zulk een redevoering het bewijs is geleverd, dat is hun reden geven om te gelooven dat de bewijzen voor onzen godsdienst al zeer zwak zijn; en ik zie uit hoofde van rede en ervaring, dat niets beter in staat is hun minachting op te wekken.

De Schrift, die beter de dingen Gods kent, spreekt er ook niet op deze wijze over. Zij zegt integendeel, dat God is een verborgen God; en dat Hij, sedert de natuur bedorven is, de menschen heeft overgelaten aan een verblinding, waaruit zij niet dan door Jezus Christus gered kunnen worden, buiten wien alle gemeenschap met God is opgeheven: “Niemand kent den Vader, dan de Zoon, en wien het de Zoon wil openbaren“ ” 1).

---

1) fr. 242: „J'admire avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu. En adressant leurs discours aux impies, leur premier chapitre est de prouver la Divinité par les ouvrages de la nature. Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise, s'ils adressaient leurs discours aux fidèles, car il est certain que ceux qui ont la foi vive dedans leur coeur, voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage de Dieu qu'ils adorent. Mais pour ceux en qui cette lumière s'est éteinte, et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de grâce, recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obscurité et ténèbres; dire à ceux-là qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent, et qu'ils verront Dieu à découvert, et leur donner, pour toute preuve de ce grand et important sujet, le cours de la lune et des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est leur donner sujet

Uit deze markante formeele en materieele afwijzing van de redelijke bewijsvoering, moet wel volgen dat Pascal zijn „bewijzen” geheel anders zag. In het laatst geciteerde fragment krijgen wij in de laatste regels daarvoor reeds een positieve aanwijzing. De bewijzen hangen ten nauwste samen met Jezus Christus. „Wat hen doet gelooven is het kruis, opdat het kruis niet ijdel zij”<sup>1)</sup>. Elders zegt Pascal: „Allen die God zoeken buiten Jezus Christus en zich houden bij de natuur, zullen of geen licht vinden dat hen bevredigt, of zij zullen er toe komen een middel te vinden om God te kennen en Hem te dienen zonder Verlosser, en daardoor zullen zij vervallen in het atheïsme of in het deïsme, beide evenzeer door den christelijken godsdienst verafschuwd”<sup>2)</sup>.

Wij zijn niet in het onzekere gelaten, hoe Pascal zich zijn bewijsvoering heeft ingedacht. Wat het formeele betreft, lezen wij: „De orde. Tegen het bezwaar, dat de Schrift geen orde heeft. Het hart heeft zijn orde; de geest heeft de zijne, die door beginselen en bewijzen wordt gevormd; het hart heeft een andere. Men bewijst niet dat men bemind moet worden door de oorzaken der liefde ordelijk op te stellen, dat zou belachelijk zijn. Jezus Christus en de heilige Paulus hebben de orde der liefde en niet die van den geest; want zij wilden verwarmen en niet onderrichten”<sup>3)</sup>. Als wij deze woorden zouden gaan exegetiseeren, zouden wij komen tot een treffende overeenkomst met Paulus in I Cor. 2. Het noemen van zijn naam in dat verband wijst trouwens

---

de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles; et je vois par raison et par experience que rien n'est plus propre à leur en faire naître le mépris. Ce n'est pas de cette sorte que l'Écriture, qui connaît mieux les choses qui sont de Dieu, en parle. Elle dit au contraire que Dieu est un Dieu caché; et que, depuis la corruption de la nature, il les a laissés dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ, hors duquel toute communication avec Dieu est ôtée: Nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare”.

Vergelijk ook fr. 243: „C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu”.

<sup>1)</sup> fr. 588: „Ce qui les fait croire, c'est la croix, *ne evacuata sit crux*” (Zie I Cor. 1 : 17).

<sup>2)</sup> fr. 556: „Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ, et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur, et par là ils tombent, ou dans l'athéisme ou dans le deïsme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également”.

<sup>3)</sup> fr. 283: „L'ordre. Contre l'objection que l'Écriture n'a pas d'ordre. — Le coeur a son ordre; l'esprit a le sien, qui est par principes et démonstration, le coeur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé, en exposant d'ordre les causes de l'amour: cela serait ridicule. Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit; car ils voulaient échauffer, non instruire”.

reeds in die richting. De orde van den geest, dat is bij Paulus de wijsheid der menschen (I Cor. 2 : 5). De beginselen en bewijzen zijn bij den apostel meeslepende woorden van wijsheid (I Cor. 2 : 4). De tegenstelling van onderrichten en verwarmen is bij Paulus de tegenstelling van het rusten op de wijsheid der menschen en de betooning van geest en kracht (ibid).

Er is geen twijfel mogelijk; wij hebben hier te doen met een blijk van zeer sterke Paulinische beïnvloeding bij Pascal, die bijna tot een woordelijke overeenkomst wordt in fragment 283; een feit overigens dat zeer goed mogelijk is, gezien den zeer nauwen omgang dien Pascal met den Bijbel had <sup>1)</sup>.

Op grond daarvan trekken wij de conclusie, dat de zoogenaamde bewijzen bij Pascal geheel iets anders zijn dan wat daaronder verstaan wordt in de orde van den geest. Het zijn bewijzen „sui generis”, d.w.z. in de orde van Paulus. Zij moeten niet redelijk dwingen, niet overtuigen en onderrichten, maar betooning zijn van kracht en geest, ze moeten „échauffer”.

Denken wij ons nu nog even in, hoe Pascal in de „Pensées” en in andere geschriften met groote klem het specifieke karakter van het geloof als openbaring, als een aangegrepen worden door God in Jezus Christus accentueerde, dan is o.i. het innerlijk verband van de „bewijzen” en Jezus Christus, als goddelijke heilswerkelijkheid, duidelijk. Het christelijk geloof is zelfmededeeling Gods; „het bewijs (d.w.z. de betooning van geest en kracht) kan daartoe het instrument zijn” <sup>2)</sup>. En op die woorden volgt dan het typeerende citaat uit Paulus’ brief aan de Romeinen: „Het geloof is uit het gehoor” <sup>3)</sup>.

Evenzeer als het christelijk geloof voor Paulus wijsheid is, maar dan geen wijsheid, die haar begrip ontleent aan de wetenschap dezer wereld, doch wijsheid „sui generis” is, — evenzeer is de apologetische prediking een aanvoeren van bewijzen, maar bewijzen „sui generis”. Voor de wereldsche normen zijn het geen bewijzen; wel echter naar de orde van den Bijbel. „. . . Zonder de Heilige Schrift, zonder erfzonde, zonder den Middelaar . . . kan men niet afdoende Gods bestaan bewijzen . . . Doch door Jezus Christus en in Jezus Christus bewijst men Gods bestaan” <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. J. Lhermet, *Pascal et la Bible*, Paris, 1931, page 293—310.

<sup>2)</sup> fr. 248: „. . . la preuve est souvent l’instrument, *fides ex auditu*..”

<sup>3)</sup> Romeinen 10 : 17.

<sup>4)</sup> fr. 547: „. . . sans l’Écriture, sans le péché originel, sans Médiateur . . . on ne peut prouver absolument Dieu . . . Mais par Jésus-Christ et en Jésus-Christ, on prouve Dieu . . .”

De juistheid van dit alles wordt nog eens bevestigd door het misschien wel beroemdste fragment uit de „Pensées”: „over de drie orden”. Hierin ontwikkelt Pascal de gedachte dat er drie orden zijn, die onderling op oneindigen afstand van elkaar staan, n.l. die van de stof, van den geest en van de liefde. „De grootheid der mannen van geest is onzichtbaar voor koningen, voor rijken, voor legerhoofden, voor al die grooten in het stoffelijke. De grootheid der wijsheid (t.w. de ware sophia) is onzichtbaar voor die aan het stoffelijke hangen en voor de mannen van geest. Het zijn drie orden van verschillenden aard . . . Er zijn er, die alleen stoffelijke grootheid kunnen bewonderen, alsof er geen geestelijke bestond; en er zijn er ook die alleen geestelijke bewonderen, alsof er geen oneindig hoogere grootheid bestond in de wijsheid . . . Uit alle lichamen en geesten te zamen zou men nog niet de minste neiging van ware liefde kunnen trekken; dit is onmogelijk en van een andere, bovennatuurlijke orde”<sup>1)</sup>. Dus, — de bewijzen van Pascal zijn niet bewijzen uit de orde van den geest, maar bewijzen in de orde der liefde.

Niet alleen over het formeele van zijn bewijsvoering licht Pascal ons in; ook over het materieele ervan spreekt hij. In fragment 289 geeft hij ons een reeks titels van den inhoud der verschillende bewijzen die in de apologie aan de orde zouden komen. Wij noemen daarvan: Jezus Christus, de apostelen, Mozes, de profeten, het Joodsche volk, de profetieën, den onafgebroken duur, de kerk, de leer. Deze titels zijn opvallend. Zij schijnen immers uit te gaan van gegevens die juist bewezen moesten worden! In enkele afdeelingen heeft de editie van Brunschvicg de „Pensées” verzameld, die onder de geciteerde titels thuis gebracht kunnen worden, en dan blijkt dat daar nog duidelijker. Het is niet een uitgaan van de menschelijke redelijkheidsnormen, en met behulp daarvan heenleiden naar het bovennatuurlijk gestelde, doch een volstrekt staan op den bodem der openbaringswerkelijkheid en van daaruit spreken. In het benaderen van de Heilige Schrift b.v. is het allerminst een vooropgezette humane gedachtengang waarmee Pascal aanvangt, maar een sterk overtuigd zijn dat iedere andere

<sup>1)</sup> fr. 793: „La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair. La grandeur de la sagesse est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différens de genre . . . Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles, comme s'il n'y en avait pas de spirituelles; et d'autres qui n'admirent que les spirituelles, comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse . . . De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel”.



houding dan die van gehoorzame receptiviteit, dat is van een geheel afgestemd zijn op dezelfde klanken als de Schrift uitzendt, zonder uitzicht is <sup>1)</sup>). Zoo beaamt hij zelf: „De bewijzen zullen slechts kracht van bewijs hebben, voor hen die ze kennen en er aan gelooven” <sup>2)</sup>). De *conditio sine qua non* voor Pascal's bewijzen is, dat men den Bijbel aanvaardt als het getuigenis van die werkelijkheid, waarvan getuigd wordt. „Men moet dat gelooven, want de Schrift die het zegt, is goddelijk” <sup>3)</sup>). De Schrift is dus, wat Pascal ook als bewijzen naar voren zal brengen, de materieele vulling, de diepste inhoud van elke demonstratie: „Jezus Christus is het doel van alles en het middelpunt waar alles zich naar richt. Wie Hem kent, kent de reden van alle dingen” <sup>4)</sup>). Dan wordt zelfs de geschiedenis van Herodes en Caesar een bewijs voor de waarheid van het christelijk geloof; tenminste als men de oogen des geloofs heeft <sup>5)</sup>).

Wij mogen dus van de bewijzen als het arsenaal van Pascal's apologetische methode dit zeggen, dat zij niet anders zijn dan de „wetenschappelijke” doordenking en verwerking van het christelijk geloof als de ware wijsheid „*sui generis*”. Van welk gegeven van het christelijk geloof de apologete ook wil uitgaan, hij zal telkens zoeken door te dringen tot het hart van de openbaring, Jezus Christus, den God van Abraham, den God der Christenen, die de God is van Liefde <sup>6)</sup>). Tegenover de aan Thomas verwante apologetiek, stelt Pascal zijn bewijsvoering aldus: „Deze orde bestaat in beginsel in de uitwerking van elk punt dat men naar voren brengt op het doel, om dat immer te toonen” <sup>7)</sup>).

---

<sup>1)</sup> fr. 548.

<sup>2)</sup> fr. 698: „ . . . les preuves . . . ne se prouvent qu'à ceux qui les savent et les croient”.

<sup>3)</sup> fr. 561: „Il faut croire cela; car l'Écriture, qui le dit, est divine”.

<sup>4)</sup> fr. 556: „Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toutes choses”.

<sup>5)</sup> fr. 700. Zie ook Filleau de la Chaise: „Car en effet tout conduit à la religion ou tout en détourne; et comme c'est le plus grand des desseins de Dieu, ou plutôt le centre de tous ses desseins et qu'il n'a rien fait que pour Jésus-Christ, il n'y a rien dans le monde qui n'ait rapport à lui, rien dans les choses vivantes ou inanimées, rien dans les actions ou les pensées des hommes, qui ne soit des suites du péché ou des effets de la grâce et dans quoi Dieu n'ait pour but de dissiper nos ténèbres, ou de les augmenter lorsque nous les aimons. Ainsi tout pouvait entrer dans le livre de M. Pascal . . .” (*Discours sur les Pensées*, Gr. Ecr. XII p. CC.)

<sup>6)</sup> fr. 556.

<sup>7)</sup> fr. 283: „Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin, pour la montrer toujours”.

Hiermee zijn wij aangeland op het punt, van waaruit wij een antwoord kunnen geven op de vraag naar de wapens van Pascal's apologie. Geen meeslepemde wijsheid van den menschelijken logos gebruikt hij. Zijn prediking zou worden de prediking van Jezus Christus. „Het kruis doet gelooven” <sup>1)</sup>. Maar het zou prediking zijn in den vorm van een bijzondere wetenschappelijke verwerking van de stof, d.w.z. een verwerking in zulk een kader als zich aansluit bij het bijzondere karakter van wijsheid van het christelijk geloof. Wij stellen dit vooralsnog slechts vast, om er naderhand in deze studie dieper op in te gaan.

Bij die apologetische prediking blijft het geloof echter genade. „Van dit geloof, dat God zelf in de harten legt, is het bewijs dikwijls het instrument” <sup>2)</sup>. Gods vrijheid blijft onaangetast.

Het is mogelijk vanuit deze conclusie Pascal beter te verstaan in de boven geciteerde fragmenten, die schenen te wijzen op een innerlijke tegenstrijdigheid in zijn gedachten. Het had daarin den schijn, alsof Pascal a priori eigenmachtig normen en eischen stelde, waaraan het geloof als „la vraie religion” zich zou hebben te legitimeeren. Echter juist omdat Pascal — gelijk nu gebleken is — staat op den grond van de werkelijkheid der openbaring en daarvan alleen uitgaat om tot verstaan te komen („credo ut intelligam”), daarom is het ook in die bewuste regels niet zóó gesteld, dat het christelijk geloof de ware religie is, omdat het aan die menschelijke vragen en eischen voldoet. Integendeel, — omdat het Evangelie de ware religie is, daarom is het het waarachtige antwoord op de menschelijke bestaansvragen. De bedoelde fragmenten wekken een misverstand, omdat zij een redeneering a priori schijnen te voeren. In werkelijkheid is die redeneering echter a posteriori en als zoodanig te vergelijken met de vragen 12—19 van den Heidelbergschen Catechismus en met den redeneertrant van Anselmus in „Cur deus homo” <sup>3)</sup>.

Aldus is o.i. een bevredigende oplossing gevonden van het schijnbare dualisme in Pascal's gedachten. De onuitgewerkte, aphoristische vorm der „Pensées” doet een innerlijke tegenstelling vermoeden, die echter bij diepere bestudeering van het afgebroken werk, zich zelf opheft. De bewijsvoering is inderdaad evenredig aan de doelstelling, die wij vonden.

<sup>1)</sup> fr. 588: „Ce qui les fait croire, c'est la croix”.

<sup>2)</sup> fr. 248: „ . . . c'est de cette foi que Dieu lui-même met dans le cœur, dont la preuve est souvent l'instrument . . .”

<sup>3)</sup> cf. K. Barth, *Dogmatik*, I<sup>2</sup>, S. 9 sqq.

## 8. Samenvatting en conclusie's.

Ten slotte willen wij in dit hoofdstuk de verschillende gegevens samenvoegen en overzien. Er is allereerst het feit dat Pascal de wijsbegeerte als bron van wijsheid volstrekt afwijst; zij heeft voor hem geen theoretische beteekenis. Haar weg om tot kennis te komen, haar vooronderstellingen, laten niet toe, dat een enkel werkelijk resultaat behaald kan worden. Hierbij blijft echter te bedenken, dat volgens Pascal de filosofie in haar  $\sigma\kappa\epsilon\upsilon\sigma$  verwant is aan het christelijk geloof. Hoe dat laatste verstaan moet worden, zal in een volgend hoofdstuk nader onderzocht moeten worden. Wij zijn ons bewust ons hier te bevinden op een terrein, waar in onzen dag de theologische probleemstelling ligt. Is, om het in de theologische taal van den huidige tijd te zeggen, het complex van de filosofische categorieën een soort religieus apriori, zooals het in de godsdienstfilosofie van omstreeks 1910 zulk een groote rol heeft gespeeld <sup>1)</sup>? Is het een „Wortempfänglichkeit“ of „Wortmächtigkeit“ <sup>2)</sup>? Of is het de gesloten en in het slot verwrongen deur, de doorbraakplaats waardoor alleen de openbaring in souvereine vrijheid zich toegang verschaft in den mensch <sup>3)</sup>?

Is het eerste of tweede het geval, dan is in de apologie op zijn minst de weg geopend voor den „begrifflich-intellektuellen Vorarbeit“ <sup>4)</sup>. Brunner heeft ten aanzien van dat punt reeds een interpretatie in dezen zin van Pascal gegeven <sup>5)</sup>. Ons onderzoek aangaande bovengenoemde vraag zal doen blijken in hoeverre wij Brunner hierin kunnen volgen.

Een tweede gegeven dat wij opspoorden, was dat het christelijk geloof voor Pascal de eenige, volstreckte vervulling is van alle existentie-vragen. Het treedt daarmee in de plaats van de wijsheid dezer wereld. Dat houdt echter geenszins in, dat Pascal van geen wetenschap en kennen op dit terrein wil weten. De theologie is voor hem wetenschap <sup>6)</sup>. Hij is geen fideïst in dezen zin, dat hij het geloof in de plaats stelt voor kennis en kennen. Gelooven is voor hem dat de

---

<sup>1)</sup> Fr. K. Schumann, *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, Tübingen, 1929, S. 122—135. Ook D. Wilhelm Koepp, *Einführung in die Evangelische Dogmatik*, Tübingen, 1934, S. 32 seq.

<sup>2)</sup> Emil Brunner, *Natur und Gnade*, Tübingen, 1934, S. 18, 19 en 41.

<sup>3)</sup> Th. L. Haitjema, *Het „Barthiaansche“ bezwaar tegen art. 2 van de Ned. Geloofsbelijdenis*, in: *Onder Eigen Vaandel*, 1938, blz. 216.

<sup>4)</sup> E. Brunner, *Natur und Gnade*, S. 43.

<sup>5)</sup> E. Brunner, *Die andere Aufgabe der Theologie, a.a.O.*, S. 260 en 261.

<sup>6)</sup> fr. 115.

mensch tot waarachtige wijsheid is gevoerd en waarlijk heeft leeren kennen. „De christelijke godsdienst is de eenige die de rede heeft” <sup>1)</sup>, zegt Pascal, waarbij wij het begrip rede hebben op te vatten in den wijden zin van omsluiting van heel ons denken <sup>2)</sup>. De wijsheid en het kennen van het christelijk geloof zijn van een eigen qualiteit; alles is verzoend, gereinigd, geheiligd, waarlijk natuurlijk gemaakt. Maar het is wijsheid en kennen. Hierin ligt het verschil van Pascal met Montaigne in zijn apologie van R. Sébond, of met La Mothe de Vayer met zijn „sceptique chrétienne” <sup>3)</sup>.

Wel echter is Pascal fideïst, voorzoover hij aan den denkbaarheid der natuurlijke menschen het vermogen volstrekt ontzegt, om te komen tot de praeambila fidei. „Daarom is het dat ik hier niet zal beproeven om met natuurlijke redenen of het bestaan van God, of de Heilige Drieëenheid, of de onsterfelijkheid der ziel, noch eenig ander ding van dien aard te bewijzen” <sup>4)</sup>. Chevalier heeft o.i. ongelijk met Pascal orthodox voor te stellen tegenover het Concilium Vaticanum, dat heeft uitgesproken: „Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit” <sup>5)</sup>.

Het derde punt van belang, dat wij in de voorafgaande paragrafen vonden, was dat Pascal overeenkomstig de beide voornoemde feiten, zijn arsenaal en bewijsvoering bepaalt. Hij put niet uit de wapenkamer van de wijsheid dezer wereld, maar benut de wapens die wezenlijk overeenkomen met het karakter van wijsheid van het christelijk geloof. En ook in het gebruik dier wapens zoekt hij de openbaring gehoorzaam te zijn. Hierbij komt het duidelijk uit, dat Pascal niet slechts de antithese geloof en philosophie, gelooven en rede stelt, maar ook dieper ingaat op de methodische qualiteit van de openbaring tegenover de methodiek der wijsbegeerte. In de „Pensées” geeft Pascal positieve uitspraken over den weg en de wijze van het christelijk kennen. Dat zulks van groote beteekenis is voor het apologetische spreken, volgt vanzelf.

<sup>1)</sup> fr. 245: „La religion chrétienne, qui seule a la raison . . .”

<sup>2)</sup> Malvy wijst er terecht op, dat het begrip „la raison” bij Pascal in een wijder en engeren zin voorkomt. De engere zin is „raisonnement” als in fr. 282. De wijdere beteekenis komen wij b.v. in fr. 245 tegen (A. Malvy, *Pascal et le problème de la croyance*, Paris, 1923, page 16 seq).

<sup>3)</sup> cf. Herman Janssen, *Montaigne fideïste*, dissertatie, Nijmegen, 1930.

<sup>4)</sup> fr. 556: „Et c'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature . . .”

<sup>5)</sup> J. Chevalier, *Pascal*, Paris, 1936, page 196.

Pascal blijft dus niet stilstaan voor de uitspraak, dat „das theologische Denken seine Grundformen durch seinen Gegenstand empfängt, also ein durch seinen Gegenstand bestimmtes und gebundenes Denken“ is <sup>1)</sup>, maar hij waagt het, een naderen uitleg te geven van het „hoe“ van deze scheppende werkzaamheid der openbaring in den mensch. Hierin vindt Pascal's visie op het christelijk geloof als sophia haar bekroning. Wij hebben dit alles hier slechts in eersten aanleg kunnen constateeren, maar het belang van deze feiten voor het verstaan van heel de apologetische prediking van Pascal is te groot, dan dat wij daar in een volgend hoofdstuk niet uitvoeriger op terug zouden moeten komen.

Samenvattend meenen wij te kunnen concludeeren, dat de „Pensées“ van Pascal inderdaad bedoelden te worden een apologie van het bijbelsche type, die zich dus geheel zocht te richten naar de lijnen die Paulus getrokken heeft in de eerste hoofdstukken van I Corinthhe. Pascal is een der zeer weinige apologeten die in zijn apologetiek teruggekeerd is naar het Nieuwe Testament.

---

<sup>1)</sup> K. Barth, *Evangelische Theologie*, 1936, Heft 12, S. 464.

## HOOFDSTUK II.

### KENNEN EN GELOOVEN.

#### 1. Gelooven is kennen.

Philosophie is kennis, maar in de orde van de wijsheid dezer wereld. Zij heeft haar eigen kennistheorie, waarop haar karakter van wijsheid berust. Het christelijk geloof is kennis van een andere soort, de ware wijsheid. Er ligt een breuk tusschen de wijsbegeerte en het geloof; die breuk is de metanoia. Aldus zagen wij het bij Pascal.

Een en ander houdt nu in, dat er ook een kennistheoretische breuk is tusschen de beide genoemde geestesgrootheden. De kennistheorie van het christelijk geloof als essentieel verschillend met die der wijsbegeerte, is zelfs primair de oorzaak van de kloof tusschen openbaring en filosofie. Daar ligt de wortel van alles.

Zoo er sprake is van apologetische methode, dan zal die moeten staan binnen het raam van de kennistheorie van het christelijk geloof. In het vorige hoofdstuk drukten wij dat aldus uit: De apologetische methode van Pascal is verwerking van het christelijk geloof in zulk een kader als zich aansluit bij het eigenaardige karakter van wetenschap van het geloof. De kennistheorie bepaalt de apologetische werkwijze.

Het is een merkwaardige zaak om over de kennistheorie in de orde van de openbaring te spreken. „Indem mir . . . das Schriftwort offenbar wird, d.h. indem sich ein spezifisch wesenseigener biblischer Erkenntnisakt vollzieht, hat biblische Methodik sich ausgewirkt und findet dann seinen Niederschlag in einem theologisch-dogmatischen Urteil. Die Frage ist eben nur die, ob wir hier irgendwelche bindenden Aussagen über das Wie dieses Vorganges machen können”<sup>1)</sup>. Het gaat hier om de vraag of over het geloof als werkelijke daad des menschen wat te zeggen valt.

Gelijk bekend is deze vraag door K. Barth sterk ontkennend beantwoord. Wel kent deze theoloog de openbaring een methodische

---

<sup>1)</sup> O. Dilschneider, *Evangelische Offenbarung*, Gütersloh, 1939, S. 50 seq.

qualiteit toe<sup>1)</sup>, maar tot eenige positieve uitwerking komt het bij hem niet. Het zou voor Barth beteekenen, dat de mensch God Zelf overmeesterde, als een poging werd gedaan om de structuur der zelfmededeeling Gods vast te leggen.

Hoe zeer het ook toegestemd moet worden, dat het den mensch niet toekomt God de regels van Zijn verkeer met de menschen voor te schrijven, toch is dit louter negatieve bij Barth een miskennis eenerzijds van de getuigenissen der Schrift in deze materie, anderzijds toch eveneens van het geloof als werkelijke daad van den mensch. Juist waar Barth dat laatste hoe langer hoe meer is gaan accentueeren<sup>2)</sup>, wordt het gemis van eenige positieve uitspraak te sterker gevoeld.

Het is nu het opvallende van Pascal, dat hij een der weinigen is, die een poging heeft gedaan, om te komen tot materieele uitspraken over de schriftuurlijke kennistheorie in de orde van de openbaring en aldus de consequentie's heeft durven trekken uit de erkenning dat het geloof een werkelijke daad van den mensch is. In de antithese van de schriftuurlijke kennismethodiek met die van de philosophie, komt voor Pascal het wezenlijke verschil tusschen de wijsheid der wereld en de dwaasheid der prediking ten volle tot uiting.

Uit den aard der „Pensées” volgt, dat het hier slechts zeer schetsmatig getrokken lijnen betreft; er ligt echter een mogelijkheid in ze organisch te verbinden en een inzicht te krijgen in wat Pascal gezien heeft van de structuur van de zelfmededeeling Gods.

Ons onderzoek brengt met zich mee, dat wij daarbij vooral zullen hebben te letten op het direkt praktische doel, dat staat achter Pascal's poging om de kennismethodiek van het geloof op te sporen, n.l.: door de kennistheorie der openbaring zijn apologetische werkwijze te laten bepalen.

## 2. De kennistheorie van de philosophie.

Als in het memoriaal staat: „Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants”<sup>3)</sup>, dan is daar in beginsel de kennistheoretische breuk reeds uitgesproken. Het geloof is

---

<sup>1)</sup> K. Barth, *Dogmatik I*<sup>2</sup>, pag. 957: „Die dogmatische Methode muss identisch sein mit der in der Schrift bezeugten Offenbarung als Gottes Wort . . .”

Vergelijk ook dezelfde schrijver in: *Evangelische Theologie*, 1936, Heft 12, pag. 462.

<sup>2)</sup> Vergelijk K. Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst*, Zollikon, 1938, S. 125.

<sup>3)</sup> *Mémorial*, Petit Br., p. 142.

het gericht over de denkwijze der wijsbegeerte. Om te zien hoe Pascal dat nader uitwerkt, moeten wij eerst onderzoeken hoe Pascal's houding is tegenover de filosofische kennistheorie, dat wil dus zeggen, de rede.

Alle kennis ontstaat uit ervaring, waarneming van de werkelijkheid. De realiteit geeft ons talloze indrukken door middel der zintuigen; echter moeten die indrukken actief in het bewustzijn worden opgenomen. Waarneming is geestesactiviteit die de ervaring tot bezit maakt <sup>1)</sup>. Wij mogen echter niet zeggen, dat de werkelijkheid ons bezit is geworden. In de waarneming heeft zich een wonderlijk proces in den mensch voltrokken. De werkelijkheid is abstractie geworden, is omgezet in begrippen, „ein unerklärliches Urdatum” <sup>2)</sup>. Het begrip is geen realiteit meer, doch heeft in zich een indirecte betrekking tot de realiteit; hoe verder de abstractie gaat, hoe magerder die betrekking wordt <sup>3)</sup>.

Pascal heeft heel duidelijk de beteekenis van de begrippen gezien. Als wij „de verschijning hebben waargenomen” <sup>4)</sup>, zijn er begrippen als waardevolle hulpmiddelen om de kennis van de werkelijkheid te bevorderen. Wij hebben bij de abstractie's steeds te bedenken: „. . . het is niet de natuur dezer dingen . . . het is eenvoudig de betrekking tusschen den naam en de zaak . . .; want de bepalingen worden slechts gemaakt om de zaken, die men noemt, aan te duiden, en niet om er de natuur van aan te wijzen” <sup>5)</sup>. Door vergelijking en onderscheiding, zooals dat mogelijk is in de abstracte wereld, kunnen wijdere gevolgtrekkingen gemaakt worden en bestrijkt het denken een ruimer veld <sup>6)</sup>. Zoo zijn dus de abstractie's kostbare hulpmiddelen van het denken.

Op dit veld van begrippen bevindt zich nu de eigenlijke taak van de rede. Door redeneering, d.w.z. door het zuiver en legitiem trekken van conclusie's, voert zij het denken verder <sup>7)</sup>. De rede is voor Pascal een functie in het denken; dat heeft hij als de geheele beteekenis van

---

<sup>1)</sup> Stefan Gilson, *Der heilige Augustin*, Hellerau, (1930), S. 105 sqq.

<sup>2)</sup> F. K. Schumann, *a.a.O.*, S. 334.

<sup>3)</sup> D. Chantepie de la Saussaye, *Leven en Rigting*, Rotterdam, 1865, blz. 50.

<sup>4)</sup> fr. 72: „Apercevoir quelque apparence”.

<sup>5)</sup> B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, Petit Br., page 170: „. . . ce n'est pas la nature de ces choses . . . ce n'est simplement que le rapport entre le nom et la chose . . .; car les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature”.

<sup>6)</sup> H. Forsthoff, *Das Ende der humanistischen Illusion*, Berlin, 1933., S. 36.

<sup>7)</sup> A. Malvy, *l.c.*, p. 21 seq.



de rede met groote kracht verdedigd. Door analyse kan zij onbekende waarheden ontdekken en bekende waarheden ophelderen en bewijzen <sup>1)</sup>). De kracht en de bevoegdheid van de rede wordt nergens duidelijker dan in de wiskunde, die bij uitstek het gebied der begrippen is <sup>2)</sup>). Daarom kan de menselijke logos zich hier oefenen in de regels der preciese en juiste werkwijze. Voor ieder mensch is het goed en nuttig bij de wiskunde in de leer te gaan en aldus een zuivere redeneering, de ware „esprit géométrique”, te verkrijgen <sup>3)</sup>). Alle misverstandwekkende dubbelzinnigheden en onnauwkeurigheden en daardoor verkeerde gevolgtrekkingen in de wereld der begrippen, eveneens onzuivere rangschikking, kan men in de mathesis afleeren. Daar wordt de meest volmaakte orde van redeneering gevonden. „Want de meetkundigen en al degenen die naar methode te werk gaan, geven aan de dingen slechts namen om het spreken te bekorten en niet om het denkbeeld der dingen waarover zij spreken, te verzwakken of te veranderen. En zij beweren, dat de geest altoos de geheele bepaling voegt bij de korte termen, welke zij alleen gebruiken om de verwarring te vermijden, die de veelheid der woorden veroorzaakt. Niets houdt vaardiger en krachtiger de listige overrompelingen der sophisten op een afstand dan deze methode . . .” <sup>4)</sup>).

Het is echter duidelijk hoezeer het terrein van de rede voor Pascal daardoor een afgebakend gebied is. De waarneming is de opdrachtgeefster der rede. „De waarnemingen der zintuigen zijn altijd waar” <sup>5)</sup>). Wel kan men de waarneming zoo uitgebreid en nauwkeurig mogelijk doen zijn, waarbij dan de rede ook kan putten uit de ervaring van alle menschen en alle tijden door herinnering en boeken <sup>6)</sup>), maar nooit en nimmer kan de rede er boven uit komen. De realiteit is en blijft haar soevereine lastgeefster. Met andere woorden: de rede geeft dus

---

<sup>1)</sup> B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, Petit Br., p. 164.

<sup>2)</sup> *ibidem*.

<sup>3)</sup> Zie fr. 1 en 2.

<sup>4)</sup> B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, Petit Br., p. 167: „Car les géomètres et tous ceux qui agissent méthodiquement, n'imposent des noms aux choses que pour abrégér les discours, et non pour diminuer ou changer l'idée des choses dont ils discourent. Et ils prétendent que l'esprit supplée toujours la définition entière aux termes courts, qu'ils n'emploient que pour éviter la confusion que la multitude des paroles apporte. Rien n'éloigna plus proprement et plus puissamment les surprises captieuses des sophistes que cette méthode . . .”

<sup>5)</sup> fr. 9: „Les appréhensions des sens sont toujours vraies”.

<sup>6)</sup> B. Pascal, *Traité du Vide*, Petit Br., p. 79.

geen kennis, wetenschap in den zin der wijsbegeerte <sup>1)</sup>, maar slechts bewuste erkenning van het zijnde.

Waar de aangegeven grenzen echter geëerbiedigd worden, daar is de rede op dat terrein een instantie van de grootste beteekenis. „De rede beveelt ons nog veel gebiedender dan een meester zou doen; want als men zijn meester niet gehoorzaamt is men ongelukkig, en gehoorzaamt men de rede niet, dan is men een dwaas” <sup>2)</sup>. In dit verband moeten wij ook wijzen op de fragmenten, die het opschrift dragen: „La raison des effets”. Welke slotsom de rede ook maken moet volgens de beginselen uit de haar toebedeelde gegevens, hoe onbegrijpelijk verder die slotsom ook zij, zij is de ware, omdat zij legitiem gevormd is uit de werkelijkheid <sup>3)</sup>. Het is voor den mensch zaak „la voix constante de votre raison” te volgen <sup>4)</sup>.

Hoe radikaal staat hiermee nu het redegebruik in de filosofie in tegenstelling. Daar is het een overschrijden van alle grenzen om te komen tot absolute kennis, tot een bezitten en begrijpen van „la nature des choses” <sup>5)</sup>, van de werkelijkheid. Dat kan slechts geschieden doordat de mensch zijn plaats vergeet, zich in het perspectivische middelpunt der wereld waant, zijn begrippen hypostaseert <sup>6)</sup>, om aldus zijn kennis het epitheton van volstrekte wijsheid te kunnen geven. Niet meer de begrippen, maar de realiteit komt dan onder den ban der redeneering. Dat is voor Pascal een fatale, goddelooze en gruwelijke aanmatiging <sup>7)</sup>.

Wij zijn zoo aangeland bij een eerste bezwaar, dat Pascal vanuit het geloof, dat het gericht is over de filosofie, tegen de denkwijze van de wijsgeeren inbrengt. De mensch met zijn rede staat in het geheel niet in het absolute middelpunt, is niet de absolute geest; hij leeft in het midden der hem omringende oneindigheden der wer-

<sup>1)</sup> B. J. H. Ovink. *a.w.*, blz. 9—15.

<sup>2)</sup> fr. 345: „La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître; car en désobéissant à l'un on est malheureux, et en désobéissant à l'autre on est un sot”.

<sup>3)</sup> J. Chevalier, *l.c.*, p. 201.

<sup>4)</sup> fr. 260.

<sup>5)</sup> B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, Petit Br., p. 170.

<sup>6)</sup> F. Delekat, *Von Sinn und Grenzen bewusster Erziehung*, Leipzig, 1927, S. 101: „Denn in demselben Augenblick, in dem sich das Realitätsbewusstsein des Menschen aus der Sphäre des Handelns in die des theoretischen Beschauens verlegt, verwandeln sich alle Begriffe, die die Wissenschaft braucht, in selbständige „Wesen“, die etwas tun, die sich entwickeln und verändern wie richtige Lebewesen”.

<sup>7)</sup> fr. 72.

kelijkheid. „Laten wij dus goed inzien wat wij waard zijn; wij zijn iets en zijn niet alles; de aard van ons wezen belet ons de eerste beginselen te kennen die uit het niet zijn ontstaan; en de onvolkomenheid van ons wezen verbergt ons het gezicht op de oneindigheid . . . Dat is dus onze wezenlijke toestand; en dat maakt ons onbekwaam om iets te weten . . .”<sup>1)</sup>.

De miskenning van de plaats van den mensch in de werkelijkheid heeft de wijsbegeerte er toe gebracht boeken te schrijven over: „De beginselen der dingen “De omni re scibili“”<sup>2)</sup>. Philosophie is overschrijding van alle menschelijke grenzen<sup>3)</sup>. „De laatste stap van het verstand is te erkennen, dat er een oneindig aantal dingen zijn, die het te boven gaan”<sup>4)</sup>. Ware christelijkheid is dat men zich onderwerpt bij het gebruik van de rede<sup>5)</sup>.

### 3. Achtergrond van de filosofische denkwijze.

Pascal, die leefde in een tijd van humanistisch réveil, waarin de menschelijke geest zich op alle gebied emancipeerde, heeft zich zeer verdiept in de achtergronden van die beweging, en haar noodlottige mogelijkheden als geen ander in dien tijd onderkend. Dat maakt de „Pensées” schier tot een anti-humanistische profetie. De philosophie nu is de exponent van die geestesrichting. Daar wordt openbaar wat de kracht is, waar heel het humanisme uit leeft. Men zal zeggen dat de rede die kracht is, en zeer dikwijls is dat ook de pretentie geweest, waarmee de aanhangers dezer geestesgrootheid zich legitimeerden.

Gelijk uit de vorige paragraaf is gebleken, heeft Pascal die pretentie als een waan bestreden. De filosofische denkwijze rust niet op de rede; dat is maar een drogreden. Zij rust op het geloof in de rede. Pascal zegt: „De geest gelooft van nature”<sup>6)</sup>. Geloof, overtuiging is de ondergrond van elk bewust bestaan.

---

<sup>1)</sup> fr. 72: „Connaissions donc notre portée; nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout; ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini . . . Voilà notre état véritable; c'est ce qui nous rend incapable de savoir . . .”

<sup>2)</sup> fr. 72: „Des principes de choses “De omni re scibili“”.

<sup>3)</sup> fr. 76.

<sup>4)</sup> fr. 267: „La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent”.

<sup>5)</sup> fr. 269.

<sup>6)</sup> fr. 81: „L'esprit croit naturellement”.

Ja, maar, zal men antwoorden, is dat geloof in de rede niet een natuurlijk grondbeginsel, zooals er in het denken zooveel zijn, en waar men, te goeder trouw en oprecht sprekende, niet aan kan en mag twijfelen <sup>1)</sup>? Inderdaad is er overeenkomst, zooals er overeenkomst is tusschen gevoel en verbeelding <sup>2)</sup>. Het geloof in de rede is geen grondbeginsel van de natuur, maar aangewende natuur. „Gewoonte is onze natuur. Wie zich gewent aan het geloof, heeft het geloof en kan niet anders dan vreezen voor de hel en aan niets anders gelooven. Wie er zich aan gewent te denken dat de koning verschrikkelijk is, enz.” <sup>3)</sup>. „De gewoonte is onze tweede natuur die de eerste vernietigt” <sup>4)</sup>.

Dat is nu dus het geval met het humanisme, met de filosofie, dat zij niet steunt op de rede, noch op een natuurlijk grondbeginsel, maar op aangewende natuur, die de ware natuur vernietigd heeft. M.a.w. zij rust op inbeelding. Het is een waan te meenen dat de rede oppermachtig is; het is het proclameeren van het koningschap der rede, zonder dat zulks haar ook maar eenigszins toekomt. In plaats van „redelijk” te zijn, is deze trotsche macht, die de verbeelding is, juist de vijandin der rede <sup>5)</sup>, want niets is zoo overeenkomstig de rede als het zich houden binnen eigen perken <sup>6)</sup>.

Philosophie wordt aldus ontmaskerd als wetenschap, die rust op een valsch geloof en daarom als denkbeeldige wetenschap. Met haar demonstratief uitgesproken pretentie, die een drogreden is, houdt zij zich staande; doch niet uit de kracht van de majesteit der wetenschap <sup>7)</sup>. Met dien waan regeert zij inderdaad de wereld. „De verbeelding beschikt over alles; zij maakt de schoonheid, de gerechtigheid, het geluk, hetgeen voor de wereld alles is” <sup>8)</sup>. Met die vooze en fatale pretentie verkracht zij de werkelijkheid, omdat de realiteit onder den ban van de gehypostaseerde abstractie's komt te liggen. De ideeën krijgen een volstrekte prioriteit tegenover de wereld. Met een dwingende valsch-ethische norm komt de schijnwetenschap naar

<sup>1)</sup> cf. fr. 434.

<sup>2)</sup> fr. 274.

<sup>3)</sup> fr. 89: „La coutume est notre nature. Qui s'accoutume à la foi, la croit, et ne peut plus ne pas craindre l'enfer et ne croit autre chose. Qui s'accoutume à croire que le roi est terrible . . . etc”.

<sup>4)</sup> fr. 93: „La coutume est une seconde nature, qui détruit la première”.

<sup>5)</sup> fr. 82.

<sup>6)</sup> fr. 272.

<sup>7)</sup> fr. 82.

<sup>8)</sup> fr. 82: „L'imagination dispose de tout; elle fait la beauté, la justice, et le bonheur, qui est le tout du monde”.

voren <sup>1)</sup>, en zij ontziet zich niet haar geloof zóó uit te leven, dat de mensch ineenschrompelt tot een functie der idee en onder kan gaan in problemen en conflicten, die ontstaan zijn uit de wrijving tusschen waan en realiteit. „Elke meening kan gesteld worden boven het leven” <sup>2)</sup>. Homo homini lupus. „Diefstal, bloedschande, kinderen vadermoord, alles is eens een deugdzame handeling geweest . . . Ongetwijfeld zijn er natuurlijke wetten; maar die schoone, bedorven rede heeft alles bedorven . . .” <sup>3)</sup>. Humanisme en bestialisme liggen niet zoo ver uit elkaar!

Is er nu vanuit het christelijk geloof iets te zeggen over den wortel van de fatale denkwijze der philosophie? Pascal komt in dit verband te spreken over den wil. „De wil is een der voornaamste organen van het geloof; niet dat hij het geloof vormt, maar omdat de dingen waar of valsch zijn naarmate men ze van een bepaalden kant beschouwt. De wil, die den eenen kant liever ziet dan den anderen leidt den geest af van het beschouwen der dingen, die hij liever niet ziet . . .” <sup>4)</sup>. In het den vrijen teugel laten van het geloof in de oppermacht der rede, speelt de wil zijn rol.

De wil is voor Pascal oneindig veel meer dan activiteitsprikkel. In de taal van Augustinus, die zulk een grooten invloed op Pascal heeft uitgeoefend, zouden wij kunnen zeggen, dat het gewicht van den wil de neiging, de liefde, de begeerte is <sup>5)</sup>. „De wil bemint van nature” <sup>6)</sup>. In den wil is de mensch, leeft de werkelijkheid voor hem, wordt de wereld en wordt hij zich zelf reëel. Zoo is de wil nooit neutraal; er hangt immer een gewicht aan.

