Utrecht University Library
Partner in Science
Universiteit Utrecht

Paulinische gewetensleer

https://hdl.handle.net/1874/256516

mes

ij.

A. qu.
192

BOEKBINDERIJ
van
H. W. YWEMA.
UTRECHT.

1. Smeding, H. Paulinische gewetensleer. *Acad. proefschr.* Utr., 1873. A. qu. 192

2. Lehmann, W. L. Het arsenigzuur als geneesmiddel bij diabetes mellitus. *Acad. proefschr.* Amst., 1873. A. qu. 192

3. Beaufort, C. A. Godin de. Proeve over de strafrechtelijke verantwoordelijkheid der ministers in de constitutionele monarchie. *Acad. proefschr.* Utr., 1873. A. qu. 192

4. Weezel, S. P. van. Over de behandeling van amaurosen en amblyopieën met strychnine. *Akad. proefschr.* Amst., 1873. A. qu. 192

5. Kock, Y. de. Iets over de poging tot minnelijke schikking. (Art. 19 W. v. B. Rv.) *Acad. proefschr.* Utr., 1874. A. qu. 192

6. Riemsdijk, Th. H. F. van. De Hooge Bank van het Veluwsche Landgericht te Engelanderholt. *Acad. proefschr.* Utr., 1874. A. qu. 192

7. Rhijn, E. M. F. Wiercx van. Iets over huidtransplantatie. *Acad. proefschr.* Utr., 1874. A. qu. 192

8. Ynzonides, G. Bijdrage tot de geschiedenis der sectio caesarea in Nederland. *Acad. proefschr.* Utr., 1874. A. qu. 192

Theses.

1 W. Gorter. jur
2 R. T. Bleuing. chir
3 O. M. Blanckenhagen. jur
4 Ch. Samuels. "
5 L. Schorer. "
6 C. H. van Tilnhoven. "
7 C. van Booven. "
8 J. L. Stern. "
9 G. S. van Velden. "
10 C. Pynacker Hordijk. "
11 G. Wttewaal. "
12 J. C. Focke. "
13 J. H. Uiterwijk. "
14 E. Willette Klein van de Poll. jur
15 P. F. Pesier. jur
16. W. van Binsbergen. "

A qu. 192 II. 1.
Rector J. Doedes
1873-74

PAULINISCHE GEWETENSLEER.

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT
1082 3155

PAULINISCHE GEWETENSLEER.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT,

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD

VAN

DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID

AAN DE HOOGESCHOOL TE UTRECHT,

NA MACHTIGING VAN

DEN RECTOR MAGNIFICUS

D^R. J. I. DOEDES,

GEWOON HOOGLEERAAR IN DE GODGELEERDHEID,

MET TOESTEMMING VAN DEN ACADEMISCHEN SENAAT

EN

VOLGENS BESLUIT DER GODGELEERDE FACULTEIT,

IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN

op Donderdag den 16 October 1873, te 2 ure,

DOOR

HENDRIK SMEDING,

GEBOREN TE LEEUWARDEN,

BEROEPEN PREDIKANT TE HAARLEM.

ACADEMIA RHENO TRAJECTINA

UTRECHT,
KEMINK EN ZOON.
1873.

Geweten en Geloof zijn voor elkander onmisbaar.

DEN WELEERW. ZEER GEL. HEERE

J. MOLL Jbz.,

Predikant te 's Gravenhage.

Hooggeachte Vriend!

Waar ik, den drang mijns harten volgende, deze mijne Paulinische gewetensleer aan U opdraag, leest Gij daarin een Eben-Haëzer.

Nu tien jaren geleden verkeerde ik in een der moeilijkste oogenblikken mijns levens. Mijn hart vroeg Gods goedkeuring over een, in mijne bijzondere omstandigheden, dubbel gewichtig plan; en, in den weg van Gods voorzienigheid, ontving ik door U het eerste bemoedigend antwoord. Die oogenblik is mij onvergetelijk.

Naast God komt U mijn dank toe. Door U aangemoedigd sloeg ik den weg der academische studiën in. Aanvaard, grijze Vriend! deze opdracht als een bewijs van oprechte waardeering Uwer vriendschap, die met raad en daad mij diende; en, wekt die, bij U als bij mij, droeve herinneringen aan vervlogene dagen,

ik weet, Gij voorkomt mij met te zeggen: „Gods weg blijft immer de beste, en zal die ook blijken te wezen."

Ja, dat zal hij! Brengt de geschiedenis van het Godsrijk hier op aarde vaak smartelijke teleurstellingen mede, de voltooijing daarvan, zeker niet het minst door donkere wegen van God, gehouden met hen, die de komst van dat Godsrijk zoeken, zal de wijsheid Gods rechtvaardigen.

Dit gelooven wij, en daarom hadden en hebben wij goeden moed. God worde dan in alles gedankt!

Sierde Hij reeds uwe zilveren lokken met de gouden kroon van uwen arbeid in het Evangelie zijns Zoons, de vrucht van dien arbeid, voor velen zoo gezegend, verheuge U in de dagen uws ouderdoms; en, waar Gij nog steeds doen wilt, wat uwe hand vindt om te doen, verspreide dit nog lang zegen rondom, tot lof van Hem, die den zegen geeft.

Houd U verzekerd, dat het voor mij stof is van innigen dank aan God, dat ik mocht zijn en mag blijven

Uw Vriend

Nederhorst den Berg, Oct. 1873.

H. SMEDING.

VOORREDE.

Door bijzondere levensomstandigheden, op rijper leeftijd dan men gewoonlijk de academische studien aanvangt, tot de studie der theologie geleid, zag ik in mijne academiejaren, door de theologische faculteit te Utrecht, een werk met het eeremetaal kroonen, wat ik, enkel voor eigen' oefening, begon; nl. de beantwoording eener prijsvraag, door die faculteit uitgeschreven: Quid Paulus Apostolus de conscientia humana docuerit cet. *Dien arbeid heb ik in snipperuren mijner stille, eerste Hollandsche gemeente, omgewerkt en vermeerderd. Zoo ontstond mijne gewetensleer; op Paulinische grondslagen gebouwd. Voor mij zelven had die arbeid vrucht. Ik hoop hij zal ook niet geheel zonder vrucht zijn voor anderen.*

Wordt mijn werk, waarvan ik het gebrekkige alleszins

inzie, door anderen beoordeeld, en geschiedt dit met billijkheid, dankbaar ontvang ik terechtwijzing. Ik heb slechts ééne begeerte: nl. dat de zaak der waarheid, en daarmede de gemeente van Christus, gediend worde.

Aan U, Hooggeschatte Hoogleeraren der theologische faculteit van de Utrechtsche Hoogeschool, mijn innigen dank voor het onderwijs, dat ik van U heb genoten. Ik verheug mij, dat ik het van U, dubbel beproefde vriend DOEDES, *en hooggewaardeerde Promotor* VAN OOSTERZEE, *ten tweeden male in mijn leven ontving; en dat ik door Uwe leiding, hooggeachte* TER HAAR, *voor mijne liefde voor ethische studien niet weinig voedsel vond.*

Aan U, Hooggeschatte Promotor, nog een bijzonder woord van oprechten dank voor uwe wenken, bij dezen mijnen arbeid; en niet minder voor de welwillendheid, waarmede Gij mijne inzichten hebt willen bejegenen.

Mocht, Hooggeleerde Heeren, mij de eer en vreugde te beurt vallen, uw' vriend te worden geheeten, wilt van mij wel de verzekering aannemen, dat, hetzij Gij nog slechts kort, of ook, wat God geve! nog lang een sieraad zijt onzer academie, ik van Uwen arbeid tot opleiding van toekomstige Evangeliedienaren, onder Gods zegen, blijvende vrucht verwacht voor de theologische wetenschap en de christelijke kerk.

Ook aan de Hoogleeraren der litterarische faculteit, voor zooveel ik Hun onderwijs genoot, beken ik mij gaarne veel verplicht: en met dankbare herinnering zij hier nog een man als wijlen H. C. MILLIES *herdacht.*

Wilde ik nog de vaderlandsche geleerden noemen, van wier werk, als van dat van mijnen vriend Dr. G. H. LAMERS, *ik profiteerde, allicht deed ik, door sommigen te verzwijgen onrecht, aan wie ik dank verschuldigd ben; ook waar ik niet altoos hunne gevoelens deelde, of soms meende die te moeten bestrijden.*

Eindelijk een woord van dank aan die academievrienden, die, op eene enkele uitzondering na, allen veel jonger dan ik, met gulle, soms echt christelijke vriendschap, mijn verblijf aan de academie mij aangenaam hebben gemaakt. Hun zij de verzekering gegeven van mijne blijvende vriendschap met zegenbede op hunnen levensweg.

UTRECHT, 16 Oct. '73. H. S.

INHOUD.

Bladz.

INLEIDING . . . . . 1—14.

HOOFDSTUK I.

WAT HET GEWETEN IS . . . . . 15—48.

a. Voorbereidende bepalingen. 1. Bronnen. 2. Het woord συνείδησις. 15—19.

b. Wat doet het geweten? . . . . . 20.

c. Nadere bepaling van het zedelijk karakter van de getuigenis des gewetens . . . . . 21—25.

d. Hoe het geweten werkt, en waar het te plaatsen . . . . 25—35.

e. Inhoud en naam des gewetens . . . . . 35—39.

f. Nadere bepaling van den inhoud des gewetens . . . . . 39—48.

HOOFDSTUK II.

HET GEWETEN IN BETREKKING TOT GELOOF EN GODSDIENSTIGE VOORSTELLINGEN . . . . . 49—93.

a. Het geweten en het geloof in God . . . . . 49—54.

b. Het geweten en het geloof in Christus. . . . . 54—65.

b'. De waarde der zedelijkheid voor het geloof in Christus, en voor de volharding in dat geloof . . . . . 65—70.

c. Hebben godsdienstige voorstellingen invloed op het geweten? 70—93.

AANHANGSEL.

Bladz.

PAULUS IN ZIJNE APOSTOLISCHE WERKZAAMHEID, ALS VOOR ALLEN DE MAN DES GEWETENS . . . . . 94—102.

AANTEEKENINGEN . . . . . 103—164

ERRATA.

Bl.	3	regel	15	v. b.	*staat:*	ontzachlijk	*lees:*	ontzaglijk
"	6	"	2	v. o.	"	vormen voor	"	vormen van
"	23	"	16	" "	"	ἡ καὶ	"	ἡ καὶ
"	54	"	7,6	" "	"	de de	"	de
"	65	"	12	v. b.	"	*b*	"	*b'*
"	122	"	7	" "	"	Erkränkung.	"	Erkrankung.
"	123	"	18	v. o.	"	ik het licht stellen,	"	in het licht stellen,

---

INLEIDING.

Dagelijks, om zoo te spreken, treft ons de wel langzame, maar bestendige vooruitgang, die in de natuurkunde is waar te nemen. Aangenaam wordt ons gevoel daarbij aangedaan door de betrekkelijke zekerheid der resultaten van het onderzoek in die wetenschap, reeds verkregen en nog beloofd. Dat hetzelfde verschijnsel ons niet in de zoogenaamde geestelijke wetenschappen ontmoet, schijnt buiten twijfel. Hier toch keeren de oude vragen telkens terug, ze worden wel beantwoord, maar zelden zeker alzoo, dat de tegenwerpingen door de beslissende kracht van het antwoord krachteloos worden gemaakt. Ieder begint (zoo schijnt het haast) altijd weêr van voren af (1).

De betrekkelijke waarheid van dergelijke bewering moet worden toegestemd. Zij wordt, tot op zekere hoogte, op nieuw bevestigd door den arbeid, die met deze bladzijden tracht winst te doen voor de erkenning van enkele groote beginselen op het gebied der geestelijke wetenschap. Het is evenwel niet meer dan eene zwakke poging onder vele door uitstekende mannen ondernomen, ook in den laatsten tijd.