In den wil is het dus de neiging, de liefde, die van kardinale beteekenis is voor het geloof in de scheppende macht van de rede <sup>7)</sup>. In het algemeen is hij het uitgangspunt van het bestaan om de werkelijkheid te ontmoeten en er zich mee te verstaan. „Ik meen dat het hart het Eeuwige wezen van nature liefheeft, en ook van nature

<sup>1)</sup> H. Forsthoff, *a.a.O.*, S. 61.

<sup>2)</sup> fr. 156: „Tout opinion peut être préférable à la vie”.

<sup>3)</sup> fr. 294: „Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfans et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses . . . Il y a sans doute des lois naturelles; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu . . .”

<sup>4)</sup> fr. 99: „La volonté est un des principaux organes de la créance; non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde. La volonté, qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir . . .”

<sup>5)</sup> H. Eibl, *Augustin und die Patristik*, München, 1923, S. 306.

<sup>6)</sup> fr. 81: „ . . . la volonté aime naturellement . . .”

<sup>7)</sup> Stefan Gilson, *a.a.o.*, S. 231 seq.

zich zelf, naarmate het daaraan toegeeft; en het verhardt zich tegen het een en het ander, naar eigen keus" <sup>1)</sup>). De laatste mogelijkheid is de weg der filosofie; vanuit het zich verharden tegen het Eeuwige Wezen en het liefhebben van zich zelf, als nadere bepaling van het karakter van den wil, is de denkwijze der wijsbegeerte ontstaan. De aard der liefde heeft de denkmethoediek bepaald.

Wij hebben aldus een dieperen kijk gekregen op het geloof in de creatieve kracht van de menschelijke rede, dat de praemisse van het humanisme is. Het is de liefde tot zichzelf als gewicht van den wil, die het belangrijkste orgaan was om dat geloof te doen ontstaan.

De realiteit stelt den mensch zoo nietig en klein; „al onze fundamenten kraken en de aarde gaapt tot een afgrond" <sup>2)</sup>). De taak en de mogelijkheden van de rede zijn zoo klein, n.l. na te denken wat de werkelijkheid ons heeft voorgedacht. „Het is de natuur van de eigenliefde en van het menschelijk ik, dat het slechts zich zelf lief heeft . . . Doch het kan niet verhinderen dat het beminde voorwerp vol is van gebrekkigheid en ellende; het wil groot zijn en ziet zich klein; het wil gelukkig zijn en ziet zich vol onvolmaaktheden. . . Deze tegenstrijdigheden doen in den mensch den misdadigsten en onbilliksten hartstocht ontstaan, dien men zich denken kan, want hij vat een doodelijken haat op tegen de waarheid, die hem laakt en hem van zijn gebreken overtuigt. Hij zou haar willen vernietigen, en daar hij niet in staat is, haar in haar wezen uit te roeien, roeit hij haar zooveel mogelijk uit in zijn eigen bewustzijn en in dat van anderen" <sup>3)</sup>). De mensch wil zijn plaats niet innemen, maar wordt verteerd door hoogmoed <sup>4)</sup>, en zoo is het geloof in de rede, zoo is heel het humanisme een zich zelf op den troon proclameeren, in plaats van in liefde

---

<sup>1)</sup> fr. 277: „Je dis que le coeur aime l'être universel naturellement, et soi-même naturellement, selon qu'il s'y adonne; et il se durcit contre l'un ou l'autre, à son choix”.

<sup>2)</sup> fr. 72: „ . . . tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu' aux abîmes”.

<sup>3)</sup> fr. 100: „La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi . . . Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misères: il veut être grand, et il se voit petit; il veut être heureux, et il se voit misérable; il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections . . . Cet embarras, où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts. Il désirerait de l'anéantir, et, ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit, autant qu'il peut, dans sa connaissance et dans celle des autres . . .”

<sup>4)</sup> fr. 126.

tot de werkelijkheid de hem toekomende plaats in te nemen. „En zoo komt alle dwaling hieruit voort, dat zij de waarheid, noch de caritas beminnen . .”<sup>1)</sup>. Het is de voortgaande zonde van Adam en Eva in het Paradijs<sup>2)</sup>.

Geheel de wijze van denken van de wijsbegeerte in het bijzonder en van de humanistische wereldbeschouwing in het algemeen, is uit dat kardinaal booze ontstaan. Het is de tak, en wanneer de stam wordt weggehouden, valt hij met dien boozen stam<sup>3)</sup>. De wijsheid dezer wereld is voor Pascal een wijsheid zonder nederigheid en zonder liefde. De nederigheid is vervangen door de hoogste aanmatiging, en de „caritas” door de eigenliefde.

#### 4. Het philosophische kennen is geen kennen.

Het is wel heel duidelijk dat op grond van het voorafgaande Pascal de filosofie niet „au serieux” kan nemen. Zij is voor hem geen wetenschap, omdat zij het krachtens haar uitgangspunt niet zijn kan. Wetenschap is voor Pascal het waarachtige antwoord op de menselijke bestaansvragen; zij veronderstelt een waarachtig zoeken als correlatie bij het antwoord. Het bovenstaande heeft echter bewezen, dat de denkarbeid in de wijsbegeerte heelemaal geen waarachtig zoeken, geen uitzien naar waarheid is, maar een formeel en materieel zich afkeeren van de waarheid. Formeel omdat zij zonder nederigheid is, materieel omdat zij zonder „caritas” is. „On n'entre dans la vérité que par la charité”<sup>4)</sup>. Het zoeken van den natuurlijken mensch is een zoeken van zichzelf; al zijn wetenschap is niet anders dan een zich poneeren in het centrum der werkelijkheid. Het doorzetten van zijn wijsheid in de realiteit is idolatrie en in den afgod aanbidt men zichzelf<sup>5)</sup>. Het is alles booze begeerte, „libido”<sup>6)</sup>. In plaats van zich aan de waarheid te willen uitleveren, is het met de grootste krampachtigheid zichzelf vasthouden en handhaven. In plaats van de onbevangenheid en onbevooroordeeldheid in het zoeken, staat het op den weg van de filosofie om tot kennis te komen van te voren reeds vast, dat het geluk, het summum bonum, de waarheid in eigen

---

<sup>1)</sup> fr. 261: „Et ainsi leur erreur ne vient que de ce qu'ils n'aiment pas la vérité ou la charité . .”

<sup>2)</sup> D. Chantepie de la Saussaye, *a.w.*, blz. 7 seq.

<sup>3)</sup> fr. 102.

<sup>4)</sup> B. Pascal, *De l'art de persuader*, Petit Br., p. 185.

<sup>5)</sup> fr. 492 en 581.

<sup>6)</sup> fr. 458.

Ik gevonden moet worden<sup>1)</sup>. Met deze valsche praemissen is het zoeken geen zoeken meer; nog veel minder de wijsheid waarlijk wijsheid.

In het zoeken als zuiveren denkarbeid, dat dien naam verdient, is het een verlangen met geheel het hart om tot kennis te komen, d.w.z. dat aan dat verlangen het eigen zelf wordt uitgeleverd en prijsgegeven. „Mijn hart streeft er gansch en al naar om te weten waar het ware goed is; niets zou mij te kostbaar zijn voor de eeuwigheid”<sup>2)</sup>. „Men wordt voldaan van het oogenblik af dat men afstand doet van eigen wil”<sup>3)</sup>. Wij herinneren in dit verband weer aan het memoriaal, waar wij vonden dat wetenschap als openbaring zich als correlatie in den mensch schept: „Renonciation totale et douce, soumission totale . . . Certitude”<sup>4)</sup>. Hieruit volgt dat er in den weg der profane wijsheid om tot kennis te komen, geen plaats is voor kennis, omdat alles er vol is van verzet tegen Jezus Christus, als de alles normeerende en alles vervullende waarheid. Er is geen receptiviteit in volstrekten zin, maar geladen met praemissen treedt de mensch in den weg der humane wetenschap de werkelijkheid tegen, en daarom treedt hij haar eigenlijk niet tegen, maar bestrijdt, verkracht en miskent hij haar<sup>5)</sup>. Openbaring heeft als coördinatieven weg van denken het gevangen genomen worden, de absolute receptiviteit. De menselijke logos wil gevangen nemen, „begrijpen”, richten, „se passer de Dieu”<sup>6)</sup>. Gelooven is kennen in de orde van de „caritas” en dat houdt in: De mensch staat voor Gods troon. Het profane kennen is kennen in de orde van de zelfzuchtige liefde, de „concupiscentia” en dat beteekent: De mensch plaatst zich op Gods troon.

Als wij dus van den weg dezer wereld om tot wijsheid te komen, zeiden dat het is een kennistheorie zonder nederigheid en zonder liefde, dan is dat in laatste instantie hetzelfde als dat wij zeggen: het is een weg om tot kennis te komen zonder Jezus Christus. Het duidt allemaal op een innerlijke weerspreking van wat eigenlijk met

<sup>1)</sup> fr. 314.

<sup>2)</sup> fr. 229: „Mon coeur tend tout entière à connaître où est le vrai bien pour le suivre; rien ne me serait trop cher pour l'éternité”.

<sup>3)</sup> fr. 472: „ . . . on est satisfait dès l'instant qu'on y renonce”.

<sup>4)</sup> *Mémorial*, Petit Br., page 143.

<sup>5)</sup> Vergelijk F. K. Schumann, *a.a.O.*, S. 332: „ . . . dasz alle Positionen auch der idealistischen Philosophie einschlieszlich des oben besprochenen Subject-Object-Schemas und seiner Konsequenzen nicht geschöpft sind aus einer vorurteilslosen und unvoreingenommenen Betrachtung der allgemeinsten und letzten Fragen des Gegebenen, des Denkens und Erkennens, sondern aus ihrer Unterwerfung unter das mystische Selbstverständnis des Menschen”.

<sup>6)</sup> fr. 77



kennis en kennen bedoeld was; het is vol met innerlijke leugens. „De mensch is niets dan een wezen vol natuurlijke en zonder de genade onuitwischbare dwalingen. Niets toont hem de waarheid” <sup>1)</sup>. „De mensch bestaat dus slechts uit vermomming, leugen en huichelarij . . . Hij wil niet dat men hem de waarheid zegt en hij vermijdt het die aan anderen te zeggen; en al deze neigingen, zoo ver van recht en rede verwijderd, vinden hun natuurlijke oorzaken in het menschelijk hart” <sup>2)</sup>.

Hiertegenover zou men nu de wijze van denken, die de correlatie bij de openbaring is, het heilige realisme, of de eerbiedige werkelijkheidsontmoeting kunnen noemen. „Veritas liberabit vos” <sup>3)</sup>.

### 5. Het formeel-logische kennen.

Als wij nu het veld der philosophie verlaten en overgaan naar het terrein van het christelijk geloof, dan sta voorop, dat wij hier ook met kennis te doen hebben. „Dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen en Jezus Christus, dien Gij gezonden hebt” <sup>4)</sup>. En: „Het allereerste wat God een ziel, die hij waardig keurt wezenlijk aan te raken, ingeeft, is een geheel uitzonderlijke kennis” <sup>5)</sup>. Edoch, het is een kennis „sui generis”. De mensch is verlost van de leugen die in de wereld wijsheid heet, en bevrijd door de waarheid voor de waarheid! Niet slechts Pascal's formuleeringen van deze bevrijding in de „Pensées” wijzen daarop, ook zijn dieper ingaan op het gelooven als daad van den mensch, en de ons bewaard gebleven vruchten van die overpeinzingen doen dat.

Wij hebben er in den aanvang van dit hoofdstuk reeds op gewezen, dat Pascal, bij de uiteenzetting van zijn gedachten in deze materie, zich vooral heeft laten leiden door het direkt praktische doel, n.l. zich rekenschap geven van de Godskennis (intransitief gezien), om er zijn methode door te laten bepalen. Dat wil zeggen dat hij dit

---

<sup>1)</sup> fr. 83: „L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité”.

<sup>2)</sup> fr. 100: „L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie . . . Il ne veut pas qu'on lui dise la vérité, il évite de la dire aux autres; et toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son coeur”. Vergelijk ook fr. 87: „Quasi quidquam infelicius sit homine cui sua figmenta dominantur (Plin.)”.

<sup>3)</sup> fr. 519 en 520.

<sup>4)</sup> *Mémorial*, Petit Br., p. 142.

<sup>5)</sup> B. Pascal, *Sur la conversion du pécheur*, Petit Br., p. 196: „La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement est une connaissance tout extraordinaire . . .”

terrein niet betreden heeft als een theoloog, die zwaar belast is met alle mogelijke problematiek aangaande de Godskennis, en nu langs de Scylla en Charybdis een veiligen weg zoekt; veelmeer is hij de leek in theologicis, maar met een zeldzame theologische intuïtie. Zoo zullen wij dezen apologeet in de „Pensées” aan het werk hebben te zien. Hoe moet hij spreken, wat is de inhoud, en — daarmee samenhangend — hoe moet het spreken verstaan worden, wil het in de apologie gestelde doel bereikt worden? Dat zijn de vragen die Pascal er toe gebracht hebben de kennistheorie in de orde van de openbaring te overdenken.

Het eerste wat zich als een mogelijkheid aandient, is de formeel-logische weg. Wij bedoelen daarmee de kennis, die gegrond is op de juiste waarneming van de werkelijkheid en de daaruit legitiem getrokken consequentie's, gelijk wij die in een vorige paragraaf trachtten te omschrijven. Pascal's houding tegenover deze mogelijkheid is te begrijpen uit de louter praktische instelling der „Pensées”. Hij wijst deze kennis n.l. af, maar alleen omdat ze voor het doel der apologie onbruikbaar is, en — dus niet principieel. „Twee uitersten; de rede uitsluiten en niets dan de rede toelaten” <sup>1)</sup>. „Onderwerping en het gebruik van de rede, daarin bestaat het ware christendom” <sup>2)</sup>.

Het heele leven van Pascal vóór en na de bekeering is een gretige aanvaarding geweest van de formeel-logische kennis, en uit niets blijkt dat hij principieel ten aanzien daarvan reserve's heeft gekoesterd. Zijn beroemde onderzoekingen betreffende het luchtledig uit 1646 en het geschrift „Histoire de la roulette” (om maar een enkel voorbeeld te noemen), toonen aan hoe Pascal immer met voorliefde zich is blijven geven aan onderzoekingen van de werkelijkheid, en de ordening van de verschijnselen, naar algemeene wetten, waaraan ze gebonden blijken. Dat hij aldus staat tegenover deze ervaringskennis, die niets anders is dan een gehoorzaam na-denken van wat de werkelijkheid ons als het ware heeft voorgedacht, is een bevestiging van hetgeen wij in de voorafgaande paragrafen inzake Pascal's beoordeeling der philosophische denkmethode vonden. Daar ontdekten wij immers, dat de rede voor hem een functie in het denken is. Werkt de rede legitiem (d.i. overeenkomstig de haar inhaerente wetten) en blijft zij op het streng afgebakende terrein, dat haar werkgebied is (d.i. het geheele veld der waarnemingen die begrippen worden), dan

---

<sup>1)</sup> fr. 253: „Deux excès; exclure la raison, n'admettre que la raison”.

<sup>2)</sup> fr. 269: „Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme”.

is haar conclusie algemeen geldig en gaat de religieuze onderscheiding tusschen geloovig of ongeloovig niet door; ieder redelijk denkend schepsel heeft zich dan te onderwerpen <sup>1)</sup>). Dan is er sprake van de „trouwe stem van ons verstand, die ons veel gebiedender beveelt dan een meester” <sup>2)</sup>).

In de vraagstelling der „Pensées” komt het er echter op aan, wat dit alles nu praktisch te beteekenen heeft voor de Godskennis; en dan is Pascal's antwoord: Niets. „Ik had langen tijd doorgebracht met de studie van de abstracte wetenschappen, en het geringe nut dat men daardoor verkrijgt, had er mij afkeerig van gemaakt. Toen ik de studie van den mensch ben begonnen, heb ik gezien dat die abstracte wetenschappen den mensch niet eigen zijn, en dat ik verder van mijn mensch-zijn afdwaalde, toen ik er in doordrong, dan de anderen die er onkundig van waren” <sup>3)</sup>). Voor het werkelijk denken, dat met zichzelf begint en zijn Schepper en zijn einddoel <sup>4)</sup>), is de formeel logische kennis waardeloos. Stel dat het mogelijk zou zijn langs dezen weg tot het objectieve feit van Gods bestaan te komen, welk een oneindige afstand ligt er dan nog tusschen dit kennen van God en het kennen van Hem in de openbaring <sup>5)</sup>). Het is waar dat Pascal nergens in de „Pensées” positief heeft uitgesproken, dat men met de ervaringswetenschappen niet tot de conclusie dat er een God is zou kunnen komen. Maar hoewel hij onderzoeker van buitengewone begaafdheid en wetenschappelijke eruditie was, achtte hij zichzelf toch allerminst sterk genoeg om in de natuur iets te vinden dat het bestaan Gods zou aantoonen <sup>6)</sup>). Wat heeft dat dan echter nog te beteekenen, gesteld al dat het mogelijk was. Het is het gebied der heidenen en epicuristen. „Allen die God zoeken buiten Jezus Christus en zich houden aan de natuur, zullen of geen licht vinden dat hen bevredigt, of zij zullen er toe komen een middel te vinden om God te kennen en Hem te dienen zonder verlosser, en daardoor zullen

---

<sup>1)</sup> Dr A. H. de Hartog, *Noodzakelijke aanvullingen tot Calvin's Institutie*, Amsterdam, z.j., deel I, blz. 25.

<sup>2)</sup> fr. 345: „La voix constante de la raison qui nous commande bien plus impérieusement qu'un maître”.

<sup>3)</sup> fr. 144: „J'avais passé longtemps dans l'étude des sciences abstraites; et le peu de communication qu'on en peut avoir m'en avait dégoûté. Quand j'ai commencé l'étude de l'homme, j'ai vu que ces sciences abstraites ne sont pas propres à l'homme, et que je m'égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en les ignorant”.

<sup>4)</sup> fr. 146.

<sup>5)</sup> fr. 280.

<sup>6)</sup> fr. 556. Vergelijk ook fr. 242.

zij vervallen in het atheïsme of in het deïsme, beide evenzeer door den christelijken godsdienst verafschuwd" <sup>1)</sup>).

Wij moeten hier goed onderscheiden. In de formeel-logische kennis, zoals Pascal die aanvaardt, gaat het eigenlijk niet om kennis, maar om erkenning. Het is juist de goddelooze aanmatiging der filosofen te meenen, dat de menschelijke logos zich iets van de werkelijkheid tot object maken kan, en die daarom alles aan het gezag van het eigen subject onderwerpt; op die wijze wordt kennis het beschikken over het gekende. In de vorige paragrafen zagen wij dat Pascal daarvan niets wil weten.

Maar wat beteekent het dan om in den formeel-logischen weg van kennis en van denken te spreken? Het kennen is daar niet meer dan een afgetrokken (abstract) hebben van het gekende, d.w.z. zonder existentie-verhouding, en het denken is daar louter een voortschrijden van onklaar tot klaarder kennen <sup>2)</sup>).

Zien wij het zoo, dan is de verwerping van de formeel-logische kennis als element van de geloofskennis bij Pascal heel duidelijk. Een van beide: óf dit profane kennen en denken drukt een levensverhouding uit, maar dan is men beland in de fatale en hoogmoedige verintellectualiseering der Godsbetrekking; óf het bevat geen levensverhouding maar het is „beziehungssloses Haben", doch dan leeft men nog in oneindigen afstand van het geloof <sup>3)</sup>, even oneindig als de orde van den geest verwijderd is van de orde der liefde <sup>4)</sup>. Omdat die laatste omschrijving het inzicht van Pascal weergeeft, verwerpt hij de mogelijkheid van den formeel-logischen weg. Hij acht haar onbijbelsch <sup>5)</sup>).

Gelooven is immers een hebben (het zij hier aanvankelijk met zekere reserve zoo uitgedrukt), waarin de betrekking tot den Gekende vol is van leven. Ja, men zou kunnen zeggen, dat gelooven voor Pascal niets anders is dan de existentieele betrekking tot Hem, die zich kennen laat. Zoo staat tegenover het bleek, theoretisch, afgetrokken begrip „God" in deïsme en atheïsme, „de God van Abraham,

---

<sup>1)</sup> fr. 556: „Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ, et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur, et par là ils tombent, ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également".

<sup>2)</sup> F. K. Schumann, *a.a.O.*, S. 334.

<sup>3)</sup> fr. 280.

<sup>4)</sup> fr. 793.

<sup>5)</sup> fr. 283.

Izaäk en Jakob, de God der Christenen, die een God is van liefde en van vertroosting, een God, die de ziel vervult en het hart van hen, die Hij bezit . . ." 1). En daarmee subjectief verbonden staat tegenover het begrip kennen in de orde van den geest, als nietszeggend van een betrekking van God tot mij, of van mij tot God, — het begrip kennen in de orde des geloofs als levensgemeenschap. Het reeds geciteerde fragment over de drie orden, waarin Pascal met zooveel nadruk de volstreckte eigenaardigheid accentueert, is hiervan een duidelijke illustratie 2). Buiten de orde van de liefde geldt het Schriftwoord: „Waarlijk Gij zijt een verborgen God" en „Niemand kent den Vader dan de Zoon, en wien het de Zoon wil openbaren" 3).

Uit dit alles volgt, dat Pascal zich in zijn apologetische prediking allerminst zal laten leiden door de wetten van „de trouwe stem van het verstand". Dat laat hij over aan hen, „die de stoutmoedigheid hebben om, zich richtende tot de ongeloofigen, als allereerste de Godheid te gaan bewijzen door de wonderen der natuur" 4). Lhermet formuleert het aldus: „Il leur (de formeel-logische werkwijze) refuse toute efficacité morale . . . Tel est le vice qui frappe de stérilité et les preuves métaphysiques et les preuves physiques" 5). Pascal zoekt aansluiting bij den bijbel, zoowel wat het begrijpen van het gelooven als „kennen" betreft, als — daarmee ten nauwste samenhangend — wat aangaat de apologetische methode die daaraan beantwoordt 6).

## 6. Kennen als levende betrekking; het hart.

Het voorafgaande onderzoek van Pascal's gedachten over hetgeen in het profane spraakgebruik kennen heet, was noodzakelijk om het volstrekt eigenaardige te doen uitkomen van het begrip kennen in den zin van gelooven.

Er is een kennen in metaphysischen zin. Dit berust op een innerlijke leugen, een onware praemisse. Ook is er een kennen, dat teruggebracht moet worden tot erkennen, omdat het een theoretisch staan buiten

---

1) fr. 556: „ . . . le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Izaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens est un Dieu d'amour et de consolation, c'est un Dieu qui remplit l'âme et le coeur de ceux qu'il possède . . ."

2) fr. 793.

3) fr. 242.

4) fr. 242. „J'admire avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu. En adressant leurs discours aux impies, leur premier chapitre est de prouver la Divinité par les ouvrages de la nature".

5) J. Lhermet, *l.c.*, p. 469.

6) fr. 243.

de werkelijkheid is in de abstracte denkwereld, een geïsoleerd zijn van levenscontact met de realiteit. Stellen wij daartegenover nu het gelooven, dan kan hier eerst met recht van kennen gesproken worden. Er is in het gelooven een ontvangen van de kennis die het antwoord is op de laatste vragen, en wel een ontvangen van kennis, die geen „beziehungsloses Haben” is tegenover de werkelijkheid, maar in vollen zin reëel, betrokken op de werkelijkheid. Gelooven is volgens Pascal: „Que Dieu s'unisse à nous”<sup>1)</sup>; het is „être touché véritablement”<sup>2)</sup>; het is: „que Dieu seul met les vérités divines dans l'âme”<sup>3)</sup>. In het vorige hoofdstuk hebben we dit zoo trachten uit te drukken, dat de inhoud van het geloof de pneumatische Christus is. Het is zaak de correlatie van die kennis in den mensch onder woorden te brengen.

Allereerst valt onze aandacht op het feit, dat Pascal hier parallel met gelooven en kennen het begrip „aimer” gebruikt. „Welk een afstand ligt er tusschen God kennen en Hem liefhebben”<sup>4)</sup>! Pascal gebruikt dit woord, omdat er voor hem de overgang uit de theoretische, beschouwende mogelijkheid tot de levende werkelijkheid, tot het existereen in ligt uitgedrukt. „Men moet de goddelijke dingen liefhebben om ze te kennen”<sup>5)</sup>. Dit laatste citaat behoudt geheel denzelfden zin als men gelooven in de plaats stelt voor liefhebben. De bedoeling is klaarblijkelijk met het „liefhebben” de levende, existentieele betrekking tot de openbaringswerkelijkheid zeer duidelijk als een wezenlijk kenmerk van gelooven te doen uitkomen. Wij lezen bij Vinet aangaande het doel van de „Penseés”: „Il faut donc que cet homme connaisse non seulement que Dieu est, mais quel il est; non quel il est en lui-même, mais quel il est par rapport à l'homme”<sup>6)</sup>. De laatste vijf woorden zijn bij die omschrijving van cardinale beteekenis. God in Zijn drieëenheid, is God „par rapport à l'homme”<sup>7)</sup>. In het begrip „aimer” duidt Pascal het gelooven als de correlatie van de openbaring van God in de Drieëenheid, dus als volledig betrokken op die hoogste werkelijkheid.

In dezelfde lijn ligt het als wij bij Pascal telkens als variatie in de

1) fr. 430.

2) B. Pascal, *Sur la conversion du pécheur*, Petit Br., p. 196.

3) B. Pascal, *De l'art de persuader*, Petit Br., p. 185.

4) fr. 280: „Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer”.

5) B. Pascal, *De l'art de persuader*, Petit Br., p. 185: „Il faut aimer les choses divines pour les connaître”.

6) A. Vinet, *l.c.*, p. 37.

7) Zie ook Emil Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Berlin, 1938, S. 93.

aanduiding van gelooven, het begrip „sentir” tegenkomen. „Wij moeten dus ons geloof stellen in het gevoel”<sup>1)</sup>, en: „Dat is juist geloof God voelbaar voor het hart . . .”<sup>2)</sup>. Elders luidt het: „. . . zij, wien God den godsdienst gegeven heeft door het gevoel des harten, zijn gelukkig en rechtmatig overtuigd”<sup>3)</sup>. Ook in [het memoriaal komt het aldus voor. Het spreekt welhaast vanzelf, dat wij dit begrip niet mogen vertolken in den zin van loutere innerlijkheid zooals bij de romantische religie, waar het objectief gegevene ontbreekt of terzijde geschoven is. Integendeel, het „gevoel” is juist ontstaan als correlatie tot een levende werkelijkheid. Gevoel in den zin van geloof is voor Pascal een levende betrekking en daarom gebruikt in den zin van het grieksche *páthé*, het latijnsche *affect*.

De voorkeur van Pascal om de begrippen „aimer” en „sentir” te gebruiken in plaats van het versleten woord gelooven, moet dus verklaard worden uit het feit, dat met deze woorden getracht is beter het existentieel betrokken zijn op de werkelijkheid der openbaring tot uitdrukking te brengen.

Nog duidelijker wordt het karakter van gelooven als kennen bij Pascal door het stipuleeren van den wil in dat kennen. Het is mogelijk den wil te zien als constitutief element in liefhebben en gevoelen<sup>4)</sup>. Immers: „de wil heeft van nature lief”<sup>5)</sup>, en „de wil die den eenen kant liever ziet dan den anderen, leidt den geest af van het beschouwen der dingen, die hij liever niet ziet; en zoo blijft de geest, gelijken tred houdend met den wil, stilstaan bij den kant, dien de wil verkiest en beoordeelt hij alleen, wat hij daar kan aanschouwen . . .”<sup>6)</sup>. De wil is geen neutrum, niet louter vitaliteit, maar uiterst gekleurd, in het algemeen gezegd „de wensch om gelukkig te zijn”<sup>7)</sup>. „De wil doet nooit den minsten stap of het is naar dit doel”<sup>8)</sup>.

Waar echter de wil voor Pascal *en* activiteit, *en* dorst naar geluk

1) fr. 252: „Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment”.

2) fr. 278: „Voilà ce que c'est la foi, Dieu sensible au coeur . . .”

3) fr. 282: „. . . ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du coeur sont bien heureux et bien légitimement persuadés”. Ook in F. de la Chaise, *Discours sur les Pensées*, Gr. Écrivains, T. XII, p. CXCIX—CCXXXVIII, passim.

4) Stefan Gilson, *a.a.O.*, S. 231.

5) fr. 81: „La volonté aime naturellement”.

6) fr. 99: „La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir; et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime . . .”

7) B. Pascal, *De l'art de persuader*, Petit Br. page 186: „le désir d'être heureux”. Vergelijk ook fr. 169.

8) fr. 425: „La volonté ne fait jamais le moindre démarche que vers cet objet”.

is, moet men zeggen, dat in den wil voor Pascal ligt opgesloten het feit „dat er eertijds in den mensch een waarachtig geluk was, waarvan hem nu niets overblijft dan de ledige indruk en het ijdele spoor, dat hij tevergeefs tracht te vullen met alles wat hem omringt, terwijl hij bij de afwezige dingen de hulp zoekt, die de aanwezige hem niet kunnen geven; deze immers zijn daartoe geheel ongeschikt, omdat de oneindige leegte slechts door het oneindige en onveranderlijke gevuld kan worden, n.l. door God alleen”<sup>1)</sup>). In dit fragment, dat zeer illustratief is voor de rol van den wil in het gelooven, vinden wij terug wat wij in het gebruik van de begrippen „sentir” en „aimer” ook reeds vonden, n.l. dat het gaat om een levende betrekking: De wil is daarin wat wij zouden kunnen noemen het orgaan voor die betrekking. De wil legt relatie in de werkelijkheid, evenzeer als hij dat doet in de gedachten. En gelooven is, dat via den wil de relatie door God tusschen de heilswerkelijkheid en den mensch is gelegd.

Het zijn vooral Pascal's geschriften over de genade, waarin hij Augustinus heeft willen vertolken, en waarop wij naderhand nog terug zullen komen, die de plaats van den wil in het gelooven dusdanig bepalen. Hij zegt daar o.a. dat de genade van Jezus Christus uitgestort wordt in een mensch, zoodat aldus de menschelijke wil onfeilbaar zeker kiest, en aanneemt wat hem van Gods werkelijkheid wordt geopenbaard<sup>2)</sup>). Wij zien hierbij voorloopig nog heelemaal af van den vorm, waarin Pascal zich de betrekking tot de openbaringsrealiteit dacht, en leggen momenteel alleen nog maar vast dat hier opnieuw blijkt, dat het in gelooven gaat om levensrelatie, en dat de wil daarin als het ware de geleider is.

Het duidelijkste zal ons echter Pascal's verstaan van het gelooven worden, als wij ons trachten te verdiepen in het begrip „coeur”. Schier geen enkele keer spreekt Pascal, hetzij in de „Pensées”, hetzij in een van zijn andere werken over „la foi”, of het begrip „coeur” komt er bij ter sprake. Dat dit een woord van fundamenteele betekenis in de gedachtenwereld van den apologeet is, wordt wel al-

---

<sup>1)</sup> fr. 425: „Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables, parce que le gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est à dire que par Dieu même?”

<sup>2)</sup> B. Pascal, *Les Écrits sur la grâce*, Grands Écrivains Ed. Br., Tome XI, p. 149.



gemeen erkend <sup>1)</sup>. Wij kunnen dan ook geen voldoende licht krijgen over het verstaan van het gelooven bij Pascal, indien wij onze aandacht hier niet op richten. Het is „la pensée dominante et la clef de son apologétique” <sup>2)</sup>.

Over het denken als redeneering, „raisonnement”, hebben wij reeds gesproken. Pascal heeft er de beteekenis terdege van ingezien, maar niet minder de grenzen en beperktheid. Het is het terrein van de abstractie, de theoretische beschouwing. Daarnaast heeft Pascal het nu in zijn werken ook telkens over het denken met het hart. Wat is daarmee bedoeld?

Misschien is het het gemakkelijkste hier in Pascal door te dringen, wanneer wij bij het opstel „De l'esprit géométrique” aanknoopen. Pascal heeft het daarin over grondbeginselen, die niet reasonneerend worden begrepen, die heelemaal zelfs niet worden begrepen, maar waar de mensch zich tegenover een natuurlijke en onveranderlijke onmacht gesteld ziet zoowel om ze te bestrijden, als om ze met bewijzen aanvaardbaar te maken <sup>3)</sup>. De juistheid van deze beginselen leeft al van te voren als onomstootelijke zekerheid in het menschelijk hart. „Het is even onnoodig en belachelijk dat het verstand aan het hart bewijzen vraagt voor de eerste begrippen, alvorens ze te aanvaarden . . .” <sup>4)</sup>. Als wij ons op grond hiervan afvragen, wat nu het kennen van de waarheid met het hart is, dan kunnen wij aanvankelijk het beste zeggen: „Cet élan instinctif de la raison qui saisit spontanément les vérités premières” <sup>5)</sup>. Het hart is hier de uitdrukking van het wonder, het oergegeven dat de mensch de realiteit bewust en reëel ontmoet. Gaat men er over spreken, hoe dit wonder mogelijk is, dan is men reeds uit de kennis van het hart getreden in het denken van de rede. Het is den mensch niet gegeven zich buiten zichzelf te plaatsen, om zichzelf te zien denken, gevoelen, willen, als ware hij de onpartijdige en onverschillige toeschouwer van zijn eigen leven <sup>6)</sup>; doet men het, dan is men reeds in de theorie. Te zeggen dat het denken van het hart, omdat het in den trant van de redeneering onbewijsbaar, onzeker is, is reeds een begaan van

---

<sup>1)</sup> Zie ook F. de la Chaise, *Discours sur les Pensées*, Gr. Écrivains, Tome XII, p. CCI, sqq.

<sup>2)</sup> A. Vinet, *l.c.*, p. 211.

<sup>3)</sup> B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, Petit Br., page 167 en 169.

<sup>4)</sup> fr. 282: „Et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au coeur des preuves de ses premiers principes, pour vouloir consentir . . .”

<sup>5)</sup> Vgl. A. Guthlin, *Les Pensées de Pascal*, Paris 1896, p. CXV.

<sup>6)</sup> D. Chantepie de la Saussaye, *t.a.p.*, blz. 44

dezelfde fout. Het is een „metabasis eis allo genos”. Als de mensch staat bij de eerste grondbeginselen, past alleen een eerbiedig realisme, d.w.z. „hij houdt daar op en vraagt dat men ze toestemt” <sup>1)</sup>). Het hart zegt tegen de rede, dat de onbewijsbaarheid der eerste beginselen „niet een gevolg is van de duisternis in deze zaken, maar integendeel van hun buitengewone duidelijkheid, die een zoodanige is, dat zij, ofschoon zij het overtuigende dier bewijzen niet tot haar beschikking heeft, er toch al de zekerheid van bezit” <sup>2)</sup>).

Tegenover het denken met de rede als levenloos en bleek, staat het denken met het hart als onmiddellijk contact met de realiteit. Op die kennis van het hart rust het denken met de rede. „Het is op die instinctmatige kennis van het hart dat de rede moet steunen, en al haar bewijsvoeringen moet bouwen” <sup>3)</sup>). Hoogst merkwaardig en van veel belang in ons onderzoek is het dat Pascal dit denken met het hart ook wel „sentir” noemt <sup>4)</sup>). Dat sluit zich harmonisch aan bij wat wij hierboven inzake dat begrip hebben opgemerkt. Er is geen sprake van platonische anamnesis, er is geen scheppende werkzaamheid van den menschelijken geest, maar — evenals boven bleek in de woorden „sentir” en „aimer” — van relatie tot een andere werkelijkheid dan de werkelijkheid van het eigen bewustzijn. Het is van een evidentie, zooals er geen andere klaarblijkelijk is, en toch is dat feit zelf een mysterie, „une étreinte dans la nuit” <sup>5)</sup>). Nog nader geformuleerd wordt dus nu het hart bij Pascal: het eigen bewustzijn van den mensch, maar dan nimmer als los atoom, doch, — als inhaerent aan het bewustzijn, — in relatie tot een andere realiteit dan die van het eigen ik. Het zelfbewustzijn ontwaakt immers niet anders, dan als een bewustzijn van een ik, dat begrensd is door een niet-ik <sup>6)</sup>).

Als nu Pascal het gelooven ergens definieert als: „Het is het hart dat Gods bestaan voelt en niet de rede. Ziet, dat is juist het geloof:

---

<sup>1)</sup> B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, Petit Br., page 172: „Il s'arrête là et demande qu'on les accorde”.

<sup>2)</sup> B. Pascal, *l.c.*, p. 173: „ . . . ne vient pas de leur obscurité mais au contraire de leur extrême évidence, qui est telle qu'encore qu'elle n'ait pas la conviction des démonstrations, elle en a toute la certitude”.

<sup>3)</sup> fr. 282: „C'est sur ces connaissances de coeur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours”. Vergelijk ook fr. 281: „Coeur, instinct, principes”.

<sup>4)</sup> fr. 72, 99, 81, 282, enz.

<sup>5)</sup> A. Malvy, *l.c.*, p. 74.

<sup>6)</sup> D. Chantepie de la Saussaye, t.a.p., blz. 69.

God zich openbarend aan het hart, niet aan de rede" <sup>1)</sup>, dan is na het boven aangevoerde, de bedoeling van Pascal geheel duidelijk. Wij hebben geen recht om hier van mysticisme te spreken. In het geheel van Pascal's gedachten moeten wij deze definitie aldus uitleggen, dat het menselijke bewustzijn als eigen existentie, in betrekking is gesteld tot het oneindige, het onveranderlijke, God <sup>2)</sup>. De tegenstelling „raison-coeur", en daarmee correlaat „raisonnement-sentir", bedoelt niet het gelooven als een vlak mystiek beleven aan te duiden, is nog veel minder een pleidooi voor het fideïsme, doch accentueert de levensbetrekking van den mensch als ik-bewustzijn tot de heilsrealiteit.

Resumeerend kunnen wij zeggen, dat Pascal in het voor het verstaan van het gelooven zoo cardinale begrip hart, den mensch ziet als een wezen dat zijn leven heeft uit een betrekking, d.w.z. de mensch heeft de begaafdheid van waarachtig zelfbewustzijn, maar dat zelfbewustzijn, dat echt mensch-zijn, bestaat slechts in de ware relatie. Wij moeten het dus zoo zien dat het hart voor Pascal is het persoon-zijn <sup>3)</sup>, waarbij wij dan onder persoon niet een met het denken of voelen parallel vermogen van ons wezen, of ook een wezenlijke kant aan onze psyche verstaan; ook niet een bewustzijns-element dat te zamen met andere bewustzijns-elementen het steeds voorhanden wezen van het bewustzijn vormt. Persoon-zijn, dat is het hart, is het bewustzijn, het wezen van den mensch zelf, in zooverre het staat in een zeer bepaalde houding en betrekking <sup>4)</sup>. Gelooven als kennen met het hart, is dan het bewustzijn, het wezen van den mensch, de mensch zelf in de zeer bepaalde verhouding en betrekking tot God.

Met deze formuleering van denken met het hart, in den wijden zin van „in betrekking staan tot de werkelijkheid in het algemeen", heeft Pascal zich te weer gesteld tegen de verzelfstandiging van het

---

<sup>1)</sup> fr. 278: „C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce qu'est la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison". Hier is de vertaling van Fenna de Meyier („het hart en niet de rede is gevoelig voor God") onjuist.

<sup>2)</sup> fr. 425.

<sup>3)</sup> Wij gebruiken met opzet niet het begrip persoonlijkheid, gedachtig aan de woorden van O. Noordmans: „Nu heeft het woord „persoon" een kerkelijke ijk, maar „persoonlijkheid" niet. Dat laatste heeft integendeel in het deutsche idealisme gediend als kerngedachte voor systemen, die op zeer gespannen voet staan met de christelijke dogmatiek. De uitdrukking „persoon" echter heeft heel vroeger gediend om het christelijk godsbeeld te verduidelijken". (*Herscheping*, Zeist, 1934, blz. 142.)

<sup>4)</sup> F. K. Schumann, *a.a.O.*, S. 343.

idealistische, theoretische, afgetrokken denken. Tevens was het voor hem het machtige en onneembare uitgangspunt tegen de pyrrhonisten. „Vergeefs beproeft de redencering die te bestrijden . . . De pyrrhonisten doen er vergeefsche moeite voor”<sup>1)</sup>. Descartes, Montaigne, in laatste instantie alle filosofen, zijn bezig aan den kant van den weg te gaan staan om de werkelijkheid aan zich te laten voorbij trekken en haar ondertusschen theoretisch te beschouwen<sup>2)</sup>. De absolute geest kan dat, omdat niets van het zijnde voor zijn blik verborgen is en aan zijn macht onttrokken, maar hij absoluut „repraesenteerend” is<sup>3)</sup>. Als de mensch het doet, verloochent hij zijn staat, is hij bezig zichzelf als persoon, als hart, als wezen dat leeft uit een betrekking te ontkennen. De oplossing van de bestaansvragen worden daarom niet in de filosofie gevonden, maar in een reëel op den mensch betrokken antwoord. En dat antwoord is het Evangelie van den drieënen God, de God die in betrekking tot den mensch treedt.

In engeren zin, speciaal betrokken op het gelooven, is het begrip hart voor Pascal de grenswachter tegen fatale verintellectualiseering en verobjectivering van het geloof<sup>4)</sup>. Dat het gelooven kennen is, — Pascal is de laatste die het ontkent; en het begrip hart in de beteekenis die wij vonden, sluit kennis ook allerminst uit. Maar het is existentieel kennen, d.w.z. een kennen dat in onmiddellijke levensrelatie staat tot de gekende werkelijkheid. De mensch zelf is er bij betrokken. De absoluteitheid van het Evangelie tegenover de filosofie bestaat dus voor Pascal niet in de aanspraak op volstrektheid van een theologische leer, doch in het bewijs van geest en kracht van den niet reflecteerenden, maar existerenden mensch<sup>5)</sup>.

In het begrip hart vinden wij dus aangeduid de plaats waar de openbaring den mensch raakt, de deur waar zij door binnengaat. Het is niet zonder meer een toegesloten raadsel waarom de openbaring zich tot den mensch in het bijzonder richt. Op grond van het voorgaande, kunnen wij volkomen beamen wat Brunner zegt: „Der Mensch hat auch als Sünder nicht aufgehört, der Mittel- und Höhe-

---

<sup>1)</sup> fr. 282: „ . . . c'est en vain que le raisonnement essaye de les combattre . . . Les pyrrhoniens y travaillent inutilement”.

<sup>2)</sup> F. Delekat, *a.a.O.*, S. 101. Vgl. Prof. Dr. J. H. Gunning: „Hij zit te paard, en alles defileert langs hem, en hij spreekt zijn oordeel uit”. (*Drie brieven aan Dr. Pierson*, in: *Leven en Werken*, deel II<sup>2</sup>, Rotterdam, blz. 839).

<sup>3)</sup> B. J. H. Ovink, *t.a.p.*, blz. 11.

<sup>4)</sup> F. K. Schumann, *a.a.O.*, S. 335.

<sup>5)</sup> F. Delekat, *a.a.O.*, S. 79.

punkt der Schöpfung zu sein. Diese Vorzugsstellung in der gesamten Schöpfung, die er immer noch hat, beruht auf der besonderen Stellung des Menschen zu Gott, nämlich eben darauf, dass Gott ihn zu etwas Besonderem geschaffen hat: sein Bild zu tragen. Diese Bildträgerfunktion oder bestimmung ist durch die Sünde nicht nur nicht aufgehoben; sie ist vielmehr die Voraussetzung des Sündigenkönnens und lebt gerade in der Sünde" <sup>1)</sup>).