Of deze en zoovele dergelijke pogingen, in onderscheiding van de werkzaamheid der natuurkundige wetenschappen, enkel of hoofdzakelijk moeten worden geweten aan het gebrek in methode, en wel in dien zin, dat men tot heden nog niet algemeen de methode der natuurkundige wetenschappen op de geestelijke wetenschappen heeft aangewend, meenen wij echter met alle vrijmoedigheid, zij het ook met bescheidenheid, te mogen betwijfelen. De Hoogl. OPZOOMER, die ook hier wil, dat „al onze kennis alleen van de waarneming uitga" (2), erkent, dat de volledigheid der waarneming, zoowel als hare zuiverheid, bepaaldheid en nauwkeurigheid hier meer dan in de natuurkunde gewone bezwaren in den weg liggen. Reeds daaruit zou o. i. moeten volgen, dat bij aanwending van dezelfde methode, de geestelijke wetenschappen oneindig langzamer gang moeten gaan dan de natuurkundige. Wat bovenal niet mag worden voorbijgezien is dit: „het geestelijk gebied waarop wij zelf een rol spelen, gaat ons nog zooveel meer ter harte dan het gebied der natuur" (3). Wij zijn op het eerste persoonlijk in alles betrokken; het andere kan nog als buiten ons rechtstreeksch belang zijn. Laat ons zeggen: op het gebied der natuur worden wij geroepen om heerschappij te oefenen, op het gebied des geestes om ons door de beginselen te laten beheerschen en alzoo, langs den moeijelijksten weg, tot het hoogste, de heerschappij te komen. De geestelijke wetenschappen willen ook niet enkel de stof beheerschen, dit zou haar niet genoeg zijn; zij willen de geesten der menschen veroveren. Deze heerschappij is die van de overtuiging, en is dus niet geholpen enkel met opmerking of waarneming, optelling en groepeering van feiten; maar bovenal met de zedelijke waardeering der feiten. En deze waardeering is niet slechts, of ook maar hoofdzakelijk, afhankelijk van aantal

en groepeering der waarnemingen; maar staat of valt met de zedelijke karakters der geesten die overwonnen, overtuigd moeten worden. Daarom — niet maar het gebrek in methode is oorzaak, de menschen maken noodig, dat op het gebied der geestelijke wetenschappen telkens op nieuw de grondslagen worden getoond. En dit te meer, als de vormen van voorstelling der dingen zich door den loop der tijden wijzigen, en de sympathiën soms verminderen, terwijl antipathiën mogelijk toenemen.

Er is meer. Letten wij op den aard van het gebied waarop zich de geestelijke wetenschappen bewegen, dan worden wij ras verzekerd, dat de natuurkundige methode niet maar zoo voetstoots bij de eersten van toepassing is. Indien toch aan iets, dan is de voortgang der natuurkennis ontzachlijk veel verplicht aan de proefneming. Zonder de zoogenaamde proefondervindelijke natuurkunde zou die wetenschap nooit de reuzenschreden hebben gemaakt, die zij werkelijk gedaan heeft. Deze wijze van arbeiden, het meest eenvoudig en duidelijk in resultaat waar de anorganische wereld mechanisch wordt onderzocht, wordt steeds moeijelijker, hoe hooger het streven is, dat men zich voorstelt. Reeds de chemische behandeling van de anorganische wezens doet deze ervaring op; ja in vele gevallen is de proef op de organische pas mogelijk, als zij eerst in anorganische zijn ontleed. Klimt men op met de proefneming in de zedelijk geestelijke wereld der dingen, het werktuig, waarmede de proef wordt genomen, wordt ons dan te machtig, of wij staan voor eene werkelijkheid die proefneming niet toelaat; en wij eindigen met, in het beste geval, eene overtuiging te hebben, waarmede gewapend wij niet kunnen zeggen: quod demonstrandum erat (4). Wij mogen op 't gebied van geestelijke wetenschappen niet verwachten verder te komen,

ten opzichte van de groote beginselen, dan tot de erkenning der redelijkheid om die te adopteeren, en die geadopteerd te zien worden door hen die redelijk genoeg zijn om de reden van eenige zaak te erkennen.

Zietdaar tegelijk het groote bezwaar aangewezen, waarop de geestelijke wetenschappen telkens stuiten, waar zij erkenning van beginselen vragen. De wereld der geesten vertoont een telkens herhaald en voortgaand proces. In de geestelijke wetenschappen moet men telkens van voren af beginnen. Zij zijn te hoog voor eene methode, die enkel van waarneming, tellen, groepeeren, vergelijken en proefondervindelijke behandeling der feiten leeft. Zij leven alleen bij een redelijk-zedelijk proces, dat convictie bedoelt, evenals het alleen uit convictie voortkomt. Hier kan, hier mag dus, ja hier moet voortdurende strijd zijn, totdat een volkomen zege is behaald.

Of wij dan voetstoots de natuurkundige methode voor de geestelijke wetenschappen verwerpen? Dat zij verre! Doet men het op het gebied van het geestelijk leven des menschen in de praktijk, de ervaring zal de straf meêbrengen. De ware convictie is geen inbeelding, geen waan; zij wil, zij moet redelijk (λογικῶς) worden, tot stand komen, of zij verdient den edelen naam van convictie niet. Telkens gevoelt men: de woorden moeten in eene werkelijkheid grond hebben, anders hebben zij geen recht. De beginselen hier verkondigd moeten hun goed recht legitimeeren voor de redelijke convictie. En om dit te kunnen, moeten zij in de werkelijkheid der dingen gegrond zijn. Op die werkelijkheid dus het oog te richten is voor de geestelijke wetenschappen onmisbaar (5).

Het kan echter haar niet genoeg zijn daarbij te blijven staan. De mensch denkt; en, als denkenden geest, verheft de zichtbare wereld hem in hooger werkelijkheid, die der

idéën, welke de mensch nu ook als waar erkent. Dat is zijn geloof. Geen geestelijke wetenschap dus, die alleen leeft bij het zinlijke. Wil zij of kan zij niet omhoog tot de wereld der idéën; zij verstikt in koud materialisme, waar alleen nog het nuttigheidsbeginsel kracht heeft van wet, door het egoïsme voorgeschreven. Onze overtuiging omtrent onvoorwaardelijke toepassing der natuurkundige methode op de geestelijke wetenschappen is dan ook deze: dat aan het einde dier baan een positivismus moet worden gehuldigd, dat den zedelijken mensch doet beven; daar het voor zedelijkheid en godsdienst niet anders dan in nihilisme verloopt.

Doch plegen wij aldus geen onrecht aan die schare van zedelijke denkers, die de deugd om haar zelve willen zien bemind? De „morale indépendante" wil hier ernstig tot de orde ons roepen; want is zij niet een feit?

De edelste vorm, waarin de „morale indépendante" zich uitspreekt, is gewisselijk die, waar zij handelt van de „zelfstandigheid der zedewet." Kennelijk neemt zij, voor de stelling dier zelfstandigheid, het onderscheid aan tusschen zedelijk goed en zedelijk kwaad. Het eerste alleen heeft voor haar recht van blijvend bestaan. Als zoodanig de autonomie der zedewet erkennende, moet zij een en ander als plicht voorschrijven, terwijl zij het tegenstrijdige als kwaad verbiedt. Beschouwt zij nu het beginsel dier zedewet als in 't persoonlijk, eigen belang, of in 't maatschappelijk welzijn, of in de verheerlijking van God gelegen, altoos heeft zij dan eene maat, waaraan zij het genoemde goed en kwaad als zoodanig meet; en in zooverre staat toch immer die zedewet boven den mensch. Van het beginsel hangt de sfeer af, waarop die „morale indépendante" zich heeft te bewegen. Is zij zóó laag, dat zij van geen plicht spreekt, dan verdient zij den naam

van moraal niet meer. Wat zich daarvoor dan uitgeeft is een der vormen voor de immoraliteit zelve. Zoo lang zij plicht stelt, staat zij boven den mensch met hare wet. Altoos ligt dan de idée van het Goede, waarin men die ook stelle, ten grondslag.

Nooit kan daarom eene moraal onafhankelijk zijn; altoos stelt zij een wetgever of wetgeefster. De eenige, het naast aan onafhankelijke moraal komende, zou die zijn van het eigenbelang; maar reeds zij betreedt het gebied, dat in 't oog van alle wèldenkenden den naam draagt van immoreel. Zij reeds is niet meer geschikt eene moraal te geven. De hoogste schoonste vorm van de „morale indépendante," als zij kon bestaan, zou die zijn, die de deugd om haar zelve bemind wil zien.

Maar kan zij bestaan? Dit is juist wat ontkend moet worden, naar ons inzien. Immers zij begint met te stellen — deugd, of liever — goed. Het goede stelt dan de wet. Maar dan reeds is zij niet morale indépendante. Zij wordt wijsgeerig, hebbende een metaphysische basis, waarvan het recht moet worden aangetoond. Vindt men dit recht in den zedelijken aanleg van den mensch, en spreekt men daarom van autonomie, afkeerig van heteronomie, dan neemt men eene zedelijke orde aan, die gehandhaafd moet worden en zal worden. Men gelooft in het goede, dat niet anders dan als iets redelijks (λογικόν) gedacht kan worden. Het postulaat van de ratio in de wereld is de ratio κατ' ἐξοχήν. Wat men nu bij die hoogste ratio ook denke; dáárvan is de autonomische moraal dus afhankelijk. Er is voor eene morale indépendante op het gebied van het denken geen plaats (6).

En toch, het goede wil om zich zelf zijn bemind. Men kan die deugd niet erkennen als deugd, waarvan zelfzucht of hoogmoed de wortel blijkt te wezen. Hoe daalt

zij zelfs in schatting als het temperament haar zijn glans leent en wij „eene andere, eene christelijke type kennen, die ons een oneindig hooger standpunt aanwijst (7)."

Niet onbelangrijk komt mij voor, hier te letten op de wording en ontwikkeling van het zedelijk gevoel, zooals de Hoogl. OPZOOMER die beschrijft (8). „In den eersten tijd van ons leven uit zich dat gevoel niet. Het kind is in den aanvang een zinnelijk wezen. Het wil genieten en daarom heerschen. Het heeft wenschen, het doet eischen, aan pligten denkt het niet. Anderen moeten het die pligten voorschrijven. Omdat het zich zelf nog geen wet stelt, moet het van anderen een wet ontvangen. En omdat het nog enkel zinnelijk is, moet het door zijne zinnelijkheid, door hoop op loon en door vrees voor straf, tot gehoorzaamheid aan die wet gedwongen worden."

„Maar het kind ontmoet niet enkel dwang. Nog veel meer ontmoet het liefde. Van zelf wekt zij wederliefde, die terstond het gevoel van pligt doet ontstaan. Zoo wordt naar de heerlijke orde der zedelijke wereld, uit hetgeen enkel onheil dreigde het hoogste heil geboren. De opgewekte liefde neemt allengs in krachten toe. Eindelijk is zij een nieuwe magt, sterker dan die van het eigenbelang waarvan zij is uitgegaan, en aan welks heerschappij zij nu een einde maakt." Schrijft de Hoogl. een bladz. verder: „Het zedelijk gevoel is het kenmerk onzer hoogere natuur," dan blijkt daaruit, dat zijne bedoeling, met boven aangehaalde woorden, niet zijn kan, dat het plichtgevoel van buiten alleen wordt aangebracht, afgezien van hetgeen virtualiter aanwezig is in de natuur van het kind. Wij kunnen in 't algemeen ons met het gezegde vereenigen; alleen merke men op, dat niet de werkelijkheid wordt beschreven; maar hetgeen behoort te zijn; want te zeggen dat liefde altoos liefde wekt, tot

zulk eene macht dat aan het eigenbelang een einde gemaakt wordt, zou verre van altoos waar zijn. Doch dit laatste kan de Hoogleeraar niet hebben bedoeld. Boven gegeven beschrijving nu van de wording en ontwikkeling van het zedelijk gevoel is ons dáárom merkwaardig, wijl er duidelijk in blijkt, dat de eerste trap tot de zedelijkheid wordt bereikt in gehoorzaamheid aan den voorgeschreven plicht. Wij zouden hier het begin der zedelijkheid willen hebben erkend. De Hoogl. niet. Is, volgens hem, de zedelijke plicht eerst aanwezig, als de liefde er ons toe brengt ons zelven een plicht op te leggen; ons dunkt, uit de stelling waartoe die woorden recht geven — de autonomie uit de heteronomie — volgt, dat de eerste zonder laatstgenoemde niet bestaat, ja, dat de autonomie niet anders is dan de volledige erkenning der heteronomie. De zedelijkheid is dan ook in hare ontwikkeling werkelijk zelfstandig; niet zelfstandig geworden; want de heteronomie deed zich gelden als gezag. Ja, wat meer zegt, deze zelfstandigheid bestaat slechts in zóóverre en zóólang als het gezag van het zedelijke wordt erkend. Blijft dus altoos de zedelijke wet boven den mensch, met dit verschil, dat zij bij „het goede om het goede gedaan" tevens wet is in den mensch; zoo blijft dan ook de meest zelfstandige zedelijkheid altoos het karakter van gehoorzaamheid dragen, met dit verschil bij het vroeger lage standpunt, dat nu de gehoorzaamheid uit liefde geschiedt.