Dat is hetzelfde wat Pascal in fragment 430 aldus aanduidt: „Ongeloofelijk dat God zich met ons zou vereenigen . . . Het is toch ongetwijfeld waar dat hij (de mensch) weet dat hij bestaat en dat hij iets liefheeft (m.a.w. een hart heeft!). Dus, indien hij iets ziet in de duisternis, waarin hij leeft, en indien hij een of ander voorwerp voor zijn liefde vindt onder de aardse dingen, waarom zou hij, als God hem een straal van zijn wezen geeft, niet in staat zijn om Hem te kennen en Hem lief te hebben?" <sup>2)</sup>; m.a.w. de mogelijkheid van het kunnen zondigen, van het ongeloovig kunnen zijn, en het gelooven kunnen, ligt gegrond in het wezen van den mensch als hart. „De mensch is geen engel en geen beest" <sup>3)</sup>).

Door het geschapen zijn naar Gods beeld, dat men in dit verband zou kunnen omschrijven als het zijn van een wezen dat leeft uit een persoonsbetrekking, kan eenerzijds God den mensch „toucher véritablement", en anderzijds de zonde van het ongelooft zich aan hem vasthechten.

Gelooven is dus voor Pascal niet kennen met het hart, als scheppende, intuïtieve kennisbron in een mystieke, subliminale eenheid met het Al, maar het is een gave Gods <sup>4)</sup>. God geeft de betrekking en de inhoud van de betrekking, die een levende betrekking is, aan den mensch die beelddrager en als zoodanig een wezen is dat bestaat vanuit een relatie.

---

<sup>1)</sup> Emil Brunner, *Natur und Gnade*, S. 10. Vergl. ook: *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin, 1937, S. 125.

<sup>2)</sup> fr. 430: „Incroyable que Dieu s'unisse à nous . . . Il est sans doute qu'il connaît au moins qu'il est, et qu'il aime quelque chose. Donc, s'il voit quelque chose dans les ténèbres où il est, et s'il trouve quelque sujet d'amour parmi les choses de la terre, pourquoi, si Dieu lui donne quelque rayon de son essence, ne sera-t-il pas capable de le connaître et de l'aimer . . . ?"

<sup>3)</sup> fr. 358: „L'homme est ni ange, ni bête". Zie ook fr. 510 en 511.

<sup>4)</sup> fr. 279.

## 7. Kennen als persoonsvernieuwing en levensomzetting.

In ons onderzoek vonden wij tot hiertoe dat voor Pascal het geloofskennen, in volslagen tegenstelling met het theoretische kennen, een levende betrekking is tot de werkelijkheid van de openbaring. Behalve dat, is er echter nog een belangrijk element in Pascal's omschrijving van den aard van het ware kennen aan te wijzen. Wij zullen trachten dat thans te omschrijven.

Wij doen het beste indien wij weer uitgaan van gelooven als „in relatie staan”. In de voorafgaande regels toonden wij aan dat het hart, als uitdrukking van het gebonden-zijn van den mensch, niet het geloof zelf is, maar de plaats, waar de openbaring den mensch treft. De zelfmededeeling Gods raakt den mensch in zijn persoon-zijn. Dat hart, dat persoon-zijn is er echter óók, al is de openbaring er niet. De mensch blijft mensch; het eigenlijke humanum is het aanwezig zijn van het hart. „Le coeur” is het mensch zijn. Ten aanzien van het persoon-zijn, d.w.z. ten aanzien van het hart, beteekent het binnenbreken van de heilswerkelijkheid iets zeer fundamenteels. Het is een verandering en omzetting zóó groot als er geen andere bestaat; het is inderdaad het beste aan te duiden met de geboorte van een nieuwe persoon. Gevoerd uit de wereld van ondeugd, ellende, dwaalingen, duisternis, dood en wanhoop <sup>1)</sup>, wordt hij nu gelukkig en deugdzaam, verstandig en beminnelijk <sup>2)</sup>. Verlost van een gebondenheid, die slavernij is, wordt hij gesteld in de vrijheid. „Veritas liberabit vos” <sup>3)</sup>. Er zijn behalve de reeds geciteerde fragmenten nog een menigte uitspraken van Pascal aan te wijzen, waarin hij telkens opnieuw iets van het karakter van die omzetting tracht aan te duiden. Voor ons is het, in de lijn van dit onderzoek, van belang dit principiëel en algemeen te begrijpen.

Waar de mensch voor Pascal in den diepsten zin moet worden aangeduid als „hart”, d.i. dus als zijn-in-relatie, daar ligt het cardinale verschil tusschen den geloovige en den ongeloovige in de betrekking van waaruit hij leeft <sup>4)</sup>. Die tweeërlei relatie van geloof en ongeloof, duidt Pascal (geheel in de lijn van Augustinus) aan met de begrippen „charité” en „concupiscence”, liefde en eigenliefde. Met deze woorden heeft hij in beginsel zoeken te zeggen wat die volstreckte omzetting is, die plaats vindt in het komen tot het waarachtig kennen.

<sup>1)</sup> fr. 546 en 450.

<sup>2)</sup> fr. 541.

<sup>3)</sup> fr. 519.

<sup>4)</sup> cf. Deuteronomium 30 : 15 vlg.

De mensch is als beelddrager Gods geschapen, om God alleen lief te hebben <sup>1)</sup>. „Toen God hemel en aarde geschapen had, die het geluk van te leven niet kenden, heeft Hij wezens willen maken die het wel kenden, en die een lichaam vormden van denkende leden” <sup>2)</sup>. „Ik meen dat het hart van nature het Eeuwige Wezen liefheeft . . .” <sup>3)</sup>. Het betreft hier het in liefde bezitten van het hoogste goed en daarmee van de bron van geluk en algeheele levensvervulling. Omdat de mensch beelddrager is, d.w.z. omdat hij als wezen in relatie op de hoogste Realiteit, die God is, is aangelegd, daarom kan hij nimmer de minste stap doen, of het is geboren uit die „natuurlijke” verbondenheid <sup>4)</sup>.

Dat de mensch nu echter niet het Eeuwige wezen liefheeft, maar zijn natuur zoo heeft geperverteerd dat hij zichzelf van nature liefheeft <sup>5)</sup>, wil niet zeggen dat de mensch niet meer een wezen in relatie zou zijn; evenmin wil het zeggen dat de mensch niet meer in eenige betrekking tot het Eeuwige Wezen zou staan. Niet het beeld Gods, niet de relatie met God, maar de aard van die relatie is veranderd. Die „verkeerde” aard van de betrekking, die er is tusschen God en mensch in de gegeven realiteit, noemt Pascal nu de „concupiscentia”. Er ligt in: de liefde tot zichzelf en de booze begeerte, en nog veel meer; maar wezenlijk is ze alleen te verstaan als de rebellie, de perversie van de in de schepping gegeven oorspronkelijke, waarlijk natuurlijke levensbetrekking tusschen God en mensch. De mensch geschapen als geest om met God gemeenschap te hebben, wil niet meer leven uit de relatie die hem het leven gaf en nog geeft. Het is begrijpelijk dat, omdat de „concupiscentia” de verkrachting van de waarachtige natuurlijkheid is, alle ondeugden die maar te noemen zijn met de „concupiscentia” gepaard gaan. De „concupiscentia” is in den mensch geworden het „figmentum malum”, „de verderfelijke ondergrond” <sup>6)</sup>.

---

<sup>1)</sup> fr. 476.

<sup>2)</sup> fr. 482: „Dieu ayant fait le ciel et la terre, qui ne sentent point le bonheur de leur être, il a voulu faire des êtres qui le connussent et qui composassent un corps de membres pensants”.

<sup>3)</sup> fr. 277: „Je dis que le coeur aime l'être universel naturellement . . .”

<sup>4)</sup> fr. 425. Zie ook F. de la Chaise in: *Discours sur les Pensées*: „ . . . il a plu à Dieu de mettre dans l'homme une partie dominante, capable de choix et d'amour, et qui, penchant toujours du côté qu'elle aime le mieux, donnât la pente à tout le reste . . .” (Gr. Écrivains, T. XII, p. CCXI).

<sup>5)</sup> fr. 277.

<sup>6)</sup> fr. 453 en 544: „Ce fonds qui la (sc. l'âme) perd”.

Als de aard van de betrekking van den mensch tot God „concupiscentia” is geworden, leeft de mensch in den dood.

Behalve negativiteit, ligt er voor Pascal dus in de „concupiscentia” ook iets meer positiefs. Niet alleen immers is het de ontkenning van de oorspronkelijke scheppingsrelatie, maar tevens het bewust opstandige, het positieve verzet. Er ligt in het bewust gewild hebben van die verandering in de betrekking, en het steeds weer willen, ja (omdat de mensch in de relatie mensch is) het immer leven uit dien positief boozen wil <sup>1)</sup>. Het ik-bewustzijn van den mensch, dat immers bestaat door de afgrenzing ten opzichte van de hoogste werkelijkheid als niet-ik, is „concupiscentia”, omdat die afgrenzing geschiedt in de gedaante van „concupiscentia”: Vandaar de aanduiding van de eigenliefde als „figmentum malum”. Bijna is Pascal hier flaciaansch. Het is de visie van Augustinus die hij hier verwerkt heeft <sup>2)</sup>.

De juistheid van deze omschrijving van het „concupiscentia”-begrip bij Pascal, blijkt ook uit het feit, dat Pascal het leven uit de zondige relatie eveneens omschrijft als „l'amour-propre” of „l'orgueil” <sup>3)</sup>. Daarin is de booze begeerte om de Schepper—schepsel verhouding te ontkennen, van een anderen kant benaderd, n.l. als de begeerte om in krampachtige handhaving alleen, d.w.z. absoluut te zijn. „Het is de natuur van de eigenliefde en van het menselijke Ik, dat het slechts zich zelf liefheeft en slechts rekening houdt met zich zelf” <sup>4)</sup>. „Het Ik heeft twee eigenschappen: het is in zichzelf onrechtvaardig omdat het zich tot middelpunt van alles maakt; en het is hinderlijk voor anderen, omdat het hen aan zich wil onderwerpen; want ieder Ik is de vijand en zou de tyran willen zijn van alle anderen . . .” <sup>5)</sup>. De variatie van de begrippen „concupiscentia” en eigenliefde en trots, wijst ons er op dat Pascal wilde zeggen, hoe de mensch in geen relatie wil staan, dan in de relatie tot zichzelf, om daarin het leven te bezitten. Het is dus als God willen zijn, Die „bij Zich bestaat, geen steun van

---

<sup>1)</sup> Vergelijk Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin, 1937, S. 123: „Es ist das Entschieden-Besondere der biblischen Lehre von der Sünde, dass diese nicht als ein Negatives, sondern als eine positive Negation bezeichnet wird . . .”

<sup>2)</sup> Zie F. Loofs, *Dogmengeschichte*, Halle, 1906, S. 383 seq.

<sup>3)</sup> fr. 100, 153, 405, 492, etc.

<sup>4)</sup> fr. 100: „*Amourpropre*. — La nature de l'amourpropre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer, que soi”.

<sup>5)</sup> fr. 455: „ . . . le moi a deux qualités: il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre du tout; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir: car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres . . .”



buiten ontleent, maar op Zich zelve rust" <sup>1)</sup>. „Iedereen doet alsof hij God is" <sup>2)</sup>. Met deze positieve rebellie, dit excentrisch willen zijn hebben wij de „concupiscentia" zoo dicht mogelijk benaderd <sup>3)</sup>.

Vanuit dezen achtergrond is het nu tamelijk eenvoudig om de aanduiding van de herstelde betrekking in het geloof als „charité" te verstaan. In de werkelijkheid van de openbaring wordt het hart, het ik-bewustzijn van den mensch begrensd door de hoogste werkelijkheid, door het niet-ik dat het eeuwige Wezen is; maar nu geschiedt die afgrenzing zonder de rebellie, doch in terugvoering tot den oorspronkelijken, natuurlijken legitiemen aard van die betrekking. Er ontstaat gemeenschap.

Vandaar dat de levende betrekking die geloof heet, altijd meebrengt het sterke besef van schuld over het geleefd hebben in de ontkenning van de rechtmatige relatie. „Die ziel geraakt in verwarring zooveel ijdelheden verkozen te hebben boven zulk een goddelijken Heer; en in een geest van zelfverwijt en boete, neemt zij de toevlucht tot Zijn ontferming" <sup>4)</sup>. In het memoriaal staat het als een confessie: „Je m'en sui séparé; je l'ai fui, renoncé, crucifié" <sup>5)</sup>.

Hiernaast komt echter in de „caritas"-verhouding ook met elementaire kracht het besef van schepsel te zijn naar voren. In het reeds geciteerde opstel „Sur la conversion du pécheur" spreekt Pascal daarover. „De ziel komt binnen den gezichtskring van de grootheden van den Schepper en aldus in vernedering en oprechte aanbidding. Bij gevolg cijfert zij zich zelf geheel weg, en aangezien zij van zichzelf geen laag genoeg beeld vormen kan, noch een hoog genoeg beeld van haar Schepper, doet zij nieuwe pogingen zich te verlagen tot in de laagste afgronden van het niets, terwijl zij God beschouwt in onmetelikheden, die zij zonder ophouden vermenigvuldigt. Tenslotte aanbidt zij Hem, in deze samenvoeging die haar krachten uitput, in stilte,

---

<sup>1)</sup> Uit de Engelenzang van Vondel's „Lucifer".

<sup>2)</sup> fr. 553: „Tout le monde fait le Dieu".

<sup>3)</sup> Vergelijk A. von Harnack, *Dogmengeschichte*, 6 Aufl., Tübingen, 1922, S. 294: „Die Sünde ist das Selbst-sein-wollen (superbia)".

<sup>4)</sup> B. Pascal, *Sur la conversion du pécheur*, Petit Br., page 200: „ . . . elle entre en confusion d'avoir préféré tant de vanités à ce divin Maître; et dans un esprit de componction et de pénitence, elle a recours à sa pitié . . ."

<sup>5)</sup> *Mémorial*, Petit Br., page 142. Vergelijk ook fr. 537, 527, 544.

en beschouwt zij zichzelf als Zijn slechte en onnutte schepsel" <sup>1)</sup>.

Omdat — evenals wij dat zeiden bij de „concupiscentia” — het hart voor Pascal niet een element naast andere is in het menselijke bewustzijn, maar de mensch zelf, daarom is het komen in de betrekking, die naar haar aard „charité” is, niet een simpel, objectief feit, maar een essentiële, volledige verandering. De omzetting uit de orde van de „concupiscentia” in de orde van de „caritas” is een persoonsvernieuwing <sup>2)</sup>, en daarom tevens een levensvernieuwing. De mensch is inderdaad in Jezus Christus hersteld, herboren.

Uit de „Pensées” blijkt het, dat Pascal schier geen omschrijving kan vinden, die deze fundamenteel-ingrijpende verandering, die inhaerent is aan de geloofskennis, genoeg tot uiting brengt. „De ware bekeering bestaat in een zich vernietigen” <sup>3)</sup>. Het is een afstand doen van eigen wil <sup>4)</sup>. Het is een zich ontdoen van den verdorven wil, waarvan men zich niet kan ontdoen en toch moet ontdoen <sup>5)</sup>. Er ligt iets paradoxaals in deze zegswijzen, dat voortkomt uit het feit dat de omzetting, die bekeering heet, het wonder is van op te houden zichzelf te zijn, zooals men is in de zonde, en pas waarlijk zichzelf te worden in de hoogste, vrije verbondenheid. De mensch als humanum, als persoon-zijn, als hart, blijft, maar toch heeft materieel de „caritas” alles van de „concupiscentia” vervangen. Men zou in een theologisch begrip kunnen zeggen, dat alleen de „natura recta” is gebleven, maar wat is daar voor relevantas mee gezegd? Al het oude is te niet gedaan, zie het is alles nieuw geworden. Beter dan door het begrip „la seconde

---

<sup>1)</sup> B. Pascal, *Sur la conversion du pécheur*, Petit Br., page 199 seq.: „. . . elle (l'âme) entre dans la vue des grandeurs de son Créateur, et dans des humiliations et des adorations profondes. Elle s'anéantit en conséquence, et ne pouvant former d'elle même une idée assez basse, ni en concevoir une assez relevée de ce bien souverain, elle fait de nouveaux efforts pour se rabaisser jusqu'aux derniers abîmes du néant, en considérant Dieu dans les immensités qu'elle multiplie sans cesse. Enfin dans cette conception, qui épuise ses forces elle l'adore en silence, elle se considère comme sa vile et inutile créature”.

<sup>2)</sup> Zeer nadrukkelijk spreekt Pascal over de levensvernieuwing. Zie de fragmenten 508, 515, 534, 550, etc.

<sup>3)</sup> fr. 470: „La conversion véritable consiste à s'anéantir . . .”

<sup>4)</sup> fr. 472.

<sup>5)</sup> fr. 492. Zie ook F. de le Chaise, *Discours sur les Pensées*: „Un sacrifice volontaire de l'homme tout entier”, want: „la crainte, l'admiration, l'adoration même séparées de l'amour, ne sont que des sentiments morts, ou le coeur n'a point de part, et qui ne sauraient produire une attache telle que doit être celle de la créature pour son auteur” (Gr. Écrivains, T. XII, p. CCXI seq.).

naissance" <sup>1)</sup>), is dat nieuwe in zijn onnaspeurlijke en volstreckte karakter, niet uit te drukken. En wat het sterven van den ouden mensch, den mensch in de „concupiscentia" betreft, daarvan zegt Pascal dat het is „humilité" <sup>2)</sup>), of ook „renonciation et soumission totale" <sup>3)</sup>). Dat is geen moreele hoedanigheid <sup>4)</sup>), maar het sterven van ons huidige mensch-zijn als overgang tot een ander mensch-zijn, waarbij het toch dezelfde mensch is die sterft en opstaat. Het is hetzelfde wat Saint-Cyran heeft genoemd „l'abnégation complète"; geen eigenwillige boete: „Prenez garde à vos larmes!", maar het wonder van den Heiligen Geest <sup>5)</sup>). Het is hetzelfde wat Luther heeft genoemd „mere passive se habere" <sup>6)</sup>).

Samenvattend kunnen wij dus zeggen, dat in de aanduiding der verschillende betrekkingen in het geloof en het ongeloof, een zeer belangrijk element naar voren is gekomen voor het verstaan van het geloofskennen bij Pascal. De levensbetrekking, die besloten ligt in dat volstrekt eigenaardige kennen, blijkt zoo diepgaand en ingrijpend te zijn, dat het een volstreckte persoonsomkeer beteekent, en daarom ook secundair een levensvernieuwing. Het is een hersteld worden van den mensch in die relatie, waar de mensch op aangelegd is. „Veritas liberabit vos", dat is volgens Pascal: vanuit de ongebondenheid, die slavernij tegenover zichzelf was, komt de mensch nu in zulk een gebondenheid, dat hij zich in volkomen vrijwilligheid en vrede onderwerpt aan den hoogsten wil, die hem bindt, en waardoor hij in die gebondenheid zijn vrijheid niet verliest, maar juist handhaaft.

## 8. Samenvatting en conclusie's.

Hiermee zijn wij aan het einde gekomen van het onderzoek naar wat het gelooven, als correlatie bij de ware wijsheid, volgens Pascal inhoudt. Het is van groot belang Pascal in de uitwerking van de methodische qualiteit van de openbaring gevolgd te hebben, omdat in die uitwerking de norm en de beginselen zijn neergelegd voor zijn apologetische methode. In hoeverre is nu in Pascal's ontleding van „la vraie connaissance", het bijbelsche karakter bewaard gebleven,

<sup>1)</sup> B. Pascal, *Comparaison des Chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*, Petit Br., p. 202. Zie ook fr. 521.

<sup>2)</sup> fr. 430.

<sup>3)</sup> *Mémorial*, Petit Br., p. 143.

<sup>4)</sup> Vergelijk fr. 499: „Il vaut mieux ne pas jeûner et en être humilié, que jeûner et en être complaisant. Pharisien, publicain".

<sup>5)</sup> Paul Mabille, *Le Libre Arbitre*, Dyon, 1879, p. 100.

<sup>6)</sup> Vgl. W. von Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, München, 1939, S. 174.

dat in de doelstelling der apologie zoo opvallend was? Met de beantwoording van die vraag is dan tegelijk reeds veel gezegd over het schriftuurlijk karakter van de apologetische werkwijze.

Daartoe willen wij eerst de uitkomsten recapituleeren die wij vonden. In de eerste paragrafen van dit hoofdstuk zagen wij hoe Pascal radicaal heeft gebroken met den weg om tot kennis te komen in de filosofie. Het voor de theologie zoo heillooze schema der subject-object betrekking, de fatale verintellectualiseering van het geloof door het te willen binden aan de abstract theoretische beschouwing, verwerpt hij volledig. Het is dezelfde opvatting die men momenteel veelal in de theologie kan terugvinden<sup>1)</sup>, en die bij E. Brunner aldus wordt geformuleerd: „Das biblische Wahrheitsverständnis kann durch den Object-Subject-Gegensatz nicht erfasst werden, sondern wird durch ihn verfälscht”. En: „Der Gegensatz des Objectiven und Subjectiven ist . . . eine der Bibel . . . völlig fremde Denkkategorie”<sup>2)</sup>. Met het denken volgens de wijsheid dezer wereld heeft het denken van het geloof niets te maken.

Ten aanzien van dit eerste gegeven, ontdekken wij een zeer nauwe verwantschap met het Nieuwe Testament. Pascal vertolkt op zijn wijze I Kor. 1 : 17: „Niet met wijsheid van woorden, om niet het kruis van Christus tot een hollen klank te maken”, en I Kor. 2 : 4: „Mijn spreken en mijn prediking kwam ook niet met meeslepende woorden van wijsheid . . .”<sup>3)</sup>. Zoo sterk en opvallend is de verwantschap, dat Pascal zich op een woord van Paulus beroept, als hij waarschuwt voor de ontlediging van het geloof als het tot leer wordt; als het gebracht wordt binnen het raam van het kennen dezer wereld, wordt het kruis van Christus een holle klank<sup>4)</sup>. Pascal verbreekt hier in principe den band tusschen de Renaissance en het Evangelie, tusschen Plato en den Bijbel. Port Royal heeft dat, verknocht als het b.v. nog was aan Descartes<sup>5)</sup>, niet begrepen, zou de consequentie's er van ook niet aangedurfd hebben. De Roomsche Kerk kon en wilde het niet verstaan; het zou voor haar een geestelijke aardbeving geweest zijn. Zoo is Pascal een miskende Cassandra geweest, die als visionair profeet, Troje al in brand ziet staan, en het nihilisme van Nietzsche en de doodswijsheid van Heidegger lang van te voren aankondigt.

1) Zie F. K. Schumann, *a.a.O.*, S. 336.

2) E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Berlin, 1938, S. 14 en 31.

3) Vergelijk ook I Kor. 2 : 13.

4) fr. 245.

5) H. Petitot, *Pascal, sa Vie religieuse et son Apologie du Christianisme*, Paris, 1911, p. 140.

Troje moet losgelaten, om Jeruzalem te ontvangen! Zoo groot is de draagwijdte van deze visie.

Maar ook als Pascal tot de positieve beschrijving van het kennen des geloofs overgaat, is de overeenstemming met den Bijbel markant. Als eerste aanduiding van het ware kennen, vonden wij dat het gelooven voor Pascal kennen met het hart, d.w.z. kennen als levensbetrekking, als ontvangen van de Zelfmededeeling Gods was. Gelooven is voor hem wat Kierkegaard eens aldus heeft omschreven: „Das Christentum ist keine Lehre . . . das Christentum ist Existenzmitteilung . . . Weil das Christentum keine Lehre ist, ist es nicht wie bei einer Lehre gleichgültig, wer es darstellt, wenn er nur objectiv das Richtige sagt . . . denn das Christentum ist Existenzmitteilung und kann nur durch die Existenz mitgeteilt werden”<sup>1)</sup>. Gelooven is „das Verhältnis der personalen Korrespondenz”<sup>2)</sup>.

Niet alleen is hier de overeenkomst reeds aanwijsbaar met Paulus in I Kor. 4 : 20: „Niet in woorden bestaat de heerlijkheid Gods, maar in kracht”<sup>3)</sup>, doch nog evidentier wordt het bijbelsche karakter van Pascal's omschrijving van het geloofskennen, in het nieuwtestamentische woord  $\gamma\iota\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  en het oud-testamentische  $yadha$ -<sup>4)</sup>. Aangaande het O.T.-ische  $yadha$ -, wijst Pedersen ons er op, dat het daar volstrekt niet gaat om een theoretisch-abstract kennen, of een ontdekken van bijzonderheden; het is het zich eigen maken van een totaliteit en haar hoofdkenmerken. Daarom is deze kennis van een ding, een mensch, bovenal van God ( $yadha$ - staat zeer vaak als menschelijke correlatie bij de openbaring<sup>5)</sup>) identiek met intimiteit, vriendschap, genegenheid, liefde. Zeer merkwaardig is ook dat in het Oude Testament dit kennen ten nauwste in samenhang gebracht wordt met de ziel<sup>6)</sup>.

Wat het N.T.-ische  $\gamma\iota\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  betreft, het is ook zeer zeker niet een kennen en weten in theoretischen zin, maar een praktisch-zedelijke houding, een diep-ingrijpende persoonlijke aanraking, een levende

---

<sup>1)</sup> S. Kierkegaard, *Tagebücher IX*, A. 207. Niet ten onrechte citeert de theoloog Brunner de figuren Kierkegaard en Pascal vaak in één adem (E. Brunner, *Erlebnis Erkenntnis und Glaube*, Tübingen, 1923, S. 92 noot; ook: *Die andere Aufgabe der theologie, in Zw. den Zeiten*, 1929, S. 260).

<sup>2)</sup> E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, S. 49.

<sup>3)</sup> cf. I Kor. 2 : 4 en 5.

<sup>4)</sup> J. Chevalier, l.c., p. 192 noot.

<sup>5)</sup> L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1936, S. 83.

<sup>6)</sup> Johs. Pedersen, *Israël, its Life and Culture*, London—Copenhagen, 1926, p. 108 seq.

betrekking van het kennende subject tot zijn object <sup>1)</sup>. In dit begrip duidt het Nieuwe Testament de menselijke correlatie tot Gods openbaring.

De groote overeenkomst van deze bijbelsche begrippen met Pascal's omschrijving van het geloofskennen is niet te ontkennen. En toch is het hier de plaats om een enkele correctie bij de „Penseés” te plaatsen. Wij zagen hoe in de Schrift de volle klemtoon valt op het kennen als gemeenschap, maar dan als persoonlijke gemeenschap. De openbaring is persoonlijke aanraking. En hoezeer nu ook Pascal het existentieele in de aanraking heeft aangewezen, — wat het persoonlijke betreft valt er een lacune te constateeren. Wij durven niet te zeggen dat in de „Penseés” die lacune zich ten opzichte van de bijbelsche gegevens altijd even sterk laat gevoelen; reeds te voren hebben wij er op gewezen dat de zuiverste uitingen van Pascal die zijn, waarin gelooven voor hem de ontmoeting van de geopenbaarde werkelijkheid van den pneumatischen Christus is, en aldus het persoonlijk aangesproken zijn en antwoorden. Daarnaast zijn er echter ook fragmenten, waarin wel het existentieele van het geloof is bewaard gebleven, maar door een verkeerde theologie het persoonselement er in is verduisterd. Dat zijn die fragmenten waarin de genade in de plaats is gekomen voor den pneumatischen Christus. En het is niet mogelijk het begrip genade bij Pascal tegen te komen zonder te denken aan zijn „Écrits sur la Grâce”, die zulk een zeer sterke beïnvloeding door Augustinus aan den dag leggen. Wij lezen daar b.v.: „Om de uitverkorenen te redden heeft God Jezus Christus gezonden om te voldoen aan zijn gerechtigheid en om in zijn ontferming te verdienen de genade der verlossing, de medicinale genade, de genade van Jezus Christus, die niets anders is, dan een zoetheid en bekoring van Gods Wet, uitgestort in het hart door den Heiligen Geest . . .” <sup>2)</sup>.

Het is Pascal, als de Augustiniaansche theoloog, die den bijbelsch-geloovigen Pascal overmocht heeft, en waardoor in de „Penseés” de volle schriftuurlijke ontwikkeling van het begrip geloofskennen

---

<sup>1)</sup> R. Bultmann in: *Theol. Wörterbuch zum N. Testament*, Bd. I sub voce: *ΥΠΥΝΩΣΚΕΙΝ*.

<sup>2)</sup> B. Pascal, *Les Écrits sur la Grâce*, Gr. Écrivains, Tme XI, p. 149: „Pour sauver ses Élus, Dieu a envoyé Jésus-Christ pour satisfaire à sa justice, et pour mériter de sa miséricorde la grace de Redemption, la grace medicinale, la grace de Jesus-Christ, qui n'est autre chose qu'une suavité et une delectation dans la Loy de Dieu, repandue dans le coeur par le Saint-Esprit . . .”

geremd is <sup>1)</sup>. Het persoonlijk aangeraakt zijn geschiedt dan door de kracht der medicinale genade en dat is een tekort doen aan de bijbelsche gegevens. Daar is de betrekking God—mensch, die in het kennen de menselijke correlatie vindt, bewerkstelligd door de kracht van het Woord, d.w.z. door het persoonlijk door God aangesproken worden door het Woord van Zijn genade in Christus. „So wird erst in der Korrelation Wort Gottes und Glaube das völlig deutlich, was wir das Verhältnis der personalen Korrespondenz genannt haben” <sup>2)</sup>. Hoewel Pascal dus vanuit de werkelijkheid van de openbaring zich blijkens enkele fragmenten verzet heeft tegen deze gevangename door de filosofie, is hij daar toch niet geheel in geslaagd. Al te principieel heeft hij zich aan de neoplatonische categorieën van Augustinus gebonden en dat beteekende een ontsporing in zijn theologie.

Het derde punt van belang, dat wij in dit hoofdstuk gevonden hebben, is de accentueering van de persoonsomzetting en daarmee samenhangend de levensomzetting, die besloten ligt in het geloofskennen. Hier vinden wij de Nieuw-Testamentische parallel in de metanoia, de ingrijpende omkeer die zich voltrekt op alle levensgebied, omdat het een persoonsverandering is, geheel verwant met het Oud-Testamentische Shub <sup>3)</sup>. Het is „Umsinnung, Änderung der religiösen Gesinnung und des bis dahin geübten Verhaltens, Abkehr von der bisherigen Idealen und Hinwendung der ganzen Person zu Gott und seinem heiligen Willen” <sup>4)</sup>.

Overzien wij nu nog eens het geheel, dan moet worden erkend dat Pascal niet alleen in het vasthouden van het Christelijk geloof als de volstreckte wijsheid tegenover de wijsheid dezer wereld, maar eveneens in de consequente uitwerking van die gedachte bij het formuleeren van het kennen als menselijke correlatie bij de ware wijsheid, in nauwe verwantschap met den Bijbel heeft gewerkt.

Zeker is het dat Pascal in de uitwerking van het gelooven als kennen, veel heeft ontleend aan het neoplatonisme, dat via Augustinus binnen zijn gezichtskring was gekomen. Maar niet minder is het waar,

---

<sup>1)</sup> Vgl. W. Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, München, 1940, S. 229—248 (Die philosophische Umklammerung Augustins).

<sup>2)</sup> E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, S. 53.

<sup>3)</sup> O. Dilschneider, *a.a.O.*, S. 80 sqq.

<sup>4)</sup> P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig 1931, S. 85. Zie ook: Otto Michel, *Die Umkehr nach der Verkündigung Jesu*, in: *Evangelische Theologie*, Heft 10/11, 1938, S. 411 sqq.

dat de philosophische begrippen die hij hanteert, vanuit de openbaring een nieuwen inhoud hebben gekregen. Op beslissende punten is het neoplatonisme doorbroken. Want de voorwaarde voor het waarachtige kennen is Jezus Christus. Fides praecedat intellectum. Niet het kennisorgaan in den mensch als zoodanig ontvangt wijsheid, maar het kennisorgaan, dat het hart is, gaat door de metanoia heen. Ook is de kennis volstrekt gebonden aan de Zelfmededeeling Gods; pas zoo is er sprake van kennen. De kennis is niet een in zichzelf rustend systeem, maar een steeds weer ontvangen vanuit de werkelijkheid der openbaring.

Dit alles is van belang voor de apologetische werkwijze van Pascal. Evenals de openbaring de qualiteit van wijsheid bij uitnemendheid toekomt, zoo zal ook de apologetische arbeid, die den naaste tot het kennen van die wijsheid voeren wil, in haar methode het daarmee overeenkomend karakter moeten vertoonen. Er mag niet plaats hebben een „metabasis eis allo genos”. Van de bestudeering en formuleering van het geloofskennen, zal Pascal uitgaan in zijn methode, om aldus het karakter „sui generis” van zijn apologie te handhaven. En waar wij zagen, dat aan Pascal's formuleering en ontleding van het geloofskennen het praedicaat bijbelsch mag worden toegekend, beteekent dat ook iets voor het bijbelsche karakter van die apologetische methode.

In de volgende hoofdstukken zal het dan nu onze taak zijn, die apologetische werkwijze, voorzoover wij die uit de „Penseés” kennen, aan de thans verkregen gegevens te toetsen, en aldus de theologische rechtmatigheid van zijn methode te onderzoeken.



### HOOFDSTUK III.

#### NATUUR EN OPENBARING.

1. Pascal's anthropologie wil bijbelsch zijn.

Uit de vorige twee hoofdstukken is wel volstrekt duidelijk geworden wat het doel is van Pascal's apologie. Pascal wil zijn naaste brengen tot het waarachtige geloof, d.w.z. tot „la vraie connaissance” van „le vrai Dieu”. Wat is dit anders dan den naaste Gods Woord te willen zeggen, en zoo in algemeenen zin prediking te zijn <sup>1)</sup>?

Het verschil met de prediking aan de gemeente uit de heidenen, de prediking aan het heidendom, de polemieek tegen de haeresie, ligt dus bij Pascal's apologie geenszins in den inhoud, maar alleen in den vorm. Over dat vorm-verschil, als het specifieke van de apologetische prediking, moeten wij nu gaan spreken. Dat is dan niet anders dan spreken over de apologetische methode van Pascal. De aard van den concreten hoorder maakt den vorm der prediking verschillend. De inhoud blijft dezelfde, maar wordt op een bepaalde wijze verwerkt, gerangschikt en naar voren gebracht. „Laten zij niet zeggen dat ik niets nieuws gezegd heb: het schikken van de stof is nieuw . . .” <sup>2)</sup>.

De wijze waarop rekening gehouden wordt met den naaste tot wien de apologetische prediking zich richt, en hoe in verband daarmee de inhoud van de prediking verwerkt en gerangschikt is, is dus de apologetische methode <sup>3)</sup>. Het is de weg om het doel te bereiken, n.l. dat de naaste het Evangelie zal verstaan.

Er zou ten aanzien van het profane verstaan van den eenen mensch door den anderen reeds zeer veel te zeggen zijn over subjectieve vooringenomenheid en objectieven zin en alle problemen die dit voor een werkelijk bereiken van het doel met zich meebrengt. De spraak

<sup>1)</sup> cf. K. Barth, *Dogmatik* I<sup>1</sup>, S. 52.

<sup>2)</sup> fr. 22: „Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau; la disposition des matières est nouvelle . . .”

<sup>3)</sup> E. Janssens (*La Philosophie et l'Apologétique de Pascal*, Louvain—Paris, 1906) omschrijft het begrip apologetische methode aldus: „l'ordre de la démonstration, sc. l'ordre dans lequel s'y trouvent disposées les preuves de la religion et les répliques de ses défenseurs” (p. 217).

en de denkvormen die bij een ieder weer verschillend zijn, kunnen oorzaak zijn van talrijke ontsparingen bij het onderling verstaan <sup>1)</sup>).

Op het terrein van de prediking in het algemeen wordt dat probleem echter nog oneindig veel ingewikkelder, omdat het daar niet gaat om het verstaan van natuur en natuur, maar van natuur en openbaring.

Uit de voorafgaande bladzijden is wel gebleken hoe Pascal de tegenstelling natuur en genade heeft gezien. Dat maakt echter de vraag des te nijpender wat de prediking aan mogelijkheden overhoudt, waar zij in moet zetten, wat voor verwachtingen zij mag koesteren.

Wil die tegenstelling zeggen, dat er heelemaal geen rekening gehouden kan worden met den naaste, met de natuur; en dat dus de orde van rangschikking en verwerking van den inhoud der apologie niet in eenig verband staat met den concreten naaste?

In fragment 283 lezen wij, dat Pascal tegenover de orde van den geest, die door beginselen en bewijzen gevormd wordt, de orde van het hart stelt. Het blijkt daar verder, dat hij onder de orde van het hart, de orde van den Bijbel, van Paulus, van Jezus Christus verstaat. En in het beroemde stuk over de drie orden zegt Pascal: „Jezus Christus, zonder aardsche goederen en zonder eenige openbaring van wetenschap naar buiten, is in Zijn orde van heiligheid . . . O, hoe is Hij verschenen in groote pracht en in een wonderbare heerlijkheid voor de oogen van het hart, die de wijsheid zien!” <sup>2)</sup> Wij moeten hieruit de conclusie trekken, dat er voor Pascal maar één orde, d.w.z. maar één wijze van rangschikking en verwerking van den inhoud der prediking is; dat is dan niet de orde die bepaald wordt door de natuur, maar de orde die door de openbaring zelf wordt aangegeven. Het is de orde van den Bijbel. De orde van den geest brengt een verstaan te weeg dat onderrichten is <sup>3)</sup>; dat is goed voor philosophische kwestie's. Waar het hier om alles gaat, om geheel de ziel <sup>4)</sup>, is de weg om dat doel te bereiken, alleen te leeren in de Schrift.

Met andere woorden, niet alleen in doel en inhoud, doch ook in de methode heeft Pascal zich willen laten gezeggen door den Bijbel. De fragmenten 242—244 spreken in dat opzicht zeer duidelijke taal. Zulks is vanzelfsprekend, want het christelijk geloof is voor Pascal een

<sup>1)</sup> Ed. Schlink, *Der Mensch in der Verkündigung*, München, 1936, S. 111 ff.

<sup>2)</sup> fr. 793: „Jésus-Christ, sans biens et sans aucune production au dehors de science, est dans son ordre de sainteté . . . Oh! qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence, aux yeux du coeur, qui voient la sagesse!”

<sup>3)</sup> fr. 283.

<sup>4)</sup> fr. 226.

wonder omdat het openbaring, omdat het eigen gave Gods is. En geheel het openbaringskarakter zou aan het Evangelie ontnomen worden, zoo in de natuur in den mensch, in de menselijke rede een weg tot verstaan van het Evangelie te vinden was. „Over dit licht spreekt men niet als over “den dag op vollen middag“. Men zegt niet, dat zij, die den dag zoeken op vollen middag, of het water in de zee, het zullen vinden; en zoo moet het wel zijn dat God niet zoo klaarblijkelijk in de natuur te vinden is. Ook zegt zij (de Schrift) ons elders: Waarlijk, gij zijt een verborgen God” <sup>1)</sup>). Openbaring heet daarom openbaring, omdat God Zichzelf openbaar maakt, en een levensrelatie met den mensch schept. Vandaar ook dat Pascal met zooveel accent het bijbelwoord aanhaalt: „Niemand kent den Vader dan de Zoon, en dien het de Zoon wil openbaren” <sup>2)</sup>).

Zich in zijn apologetische methode door den Bijbel laten richten, wil zeggen dat men door de Schrift laat vaststellen, hoe de inhoud van de apologetische prediking moet worden verwerkt en gerangschikt, in hoeverre de aard van den tegenstander daarbij mag meespreken en van invloed zijn, en wat de resultaten zijn die op grond van zulk een werkwijze mogen worden verwacht. Het gaat er dus om uit den Bijbel af te lezen, in hoeverre, ondanks de tegenstelling natuur—openbaring, er in het humanum toch nog een religieus apriori, een aanknooppingspunt, of hoe men het wil formuleeren, voor het verstaan van het Evangelie aanwezig is. Blijkt het dat er volgens den Bijbel zoo iets bestaat, dan zal het aan het strikt bijbelsche karakter van de apologetische methode geen afbreuk doen, zoo zij daarvan gebruik maakt. Het is dan theologisch rechtmatig. Blijkt echter dat dit niet het geval is, dan moet er óók aan gehoorzaamd worden. Anders gaat het zuivere karakter van de apologetische methode verloren.

Het schijnt echter met het bovenstaande in tegenspraak te zijn als wij in de „Pensées” lezen: „Dat de natuur verdorven is. Door de natuur zelve . . . Dat er een hersteller is. Door de Heilige Schrift” <sup>3)</sup>). Wordt hier geen tegenstelling gemaakt tusschen philosophische en bijbelsche anthropologie, terwijl beide gebruikt zullen worden?

---

1) fr. 242: „Ce n'est point de cette lumiere qu'on parle “comme le jour en plein midi“. On ne dit point que ceux qui chechent le jour en plein midi, ou de l'eau dans la mer, en trouveront; et ainsi il faut bien que l'évidence de Dieu ne soit pas telle dans la nature. Aussi elle nous dit ailleurs: Vere tu es Deus absconditus”.

2) Matth. 11 : 27 geciteerd in fr. 242.

3) fr. 60: „Que la nature est corrompue. Par la nature même . . . Qu'il y a un réparateur. Par l'Écriture”.

Het is ook een bekend feit hoeveel Pascal voor de schildering van de natuurlijke ellende van den mensch, ontleend heeft aan Montaigne en Epictetus. Is het dan toch niet waar, dat hij de vraag naar de menschelijke mogelijkheden voor het verstaan van de openbaring alleen door den Bijbel wil beantwoord zien?

Indien ergens, dan hebben wij hier te bedenken „que les Pensées sont fragmentaires et inachevées”, en dat het werk als geheel is „un recueil de pensées isolées qui prennent facilement une certaine allure absolue et paradoxale au genre littéraire des aphorismes et maximes” <sup>1)</sup>.

Om de genoemde oogenschijnlijke tegenstelling op te lossen, moeten wij er van uitgaan hoezeer Pascal overtuigd was dat er in de filosofische anthropologie slechts een brokje is blootgelegd van het raadsel: mensch. Stoïci en sceptici staan lijnrecht tegenover elkaar, en Pascal zegt: „Al hun beginselen zijn wel waar, zoowel die der pyrrhonisten als die der stoïcijnen, der atheïsten, enz. Doch hun gevolgtrekkingen zijn valsch, omdat de tegenovergestelde beginselen ook waar zijn” <sup>2)</sup>. Als Pascal nu die profane anthropologieën gebruiken wil — en dat wil hij — wat moet hij dan doen met alle fundamenteele tegenstrijdigheden dier beschouwingen? „Sera-ce par la fusion des deux doctrines contradictoires? Pure illusion, qui ne ferait que multiplier les difficultés. Force est bien de sortir de la philosophie spéculative et de s'engager sur le terrain solide de l'histoire (de heilsgeschiedenis wel te verstaan!) pour obtenir une solution valable. Seule, en effet, la Bible par le récit de la chute, projette une lumière éclatante sur nos contrariétés. L'Écriture intervient donc comme guide et comme inspiratrice dans la partie profane des Pensées” <sup>3)</sup>. In de uit het werk van Lhermet over Pascal en den Bijbel aangehaalde woorden, lijkt ons de oplossing te liggen. Als Pascal zegt de profane anthropologie te zullen gebruiken, is daar geen wezenlijk gebruik, meer een illustratief gebruik mee bedoeld, nl. slechts om er de typisch bijbelsche leer van den mensch in tot uitdrukking te brengen.