De zedelijke wet eene macht boven den mensch, en de zedelijkheid gehoorzaamheid aan die wet; noemt dan die macht wat gij wilt: zedelijk gevoel, conscientie, zedelijke wereldorde of God; maar — morale indépendante behoort tot de onmogelijkheden. Dat men, bij liefde voor het goede, evenwel van „morale indépendante"

spreekt, komt onzes inziens, daaruit voort; dat men vergeten is hoe men kwam aan de idée van het Goede (9).

Gaan wij de ontwikkeling na van het zedelijk gevoel in den mensch, wij zullen steeds bevinden, dat de plant der zedelijkheid gedragen wordt door den wortel des geloofs. Men moge het object van dat geloof macht noemen, maar geloof is hier, en draagt reeds in beginsel de twee kenmerken van erkennen en vertrouwen; om 't even of men let op het onontwikkeld individu in de ontwikkelde maatschappij, dan of men let op de massa in eene maatschappij op zeer lagen trap van zedelijke ontwikkeling.

Het is in de heidenwereld de δύναμις, die gevreesd wordt en daarom erkenning en eere vordert. De laagste trap zou ik geneigd zijn bij het eigenlijk Féticisme te zoeken. Het Sjamanisme, dat niet enkel aan zinnelijke voorwerpen hecht als het Feticisme, staat in zooverre daarboven als het reeds den menschelijken vorm geeft aan voorwerpen, en geestenvereering wordt. Boven deze stel ik de Natuurvergoding, die de hoogste ontwikkeling erlangt in Brahmaïsme en eindelijk in Buddhisme, waar die δύναμις zich vooral als zedelijke macht doet kennen (10). Het geloof in de macht, waarvan men heil verwacht, drukt op den plicht den stempel van den godsdienst, of liever, in zijne geboorte reeds, draagt de zedelijkheid, 't zij laag of hoog gesteld, dien stempel (11).

Men gevoelt, er is eene levenseenheid van godsdienst en zedelijkheid, omdat geloof en plicht niet van elkander zijn te scheiden. Wij stellen ons voor, dat dit de hoofdoorzaak is van het verschijnsel, dat eeuwen lang in de christelijke wereld de ethische stof tegelijk met de dogmatische werd behandeld. Ongetwijfeld moest daaraan ook de praktische bedoeling van het Christendom in de wereld, zoowel als de trage ontwikkeling van de systematische bearbei-

ding van het dogma, bijdragen. Toen het dogma aanvankelijk die systematische behandeling onderging, geschiedde dit hoofdzakelijk met het ethische doel van te overtuigen. Ja, ook later, toen de ethische stof meer aan dergelijke bearbeiding onderworpen werd, kon men die niet anders dan als in de dogmen gegrond en daarmede verbonden bewerken. Deze levenseenheid van dogmatiek en ethiek werd miskend, toen men de zedelijkheid vooral uitwendig begon op te vatten, en dus de moraal als appendix van de dogmatiek beschouwde. Toch moet tevens erkend, dat, met meerder onderzoek der classieken, ook de moraal noodwendig groote uitbreiding moest erlangen. Het Christendom mocht, zoo meende men zeker, bij ARISTOTELES en andere heidenen niet achter staan. De heidensche deugden werden nu met de christelijke vereenigd voorgesteld, maar zoo bestond tevens gevaar dat ook beginselen opgenomen werden, die buiten het Christendom omgingen. Is 't wonder, dat in de middeneeuwsche ethiek soms de wezenlijke éénheid ontbrak? Bij ontzaglijke geleerdheid was men dikwijls zeer onwijs en verviel in allerlei dwaasheden. De christelijke ethiek, vroeger een frissche stroom, dreigde aldus in onvruchtbaar zand uit te loopen, zonder den akker des harten weldadig aan te doen.

Het kon niet anders, of de Hervorming der 16e eeuw, die in haar' oorsprong meer een ethisch dan wel doctrinair karakter droeg, moest ook op de behandeling der ethiek een gunstigen invloed oefenen. De levenseenheid van geloof en zedelijkheid kwam meer tot haar recht, dan in de roomsche kerk het geval kon zijn. Hier werd de ethiek zelfs immoreel door de toepassing der probabiliteitsleer, terwijl in de protestantsche kerken de liefde uit het geloof, als de kracht der zedelijkheid, en de Godsverheerlijking als het groote beginsel, zoowel van de wetenschap-

pelijke behandeling der ethiek als van het christelijk leven zelf, op den voorgrond moest treden. Hieruit is het voor een deel misschien te verklaren, dat in den eersten tijd der Hervorming aan de ethiek niet de wetenschappelijke eisch wedervoer, die haar toekwam (van zelfstandige behandeling der ethiek was bij de Hervormers geen sprake, tenzij men als zoodanig den arbeid van MELANCHTON, *Elementa Ethices Aristotelicae*, *Vit.* 1550, wil beschouwen), maar ook, dat bij afzonderlijke behandeling der ethiek, door mannen als DANAEUS en CALIXTUS de dogmatiek kennelijk daarvan de eigenlijke basis uitmaakt (12).

Het getuigt van een werkelijken vooruitgang, dat in later tijden aan de ethiek, als christelijke levensleer, eene afzonderlijke behandeling ten deel viel. Maar toegegeven moet ook worden dat, sedert KANT met zijn kategorischen imperatief is opgetreden, de neiging zich hoe langer zoo meer vertoont om de ethiek, om zoo te zeggen, van de dogmatiek te emancipeeren. Het tijdperk van het God- deugd- en onsterfelijkheidsgeloof, met zijn gebrek aan gehalte van waarachtig geloofsleven, heeft in dezen zin een zeer negatieve verdienste. Vergetende hoe men aan christelijk-zedelijke beginselen gekomen was, was het waarlijk geen wonder, dat de jongste tijden allerlei proeven zagen van philosophische moraal, die prijkt met den weidschen titel van „onafhankelijk," of ook van identificeering van humaniteit en christendom, die zich het edelst uitdrukt in het zoogenaamd „ethisch modernisme." Geen wonder, dat reeds een FR. VOLKMAR REINHARD zich sterk uitliet tegen de kritische wijsbegeerte, die van niets dan autonomie wilde weten (13). Geen wonder, dat een SCHLEIERMACHER (14) de wenschelijkheid uitsprak: „dass sich auch die ungetheilte Behandlung von Zeit zu Zeit wieder geltend mache." Geen wonder, dat mannen als NITZSCH, BECK en ROTHE,

ieder op zijne wijze, de vereenigde behandeling beproefden, diep doordrongen als zij waren van de levenseenheid van dogmatiek en ethiek, van geloof en leven. Te bejammeren moge het zijn, dat bij de wetenschappelijke behandeling op die wijze, het een in het ander te veel opgaat, en zoowel dus het een als het ander wetenschappelijk verlies lijdt, de grondgedachte der levenseenheid van beiden is waar, en laat zich als van zelf gelden, ook in den tegenwoordigen tijd, nu men meer en meer overtuigd blijkt te worden, dat de apologie des Christendoms vooral den ethischen d. i. den anthropologischen weg moet inslaan.

In den grond der zaak vraagt men naar de synthesis van geloof en zedelijkheid, en om daarvoor de formule te vinden, verwacht men licht van de anthropologie. Moge men nu ook den weg kiezen door een jongeren tak der wetenschap, nl. „de leer van den godsdienst," gevolgd, waarbij zooveel mogelijk alle vormen der godsdiensten geraadpleegd worden, men zal toch ten laatste weer staan voor het groote vraagstuk — den mensch, om hem in zijne godsdienstig-zedelijke adspiratiën gade te slaan.

Te verwonderen behoeft het dan ook alleen hem, die geheel vreemdeling is op 't gebied der vragen dezes tijds, dat in de laatste jaren de aandacht van velen zich vestigt op het menschelijk zelfbewustzijn, met name op het geweten. Kan ik voor mij ook niet gelooven, dat het geweten alléén ooit de geheele verklaring zou geven voor het verband van godsdienst en zedelijkheid, en daarom evenmin de formule der synthesis van die beiden; dàt er zoodanige synthesis moet bestaan, dit dunkt mij, wordt bij beschouwing van het geweten, in verband met andere verschijnselen in het psychische leven, evident. De vele geschriften over dat onderwerp in de laatste jaren toonen dan ook, welk eene belangstelling dit onderwerp inboezemt.

Reeds de poging om hier mede te arbeiden mag uitlokkend heeten, al schijnen ook vele bezwaren op dit gebied afschrikkend te zijn. Wordt dit een zoowel als het ander erkend, dan is zoowel dit pogen gerechtvaardigd, als dat men een gids zoekt, die ons hoognoodige wenken geeft. Zietdaar de reden waarom deze bladen tot opschrift dragen: Paulinische gewetensleer. 't Is waar, de tijd is voorbij dat men de HSS. als leerboek der psychologie zou gebruiken, maar op christelijk standpunt schromen wij niet te verklaren, dat een man als PAULUS, een zedelijk-godsdienstig karakter als hij, een man van veelzijdige ontwikkeling, met een geoefenden blik in de menschenwereld door rijke ervaring bij helder denken; een man, aan wien de christelijke wereld de grondslagen zelfs eener wijsgeerte der geschiedenis heeft te danken, dat zulk een man, zeg ik, ons den diepsten eerbied inboezemt; zoo dat wij ons door hem dan ook gaarne bij de hoofdfeiten der gewetensverschijnselen (15) laten bepalen. En dit te meer, wijl wij verwachten kunnen, dat een zedelijk-godsdienstige persoonlijkheid als de zijne ons niet teleurstellen zal, als wij door zijne vingerwijzingen geleid, een bijdrage wenschen tot een belangrijk onderdeel der christelijke Anthropologie.

Het is mijne innige overtuiging, dat wij bij den Apostel PAULUS, wel geene eigenlijke gewetensleer, maar zulke beginselen vinden, die de basis uitmaken van eene rechte gewetensleer. Spoort men die beginselen in zijne geschriften op; dan kunnen m. i. de ware grondslagen worden gelegd eener gewetensleer, die in geschiedenis en ervaring steeds meer hare bevestiging vinden zal, en die, als de echt christelijk-ware, meest bevorderlijk zijn kan voor de rechte beschouwing van het christelijk leven.

Het komt mij daarbij voor; dat, worden die beginselen

eenvoudig en voornamelijk thetisch ontwikkeld, daardoor tegelijk eene apologetische bijdrage voor de waardeering dier beginselen wordt geleverd.

Heeft het streven daarnaar mij vooral in den gang en vorm van voorstelling geleid; hieruit moet dan ook worden verklaard hoe ik, wat den inhoud betreft, de paulinische beginselen der gewetensleer objectief tracht te gewinnen, terwijl om mijn doel, de vorm van mijn' arbeid den stempel der subjectiviteit moet dragen.

Ziet daar, wat reeds bij den titel: *Paulinische gewetensleer* door den deskundigen beoordeelaar welwillend worde in aanmerking genomen.

De gang van mijn onderzoek staat met mijn eigenlijk doel in het nauwste verband. Het is er mij om te doen te toonen, dàt geloof en zedelijk bewustzijn voor elkander onmisbaar moeten heeten. Moet ik daarbij ook wanhopen, het hoe der synthesis van die beiden te hebben aangewezen; het dat blijkt m. i. steeds meer bij nader onderzoek. Bij mijn onderzoek tracht ik dan ook in het 1e Hoofdstuk, de vraag te beantwoorden: wat het geweten is, uitgaande van de feiten der verschijnselen; terwijl ik in het 2e Hoofdstuk, de onderlinge of wederkeerige afhankelijkheid van geweten en geloof, tracht te ontvouwen, evenzeer van de verschijnselen uitgaande. In eene korte schets als aanhangsel, wordt dan eindelijk, meer aangewezen dan ontwikkeld, hoe PAULUS in zijne apostolische werkzaamheid de man toonde te zijn, die de kracht zijner beginselen in zijn leven ontvouwd heeft.

Hiermede geef ik mijne onderzoeking in deze ten beste voor hen, die nog van PAULUS kunnen en willen leeren, met dank aan den Heer der Gemeente, die mannen als PAULUS telt onder zijne volgelingen, die mannen als PAULUS gaf tot stichting en volmaking van het Godsrijk.

HOOFDSTUK I.

WAT HET GEWETEN IS.

---

a. Voorbereidende opmerkingen.

Wien treft niet in PAULUS de zelfstandigheid van karakter, de vastberadenheid in het handelen, de kracht van zijn optreden voor Jood en Heiden, de wijsheid in zijne prediking van den Gekruisigde en daarbij zijne nederigheid; i. é. w. zijne zedelijke grootheid, waarop de christelijke kerk steeds met innig welgevallen staart?

Hoe werd een man van zulk eene zedelijke kracht niet overmoedig? Hoe werd hij niet verleid om over anderen te heerschen? Wat kon hem den zwakken broeder doen dragen, om dezen met al de teerheid der liefde te leiden? Wat bewaarde hem voor het gevaar, dat zijne kracht in hardheid, zijne teedere liefde in zwakheid tegenover anderen zou ontaarden?

Onderscheidene en machtige factoren hebben ongetwijfeld saamgewerkt om in hem eene schoone vereeniging van kracht èn liefde daar te stellen, zonder welke hij nooit die groote Apostel der heidenen zou geworden zijn die hij geweest is; en onder die factoren bekleedt wel eene eerste

plaats de genade hem bewezen, „dat het Gode behaagd heeft in hem zijnen Zoon te openbaren," voor wien te kennen PAULUS alles schade kon achten. Doch hoe groot, hoe veelbeteekend dit voor PAULUS ook moge geweest zijn; dit alléén zou hem niet dat karakter hebben kunnen geven, waarin hij zich aan ons voordoet. Ja wij mogen wel zeggen: die genade zelfs ware voor hem zonder heilzame uitwerking geweest; stond niet eene andere macht in hem daarnevens — die des gewetens.

Het kan daarom voor de kennis van dien Apostel en van zijne theologie in 't algemeen, niet dan van hoog belang zijn te weten; welke voorstelling hij gehad heeft van het geweten, welke beteekenis het geweten, volgens hem heeft voor het geloof, en omgekeerd.

Met zijne geschriften en de berichten over zijne werkzaamheid als Apostel vóór ons trachten wij die bijzonderheden te onderzoeken. Mislukt ons dit niet geheel, zoo hopen wij met dit onderzoek, zij het ook eerst en meest voor ons zelven, eene kleine bijdrage te leveren tot rechte waardeering van het geweten in zijne hooge beteekenis voor het christelijk geloof en leven in 't algemeen. Een tweetal opmerkingen mogen nog voorafgaan om ons den weg tot het onderzoek af te bakenen.

1. Bronnen. Heeft ons onderzoek een historisch karakter, dient het dus langs exegetischen weg gevoerd, zoo hebben wij vooraf onze bronnen te bepalen. In het belang van ons onderzoek wensch ik bronnen van eersten en tweeden rang te onderscheiden. Tot de eersten zijn terstond te brengen de meest algemeen voor echt erkende brieven van den apostel zelven, die aan de Galatiërs, de twee aan de Korinthische gemeente en de brief aan de Romeinen. De anderen, onder zijnen naam aan gemeenten en bijzondere personen be-

kend, mogen als bronnen van tweeden rang in aanmerking komen. De quaestie der echtheid van dezen blijve hier intact. Bleek bij ons onderzonk, dat de voorstellingen dier laatstgenoemden in 't geheel niet passen bij die der eersten, zoo zouden die voor ons als minder afdoende kunnen worden gerekend. In het tegenovergestelde geval mogen zij minstens pleiten voor den echt paulinischen geest dier geschriften, wat dan als zijdelingsch bewijs voor den echt paulinischen oorsprong getuigt. In allen geval mogen wij die voorstellingen dan met het elders gevondene, in onze beschouwing verbinden, zonder dat wij behoeven te vreezen hiermede den apostel vreemde voorstellingen toe te dichten.

Het boek de *Handelingen der Apostelen*, waarin wij PAULUS handelend zien optreden, zou als derde bron kunnen gelden, om zijn historisch karakter van de anderen te onderscheiden. Stellen wij deze bron echter tusschen die, welke wij als van eersten en tweeden rang onderscheidden, dan mag wel worden toegegeven, dat de *Handelingen* voor ons doel veilig te brengen zijn tot de bronnen van den eersten rang.

Hiermede wil ik wel niet gezegd hebben, dat tegen de echtheid (veel min tegen de ongeschondenheid) van de *Handelingen* minder is ingebracht dan tegen de brieven, die ik als bronnen van tweeden rang aanmerk; maar, dat wij hierbij minder gevaar hebben den apostel voorstellingen toe te kennen, die vreemd zijn aan de bronnen van den eersten rang. De twee plaatsen toch in H. 23 en 24, waar, volgens den schrijver, PAULUS het woord συνείδησις bezigt, voegen geen wezenlijk nieuwe trekken toe aan des apostels leerbegrip (indien wij dit woord mogen gebruiken) in deze, hetgeen van plaatsen in bronnen van tweeden rang meer bepaald zal moeten worden aange-

wezen of onderzocht. Geeft nu hetgeen wij in het boek de *Handelingen* vinden, eenigermate kleur of leven aan het beeld, dat wij zoeken te ontwerpen, waarom wij daarop prijsstellen voor onzen vorm van behandeling; zonder ernstige bedenking nemen wij dat dan op bij hetgeen wij vinden in bronnen van eersten rang.

2. Het woord *συνείδησις*. Een tweede opmerking betreft den naam, waarmede de zaak waarnaar wij vragen wordt aangeduid. Ik meen, dat wij bij ons onderzoek allerminst kunnen uitgaan van het woord *συνείδησις* zelf. Immers al scheiden wij het ook in zijne grondbestanddeelen, weten wij ook, dat *οἶδα* weten of kennen beteekent; ja dat hier, etymologisch, gedacht worden kan aan een weten door zien (vgl. het Lat. videre), en hebben wij de praepositie *σύν* op te vatten als een te zamen zijn, of een' gelijktijdigheid met iets te kennen gevende; zoo brengt ons dit niet verder dan dat *συνείδησις* een medeweten, een medezien, wil men, een medegetuige zijn van iets, zou beduiden. Dit weten, men noeme het dan een waarnemen, of hoe dan ook, heeft plaats gezamenlijk of gelijktijdig met.... ja met wat of met wien? (16). Wij gevoelen het; de benaming laat ons in het onzekere, en dit te meer, zoo wij aan de primitieve stoffelijke beteekenis der praepositie *συν* niet blijven hangen; maar opmerken, dat die, evenals het Lat. cum, „in samenstellingen soms eene intensieve kracht heeft, die door ons geheel of gansch en al kan worden uitgedrukt" (17). Zoo kunnen wij blijven gissen. Met etymologie zijn wij niet dadelijk gebaat.

Behalve dit zou het kunnen zijn, dat de benaming *συνείδησις* niet nauwkeurig beantwoordt aan de zaak, die er mede beteekend wordt. Vooral is dit mogelijk, gelijk te recht is opgemerkt (18), zoo „het woord gevormd is een

tijd waarin het begrip onjuist werd opgevat." Dit schijnt althans wel zeker, dat de Grieksche oudheid de zaak zelve besprak, zonder dat die voor haar recht duidelijk was (19). De quaestie reeds a priori ten gunste der benaming voor uitgemaakt houdende, zouden wij misschien later moeten ontdekken, dat wij van onjuiste praemissen zijn uitgegaan. Ook is in vele gevallen wel na te gaan, hoe de oorspronkelijke beteekenis van een woord nog weêr op te delven is uit den historischen zin, dien het in den loop der tijden gekregen heeft; maar omgekeerd uit de oorspronkelijke beteekenis tot de historische te besluiten, zet de deur voor allerlei gewaagde gissingen, indien maar niet voor willekeur, open. Wij kunnen dus niet uitgaan van de grondbeteekenis of de mogelijk historische beteekenis van het woord συνείδησις, wijl wij ons hier niet op vasten bodem gevoelen. Toch zij het geenszins van alle belang ontbloot te achten, te hebben opgemerkt, dat bij het woord συνείδησις niet alleen aan een medeweten gedacht worden kan; maar evenzeer aan een weten door dadelijke waarneming of een stellig, deugdelijk weten.

Willen wij echter meer zekeren grondslag, om de paulinische voorstelling van het geweten te leeren kennen, wij zullen de zaak dan moeten trachten te verstaan uit de verschijnselen, die door den apostel daaraan worden toegekend (20). Beginnende met het meest algemeene, trachten wij voort te gaan tot het bijzondere. Zoo, dunkt mij, gaan wij den meest geleidelijken weg.

Daar wij nu te vergeefs bij PAULUS zoeken naar eene definitie of omschrijving van het geweten, hebben wij allermeest te letten op de werkingen, door hem aan het geweten toegeschreven. Wij vragen daarom:

b. Wat doet het geweten?

Het eerste en meest algemeene, dat hier onze aandacht trekt, is wel, dat PAULUS op onderscheidene plaatsen aan het geweten toeschrijft een μαρτυρεῖν of συμμαρτυρεῖν, en alzoo spreekt van een „getuigenis des gewetens", een μαρτύριον, dat als τῆς συνειδήσεως, gedacht wordt als uitgaande van het geweten. „Wanneer heidenen", zegt hij Rom. 2 : 14, 15 „die zonder wet zijn van nature (φύσει d. i. volgens natuurlijke gesteldheid of omstandigheden) het „werk der wet (d. i. wat de wet voorschrijft) doen, zijn dezen zichzelven ten wet, als die toonen, dat het werk der wet in hunne harten geschreven is, hun geweten mede getuigende."

Elders in denzelfden brief (H. 9 : 1), waar de apostel zijne „innige droefheid en voortdurende smart" uitspreekt over zijn volk, het zoozeer bevoorrechte Israël, doet hij dit met plechtige verzekering, als in de tegenwoordigheid van Christus, dat hij de waarheid spreekt en niet liegt; er bijvoegende „mijn geweten medegetuigende," als wilde hij zeggen: „mijn geweten stemt mij bij in deze, dat ik niet liege."

Zoo ook 2 Kor. 1 : 12. „Onze roem is," zegt hij, „de getuigenis van ons geweten in eenvoud en reinheid Gods in de wereld en vooral bij u (Korinthiërs) te hebben verkeerd, niet enz."

Uit deze en andere plaatsen zien wij, dat volgens PAULUS het geweten getuigt. Maar daaruit blijkt nog iets anders. Betoonen heidenen in die getuigenis des gewetens, dat hetgeen de wet voorschrijft in hunne harten geschreven staat; stemt Paulus' geweten hem bij, dat hij niet liegt als hij zijne droefheid over Israël betuigt; is zijn roem de getuigenis van zijn geweten, in eenvoud en reinheid Gods...

te hebben verkeerd; er volgt dan uit, dat dit betuigen betrekking heeft op het zedelijk leven. Zoo gevoelen wij ons bij onze eerste schrede reeds terstond op ethisch gebied. — Het geweten geeft getuigenis in het zedelijke.

c. Nadere bepaling van het zedelijk karakter van de getuigenis des gewetens.

Doet het geweten eenige uitspraak op zedelijk gebied; draagt die uitspraak alzoo een zedelijk karakter; het ligt nu allereerst voor de hand op te merken, hoe groot gewicht PAULUS aan die getuigenis des gewetens, of aan het geweten, hecht.

Op welken grond wij de twee uitdrukkingen geweten en getuigenis des gewetens promiscue gebruiken, moet later blijken. Nu merken wij op, dat de apostel het geweten wil hebben ontzien.

De gemeente te Rome opwekkende tot onderdanigheid aan de macht in den Staat, schrijft hij (Rom. 13 : 1—7): „Zij (die macht) is Gods dienares, een wreekster tot straf voor wie het kwade doet." Daarom is het noodig onderdanig te zijn „niet alleen om de straf maar ook om (wegens of ter wille van) „het geweten" (καὶ διὰ τὴν συνείδησιν). Het is duidelijk, dat PAULUS hier tweeërlei drangreden tot onderdanigheid noemt, nl. de te vreezen straf èn het geweten, welk laatste in deze zaak dan zooveel gewicht toegekend wordt, als ware daarvan te vreezen wat niet minder beteekent dan de straf der overheden.

Evenzeer verdient opmerking hoe de apostel, gevangen en door den Romeinschen overste, CL. LYSIAS, voor den Joodschen raad gebracht, waar hij aanvangt voor die vergadering te spreken, al aanstonds een beroep doet op zijn

geweten. „Ik heb met alle goed geweten voor God gewandeld (letterlijk als burger geleefd) tot op dezen dag" (Hand. 23 : 1). Wilde PAULUS met deze woorden eene zelfverdediging inleiden? Dit mag waarschijnlijk heeten; maar — uit het verhoor blijkt het verder niet. Het bevel van ANANIAS, den voorzitter van een rechtbank geheel onwaardig, nl. PAULUS op den mond te slaan, moge doen vermoeden dat ANANIAS hier hoort, wat hij uit dien mond niet hooren wil; het breekt des sprekers woorden af.