Wij stuiten hier al op het, voor de apologetische werkwijze van Pascal, merkwaardige gegeven waarvan wij in het eerste hoofdstuk reeds de principieele achtergrond leerden kennen <sup>4)</sup>. Dit gegeven, dat

<sup>1)</sup> A. Guthlin, *Les Pensées de Pascal*, Paris, 1896, p. CXXII.

<sup>2)</sup> fr. 394: „Tous leurs principes sont vrais, des pyrrhoniens, des stoïques, des athées, etc. Mais leurs conclusions sont fausses, parce que les principes opposés sont vrais aussi”.

<sup>3)</sup> J. Lhermet, *l.c.*, p. 490.

<sup>4)</sup> Zie blz. 35 seq.

Epictetus en Montaigne alleen gebruikt zijn als vorm om de schriftuurlijke gegevens in te verwerken. Het handboek van Epictetus was toentertijd het wijsheidsbrevier der neo-stoïcijnen; de „Essais” van Montaigne de „Magna Charta” der libertijnen. Pascal heeft ze gebruikt om den Bijbel te lezen in de taal van zijn tijd.

Waar dit nu zoo geconstateerd mocht worden, blijkt het geciteerde fragment 60 niet in tegenstelling met het geheel bijbelsche karakter van Pascal's anthropologie. Hoewel misschien oogenschijnlijk filosofisch, is het in werkelijkheid geheel opgebouwd uit bijbelsche elementen en innerlijk vrij van de philosophie. De grenzen in de vorige hoofdstukken getrokken, worden niet overschreden. De bijbelsche opvatting van een wezenlijke botsing tusschen natuur en openbaring is Pascal trouw gebleven. Pascal is innerlijk los van de filosofische anthropologie.

Mocht er dus in zijn apologetische methode toch gebruik gemaakt worden van „theologia naturalis”, van een verstaansmogelijkheid voor de openbaring in den mensch — wat wij nog zullen moeten onderzoeken —, dan is er alleen sprake van „die auf die Bibel begründete Lehre von der allgemeinen oder Schöpfungsoffenbarung und vom Sein des natürlichen Menschen als Sein in der Verneinung dieser Ursprünglichen Offenbarung” <sup>1)</sup>. Het gaat er om of Pascal iets dergelijks in de Schrift heeft gevonden. De Bijbel zal ook hier het eenige richtsnoer zijn.

## 2. De mensch is schepsel en zondaar tegelijk.

Over het apologetische werk van Pascal vertelt Et. Périer ons, dat het zou beginnen „par une peinture de l'homme où il n'oubliait rien de tout ce qui le pouvait faire connaître et au dedans et au dehors de lui-même, et jusqu'aux plus secrets mouvements de son coeur” <sup>2)</sup>. Hetzelfde beweert ook Filleau de la Chaise: „Jamais ceux qui ont le plus méprisé l'homme n'ont poussé si loin son imbécillité, sa corruption, ses ténèbres, et jamais sa grandeur et ses avantages n'ont été portés si haut par ceux qui l'ont le plus relevé” <sup>3)</sup>.

De aard van dit onderzoek brengt mee, dat het ons vooral om de principieele lijnen in zijn ontleden van den mensch te doen is, waardoor het schilderij dat Pascal ons geeft van den mensch, veelszins

<sup>1)</sup> E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin, 1937, S. 542.

<sup>2)</sup> Et. Périer, *Préface*, Gr. Écrivains, Tome XII, p. CLXXXIII.

<sup>3)</sup> Filleau de la Chaise, *Discours sur les Pensées*, Gr. Écrivains, Tome XII, p. CCIV.

kleurloos zal worden. Wij willen dat dan ook niet doen, dan na ons goed voor oogen gesteld te hebben, dat wat hier als geraamte naar voren komt, in de „Pensées” leeft. Zóó zeer leeft, dat als Pascal de „honnête homme” uit de zeventiende-eeuwsche fransche salons eens goed gaat bekijken en hem de maskers van de triviale alledaagschheid afneemt, een ieder met Pascal moet uitroepen: „Een gedrocht, een monster, hoe hol en vunsch. En toch groot!”<sup>1)</sup> Van Pascal geldt: „Il n'a pas peur comme presque tous les hommes de dire ce qu'il pense quand il est seul à penser”<sup>2)</sup>.

Wat nu het dogmatisch-anthropologische van deze aangrijpende prediking van de ellende van den mensch betreft, voorop moet staan, dat voor Pascal de mensch, ondanks zijn verwording, toch mensch is gebleven, evenzeer als Adam mensch was. Als Pascal tegenover Cartesius de blijvende scheppingswerkzaamheid van God accentueert<sup>3)</sup>, is dat van onmiddellijke beteekenis voor zijn beschouwing van den mensch. De mensch blijft schepsel Gods, er blijft een actueele relatie tusschen God en den mensch<sup>4)</sup>. En geheel afgezien van de vraag of die relatie gekend, erkend of ontkend wordt, voor Pascal staat vast dat er een betrekking is.

Op die actueele relatie berust de mogelijkheid van de zonde, de schuld, de verantwoordelijkheid, in één woord: van het mensch-zijn. Dit alles sluit zich heelemaal aan bij wat wij in het voorafgaande hoofdstuk vonden, dat n.l. de mensch immer in betrekking leeft. Pascal drukt dat uit met het begrip „coeur”. Het beeld Gods is voor hem, dat de mensch tot God in persoonsrelatie staat. Door de genoemde relatie is de mensch beelddrager. De „creatio continua” is de vooronderstelling van het beeld Gods in den mensch.

Door het bestaan blijven van de betrekking in de schepping blijft de tegenstander, die Pascal in zijn apologie aanspreekt, en die louter natuur is tegenover de openbaring, mensch; dat wil zeggen dat de boodschap Gods in Jezus Christus wat met hem uitstaande heeft, en dat hij daartegenover schuld en verantwoordelijkheid bezit, ook al ontkent hij dat nog zoo zeer. Zoo kan Pascal dezen paradoxalen zin neerschrijven: „Het is dus klaarblijkelijk ongerechtigheid waarin wij geboren zijn; waarvan wij ons niet kunnen ontdoen, en waarvan wij ons toch moeten ontdoen”<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> cf. fr. 143.

<sup>2)</sup> B. Pascal, *Oeuvres complètes*, Paris, Hachette, 1869, Tome I, p. V.

<sup>3)</sup> fr. 77.

<sup>4)</sup> cf. E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, S. 567.

<sup>5)</sup> fr. 492: „C'est donc une manifeste injustice où nous sommes nés, dont nous ne pouvons nous défaire, et dont il faut nous défaire”.

Onmiddellijk met dit eerste cardinale gegeven van Pascal's anthropologie, gaat een tweede, n.l. de volledige verzondiging van den mensch gepaard. De zonde is voor Pascal niet een geestelijk deraillement van een bepaalden mensch op een bepaald oogenblik, maar zij strekt zich uit over alles. Dat wordt door hem uitgedrukt met het dogmatische begrip van de erfzonde. De erfzonde „is onmisbaar om ook maar het geringste omtrent ons zelf te leeren verstaan” <sup>1)</sup>. De mensch is geheel bedorven <sup>2)</sup>, en zoo is hij geboren <sup>3)</sup>. „Het samenstel van 's menschen hart is boos van zijn jeugd aan” <sup>4)</sup>.

Wat wij voorheen reeds aanduidden met het „concupiscentia” begrip bij Pascal, vindt hier zijn laatsten grond. Er ligt eenerzijds een verbonden-zijn met God in uitgedrukt (de actueele scheppingsrelatie), maar anderzijds het verzet tegen en de ontkenning van die verbondenheid. Omdat de betrekking er is, kan er eerst sprake zijn van de zonde der rebellie. Maar omdat de zonde rebellie is tegen de betrekking tot God, zonde met het hart, zonde van de heele menschelijke persoon, — daarom is het een totale daad, die den mensch volstrekt zondig maakt in alles. Het is wat Brunner terecht aldus uitdrukt: „Die Person ist sündig. Darum gehet es eigentlich in der Lehre von der Erbsünde. Der Totalakt, der die Person konstituiert als Person, ist ein negativer. Dieser Totalakt aber zieht sich durch unser ganzes Leben. Er manifestiert sich in unseren einzelnen Entscheidungen . . .” <sup>5)</sup>. Daar de betrekking tot God in de zonde geheel verdorven wordt, is ook alles van den mensch volstrekt verdorven. Dat wil het zeggen als Pascal de „concupiscentia” het „figmentum malum” in den mensch noemt <sup>6)</sup>.

Met deze twee grondwaarheden is nu eigenlijk al geheel de anthropologie van Pascal aangegeven. De mensch is voor hem volgens de bijbelsche visie immer èn schepsel èn zondaar, een mengsel van tegenstrijdigheden. Hieruit is heel de befaamde dialektiek „grandeur-misère” uit de „Pensées” ontstaan. Als zondaar is de mensch persoon, wezen in betrekking, beelddrager; en als persoon is hij zondaar. Zijn

---

<sup>1)</sup> fr. 434: „Chose étonnante, cependant, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir connaissance de nous-mêmes”.

<sup>2)</sup> fr. 478.

<sup>3)</sup> fr. 477.

\* <sup>4)</sup> fr. 446: „La composition du coeur de l'homme est mauvaise dès son enfance”.

<sup>5)</sup> Emil Brunner, *Das Wort Gottes und der moderne Mensch*, Berlin, 1937, S. 51  
Zie ook: *Der Mensch im Widerspruch*, S. 112.

<sup>6)</sup> fr. 453.

existeeren is zondigen, en zijn zonde is juist het teeken van zijn (misbruikt) existeeren als Gods beelddrager. Ondanks de erfzonde als totale daad, blijft de mensch toch „capable de la grâce” <sup>1)</sup>; hij is immers mensch en „ni ange, ni bête” <sup>2)</sup>.

Het is ter verduidelijking van Pascal's anthropologie noodzakelijk om hier in begrippen onderscheid te maken tusschen de materieele en de formeele zijde van het mensch-zijn; het is een onderscheiding die alleen dient om schepping en zonde principieel uit elkaar te houden, niet om ze concreet, praktisch te scheiden. Onder den formeelen kant van het mensch-zijn verstaan wij de oorspronkelijke begaafdheid die uit de actueele relatie van God tot den mensch is af te leiden <sup>3)</sup>. Het persoon-zijn is voor Pascal niet alleen betrekking, maar houdt tevens een met die betrekking verleende begaafdheid in. Onder de materieele zijde van het mensch-zijn moeten wij dan verstaan alle actualisatie en vulling der mogelijkheden op grond van de begaafdheid; dus alle existeeren, als uittreden uit de mogelijkheid (ex-sistere) naar een werkelijkheid.

„Grandeur” is nu voor Pascal al het formeele in den mensch; „misère” is al het materieele. De menschelijke begaafdheden zijn groot, maar elke realisatie er van is verdorvenheid <sup>4)</sup>. „De natuur van den mensch laat zich op twee wijzen beschouwen: met het oog op zijn bestemming en dan is hij groot en onvergelijklijk; of naar het algemeen te oordeelen, zooals men oordeelt over de natuur van een paard, of een hond, over het algemeen hoe zij loopen en stilstaan en animum arcendi; en dan is de mensch gemeen en laag” <sup>5)</sup>.

Het is echter terdege van belang ons steeds goed voor oogen te stellen dat het hier gaat om begrippen, die alleen dienen om schepping en zonde in beginsel uit elkaar te houden. In de concrete, praktische werkelijkheid is het nimmer mogelijk den formelen en den materieelen kant te scheiden. Men zou b.v. het denken (om maar iets te noemen) formeel kunnen beschouwen, en dan is het iets onvergelijklijks en bewonderenswaardigs. In de realiteit bestaat er echter nooit denken als „formalitas”, maar altijd als een uitgetreden zijn uit de mogelijk-

---

<sup>1)</sup> fr. 435.

<sup>2)</sup> fr. 140.

<sup>3)</sup> Vgl. Handelingen 9 vers 15 het begrip *σκεῦος*.

<sup>4)</sup> cf. S. Gilson, *a.a.O.*, S. 250 en 375.

<sup>5)</sup> fr. 415: „La nature de l'homme se considère en deux manières: l'une selon sa fin, et alors il est grand et incomparable; l'autre selon la multitude, comme on juge de la nature du cheval et du chien, par la multitude d'y voir la course, et animum arcendi; et alors l'homme est abject et vil”.



heid naar een werkelijkheid. De existerende gedachte is dus altijd verachtelijk en dwaas, hoewel formeel het denken een goddelijke gave is en blijft <sup>1)</sup>).

Alle existeren is geheel en al verderving van de ons door God geschonken mogelijkheden en begaafdheden. „Geschöpflichkeit und Verderbtheit verdecken sich gegenseitig für die empirische Betrachtung der menschlichen Wirklichkeit . . . Denn jeder Mensch ist ganz und gar beides, Geschöpf und Sünder zugleich” <sup>2)</sup>). Zóó wil Pascal de dualiteit in zijn anthropologie beschouwd hebben. „Ik zal niet dulden dat hij zich neerlegge, noch bij het een, noch bij het ander . . .” <sup>3)</sup>. „Als hij zichzelf prijst, zal ik hem vernederen; en als hij zich vernedert zal ik hem prijzen; ik zal hem altijd tegenspreken, totdat hij eindelijk begrijpt, dat hij een onbegrijpelijk monster is” <sup>4)</sup>).

Zoo houdt dus het in de „Pensées” gebruikte schema „grandeur-misère” in, dat de mensch een onontwarbaar raadsel is, waarvan niemand de ingewikkeldheid kan ontwarren <sup>5)</sup>). „Welk een fabelachtig gedrocht is dan de mensch! Welk een vreemd verschijnsel, welk een monster, welk een chaos, wat een vat vol tegenstrijdigheden, welk een wonder! Rechter over alles, onnoozele aardworm, behoeder van het ware, poel van onzekerheid en dwaling; glorie en uitschot van het heelal” <sup>6)</sup>).

### 3. Wat verstaat Pascal onder het formeele Godsbeeld?

Zonder op den aard er van in te gaan, is het thans reeds mogelijk te zeggen dat er volgens Pascal een oorspronkelijke betrekking tot God is in den mensch, wat dan ook moet inhouden, dat er een oorspronkelijke mogelijkheid, een origineele begaafdheid in den natuurlijke mensch is, die onlosmakelijk met die actucele relatie tot God verbonden is. Wij zouden dat wel kunnen aanduiden met de veelgebruikte term: rest van het beeld Gods, maar vreezen in die uit-

---

<sup>1)</sup> fr. 365. Zie hoofdstuk I § 4 van dit werk.

<sup>2)</sup> Edm. Schlink, *a.a.O.*, S. 130.

<sup>3)</sup> fr. 419: „Je ne souffrirai point qu'il se repose en lui ni en l'autre . . .”

<sup>4)</sup> fr. 420: „S'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante; et le contredis toujours, jusqu'à qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible”.

<sup>5)</sup> fr. 434.

<sup>6)</sup> fr. 434: „Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur; gloire et rebut de l'univers”.

drukking het gevaarlijke misverstand van „l'image de Dieu" in quantitatieven zin. Wij zagen immers dat er niets concreets is aan te wijzen als rest, maar dat alles rest is en tegelijk alles zonde, in een empirisch onontwarbare vermenging. Wij spreken daarom liever over de σκεῦος.

Waar wij het over de anthropologie van Pascal hebben in direkt verband met zijn apologetische moeilijkheid inzake de tegenstelling natuur en openbaring, zal het ons er nu voornamelijk om te doen moeten zijn dat overgeblevene, die σκεῦος van het beeld Gods in den natuurlijken mensch nader te bepalen. En wel om de volgende reden.

Het gaat in de apologie om het verstaan van de genade door dengene, tot wien men zich richt. Het gaat er om dat de natuur gebracht wordt tot de werkelijke levensbetrekking van God tot den mensch in Jezus Christus. Er is blijkens het voorgaande in den natuurlijken mensch reeds op een of andere wijze een betrekking Schepper—schepsel, en daarmee correlaat een mogelijkheid tot kennen en verstaan dier betrekking. Op welke wijze die mogelijkheid gebruikt wordt, doet er aanstonds nog niet toe, maar — er is een mogelijkheid tot natuurlijke Godskennis.

Op grond daarvan rijst nu de vraag of die mogelijkheid niet op een of andere wijze als een aanknooping kan worden gezien voor het gelooven als „vrai connaître du vrai Dieu des chrétiens". Is het mogelijk in die natuurlijke begaafdheid een brug te zien om de openbaring tot de natuur te brengen, en aldus daardoor de apologetische methode te laten bepalen?

Het is duidelijk, dat de vraag wat Pascal verstaat onder het formeele Godsbeeld, een vraag van uitermate groote beteekenis is. Met het antwoord op die vraag is tevens het antwoord gegeven op het in het eerste hoofdstuk aangeroeerde probleem ten aanzien van de grootsche menschelijke categoriën, waar de filosofie de vervulling van wil zijn <sup>1)</sup>. Zijn die een beteekenisvol religieus apriori, of een den mensch inhaerente „Wortempfänglichkeit"?

Volgens Pascal is de mensch een wezen in betrekking; hij heeft dat, gelijk wij zagen, uitgedrukt met het begrip hart. Met het woord „coeur" wordt gezegd, dat de mensch persoon is, en persoon is hij omdat er een levende relatie tot God is. Het persoon-zijn moet echter uit een oorspronkelijk door God begiftigd zijn van den mensch worden begrepen. „Die Schöpfertat Gottes ist ihrerseits tat begründend . .

<sup>1)</sup> Zie blz. 52 seq.

Erst dort . . . wird die Gottesebenbildlichkeit recht verstanden, wo sie als ein Vermögen des Menschen, als eine Begabung des Menschen durch Gott anerkannt wird. Der Mensch ist als Gottesebenbild geschaffen" <sup>1)</sup>).

Wat zijn de mogelijkheden, de begaafdheden, die Pascal met het begrip hart den natuurlijken mensch als σκευος van het beeld Gods toekent? In de „Pensées" geeft Pascal het antwoord daarop in het begrip denken. Dat is voor hem de belangrijkste mogelijkheid van het hart. „Ik kan mij wel een mensch voorstellen zonder handen en voeten of hoofd (want alleen de ervaring leert ons, dat het hoofd noodzakelijker is dan de voeten). Maar ik kan mij geen mensch voorstellen zonder gedachten: het zou een steen zijn of een beest" <sup>2)</sup>. „De mensch is geboren om te denken . . ." <sup>3)</sup>. Maar dan hebben wij dat begrip denken uit te leggen in den trant van Pascal, nl. als denken, waar het hart, waar de wil zulk een belangrijke rol in speelt. Het is het actiefste, persoonlijkste, wat wij ons kunnen voorstellen. Met het denken geeft de mensch antwoord op de Zelfmededeeling Gods. De begaafdheid van het denken is daarom het meest integreerende in den mensch.

In zijn theologische geschriften heeft Pascal diezelfde begaafdheid ook uitgedrukt als „de vrije wil". Door den wil heeft de mensch verantwoordelijkheid, heeft hij schuld, kan hij gelooven. In de Geschriften over de Genade werkt hij dat uit en zegt dan b.v.: „God redt ons niet zonder ons, want de mensch heeft een vrijen wil" <sup>4)</sup>. En elders: „De veroordeeling door God komt voort uit den wil der menschen" <sup>5)</sup>. In den vrijen wil, en het denken als omschrijvingen voor een en dezelfde begaafdheid, die de mensch bezit, en die niet beter te omschrijven is, dan als de mogelijkheid tot kreatuurlijke zelfbepaling, ligt voor Pascal in nuce alles opgesloten, wat de formeele zijde van het menschzijn bevat. Wij moeten die twee aanduidingen zoo ruim mogelijk zien, n.l. direkt in verband met het hart als het middelpunt van het

---

<sup>1)</sup> W. Bachmann, *Gottes Ebenbild*, Berlin, 1938, S. 50.

<sup>2)</sup> fr. 339: „Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête (car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds). Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée: ce serait une pierre ou une brute".

<sup>3)</sup> B. Pascal, *Discours sur les passions de l'amour*, Petit Br., p. 123: „L'homme est né pour penser . . ." Zie ook fr. 347.

<sup>4)</sup> B. Pascal, *Les Ecrits sur la Grâce*, Gr. Écrivains, T. XI, p. 183: „Dieu ne nous sauve point sans nous . . ."

<sup>5)</sup> B. Pascal, *l.c.*, p. 138: „ . . . la damnation provient de la volonté des hommes".

menschelijk bestaan als persoon. Er ligt dan dus in: beslissing, oordeel, daad, kennis, kracht <sup>1)</sup>).

Het antwoord op de vraag wat Pascal verstaat onder het formeele Godsbeeld, de *σκευος*, en of daar een mogelijkheid in ligt voor de apologetische methode, wordt dus gevonden door een nauwkeurig onderzoek naar den vrijen wil en het denken bij Pascal.

#### 4. De vrije wil.

In de Geschriften over de Genade heeft Pascal zich duidelijk uitgesproken over de beteekenis van den vrijen wil. In dit begrip heeft hij de mogelijkheid tot kreatuurlijke zelfbepaling van den mensch gevonden. Het is terdege van belang „le libre arbitre” bij Pascal zoo te zien, omdat anders het misverstand aan de deur ligt overeenkomst te zoeken, zooal niet met de Molinisten, dan toch met de Thomisten. Bij de laatsten gaat het in den vrijen wil om heel iets anders, n.l. om naast de prioriteit van de genade, de coöperatie van den mensch te handhaven op zulk een wijze, dat „ainsi l'acte sera tout entier de Dieu, comme cause première, et tout entier de l'homme comme cause seconde: il viendra de la cause seconde, de l'homme, mis en mouvement par une prémotion de la cause première, de Dieu” <sup>2)</sup>. De mensch krijgt aldus door den vrijen wil een beslissende plaats in zijn heilsweg; hij is de beslissende, verantwoordelijke tweede oorzaak in zijn heil. Het Concilium Tridentinum heeft dat zoowel in den positieven vorm van een canon, als in den negatieven van een anathema vastgelegd <sup>3)</sup>.

Als Pascal echter spreekt over den vrijen wil, dan is het hem er echter in het geheel niet om te doen den mensch als *causa secunda* van importantie aan te wijzen, maar louter en alleen om den mensch zijn verantwoordelijkheid, zijn persoon-zijn te doen behouden. Wat de genade betreft, daar tegenover vermag de menschelijke wil niets, evenmin trouwens als tegenover de zonde. De prioriteit dier grootmachten is bij Pascal onweerstandelijkheid geworden.

Ergens in de Geschriften over de Genade bespreekt Pascal de vraag of Augustinus (want het is duidelijk dat hij in deze opstellen den Kerkvader Augustinus wil vertolken) niet met zichzelf in tegenspraak is, als hij aantoot dat de volharding in het geloof een gave van God is, en tevens dat de volharding een gave van het gebed is. Neen, zegt

<sup>1)</sup> cf. Ed. Schlink, *a.a.O.*, S. 134.

<sup>2)</sup> J. Pacquier, *Le Jansénisme*, Paris, 1909, p. 207.

<sup>3)</sup> Paul Mabille, *Controverses sur le libre arbitre*, Dijon, 1879, p. 18 seq.

Pascal dan in verband met die kwestie, want God houdt nooit op Zijn bijstand te geven aan hen, die niet ophouden Hem om dien bijstand te vragen. Maar ook zal de mensch nooit ophouden God om bijstand te vragen, als God niet ophoudt hem de werkzame genade te geven om daarom te vragen. En — als men dus ophoudt God te vragen om de gave der volharding, is dat, omdat God ons er niet toe brengt Hem er om te vragen; en als God ons die genade onthoudt, is het onomstootelijk zeker dat de mensch God verlaat, en dus ook ophouden zal te bidden, dat God hem niet zal verlaten<sup>1)</sup>. Zonder de genade, die onwederstandelijk is, zijn wij het prooi van den Booze, „van wien wij ons niet kunnen ontdoen”<sup>2)</sup>, en die dus ook onweerstandelijk is. Zonder genade is het zeker dat wij God verlaten<sup>3)</sup>.

Nog een ander gedeelte halen wij aan uit de Geschriften over de Genade, dat mogelijk nog duidelijker over de irresistibiliteit spreekt: „Maar nu in het bederf, dat lichaam en ziel vergiftigd heeft, heeft de booze begeerte die is opgekomen, den mensch tot slaaf gemaakt van de bekoring, zoodat (verslaafd zijnde aan de zonde) hij niet bevrijd kan worden van de verslaafdheid der zonde, dan door een bekoring die nog machtiger is en die hem slaaf maakt van de gerechtigheid. Zoo moest ook de bewonderenswaardige onderwijzing van den heiligen apostel Paulus voldoende zijn, om ons er over in te lichten, als hij zegt dat de mensch òf slaaf is der gerechtigheid en vrij van de zonde; òf vrij van de gerechtigheid en de slaaf van de zonde; dat wil dus zeggen òf slaaf van de zonde, òf slaaf van de gerechtigheid; nooit zonder slaaf te zijn òf van het eene, òf van het andere; en nooit vrij zijnde van het eene of van het andere”<sup>4)</sup>.

Het woord slaaf spreekt in dat verband boekdeelen. Er ligt in uitgedrukt dat met de verwijzing naar den vrijen wil door Pascal nimmer kan bedoeld zijn den mensch een beslissende plaats onder de prioriteit

---

1) B. Pascal, *Les Écrits sur la Grâce*, Gr. Écrivains, T. XI, p. 187, sqq.

2) fr. 492: „ . . . dont nous ne pouvons nous défaire . . .”

3) B. Pascal, *l.c.*, p. 214: „ . . . il est sûr qu'on le quitte. . .”

4) B. Pascal, *l.c.*, p. 225 seq.: „Mais maintenant, dans la corruption, qui a infecté l'ame et le corps, la concupiscence s'estant élevée a rendu l'homme esclave de sa delectation, de sorte qu'estant esclave du peché il ne peut estre delivré de l'esclavage du peché que par une delectation plus puissante qui le rende esclave de la justice.

Aussi cet admirable enseignement de St Paul devrait suffire pour nous en instruire, quand il dit que l'homme est ou esclave de la justice et libre du peché; ou libre de la justice, et esclave du peché; c'est-à-dire, ou esclave du peché, ou esclave de la justice; jamais sans estre esclave ou de l'un, ou de l'autre; et partant jamais libre de l'un et de l'autre”.

van de genade toe te deelen, maar dit: dat het verlossingswerk evenals de veroordeeling van den mensch, niet buiten de kreaturelijke zelfbepaling van den mensch omgaat, terwijl God toch volledig soeverein blijft. De vrije wil is voor Pascal de grenswachter bij het mysterie, dat besloten ligt in de reeds geciteerde zinnen<sup>1)</sup>: „God redt ons niet zonder ons”, en „het oordeel komt voort uit den wil van den mensch”. Vanuit dezen gezichtshoek moeten wij het begrip „le libre arbitre” bij Pascal benaderen.

Op grond van de hier veelvuldig gebruikte Geschriften over de Genade, mogen wij dan zeggen dat de vrije wil voor Pascal de mogelijkheid is van te willen, onder voorwaarde dat de kracht gegeven wordt te willen. Vrije wil is dus zeker niet existerende vrijheid. Vrijheid van wil zou beteekenen dat behalve de mogelijkheid ook de kracht aanwezig was om uit de mogelijkheid tot de werkelijkheid over te gaan. Vrije wil is slechts het blijvende vermogen om te kiezen als men zulks wil<sup>2)</sup>. Op de laatste vier woorden valt volle nadruk, omdat daarin eigenlijk reeds heel het kenmerkende van Pascal's gedachten-gang besloten ligt. Met het Thomisme is Pascal het dus geheel eens, dat de vrije wil, die niet onder dwang staat, wezenlijk is voor den mensch<sup>3)</sup>. Een wil die niet meer vrij is, heeft niet meer het recht wil te heeten<sup>4)</sup>. En een mensch zonder wil, is een mensch, die geen mensch meer is, evenmin als een mensch zonder gedachte een mensch meer is, evenmin als een ketting zonder schakels nog een ketting is<sup>5)</sup>. „De mensch is een vrij wezen”, en „de menschelijke daad is een vrije daad”<sup>6)</sup>.

Bovenstaande omschrijving van den vrijen wil, laat echter tevens de onweerstandelijkheid van zonde en genade bestaan. „Caritas” en „concupiscentia” hebben eensdeels een feilloos zekere uitwerking op den mensch, doch anderzijds laten zij door den aard van hun werking het mensch-zijn, den vrijen wil intact. En wel op de volgende wijze: „ . . . Wat is duidelijker dan deze stelling, dat men altijd doet, wat het meeste bekoort? Het is immers niets anders dan zeggen, dat men

1) Zie blz. 100. Vergl. S. Gilson, *a.a.O.*, S. 274.

2) B. Pascal, *18me Lettre Provinciale*, Gr. Écrivains, Tome VI, p. 207 seq. Deze heele brief is van groot belang voor dit onderwerp.

3) B. Pascal, *l.c.*, p. 207: „ . . . sans que cette infaillibilité de l'opération de Dieu détruise en aucune sorte la liberté naturelle de l'homme . . .”

4) Zie W. Bachmann, *a.a.O.*, S. 35 seq. Ook E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, S. 273.

5) Zie fr. 339.

6) J. Pacquier, *Le Jansénisme*, Paris, 1909, p. 207.

altijd doet, wat ons het meeste behaagt, d.w.z. dat men altijd doet wat men wil, en dat het in den toestand waarin onze ziel op dat oogenblik verkeert, ongerijmd is dat men iets anders zou willen, dan wat ons aanstaat om te willen, d.w.z. wat ons het meeste trekt. En dat moet men nu niet willen weerspreken met de vermeende handigheid van te zeggen dat de wil, om zijn vermogen te toonen, eens iets zal kiezen wat hem minder aanstaat, want dan behaagt het hem meer zijn vermogen te toonen, dan het goede dat hij naliet, zoodat, wanneer hij poogt te ontvluchten wat hem behaagt, dat slechts is om te doen wat hem behaagt . . ." 1).

De werking der onweerstandelijke grootmachten zonde en genade in de „concupiscentia" en „caritas" is dus deze, dat niet de mogelijkheid om weerstand te bieden wordt aangetast, maar de weerstand zelve. Er is een fragment bij de geschriften over de genade, dat den welsprekenden titel draagt: „Qu'il n'y a pas une relation nécessaire entre la possibilité et le pouvoir" 2). Daarmee is Pascal's visie op de werking van zonde en genade op den menschelijken wil uitgedrukt. „Alle dingen waarvan het mogelijk is, dat zij in een mensch gerealiseerd worden, zijn nog niet in de macht van dien mensch" 3). „Zoo zou men kunnen zeggen dat een geketende man de mogelijkheid heeft om te loopen, zonder dat men echter zeggen kan dat hij het in zijn macht heeft om te loopen" 4).

Het is hiermee klaar geworden, dat Pascal met het begrip „le libre arbitre" niet anders zegt, dan dat de mogelijkheid van vrije kreaturelijke zelfbepaling is gebleven, maar dat die mogelijkheid

---

1) B. Pascal, *Écrits sur la Grâce*, Gr. Écrivains T. XI, p. 226 seq.: „Car qu'y a-t-il de plus clair que cette proposition, que l'on fait toujours ce qui delecte le plus? puisque ce n'est autre chose que de dire que l'on fait toujours ce qui plaist le mieux, c'est-à-dire que l'on veut toujours ce qui plaist, c'est-à-dire qu'on veut toujours ce que l'on veut, et que dans l'estat où est aujourd'huy nostre ame reduite, il est inconcevable qu'elle veuille autre chose que ce qu'il luy plaist vouloir, c'est-à-dire ce qui la delecte le plus. Et qu'on ne pretende pas subtiliser en disant que la volonté pour marquer sa puissance choisira quelquefois ce qui luy plaist le moins; car alors il luy plaira davantage de marquer sa puissance que de vouloir le bien qu'elle quitte, de sorte que quand elle s'efforce de fuir ce qu'il luy plaist, ce n'est que pour faire ce qu'il luy plaist . . ."

2) B. Pascal, *l.c.*, p. 243.

3) B. Pascal, *l.c.*, p. 243: „ . . . toutes les choses qu'il est possible qui arrivent à un sujet, ne sont pas toujours au pouvoir de ce sujet . . ."

4) B. Pascal, *l.c.*, p. 244 seq.: „De la mesme sorte il ne repugne point de dire tout ensemble qu'un homme sain, mais enchainé peut courir, puisque la rupture de ses fers est possible, sans qu'on puisse dire qu'il soit toujours en son pouvoir de courir, puisque sa liberté ne dépend pas toujours de luy".

praktisch niets beteekent, dan alleen dat het de nadrukkelijke afbakening is tegen de ontmenschelijking van den mensch bij de accentueering van de onweerstandelijkheid van zonde en genade. De mogelijkheid is den mensch gebleven, maar niet de werkelijkheid.

Vóór den val in de zonde bezat de mensch behalve de mogelijkheid ook de kracht. Pascal noemt die kracht „un secours prochain suffisant” <sup>1)</sup>. Met die kracht richtte de menschelijke wil zich waarheen hij wilde, hetzij om te volharden in zijn toestand of ook niet, zoodat het geheel en al aan zijn wil was overgelaten deze kracht overeenkomstig vrije verkiezing te gebruiken <sup>2)</sup>. Toen was er dus in den mensch rust en evenwicht en gedurige onbewogenheid ten aanzien van die tegenstellingen, die hem nu den eenen of den anderen kant optrekken; zijn vrije wil was immers in het minst nog niet door de booze begeerte beïnvloed en behoefde daarom ook niet door de „caritas” beïnvloed te worden. Zijn wil bevatte niets, waardoor hij zou kunnen weggetrokken worden tengevolge van de booze begeerte. Zoo was hij daarom in dien toestand volledig vrij en onbelemmerd en kon hij door „le secours prochain suffisant” in de gerechtigheid volharden of er zich van verwijderen naar eigen verkiezing, zonder overweldigd te zijn, bekoord te worden, of zelfs ook maar aangetrokken te worden naar den eenen of den anderen kant <sup>3)</sup>.

Thans echter is de toestand daarmee volledig in tegenstelling. De vrije wil heeft geen kracht meer. „De vrije wil is nu geenszins meer vatbaar voor die „pouvoir prochain”” <sup>4)</sup>. Het is nu zoo, dat de mensch volledig in de macht van de „concupiscentia” is geraakt en dat dat de kracht is geworden die den wil beheerscht, ja, tot haar slaaf maakt. En in die volstreckte heerschappij van de booze begeerte over den mensch, als haar prooi, is alleen verlossing mogelijk door de nog grootere, machtiger overweldiging van de genade met de „caritas” <sup>5)</sup>. Zoo moet de σκευος, de resteerende mogelijkheid van den mensch, die nu nog beelddrager Gods is, volgens Pascal worden gezien. Na den val is de vrije wil een niets. Wat is immers een wil waarin alle „pouvoir” verloren is gegaan? Louter een begrip, „nihil nisi inanis vox”

---

<sup>1)</sup> B. Pascal, *l.c.*, p. 221.

<sup>2)</sup> B. Pascal, *l.c.*, page 221.

<sup>3)</sup> B. Pascal, *l.c.*, p. 225 seq.

<sup>4)</sup> B. Pascal, *l.c.*, p. 223: „Le libre arbitre n'est point maintenant capable de ce pouvoir prochain”.

<sup>5)</sup> B. Pascal, *l.c.*, p. 225.



zooals Luther zegt <sup>1)</sup>. In de werkelijkheid is alles er zonde aan, omdat alle „pouvoir” de booze begeerte is.

In zijn merkwaardige toelichting op de 18e Provinciale van Pascal, heeft Nicole onder het pseudoniem Wendrock, dit alles nog eens zeer duidelijk uiteengezet. Hij toont in die commentaar hoe de vrije wil in zijn mogelijkheid om zoowel zonde als genade te weerstaan, nimmer een realiteit wordt. „Omdat wij de genade willen toestemmen door de inspiratie Gods, werpen wij het verre van ons, ons er tegen te verzetten. Want de wil om iets te doen, sluit volledig den wil uit om het niet te doen” <sup>2)</sup>. Zóó onfeilbaar is de werking van zonde en genade ten aanzien van den vrijen wil, dat Nicole in verbeelding al de spottende opmerking hoort maken, dat er toch wel niets lachwekkenders is, dan de mogelijkheid van zonde en genade te weerstaan, welke mogelijkheid dan echter irreëel, onbestaanbaar blijkt te zijn; die immers nog nimmer tot een daad gekomen is of komen zal <sup>3)</sup>.

Er is dus in den vrijen wil niets aanwijsbaars, empirisch constateerbaars, reëls, dat niet volstrekt en volledig door zonde of genade is in beslag genomen. Er is volgens Pascal geen tusschengebied, geen niemandsland tusschen de „caritas” en de „concupiscentia”, waar iets neutraals zou bestaan, iets dat niet verslaafd is aan een dier twee grootmachten. De mensch „n'est délivré d'une de ces dominations que par l'autre” <sup>4)</sup>. Hier blijkt het nog eens hoe onbevredigend de uitdrukking „rest” van het Godsbeeld volgens Pascal moet zijn. Immers blijft volgens hem de mensch door de actueele scheppingsrelatie geheel beelddrager, met een vrijen wil; maar tevens en tegelijk is dat beeld Gods in den mensch volledig verdorven. Het is onmogelijk volgens Pascal, om iets te vinden in den mensch wat niet door die dialektiek „simul creatus, simul peccator” getroffen wordt. Wil men volstrekt vasthouden aan de uitdrukking „rest”, dan mag bij Pascal niet gedacht worden aan een overgebleven gedeelte, dat buiten die genoemde twee-slachtigheid staat, maar aan den mensch als moge-

---

<sup>1)</sup> Luther, *De servo arbitrio*, Werke im Auswahl Ed. O. Clemen, Bonn, 1934, Tl. III, p. 156.

<sup>2)</sup> Guillaume Wendrock, *Les Provinciales par Louis de Montalte*, Amsterdam, 1735, Tome Troisième, p. 345: „Mais parce que nous voulons y (sc. la grâce) consentir par une volonté que Dieu nous inspire, nous rejettons bien loin la volonté d'y résister. Car la volonté de faire une chose exclut entièrement la volonté de ne la pas faire”.

<sup>3)</sup> Q. Wendrock, *l.c.*, p. 339 en 346.

<sup>4)</sup> B. Pascal, *l.c.*, p. 227.

lijkheid zonder de werkelijkheid, „aan den mensch met het oog op zijn bestemming”<sup>1)</sup>, aan den mensch als σκευός.

### 5. De beteekenis van den vrijen wil.

Wij hebben in de vorige paragraaf trachten te zeggen wat de formeele zijde van het mensch-zijn volgens Pascal bevat. De vrije wil, zooals wij dien omschreven vonden in de Geschriften over de Genade, is de correlatie van de actueele scheppingsrelatie van God tot den mensch. Thans moeten wij een stap verder doen, en de vraag beantwoorden naar de praktische consequentie's van het voorafgaande. Is de vrije wil nu „ein theologisch irrelevanter profaner Tatbestand”<sup>2)</sup>, of is hij van hooge importantie voor de apologetische werkwijze? Reeds eerder stelden wij die vraag, maar toen naar aanleiding van het constateeren van de blijvende betrekking tusschen Schepper en schepsel. Thans, nu wij gezien hebben wat die betrekking als nevenschikking in den mensch inhoudt, kunnen wij op die vraag eerst het antwoord geven. En dan kan dat antwoord niet anders zijn dan ja èn neen.

Was het antwoord op de vraag naar de beteekenis van de correlatie in den mensch van de God—mensch betrekking, voor de apologetische methode enkel negatief, dan zou het ten eenenmale onbegrijpelijk zijn waarom Pascal, die waarlijk een vijand van leege begrippen en sophisterijen was<sup>3)</sup>, zoo grooten nadruk op „le libre arbitre” heeft gelegd. Hij heeft het groote belang van de handhaving van den vrijen wil gezien in het feit, dat hierin de volle verantwoordelijkheid van den mensch, ondanks de onweerstandelijkheid van zonde en genade, bewaard bleef. Zoo stelt hij zich met het theologoumenon van den vrijen wil te weer tegen het Protestantisme met de opvatting van den gebonden wil. Het Protestantisme was voor Pascal de donkere leer van een Calvinistisch determinisme, dat — volgens hem — alle waarheid verloren liet gaan van het bijbelsche gegeven, dat geloof en ongelooft daden zijn van er voor aansprakelijke menschen, die zich waarlijk niet volstrekt passief houden, maar een daad doen. „God redt ons niet zonder ons” en „het oordeel komt voort uit 's menschen wil”. Het is een onschriftuurlijke vernietiging van den mensch, om het zoo te willen voorstellen, dat de wil door de genade

<sup>1)</sup> fr. 415: „L'homme selon sa fin . . .”

<sup>2)</sup> E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, S. 531.

<sup>3)</sup> B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, Petit Br., p. 167: „ . . . les supprises captieuses des sophistes . . .”

behandeld wordt „als een steen en een blok, als een materie, die dood is in zijn handeling, en zonder eenige bekwaamheid zich met de genade te bewegen en er mee samen te werken, omdat de vrije wil verloren en geheel dood zou zijn” <sup>1)</sup>).

Pascal's bezwaar is niet, dat de wil niet de macht heeft tot het goede; want hij is het ten aanzien van het stuk der ellende geheel met Calvin en Luther eens. Sainte Beuve maakt in zijn werk over Port-Royal de zeer belangwekkende opmerking, dat Jansenius de Calvinistische synode van Dordrecht in 1618—1619 zeer geïnteresseerd volgde; „il en approuve presque entièrement le symbole, et il le trouve à très-peu près catholique” <sup>2)</sup>. En Pascal was „le plus intransigeant des jansénistes” <sup>3)</sup>. De correctie van Pascal op de Hervorming gold het feit, dat zij niet voldoende ruimte had gelaten voor de blijvende grootheid van den mensch, i.c. het persoon-zijn. „Gott will ein Gegenüber, das in freier Entscheidung zu Ihm ja sagt. Gott überrennt den Menschen nicht, er setzt den menschlichen Willen, die Personentscheidung nicht auszer Kraft, sondern er nimmt sie in Anspruch. Gott ist der Herr — er ist nicht Kausalität” <sup>4)</sup>. Door de ontkenning van den vrijen wil heeft de Hervorming volgens Pascal den mensch als mensch vernietigd, en er is geen sprake meer van schuld en verantwoordelijkheid, van subject-zijn in geloof en ongelooft. Geheel onbijbelsch is de mensch opgeofferd aan de alleenwerkzaamheid der genade. Naast de volstreckte vrijheid en soevereiniteit Gods is de mogelijkheid tot kreatuurlijke zelfbepaling van den mensch theologisch evenzeer van belang. Zoo is dus de handhaving van den vrijen wil voor Pascal de vervulling van zijn uitspraak in de „Pensées”: „als gij den mensch vernedert, zal ik hem prijzen” <sup>5)</sup>.

Met het vasthouden van den vrijen wil op de wijze, zooals hij het doet, stelt Pascal zich echter ook te weer tegen een ander kamp, n.l. dat der (semi-)pelagianen. Onder die geestesrichting verstaat hij allen, die uit het behoud van den vrijen wil consequentie's willen trekken die aan de alleenwerkzaamheid en soevereiniteit van de

---

<sup>1)</sup> B. Pascal, *Les Écrits sur la Grâce*, p. 154: „ . . . comme une pierre, comme une scie, comme une matière morte en son action et sans capacité aucune de se mouvoir avec la grâce et d'y coopérer, parceque le libre arbitre est perdu et mort entièrement”.

<sup>2)</sup> Sainte Beuve, *Port-Royal*, 8e Ed., Paris, 1912, Tome I, p. 291.

<sup>3)</sup> Jules Chaix-Ruy, *Le Jansénisme, Pascal et Port Royal*, Paris, 1930, p. 69. Vergelijk ook: *Les Grands Écrivains*, Tome XII, p. VII seq.

<sup>4)</sup> E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, S. 74.

<sup>5)</sup> fr. 420: „ . . . s'il s'abaisse, je le vante . . .”.

genade afbreuk doen. Ondanks het feit dat de mensch zijn vrijen wil heeft behouden, dank zij de actueele relatie God—mensch, en de mensch daardoor de mogelijkheid tot kreatuurlijke zelfbepaling bezit, — is er toch geen enkele werkelijkheid in den mensch, die niet volledig door de zonde is verdorven. De mensch is slaaf òf van de zonde, òf van de genade, ondanks dat hij aansprakelijk is en blijft. Maar meer dan op louter en alleen aansprakelijkheid wijst „le libre arbitre” niet; alles is van den mensch uit zonde. Verantwoordelijkheid is er slechts omdat God in de scheppingsrelatie den mensch verantwoordelijk stelt. „Is God onrechtvaardig als Hij Zijn toorn over ons brengt? Dat zij verre! Hoe zal God anders de wereld oordeelen? Het vonnis is wel verdiend” (Rom. 3 : 5, 6 en 8).

Tegenover de (semi-)pelagianen luidt Pascal's antwoord over de beteekenis van den vrijen wil dus geheel anders dan tegenover de Calvinisten. Tegenover de laatsten was het de accentueering van zijn theologische relevantie; doch tegenover de (semi-)pelagianen benadrukt hij haar theologische irrelevantie. Precies in tegenstelling met de Hervorming, is Pascal's woord tot de (semi-)pelagianen: „Als gij den mensch prijst, zal ik hem vernederen”<sup>1)</sup>. Beide dwalingen in de bijbelsche anthropologie zal hij tegenspreken om de schriftuurlijke waarheid uit te dragen, dat de mensch een onontwarbaar raadsel is, een mengsel van grootheid en ellende<sup>2)</sup>.

Hoewel dus aan den eenen kant ruimte latend voor de volle verantwoordelijkheid die de mensch draagt, zegt Pascal anderzijds dat er geen enkele mogelijkheid is, die niet ten volle door de zonde in beslag is genomen.

Een onbegrijpelijk, misschien vergeeflijk optimisme heeft hem tot het laatste toe doen hopen dat hij met deze bijbelsche leer zuiver Roomsche-Katholiek was, het (gelijk alle Jansenisten<sup>3)</sup>) verre van zich werpende als zou hij een afwijkende leer tegenover het Roomsche-Katholieke dogma naar voren brengen<sup>4)</sup>. De geschiedenis heeft echter bewezen dat inderdaad met Jansenius Augustinus veroordeeld is, en dat met Port-Royal de Paulinisch-Augustiniaansche lijn in de Roomsche kerk is afgesneden. Volgens Rome is Pascal met deze anthropologie niet orthodox; hij heeft de grootheid van den mensch toch te zeer ontledigd. In schier alle litteratuur die van Roomsche

<sup>1)</sup> fr. 420: „ . . s'il se vante, je l'abaisse . . ”.

<sup>2)</sup> fr. 420.

<sup>3)</sup> A. Gazier, *Histoire Générale du Mouvement Janséniste*, 6e Ed., Paris, 1924, passim.

<sup>4)</sup> F. Strowski, *l.c.*, p. 146 seq.

zijde over Pascal is verschenen, zijn er uitingen te over die dat demonstreeren <sup>1)</sup>. Maar volgens Pascal is er dan tegenover zijn eigen kerk, die hij zoo hartgrondig heeft liefgehad, maar één oordeel mogelijk, dat zij n.l. is geraakt op pelagiaansch spoor. „Pour les uns, le péché originel est un abîme, pour les autres, c'est un simple fossé” <sup>2)</sup>.

Zijn wij met dit alles reeds een goed eind gevorderd met een antwoord op de vraag naar de praktische beteekenis van de formeele zijde van het mensch-zijn voor de prediking, toch zullen wij de consequentie's van de voorafgaande paragraaf nog verder moeten uitwerken, dan alleen met het oog op het vraagstuk lijdelijkheid of synergisme. Reeds eenige keeren duiden wij den vrijen wil bij Pascal aan als mogelijkheid tot verantwoordelijkheid, kreatuurlijke zelfbepaling, aansprakelijkheid. Het is de theoloog Brunner, die voor het begrip verantwoordelijkheid van den mensch en voor zijn „Ansprechbarkeit” hoe langer hoe meer aandacht is gaan vragen. Het is geworden tot het thema van zijn laatste boek: „Der Mensch im Widerspruch”. Hij zegt daar in de inleiding dat het hem te doen is om: „die Verantwortlichkeit des Menschen schlechthin. Das allein und nicht um irgendeine Erweichung des *sola gratia* ist est ja, was mich an der biblischen Lehre von einer allgemeinen oder „Natur” offenbarung Gottes allem Widerspruch zum Trots festhalten lässt. Dasz auch der Ungläubige nicht ohne Gottesbeziehung und eben darum verantwortlich sei, und dasz diese Verantwortlichkeit auch durch die radikalste Geltendmachung der schenkenden Gnade Gottes nicht auszer Kraft gesetzt, sondern im Gegenteil in Anspruch genommen werde: das ist der Grundgedanke meines Buches, das eigentlich nur eine Reihe von Variationen über dieses eine Thema darstellt” <sup>3)</sup>. En — zooals bekend mag worden geacht, — ontwikkelt Brunner de

---

<sup>1)</sup> Het groote verwijt is „que les insuffissances naturelles ne sont pas si grandes, ni si douloureuses que Pascal le soutient” (E. Janssens, *l.c.*, p. 331). Pascal is schuldig aan „l'affreux pessimisme” van het Jansenisme (*ibid.*, p. 315). Guthlin en Petitot oordeelen in denzelfden geest. Teekenend is de opmerking van P. Mabile (*l.c.*, p. 113): „le génie de Pascal le prédisposait fort peu à devenir un bon psychologue”. Heel scherp spreekt Pacquier (*l.c.*, p. 269): „. . . ce qu'est . . . hors de doute, c'est que non seulement l'opinion opposée est approuvée par l'Église, mais encore qu'elle est même beaucoup en harmonie avec son enseignement; elle a pour elle l'adhésion des grands théologiens du Moyen-Age et elle concorde beaucoup mieux avec certains décrets pontificaux”. En op p. 263: „Cette opinion se présente comme une écho des erreurs de Luther, de Baius et de Jansenius sur la corruption de la nature humaine”.

<sup>2)</sup> Sainte-Beuve, *l.c.*, Tome II, p. 138.

<sup>3)</sup> E. Brunner, *Den Mensch im Widerspruch*, S. IX.

verantwoordelijkheid van den mensch tot een begrip met belangrijken inhoud en van theologische relevantie <sup>1)</sup>, en wel omdat zij 1e. het menschelijk leven eenigszins vermog te ordenen, 2e. den mensch noodzakelijk in betrekking tot God houdt, ofschoon in de verkeerde, 3e. het Evangelie als aanknooppingspunt dient en 4e. punt van de hoogste tegenstelling en afstooting is <sup>2)</sup>.

In het bijzonder ten aanzien van het derde door Brunner genoemde punt, is het in de lijn van ons onderzoek belangrijk om na te gaan of Brunner en Pascal hier hetzelfde bedoelen.

Is het volgens den Bijbel gerechtvaardigd ook bij Pascal, om in den mensch een aanknooppingspunt te zien voor de openbaring, en dus voor de prediking? Aldus commentarieert Brunner de „Penseés” <sup>3)</sup>.

6. Heeft het formeele beeld Gods een rijken inhoud?

Het is Brunner er om te doen het mensch-zijn niet als een banaliteit te zien, maar als iets wezenlijk belangrijks. De mensch heeft nog immer een voorrangsplaats in de schepping. „Diese Vorzugsstellung in der gesamten Schöpfung, die er immer noch hat, beruht auf der besonderen Stellung des Menschen zu Gott, nämlich eben darauf, dasz Gott ihn zu etwas Besonderem geschaffen hat: sein Bild zu tragen. Diese Bildträgerfunktion oder -Bestimmung ist durch die Sünde nicht nur nicht aufgehoben; sie ist vielmehr die Voraussetzung des Sündigen-könnens und lebt gerade in der Sünde. Wir bezeichnen sie durch zwei Begriffe: das Subjektsein des Menschen und die Verantwortlichkeit” <sup>4)</sup>.

In dit alles stemt Pascal geheel met Brunner overeen; in de voorafgaande paragrafen hebben wij dat duidelijk kunnen waarnemen. Hoe staan de zaken echter als Brunner komt tot positieve ontleding van dezen formeele kant van het Godsbeeld? „Etwas Formales kann reichen Inhalt haben!”, zegt hij <sup>5)</sup>. Volgens Brunner is aan het subject-zijn van den mensch en de verantwoordelijkheid noodzakelijk verbonden kennis van God en verantwoordelijkheidsgevoel. Weliswaar

---

<sup>1)</sup> E. Brunner, *a.a.O.*, S. 541: Der Gegensatz zwischen Barth und mir besteht hauptsächlich in zwei Punkten: . . . dasz ich das Menschsein des Menschen nicht als eine Bagatelle, sondern als eine theologisch relevante Tatsache ansehe. . .

<sup>2)</sup> E. Brunner, *a.a.O.*, S. 531.

<sup>3)</sup> E. Brunner, *Die andere Aufgabe der Theologie*, in: *Zw. den Zeiten*, 1929, S. 260 seq.

<sup>4)</sup> E. Brunner, *Natur und Gnade*, 1934, S. 10.

<sup>5)</sup> E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, S. 530.

spreekt hij het telkens weer uit, dat het gevoel van verantwoordelijkheid en het kennen van God door de zonde geperverteerd is, verminkt en verduisterd, maar — en dat is zeer belangrijk — die perversiteering is toch alleen maar mogelijk op grond van het feit, dat er een tot het formeele Godsbeeld behorende kennis van God en gevoel van verantwoordelijkheid is. Het louter formeele heeft dus voor Brunner zeer zeker inhoud; subject-zijn en verantwoordelijkheid heeft meer in dan louter de mogelijkheid <sup>1)</sup>. Niet zonder reden doet dat Barth in zijn strijdschrift „Nein” opmerken: „Hat Brunner zu dem, was er zuvor als “Offenbarungsmächtigkeit” des Menschen bezeichnet hatte, zu jenem (wie uns so ausdrücklich versichert wurde!) rein “Formalen” nun nicht tatsächlich schon etwas höchst “Materiales” hinzugefügt: eine vom Menschen faktisch bewiesene Fähigkeit zu einer — sei es denn unvollkommenen aber immerhin realen und damit für sein Heil sicher nicht irrelevanten Erkenntnis des wahren Gottes?” <sup>2)</sup>.

In verband met ons onderzoek willen wij Brunner's zienswijze toelichten met enkele citaten. Wij lezen bij hem b.v.: „Sie (die Vernunft) weisz wohl etwas von Gottes Gesetz” <sup>3)</sup>. „Dasz er von Gottes Gesetz weisz, stammt aus dem Ursprung . . .” <sup>4)</sup>. „So ist auch das Wissen um die Verantwortlichkeit, das, was jeden Menschen zum Menschen macht . . .” <sup>5)</sup>. Een bladzijde verder dan het laatste citaat lezen wij van „das Bewusstsein heiliger Verpflichtung” <sup>6)</sup>; elders van „das Bewusstsein heiliger Bindung” <sup>7)</sup>. Ook wordt gezegd: „Jedermann weisz etwas vom Widerspruch im Menschen” <sup>8)</sup>. Weliswaar beaamt Brunner steeds opnieuw dat het door de zonde verduisterd is, een „dunkel ahnen”, maar desondanks is het een bewustzijn <sup>9)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Vgl. M. H. Bolkestein, *Het ik-gij schema in de nieuwere filosofie en theologie* dissertatie Groningen, 1941, blz. 111 seq.

<sup>2)</sup> K. Barth, *Nein*, 1934, *Theol. Existenz Heute*, Heft 14, S. 19.

<sup>3)</sup> E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, S. 542. Vergelijk ook: *Wahrheit als Begegnung*, S. 69 seq.

<sup>4)</sup> E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, S. 359 en 174 seq.

<sup>5)</sup> *ibidem*, S. 38 en 151.

<sup>6)</sup> *ibidem*, S. 39.

<sup>7)</sup> *ibidem*, S. 178.

<sup>8)</sup> *ibidem*, S. 105. Vergl. ook S. 291: „in dem Moment, wo ich tatsächlich vom Ruf nichts mehr hörte, wo das Wissen um Gottes Gesetz in mir ausgetilgt würde, wurde ich aufhören, ein Mensch zu sein”. En: *Die andere Aufgabe der Theologie*, in: *Zw. d. Z.*, S. 262: „Könnte der Mensch nicht nach Gott fragen, so gäbe es für ihn auch keine Erlösung, so wäre er für das Wort Gottes unerreichbar. Für das Tier gibt es kein Wort Gottes”.

<sup>9)</sup> *ibidem*, S. 71 seq. Ook: *Natur und Gnade*, S. 12.

Niet zoo zeer de verantwoordelijkheid, maar het volgens Brunner aan de verantwoordelijkheid inhaerente gevoel van verantwoordelijkheid; niet de mogelijkheid van Godskennis maar het werkelijke, hoewel verzondigde en verkeerde kennen van God en het hooren van Zijn stem, maakt het louter formeele Godsbeeld voor Brunner tot zulk een uitermate gewichtige zaak. Omdat het formeele dezen inderdaad belangrijken inhoud heeft, is het mogelijk dat het menschenleven er eenigszins door geordend wordt, de mensch tot God in betrekking gehouden wordt, en het Evangelie er een aanknoopingspunt in vindt.

De vraag is nu of deze uitwerking van het „simul peccator, simul creatus” ook bij Pascal is terug te vinden. Dat Pascal de verantwoordelijkheid van den mensch en de mogelijkheid van Godskennis vasthoudt, hebben wij gezien. Maar sluit dat voor Pascal evenals voor Brunner in, dat er ook noodzakelijkerwijs subjectief besef van verantwoordelijkheid en kennis van God is?

Het antwoord op deze vraag zullen wij in de „Pensées” moeten vinden. In de Geschriften over de Genade mag misschien al impliciet een antwoord liggen, direkt gesteld is daar deze vraag niet, en daarom zal het antwoord daar ook nooit scherp geformuleerd zijn. In de „Pensées” daarentegen weet Pascal zich geplaatst in de direkte tegenstelling van natuur en genade, en daar is het dus van onmiddellijke en praktische beteekenis te weten in hoeverre er bij den tegenstander werkelijk besef is van een heilige verplichting en een heilige gebondenheid. Daarom zal Pascal in de „Pensées” gedwongen zijn, zich uit te spreken over de beteekenis van het geweten, het plichtsgevoel, de menschenlijke overtuiging dat zijn wil heerschen moet over de in- en uitwendige ervaringen; kortom over de verhouding „von Vernunft und Offenbarung, Kirche und Kultur, Glaube und Humanität”<sup>1)</sup>.

Gelijk Brunner het formeele Godsbeeld aanduidt met subject-zijn en verantwoordelijkheid, spreekt Pascal over den vrijen wil en het denken. In de theologische opstellen over de genade is het vooral de eerste omschrijving, in de „Pensées” de laatste omschrijving die gebruikt wordt. „De mensch is slechts een riet, het zwakste van de natuur, maar hij is een denkend riet . . . Indien het heelal hem verpletterde, zou de mensch toch edeler zijn dan wat hem sterven deed, omdat hij weet dat hij sterft en wat het heelal op hem voorheeft; het heelal weet van niets. Al onze waardigheid bestaat dus in het

<sup>1)</sup> E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, S. 83.



denken" <sup>1)</sup>). Het „denken" bij Pascal en het subject-zijn en de verantwoordelijkheid bij Brunner wijzen naar eenzelfde phaenomeen, dat de voorrangsplaats van den mensch in de schepping aanduidt en verklaart.

Heeft dit begrip denken, dat parallel loopt met het subjekt-zijn bij Brunner, eenzelfde inhoud als bij den schrijver van „Der Mensch im Widerspruch"?

„De mensch is klaarblijkelijk gemaakt om te denken; daarin bestaat al zijn waardigheid en al zijn verdienste; en zijn gansche plicht is om naar behooren te denken. Nu ligt het in den regel der gedachten om bij zichzelf te beginnen, en bij zijn Schepper en bij zijn einddoel" <sup>2)</sup>). Volgens Pascal is dus in het ware denken zelfkennis, Godskennis en wetskennis besloten. Van te voren staat tegenover die drie vormen van kennis reeds vast, dat de mogelijkheid den mensch is gebleven, maar dat in de werkelijkheid, materieel, alles is verloren gegaan. Van nature is de gedachte bewonderenswaardig en onvergelykelyk, maar door de aanklevende gebreken is zij belachelijk, verachtelyk en dwaas <sup>3)</sup>). Maar wil dat nu ook zeggen, dat ondanks die verzondiging er in, er toch een „dunkel ahnen" van God en van een band met den Heilige en een heilige verplichting in is overgebleven? Het antwoord is bij de verschillende fragmenten, die wij in de „Pensées" over de natuurlijke godskennis, wetskennis en zelfkennis vinden, op te sporen.

Wat betreft de wetskennis, er is volgens Pascal een geweten, nader te omschrijven als een gevoel van plicht, dat, waar het niet onderdrukt wordt, tot zedelyk gevoel leidt <sup>4)</sup>). Er is een streven naar een bestemming, een einddoel, dat voortkomt uit het besef van een summum bonum; er is een onmiddellyke, aan alle redeneering voorafgaande overtuiging, dat al onze daden daarop gericht behooren te zijn. „Mijn hart streeft er gansch en al naar om te weten waar het hoogste goed is, om het te kunnen volgen" <sup>5)</sup>).

---

<sup>1)</sup> fr. 347: „L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser . . . Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui; l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée".

<sup>2)</sup> fr. 146: „L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité et tout son mérite; et tout son devoir est de penser comme il faut. Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin."

<sup>3)</sup> fr. 365.

<sup>4)</sup> D. Chantepie de la Saussaye, *a.w.*, blz. 63.

<sup>5)</sup> fr. 229: „Mon coeur tend tout entier à connaître où est le vrai bien, pour le suivre".

Het is echter voorbarig om op grond van deze en dergelijke uitspraken tot overeenkomst tusschen Pascal en Brunner te willen besluiten, want het blijkt bij nader onderzoek dat het gevoel van verplichting als aan den mensch inhaerent, niet gelijk bij Brunner een gevoel van heilige verplichting is, niet een „dunkel ahnen” van gebonden zijn aan Gods wil, maar louter en alleen het formeele van de verplichting. Er is zeer stellig ook bij Pascal in den mensch het subjectief besef van aansprakelijkheid, maar daarmee is voor Pascal nog niets gezegd over een theologisch belangrijker inhoud van dit formeele. Pascal staat n.l. tot op den bodem toe sceptisch tegenover allen inhoud van het menschelijk zedelijke gevoel. „In den toestand, waarin ik mij nu bevind, niet wetende wie ik ben en wat ik doen moet, ken ik noch mijn toestand, noch mijn plicht”<sup>1)</sup>. Men zou hierbij verleid kunnen worden tot de opmerking, dat het feit dat hij zegt, dat hij zijn plicht niet kent, moet inhouden dat hij staat onder den ban van een heilige verplichting. Maar volgens Pascal staat de mensch wel onder de formeele verplichting, maar — en dat is het belangrijke — die wordt louter en alleen gekend als zondedienst. „Diefstal, bloedschande, kinder- en vadermoord, alles is eens een deugdzame handeling geweest”<sup>2)</sup>. Ongetwijfeld zijn er natuurlijke ordeningen, maar de verdorven rede kent ze niet. Voor haar is de gewoonte de aangewende natuur, de eigenmachtig menschelijke vulling van de formalitas der billijkheid<sup>3)</sup>. Er is een mystieke grondslag voor het gevoel van den wil die heerschen moet; men kan daar de meest verschillende theoriën over hebben, maar Pascal legt dien mystieken grondslag bloot als „concupiscentia”. De zondige begeerte en de kracht zijn de bronnen van de natuurlijke ethiek<sup>4)</sup>. Met andere woorden, het gevoel van verantwoordelijkheid dat er ook volgens Pascal is, hangt voor hem niet samen met de wet Gods, maar alleen met het louter formeele van het geweten, dat geen inhoud heeft, maar eerst krijgt uit de zonde. De booze begeerte vult het geraamte van de verplichting. Het is alles σκεῦος vol van zonde.

Uit het gevoel van verplichting komt het bij Pascal nu ook voort, dat de chaos eenigszins geordend wordt tot maatschappelijke samenleving; doch in volledige vrijgevochtenheid aan alle goddelijke orde-

<sup>1)</sup> fr. 229: „Au lieu qu'en l'état où je suis, ignorant ce que je suis et ce que je dois faire, je ne connais ni ma condition, ni mon devoir”.

<sup>2)</sup> fr. 294: „Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses”.

<sup>3)</sup> fr. 294, 92, 93.

<sup>4)</sup> fr. 334 en 375.

ningen, hebben de menschen zich zelf wetten gesteld<sup>1)</sup>, zonder eenig verduisterd vermoeden van Gods maatstaf van goed en kwaad. Slechts het formeele gevoel zonder inhoud van een wil die heerschen moet, heeft een weinig orde vermogen te brengen en wel vanuit het beginsel van de „concupiscentia”. „Alle menschen haten elkaar van nature. Zoo goed men kon, heeft men de zondige begeerte aangewend ten dienste van het algemeen welzijn; maar het is slechts veinzerij en een schijnbeeld van de liefde; want eigenlijk is het slechts haat”<sup>2)</sup>. Eenzelfde vernietigend oordeel wordt geveld over de zoogenaamde natuurlijke, ethisch-goede daden. Misschien dat er in een enkel opzicht overeenkomst kan schijnen te zijn met werkelijke wetsvervulling, maar dan is dat toch nimmer ontstaan uit het diepliggende gevoel van Gods wet, maar uit de zonde en daarom verwerpelijk<sup>3)</sup>.

De samenvatting van dit alles, kunnen wij het beste weergeven met de navolgende zinnen van Schlink: „Der Mensch kann ja nicht anders, er musz die Kategoriën Gut und Böse benutzen . . . Er musz dies tun, — das ist die Antwort des Menschen auf die Bezeugung Gottes und seines Gesetzes in der Natur. Aber so gewisz er sich den Kategoriën Gut und Böse nicht entziehen kann, so gewisz bestimmt er sie inhaltlich immer wieder im Gegensatz zu dem, was laut Gottes Gebot gut und böse ist”<sup>4)</sup>.

Het plichtsgevoel is voor Pascal de onderscheiding van goed en kwaad, recht en onrecht, zonder dat daar al iets mee gezegd is, dat dat, wat voor Gods aangezicht recht en onrecht, goed en kwaad is, door het geweten gekend zou zijn.

Wat nu betreft de Godskennis, ook hier moeten wij beginnen met toe te stemmen dat er volgens Pascal eenige Godskennis is. „Men kan weten dat er een God is . . .”<sup>5)</sup>. Maar onmiddellijk daarmee gepaard gaan veel reserve's. De eerste is, dat het maar heel weinigen zijn die met hun natuurlijke licht tot de conclusie komen dat er een God moet zijn, en dat verreweg de meesten in een ondoorgrondelijk duister blijven zoeken en tasten, omdat de natuur niet alles zegt en

---

<sup>1)</sup> fr. 393.

<sup>2)</sup> fr. 451: „Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscentia pour le faire servir au bien public; mais ce n'est que feindre, et une fausse imitation de la charité; car au fond ce n'est que haine”.

<sup>3)</sup> fr. 452, 359, 496.

<sup>4)</sup> E. Schlink, *a.a.O.*, S. 157.

<sup>5)</sup> fr. 233: „ . . . ou peut bien connaître qu'il y a un Dieu, sans savoir ce qu'il est”. Zie ook fr. 430.

niet nietszegt <sup>1)</sup>). De tweede reserve is, dat zoo men al mocht weten dat er een God is, men nog geenszins weet wie Hij is <sup>2)</sup>). En omdat men nimmer weten kan wie Hij is, ja, daarover in volstreckte onwetendheid verkeert, maakt men zich een beeld van God op allerlei wijze <sup>3)</sup>, maakt men zelfs de waarheid tot een afgod en vervalt aldus in de zonde zichzelf tot God te maken <sup>4)</sup>). Of ook, men komt tot de opvatting der deïsten, die wezenlijk verwant is aan het atheïsme <sup>5)</sup>).

De conclusie waartoe wij op grond van deze en dergelijke uitspraken van Pascal dus komen, is soortgelijk als die bij de wetskennis. Tot het formeele Godsbeeld behoort volgens Pascal ook slechts het formeele weten dat er een God is. Dat weten is onlosmakelijk op een of andere wijze aan het mensch-zijn verbonden. Het hoort tot de  $\sigma\kappa\epsilon\upsilon\omicron\sigma$ . Men kan het „God” noemen of anders aanduiden, maar het phaenomeen is er. De mensch moet, omdat hij mensch is, van de religieuse categorie gebruik maken. Maar het denken in deze categorie wijst voor Pascal nimmer op een betrekking van den inhoud dezer gedachten tot de goddelijke werkelijkheid. Onophoudelijk accentueert Pascal de volstreckte verborgenheid Gods als een der grondprincipes der christelijke religie; en alleen in de openbaring van den Zoon gaat de deur tot het „hoe” van God open <sup>6)</sup>. „Zonder dezen Middelaar is alle gemeenschap met God ontnomen” <sup>7)</sup>. Wij mogen dus niet anders zeggen, dan dat, in tegenstelling met Brunner, Pascal de natuurlijke Godskennis als iets louter formeels ziet, dat dan den inhoud ontvangt in het menschelijk bestaan als zonde.

Ten slotte worden wij nu gevoerd tot de zelfkennis. In fragment 442 lezen wij: „De ware aard des menschen, zijn ware goed, de ware deugd, en de ware godsdienst, 't zijn dingen waarvan de kennis onafscheidelijk met elkaar is verbonden” <sup>8)</sup>). En elders: „. . . niet alleen dat wij God alléén door Jezus Christus kennen, maar wij kennen ook ons zelf alleen door Jezus Christus . . . Alzóó kennen wij niets zonder de Schrift, die alleen Jezus Christus tot inhoud

---

<sup>1)</sup> fr. 229, 230, 242.

<sup>2)</sup> fr. 233.

<sup>3)</sup> fr. 426.

<sup>4)</sup> fr. 492.

<sup>5)</sup> fr. 556.

<sup>6)</sup> fr. 549, 556, 242, e.a.

<sup>7)</sup> fr. 547: „Sans ce Médiateur, est ôtée toute communication avec Dieu”.

<sup>8)</sup> fr. 442: „La vraie nature de l'homme, son vrai bien, et la vraie vertu, et la vraie religion, sont choses dont la connaissance est inséparable”.

heeft, en zien wij slechts verwarring in de natuur van God en in onze eigen natuur" <sup>1)</sup>). Dat wil voor Pascal echter niet zeggen, dat de mensch niets weet van het „simul creatus, simul peccator”, van de grootheid en de ellende. De laatste woorden van het laatste citaat wijzen al wel in een andere richting. En er staan in de „Pensées” te veel plaatsen om ze op te noemen, waaruit het zeer duidelijk blijkt, dat den mensch eenig gevoel (Pascal duidt het gaarne aan met „instinct”) van „misère” en „grandeur” is gelaten. „De mensch is ellendig, omdat hij zich ellendig weet” <sup>2)</sup>. „Zonder gevoel is men niet ellendig” <sup>3)</sup>. Er is een besef van ontroonde koning te zijn <sup>4)</sup>. Daarop berust het ook dat de mensch zoekt; „de mensch weet niet op welke hoogte hij moet staan. Hij is klaarblijkelijk verdwaald en van zijn ware plaats gevallen, zonder die te kunnen terugvinden. Hij zoekt die overal, onrustig en vergeefs te midden van ondoordringbare duisternissen” <sup>5)</sup>).

Het verkeeren in dat zoeken naar kennis, naar geluk, naar zichzelf in den meest natuurlijken zin van dat woord, zooals wij dat in het eerste hoofdstuk als den achtergrond van de philosophie ontmoetten, komt voort uit eenige zelfkennis. Maar voor Pascal bestaat die zelfkennis uit niets meer dan het louter formeel gesteld zijn in de categoriën „misère” en „grandeur”, waarbij alle vulling alleen voortkomt uit het menschenlijke existieren in de orde van de booze begeerte. Alle vulling van de *σκευος*, van de geraamtelijke begrippen ellende en grootheid is duisternis, verwarring en zonde. Het verlangen naar het verloren paradijs dat er in tot uiting komt, is een verlangen niet naar het nieuwe paradijs van de herschepping. „Wij zijn niet in staat niet te verlangen naar waarheid en geluk . . . Wij vinden slechts ellende en dood” <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> fr. 548: „Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ . . . Ainsi, sans l'Écriture, qui n'a que Jésus-Christ pour objet, nous ne connaissons rien, et ne voyons qu'obscurité et confusion dans la nature de Dieu et dans la propre nature”.

<sup>2)</sup> fr. 397: „La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de se connaître misérable; mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable”.

<sup>3)</sup> fr. 399: „On n'est pas misérable sans sentiment”.

<sup>4)</sup> fr. 409.

<sup>5)</sup> fr. 427: „L'homme ne sait à quel rang se mettre. Il est visiblement égaré, et tombé de son vrai lieu sans le pouvoir retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables”.

<sup>6)</sup> fr. 437: „Nous cherchons le bonheur, et ne trouvons que misère et mort. Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur . . .”

De inhoud van de menschelijke zelfkennis staat buiten eenig verband met de zelfkennis die in Jezus Christus geopenbaard wordt. Het eenige gemeenschappelijke tusschen die tweeërlei kennis is de verwantschap der formeele categorieën. Dat sluit geheel aan bij wat Pascal ergens zegt: „ . . den mensch is niets overgebleven dan de ledige indruk en het ijdele spoor, dat hij vergeefs tracht te vullen met alles . . ”<sup>1)</sup>.

Pascal ziet den mensch dus op zulk een wijze, dat hij de mogelijkheid heeft tot Godskennis, wetenskennis, zelfkennis, en dat het daaruit voortkomt dat de mensch de waarheid, het geluk, het recht, zich zelf zoekt, m.a.w. dat hij noodzakelijkerwijs gesteld is in de denkcategorieën van het religieuse, van goed en kwaad, van ellende en grootheid. Maar het zijn allen „la marque et la trace toute vide”. De vulling is in alle opzichten uit de orde der „concupiscentia”. Zij zijn ons gelaten „om ons te straffen en om ons te laten voelen van welke hoogte wij gevallen zijn”<sup>2)</sup>. Pascal ziet ze evenals Paulus in Romeinen 1, niet als zaken, waar het Evangelie zich bij aanpassen kan. Juist omgekeerd nemen zij alle onschuld weg en brengen Gods toorn over de menschen<sup>3)</sup>. Van den belangrijken inhoud dien het formeele mensch-zijn bij Brunner heeft, bemerken wij dus bij Pascal niets.

#### 7. De mensch is aansprakelijk.

Om nu eenvoudig op grond van deze regels tot de conclusie te komen dat er dus volgens Pascal voor de apologetische methode in het geheel geen verdere beteekenis is gelegen in den vrijen wil, het denken van den mensch, — het zou inhouden de „Pensées” onrecht aandoen. En hoewel Pascal geenszins die importantie in de natuurlijke mogelijkheid, „cette capacité vide”, ziet, die Brunner er in bespeurt, de laatste heeft toch gelijk met te wijzen op het feit dat Pascal zich in de „Pensées” telkens richt tot den mensch met zijn religiositeit, zijn zelfkennis en zedelijk gevoel. Als Schlink in zijn reeds geciteerde werk over de bijbelsche anthropologie en de verkondiging, zich aldus uit dat hij tegenover Brunner met diens accentueeren van de „Wortempfänglichkeit” van den mensch, haast geneigd is de volgende

---

<sup>1)</sup> fr. 425: „la marque et la trace toute vide, et qu'il essaye inutilement de remplir de tout . . .”. Zie ook fr. 423: „cette capacité est vide . . .”

<sup>2)</sup> fr. 437: „Ce désir nous est laissé, tant pour nous punir, que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés”. Vergelijk Deuteron. 28 : 65 en 67.

<sup>3)</sup> O. Noordmans, *Herscheping*, 1934, blz. 71.

stelling te plaatsen: „einen Menschen, der nichts mehr von Gottesbewusstsein hätte, könnte das Wort eher erreichen”<sup>1)</sup>, dan zou Pascal daar nimmer in meegegaan zijn. Hij wordt het immers niet moede steeds weer te zeggen dat, ondanks het in praxi steeds rebel-leeren tegen God, de mensch toch de mogelijkheid, de structuur, de  $\sigma\kappa\epsilon\upsilon\sigma$  heeft om God te kennen in gemeenschap<sup>2)</sup>. „Hij is van nature in staat om te beminnen en te kennen . . . in staat tot gemeenschap met Hem”<sup>3)</sup>. Weliswaar is die natuur „het geheel ledige spoor”<sup>4)</sup>, en in realiteit volledig zonde, maar desalniettemin blijft de mogelijkheid, het geraamte, bestaan.

Op grond van de accentueering van deze capaciteit, kan men Pascal's meening misschien het beste zoo formuleeren, dat alles wat er in den mensch aan religiositeit, zedelijke kennis en zelfkennis is, er op wijst dat er in hem een aanspreekplaats is voor het Woord Gods. Hij is „aansprakelijk”. Alleen van de volkomen vrije werking van de genade hangt het af, of die aanspreekplaats ook werkelijk een plaats wordt, waar de mensch aangesproken wordt<sup>5)</sup>. Pascal zegt het ergens zoo: „Dieu sensible au coeur, c'est la foi”<sup>6)</sup>. Het hart in den natuurlijken, zondigen mensch is de plaats waar hij existeert, waar hij leeft en is, waar hij reëel zondigt, waar hij God ontmoet in rebellie. „Hoe hol en vuns is het menschelijk hart”<sup>7)</sup>. De waarachtige bekeering is nu, dat God het hart en al de begaafdheden die besloten zijn in het hart, neigt; d.w.z. dat de mensch ophoudt te bestaan in de opstandigheid<sup>8)</sup>. Het onoverwinnelijke verzet wordt vernietigd<sup>9)</sup>, gaat zich zelf haten<sup>10)</sup>, ontdoet zich van het onrecht waarin de mensch geboren is<sup>11)</sup>. In begrippen is dat niet anders uit te drukken, dan dat de mensch uit het verkeerd bestaan teruggebracht wordt tot het niet-existeren, om dan geloovig te gaan bestaan; aldus een sterven en wederopstaan. Omdat alle bestaan of „concupiscentia” of

1) E. Schlink, *Der Mensch in der Verkündigung*, S. 224.

2) fr. 510.

3) fr. 430: „Il est naturellement capable d'amour et de connaissance . . . capable de sa communication”.

4) fr. 425: „. . . la trace toute vide”.

5) Th. L. Haitjema, *Het „Barthiaansche” bezwaar tegen art. 2 van de Ned. Gel. Belijdenis*, in: *Onder Eigen Vaandel*, 1938, blz. 216.

6) fr. 278.

7) fr. 143: „Que le coeur de l'homme est crueux et plein d'ordure”.

8) fr. 472.

9) fr. 470.

10) fr. 479.

11) fr. 492.

„caritas” is, is er in de bekeering geen identiteit van den ouden en nieuwen mensch aan te wijzen. Bekeering is existentie-omzetting. Het is het oogeblik, waarop God zijn schepsel naar het beeld van Christus vernieuwt, zooals een pottenbakker aan de schijf werkt en iets nieuws maakt. „Niemand aber ist mit seinem Bewusstsein diesem Schöpfungsakt Gottes gleichzeitig, ebenso wie niemand seiner natürlichen Geburt bewusstseinsmäßig gleichzeitig sein kann”<sup>1)</sup>.

Het wonder van het geloof is een daad, die God alleen werkt. God is volstrekt vrij de aansprakelijkheid te maken tot een werkelijke aanspreekplaats. Het is daarom volkomen terecht als Vinet in zijn studie over Pascal telkens den Heiligen Geest als achtergrond van de „Pensées” ziet. „En proclamant la toute-suffisance du cœur en matière de foi et de salut, . . . Pascal conclut . . . à l'autorité de l'intuition par le Saint Esprit”<sup>2)</sup>. „Il nous adresse au Saint-Esprit . . .”<sup>3)</sup>.

In het zoo zuiver mogelijk trachten te beluisteren van den Bijbel om te vernemen hoe de verhouding is tusschen natuur en openbaring, komt hij tot de waarheid dat het de Heilige Geest is die den mensch aanraakt in het centrum van zijn existieren als persoon, in „la partie dominante de sa vie”<sup>4)</sup>, dat is dus in het hart. Dit bijbelsche gegeven is hem een waardevolle aanwijzing voor zijn apologetische prediking, die hij dankbaar gebruiken zal. Hoe hij dit heeft gedaan, zullen wij zien in het laatste hoofdstuk.

## 8. Samenvatting en conclusie's.

Wanneer wij nu bij het overzien van dit hoofdstuk tot een slotsom willen komen aangaande de anthropologie van Pascal in verband met het probleem natuur en genade, dan mogen wij niet anders zeggen, dan dat ons dit allereerst gevoerd heeft tot een negatief resultaat voor de apologetische werkwijze. De apologet mag volgens Pascal er slechts van uitgaan, dat de natuurlijke mensch „een redeloos dier” is<sup>5)</sup>. Alles, zelfs de dingen die gemaakt zijn om ons van dienste te zijn, worden door de macht der zonde doodelijk voor den mensch<sup>6)</sup>. Slechts voor de uitverkorenen, die God verlichten wil door de genade,

1) O. Dilschneider, *Evangelische Offenbarung*, S. 143.

2) A. Vinet, *Études sur B. Pascal*, p. 212.

3) *ibidem*, p. 213. Zie ook p. 217: „. . . ce sera le saint-Esprit lui-même, ou ce qui est la même chose, la Vérité parlant directement au cœur . . .”

4) F. de la Chaise, *Discours sur les Pensées*, Gr. Écrivains, T. XII, p. CCXI.

5) fr. 434 „bêtes brutes”.

6) fr. 505.



keert alles zich ten goede <sup>1)</sup>. Om uit het domein der booze begeerte in dat der genade te komen, moet de mensch sterven en herleven. Er is geen identiteit aan te wijzen, hoewèl die er is; maar zij ligt in het wonder van Gods verkiezing en is daarom onbenaderbaar <sup>2)</sup>.

Dit beteekent dat de overbrugging van de tegenstelling natuur en genade zooals die in het Thomistisch systeem is uitgewerkt, moet afgewezen worden. In dit systeem is de genade een volmaking van de natuur geworden. „*Gratia non tollit sed perficit naturam*”. Natuur en genade liggen als rede en openbaring in logische volgorde boven elkaar en onderling harmonieerend <sup>3)</sup>. Alle Roomsche-Katholieke apologieën hebben zich door dezen gedachtengang in hun methode laten bepalen. „*La preuve classique du catholicisme parcourt trois étapes, que marquent ces trois jalons: la religion naturelle, la religion chrétienne, la religion catholique. On établit, d'une part, l'existence de Dieu, sa nature et son action providentielle, d'autre part la spiritualité de l'âme humaine. De là résultent les rapports dogmatiques et moraux qui unissent l'homme à son Créateur et à sa Fin suprême. Vient ensuite la thèse de la possibilité, de la nécessité, des convenances et du caractère obligatoire de la révélation. Ce premier stade de l'apologétique constitue une déduction d'ordre principalement philosophique. Les phases suivantes se produisent toutes dans le domaine de l'exégèse et de l'histoire . . .*” <sup>4)</sup>.

Afgezien nog van de verintellectualiseering van de openbaring, heeft Pascal deze methode moeten afwijzen omdat zij rust op een opvatting van natuur en genade, die volstrekt onbijbelsch is. De tegenstelling is in het Thomisme verzoend en omgewerkt tot een geheel van elkaar completeerende grootheden. De ergernis dat de mensch zonder de openbaring een redcloos beest is, is verdoezeld. Pascal's anthropologie is een felle afwijzing van elke verzoening. Natuur kan en wil de openbaring niet verstaan. „*Verneder U, machteloze rede! Zwig stompzinnige natuur! . . . vernem van uwen Meester uw waarachtigen toestand, dien gij niet kent. Luister naar God!*” <sup>5)</sup>. Dat hiermee de leer van het religieuse apriori en het Moder-

---

<sup>1)</sup> fr. 575.

<sup>2)</sup> Zie K. Barth, *Grundfragen*, S. 43.

<sup>3)</sup> E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, 1927, p. 48 seq.

<sup>4)</sup> E. Janssens, *La philosophie et l'apologétique de Pascal*, p. 219 seq.

<sup>5)</sup> fr. 434: „*Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile . . . entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu*”.

nisme tevens is afgewezen, is vanzelfsprekend. Zij zijn aan het Rooms-Katholicisme verwant.

Maar ook t.a.v. de apologetiek van Brunner neemt Pascal een afwijzende houding in. Het (resterende) formeele Godsbeeld is voor Pascal geen aanknoopingspunt, maar het louter geraamtelijke zijn, waarin het leven de „concupiscentia” is. De genade (en Pascal kent alléén rechtvaardigmakende genade) kan slechts aan dat formeele een rijken inhoud geven. Wat Brunner naar voren brengt aan „dunkel ahnen” en „etwas wissen”, en „Bewusstsein heiliger Bindung und heiliger Verpflichtung”, wordt door Pascal ook wel gekend; edoch dan is het reeds de doorbreking van de „concupiscentia” en dus „gratia justificans”; dan is het niet meer de booze vrees, die God niet wil vinden <sup>1)</sup>, maar „het heilig verlangen” <sup>2)</sup>, en het komt voort uit het reeds door God in Jezus Christus gekend zijn. „Want wie zegt: Zoek Uw dienaar, is reeds gevonden” <sup>3)</sup>.

Daarmee vervalt voor Pascal's apologetische methode alle mogelijkheid in den natuurlijke mensch een klankbodem te zien voor de prediking. Er is in den mensch louter en louter „concupiscentia”, dat is: verzet. Steeds nieuwe hindernissen stapelen zich op. Slechts voor het volstrekt vrije, onweerstandelijke werk van den Heiligen Geest is er plaats, omdat de zonde even ver gaat als de Schepping en deze ons niets meer laat zien dan val <sup>4)</sup>.

Toch mogen wij, na aldus het negatieve resultaat van de bijbelsche anthropologie voor de apologetische methode te hebben aangewezen, ook op twee positieve aanwijzingen de aandacht vestigen.

In de eerste plaats op de enorme onverschrokkenheid die vanuit deze bijbelsche visie op den mensch, in de prediking naar voren zal komen. Zij vertoont een nauwe verwantschap met de rechte apostolische houding, die alleen Jezus Christus verkondigen wil als de waarachtige wijsheid en die verder alle dingen schade en drek acht tegenover Diens uitnemendheid <sup>5)</sup>. In Pascal's „Pensées” blijft in tegenstelling tot schier alle apologieën niets over van de cultuur,

---

<sup>1)</sup> fr. 262.

<sup>2)</sup> B. Pascal, *Les Écrits sur la Grâce*, Gr. Écrivains XI, p. 170: „le saint désir”.