Weinig tijds later vinden wij PAULUS door zorg van LYSIAS, te Caesarea en, met zijne beschuldigers, vóór den stadhouder FELIX. Zijne eigene verdediging voerende, bekent hier PAULUS „dat hij, naar den weg dien zijne beschuldigers sekte noemen, den God der vaderen alzoo dient, geloovende al wat in wet en profeten staat, (daarbij) op God hopende, welke verwachting ook de Joden zelven koesterden; dat er (nl.) eene opstanding zal wezen van rechtvaardigen en onrechtvaardigen" (Hand. 24 : 14, 15). „Hierom, (met het oog op die opstanding van rechtvaardigen en onrechtvaardigen), vervolgt hij (vs. 16) „hierom ook beijver ik mij, een onergerlijk geweten te hebben voor God en de menschen." De verwachting dier opstanding doet hem zichzelven oefenen, om een geweten te hebben, dat hem tegenover God en menschen (πρὸς τ. θεὸν κ. τ. λ.) niet tegen is, dat hem niet belemmert, zoodat hij vrijmoedig de verwachting dier opstanding koesteren kan, en nu dan ook (dit moge FELIX zelf er bij denken) vrijmoedig zijne beschuldigers aanhoort en zich verdedigt. Zóóveel beteekent hier voor PAULUS zijn eigen geweten, dat indien het πρόσκοπος ware, het hem de vrijmoedigheid zou benemen, kalm het toekomstig gericht af te wachten. Een ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχειν — het is hem, als ware zonder dat voor hem geen vrijspraak in het rechtvaardig gericht

van God denkbaar. Is hiermede het rechterlijk karakter der gewetensuitspraken erkend; dan wordt het begrijpelijk, hoe de apostel straf der overheid en het geweten (Rom. 13:4b, 5.) op ééne lijn kan plaatsen, en evenzeer, waarom hij voor zichzelven zooveel gewicht hecht aan een goed geweten, als vóór joodschen raad en stadhouder blijkt.

Ook elders wordt dat denkbeeld door hem min of meer duidelijk uitgesproken, of zijn daaruit sommige zijner woorden verklaarbaar.

Letten wij nader op hetgeen PAULUS schrijft Rom. 2:15. Had hij in 't voorgaande gezegd, dat heidenen in sommige gevallen (ὅταν γὰρ.... τὰ τ. νόμου ποιῶσιν) „zich zelven wet zijn"; in vs. 15 ontwikkelt hij dit nader door te zegzen, dat „zij toonen hetgeen de wet voorschrijft in hunne harten geschreven te staan." De volgende genetivi absoluti (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως en τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων) bevatten niet minder dan het bewijs voor het door hem gestelde. In of door het „medegetuigen des gewetens" en „het beschuldigen of ook vrijspreken der gedachten onderling" heeft het „betoonen" (het ἐνδείκνυσθαι) plaats (21).

Ten opzichte van deze genetivi absoluti merken wij nog op, dat het „medegetuigen des gewetens" en „het onderling geding der gedachten" zuiver zijn gecoördineerd; alzoo wel degelijk onderscheiden, maar ook innig saamwerkende tot één, nl. tot het ἐνδείκνυσθαι. Beiden gaan, om zoo te zeggen, hand aan hand. Doch noemt PAULUS eerst „het gewetensgetuigenis", daarna „het gedachtengeding", dan is hier plaats voor de opvatting, dat beiden gegrond zijn in „het geschreven zijn van het werk der wet in het hart"; maar dat tot het „geding der gedachten" eerst aanleiding bestaat in het „getuigen des gewetens."

Dit moet te meer waarschijnlijk heeten, indien wij, gelijk later blijke, bij de gewetensgetuigenis aan eene meer rechtstreeksche werkzaamheid, volgende uit den aard van het geweten, hebben te denken, en het gedachtengeding (de λογισμοί μεταξὺ ἀλλήλων) het resultaat blijkt van het reflecteerend verstand. Juist voor dat onderling beschuldigen of ook ontschuldigen der gedachten zal ook alle aanleiding bestaan, zoo waarlijk de gewetensuitspraken van rechterlijken aard zijn, wat volgens H. 1:22 duidelijk de meening des apostels is.

Zóó ook wordt het κρίνειν des gewetens door PAULUS erkend 1 Kor. 10:29b, waar hij alleen ontkent, dat een ander geweten zijne persoonlijke vrijheid zou mogen oordeelen.

Dezelfde beschouwing der gewetensuitspraak, als van rechterlijk karakter, ligt ten grondslag bij den schrijver aan de Hebreën (H. 10:1, 2, 17—22), waar hij de geheel éénige waardij der offerande van Christus tegen die der offers onder de wet overstelt. Deze laatsten moesten telkens herhaald. Waren zij genoegzaam geweest „om te heiligen", dan immers zou de offeraar, eens gereinigd zijnde, geen „zondengeweten" (22) meer hebben. De eenige offerande van Christus doet, wat die O. Testamentische offers niet konden (vs. 14). Waar vergeving is der zonden, daar is geen offer meer voor zonde, het houdt op (vs. 18). Die vergeving (door het bloed van Christus) geeft nu alle recht om met vrijmoedigheid tot God te gaan, daar het hart gereinigd is van het „kwade geweten" (συν. πονηρά wat gelijk is met „zondengeweten"). Zoo is er met de vergeving der zonden dus opheffing van een oordeel, dat ons vroeger niet toeliet vrijmoedig tot God te gaan.

Wij noemen hier deze plaats, schoon die eerst recht in behandeling kan komen, waar wij later spreken over de

betrekking tusschen het geweten en het geloof, omdat wij hier in den brief aan de Hebreën dezelfde toekenning aan het geweten van een rechterlijk, oordeelend karakter zien doorschemeren. Genoeg, de gewetensuitspraak is volgens PAULUS een rechterlijke uitspraak.

d. HOE het geweten werkt, en WAAR het te plaatsen?

Op hoedanige wijze die uitspraak van het geweten zich hooren laat, of m. a. w. hoe het geweten werkt, hebben wij thans te onderzoeken. Vooral het antwoord op deze vraag zal ons nader moeten brengen tot de bepaling: wat het geweten is volgens PAULUS. Daar echter het hoe dezer werking op het innigst samen moet hangen met de plaats, die het geweten in het zieleleven des menschen inneemt, zoo verbinden wij ook in ons onderzoek de vraag naar het hoe en die naar het waar.

Hebben wij boven, bij bespreking van Rom. 2 : 14, 15, reeds opgemerkt, dat PAULUS de gewetensgetuigenis onderscheidt van de werking der gedachten (23), evenzoo vinden wij (Tit. 1 : 15) ὁ νοῦς (het verstand) (24) en ἡ συνείδησις (het geweten) afzonderlijk genoemd. Wij mogen dus de werking van het intellekt des menschen niet voor identisch houden met die van het geweten. Voor de bepaling van het hoe der gewetenswerking kunnen wij dus ook dan nog niet beslist ons op helder terrein verklaren, als wij weten hoe de werking der gedachten is. Dit alleen mogen wij geenszins voorbijzien: geschiedt gewetensuitspraak λογικῶς, in den vorm van een oordeel, en wel bepaald van een zedelijk oordeel, dan heeft de rede hierin ongetwijfeld groote beteekenis, ja is het te denken, dat zonder deze het niet tot stand kán komen; maar rede zegt dan a priori niet alles. Letten wij nu op iets anders.

Allertreurigst is ongetwijfeld het beeld van den zedelijk-godsdienstigen toestand der heidenwereld, dat PAULUS ons voor den geest brengt, doch in die beschrijving blijkt hij geen oppervlakkig beschouwer te zijn. Veeleer is zijne uitspraak die van iemand, die de heidenwereld van zeer nabij, met innige belangstelling, laat ons zeggen met het oog van een kenner, heeft gadegeslagen. In Rom. 1 en 2 herkennen wij den apostel der heidenen. Aan het uitwendige blijft hij niet hangen. Hoezeer „hun hart ook verduisterd zij," en zij zelven verdierlijkt, ja beneden het peil van het redeloos gedierte gezonken, zoodat zij zich niet alleen aan allerlei gruwel schuldig maken, maar ook een „welgevallen hebben in hen, die dezelfde dingen doen," toch weet PAULUS bij hen nog op te merken, dat „zij de bestelling Gods kennen, nl. „dat zij die zulke dingen doen des doods waardig zijn," (Rom. 1 : 32), zoowel als hij de pogingen niet voorbijziet in de heidenwereld om soms te doen wat de wet eischt, schoon men de wet van Mozes niet bezit. Hij beluistert daarin de getuigenis van hun geweten en het geding der gedachten dat volgt (Rom. 2 : 14, 15). Hoe diep de heidenen zedelijk zijn gezonken; toch laat zich het geweten, zij het ook te nauwernood, nog hooren (25). Die werking moet dan wel eene natuurlijk-noodwendige zijn.

Het mag onze aandacht voorts niet ontgaan, dat PAULUS veelmalen het geweten noemt, waar hij bepaald gedacht heeft aan het getuigenis, of liever aan den aard van het getuigenis, dat het geweten geeft. Zoo spreekt hij van een goed geweten (Hand. 23 : 1), wat hij elders onergerlijk (ἀπρόσκοπον) noemt (H. 24 : 16), of ook rein (1 Tim. 3 : 9, 2 Tim. 1 : 3); evenzoo van een zwak, dat straks bevlekt is (1 Kor. 8 : 7, 10, 12), dat gereinigd wordt door het bloed van CHRISTUS (Hebr.

9 : 14 vv.). Ja hij spreekt van menschen wier geweten niet slechts bevlekt is; maar een brandmerk heeft (1 Tim. 4 : 2) c. d. g.

Waarom kan de apostel dit doen, zonder dat daaruit belangrijk misverstand ontstaat? Mij dunkt, omdat de werking van het geweten rechtstreeks, onmiddelijk (niet gelijk unvermittelt; maar zonder middelijke oorzaken buiten het subject gelegen) geschiedt. Zoo weten heidenen rechtstreeks, „dat zij, die zulke dingen doen (als genoemd worden), des doods waardig zijn" (Rom. 1 : 32). Evenzoo volgt rechtstreeks uit de omstandigheid, dat de wet in hunne harten geschreven staat, het getuigenis des gewetens (Rom. 2 : 15). Ook van de „zwakken" in de gemeente is hier te leeren. De „zwakke broeder" (1 Kor. 8 : 7 vv.) komt, onder zekere omstandigheden, er toe om te doen, wat hij meent niet te mogen doen, tot iets, wat zijn geweten niet veroorlooft; met het gevolg, dat zijn geweten wordt bevlekt. Onmiddelijk valt de vlek op het, te voren in dezen nog als rein beschouwd, geweten. Met de daad de vlek. Een ander voorbeeld, uit bron van tweeden rang, is 1 Tim. 4 : 2. Hoe de opzieners en diakenen der gemeente behooren te zijn (1 Tim. 3); TIMOTHEUS behoefde waarlijk PAULUS' wenken daaromtrent niet gering te schatten. Het gevaar voor afval was groot (H. 4 : 1); de Geest getuigde toch klaar, dat velen zouden afvallen van het geloof door veinzerij van leugensprekers, die tot bijzondere onthouding opwekten, en zoo schenen iets bijzonder vrooms voor te staan. Zulke lieden zijn in PAULUS' oogen ὑποκριταί, (tooneelspelers), die als werkelijk voorstellen wat het niet is; leugensprekers, die iets zeggen, waartegen hun eigen geweten zich luide verheft; wier leugen niet slechts, tot zekere hoogte, onschuldige dwaling is, maar tegen de klare getuigenis van hun

geweten in geschiedt. Daarom worden dezen dan ook niet gelijkgesteld met hen wier geweten bevlekt is. Wat zij doen is zóó verschrikkelijk, dat de indruk daarvan in het geweten een brandmerk moet heeten; niet gemakkelijk, indien mogelijk, uit te wisschen. In een paar woorden (ψευδολόγοι κεκαυτηριάσμενοι τὴν ἰδίαν συνείδησιν) teekent PAULUS voor TIMOTHEUS het waarschuwend beeld van verleiders, die als leugenaars het eigen geweten verkrachtende, in het eigen geweten de misdaad als ingebrand met zich dragen.

Wat aangaat den invloed der kennis op het geweten, dit hebben wij beneden te onderzoeken; bij die twee voorbeelden van het zwakke en gebrandmerkte geweten hebben wij alleen te vragen: is hier, of ook bij Rom. 1:32 en 2:15, het getuigenis des gewetens van het willen der personen zelven afhankelijk? om te kennen te geven, wat wij met die voorbeelden bedoelen. Ons dunkt: het onmiddelijke of rechtstreeksche der gewetenswerking als een onwillekeurige ligt daarin duidelijk opgesloten.