<sup>3)</sup> fr. 555: „Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais”. Vergelijk ook: *Les Écrits sur la Grâce*, Gr. Écrivains XI, p. 168.

<sup>4)</sup> O. Noordmans, *Herscheping*, blz. 68.

<sup>5)</sup> Zie W. von Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, München, 1939, S. 94: „Wenn die kirchliche Verkündigung nicht mehr ein Stein des Anstoszes dem Volk ist, dann ist das ein Zeichen dafür, dass sie das Evangelium verraten hat”.

den mensch, de rede <sup>1)</sup>). Zoo sterk is deze onverschrokkenheid van den prediker Pascal, dat zelfs Port-Royal haar niet heeft aangedurfd, en hem heeft gedesavoueed <sup>2)</sup>). Vinet maakt eveneens in zijn „Études” enkele opmerkingen, die een huiver aan het licht doen komen tegenover die brute ontkenning van alle materieele waarden der cultuur <sup>3)</sup>). Om van het naar het pelagianisme overhellende Roomsch-Katholicisme maar niets te zeggen!

Naast de zeldzame stoutmoedigheid, die den achtergrond vormt van de apologetische prediking in de „Pensées”, vinden wij als tweede uitvloeisel van de bijbelsche anthropologie een groote mate van deemoed. Zij is onlosmakelijk verbonden aan de wetenschap dat het gelooven nooit een praestatie kan zijn van den prediker, maar (vanwege het volslagen tegengesteld zijn van natuur en openbaring) immer een Godsgeschenk is <sup>4)</sup>). Welke bijzondere en geniale psychologische of theologische methode men ook moge hebben en gebruiken, men zal toch onmogelijk te groote verwachtingen mogen koesteren van eigen werk. God is vrij, en van het gelooven kan het bewijs het instrument zijn <sup>5)</sup>). De volstreckte gescheidenheid van natuur en genade „bringt eine tiefe Ruhe zuwege und öffnet zugleich den Weg für eine humorvolle Bescheidenheit in der Beurteilung eigener Arbeit” <sup>6)</sup>).

In een brief uit het jaar 1661 spreekt Pascal over den deemoed tegenover eigen werk, die onlosmakelijk verbonden is met het ernstig nemen van den onoverwinnelijken weerstand van den mensch tegenover de prediking van de waarheid. Hij stelt daar tegenover elkaar „de opdracht om te strijden voor de waarheid” en „het verlangen de waarheid te doen zegevieren” <sup>7)</sup>), en merkt dan op dat er bij hen, die vervuld zijn met het laatstgenoemde verlangen, ergernis over den tegenstand is. „Wanneer wij uit eigener beweging willen dat iets slaagt, zijn wij geërgerd over de hindernissen. Dat is het kenmerk

---

<sup>1)</sup> Het is opmerkelijk hoe vaak daarentegen in Brunner's geschriften een poging gedaan wordt de cultuur vast te houden. Zie b.v. *Natur und Gnade*, S. 6, 8, 23, 28; *Die andere Aufgabe der theologie*, S. 264 noot; *Der Mensch im Widerspruch*, S. 83, enz. Ook zijn leer van de ordeningen.

<sup>2)</sup> cf. Gr. Écrivains, Tme XII, p. XVII; tevens B. Amondru, *La vie posthume des Pensées*, Cahiers de la nouvelle Journée 33, p. 7, en Petit Br., p. 441.

<sup>3)</sup> A. Vinet, *Études*, p. 194 seq., 230 en 234.

<sup>4)</sup> fr. 279.

<sup>5)</sup> fr. 248.

<sup>6)</sup> H. Kraemer, *Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt*, Zollikon, 1940, S. 122.

<sup>7)</sup> B. Pascal, *Fragment d'une lettre*, Petit Br., p. 246: „la mission de combattre pour la vérité” en „le désir de faire triompher la vérité”.

van den eigen menschelijken geest" <sup>1)</sup>). Het typische van den mensch, die slechts gehoorzaam staat in de opdracht van te strijden voor de waarheid, is dat hij ootmoedig het verzet en de natuurlijke onweerstandelijkheid aanvaardt. „Dat beteekent, dat er eenheid van geest is tusschen de kracht, die ons onze beweegredenen ingeeft en Hem, die de weerstanden tegenover onze beweegredenen toelaat" <sup>2)</sup>).

Dat laatste is nu wat wij in de „Pensées" terugvinden. „Men zal nooit gelooven met een nuttig en betrouwbaar geloof, als God het hart niet neigt; en men zal wel gelooven, zoodra Hij het neigen zal. Dat was het wat David wel wist, toen hij zeide: *Inclina cor meum, Deus, in . . .*" <sup>3)</sup>). Het gebed, dat God het hart van den tegenstander neigen zou tot het geloof, in de deemoedige erkenning van de zwakheid van eigen werk, is de levende achtergrond van de „Pensées". Het is het gebed om den Heiligen Geest, die vrij is, maar toegezegd. „Als deze rede u behaagt en u goed dunkt en steekhoudend, weet dan dat zij gemaakt werd door een man die op de knieën is gevallen, vóór en na het werk, om te bidden tot dat oneindige en ondeelbare Wezen, waaraan hij geheel het zijne onderwerpt, opdat ook gij het Uwe aan Hem zult onderwerpen, voor uw eigen heil en voor Zijn glorie; opdat aldus Zijn kracht zich pare aan deze zwakheid" <sup>4)</sup>).

Deze twee positieve gegevens zijn de winst die wij opdoen uit dit hoofdstuk. Daarmee blijft echter de practische vraag naar de apologetische methode onbeantwoord. Die te beantwoorden is het doel van het laatste gedeelte.

---

<sup>1)</sup> *ibidem*, p. 245: „Quand nous voulons par notre propre mouvement que quelque chose réussisse, nous nous irritons contre les obstacles. C'est ce que fait l'esprit propre".

<sup>2)</sup> *ibidem*, p. 246: „Cela signifie qu'il y a une uniformité d'esprit entre le moteur qui inspire nos passions et celui qui permet les résistances à nos passions".

<sup>3)</sup> fr. 284: „On ne croira jamais d'une créance utile et de foi si Dieu n'incline le coeur; et on croira dès qu'il l'inclinera. Et c'est ce que David connaissait bien: *Inclina cor meum, Deus, in . . .*"

<sup>4)</sup> fr. 233: „Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet Être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre pour votre propre bien et pour sa gloire; et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse".

## HOOFDSTUK IV.

### DE APOLOGETISCHE METHODE.

#### 1. De theologische zin van een apologetische methode.

Wij staan met het spreken over de apologetische methode thans voor een beklemmende antithese. De genade en de natuur zijn volstrekt kwalitatief anders; het verstaan van de openbaring door den mensch is immer een volledig nieuwe geboorte. Het fragment over de drie orden van Pascal kan blijkens het vorige hoofdstuk niet scherp genoeg worden uitgelegd. De orde van de liefde is heiligheid, heerlijkheid, licht, waarheid; maar al die begrippen zijn naar hun werkelijken inhoud onverstaanbaar, tenzij men dien inhoud afleest uit de openbaringswerkelijkheid in Jezus Christus. Jezus Christus is verschenen alleen in den glans van die orde en daarom is Hij een ergernis voor allen die slechts staan in de orde van het stoffelijke of het geestelijke. Hij is in die orde verborgen behalve voor wie in die orde is ingeleid. De natuurlijke mensch neemt de dingen van die orde niet aan, kan ze niet aannemen, want zij zijn hem dwaasheid; hij kan ze niet verstaan omdat ze pneumatisch worden onderscheiden <sup>1)</sup>. Met al de voortbrengselen in het stoffelijke, maar eveneens met al zijn kennis in de orde van den geest, m.a.w. met geheel zijn cultureel-humanistische ontwikkeling, is de mensch tegenover de openbaring nog niets anders dan een „redeloos dier” <sup>2)</sup>.

Wat heeft dan echter in de opdracht om te strijden voor de waarheid de vormgeving voor beteekenis? Wat heeft het theologisch gesproken voor zin om te zeggen dat de aard van den concreten hoorder den vorm der prediking bepaalt? Is het dan niet zoo, dat er maar één wijze van vervulling van de opdracht is, n.l. zoo zuiver mogelijk haar geheel eigenaardige karakter bewaren en alleen te zien op wat de juiste inhoud der prediking is?

---

<sup>1)</sup> 1 Cor. 2 : 14.

<sup>2)</sup> fr. 434. Vgl. E. Brunner: „Könnte der Mensch nicht nach Gott fragen, so wäre es für ihn auch keine Erlösung, so wäre er für das Wort Gottes unerreichbar. Für das Tier gibt es kein Wort Gottes”. (*Die andere Aufgabe der Theologie*, S. 262).

Het is de ontzaggelijke beteekenis van Karl Barth in dezen tijd, gewezen te hebben op het uiterste belang dat ligt in het immer weer zich zelf toetsen aan den ons gegeven maatstaf, wat betreft den inhoud der prediking. Zijn dogmatiek staat in dienst der verkondiging. „Dogmatik ist die Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott”<sup>1)</sup>. Maar is er op grond van de wezenlijke diastase tusschen natuur en openbaring, niets te zeggen over een andere taak der theologie, behalve „die Aufgabe der besinnlichen Darstellung über das ihr (die Kirche) gegebene Wort Gottes” als „die erste und wesentliche”<sup>2)</sup> ?

Niet alleen de apologetische methode, als de wijze waarop rekening gehouden wordt met den werkelijken naaste en hoe in verband daarmee de inhoud der prediking verwerkt en gerangschikt wordt, is hierdoor tot een vraag geworden, doch ook de apologie zelf als een bepaalde vorm der prediking. Als het er immers alleen maar om gaat, den inhoud als juiste leer uit te dragen, omdat de mensch voor de openbaring toch „een redeloos dier” is, dan is het ook van geen beteekenis om te spreken van polemiek, of apologetiek of zending. Dan doet de naaste er immers niet toe. Het harde verwijt van Brunner duikt op: „Orthodoxe Theologie . . . hat noch nie missionarische Kraft besessen noch auch missionarische Antriebe erzeugt”<sup>3)</sup>.

Ongetwijfeld is dat het groote gevaar, waar een eenzijdige accentueering van de antithese tusschen natuur en genade de prediking in kan laten omkomen. De opdracht wordt dan alleen verstaan als een opdracht tot zuivere prediking, en er ontstaat een bedroevende isoleering van het christelijk geloof, een van de wereld vervreemd in het luchtledig spreken van af den kansel of den kathedr, een declamatie inplaats van prediking, een beschimmeld „gefährliches Chinesentum”<sup>4)</sup>.

Het is zeer zeker niet mogelijk zulk een deraillement bij Pascal aan te wijzen, ondanks het feit dat hij toch van eenige verzoening tusschen natuur en genade niet weten wil. „Il est janséniste, comme saint Augustin l'eut été, pour avoir condamné avec trop d'indignation et de véhémence des accomodements dangereux. Mais il n'abandonne point l'incrédule et ne s'enferme point dans un égoïsme satisfait; il va, les bras ouverts, vers tous les hommes, il s'expose à leurs

<sup>1)</sup> K. Barth, *Dogmatik*, I<sup>1</sup>, S. 10.

<sup>2)</sup> E. Brunner, *Die andere Aufgabe der Theologie*, in: *Zw. den Zeiten*, 1929, S. 255.

<sup>3)</sup> E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, S. 29.

<sup>4)</sup> E. Brunner, *Die andere Aufgabe der Theologie*, S. 274 seq.

railleries et à leur colère, pour essayer de les sauver, malgré eux . . .”<sup>1)</sup> Zoo ontdekken wij in de „Pensées” juist een terdege rekening houden met den naaste, tot wien Pascal zich richt. Alleen, — de beantwoording van de vraag naar den theologischen zin van de vormgeving der prediking in verband met den tegenstander, heeft Pascal langs een anderen weg gezocht dan Brunner, die in den natuurlijke mensch een aanknoopingspunt wil zien, waar de prediking zich op richten moet.

## 2. De condescendentie Gods is haar grond.

Reeds tevoren hebben wij trachten aan te toonen dat het Evangelie voor Pascal geen leer, geen filosofie is, maar Gods Zelfmededeeling, en dat de subjectieve, menselijke correlatie daarbij, het gelooven als levende betrekking is. Waar dat nu zoo is, is het ook onmogelijk dat de prediking, die vanuit de betrekking van God en mensch spreekt over die betrekking tot den naaste, alleen maar doende zou zijn het Evangelie „objectief” in den vorm van een leerrede uit te dragen en den naaste daarbij niet werkelijk in aanmerking te nemen. Dat zou een miskennis van het Evangelie zijn. Om dat duidelijk te maken, moeten wij iets uitvoeriger op deze dingen ingaan.

Gelooven is voor Pascal een waarachtige levende betrekking, een door God met God in gemeenschap gebracht zijn. Hij drukt dat zeer gaarne uit met het: „être membre”. De mensch is in het geloof een lid geworden van het levensorganisme dat God in Jezus Christus schept. „Lid te zijn is slechts te leven, te bestaan en te bewegen door den geest des lichaams en voor het lichaam. . . het heeft slechts zichzelf lief om het lichaam. . . alles is één”<sup>2)</sup>. Elders drukt Pascal het zoo uit: „(Lid te zijn is) een willen behooren tot het lichaam waarvan men afhankelijk is; ja, zelfs een willen sterven voor het lichaam, dat het eenige is waarvoor alles bestaat”<sup>3)</sup>. Dit alles is de uitwerking van de orde van de liefde, waarover Pascal zoo menigmaal spreekt. Gelooven is gebracht zijn in de orde der liefde, die geen mechanische maar organische gemeenschap is, geen tyrannieke en slaafsche, maar vrijwillige en gekozen samenleving. „Adhaerens Deo unus spiritus est”<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Julius Chaix-Ruy, *Le Jansénisme, Pascal et Port Royal*, Paris, 1930, p. 91.

<sup>2)</sup> fr. 483: „Être membre, est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps . . . En aimant le corps il s'aime soi-même . . . Tout est un . . .”

<sup>3)</sup> fr. 476: „ . . . qu'il appartint au corps, . . . dont il dépendit. Car il faut que tout membre veuille bien périr pour le corps, qui est le seul pour qui tout est”.

<sup>4)</sup> fr. 483.

Prediken is nu spreken vanuit het geloof, dus vanuit die orde der liefde, eens geestes zijnde met Hem die ons die orde der liefde heeft geopenbaard. En de „Pensées” van Pascal zijn een typeerend voorbeeld van zulk een prediking, omdat hun auteur zoo bijzonder sterk door den geest van het lichaam en voor het lichaam zich bewoog en zich zelf slechts lief had om het lichaam<sup>1)</sup>. Als een confessie daarvan lezen wij: „Ik heb de armoede lief, omdat Hij haar liefgehad heeft. Ik houd van aardsche goederen, omdat zij mij in staat stellen er behoeftigen mee bij te staan. Ik bewaar de trouw tegenover allen om mij heen . . . ik wensch hun een toestand toe gelijk aan den mijne. . . Ik heb mijn oog op God gericht bij al mijn daden, daar Hij ze beoordeelen moet en ik ze Hem heb toegewijd. Zie daar mijn gevoelens”<sup>2)</sup>. Hoe sterk dat alles in hem moet hebben geleefd, kan ons ook blijken uit een voorval dat Sainte-Beuve ons in verband met zijn sterfbed vertelt. „Lorsqu’ à la nouvelle de l’Ami qui s’approche (le saint Sacrement), il se soulève de son lit d’agonie et voudrait recevoir le bien-venu à genoux”<sup>3)</sup>. Uit zulk een brandend geloof is de prediking der „Pensées” ontstaan.

Het voor ons onderzoek belangrijke is nu, dat Pascal in dit eens geestes zijn met Jezus Christus in de prediking, de beantwoording ziet liggen van de vraag naar den theologischen zin van het in aanmerking nemen van den naaste in de prediking.

Wij lezen in de „Pensées”: „De mensch is God niet waardig, maar hij is niet ongeschikt God waardig gemaakt te worden. Het is Gode onwaardig zich te vereenigen met den ellendigen mensch, maar het is God niet onwaardig hem uit zijn ellende te trekken”<sup>4)</sup>. Eenzelfden gedachtengang vinden wij in fragment 430: „De mensch is van nature in staat om lief te hebben en om te kennen”<sup>5)</sup>. Voor Pascal gaat heel het Evangelie er van uit, dat de mensch van nature de mogelijkheid heeft God lief te hebben en waarachtig te kennen; dat de mensch

<sup>1)</sup> fr. 483.

<sup>2)</sup> fr. 550: „J’aime la pauvreté, parce qu’il l’a aimé. J’aime les biens, parce qu’ils donnent le moyen d’en assister les misérables. Je garde fidélité à tout le monde . . . Je leur souhaite une condition pareille à la mienne . . . J’ai en toutes mes actions la vue de Dieu qui les doit juger, et à qui je les ai consacrées. Voilà quels sont mes sentiments . . .”

<sup>3)</sup> Sainte-Beuve, *Port-Royal*, T. III, page 368 seq.

<sup>4)</sup> fr. 510: „L’homme n’est pas digne de Dieu, mais il n’est pas incapable d’en être rendu digne. Il est indigne de Dieu de se joindre à l’homme misérable; mais il n’est pas indigne de Dieu de le tirer de sa misère”.

<sup>5)</sup> fr. 430: „ . . . puisqu’il est naturellement capable d’amour et de connaissance”.



hart, d.i. een wezen in betrekking is, dat hij „le libre arbitre” bezit; op menschelijke wijze en aansluitend bij onzen aard treedt nu de Zelfmededeeling Gods de schepselen tegen. God houdt ten volle en tot het uiterste toe rekening met den mensch als mensch.

Wij kunnen wat Pascal hier op het oog heeft het beste aanduiden met het theologische begrip van de condescendentie. Om den mensch juist als mensch te winnen, is God mensch geworden, komt Hij tot ons „in gelijkheid des zondigen vleesches”. In de erkenning dat de mensch mensch is en geen engel of beest; dat hij, hoewel zonder kracht, toch de mogelijkheid heeft in de vrije daad der keuze ja of neen te zeggen, komt God in Jezus Christus in kribbe en kruis den mensch zoo nabij mogelijk om hem tot Zich te trekken, en alle scheidingen weg te nemen.

De condescendentie is het uiterste appèl van God aan den mensch. Verder kan God niet gaan, om de geloofsdaad een vrije daad van keus van den mensch te doen zijn, en den vrijen wil in tact te laten <sup>1)</sup>. Omdat de openbaring condescendentie, de liefdesorde is, daarom houdt zij rekening met den mensch, d.w.z. met zijn hart, zijn vrijen wil, zijn mogelijkheid tot kreauurlijke zelfbepaling.

Waar nu de waarachtige prediking eens geestes is met Jezus Christus en daarom spreekt vanuit de orde der liefde, liggen hier voor haar twee gevolgtrekkingen. De eerste is deze: omdat de openbaring als condescendentie Gods zich zóó richt tot den mensch, dat de kreauurlijke zelfbepalingsmogelijkheid in aanmerking wordt genomen, daarom zal de prediking van die openbaring universeel moeten zijn; alle menschen bezitten immers den vrijen wil. Inderdaad: Jezus Christus stierf voor alle menschen. „Hij heeft het offer van het kruis voor allen gebracht . . . Het is dan ook aan Jezus Christus om universeel te zijn” <sup>2)</sup>. Maar dan is dat tevens de grond voor de algemeenheid van de toezegging in de verkondiging.

Wij hebben hierbij echter terdege te bedenken, dat deze universaliteit een geheel andere is, dan de algemeengeldigheid van logisch-formeelen aard. In de laatste ligt immers besloten de eenheid in de wijze waarop iets verstaan wordt; maar in die van de prediking van het Evangelie alleen de uitgestrektheid van het gebied waar het Evangelie geldt en niets over den aard van het verstaan <sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> fr. 185.

<sup>2)</sup> fr. 774: „Jésus Christ a offert le sacrifice de la croix pour tous . . . aussi c'est à Jésus-Christ d'être universel . . .”

<sup>3)</sup> cf. F. K. Schumann, *a.a.O.*, S. 352.

Wat de wijze, waarop het Evangelie verstaan wordt, betreft, dat is het geheim Gods en daaromtrent kan niets anders gezegd worden dan dat er praedestinatie is. Er is een absolute wil Gods <sup>1)</sup>, een souvereine vrijheid Gods, die zich ontfermt, diens Hij Zich ontfermen wil. „Men begrijpt niets van de werken Gods, als men niet uitgaat van het beginsel, dat Hij dezen heeft willen verblinden en genen verlichten” <sup>2)</sup>. Quando et quo Deus vult . . . Hier opent zich het mysterie <sup>3)</sup>; hier is slechts het woord aan den „Deus absconditus”, den eenigen absoluten wil. Maar God dwingt ons juist wat de praedestinatie betreft ons te houden aan de openbaring in Jezus Christus, als den universeelen heilswil. „Verlosser van allen” <sup>4)</sup>. Zoo schrijft Pascal over de taak der prediking: „Men is verplicht nimmer te oordeelen over een der menschen die op aarde leven, — hoe boos en hoe goddeloos zij ook mogen zijn, — zoolang er nog een oogenblik te leven overblijft, dat zij niet zouden behooren tot het getal der uitverkorenen en men heeft aan het ondoorgrondelijk geheim Gods de onderscheiding der uitverkorenen en verworpenen over te laten. Hetwelk ons dus verplicht voor hen te doen, wat kan dienen tot hun zaligheid” <sup>5)</sup>. Wat hier nu in de Geschriften over de Genade principieel-theologisch is uitgesproken, vinden wij in de praktijk der apologetiek toegepast in de „Pensées”: „Doch wat hen betreft, die leven zonder Hem te kennen en zonder Hem te zoeken, zij achten zich zoo weinig hun eigen zorgen waardig, dat zij ook anderer zorg onwaardig zijn; en men moet al de liefde van den godsdienst, dien zij verachten, bezitten om hen niet zoo te verachten dat men ze aan hun dwaasheid overlaat. Doch omdat die godsdienst ons verplicht hen altijd, zoolang zij in dit leven zijn, te beschouwen als vatbaar voor de genade die hen verlichten kan, en te gelooven dat zij in korten tijd nog rijker aan geloof kunnen zijn dan wij, . . . moeten wij voor hen doen, wat

<sup>1)</sup> B. Pascal, *Les Écrits sur la Grâce*, Gr. Écrivains, T. XI, p. 138.

<sup>2)</sup> fr. 566: „On n'entend rien aux ouvrages de Dieu, si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns, et éclairer les autres”.

<sup>3)</sup> B. Pascal, *Les Écrits sur la Grâce*, Gr. Écrivains, T. XI, p. 138.

<sup>4)</sup> fr. 781: „ . . . rédempteur de tous . . .”

<sup>5)</sup> B. Pascal, *Les Écrits sur la Grâce*, Gr. Écrivains, T. XI, p. 137 seq.: „ . . . tous les hommes du monde sont obliger . . . de ne juger jamais d'aucun des hommes qui vivent sur la terre, quelque meschans et impies qu'ils soient, tant qu'il leur reste un moment de vie, qu'ils ne sont pas du nombre des Predestinez, laissant dans le secret impénétrable de Dieu le discernement des Eleus d'avec les reprouvez. Ce qui les oblige de faire pour eux ce qui peut contribuer à leur salut”.

wij zouden wenschen, dat zij voor ons deden, als wij in hun plaats waren . . ." 1).

Behalve de universaliteit ligt er in het uitgaan van de orde der liefde nog een tweede gevolgtrekking ten aanzien van de prediking opgesloten. Als men bevangen is in het fatale misverstand van de verintellectualiseering van het geloof, en de vrijwillige levende betrekking er uit is weggenomen, dan wordt de prediking in al haar universaliteit een onderwijzing en de kerk een school. Maar als het existentieel-dynamische karakter van de openbaring, die den mensch in de vrij-gekozene gemeenschap met God wil brengen, niet vergeten is, is het ook onmogelijk dat in de prediking niet naar voren zou komen een uiterste toebruiging naar, en rekening houden met den naaste. Omdat het Evangelie condescendentie is, draagt de prediking van die condescendentie Gods, perse het karakter van toebruiging naar den naaste, en een zoo ver mogelijk gaan in het appelleeren op den vrijen wil. Prediken als geloofsdaad is immers eens geestes zijn met Jezus Christus, die in doodsstrijd was voor de slapende en ongeloovige menschen 2), die met groote innerlijke ontferming vervuld was over de schare, die uitgeroepen heeft: „Jeruzalem, Jeruzalem, hoe menigmaal heb Ik uwe kinderen willen vergaderen . . en gij hebt niet gewild" 3). Het is dus: met de condescendentie Gods in Jezus Christus appelleeren aan den vrijen wil van den naaste, opdat die neerbruiging Gods den menschelijken wil doe kiezen wat hem aangeboden wordt. Aldus is voor Pascal de vormgeving van den inhoud der prediking theologisch gemotiveerd. Hoe sterk dit motief voor Pascal gesproken heeft, wordt ons duidelijk als wij bij Vinet, die zulk een diepgaande studie van de „Pensées" heeft gemaakt, van Pascal lezen: „Il cherche avec les incrédules, en gémissant avec eux et pour eux. Son livre est un long gémissement" 4). Het eerder geciteerde woord uit fragment 233 is reeds alleen voldoende om zulk een uitspraak te rechtvaardigen:

---

1) fr. 194: „Mais pour ceux qui vivent sans le connaître et sans le chercher, ils se jugent eux-mêmes si peu dignes de leur soin, qu'ils ne sont pas dignes du soin des autres; il faut avoir toute la charité de la religion qu'ils méprisent, pour ne les pas mépriser jusqu' à les abandonner dans leur folie. Mais, parce que cette religion nous oblige de les regarder toujours, tant qu'il seront en cette vie, comme capable de la place qui peut les éclairer, et de croire qu'ils peuvent être dans peu de temps plus remplis de foi que nous ne sommes, . . il faut faire pour eux ce qui nous vondrions qu'on fit pour nous, si nous étions à leur place . . ."

2) fr. 553.

3) Matth. 23 : 27.

4) A. Vinet, *l.c.*, p. 153.

„Weet dat deze redeneering gemaakt is door een man, die op de knieën is gevallen vóór en na het werk”.

Op grond van dit alles is het mogelijk een sterke verwantschap te zien tussen Pascal en Brunner, n.l. in de accentueering van de vereischte neerbuiging tot den naaste in de prediking. De bepaling van de vormgeving en rangschikking van den inhoud der verkondiging door de concrete situatie van den naaste, tot wien de verkondiging zich richt, is iets wat volgens beiden onlosmakelijk verbonden is aan de prediking. Edoch, voor Pascal ligt de fundeering van dit element in de prediking geheel ergens anders dan voor Brunner. Het zij ons vergund hier Edm. Schlink aan te halen: „Konkrete anthropologische Bemühung wird gefordert durch das Gebot der Liebe, das in aller Offenbarung Gottes, auch in dem Auftrag der Verkündigung, mitenthalten und mit ausgesprochen ist. Dieses Gebot gebietet die Liebe zu Gott, indem es zugleich gebietet den Bruder zu lieben “wie dich selbst“. Durch dieses Gebot ist gefordert, sich selbst preiszugeben und dem Bruder zu dienen . . . Wer die Forderung einer konkreten anthropologischen Bemühung grundsätzlich ablehnt, schränkt das Gebot der Liebe ein. Wer das Gebot der Liebe an dem Punkt der Verkündigung einschränkt, setzt es überhaupt ausser kraft. Wir können auch sagen: Die anthropologische Bemühung ist gefordert durch die Mahnung der Schrift, *gesonnen zu sein wie Jesus Christus gesonnen war*: er “entäuserte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an, wurde dem Menschen gleich und seinem Wesen nach als Mensch erfunden“ (Phil. 2 : 7)”<sup>1)</sup>.

Voor Pascal is het de liefde Gods, die zoekt te winnen en te lokken, en die daarom condescendentie is, die den prediker dwingt zoo te prediken dat rekening gehouden wordt met den naaste. De condescendentie kan niet anders dan condescendeerend gepredikt worden. De liefde van Christus dringt daartoe. Aldus wordt de beklemmende antithese tusschen natuur en openbaring overbrugd, en is het motief gevonden voor de vormgeving der prediking. Het is voor Pascal een theologische ongerijmdheid te zeggen, dat de schriftuurlijke waarheid dat „Dieu a une volonté absolue de sauver ceux qui sont sauvés”<sup>2)</sup>, en dat „le salut provient de la volonté de Dieu”<sup>3)</sup>, in de uitwerking van een volstreckte verzondiging en onmacht van den mensch, gelijk wij bij hem tegenkwamen, — zou voeren tot een luie gemakkelijheid,

<sup>1)</sup> Edm. Schlink, *a.a.O.*, S. 243 (cursiveering van ons).

<sup>2)</sup> B. Pascal, *Les Écrits sur la Grâce*, Gr. Écrivains, T. XI, p. 138.

<sup>3)</sup> *ibidem*.

of een eenzijdige oriëntering op de zuiverheid van leer bij den prediker. „Het is toch niet zoo, zooals men van ons lastert en sommigen ons laten zeggen: Laten wij het kwade doen opdat het goede er uit voortkome?” (Rom. 3 : 8). De volstrekt vrije wil Gods is — omdat hij Gods vrije wil is — genade en gaat gepaard met de condescendentie in kribbe en kruis; d.w.z. dat het karakter van de genade niet deterministisch of causaal is, maar overeenkomstig het Heer-zijn van God. De menselijke wil wordt niet geforceerd of gedwongen, maar door Zijn liefde opgevorderd voor de vrije keus, en dus in tact gelaten. Zoo scheidt de genade werkelijke gemeenschap.

Waar de vrije wil Gods als zoodanig niet gezien wordt, daar is hij in het geheel niet gezien en kent men van de genade slechts den klank en niet de werkelijkheid <sup>1)</sup>. Maar dan kan het ook niet anders, of het ambt der prediking, het gezant-zijn van Christus, alsof God door onzen mond tot den naaste spreekt, zal de vrijheid Gods erkennen en onaangestast laten, doch tevens in den vorm zich aanpassen aan den inhoud; en waar de inhoud een appèl is op de mogelijkheid tot kreatuurlijke zelfbepaling van den mensch, zal de vorm niet anders kunnen zijn dan condescendeerend, dat is zoo dicht mogelijk den naaste nabij willen komen met de boodschap van Gods neerbuiging in Jezus Christus tot deze wereld.

In dit gedachtenraam is de leer van het aanknoopingspunt zooals Brunner die naar voren brengt, ondanks „den überaus anziehenden Zug, dasz auch sein Motiv offensichtlich diese Verpflichtung zum Zeugnis und zum Dienst am Bruder ist” <sup>2)</sup>, in de eerste plaats iets geheel overbodigs, omdat er een zuiverder theologische argumentering is voor het rekening houden met den naaste in de prediking, en wel een, die niet zooals de leer van het aanknoopingspunt, de volstrektheid van het werk van den Heiligen Geest aantast, n.l. de condescendentie. Maar in de tweede plaats is de theorie van het aanknoopingspunt in zichzelf ook het geven van een verkeerden grondslag voor het feit dat men noodzakelijk rekening moet houden met den naaste. Die theorie brengt de prediking immers in den ban van het wettische; omdat er een formeele aansprakelijkheid is, die belangrijken inhoud heeft, is het een logische en moreele eisch dat men de prediking daarop richten zal. Grondt men de vormgeving der prediking in verband met den naaste, echter op den aard van de genade, die

---

<sup>1)</sup> cf. H. J. Iwand, *Theologische Einführung*, in: M. Luther: *Vom unfreien Willen*, Münchener Lutherausgabe, 1939, S. 300.

<sup>2)</sup> Edm. Schlink, *a.a.O.*, S. 243 noot.

condescendentie is en den vrijen wil van den mensch blijft erkennen, dan is al het judaïsme volledig weggenomen, en alles alléén geworteld in de liefde Gods, die in het Evangelie den vrijen mensch toeroept zich met Hem te verzoenen en de aangeboden gemeenschap dankbaar en blij te aanvaarden.

### 3. De inhoud van de apologie is primair tegenover den vorm.

Op grond van het voorafgaande is het mogelijk thans tot nadere formuleering te komen van de apologetische prediking van Pascal. Het is allereerst den buiten de kerk staanden naaste *het Evangelie* willen zeggen, waarbij wij den vollen nadruk op het Evangelie laten vallen. Het is echter eveneens het Evangelie aan *dien zeer concreten naaste* willen zeggen, waarbij het volle accent op den naaste valt. Het eerste betreft den inhoud, de uiterste condescendentie Gods eens voor altijd in Jezus Christus. Het tweede betreft den vorm. De vorm is ondergeschikt aan den inhoud; maar die ondergeschiktheid bevat juist, omdat de inhoud genade, condescendentie Gods is, een zich zooveel mogelijk gelijk maken met, assimileeren aan den naaste.

Het is niet te ontkennen, dat de juiste verhouding tusschen de beide genoemde elementen in de prediking vaak is misverstaan. Zoowel een zich eenzijdig richten op den inhoud ten koste van den vorm (wat beteekende een niet zien van de condescendentie van de genade), als een zich richten op de vormgeving ten koste van den inhoud (wat beteekende een niet zien van souvereiniteit en vrijheid van de genade) kunnen menigmaal in de geschiedenis van de homiletiek worden geconstateerd.

Wij willen nu bij Pascal allereerst de verhouding dier beide wezenlijke elementen in de verkondiging zien op te sporen, en zetten ons daartoe tot een onderzoek naar den inhoud van zijn apologie. Op grond van de voorafgegane paragraaf mag reeds van te voren worden uitgegaan van een zeer hooge waardeering van het element der vormgeving in de apologetiek van Pascal. Heeft dit invloed gehad op den inhoud? Is er misschien sprake van verdoezeling van den inhoud, mogelijk zelfs van verminking? Juist waar de prediking hier tot een mensch gericht is, die tegenover het Evangelie zeer afkeerig staat, is die mogelijkheid bij het rekening houden met den naaste in de prediking van dat Evangelie niet uitgesloten. Reeds terloops hebben wij in deze studie ons die vraag gesteld en er een principieel antwoord op gevonden, maar hier is het de plaats om de toepassing daarvan in de apologetische methode terug te vinden.

Voorop sta wat eigenlijk de inhoud is. De apologie wil den naaste het Evangelie, de boodschap van de condescendentie Gods in Jezus Christus doen hooren. Toch is het alleen het werk van den Heiligen Geest om het geloof te wekken en Hij doet dat in volkomen vrijheid. Maar Pascal haalt Paulus aan: het geloof is uit het gehoor (Rom. 10 : 17). Van het geloof dat God Zelf in de harten werkt, kan het apologetische bewijs het instrument zijn <sup>1)</sup>. „Men moet zijn verstand open stellen voor de bewijzen” <sup>2)</sup>. Menschen die het geloof niet hebben, zijn aangewezen op het menselijke woord van den prediker <sup>3)</sup>. Er zijn dus genademiddelen die instrumenteële beteekenis hebben. De Heilige Geest werkt middellijk, omdat Hij aansluit bij onze zwakheid. „Het is bijgeloovigheid om zijn hoop op uiterlijke vormen te vestigen, maar het is hoogmoed om er zich niet aan te willen onderwerpen” <sup>4)</sup>.

Hier blijkt dus ook reeds weer de afdaling Gods; zij wordt eveneens gevonden in wat K. Barth noemt de tweede en derde gestalte van het Woord.

Omdat dit zoo is, beteekent dat voor Pascal, merkwaardig genoeg, een aangewezen zijn van den mensch in de kerk, op den Bijbel, als het eenige ons gegeven document van de condescendentie Gods die in Jezus Christus eens voor altijd is geschied <sup>5)</sup>. „Wij kennen niets zonder de Schrift, die alleen Jezus Christus tot onderwerp heeft” <sup>6)</sup>. „Dat moet gij gelooven, want de Schrift die het zegt is heilig” <sup>7)</sup>.

Hiermee is alles over den inhoud van de apologetische prediking van Pascal gezegd. Inderdaad wil zij den naaste Gods Woord doen hooren, en niet een woord over God. Zij wil den naaste niet brengen tot „scio”, maar tot „credo” <sup>8)</sup>. Het gaat om „Deus ipse praesens, ipse loquens, Immanuël” <sup>9)</sup>. Maar juist waar het dat doel betreft, kan zij niet anders dan zich buigen onder de Heilige Schrift. De inhoud van de apologie kan en mag geen andere zijn dan de inhoud van den Bijbel. Zóó scherp zou het zelfs geformuleerd mogen worden, dat de eigenlijke bedoeling van de apologie wat haar verwerkelijking betreft,

<sup>1)</sup> fr. 248.

<sup>2)</sup> fr. 245: „ . . il faut ouvrir son esprit aux preuves . . .”

<sup>3)</sup> fr. 282.

<sup>4)</sup> fr. 249: „C'est être superstitieux, de mettre son espérance dans les formalités; mais c'est être superbe, de ne vouloir s'y soumettre”.

<sup>5)</sup> cf. A. Vinet, *l.c.*, p. 212.

<sup>6)</sup> fr. 548: „ . . sans l'Écriture, qui n'a que Jésus-Christ pour objet, nous ne connaissons rien . . .”

<sup>7)</sup> fr. 561: „Il faut croire cela; car l'Écriture, qui le dit, est divine”.

<sup>8)</sup> fr. 248.

<sup>9)</sup> E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, S. 82.

afhankelijk is van het ondergeschikt-zijn van den menschelijk-begrip-  
matig-theologischen inhoud onder den normatieve inhoud van het  
oergetuigenis van de neerdaling Gods. „Zonder de Heilige Schrift . .  
kan men Gods bestaan niet bewijzen”<sup>1)</sup>.

Waar wij nu weten wat de inhoud van de apologie voor Pascal is,  
gaat het er thans om, na te sporen in hoeverre hij den inhoud van de  
Schrift ongerept heeft weten te bewaren, ondanks zijn accentueeren  
van de vormgeving.

Van groot belang is het hierbij in herinnering te houden dat de  
„Pensées” geboren zijn in den tijd dat Pascal gerekend mag worden  
tot Port-Royal; en „Port-Royal à cette époque est pour ainsi dire  
la terre classique de la Bible”<sup>2)</sup>. De hervorming die van dit klooster  
uitging, was er een van terugkeer tot den Bijbel. „C’est dans ce livre  
qu’ils puisent leur foi, c’est lui qu’ils traduisent, c’est la lecture  
qu’ils pratiquent constamment et qu’ils recommandent comme un  
moyen d’entrer en communion plus directe et plus étroite avec le  
Christ. Il ont été surpris, non seulement de l’ignorance des laïques en  
ce qui concerne les Écritures, mais encore de l’ignorance du clergé  
et des éducateurs religieux”<sup>3)</sup>. De overgang naar dit milieu heeft  
Pascal heel wat tranen gekost<sup>4)</sup>, en in het onderhoud met den ge-  
strengen De Saci, waarvan ons het verslag bewaard is gebleven,  
vinden wij tusschen de regels door veel terug van het verzet dat  
aanvankelijk ook na zijn bekeering, nog bij Pascal tegen de echt  
jansenistische, grimmig-afwijzende houding tegenover de cultuur  
leefde.

De „Pensées” daarentegen zijn ontstaan in latere jaren toen Pascal  
met hart en ziel in dat leven uit en met den Bijbel in den trant van  
Port-Royal was opgenomen. In de groep van buitengewone perso-  
onlijkheden, zooals zij soms providentieel samengevoegd worden,  
werd Pascal eerst discipel en later leermeester<sup>5)</sup>. Hij was het die  
ijverig meewerkte, en grooten invloed gehad heeft op de Bijbelver-  
taling van De Saci<sup>6)</sup>; die menigmaal leiding gaf bij de Bijbelstudie en

---

1) fr. 547: „. . . sans l’Écriture . . . on ne peut prouver . . . Dieu”.

2) J. Lhermet, *Pascal et la Bible*, p. 151.

3) Ernest Claverie, *Pascal et la Bible*. Thèse de l’Université de Toulouse, 1902,  
p. 10.

4) *Lettre de Jacqueline Pascal à Mme Périer*, d.d. 25 Janv. 1655, Gr. Écrivains  
T IV, p. 66.

5) J. Lhermet, *l.c.*, p. 156 v.

6) Sainte-Beuve, *Port-Royal*, T. II, p. 359.



in den strijd dien deze bijbelsche reformatie met zich meebracht <sup>1)</sup>. In de levensbeschrijving van haar broer schrijft Mme Périer over dezen tijd uit Pascal's leven: „Tout son temps était employé à la prière et à la lecture de l'Écriture sainte, et il y prenait un plaisir incroyable. Il disait que l'Écriture sainte n'était pas une science de l'esprit mais la science du coeur . . .” <sup>2)</sup>. Zoo zeer was hij thuis in den Bijbel, dat hij hem schier geheel van buiten kende, en het direkt opmerkte, wanneer iemand een tekst onjuist citeerde <sup>3)</sup>.

De invloed van deze diepgaande Bijbelstudie is in alle latere werken van Pascal terug te vinden. Wij noemen slechts „Le Mystère de Jésus” <sup>4)</sup>, „La vie de Jésus” <sup>5)</sup>, de Geschriften over de Genade, zijn testament <sup>6)</sup>. Het is de verdienste van het reeds eenige keeren geciteerde werk van Lhermet dat hij aan den grooten invloed van den Bijbel op heel Pascal's denken, zijn stijl en woordkeus, een studie heeft gewijd. Zijn resultaten kunnen niet worden betwist. Het is alles de verwerkelijking van Pascal's woord uit het memoriaal: „Oubli du monde et de tout hormis Dieu” <sup>7)</sup>. De philosophie is hem geen uur inspanning meer waard <sup>8)</sup>; wat de abstracte wetenschappen betreft, het weinige inzicht dat men er door verkrijgt, heeft hem er afkeerig van gemaakt <sup>9)</sup>. Innerlijk is hij los van Montaigne, Miton, Descartes en heel den kring der welvoegelijke lieden en de aesthetische moraal der „honnêteté”. Het is Pascal alléén te doen om den God van Abraham, Izaäk en Jakob. In al zijn verrichtingen heeft hij alleen dien God op het oog <sup>10)</sup>. En die God is alleen te vinden in den Bijbel, die slechts Jezus Christus tot onderwerp heeft <sup>11)</sup>. „Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile”, belijdt Pascal in het memoriaal. En in de „Pensées” heet het: „Ik ben U tegenwoordig door Mijn woord in de Schrift” <sup>12)</sup>.

Met dezen achtergrond n.l. van Pascal als dengene die alleen den Bijbel waarlijk de moeite waard achtte, en hem met heiligen schroom

---

<sup>1)</sup> *ibid.*, p. 43 seq.

<sup>2)</sup> Mme Périer, *Vie de B. Pascal*, Petit Br., p. 16.

<sup>3)</sup> *ibidem*.

<sup>4)</sup> fr. 553.

<sup>5)</sup> *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, G. Écrivains, T. XI, p. 6—94.

<sup>6)</sup> Petit Br., p. 250—253.

<sup>7)</sup> *Mémorial*, Petit Br., p. 142.

<sup>8)</sup> fr. 79.

<sup>9)</sup> fr. 144.

<sup>10)</sup> fr. 550.

<sup>11)</sup> fr. 548.