In verband met de vraag naar het hoe der werking des gewetens, dunkt mij hier eene geschikte plaats om over het rein geweten (συνείδησις καθαρά — ἀγαθή of — ἀπρόσκοπος) te handelen.

Het zou oppervlakkig gezien kunnen schijnen, dat in tegenstelling van een bevlekt, kwaad of ook gebrandmerkt geweten, het goede geweten bestaan zou in de getuigenis des gewetens, dat men het goede gedaan heeft; en alzoo tegen het afkeurend (liever het veroordeelend) geweten, het goedkeurend (of ook liever het rechtvaardigend) geweten overstaat. Heeft in dien zin het geweten tweeërlei woord? Stellen wij het een oogenblik, en laat ons zien of wij die voorstelling bij PAULUS vinden. In Rom. 9:1 verklaart hij „de waarheid te spre-

ken; niet te liegen... zijn geweten hem bijstemmende, of getuigenis gevende, in den H. G." Schijnbaar vinden wij hier het gestelde; doch ook slechts schijnbaar; want hoe het geweten hem in dit geval getuigenis geeft wordt niet met zoovele woorden gezegd. Dat het vrijspreken, Rom. 2:15 bedoeld, niet het werk des gewetens, maar der gedachten of meeningen, der λογισμοί („redekavelingen" zouden onze ouden zeggen) is, hebben wij boven gezien. Zelfs 2 Kor. 1:12 geeft m. i. niet wat wij zoeken. „Dit is onze roem", schrijft hij, „het getuigenis van ons geweten, dat wij in eenvoud en reinheid Gods" (straks noemt hij het „genade Gods") „in de wereld en vooral bij ul. verkeerd hebben; niet in vleeschelijke wijsheid." Werd hier explicitis verbis het getuigenis des gewetens terug gegeven, dan zou het geweten in dat geval aan PAULUS 1°. gezegd hebben; „dat hij in eenvoud en reinheid Gods gewandeld heeft", 2°. zou het dat nòg eens, in den vorm van tegenstelling, hebben verduidelijkt, zegge: „niet in vleeschelijke wijsheid; maar in genade Gods." Zulk eene breedsprakigheid des gewetens vinden wij nergens bij PAULUS. Nemen wij nu die tegenstellingen als eigen woorden van PAULUS, om het getuigenis zelf duidelijk te maken; dan geven zijne woorden nog niets dan den inhoud van dat getuigenis terug; niets minder, maar ook niets meer. Van de wijze hoe zeggen zij niets. PAULUS geeft dan de zaak met eigen verklarende woorden. Dan is die breedsprakigheid eene verduidelijking van iets, waarvan PAULUS door zijn eigen geweten getuigenis heeft, voor hem zelven volkomen verstaanbaar en, wat de beteekenis aangaat, ook voor de Korinthiërs wel begrijpelijk, als hij de zaak maar eens vertolkt met eigene woorden, waarin vleeschelijke wijsheid en genade Gods enz. tegenover elkander staan (Vgl. H. 1:17).

Vergelijken wij nu wat PAULUS zegt over zijne werkzaamheid als bedienaar des Evangelies (1 Kor. 4 : 1—4). Of mogen wij dat niet, daar wij tot heden alleen het woord *συνείδησις*, d. i den nominalen vorm ontmoetten en hier (vs. 4) dien van het verbum? Doch het mag overbodig heeten met tal van bewijzen aan te toonen, dat van het verbum de wortel met den uitgang *σις*, de werking in den nominalen vorm beteekent. Het is bijna eene beleediging te herinneren, dat *οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα* hetzelfde beteekent als *οὐδένος συνείδησιν ἔχω*. Doch ter zake! Sprekende over „de vereischten in dienaren van CHRISTUS als beheerders der verborgenheden Gods, die zij hebben uit te deelen," stelt PAULUS als eersten, vrij natuurlijken eisch, dat de zoodanigen in die betrekking „betrouwbaar zijn," zoodat men mag verwachten, dat zij naar recht zullen uitdeelen. En juist wat dít aangaat rekent PAULUS het voor zich van luttel of geen beteekenis, dat een menschelijk oordeel (nl. van andere menschen) over hem gaat. In tegenstelling daarvan rekent hij zelfs niet (deze verheffing van het begrip ligt in de dubbele tegenstelling van *ἀλλά* en *οὐδέ*) zich zelven geroepen tot een oordeelen (*ἀνάκρισις*) in dezen over zich zelven, „want" zegt hij „ik ben mij van niets bewust" dat mij daartoe nopen zou. *Οὐδένος συνείδησιν ἔχειν* zegt hier voor hem zeer veel. Hierom toch heeft hij een' *ἀνάκρισιν* niet te houden, waarvan ooit een' *κατάκρισις* het gevolg kon zijn. PAULUS had daar, zouden wij zeggen, een goed geweten. Rekent hij dit nu genoeg? Neen. „Ik ben hiermede niet gerechtvaardigd" zegt hij zelf. Het „niets zich bewust zijn" zegt niet alles. Nog blijft boven dit alles het oordeel aan den Heer. Bij die hoogste rechtbank verblijft ten slotte de einduitspraak. Kon PAULUS deze ook met kalmte afwachten, ja zich daarop beroepen, omdat hij zich van niets

bewust is, dat in strijd zou zijn met zijne roeping; zoo zien wij hier dan in hem, dat συνείδησις ἀγαθή of καθαρά volkomen gelijk is met συν. ἀπρόσκοπος — het zegt veel, maar — het staat niet gelijk met rechtvaardiging (δικαίωσις). Daarom ook — tegenover συν. πονηρά of κατακρίνουσα, of dergelijke, staat niet συν. δικαιοῦσα; maar συν. ἀπρόσκοπος; m. a. w. tegenover het geweten dat veroordeelt, staat bij PAULUS dat wat niet veroordeelt, d. i. een onergerlijk geweten (26).

Konden wij bij het kwade geweten van rechtstreeksche werking spreken, dáár was eene actie of liever reactie; bij het onergerlijk geweten komt de vraag naar rechtstreeksche werking eigenlijk niet te pas, omdat het hier niet iets actiefs, maar een toestand geldt. Alleen het gevolg van beiden is even rechtstreeks. Wordt de mensch in 't eerste geval in onrust gebracht, in 't andere wordt hij in rust gelaten, ja krijgt zijne kalmte en vrijmoedigheid voor God en menschen steun, omdat niets hem daarin belemmert.

Hoe weinig in beide gevallen het menschelijk willen betrokken is blijkt, daar het geweten alzoo het oordeel is in het zedelijk bewustzijn over de zedelijke zelfbepaling. Het geweten getuigt dan, volgens hetgeen wij bij PAULUS zagen, om 't even of die getuigenis door den mensch wordt gewenscht of gevreesd.

Een en ander vindt m. i. zijne verklaring hierin, dat die gewetenswerking eene natuurlijke is.

Merken wij eerst op, hoe er bij PAULUS sprake is van het geweten bij allerlei menschen. De Joden verstaan hem, als hij daarvan spreekt (Hand. 23:1). Zoo kon er spraak zijn van het geweten dergenen, die leefden onder de bedeeling des O. V. (Hebr. 9:9 vgl. 10:2). Bij hen, aan wie hij het Evangelie predikte, onderstelt hij het, „daar hij

„zich alle menschelijk geweten aanbeveelt door openbaring der waarheid" (2 Kor. 4:2). Hoe min het door hem den heidenen ontzegd wordt, bleek ons reeds uit Rom. 1 en 2. En in de gemeente van Christus kent hij het toe zoowel aan den „zwakken broeder" (1 Kor. 8:7, 10, 12), als dien „die gnosis bezit" (1 Kor. 10:28, 29). Is zoo het geweten den menschen algemeen eigen (27), het is dit alleen, omdat het algemeen menschelijk is, of m. a. w. wijl het behoort tot de menschelijke natuur (28).

Beschouwden wij tot hiertoe het getuigenis des gewetens vooral als een, 't zij goed of kwaad, getuigenis in den mensch omtrent datgene waartoe hij subjectief d. i. actief in betrekking staat, wij zijn dan nog niet diep genoeg in den mensch afgedaald om te weten wat het geweten is. Wij zagen slechts het uitwendige der zaak, of de ééne pool, welke ons onverklaarbaar blijft, zoolang wij de tegengestelde, d. i. hier het interne der zaak, niet opmerkten. M. a. w. wij hebben aan de hand van PAULUS nog na te gaan, of het geweten ook getuigt aangaande dingen, waartoe de mensch objectief d. i. passief in betrekking staat.

Van veel waarde is ook hier weder Rom. 2:14, 15. Aan de heidenen, die de Mozaïsche wet niet hebben, worden pogingen toegekend om te doen hetgeen de wet eischt. Zij betoonen alzoo, dat het werk der wet (schoon zij de Mozaïsche wet niet hebben) in hunne harten geschreven staat, hun geweten medegetuigende.

In hun hart — wat zegt dit bij PAULUS?

Is het hart des menschen bij PAULUS doorgaans het middenpunt van alle gewaarwording, zoodat vooral teedere aandoening daaraan wordt toegekend (Rom. 9:2), het is ook de zetel van het verstand (Rom. 1:21 vgl. 11:8, 10; 2 Kor. 4:6 vgl. Ef. 1:18), zoowel als van den wil en

drijft tot handelen (2 Kor. 8:16, 17). Al, wat de mensch is als persoonlijkheid, heeft dáár zijn centrum. Van daar, dat het hart genoemd wordt, waar eigenlijk de persoonlijkheid, het IK wordt bedoeld. Zoo is b. v. ἐν τῇ καρδίᾳ σου (Rom. 10:8) niet anders dan „in u zelven"; en κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ (1 Kor. 7:37) volkomen hetzelfde als „bij zich zelven besloten", ten gevolge van eigen oordeel. Doch genoeg; datgeen, waardoor men eene persoonlijkheid is, is bij PAULUS het hart. Dit is dus 's menschen inwendig wezen. Dáárin nu staat eene wet geschreven, die zelfs den heiden soms voorschrijft, wat de Mozaïsche wet eischt; zoodat er zekere overeenstemming bestaat tusschen beider eisch. Zoo wordt de uitdrukking: „zij zijn zich zelven wet", ons duidelijk. Hun wet is de wet huns harten (29). En dat het aldus gesteld is, daarvan strekt het gewetensgetuigenis en het onderling gedachtenproces ten bewijs (Rom. 2:15).

Wat willen wij meer? De werking des gewetens is gegrond in het wezen van den mensch; is in volkomen overeenstemming met, ja, is eene uiting van de menschelijke natuur, die dus als eene zedelijke wordt voorgesteld. PAULUS plaatst ons hier voor niets minder dan voor een feit, dat hij als zoodanig erkent en ook onderstelt door zijne lezers als zoodanig erkend te worden.

Door het werk der wet, geschreven in hun hart, zijn heidenen dan zich zelven ten wet, en worden zij door zich zelven gedreven om τὰ τοῦ νόμου te doen. Blijkt nu dit ἔργον γραπτόν uit de „getuigenis des gewetens", zoo heeft dan ook dit laatste zijn' grond in het eerstgenoemde; en daarom ook een positief karakter. Zoo getuigt het geweten des menschen van eene wet, die hij in zich heeft. Door het geweten kent hij rechtstreeks bij zich zelven zedelijke voorschriften. Evenwel hebben wij ons die niet

voor te stellen als geformuleerde plichten, maar de φύσις, of de eigen aandrift doet zich kond aan den mensch zelven in den vorm van onvoorwaardelijken plicht (30).

Kan alzoo gezegd worden, dat het geweten zijn' zetel heeft „in het hart" (Hebr. 10:22), wij hebben dan ook alle recht, om het getuigenis des gewetens te noemen: natuurlijk, menschelijk; daar het in volkomen overeenstemming is met, omdat het gegrond is in de zedelijke natuur van den mensch.

Hieruit volgt m. i., dat wij, volgens PAULUS, het geweten niet kunnen gelijkstellen met gevoel. Dat er groote overeenkomst bestaat tusschen die beiden, is boven tegenspraak verheven; en het mag daaraan eenigszins worden toegeschreven, als men er gemakkelijk toe komt, het geweten met den naam van „zedelijk gevoel" te bestempelen. Doch kan bij gevoel, van eigenlijk niets meer of niets anders sprake zijn dan van perceptie, van aandoening, die meer of min aangenaam of onaangenaam is in de gewaarwording, iets positiefs geeft het gevoel als zoodanig niet; terwijl daarentegen het getuigenis des gewetens een bepaald positief karakter heeft, en getuigenis geeft van gebondenheid aan eene wet in het hart des menschen.

Toch kan het onze aandacht niet zijn ontgaan, hoeveel het menschelijk gevoel met het gewetensgetuigenis heeft uit te staan; hoe dat getuigenis den wil de wet voorschrijft, en het juist, als getuige met oordeelend vermogen in den mensch, zonder rede zelfs niet gedacht worden kan. Dit alles wijst ons m. i. geheel op het centrisch karakter van het geweten, volkomen in overeenstemming hiermede, dat PAULUS het plaatst in het hart (31).

Het binnenste des menschen getuigt dus van gehoudenheid des menschen aan eene zedewet, en oordeelt in het-

zelfde heiligdom zijnen wandel voor God en de menschen. Wij zijn hier dus op het gebied van het weten des menschen bij zich zelven; het gebied van het zelfbewustzijn, dat als weten bij zich zelven, ten opzichte van het zedelijke, als zedelijk gekenmerkt, den naam van zedelijk bewustzijn mag dragen (32).

e. Inhoud en naam des gewetens.

Het getuigenis des gewetens, zagen wij, heeft eensdeels betrekking op de zedelijke zelfbepaling van den mensch; anderdeels op eene zedewet, die hem zedelijke voorschriften stelt; m. a. w. dat getuigenis geldt iets waartoe de mensch subjectief of actief, en iets waartoe hij objectief of passief in betrekking staat.

Heeft dat getuigenis eenerzijds een rechterlijk karakter, zoo blijkt ter anderer, dat dit wetgevend tevens is, en het eerste uit het laatstgenoemde verklaard moet worden. Van het externe voortgaande tot het interne der zaak, de zedelijke natuur van den mensch, bevonden wij, dat de werking van het geweten, volgens PAULUS, moet zijn die van het zedelijk bewustzijn, of het onmiddelijk bij zich zelven weten des menschen van het zedelijke, zoowel als het onmiddelijk in hem bepaald zijn der eigen handelingen als zedelijk of met de zedelijkheid in strijd. Als zedelijk wezen is de mensch zich van zijne gehoudenheid aan eene zedewet bewust, die voor hem een objectief karakter heeft, omdat hij in het geweten den onvoorwaardelijken plicht heeft als zijns wezens eisch. Het is uit grond van diezelfde zedelijke natuur des menschen, dat hij zich bewust wordt van het zedelijke of niet-zedelijke der zelfbepaling, welke door die in hem geschrevene wet geoordeeld worden kan. Bij overeenstemming van zelfbepaling en

plicht is het geweten onergerlijk. Bij afwijking wordt deze, als zoodanig, noodzakelijk kenbaar, omdat in de bewustheid, waar die onbelemmerd werken kan, de zelfbepaling terstond gemeten wordt aan de zedelijke norma. De inwendige harmonie is dan verstoord, de vrede verbroken; en de mensch, als schuldig, bij zich zelven veroordeeld.

Daar echter dit oordeelend karakter van het zedelijk bewustzijn de uiting is van het „bewustzijn van gehoudenheid aan eene zedewet," die met onbepaald gezag boven hem staat, zoo moeten wij, volgens PAULUS, aannemen, dat het geweten evenzeer zegt: „gij zult!" als „gij zult niet!" Ja, dat het eerste staat tot het laatste als positieve pool tot negatieve. Ware de eene niet aanwezig, te vergeefs zou men de andere zoeken. Het geweten, dat gebiedt, is postulaat van het geweten, dat oordeelt (33).

Aangezien nu bij geweten spraak blijkt te zijn van een weten des menschen bij zich zelven, dat als zoodanig een getuigen in het binnenste van den mensch mag heeten, is het mogelijk, dat woorden als geweten en gewetensgetuigenis promiscue gebruikt worden, zonder dat daaruit misverstand behoeft te volgen.

Het getuigen des gewetens heeft zijn grond, gelijk wij zagen, in de menschelijke natuur als eene zedelijke; is de werking van het weten bij zich zelven ten opzichte van het zedelijke; m. a. w. is de werking van het zedelijk bewustzijn. Vindt nu het onmiddelijke en noodwendige dier werking zijne verklaring in hare natuurlijkheid, dan hebben wij hier ook niet te hechten aan het woord getuigen of getuigenis, als onderstelde dit iemand die of iets dat getuigt, van het getuigenis als effect wèl te onderscheiden; maar dan geeft het woord getuigenis de zaak alleen meer uitwendig, als in uitwerking, te kennen. Het getuigen van het zede-

lijk bewustzijn is dan ook niet anders dan dat bewustzijn zelf (34).

Is het getuigenis des gewetens het getuigenis van dat zedelijk bewustzijn; zoo bestaat dan, volgens den apostel, het geweten in — 's menschen zedelijk bewustzijn en wel:

a. ten opzichte eener zedewet, waartoe de mensch objectief, d. i. passief, in betrekking staat (Rom. 2:14, 15);

b. ten opzichte van zijne zedelijke zelfbepaling, waartoe hij subjectief, d. i. actief, in betrekking staat (1 Kor. 4:4[a]). M. a. w. is het geweten het bewustzijn des menschen van zijne gehoudenheid aan eene zedewet, en de meting daaraan te gelijk, in dat bewustzijn, van zijne zedelijke zelfbepaling; wat, om zoo kort mogelijk te zijn in onze uitdrukking, wil zeggen: de samenwerking, in het bewustzijn des menschen, van zijn zedelijk moeten (sollen) en zijn.

Doet het geweten zich alzoo kennen als de samenwerking, in 't bewustzijn, van plicht en zelfbepaling, draagt het daarin, als in de blijkbare identiteit van het zedelijk subject en object, het kenmerk, dat het behoort tot het gebied van het menschelijk zelfbewustzijn, het wordt dan, in zijn wezen, m. i. juist omschreven met de woorden: zedelijk bewustzijn.

Wat nu den naam betreft; men heeft de gewetenswerking wel vergeleken met die van eenig orgaan der zinnen, en daarnaar het geweten ook wêl een „zedelijk orgaan" willen noemen. Doch de positieve zijde des gewetens komt daarmeê niet genoeg tot haar recht. Bij organen wordt dan meer gedacht aan eene aandoening (afgezien hiervan dat organen zoozeer verschillende functie

bekleeden) dan aan eigenlijke actie, die daarvan uitgaat. Dit laatste is meer bijzonder het geval, wanneer de menschelijke wil de zinsorganen voor eenige opzettelijke waarneming gebruikt. Het orgaan is dan een middel om tot weten te komen. Het geweten daarentegen, als zedelijk bewustzijn, is zelf het weten. „Zedelijk orgaan" zegt daarom m. i. niet genoeg.

Wil men voor de gewetenswerking eene vergelijking met iets op natuurkundig gebied, dan is die van de magneetnaald niet ongeschikt (35). Uitgaande van hetgeen waartoe wij het laatst in ons onderzoek kwamen, nl. van de positieve zijde des gewetens, zouden wij dan kunnen zeggen: het geweten wijst, uit kracht van natuurlijke verwantschap, naar eene voor allen geldende zedewet, als de as waarom zich geheel het zedelijk leven beweegt en waarin het zwaartepunt daarvan is gelegen. Zoolang de mensch zich beweegt in de richting, welke wordt aangewezen, blijft de naald in rust. Bij weifeling in richting wordt ook zij terstond bewogen, waar zij onbelemmerd werken kan; en elke afwijking wordt natuurlijk, noodwendig, rechtstreeks openbaar, daar zij zich immer in hare richting zoekt te handhaven.

Geldt, als van elke vergelijking, zoo ook hier slechts het tertium comparationis, zij biedt dan ook geen geschikte benaming voor hetgeen PAULUS met het geweten bedoelt. Doch waarom nog eene benaming te zoeken? Is het geweten als zedelijk bewustzijn, een weten bij zich zelven, een weten als bij intuitie; het is dan voor den mensch zóó stellig, dat alleen zedelijke krankheid en dood, het gewetene tot iets twijfelachtigs of ongewetens kan maken (36). Daarom dunkt mij, is de benaming van dit weten, als een deugdelijk weten bij zich zelven, zeer goed gegeven met de woorden συνείδησις, conscientia en geweten; vooral gelet op de verster-

king of verheffing van het grondbegrip door de praepositien συν, con en ge. Alleen merken wij hierbij nog op, dat vooral de woorden συνείδησις en conscientia als zoodanig het algemeene begrip van bewustzijn aanduiden, terwijl de zaak die er meê bedoeld wordt, gelijk ons bleek, iets bijzonders van het zelfbewustzijn omvat, en het begrip daarvan dus enger is.

Dit in aanmerking genomen, zou men mogen zeggen, dat het woord συνείδησις de zaak niet bepaald genoeg beteekent. Eischte nu de taal, dat het woord immer de zaak volkomen zou wedergeven, óók in het bijzondere, dan zou ook ons woord niet deugen voor de zaak die er door wil worden aangeduid. Bestaat echter die eisch niet, en geeft het woord de zaak in 't algemeen juist terug, ontbreekt daaraan alleen het bijzondere; en heeft het desniettemin zoodanige historische beteekenis verkregen, dat het bijzondere er bij gedacht wordt; dan kan men m. i. vrede hebben met het woord als benaming; maar dan dient men bij het gebruik zich ook aan het bijzondere der beteekenis te houden, wil men geen aanleiding geven tot spraakverwarring; of deze reeds bestaande, bestendigen (37).

f. Nadere bepaling van den inhoud des gewetens.

Wij meenen gevonden te hebben, dat volgens PAULUS, het zedelijk bewustzijn des menschen tweeërlei woord heeft; dat het zegt „gij zult" èn „gij zult niet", en dat dit laatste in het eerste gegrond moet zijn. Nu doet zich echter de vraag voor: wat wij bij den materiëelen inhoud van het geweten, van de bovengenoemde zedelijke voorschriften des gewetens, te denken hebben? Uit de beantwoor-

ding dezer vraag zal ook het antwoord moeten volgen op andere vragen als: of de gewetenseisch constant denzelfden omvang heeft? en in welken zin wij aan een „dwalend geweten" te denken hebben?

Kan in 't algemeen gezegd worden, dat het geweten bestaat in 's menschen zedelijk bewustzijn; het is dan in zijne uitingen de werking van het bewustzijn in bepaalde betrekking tot het praktische handelen in zedelijken zin. Strikt genomen zou daaruit reeds volgen, dat het geweten als zoodanig, niet gezegd kan worden een eigenlijken inhoud te hebben. Is het eene geestes werkzaamheid, het kan dan niet gelijk een vat een inhoud; maar als werking wèl een object hebben.

Doch wat zijn dan de zedelijke voorschriften, die het geweten den mensch stelt, volgens hetgeen wij toch meenden gevonden te hebben? Ligt er in het geweten eene zedewet, om zoo te zeggen, gereed? En komen wij door verstandelijke afleiding uit het geweten, als zoodanig, tot de kennis der zedewet? Of heeft het zijn inhoud van elders?

In Rom. 2:15 wordt kennelijk het geweten onderscheiden van het „in het hart gegrift werk der wet." Hierover kan men het licht ééns zijn. Niet zoo gemakkelijk echter over hetgeen men wel de „in het hart geschreven wet" noemt. Het komt mij voor, dat men deze plaats te veel gelezen heeft, als stond er niet ἔργον .... γραπτόν, maar ....γεγραμμένον, en in verband daarmede niet genoeg heeft gelet op het propositieve, dat duidelijk neêrgelegd is in den zin (vs. 14): „wanneer... heidenen doen (ὅταν ... ποιῶσιν). Er zijn gevallen (zoo hebben wij PAULUS te verstaan) dat heidenen, levende zonder de wet van MOZES, toch handelen overeenkomstig hetgeen die wet wil. Welnu, als zulk een geval zich voordoet, dan handelt zulk een heiden „uit eigen aandrift" (φύσει); en toont hij dus, in dit geval, dat

hij een voorschrift des harten opvolgt. Zoo zijn dan soms de heidenen zich zelven wet. Hun hart, kunnen wij zeggen, houdt hun, in die gevallen, het goede (laat ons zoo het ἔργον τοῦ νόμου een oogenblik noemen) voor. En nu, wat heeft hun geweten daarmede uit te staan? Dit: hun zedelijk bewustzijn stelt, in die gevallen, het goede te doen als onvoorwaardelijken plicht.

Het spreekt echter van zelf, dat dit geldt van bijzondere gevallen. Zoo handelen de heidenen niet altoos. Er zijn ook andere gevallen, nl. dat het geweten den heiden veroordeelt, waaruit hij weet, dat degenen die zulke dingen doen (als worden genoemd), des doods waardig zijn (Rom. 1: 32[a]). Het is echter of wij hier te doen hebben met schemerlicht, te midden der duisternis van een verdierlijkt leven.