<sup>12)</sup> fr. 553: „Je te suis présent par ma parole dans l'Écriture”.

benaderde en hanteerde, moeten wij nu ook de „Pensées”, als voorstudie voor de apologetische prediking van Pascal, zien. Zijn eenigste argument is eigenlijk: „Dat moet ge gelooven, want de Schrift die het zegt, is goddelijk” <sup>1)</sup>. Ongetwijfeld is er een uiterste neerbuiging tot den naaste in Pascal's prediking, maar er is geen wezenlijke vermenging, d.w.z. geen vermenging wat den inhoud der verkondiging betreft, met de wijsheid dezer wereld; de dwaasheid Gods komt in Pascal's apologie de bewoners der 17e eeuwse fransche salons zoo nabij mogelijk, maar zij blijft dwaasheid Gods. Er is geen sprake van dat er door onzuivere apologetische tactiek iets van den bijbelschen inhoud verdoezeld wordt. Er is wereldgelijkvormigheid, geen wereldgelijkheid.

Het is bij de „honnêtes gens”, tot wie vooral de apologie van Pascal zich richten zal, goede toon om een weddenschap voor te stellen; welnu de condescendentie in de prediking gaat bij Pascal zóó ver, dat hij zulk een voorslag doet <sup>2)</sup>. Staat er in het Evangelie niet: „Wat zou het den mensch baten, de geheele wereld te winnen, als hij zijn ziel verliest”? En tevens: „wie zijn leven wil behouden, zal het verliezen” <sup>3)</sup>.

Ook is het in de kringen van de wijsheid dezer wereld gewoonte te redeneeren, en met bewijzen aan te komen. Pascal geeft daarom zijn prediking den vorm van „raisonnements” en bewijzen, maar — de inhoud is niet anders dan de inhoud van de Schrift; het bewijs is louter verkondiging <sup>4)</sup>.

Montaigne en Epictetus doen opgeld in de kringen van Miton en Méré en den hertog De Roannez. Pascal zal dus in de taal en gedachten-gang van de „Essais” en het „Encheiridion” spreken, maar wat hij zegt is de bijbelsche waarheid dat de natuur verdorven is. De Bijbel blijft ook hier de stille geleider, die, hoewel misschien op den achtergrond, toch met vaste hand in dit zoogenaamde profane gedeelte der „Pensées” de lijnen aangeeft. En — haalde Paulus op den Areopagus zoo niet enkele Grieksche poëten aan, en sprak hij niet over het Evangelie in de taal der hellenistische mysterie-religie's?

Op elk punt der „Pensées” is het mogelijk den Bijbel terug te vinden. Ja, zoo weinig is het gegrond om te zeggen, dat ook maar iets in den bijbelschen inhoud van het getuigenis achterwege gelaten

<sup>1)</sup> fr. 561: „Il faut croire cela; car l'Écriture, qui le dit, est divine”.

<sup>2)</sup> fr. 233.

<sup>3)</sup> fr. 782.

<sup>4)</sup> J. Lhermet, *l.c.*, p. 595.

wordt, dat men integendeel beter zou kunnen beweren, dat in de „Pensées” juist de punten, die schier in alle apologieën uit tactische overwegingen onbesproken gelaten worden of zeer omzichtig behandeld om den naaste, die toch gewonnen moet worden, maar geen afschrik te doen krijgen van het Evangelie, door Pascal juist onverschrokken en zonder omwegen worden genoemd; de praedestinatie in fragment 566, de maagdelijke geboorte in fragment 223, de transsubstantiatieleer in fragment 224, de twee naturenleer van Jezus Christus in fragment 862, de leer van de erfzonde in fragment 445.

Resumeerend moeten wij dus vaststellen, dat wat in de volgende paragrafen ook geconstateerd mag worden omtrent het tweede element der prediking, den vorm, — de inhoud toch immer primair is. Er is geen sprake van wegdoezelen van de ergenis van den Bijbel. Tegenover het bijbelsch kerugma is volstrekte gehoorzaamheid vereischt en die past Pascal toe. Juist waar het de prediking te doen is om Gods openbaring in Jezus Christus, en Jezus Christus slechts tegenwoordig is door Zijn Woord in het Evangelie <sup>1)</sup>, — juist daarom is volgens Pascal de vorm volstrekt onderworpen aan den inhoud. De prediking is allereerst het dienend „vehiculum” van het Evangelie en pas als zoodanig kan zij werkelijk den naaste dienen.

#### 4. De vorm past zich aan bij den inhoud. Methode van het hart.

De prediking is vehiculum van Gods Woord voor den naaste. Dat houdt een dubbele dienstbaarheid in, n.l. ten aanzien van het goddelijke Woord en van den naaste. Samengevat zijn deze beide kanten van den dienst van het vehiculum in de twee tafelen van de wet; er is het eerste en groote gebod en het tweede daaraan gelijk.

De gehoorzaamheid van Pascal in de apologetische werkwijze aan het eerste gebod als theologisch axioma, hebben wij in de vorige paragraaf geconstateerd <sup>2)</sup>. Zij kwam uit in een, wat den inhoud betreft, zich volstrekt laten bepalen door het gegeven bijbelsch kerugma. De dienst aan den naaste komt naar voren in de wijze waarop de gegeven inhoud uitgedragen wordt, dus in den vorm der prediking. Er wordt wezenlijk niets anders gezegd in Pascal's apologie dan er in elke andere ware prediking gezegd wordt, en toch kan men niet zeggen, dat Pascal niets nieuws zegt. Hij zegt hetzelfde nieuw

<sup>1)</sup> fr. 553.

<sup>2)</sup> Vgl. K. Barth, *Das erste Gebot als theologisches Axiom*, in: *Zw. d. Zeiten*, 11. Jahrgang, 1933, Heft 4.

en anders, omdat hij zich bij het zeggen van het oude laat bepalen door den naaste en de situatie waar deze in staat. „Il découvre à nouveau les choses, qui ont été dites avant lui ou qu'on croit déjà connaître, en sorte que, dites par lui, elles paraissaient tout autres" <sup>1)</sup>). Zijn prediking draagt het bijzondere karakter van apologie, omdat niet alleen de inhoud de prediking tot prediking maakt, maar ook de wijze waarop in verband met den concreten naaste, die onverschillig of vijandig is, gepredikt wordt: „Laat men niet zeggen dat ik niets nieuws gezegd heb; het schikken van de stof is nieuw. Bij het kaatsspelen gooien de verschillende spelers met denzelfden bal, doch de een doet het beter dan de ander. Zoo is het me even onverschillig of men zegt dat ik oude woorden gebruikt heb. Alsof dezelfde denkbeelden niet een ander betoog kunnen vormen door een andere schikking, zooals dezelfde woorden andere denkbeelden vormen als zij in een andere volgorde worden gesteld" <sup>2)</sup>).

De vorm is dus de dienst aan den naaste, maar blijft ondergeschikt aan den inhoud, als dienst aan Gods Woord. Inderdaad is dus de vormgeving iets secundairs, hoewel onlosmakelijk aan het primaire verbonden. In die verhouding tot den inhoud heeft de vormgeving niet alleen ten volle recht van bestaan, maar kan zij tevens pas waarlijk dienst aan den naaste zijn.

Het bijbelsche kerugma heeft tot inhoud de condescendentie Gods. God komt met Zijn liefde zoo dicht mogelijk bij den mensch als Hij kan gaan om de liefde, liefde en geen dwang te doen zijn. Hij appeleert op het uiterste in Jezus Christus op des menschen vrijen wil, zijn mogelijkheid tot kreatuurlijke zelfbepaling. De prediking van deze blijde Boodschap, die haar vorm, als dienst aan den naaste, aan dezen inhoud ondergeschikt wil maken, kan niet anders dan ook condescendeerend zijn; d.w.z. zij zoekt den partner zoo nabij mogelijk te komen niet in het verstand, maar in het hart, als het eigenlijke van den mensch, het centrum van zijn bestaan als persoon, de plaats van den vrijen wil, waar de „concupiscentia" leeft en de genade zal kunnen leven. Slechts op die wijze is de vormgeving van de prediking onder-

---

<sup>1)</sup> J. Chevalier, *Pascal*, p. 164.

<sup>2)</sup> fr. 22: „Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau: la disposition des matières est nouvelle; quand on joue à la paume, c'est une même balle dont joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux. J'aimerais autant qu'on me dit que je me suis servi des mots anciens. Et comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours, par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par leur différente disposition!"

worpen aan en één met den inhoud, en tevens waarlijk dienst aan den naaste.

Zooals dus voor den inhoud van de apologie de Bijbel het bepalend element is, zoo moet voor den legitiemen vorm het menschelijk hart normeerend zijn. Dat is de reden waarom Pascal zijn apologetische methode zoo gaarne methode van het hart noemt. Hij vindt die methode terug bij Augustinus; zij is volgens hem ook de eenige die aansluit bij de prediking van Paulus en Jezus Christus <sup>1)</sup>. Filleau de la Chaise omschrijft deze werkwijze terecht aldus: „rappeler les hommes à leur coeur” <sup>2)</sup>.

Hier stooten wij op het gegeven, waar wij in het vorige hoofdstuk reeds de aandacht op vestigden, n.l. dat het voor Pascal een waardevolle aanwijzing is met het oog op zijn apologetische methode, als hij ontdekt dat de Heilige Geest den mensch aanraakt in het centrum van zijn persoonsbestaan, en zijn vrijen wil de kracht geeft om de aangeboden liefdesbetrekking te aanvaarden. Het beweegt Pascal er toe de condescendentie condescendeerend te prediken; te trachten het Evangelie aldus aan den naaste te brengen dat het hem in het hart zoo nabij mogelijk komt. Omdat het in de prediking gaat om de betrekking van God tot den mensch, en die betrekking het menschelijk antwoord door den vrijen wil ontvangt, zal Pascal's apologetische prediking geen mathematische, verstandelijke bewijsvoering zijn, maar een gesprek, dat de logica van het hart zoekt te verstaan, en den wil tot de goede keus zoekt te neigen. „Het hart heeft zijn redenen, die de rede niet kent” <sup>3)</sup>.

Niet zoo zeer te onderrichten, als wel te overtuigen is dus de kunst van Pascal's apologetische methode. „Men bewijst immers niet dat men bemind moet worden door de oorzaken der liefde systematisch op te stellen; dat zou belachelijk zijn” <sup>4)</sup>. Bewijzen, in den zin van onderrichten eischt formule's, definitie's, logica; voor het overige is alles daarbij van geen belang. De overtuigingskunst gaat heel andere wegen en is oneindig veel moeilijker en subtieler dan de redelijke bewijskunst. Logica is daarbij niet uitgesloten, maar heeft allerminst die alles overheerschende plaats; geheel andere factoren zijn belangrijke elementen geworden. „Wenn es mehr um das Lieben geht als um das Wissen, dann ist des Denkers eigentliche Aufgabe weniger

<sup>1)</sup> fr. 283.

<sup>2)</sup> Filleau de la Chaise, *Discours sur les Pensées*, Gr. Écrivains, T. XII, p. CCII.

<sup>3)</sup> fr. 277: „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas”.

<sup>4)</sup> fr. 283: „On ne prouve pas qu'on doit être aimé, en exposant d'ordre les causes d'amour; cela serait ridicule”.

das Erkennenlassen als das Ersehenlassen. Die Liebe aber weckt man nicht durch Beweise, sondern durch Hinweise . . ." <sup>1)</sup>). Bewijskunst is heerschzucht, meesterachtig onderwijzen, dwang van de rede. De rede beveelt immers, en nog wel dwingender dan een meester <sup>2)</sup>). God schikt daarentegen alle dingen met zachtheid; Hij wil vrijwillig door den mensch aangenomen worden opdat het niet zij: „terrorem potius quam religionem" <sup>3)</sup>). Het hart moet ontwaken; het moet de vrije liefde gaan kennen; het moet gevoerd worden tot de vrije scheppingsdaad van den wil die kiest, omdat hij ziet dat hij zelf verkozen is. Bewijzen als spreken in de orde van den geest (*l'esprit géométrique*) is spreken in de orde van de wetmatigheid, in gebondenheid aan de grondwet der oorzakelijkheid <sup>4)</sup>). Pascal wil „échauffer" <sup>5)</sup>, verwarmen, spreken in de orde der liefde (*l'esprit de finesse*), waar alle dwang van causaliteit en wetmatigheid doorbroken is en de vrije keuze van den persoon ontwaakt. De waarheid moet den mensch vrij maken <sup>6)</sup>). „Wij moeten aantoonen dat de godsdienst eerbiedwaardig is en er eerbied voor inboezemen; bij den goeden den wensch doen opkomen dat die godsdienst waarachtig zij . . ." <sup>7)</sup>).

Zoo richt zich de apologetische methode tot het hart, als de plaats van het existentiële denken van den vrijen wil, die in den huidige toestand verlaafd en verblind is en alle vrijheid verloren heeft, hoewel niet de mogelijkheid; en Pascal hoopt en bidt dat God dat condescendeerende spreken gebruiken wil om den naaste tot de rechte vrijheid en gemeenschap met Hem te brengen. Door dat doel is de vorm van Pascal's apologetische prediking beheerscht.

Er is ons een uitvoerig fragment bewaard gebleven van Pascal, getiteld: „l'art de persuader". Weliswaar staat het geheel los van de „Pensées" en stamt het ook uit een vroegere periode van zijn leven, maar toch kunnen wij er een voorstudie in zien voor den eigenaardigen vorm zijner apologie. In zekeren zin zou het met meer recht de sleutel kunnen heeten voor de „Pensées", dan het dikwijls zoo aangeduide „Entretien avec De Saci". Na in het bedoelde fragment de over-

<sup>1)</sup> S. Gilson, *Der Heilige Augustin*, S. 391.

<sup>2)</sup> fr. 345.

<sup>3)</sup> fr. 185.

<sup>4)</sup> N. Berdiajew, *Der Sinn des Schaffens*, Tübingen, 1927, S. 41 seq.

<sup>5)</sup> fr. 283.

<sup>6)</sup> fr. 519.

<sup>7)</sup> fr. 187: „ . . il faut commencer par montrer que la religion . . est vénérable, en donner respect; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie . . ."

tuigingskunst scherp afgegrensd te hebben tegen de mathematisch-rationeele bewijsvoering, zegt Pascal dan dat de eerste bestaan moet uit behagen en overreden. Om op die wijze te werken, is het noodzakelijk dat men „acht moet geven op den persoon tot wien men zich richt, wiens verstand en hart men kennen moet; eveneens met welke beginselen hij instemt, welke dingen hij liefheeft; en dan opmerken in de zaak waar het om te doen is, welke betrekking die heeft tot de toegestemde beginselen of met de geliefde dingen, dank zij de bekoorlijkheden die men er aan toekent”<sup>1)</sup>. „De wijze om te behagen en te overtuigen is onvergelijkbaar veel moeilijker, subtieler, nuttiger en bewonderenswaardiger”<sup>2)</sup>. „De reden dat dit zoo moeilijk is, ligt hierin dat de grondslagen van hetgeen aangenaam aandoet, niet vast en onwankelbaar zijn. Zij zijn bij alle menschen verschillend en bij elk in het bijzonder veranderlijk met dusdanige verscheidenheid, dat daarin geen mensch op verschillende tijden meer van den ander verschilt, dan van zichzelf”<sup>3)</sup>.

De methode van het hart die Pascal in zijn apologie wil toepassen, is dus zich in alles, zooveel als maar mogelijk is, aan te passen bij den naaste en relatie zoeken te leggen met het eigenaardige type van den partner. Hij zal met de prediking in de subjectieve verbijzondering zoover gaan als hij maar kan. Praktisch, methodisch zal dat inderdaad niets anders zijn dan speurend zoeken welke betrekking het Evangelie heeft met de door den naaste toegestemde beginselen of door hem erkende maatstaven. Met andere woorden: de condescendeerende prediking houdt in het immer zoeken naar een aanknoopingspunt om aldus den partner te overtuigen van de oneindige en heerlijke beteekenis van het Evangelie.

Edoch — methode beteekent nog niet hetzelfde als de leer<sup>4)</sup>. Ondanks deze werkwijze blijft bij Pascal de zekerheid bestaan dat er geen aanknoopingspunt is, dan slechts waar de Heilige Geest dit

<sup>1)</sup> B. Pascal, *l'art de persuader*, Petit Br., p. 187: „ . . . il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le coeur, quels principes il accorde, quelles choses il aime; et ensuite remarquer, dans la chose dont il s'agit, quels rapports elle a avec les principes avoués, ou avec les objets délicieux par les charmes qu'on lui donne”.

<sup>2)</sup> *ibid.*, p. 188: „ . . . la manière d'agréer est bien sans comparaison plus difficile, plus subtile, plus utile et plus admirable . . .”

<sup>3)</sup> *ibid.*, p. 188: „La raison de cette extrême difficulté vient de ce que les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables. Ils sont divers en tous les hommes, et variable dans chaque particulier avec une telle diversité, qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps”.

<sup>4)</sup> cf. J. Chevalier, *Pascal*, p. 203 seq.

in vrijheid nieuw schept als een heilig verlangen. Maar in de praktijk der prediking kan dit niet anders inhouden dan in ieder mensch naar een klankbodem voor de blijde Boodschap te zoeken. „Es wird naturgemäsz als die Aufgabe eines guten Missionars angesehen, dasz er eifrig nach Anknüpfungspunkten Anschau hält. Jeder Missionar, dessen Herz ganz bei der Sache ist, ist all sein Leben lang tief um Anknüpfungspunkte bemüht. Seine apostolische und missionarische Verpflichtung und sein Wunsch die Menschen mit der Botschaft zu erreichen, sie zur Antwort an zu regen . . . fördern dies Bemühen" <sup>1)</sup>).

Pascal appeleert aan het hart, den vrijen wil, als de plaats waar de Heilige Geest tot het antwoord op Gods roepstem van genade zal bewegen, in de hoop dat Gods kracht zich pare aan de zwakheid van dit menscheijk spreken <sup>2)</sup>, en het menscheijk appèl aldus het onweerstandelijke appèl des Geestes mag worden.

##### 5. De uiterlijke vorm; woordkeus, stijl, inkleeding.

Allereerst willen wij de toepassing van de methode van het hart zien in de uiterlijke vormgeving, d.w.z. den vorm en de inkleeding. Over de innerlijke vormgeving als rangschikking en verwerking van den gegeven bijbelschen inhoud, spreken wij dan naderhand.

Voorop staat dat Pascal den naaste niet als neutrum ziet, maar zich immer voor oogen houdt dat er onder de menschen een subjectieve verbijzondering is. Ieder mensch wordt in zijn opvattingen en denken geleid door bijzondere behoeften en belangen. Ieder mensch en iedere kring maakt zich allengs een jargon eigen dat het wederzijdsch verstaan ten zeerste kan bemoeilijken. Daar zal dus rekening mee moeten worden gehouden. Pascal zal zoeken te vermijden wat Descartes van zijn „Discours" moest bekennen: „J'avoue . . . que cette obscurité vient en partie . . . de ce que j'ai supposé que certaines notions que l'habitude de penser m'a rendu familières et évidentes le devaient être aussi à chacun" <sup>3)</sup>. Het is een vereischte van den prediker zich zooveel als maar mogelijk is, aan te passen bij de denkwijze en uitdrukkingvormen van den partner. Natuurlijk houdt dat niet in eigen meening te halveeren of te verkorten, maar slechts den arbeid van vertalen en aldus zooveel als in ons is, trachten een „com-

---

<sup>1)</sup> Hendrik Kraemer, *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*, S. 119.

<sup>2)</sup> fr. 233.

<sup>3)</sup> J. Chevalier, *Descartes*, Paris, 14e Ed., p. 73.



munauté d'intelligence" te bewerken<sup>1)</sup>). Dat veronderstelt bij den apologet een groote buigzaamheid van geest, een in staat zijn zich los te maken van den cultureelen, geestelijken en socialen achtergrond waarin hij leeft en zich te verplaatsen in dien van den naaste. Het is wat Kraemer noemt de kunst der assimilatie<sup>2)</sup>, die wij bij Paulus terugvinden in het niet schroomen zich uit te drukken in de taal der hellenistische mysteriënreligie's, en bij Augustinus in het gebruiken van onlogische en boersche argumenten, en het bederven van zijn mooie, oude latijn om beter door de halve Berbers begrepen te worden<sup>3)</sup>).

Uit de verzameling der fragmenten die deze assimilatie betreffen<sup>4)</sup>, blijkt het hoezeer Pascal zich bezig gehouden heeft met dezen kant der condescendentie in de prediking. Veel heeft Pascal voor die kunst van assimileeren geleerd in den omgang met Méré en de zijnen. De inhoud van het begrip „honnêteté" bevatte immers veel van die soepelheid en buigzaamheid van geest, die in de apologetische taak zoo noodig is. „Men moet een honnête mensch zijn, die zich aan alle behoeften in het algemeen kan aanpassen" <sup>5)</sup>. De „honnêteté", die het beste te vertalen is met welvoegelijkheid, houdt geen systeem in, maar de wijsheid, de tact en de intuïtie in den omgang met iedeteen. Christelijk verstaan is het de wijsheid, tact en intuïtie der liefde. Alles is er vrij, spontaan en doorleefd<sup>6)</sup>. De voornaamste stelregel der welvoegelijkheid is dat er geen stelregel is. „Le règle est l'honnêteté" <sup>7)</sup>. Men moet zijn houding en woord willen laten afhangen van de omstandigheden, zich steeds aanpassen aan wat in een concrete situatie vereischt wordt, een juist oordeel hebben over alles wat zich aan ons voordoet, de gewoonte bezitten om uit zelfs de geringste aanwijzingen, gevoelens en gedachten af te lezen, en de juiste geestesgesteldheid onder alles bewaren<sup>8)</sup>.

Het is duidelijk dat deze universaliteit prijs-gave van zichzelf in dienst van den naaste beteekent. Men moet niet apologet, schrijver, filosoof willen zijn. Men moet vooral niet in het gesprek kunnen

---

1) fr. 14.

2) H. Kraemer, *a.a.O.*, S. 281.

3) O. Noordmans, *Augustinus*, Haarlem, 1933, blz. 83.

4) Zie Sectie I Ed. Brunschvicq.

5) fr. 36: „Il faut être donc un honnête homme qui puisse s'accomoder à tous les besoins généralement".

6) A. Guthlin, *l.c.*, p. LXIII.

7) fr. 30

8) J. Chevalier, *Pascal*, p. 91.

gaan zeggen: „Hij is een predikant, een mathematicus; hij is wel-sprekend”<sup>1)</sup>). Men moet alleen welvoegelijk zijn. Alle farizeesche betweterigheid, alle superioriteitsgevoel, alle minzaam beklag uit de hoogte is ontoelaatbaar; daarvoor in de plaats zij er uitermate veel geduld, dat onvermoeid steeds weer tracht door te dringen in den gedachtengang van den naaste, ja, zichzelf verliezende, met hem als mensch wil meedenken, zonder nochtans het doel uit het oog te verliezen. De welvoegelijkheid, die Pascal op het oog heeft, is dus het vermijden van portierszonden<sup>2)</sup>; en zoo zeer is hij daarin geslaagd dat Vinet moet bekennen: „Il n’y a point de moi chez Pascal”<sup>3)</sup>).

Als eerste praktische consequentie van deze assimilatie noemen wij het vermijden van alle opzettelijke stijlverfraaiingsaffectie, van „la préoccupation de l’effet”. Alle rhetoriek maakt de taal tot iets anders dan wat zij in wezen is. In plaats van de gemeenschap der menschen te dienen, wordt zij zoo immers een zelfstandige factor, die de gemeenschap overmeestert<sup>4)</sup>. Volgens Pascal moet het woord aldus worden gebruikt, dat het niet opgemerkt wordt, noch als storend element, noch als overmeesterende grootheid. Laat het in onschuld de dienstmaagd zijn die reproduceert wat verstaan moet worden<sup>5)</sup>. Indien de schoonheid van stijl en woordkeus zelfstandige aandacht vraagt, is de apologet in zijn werk als dienstknecht te kort geschoten. „Wanneer men een natuurlijke stijl ontmoet, is men verrast en verrukt, want men verwachtte een schrijver en men vindt een mensch”<sup>6)</sup>. Voor Pascal „l’éloquence n’est jamais que vérité”<sup>7)</sup>. De helderheid en kinderlijke eenvoud van de taal van den Bijbel zijn zijn voorbeeld geweest<sup>8)</sup>.

Natuurlijk sluit dat in, dat het woord ook nimmer als leege klank misbruikt mag worden. Het dient alleen om de waarheid gestalte

<sup>1)</sup> fr. 34 en 35.

<sup>2)</sup> S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, *Over de verkondiging*, Utrecht, 1935, blz. 21.

<sup>3)</sup> A. Vinet, *l.c.*, p. 8.

<sup>4)</sup> Is. van Dijk, *De Heerlijkheid van de taal*, in: *Verzamelde Geschriften*, Groningen, 2e druk, deel IV, blz. 230.

<sup>5)</sup> fr. 29: „Quand on voit le style naturel, on est tout étonné et ravi, car on s’attendait de voir un auteur, et on trouve un homme”.

<sup>6)</sup> A. Vinet, *l.c.*, p. 197.

<sup>7)</sup> fr. 797. Zie A. Gazier, *Histoire Générale du Mouvement Janséniste*, Tome I, p. 157: „Port-Royal ne cherchait nullement à excercer son influence sur les gens de lettres, car les disciples de Saint-Cyran . . . n’ont jamais eu l’idolatrie de la forme; on écrivait pour se faire entendre et non pour se faire admirer”.

<sup>8)</sup> J. Lhermet, *Pascal et la Bible*, p. 349.

te geven. De fragmenten 48 tot 59 zijn bedoeld als voorstudie om elk woord die waarlijk dienende plaats in de prediking toe te be- deelen. Maar ook vinden wij in de „Pensées” enkele reeds bijna geheel uitgewerkte gedeelten voor de apologie, die ons illustreeren op welke wijze Pascal heeft gepoogd in stijl en woordkeus de orde van het hart te treffen. Het is schier onvergelykbaar hoe sterk het hem gelukt is het woord de bijna adaequate uitdrukking te doen zijn van zijn gedachten. Zijn stijl is waar, merkt Vinet op <sup>1)</sup>, en elders zegt dezelfde schrijver: „Jamais style n'a serré si près la pensée” <sup>2)</sup>. De uiterlijke vorm is bij Pascal het edelste glas, dat zoo zuiver en onmerkbaar mogelijk het licht laat doorstralen. Men merkt niets meer van de weerbarstigheid van de materie, die de taal is; zij is de schier volmaakte vorm van de gedachte. „Il avait une éloquence naturelle, qui lui donnait une facilité merveilleuse à dire tout ce qu'il voulait . . .” <sup>3)</sup>.

Een tweede gevolgtrekking uit het voorgaande is, dat de apolo- getische prediking geen abstracte wijze van schrijven kan zijn, die bij de uitwerking der argumenten zich in eigen gedachtengang ver- lustigt, en zich tot onheilige inspiratie laat verleiden. Dat is immers een miskenning van de orde van het hart, die den naaste in het oog houdt. Deze praemisse heeft Pascal zeer waarschijnlijk er toe doen besluiten bij de uitwerking zijner „Pensées”, den gesprekform, den briefvorm toe te passen <sup>4)</sup>. Waar meer dan in den briefvorm of in een dialoog wordt de schrijver gedwongen zich immer voor oogen te houden, dat hij staat tegenover een medemensch, en dat hij zich altoos weer inspanssen moet tot „communauté d'intelligence”? Niet in het zelfgenoegzaam declameeren, het zelfzuchtig doorspinnen in eigen gedachtenstructuur, waarbij het gevaar zoo groot is voor den partner onverstaanbaar te worden, — maar in het gebonden zijn aan het denken van den naaste, ligt de gehoorzaamheid aan den opzet van de apologie.

Ook in den briefvorm of de dialogen zou Pascal's prediking echter allerminst een strikt systematisch ingedeeld betoog zijn geweest; de briefvorm is veel meer met een natuurlijke, soepele, spontane, oogen- schijnlijk ordeloze, hier en daar zelfs gepassioneerde uiteenzetting van wat men in direct contact met den tegenstander zeggen wil, ver- bonden. Immers bij een gesprek van mensch tot mensch over dingen

<sup>1)</sup> A. Vinet, *l.c.*, p. 7.

<sup>2)</sup> *ibidem*.

<sup>3)</sup> Mme Périer, *Vie de B. Pascal*, Petit Br., p. 17.

<sup>4)</sup> Zie fr. 184, 236, 240, 247.

van oneindig gewicht, laten de gedachten zich niet in een keurslijf wringen, maar zal het gesprek zijn eigen loop vinden. Heel goed is het daarbij ook in te denken dat enkele gedachten of argumenten zich zouden hebben herhaald, maar dan in verschillend verband om er weer ander licht op te doen vallen <sup>1)</sup>. Een stricte orde, zooals b.v. ieder op zijn wijze Thomas en Descartes wilden vasthouden, kent Pascal's prediking niet. Maar: „though it is madness, yet there is system in it”. Het is de orde van het hart.

Nog een derde gevolgtrekking kan vanuit de neerbuiging tot den naaste ten opzichte van de uiterlijke vormgeving gemaakt worden. Het is kenmerkend in de apologie van Pascal, hoe zeer de werken van Montaigne en Epictetus er in verwerkt en gebruikt zijn. Ongewijfeld heeft Pascal nog meerdere werken gebruikt; Strowski wijdt daar in zijn monographie enkele bladzijden aan <sup>2)</sup>. Maar het citeeren en spreken vanuit de gedachtenwereld van Montaigne en Epictetus heeft toch dieperen zin, dan een aanhaling van Descartes, of Hugo de Groot. Het betreft hier n.l. een stuk assimilatie van opvallenden aard. Om dat te verstaan, moeten wij ons voor oogen houden wat wij reeds eerder zeiden, n.l. dat de „Essais” van Montaigne en het „Handboek” van Epictetus zeer verbreid en geliefd waren in de kringen, waar Pascal het woord van Jezus Christus wilde brengen. Sainte-Beuve spreekt over de „Essais” zelfs als het brevier der epicureische „honnêtes gens” <sup>3)</sup>; de neo-stoïcijnen raadpleegden daarentegen het „Encheiridion” van Epictetus als hun wegwijzer <sup>4)</sup>. Opgenomen in het milieu dezer lieden heeft Pascal in zijn zoogenaamde mondaine levensperiode een tijd in nauwe aanraking geleefd met den geest dezer schrijvers, zoo dat hij er mee doordrenkt is geweest. Hij heeft er een dankbaar en nuttig gebruik van gemaakt voor de vormgeving van zijn prediking aan zijn vroegere geestverwanten. In de eerste plaats al door den stijl van Montaigne en Epictetus, waarvan hij een bewonderaar was <sup>5)</sup>. Maar veel meer nog door het gebruik van hun gedachten-gang, hun materiaal, om den bijbelschen inhoud naar voren te brengen. Zoo heeft Pascal vooral aan de hand van de „Essais” het bijbelsche

<sup>1)</sup> Sainte-Beuve, *Port-Royal*, T. III, p. 435. Zie ook F. Strowski, *l.c.*, Tome III, p. 310.

<sup>2)</sup> F. Strowski, *l.c.*, Tome III, p. 248 seq.

<sup>3)</sup> Sainte Beuve, *Port-Royal*, T. II, p. 421.

<sup>4)</sup> Zie J. Chevalier, *Pascal*, p. 13 seq.

<sup>5)</sup> Zie fr. 18: „La manière d'écrire d'Epictète, de Montaigne . . . est la plus d'usage, qui s'insinue le mieux, qui demeure plus dans la mémoire, et qui se fait plus citer . . .”

begrip van de ellende van den mensch buiten God gedemonstreerd, en met behulp van Epictetus de grootheid van den mensch. Op deze wijze predikt Pascal den inhoud van den Bijbel in de taal van zijn tijd <sup>1)</sup>. Dat vooral Montaigne door hem gebruikt is, verklaart Brunschvicq ons aldus: „Toute l'expérience de l'antiquité et celle du XVI<sup>e</sup> siècle, rendue singulièrement précieuse et féconde par les rapprochements inattendus, par les commentaires pénétrants dont Montaigne l'accompagne, toute l'humanité concrète, en un mot, avec l'infinie diversité des individus, l'inépuisable diversité des événements, est mise à la portée d'un esprit curieux, mais qui a jusque-là surtout approfondi l'humanité abstraite, enfermé dans le monde de la science et de la religion” <sup>2)</sup>.

Dit is een derde kant aan de assimilatie, die zoo kenmerkend is voor de apologetische methode van Pascal. Nadat wij aldus de condescendentie zijner prediking naar de meer uiterlijke zijde hebben beschouwd, moeten wij thans spreken over de innerlijke vormgeving, om te zien hoe daar de uiterste prijsgeving van zichzelf in dienst van den naaste aan den dag treedt.

#### 6. Innerlijke vorm; verwerking en rangschikking van den inhoud.

Onder de innerlijke vormgeving verstaan wij de verwerking en rangschikking van den inhoud. Het is bij de innerlijke vormgeving vanzelfsprekend dat de inhoud gekend moet zijn. Maar wanneer dat zoo is, komt het probleem naar voren, hoe de inhoud den tegenstander moet worden voorgelegd. Bij de beantwoording van die vraag komt het bijzondere in de apologetische methode van Pascal wel zeer sterk uit. Condescendentie is voor hem niet alleen assimilatie, in den zin zooals wij dat in de vorige paragraaf omschreven, maar nog veel meer het zoo dicht mogelijk willen brengen van den bijbelschen inhoud bij het menschelijk hart, d.w.z. bij den mensch zooals hij werkelijk is en leeft en waar hij dus werkelijk aangesproken kan worden, bij het middelpunt van het menschelijk bestaan waar de laatste beslissingen vallen. Pascal's apologetische methode wordt heelemaal bepaald door dat zich willen richten tot het hart als de „aanspreekplaats” van den mensch; de innerlijke vormgeving toont dat aan. Den gegeven inhoud zal hij zoo goed als hij kan zoeken te verwerken en te rangschikken, om den mensch met het Evangelie in het hart

---

<sup>1)</sup> J. Lhermet, *l.c.*, p. 581.

<sup>2)</sup> Petit Br., p. 120.

te raken. Natuurlijk moeten wij ook hier weer als praemisse vasthouden aan het feit, dat het voor Pascal alleen het werk van den Heiligen Geest is om den mensch existentieel te treffen; maar het kan niet anders, of de dienstknecht in den arbeid der genademiddelen zal toch in gehoorzaamen ijver alles op dat doel richten.

Niet slechts dat het alleen het werk van den Heiligen Geest is om den mensch te overtuigen van zonde, gerechtigheid en oordeel, — er blijft voor den prediker nog een ander voorbehoud bij zijn arbeid om den naaste te raken in het hart. Het is een mensch schier nimmer gegeven nauwkeurig te weten, waar degene, tot wien hij zich richt, concreet is en leeft, waarin zijn zonde en rebellie bestaat. Er zijn besliste grenzen aan de menschelijke anthropologische inzichten, die niemand vermag te overschrijden <sup>1)</sup>. En toch neemt ook deze reserve niet weg, dat Pascal in zijn apologie terdege gebruik zal maken van zijn buitengewone psychologische intuïtie, en van het profaan anthropologische inzicht om zoo getrouw mogelijk te zijn in de volvoering van de opdracht. Pascal geeft zich dus ook wat de innerlijke vormgeving betreft, ondanks de erkenning van de wezenlijke onmacht van den mensch, met inzet van al zijn mogelijkheden aan den arbeid der apologetische Evangelieprediking. „Seigneur, je vous donne tout” <sup>2)</sup>.

Wij mogen er zeker van zijn dat Pascal, om het gesprek te voeren op een wijze, zooals hij zich dat had voorgesteld, jarenlang uiterst nauwkeurig de menschen en zichzelf met zeer fijn psychologisch begrip moet hebben geobserveerd en bestudeerd <sup>3)</sup>. De mensch imiteert graag, volgt de gewoonte en de mode, doet zich het liefst voor als een wandelende gemeenplaats; maar daarnaast blijven er toch nog altijd de onwillekeurigheden, onbewuste daden, woorden en houdingen die hem meer ontsnappen, dan dat ze bewust uit hem voortkomen, en die hij niet gezien acht omdat hij ze zelf niet ziet <sup>4)</sup>. Pascal heeft deze oogenschijnlijke imponderabilia als uiterst belangrijk gezien, omdat daarin de mensch niet optreedt, maar leeft en is, ondanks zichzelf. Zoo heeft Pascal, vooral naar aanleiding daarvan, den mensch eenigszins vermogen te ontmaskeren en iets kunnen zien van de stille, werkelijke beweegredenen, waarmee de mensch de duizenderlei gevarieerde mogelijkheden van het bestaan tegemoet

---

<sup>1)</sup> Zie Ed. Schlink, *a.a.O.*, S. 247 sqq.

<sup>2)</sup> fr. 553.

<sup>3)</sup> Zie fr. 144.

<sup>4)</sup> fr. 159.

treedt. Met lichte en zekere hand ontwikkelt hij het fijne weefsel der meest ingewikkelde menschelijke handelingen naar hun motieven en doeleinden; hij doorziet zijn verstrooiing, zijn beroepskeuze, zijn roem, zijn gewoonten, zijn verveling, zijn zorgeloosheid. „Men dacht een gewoon orgel te bespelen als men een mensch bespeelt. Hij is een orgel inderdaad, maar een zonderling, veranderlijk, wisselvallig orgel, waarvan de pijpen niet met de juiste tusschenruimte op elkaar volgen. Zij die alleen op een gewoon orgel kunnen spelen, zullen hierop geen accoorden aanslaan. Men moet weten waar de toetsen zijn” <sup>1)</sup>. „Naar gelang wij een grooter geest hebben, ontdekken wij dat er meer origineele menschen zijn. Onbeduidende lieden zien tusschen de menschen geen onderscheid” <sup>2)</sup>.

Voor de apologetische methode van Pascal naar de innerlijke vormgeving, heeft de studie van den mensch allereerst deze praktische beteekenis, dat hij onder en achter het masker van het algemeene en genivelleerde, het origineele zoekt, d.w.z. de plaats waar de mensch waarlijk zichzelf is. Om het Evangelie den mensch zoo dicht mogelijk bij het hart te brengen, zal eerst de korst van gewoonten en aanwenselen en napraten doorbroken moeten zijn. „De ondervinding heeft mij bewezen, dat er zooveel dergelijke menschen (met laffe lighthartigheid) zijn, dat het waarlijk verbazingwekkend zou wezen, als wij niet wisten dat het meerendeel van hen, die hieraan meedoen, zich maar zoo houden, en in waarheid niet zoo zijn . . .” <sup>3)</sup>.

Pascal heeft dus gepoogd zijn apologie een zoodanigen innerlijken vorm te geven, dat hij werkelijk met de Boodschap tegenover zijn naaste kwam te staan, en niet tegenover zijn schijnredeneering, zijn maskeering. Aan de eigenlijke apologie gaat dus een soort propaedeuse vooraf <sup>4)</sup>, waarin de apologete poogt den naaste tot een vrijmaken van aangenomen meeningen en nageprate argumenten te bewegen. „C'est pourquoi, quand il avait à conférer avec quelques athées, il ne commençait jamais par la dispute, ni par établir les

---

<sup>1)</sup> fr. 111: „On croit toucher des orgues ordinaires, en touchant l'homme. Ce sont des orgues, à la vérité, mais bizarres, changeantes, variables (dont les tuyaux ne se suivent pas par degrés conjoints). Ceux qui ne savent toucher que les ordinaires ne feraient pas d'accords sur celles là. Il faut savoir où sont les touches”.

<sup>2)</sup> fr. 7: „A mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. Les gens du commun ne trouvent pas de différence entre les hommes”.

<sup>3)</sup> fr. 194: „ . . . l'expérience m'en fait voir en si grand nombre que cela serait surprenant, si nous ne savions que la plupart de ceux qui s'en mêlent se contrefont et ne sont pas tels en effet . . .”

<sup>4)</sup> A. Guthiin, *l.c.*, p. CLXXV en H. Petitot, *l.c.*, p. 122.

principes qu'il avait à dire; mais il voulait auparavant connaître s'ils cherchaient la vérité de tout leur coeur; et il agissait suivant cela avec eux, ou pour les aider à trouver la lumière qu'ils n'avaient pas, s'ils la cherchaient sincèrement, ou pour les disposer à la chercher et à en faire leur plus sérieuse occupation, avant que de les instruire . . ." 1).

Echter ook voor de eigenlijke apologie heeft de nauwkeurige observatie van den mensch Pascal waardevolle aanwijzingen gegeven. Pascal is bij zijn studie van den mensch tot de slotsom gekomen, dat er onderscheiden modi van existieren zijn. Hij gebruikt voor die modi de aanduidingen wil, geest, automaat, gevoel 2). Wij mogen die begrippen nu niet als grondbegrippen van een uitgewerkte psychologie beschouwen, maar veel meer als werkhypothesen in de apologetische methode. De mensch existerende als „sentiment”, „esprit”, „automate” is geen axioma voor een theoretische psychologie, maar louter van belang voor de uitwerking van zijn methode van het hart, om het Evangelie zoo dicht mogelijk bij den naaste te brengen.

Het werken met die hypothesen brengt onvermijdelijk met zich mee, dat de apologie van Pascal een zeer samengesteld karakter verkrijgt. Wij lezen er over in fragment 187: „Wij moeten beginnen met aan te toonen, dat de godsdienst niet strijdig is met de rede; dat hij eerbiedwaardig is en er eerbied voor inboezemen; bij de goeden den wensch doen opkomen dat die godsdienst waarachtig zij en dan aantoonen dat hij waarachtig is . . ." 3). Toch is er in de samengesteldheid der argumenten een innerlijke eenheid, n.l. in zooverre elke bladzijde en elke redeneering gedragen wordt door hetzelfde doel. „Die orde bestaat in beginsel in een uitweiding over ieder punt dat men met het einddoel in verband brengt om het steeds weer voor oogen te stellen” 4).

Wij mogen daarom ook nimmer de zienswijze van Sequestra toestemmen, die in zijn Thèse de meening van Chavannes en Vinet uitwerkt, als zou er in de „Pensées” een innerlijk dualisme liggen, n.l. eenerzijds een niet genoeg te waardeeren immanente methode van bewijzen, maar anderzijds, als atavisme van het scholastisch

---

1) Mme Perier, *Vie de B. Pascal*, Petit Br., p. 22.

2) Zie o.a. fr. 99, 252, etc.

3) fr. 187: „Il faut commencer par montrer que la religion n'est point contre la raison; vénérable, en donner respect; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie; et puis montrer qu'elle est vraie”.

4) fr. 283: „Cet ordre consiste principalement en le digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin, pour la montrer toujours”.



Roomsche-Katholicisme, de objectieve, historische, verstandelijke apologetiek <sup>1)</sup>).

Alle verschillende argumenten vormen tezamen één methode die zich zoekt te richten tot het hart van den tegenstander, en zij valt in vele, oogenschijnlijk onsamenhangende brokken uiteen, al naar gelang er modi in het existereen van den mensch kunnen worden onderscheiden. Volkomen terecht merkt Jules Chaix-Ruy op: „L'erreur principale que l'on commet en interprétant les Pensées, consiste à revenir à "cet ordre de la géométrie" dont Pascal lui-même nous a montré les insuffisances . . . à s'efforcer de réunir dans une seule chaîne de raisons des arguments divergents à l'origine, mais dont l'unité s'aperçoit du point central auquel ils aboutissent tous. Ce sont des essais, des tentatives renouvelles pour toucher le coeur de l'incroyant, pour le contraindre à se remuer, pour le forcer dans les derniers retranchements où il se réfugie . . ." <sup>2)</sup>.

Het is dus de ordeloosheid en samengesteldheid van het gesprek, dat overal waar het zijn kans schoon ziet, d.w.z. waar het den naaste in een der wijzen van het existereen meent aan te treffen, op Christus wijst. Geen kapitale, massieve bewijzen, maar argeloos daar heengeworpen verwijzingen. „Ik zal hier mijn gedachten zonder orde opschrijven en misschien niet zonder opzet ordeloos; dat is de ware orde en die zal altijd door de wanorde zelf, mijn doel aanwijzen" <sup>3)</sup>.

Het verslag van Filleau de la Chaise van de uiteenzetting, die Pascal eens aan enkele vrienden over zijn plannen gegeven heeft, licht ons nader in over die samengesteldheid die zoo zeer aan wanorde doet denken, maar het toch niet is. Dit exposé begint met ons er aan te herinneren dat het meerendeel der zekerheden, waar ons leven uit bestaat, nergens anders op gegrond is, dan op een betrekkelijk klein aantal gegevens, die elk afzonderlijk allerminst voldoende bewijskracht zouden hebben, doch die samengevoegd allen twijfel op eenmaal kunnen wegnemen. In den weg om tot deze zekerheden te komen was elk onderdeel als een scherf, die, met een aantal andere scherven tezamen gevoegd, op eenmaal het geheele beeld van de gebroken vaas voor onzen geest kunnen oproepen, hoewel de scherven nog lang niet voltallig zijn. Het is niet nauwkeurig te bepalen waarom

<sup>1)</sup> S. Sequestra, *D'un dualisme dans la Pensée religieuse de Pascal*, Thèse de l'Université Montauban, 1895.

<sup>2)</sup> Jules Chaix-Ruy, *l.c.*, p. 75.

<sup>3)</sup> fr. 373: „J'écrirai ici mes pensées sans ordre, et non pas peut-être dans une confusion sans dessein; c'est la véritable ordre, et qui marquera toujours mon objet par le désordre même".

en wanneer de voorstelling van het geheel als zekerheid ontspringt aan de som der onvoltallige deelen <sup>1)</sup>).

Het is noodig ons dit beeld voor oogen te houden, om te begrijpen wat Pascal met zijn wanorde bedoeld heeft. Zijn apologie is zeer samengesteld; zij voert vele en velerlei argumenten aan, insinueert en geeft talrijke bewijzen. Elk dier verwijzingen of bewijzen beteekent op zichzelf nog niets; ook te zamen zijn ze nog niets. Het is er mee als met wiskundige grootheden eener bepaalde dimensie, die, in een groot aantal vermeerderd, toch logisch nimmer een hoogere dimensie kunnen worden. Er blijft een onoverbrugbare heterogeniteit. „On n'augmente pas une grandeur continue d'un certain ordre, lorsqu'on lui ajoute, en tel nombre que l'on voudra, des grandeurs d'un ordre d'infinitude inférieure” <sup>2)</sup>). Ofschoon de volstreckte andersoortigheid logisch moet worden erkend, staat men toch voor het wondere feit dat de mensch in de werkelijkheid kan overspringen en een hoogere synthese kan leggen dan de logica vermag. Het is de genade, die het menschenhart aanraakt, vrij maakt van de causaliteitswetten, en uit de orde van den geest voert in de orde van de liefde.

Op die genadewerking hoopt Pascal, als hij de bewijzen vermenigvuldigt en verveelsoortigt, en, overal waar hij de gelegenheid daartoe ziet, als terloops wijst op het eerbiedwaardige, beminnelijke en niet-antiredelijke van het christelijk geloof.

#### 7. Toelichting van het geconstateerde met enkele argumenten.

Wij zullen nu het in de vorige paragraaf geschrevene aan de hand van de argumenten, die Pascal in meer of minder uitgewerkten vorm in de verzameling der „Pensées” gereed had liggen, moeten toelichten. Het gaat er ons hier dus allerminst om, volledig en in de juiste volgorde de veelheid van bewijzen bij Pascal op te sporen, doch uitsluitend om te adstrueeren hoe wij de bewijsvoering in de orde van het hart hebben op te vatten.

Wij wezen er op dat Pascal den mensch daar, waar hij is en leeft, zoekt te ontmoeten om daar het Evangelie te verkondigen; tevens dat Pascal verschillende wijzen van existeeren in hem waarneemt, waardoor de argumenten vele en velerlei zullen zijn.

Er is de mensch als verstand. Welnu: „Men moet zijn verstand

<sup>1)</sup> Zie F. Strowski, *l.c.*, T. III, p. 287 sqq.

<sup>2)</sup> J. Chevalier, *Pascal*, p. 180.

openstellen voor de bewijzen" <sup>1)</sup>). Het zou een volslagen misverstaan van Pascal zijn, dit volstrekt op te vatten. Hierin is immers niet meer dan een enkel facet weergegeven van het geheel van de bewijsvoering, van de „preuves morales". Hoe wij nu de bewijzen voor het verstand hebben te verstaan, blijkt uit een exegese, die Pascal zelf ergens van de geciteerde woorden geeft: „Wij moeten beginnen aan te toonen dat de godsdienst niet strijdig is met de rede" <sup>2)</sup> en: „De laatste stap van het verstand is te erkennen, dat er een oneindig aantal dingen is, die het te boven gaat; het is maar een zwak verstand, dat niet zoover gaat om dat te beseffen. En als de natuurlijke dingen al ons verstand te boven gaan, hoe is het dan met de bovennatuurlijke?" <sup>3)</sup> De laatste zin van de aangehaalde regels geeft ons er een uitnemend voorbeeld van met hoe fijne tact het zoogenaamd redelijk bewijs gevoerd zal worden. Dit bewijs is meer zoo gevoerd, dat de tegenstander zelf er de slotsom uit moet trekken en dat Pascal slechts de mogelijk daartoe leidende gedachtenreeks aan hem voorlegt.

Het is zeer waarschijnlijk dat wij in fragment 72 een gedeelte voor ons hebben, dat zonder veel omwerking in de werkelijke apologie als bewijs voor het verstand zou zijn opgenomen. „Al onze fundamenten kraken en de aarde gaapt tot een afrond. Laten wij dus geen zekerheid en geen vastheid zoeken. Onze rede wordt altijd bedrogen door de onstandvastigheid der verschijnselen" <sup>4)</sup>. „Dat is dus onze wezenlijke toestand; en dat maakt ons onbekwaam om iets zeker te weten of iets volstrekt niet te weten. Wij drijven op een wijde vlakke, altijd dobberend en onzeker en gedreven van den eenen kant naar den andere" <sup>5)</sup>. Aldus brengt Pascal het verstand, waarin de „concupiscentia" zich uitleeft, tot zijn legitiem terrein terug. En hij poogt op deze wijze te toonen dat het Evangelie niet anti-redelijk is.

<sup>1)</sup> fr. 245: „ . . . il faut ouvrir son esprit aux preuves . . ."

<sup>2)</sup> fr. 187: „ . . . il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison . . ."

<sup>3)</sup> fr. 267: „La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des sur-naturelles?"

<sup>4)</sup> fr. 72: „ . . . tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté. Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences . . ."

<sup>5)</sup> *ibid.*: „Voilà notre état véritable; c'est ce qui nous rend incapable de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre".

Hiermee is een eerste complex van bewijzen aangeduid; zij richten zich tot den mensch gelijk hij existeert als verstand.

Maar dan is er het gevoel, waarbij de zaken ongetwijfeld veel ingewikkelder liggen. Er vallen daar allerlei verschijnselen te constateeren; Pascal brengt ze echter terug tot twee hoofdverschijnselen, die hij aanduidt als „le sentiment de misère” en „l’instinct de grandeur”. „Deze dubbele geaardheid van den mensch is zoo duidelijk, dat er lieden geweest zijn, die dachten dat wij twee zielen hadden. Een enkelvoudig ding scheen hen ongeschikt tot zulke en zoo plotselinge verschillen, van een grenzeloze verwaandheid tot een verschrikkelijke verslagenheid”<sup>1)</sup>. Ook hiertegenover stelt Pascal een facet zijner veelsoortige bewijsvoering, en wel een die in de „Pensées” het meeste is uitgewerkt en doordacht. Hij begint met zijn partner op de voornaamste levensgebieden rond te leiden en wijst, als een niet opdringerige gids, die echter terdege zijn doel in het oog houdt, op die wonderlijke verbinding van grootheid en nietigheid die zich overal openbaart. Dan merkt Pascal op, dat die innerlijke tegenstrijdigheid en verscheurdheid onzer gevoelens ons toch eigenlijk in verlegenheid brengt met ons zelf; wij zijn geen engel en geen beest, en weten onze plaats niet te vinden. Wij zijn onszelf een onbegrijpelijk monster<sup>2)</sup>.

In dat verband brengt Pascal dan de wijsbegeerte naar voren: het pyrrhonisme, dat zoo zeer de ellende heeft gezien, en het stoïcisme, dat zoo zeer de grootheid van een mensch heeft geaccentueerd. Geen filosofie heeft een visie gehad die op die tegenstrijdigheid het antwoord gaf; allen zien slechts een enkel grondbeginsel van het raadsel mensch. „De wijsgeeren schreven geen gevoelens voor in verhouding tot die twee toestanden. Zij wekten aandoeningen op van louter grootheid en dat is de toestand des menschen niet. Zij wekten aandoeningen op van louter laagheid, en dat is de toestand des menschen niet”<sup>3)</sup>. Even onbevredigend tegenover het nijpende probleem van 's menschen tegenstrijdigheid laat de menschelijke

---

1) fr. 417: „Cette duplicité de l’homme est si visible, qu’il y en a qui ont pensé que nous avions deux âmes. Un sujet simple leur paraissait incapable de telles et si soudaines variétés d’une présomption démesurée à un horrible abattement de coeur”.

2) fr. 420, 417, etc.

3) fr. 525: „Les philosophes ne prescrivaient point des sentiments proportionés aux deux états. Ils inspiraient des mouvements de grandeur pure, et ce n’est pas l’état de l’homme. Ils inspiraient des mouvements de bassesse pure, et ce n’est par l’état de l’homme”.

godsdienst. „De ware godsdienst moet niet alleen de grootheid maar ook de ellende in het licht stellen” 1).

En dan, na zoo uitvoerig de grootheid en ellende in den mensch ontwikkeld te hebben, merkt de apologet op: „Al deze tegenstrijdigheden die mij het meest schenen te verwijderen van de kennis der religie, hebben mij juist het snelst tot de ware geleid” 2). Pascal spreekt dan over Adam en Jezus Christus, waarin de heele christelijke godsdienst begrepen is 3). Niet dat hij de erfzonde en verlossing dogmatisch uitvoerig gaat uiteen zetten, neen, hij stelt ze onder verschillende aspecten telken zijn naaste voor oogen en plaatst hem voor de realiteit van zijn leven die hij even vanuit dat gezichtspunt moet bezien. Hij wil de leer der erfzonde aan haar bruikbaarheid als werkhypothese toetsen, en wijst op Jezus Christus als haar heerlijk complement. Het zou kunnen gebeuren dat aldus dit bewijs het instrument werd van den Heiligen Geest, en dat men in de vermoedheid ten gevolge van het vergeefsche zoeken naar de oplossing van deze wezenlijke verscheurdheid in den mensch, de armen naar den Verlosser ging uitstrekken 4).

Op deze wijze poogt Pascal zich te richten tot den naaste, zooals hij is en leeft in het gevoel 5). Eerbiedwaardig is de christelijke godsdienst omdat hij den mensch waarlijk kent; beminnenswaardig omdat hij de oplossing, die verlossing is, in zich behelst 6).

Er zijn echter nog meer verrassende kanten aan deze apologetische prediking. Pascal heeft ontdekt, dat bij den mensch eveneens valt op te merken een wijze van existieren als automaat. „Want wij moeten onszelf niet verkeerd begrijpen: wij zijn automaat en geest tegelijk; en dat is de reden waarom de overreding niet alleen door bewijzen geschiedt. Hoe weinig dingen zijn er werkelijk bewezen! De bewijzen overtuigen alleen den geest. De gewoonte geeft ons de sterkste en meest afdoende bewijzen; zij beheerscht den automaat, die den geest ongemerkt meesleept . . . Als men slechts gelooft uit kracht van overtuiging, terwijl de automaat geneigd is om het tegendeel te gelooven, is dat niet genoeg. Wij moeten dus onze beide helften doen gelooven;

1) fr. 494.

2) fr. 424: „Toutes ces contrariétés, qui semblaient le plus m'éloigner de la connaissance de la religion, est ce qui m'a le plus tôt conduit à la véritable”.

3) fr. 523 en 560.

4) fr. 422.

5) Zie F. de la Chaise, *Discours sur les Pensées*, Grands Écrivains, T. XII p. CCII.

6) fr. 187.

onze geest door bewijsredenen . . . en de automaat door de gewoonte, zonder hem toe te staan tot het tegenovergestelde over te hellen<sup>1)</sup>". Wij komen zoo in Pascal's apologie het zonderlinge argument tegen dat met zijn eigen woorden kan worden aangeduid als „plier la machine". Wat hij daaronder verstaat wordt ons duidelijk uit enkele fragmenten. „Ik wilde den mensch er dus toe brengen om te begeeren die waarheid te vinden en gered te zijn, vrij van zijn hartstocht, haar te volgen waar hij haar vinden zal, heel goed wetende hoe zijn kennis verduisterd is door de hartstochten; ik wilde wel dat hij in zichzelf de zondige begeerte haatte, die hem leidt naar haar wil, opdat zij hem niet meer verblindde zijn keus te kunnen doen, en dat zij hem niet tegenhield, wanneer hij zal gekozen hebben" <sup>2)</sup>. Pascal noodigt hier den mensch uit zich te buigen onder de uiterlijke formaliteiten van de genademiddelen; hij moet zijn genoegens, die hem verslaafd maken aan de leugen, opgeven en onderzoeken of wat hier gezegd wordt, waar is <sup>3)</sup>. Niet dat de uiterlijke middelen hem in zichzelf de verlossing zullen geven, doch omdat de Heilige Geest ons aan die formaliteiten met een belofte gebonden heeft <sup>4)</sup>.

Nog in een ander fragment benadrukt Pascal, op grond van wat hij den automatischen kant van het menschelijk existereen noemt, het pragmatisme. Hij stelt daar het geloof als een weddenschap voor en noodigt den tegenstander uit om het Evangelie als waar aan te nemen. „Il faut parier: vous êtes embarqué" <sup>5)</sup>. Het is hier het vorderen van de daad, waar heel het bestaan mee gemoeid is.

Behalve de hier summier behandelde, stonden er nog vele andere argumenten op het programma, die ieder op eigen wijze, den naaste

<sup>1)</sup> fr. 252: „Car il ne faut pas se méconnaître: nous sommes automate autant qu'esprit; et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas seulement la démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense . . . Quand on ne croit que par la force de la conviction, et que l'automate est incliné à croire le contraire, ce n'est pas assez. Il faut donc faire croire nos deux pièces: l'esprit, par les raisons . . . et l'automate, par la coutume et en ne lui permettant pas de s'incliner en contraire".

<sup>2)</sup> fr. 423: „Je voudrais donc porter l'homme à désirer d'en trouver, à être prêt, et dégagé des passions, pour la suivre où il la trouvera, sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par les passions; je voudrais bien qu'il haït en soi la concupiscence qui le détermine d'elle-même, afin qu'elle ne l'aveuglât point pour faire son choix, et qu'elle ne l'arrêtât point quand il aura choisi".

<sup>3)</sup> fr. 240.

<sup>4)</sup> fr. 250.

<sup>5)</sup> fr. 233.

zouden zoeken te wijzen op het Evangelie <sup>1)</sup>. Pascal stelde zich nog voor te spreken over het Oude Testament, het Joodsche volk, de Messiasverwachting, de wonderen, het Nieuwe Testament, Jezus Christus, de apostelen, enz. Het was ons er echter om te doen in de hier naar voren gebrachte demonstratie's en argumenteeringen duidelijk te maken, wat wij in de vorige paragraaf meer principieel benaderden, nl. dat Pascal in die allen doende is een aanknoopingspunt te vinden, een betrekking tusschen de dingen die de naaste, tot wien de prediking zich richt, doorleeft en toestemt, en het Evangelie om hem aldus tot de vrijwillige toestemming en aanvaarding van de gelukzaligheid, die God in Jezus Christus aanbiedt, te bewegen <sup>2)</sup>. In al deze heenwijzingen, richt Pascal zich tot 's menschen vrijen wil, tot den mensch die aansprakelijk is, en hij hoopt en bidt dat in de zwakheid dezer menschelijke pogingen, die niet meer zijn dan onnut dienstwerk voor het Evangelie, de kracht van den Heiligen Geest zich zal openbaren, die de veelheid en veelsoortigheid dezer bewijzen zal herscheppen tot het onweerstaanbare appèl der genade zelf, met als resultaat dat een mensch uit de orde van den geest ingaat in de orde van de liefde, de orde van Jezus Christus.

Het is echter noodzakelijk na ons aldus in de uitwerking van Pascal's apologetische methode te hebben verdiept, nog eens weer nadrukkelijk voor oogen te stellen het dubbel voorbehoud, waaronder dit alles naar voren gebracht moest worden.

In de eerste plaats een voorbehoud bij alle gebruikte argumenten. Zij mogen het kleed van bewijsvoering dragen, toch willen ze prediking zijn. Pascal's bewijzen zijn getuigenissen; wij zullen dat niet mogen vergeten. De ergernis van het Kruis wordt niet aannemelijk gemaakt voor den natuurlijken mensch, al wordt de Boodschap zoo nabij mogelijk gebracht. Wereldgelijkvormigheid behoeft niet wereldgelijkheid te zijn. Wereldgelijkvormig is Pascal in het brengen van het Evangelie als hij vertelt hoe het christelijk geloof niet anti-redelijk is. Maar de ergernis is gebleven, want: „Verneder u, machteloze rede! Zwijg stompzinnige natuur” <sup>3)</sup>; in deze uitspraak ligt het skandalon voor alle philosophische exegeten der „Pensées” tot op dezen dag. Wereldgelijkvormig is Pascal als hij in verband met de ellende over de erfzonde gesproken heeft in den vorm van een bewijs. Maar de ergernis is er niet uit weggenomen: „De erfzonde is voor de menschen dwaasheid

---

<sup>1)</sup> Zie F. de la Chaise, *Discours sur les Pensées*, Grands Écrivains, XII, p. CCI.

<sup>2)</sup> fr. 546.

<sup>3)</sup> fr. 434: „Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile”.

maar zij wordt ook voor niets anders uitgegeven. Gij moet mij dus het gemis aan redelijkheid in deze leer niet verwijten; want ik geef haar voor onredelijk. Maar deze dwaasheid is wijzer dan al de wijsheid der menschen" <sup>1)</sup>. Wereldgelijkvormig is Pascal als hij in den vorm van een weddenschap den mensch den weg wijst naar het geloof. Maar het kruis is niet ijdel gemaakt; met een uitdrukking die herinnert aan Luther's felheid in het bestrijden van „die Hure Vernunft" zegt Pascal: „Cela vous abêtira . . ." <sup>2)</sup> Wij kunnen niet nalaten iets over te nemen uit de noot die Brunschvicq daarbij heeft geplaatst: „Port Royal n'avait pas osé reproduire ce mot; Victor Cousin qui l'a publié le premier l'a accompagné du commentaire éloquent quel' on connaît: Quel langage! Est-ce donc là le dernier mot de la sagesse humaine? La raison n'a-t-elle été donnée à l'homme que pour en faire le sacrifice, et le seul moyen de croire à la suprême intelligence est-il, comme le veut et le dit Pascal, de nous abêtir? Comme si, lorsq' on a hébété l'homme, il en était plus près de Dieu" <sup>3)</sup>.

Wereldgelijkvormig is Pascal ook in de wijze waarop hij den naaste zoekt te trekken naar de genademiddelen. Maar ook hier is de dwaasheid der prediking niet weggenomen, want wij lezen ook dat door eenige wilsinspanning men nooit tot het gelooven komt. 't Is allemaal schade en drek. Men komt er, door afstand te doen van eigen wil <sup>4)</sup>. „Het is niet van uzelf dat gij het verwachten moet, doch integendeel door niets van uzelf te verwachten, dat gij het verwachten moet" <sup>5)</sup>.

Pascal bewijst niet, maar hij predikt volop de dwaasheid van het Kruis, edoch hij doet het in den vorm der condescendentie. „Al deze bewijzen zullen slechts kracht van bewijs hebben, voor hen . . . die gelooven" <sup>6)</sup>. „Het geloof is een gave Gods; meent niet dat wij zeiden dat het een gave der redeneering zijn zou" <sup>7)</sup>. En „ . . . c'est la croix qui les fait croire . . ." <sup>8)</sup>

---

<sup>1)</sup> fr. 445: „Le péché original est folie devant les hommes, mais on le donne pour telle. Vous ne me devez donc pas reprocher la défaut de raison en cette doctrine, puisque je la donne pour être sans raison. Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes".

<sup>2)</sup> fr. 233. <sup>3)</sup> Petit Br., p. 441. <sup>4)</sup> fr. 472.

<sup>5)</sup> fr. 517: „ . . . ce n'est pas de vous que vous devez l'attendre, mais au contraire en n'attendant rien de vous, que vous devez l'attendre".

<sup>6)</sup> fr. 698: „ . . . les preuves . . . ne se prouvent qu'à ceux qui les savent et les croient".

<sup>7)</sup> fr. 279: „La foi est un don de Dieu; ne croyez pas que nous disions que c'est un don de raisonnement".

<sup>8)</sup> fr. 588.



Een tweede voorbehoud dat bij heel de bestudeering van de apologetische methode van Pascal ons voor den geest moet staan, is dat deze werkwijze geen systeem, geen wet is, omdat ze in zichzelf zonder uitzicht is. Alle judaïsme ontbreekt! Het is Pascal verre, zijn apologetische *opzet* als noodzakelijk of vereischt voor te stellen. Dat er in te gevoelen, zou beteekenen Pascal misverstaan in zijn arbeid, die niet anders is dan een vrucht der dankbaarheid. Zijn apologetische prediking dringt niet tot imitatie, maar tot Jezus Christus en hoogstens tot een van Hem uit gedrongen worden tot den naaste met de blijde Boodschap. De liefde van Christus dringt hem, en drijft hem tot deze vervulling van de opdracht der prediking <sup>1)</sup>). „Seigneur je vous donne tout”. Hij heeft geheel het zijne aan het oneindige en ondeelbare Wezen onderworpen, en zijn Pensées zijn vrucht van het gebed, dat nu ook anderen het hunne aan Hem onderwerpen voor hun eigen heil en voor Zijn heerlijkheid <sup>2)</sup>).

Op den 7en Juli 1923 heeft Henri Brémond in de Cathedraal van Clermont-Ferrand een gedachtenisrede <sup>3)</sup> gehouden op den driehonderdsten geboortedag van Pascal. Hij is toen uitgegaan van Lucas 24 vers 32: „Was ons hart niet brandende in ons, toen Hij tot ons sprak op den weg en toen Hij ons de Schriften opende?”

Wie de apologetische methode van Pascal ziet als een vast systeem ziet Pascal en niet den Heer van Pascal, Die zijn hart brandende maakt en hem tot deze prediking gebracht heeft. En dat zou beteekenen een langs de „Pensées” heenloopen. Want zelf heeft Pascal getuigt: „Il est injuste qu'on s' attache à moi” en: „... sa grâce a laquelle toute la gloire en est due ...” <sup>4)</sup>).

## 8. Samenvatting en slotconclusie's.

Wij zijn nu toegekomen aan de samenvatting van wat in dit laatste hoofdstuk naar voren kwam, dat wil dus zeggen de samenvatting van de apologetische methode van Pascal.

Het eerste wat wij konden constateeren was, dat er inderdaad op zuivere theologische gronden bij Pascal sprake is van een apologetische werkwijze. Niet echter is die gegrond in een aanknoopingspunt in den naaste voor het Evangelie, maar alleen in het Evangelie zelf. Omdat het Evangelie condescendentie is, kan de vorm als aansluitend op en

<sup>1)</sup> Edm. Schlink, *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche*, S. 254, 259—282.

<sup>2)</sup> fr. 233 slot.

<sup>3)</sup> Henri Brémond, *En prière avec Pascal*, Paris, 1923.

<sup>4)</sup> fr. 471 en 550.

onderworpen aan het Evangelie niet anders zijn dan condescendeerend, d.w.z. gansch en al neerbuigend tot den naaste. Eenigen anderen grond geven aan de methode der prediking die rekening houdt met den naaste, tot wien de prediking zich richt, zou voor Pascal beteekenen een aantasten van de soevereine vrijheid van het werk van den Heiligen Geest.

Op grond hiervan bleek ons daarna, dat Pascal de inhoud als *conditio sine qua non*, onaangetast heeft gelaten. Daarmee is het laatste bewijs geleverd voor de handhaving van het zuivere karakter van zijn apologetische prediking. De volstrekte eigenaardigheid van het Woord Gods tegenover de orde van den menschelijken geest en de wijsheid dezer wereld, vereischt volstrekte onderwerping aan de heilige Schrift, aangezien het Evangelie er voor ons niet anders is dan in het document van de condescendentie Gods in Jezus Christus die eens voor altijd is geschied. Omdat het Woord Gods voor Pascal inhoudt de werkelijkheid van de openbaring van den pneumatischen Christus, zijn wij aangewezen op den Bijbel. Zoo wordt in de volledige onderwerping van den inhoud van de apologie aan den Bijbel, de tegenstelling van de dwaasheid der prediking en de wijsheid dezer wereld, reëel. Slechts het Kruis doet gelooven <sup>1)</sup>).

Wat wij daarna bespraken was de verhouding die de vormgeving der prediking heeft tot den inhoud en den naaste. Wij merkten daarbij op, dat volgens Pascal de vormgeving in ondergeschiktheid aan den inhoud de grootste dienst aan den partner is. Er bleek daarbij, dat er geen sprake is van het geuite verwijt, dat zulk een primair zich richten op den inhoud bij de prediking, met zich mee zou brengen „ein gefährliches Chinesentum” <sup>2)</sup>); integendeel, Pascal is het markante voorbeeld van den prediker, die, ondanks de accentueering van de eerste en meest wezenlijke taak der theologie, als uitvloeisel van het theologoumenon dat het Woord het moet doen, — zich met al zijn mogelijkheden inspant om den naaste zoo dicht mogelijk te benaderen, en voor de keuze te stellen, en te overtuigen wat de goede

---

<sup>1)</sup> fr. 588.

<sup>2)</sup> E. Brunner, *Die andere Aufgabe der Theologie*, in *Zw. der Zeiten*, 1929, Heft 3, S. 274: „Täuschen wir uns nicht: der Ausbau der Dogmatik zur vollständigen „reinen Lehre“ ist, so notwendig er innerhalb der Kirche ist, nicht einmal innerhalb der Kirche, geschweige innerhalb der heutigen Situation überhaupt das dringlichste Erfordernis. Die durch das neue dogmatische Interesse zunächst bedingte Abwendung von der eristischen Aufgabe der Theologie müsste mit der Zeit . . . zu einem gefährlichen Chinesentum führen . . .”

keus is. Zijn theologie die geen orthodoxie of pietisme is, maar een loflied ter verheerlijking van het mysterie van de soevereine genade <sup>1)</sup>, heeft „starke missionarische Kraft”!

Het laatste wat wij bij de ontwikkeling van Pascal's apologetische methode ontdekten, was het consequent vasthouden aan het Evangelie als Woord Gods, als Zelfmededeeling Gods die een betrekking tot de menschen scheidt, en daarmee correlaat aan den mensch als wezen in betrekking, als „coeur”. Deze zienswijze was het die zijn methode maakte tot methode van het hart. Het feit dat het Evangelie als condescendentie uitgaat van den mensch als begaafd met een vrijen wil, hoewel zonder vrijheid van wil, zonder kracht, — heeft Pascal er toe gebracht zijn methode zóó op te bouwen dat ze een appèl werd op de mogelijkheid van de vrije keus der liefde van den mensch. Het doet Vinet van de „Pensées” zeggen: „Son livre est subjectif. Ce caractère de personnalité, mais de personnalité toute spirituelle, se reconnaît, se fait sentir à toutes les pages du livre; il l'accentue partout d'une manière plus ou moins vive” <sup>2)</sup>. In plaats van de strak objectieve bewijsvoering, de voorwerpelijke leerrede, zou Pascal's apologie geweest zijn een tot het geloof dringende, schier apostolische brief.

En hiermede zijn wij dan toegekomen aan onze slotconclusie, die meer deze geheele studie, dan alleen dit laatste hoofdstuk betreft. Aan het begin van ons geschrift zijn wij uitgegaan van een begrip apologetiek dat wij karakteriseerden als nieuwtestamenteisch. Dergelijke apologetiek kan niet meenen dat een mensch overtuigd wordt door de kracht van de rede en den argumenteelen dwang van den menschelijken geest; zij moet putten uit een ander arsenaal. Als normeerende gegevens voor de werkwijze van zulk een apologetiek, haalden wij Paulus aan in wat hij schrijft over de verhouding van de dwaasheid der prediking en de wijsheid dezer wereld.

Aan het einde van deze studie, is het niet anders mogelijk dan te zeggen dat wij in de voorstudie van Pascal voor een apologie een getrouwe uitwerking van de principieele grondlijnen van het Nieuwe Testament voor ons hebben. Op alle wezenlijke punten, waar wij de opvatting van Pascal nagingen, kwamen wij tot die conclusie. Voor de prediking in het algemeen is het daarom van groot gewicht, Pascal, die in zulk een innerlijke verwantschap met Paulus, de opdracht der verkondiging heeft vervuld, goed te beluisteren. En wel vooral te

---

<sup>1)</sup> Ed. Thurneysen, *Kreuz und Wiederkunft Christi, Th. Ex. Heute*, Heft 60, München, 1939, S. 52.

<sup>2)</sup> A. Vinet, *l.c.*, p. 222.

beluisteren op die punten, die momenteel in het middelpunt der theologische vraagstelling staan.

Zoo zagen wij als belangrijk voor het heden allereerst Pascal als de christelijke kampvechter tegen den fatalen invloed dien het grieksche denken met zijn subject-object-schema op de theologie heeft gehad. Pascal heeft als een der allereersten de ontzaggelijke verarming die de theologie door die verintellectualiseering ondergaat, onderkend en haar losgemaakt uit die doodelijke omarming. Het existentieel-dynamische karakter van het geloof kan niet gebracht worden in een verstandelijk schema. De openbaring wordt ontledigd als zij tot theorie wordt; het kruis wordt ijdel, een leege klank als het in het gedachtenraam van de wijsheid dezer wereld wordt geperst. Ook voor de ontzaggelijke consequentie's die verbonden zijn aan de principiele scheiding van Renaissance en Evangelie, is Pascal niet teruggeschrokken, hoewel hij ze terdege onderkende. Hij durfde de scheiding van Platonisme en Profetisme aan, omdat hij er van overtuigd was, dat een wereld die het zou aandurven het oude los te laten, een in Christus verzoende cultuur zou terug ontvangen. In plaats van het renaissance-cultuurideaal der „honnêteté”, als eros, zou verwerkelijkt worden de welvoegelijkheid der „agape”; met het gericht brengt het Evangelie tevens de vervulling. Hoe veel gewonnen, bij klein verlies!

Een tweede punt van belang voor de theologie van de twintigste eeuw is Pascal's opvatting over de verhouding van natuur en genade. Zijn visie nu is zeer merkwaardig. Eenerzijds immers is zijn neen tegenover de natuurlijke theologie even nadrukkelijk als bij Karl Barth. Maar anderzijds verlegt hij de problematiek, die Brunner zoo sterk doorleeft, zoodanig, dat de volstreckte vrijheid van het werk van den Heiligen Geest gewaarborgd is, maar tevens de bedoeling van Brunner tot haar recht kan komen. Pascal doet dit door het aanknoopingspunt als theologische grootheid te verwerpen, maar daarvoor in de plaats te spreken over den vrijen wil van den mensch. Hij ziet den vrijen wil dan louter als mogelijkheid, die in zichzelf volkomen irrelevant is, maar door de genade erkend en belangrijk gemaakt wordt. De aard van de genade, van het Evangelie als condescendentie, is geen deterministische, geen causale, maar een werkelijk persoonlijke gemeenschap scheppende, die den vrijen wil van den mensch opeischt<sup>1)</sup>. Dat is volgens Pascal zeer belangrijk. Omdat de

---

<sup>1)</sup> Vgl. Dr. Is. van Dijk: „Gods soevereine genade verstijft nergens tot een star, afgetrokken leerstuk, dat haar ervaring op zijde dringt; die soevereine genade is de nieuwe bloeiende levensbodem, waarin Pascal zich overgeplant weet met zijn

genade den mensch geenszins ontmenschelijkt, maar juist uitgaat van de menselijke mogelijkheid tot creatuurlijke zelfbepaling, daarom zal in de prediking daar ook van uitgegaan moeten worden. Naast de volstreckte vrijheid en soevereiniteit Gods, legt Pascal dus evenzeer den nadruk op het theologisch belang van den mensch als mensch in het geloof en het ongeloof. Op deze wijze vangt Pascal het gerechtvaardigde motief, dat leeft in Brunner's verwerpelijke theorie van het aanknooppunt, op.

Het laatste punt van belang, waarbij wij goed doen Pascal te beluisteren, is de vraag naar de apologetiek. Reeds in het begin van deze studie wezen wij er op, dat de apologetiek door verreweg de meeste theologen in dezen tijd a priori veroordeeld is. Ongetwijfeld draagt alles wat er aan apologieën in de geschiedenis van de kerk naar voren is gekomen, daarvan voor een groot deel de schuld. Pascal toont ons echter dat er ook een gerechtvaardigde apologetiek is, die waarlijk prediking is. Zeer waarschijnlijk zal veelszins een apologie een filosofisch kleed dragen, maar desalniettemin kan het in wezen zuiver theologische arbeid zijn.

Het zou misschien voor de kerk van belang kunnen zijn, Pascal als den apologeet van de echte apologetiek te verstaan, waar in dezen tijd een krachtig opkomend heidendom eenerzijds, en een ontstellende onverschilligheid van tallooze groepen der bevolking anderzijds, de prediking voor ontzagwekkende vragen hebben gesteld. Zou het misschien zoo zijn, dat elke prediking in dezen tijd iets moet leeren van Pascal, als den door God begenadigden apologeet?

Het is in dit verband nuttig zich voor oogen te stellen hoe zeer Pascal's prediking, die waarlijk nieuw-testamentisch was en toch raschte apologie, een macht over de geesten heeft gehad. Brémond getuigt in zijn reeds aangehaalde rede in de Cathedraal van Clermont-Ferrand: „Cet Homme Dieu, on peut dire sans exagération que personne, depuis bien des siècles, personne autant que Pascal ne nous aura convaincus de sa réalité et de son amour. Et c'est là, sans doute, le suprême bienfait des Pensées" <sup>1)</sup>. En Chevalier bewijst deze uitspraak, als hij vertelt hoe in de dagen van 1914—1918 de „Penseés" van Pascal de gids en vertrouwde vriend is geworden van tallooze frontsoldaten. „Dans leur sac, comme dans leur cantine, il y eut tou-

---

gansche bestaan; haar verheerlijkt, haar aanbidt hij, maar op een wijze, zegt Vinet, "die aan de menselijke vrijheid wellicht nooit minder stof tot beklag heeft gegeven" (Blaise Pascal, in: *Gezamenlijke Geschriften*, Deel III, 2e druk, blz. 84).

<sup>1)</sup> H. Brémond, *En prière avec Pascal*, Paris, 1923, p. 44.

jours une place pour les Pensées de Pascal; nous le chérissions comme l'un des soutiens des heures d'isolement, de lassitude, de détresse physique ou morale; il fut pour nous un viatique . . ." 1).

Zóó belangrijk, zóó blijvend actueel, zóó zeer den naaste nabijkomend in alle omstandigheden van het leven, zóó zeer machthebbend over den geest kan de *apologie* zijn, die uitgaat van het theologoumenon: het Woord moet het doen, het Woord alléén. „C'est la croix qui les fait croire . . ." 2).

---

1) J. Chevalier, *Pascal*, p. 9. 2) fr. 588.

## REGISTER.

- Angélique, Mère 21, 22.  
 Anselmus 51.  
 Aristides 14.  
 Augustinus 62, 73, 79, 81, 87, 88, 101,  
 109, 127, 142, 146.  
 Bachmann, W. 100, 103.  
 Baius 110.  
 Bayet, A. 19.  
 Barth, K. 17, 18, 36, 51, 54, 55, 56,  
 90, 112, 122, 127, 136, 140, 165.  
 Berdjajew, N. 143.  
 Berkelbach van der Sprenkel, S. F. H. J.  
 147.  
 Boulan, E. 22.  
 Brémond, H. 162, 166.  
 Brunner, E. 12, 14, 17, 18, 52, 71, 77,  
 78, 81, 85, 86, 94—96, 103, 107,  
 108, 110—112, 119, 123, 126, 127,  
 133, 134, 136, 163, 165.  
 Brunschvicq, L. 150, 161.  
 Caesar 50.  
 Calvijn 108.  
 Celsus 11.  
 Chaise, F. de la 24—27, 37, 45, 74,  
 80, 83, 94, 121, 142, 154, 158, 160.  
 Chaix-Ruy, Jules 108, 128, 154.  
 Chantepie de la Saussaye, D. 12, 16,  
 57, 64, 74, 75, 114.  
 Charron 45.  
 Chavannes 153.  
 Chevalier, J. 19, 29, 53, 59, 141, 144,  
 145, 146, 155, 166.  
 Clavery, E. 137.  
 Cousin, V. 161.  
 Delekat, F. 59, 77.  
 Descartes 30, 31, 35, 77, 85, 138, 145,  
 149.  
 Dijk, Is. van 14, 147, 165.  
 Dilschneider, O. 41, 55, 121.  
 Eibl, H. 62.  
 Epictetus 30, 35, 36, 93, 94, 139, 149.  
 Epicurus 30.  
 Feine, P. 88.  
 Forsthoff, H. 57, 62.  
 Gazier, A. 20, 21, 109, 147.  
 Gilson, Et. 122.  
 Gilson, S. 57, 72, 97, 103, 143.  
 Grotius 45, 149.  
 Gunning, Prof. Dr. J. H. 39, 77.  
 Guthlin, A. 74, 93, 110, 146, 152.  
 Haitjema, Th. L. 29, 52, 120.  
 Harnack, Th. 35, 36.  
 Harnack, A. von 82.  
 Hartog, A. H. de 68.  
 Heidegger, M. 85.  
 Herodes 50.  
 Iwand, H. J. 134.  
 Jansenius 109, 110.  
 Janssens, E. 90, 110, 122.  
 Kant 36.  
 Kierkegaard, S. 86.  
 Kohlbrügge, H. F. 15.  
 Kraemer, H. 11, 16, 124, 145, 146.  
 Kruyt, A. C. 15.  
 La Moth de Vayer 53.  
 Lemaitre 21.  
 Lhermet, J. 48, 70, 93, 137, 138, 139,  
 150.  
 Lietzmann, H. 14.  
 Link, W. 37, 88.  
 Loewenich, W. von 84, 123.  
 Loofs, F. 81.  
 Luther 11, 15, 22, 36, 84, 106, 108,  
 110, 161.  
 Mabile, P. 84, 101, 110.  
 Malvy, A. 53, 57, 75.  
 Mazarin 20.  
 Méré 23, 146.  
 Minucius Felix 14.  
 Miton 138.  
 Montaigne 30, 31, 36, 53, 77, 93, 94,  
 138, 139, 149, 150.  
 Nicole 24, 106.  
 Nietzsche 85.

- Noordmans, O. 23, 76, 119, 123, 146.  
 Ovink, B. H. J. 27, 31, 59, 77.  
 Pacquier, J. 101, 103, 110.  
 Paulus 13, 43, 45, 48, 54, 85, 91, 102,  
 119, 136, 139, 142, 146, 164.  
 Pedersen, Johs. 86.  
 Périer, Et. 24, 45, 94.  
 Périer, Marg. 21, 23.  
 Périer, Mme 21, 22, 24, 25, 138, 148,  
 153.  
 Petitot, H. 85, 110, 152.  
 Plato 33, 35, 36, 85.  
 Porphyrius 11.  
 Port-Royal 19, 21, 23, 85, 109, 124,  
 137.  
 Saci, M. de 31, 36, 37, 137.  
 Saint-Cyran 84.  
 Sainte-Beuve 22, 108, 110, 129, 137,  
 149.  
 Schlink, Edm. 17, 91, 98, 101, 116,  
 120, 133, 151, 162.  
 Schumann, F. K. 52, 57, 65, 69, 76,  
 130.  
 Sebond, Raymond 45.  
 Sequestra, S. 153.  
 Singlin 21, 22.  
 Souriau 20.  
 Strowski, F. 21, 109, 149, 155.  
 Thomas van Aquino 45, 46, 149.  
 Thurneysen, Ed. 34, 164.  
 Vinet, A. 42, 71, 74, 121, 124, 132,  
 136, 147, 148, 164.  
 Vondel 82.  
 Wendland, P. 13, 14.









## STELLINGEN.

### I.

Pascal's bezwaar tegen het Calvinisme, nl. dat het den mensch als mensch vernietigt, is voor een deel juist (Gr. Écrivains, T. XI, p. 132 en 153).

### II.

Met het begrip „coeur” heeft Pascal in beginsel de rationalistische anthropologie overwonnen.

### III.

De bezwaren die Dr. K. Dijk in zijn voorbericht bij de vertaling van de „Pensées” door Dr. S. Eringa, tegen Pascal naar voren brengt, zijn ongegrond (Dr. S. Eringa, Pascal, Delft, 1927, blz. IX en X).

### IV.

De interpretatie, die Leo Sjestow van Pascal heeft gegeven, is onjuist (Crisis der Zekerheden, Hilversum, 1934).

### V.

De openbaring is het gericht over en de vervulling van alle religie's.

### VI.

De uitspraak van L. Köhler „Der Kult ist bis Ezechiël nicht Gegenstand der alttestamentlichen Offenbarung”, is onjuist (Theologie des Alten Testaments, Tübingen, 1936, S. 184).

### VII.

Ten onrechte zegt H. Lietzmann over den Brief van Jakobus: „Es ist klare und bewusste Polemik gegen die Lehre des Paulus” (Geschichte der Alten Kirche, I, Die Anfänge, Berlin und Leipzig, 1937, S. 213).



## VIII.

Romeinen 2 vers 14 spreekt niet over heidenchristenen zooals Karl Barth meent, maar over heidenen, en komt dus zeker in aanmerking bij het probleem van de verhouding van religie en openbaring (Dogmatik I<sup>2</sup>, S. 332).

## IX.

Ten onrechte stelt Th. Harnack den „Deus absconditus” bij Luther gelijk met den „Schöpfergott” (Luthers Theologie, München, I, 1927, S. 96).

## X.

Het moet Kraemer toegestemd worden als hij zegt dat de rationa, listische apperceptie van leven en wereld op één wortel stoelt met de naturalistische (Dr. H. Kraemer, De wortelen van het syncretisme's Gravenhage, 1937, blz. 18).

## XI.

In de christelijke ethiek mag de beteekenis van de ascese niet ontkend worden.

## XII.

De verhouding tusschen Gods Woord en de Heilige Schrift is eenzelfde als die in het sacrament tusschen zaak en teeken.

## XIII.

In artikel 2 van de Nederlandsche Geloofsbelijdenis is geen sprake van natuurlijke theologie.

## XIV.

Terecht zegt D. Chantepie de la Saussaye: „. . . hoe hoog ik ook het bijzonder christelijk onderwijs waardeer, ik kan niet goedkeuren het streven van zoovelen om door het openbaar onderwijs geheel te ontchristelijken, het bijzondere, dat altijd een beperkten werkkring zal hebben, tot de eenige en noodzakelijke toevlucht te doen beschouwen voor christelijke ouders” (D. Chantepie de la Saussaye, Leven en Rigting, Rotterdam, 1865, blz. 195).