De echt nachtelijke zijde van het leven der heidenen in zedelijk opzicht, geeft de apostel te zien in de heidensche omgeving der gemeente van Efeze (Ef. 4: 17, 18, 19). Ook dáár heeft hij een bijzonder geval voor oogen; een' toestand van zedelijk-godsdienstige verzonkenheid; waarin, door verstandsverduistering en onwetendheid, als gevolg van verharding des harten, een leven der vervreemding van God wordt geleefd; waarin men, ongevoelig voor betere indrukken, zich heeft overgegeven aan den vleeschelijken lust. De aanraking met de prediking van CHRISTUS en de verstooting daarvan door ongeloof uitgenomen, hebben wij in die heidenen het beeld van dezulken, die 2 Kor. 4: 3, 4 worden voorgesteld als „degenen, die verloren gaan; daar de god dezer eeuw hunne zinnen heeft verblind." Dezen toonen toch wel niet het werk der wet geschreven in hunne harten, door dat werk „uit eigen aandrift" te doen. Dáár is het nog, waar de συνείδησις beschuldigt; hier schijnt het uitgewischt, waar zij ongevoelig geworden of geheel

verblind zijn; maar hier is dan ook van geen *συμμαρτυρεῖν τῆς συνειδήσεως* meer sprake, ja kan geen sprake daarvan zijn uit kracht der verharding en verblinding.

Bij eene gesteldheid echter der heidenwereld, waar te midden van duisternis, buiten de Godsopenbaring, spranken licht te ondekken zijn, wordt eerst de onderlinge strijd der *λογισμοί* (Rom. 2 : 15) verklaarbaar uit kracht des gewetens.

Wij komen langs dien weg tot de gevolgtrekking: in zooverre de mensch, niet potentieel, maar actueel zedelijk is, in zóóverre kan ook alleen van zedelijk bewustzijn spraak wezen in de werkelijkheid (38). Maar ook: waar het bewustzijn zedelijk bewustzijn is geworden, daar laat het zich gelden naar gelang zijner kracht. Dan handhaaft het in den mensch het onvoorwaardelijk recht van het goede, is bewustzijn van gehoudenheid aan de norma, die door hetgeen goed is wordt gesteld.

Ware dat goede een *γεγραμμένον* in de harten aller menschen, dan zou werkelijk gezegd kunnen worden, dat de rede slechts het bewustzijn tot klaarheid heeft te brengen om het goede als zoodanig, en het kwade, als daardoor geoordeeld, te doen kennen. Dan ware in het geweten, door verstandelijke reflectie, ook een codex te lezen, in den zin van een *νόμος τῶν ἐντολῶν* (Ef. 2 : 15), door God den mensch ingeschapen; dan ware de lex moralis parata, dan ook eene „morale indépendante" in beginsel gerechtvaardigd.

Had PAULUS zich de zaak aldus voorgesteld, dan had hij, in het geval van „zich zelven niets bewust te zijn" (1 Kor. 4 : 3), niet moeten zeggen: „ik oordeele ook mij zelven niet." Hij had dan eene *ἀνάκρισις* behooren te houden over zich zelven; en, bij goeden uitslag, daarvan moeten zeggen: „hiermede ben ik gerechtvaardigd." Hij heeft echter geen reden daartoe; hij is zich niets bewust; „maar,"

zegt hij, „ik ben daardoor niet gerechtvaardigd, doch die mij oordeelt is de Heer." Boven de getuigenis van zijn geweten erkent hij het oordeel van den Heer.

Zoo men er nog aan twijfelen mocht, dat de wet geen γεγραμμένον is in het hart van den mensch, en men niet maar, bij verstandelijke reflectie, deze als een codex kan aflezen in het geweten; men lette dan op hetgeen hij zegt van de begeerlijkheid (Rom. 7:7): „Ik had de begeerlijkheid niet gekend (nl. als zonde), indien de wet (d. i. de Mozaïsche wet) niet zeide: gij zult niet begeeren," waar hij in één' adem bijvoegt (volkomen in overeenstemming met 3:20 „door de wet de kennis der zonde"): „ik kende de zonde niet dan door de wet." Wij moeten hier aannemen, dat de begeerlijkheid voor het zedelijk bewustzijn van PAULUS zonde werd, en worden kòn, eerst nàdat hij die door de wet als zonde had leeren kennen.

Boven zagen wij (bij Rom. 13), hoe het voor Christenen, „óók om des gewetens wil," noodig is onderworpen te zijn aan de over hen gestelde machten. Dit zal, volgens PAULUS, wel zijn: opdat zij een onergerlijk geweten mochten hebben. Waren zij niet onderworpen, dan hadden zij een kwaad of ergerlijk geweten te duchten. Dit is volgens hem zóó duidelijk, dat het geen betoog, maar slechts herinnering behoefde.

Ziethier de zaak. „Die machten zijn van God verordend. Wie zich dus stelt tegen de macht, wederstaat Gods verordening; en haalt over zich zelven een oordeel." Het geweten moge met die macht, in zekeren zin, niet te maken hebben; maar, staat dit vast: zij is van God, dan heeft het geweten met onderdanigheid, als aan de macht van God, alles te maken. En zij is van God — atqui ergo — van onderdanigheid of wederstaan in deze hangt het af of het geweten goed of kwaad zal zijn.

Is die macht niet van God; is dan ook het geweten noodelooze zelfkwelling, ook fictie? Dit zullen wij straks zien. Hier blijkt, dat het geloof (hetgeen niet een meenen of erkennen van mogelijkheden, maar overtuigd-zijn van en betrouwen in waarheid beteekent) in dit geval, in 't zedelijk bewustzijn den eisch der onderdanigheid legt; en, bij tegenstand tegen de macht, het richtend vonnis in het kwade geweten.

Deze afhankelijkheid der gewetensuitspraken van hetgeen voor het subject, den mensch, als waarheid en werkelijkheid geldt, drukt dus op het geweten den stempel der subjectiviteit. Doch, waar blijft dan de objectieve waarheid in de gewetensuitspraak? — Ook daarvan straks. Wij vervolgen nu de lijn, waarop PAULUS ons bracht, ook aan zijne hand. Er zijn, naar het gevoelen van sommige Christenen in 's apostels dagen, reine en onreine spijzen; en ook dagen van verschillende waardij (zie Rom. 14). Wat nu die spijzen betreft, de apostel hield zich overtuigd, dat geen enkele onrein is in zich zelve (vs. 14[a]); en ongetwijfeld behoorde hij tot degenen, „die gelooven dat men alles eten mag" (vs. 2[a]). Alleen, „die acht (τῷ λογιζομένῳ) iets onrein te zijn, voor hèm is het onrein" (vs. 14[b]). Zoo PAULUS ten opzichte der joodsch-christelijke quaestie van rein en onrein. Evenzoo bij de heidensch-christelijke quaestie van het al of niet eten van offervleesch (1 Kor. 10: 25—29, waarvan in bijzonderheden later). Niemand wordt van een ander geweten geoordeeld, maar een ieder door het eigen geweten.

Deze beschouwingen van PAULUS geven plaats voor de meening, dat mogelijk in contradictorischen zin het geweten getuigenis geeft, bij de onderscheidene individuen der menschheid (39).

Zijn aan de genoemde voorbeelden nog anderen toe te

voegen, wij zullen die nog nader in oogenschouw moeten nemen; maar hebben aan die gegevens reeds genoeg, dat ons dringt om te vragen: Wat is, bij al dat subjectieve, het aan alle verschijnselen te gronde liggende objectieve? Wat, bij alle wisseling en verscheidenheid, het immer constante? Wat het altoos ware?

Het is m. i. juist de afhankelijkheid der gewetensuitspraken van hetgeen voor het subject als waar, recht en goed geldt; m. a. w. het individueele, dat antwoord geeft op die vragen. Bij alle varieteiten is de gewetenseisch de zedelijke gehoudenheid van het subject bij zich zelven, om te handelen overeenkomstig hetgeen waar, recht, goed is; en dat dus als objectieve werkelijkheid wordt erkend, maar even dáárom zijn geestelijk eigendom is; terwijl deze zelfde zedelijke gehoudenheid in het bewustzijn het oordeel meebrengt van de daarmede disharmonische zelfbepaling. In zijn meest algemeenen vorm is de gewetenseisch, bij alle individueele verscheidenheid, dan ook de eisch van het zedelijk subject aan zich zelven, de eisch nl. van harmonie tusschen zelfbepaling en hetgeen waar, recht, goed is. Laat het onzeker zijn welke de toonen dier harmonie zullen wezen; dàt die harmonie zijn moet (soll), dit staat in ieder geweten vast; want, bij elke disharmonie wordt het pijnlijk aangedaan, als het niet in slaap is gesust en dus onbelemmerd werken kan (40). Deze eisch van overeenstemming is het objectieve bij al het subjectieve der bijzondere gewetensuitspraken; dit het constante bij de ontelbare verscheidenheid der individualiteiten (41).

Dit immer constante in elk geweten zal ook het ware zijn. Daaruit moest bij PAULUS de groote zorg ontspruiten, waarmede hij let op het geweten van anderen, en waarom hij wil, dat de broeder, die kennis bezit, het geweten van den zwakke, als niet aan te randen

heiligheid, zal waardeeren en ontzien. Het is dan ook volkomen in overeenstemming met PAULUS, dat CALVIJN het eene ruinosa aedificatio noemt, wanneer men den „zwakke", als met geweld, boven zijn verkregen zedelijk standpunt wilde opheffen. Dat immer ware moet wel de grond zijn waarom, ook op paulinisch standpunt der Hervorming, het recht des gewetens zich doet gelden in een: „ik kan niet anders."

En toch — onder menschen en tegenover menschen moge bij het geweten, ook door PAULUS, het laatste beroep geschieden; absoluut, zagen wij, is ook voor hem het geweten de hoogste rechtbank niet (1 Kor. 4:3, 4). Waarom niet? Voor het begrip van PAULUS heerschte wel de zonde (ἡ ἁμαρτία) in de wereld eer de wet werd gegeven (Rom. 5:12—14); maar eerst met de wet komt overtreding (παράβασις), d. i. zonde tegen het stellig gebod. Dus in de geschiedenis. Evenzoo voor het bewustzijn van PAULUS „wrochten de bewegingen der zonde" wel in hem, toen hij nog in 't vleesch leefde (Rom. 7:5); maar in zijn leven onder de wet (dat hij als zoodanig stelt tegenover het eertijds van een „leven zonder de wet" vs. 9) werd, voor zijn bewustzijn, de zonde boven mate zondig door het gebod; werd hem als zonde openbaar (vs. 13). Ontleent het zedelijk bewustzijn dus, volgens hem, het oordeelend karakter aan de erkende wet (vs. 7); den inhoud van een gewetenseisch ontleent dan ook het geweten aan eene objectief gestelde wet (42).

Handelen heidenen soms naar de wet van MOZES, en bezitten zij evenwel die wet niet; zoo drijft dan hun hart tot het zóó-handelen. Uit zich zelven doen zij dan hetgeen naar die wet is. Geeft hun zedelijk bewustzijn daaraan getuigenis; dan is een νόμος ἄγραπτος datgene, wat als objectieve wet zich doet gelden. Het getuigen des gewetens

en het geding der gedachten (λογισμοί) onder de heidenen, postuleeren dus de erkenning van zedelijke voorschriften. Zonder deze erkenning geen zedelijk bewustzijn, zonder deze erkenning geen λογισμοί, sprekende van schuld en onschuld. Van waar zij het ἔργον τοῦ νόμου kennen, verklaart PAULUS niet; maar het is feit.

Wij voor ons zeggen: het is sporadische uitdrukking van het menschelijke in den mensch, dat zich ook nog onder heidenen laat gelden; dat, even als de gewetenseisch van overeenstemming tusschen zelfbepaling en hetgeen goed is, niet anders wordt verklaard dan met het woord: de mensch is mensch (43).

Voor den heiden staat niet vast hetgeen goed is, of ook zijn geweten zegt hem: „doe dat", en beschuldigt bij disharmonisch handelen.

In 't algemeen moet uit het behandelde volgen: in zooverre het goede geestelijk eigendom des menschen is geworden, doet het zich gelden in het geweten met zedelijke macht; of legt het in het zedelijk bewustzijn den eisch van onvoorwaardelijke gehoudenheid, den onvoorwaardelijken plicht (44).

Verder; dat de gewetensuitspraken in omvang variabel moeten zijn, naar gelang van omvang der erkende waarheid, ja, contradictorisch naar gelang schijn of wezen voor waarheid is gevat; maar altoos het onvoorwaardelijk recht van hetgeen goed is blijven vorderen; zoodat de gewetensuitspraken niet identisch te houden zijn met de zedewet of zedelijke wereldorde, maar dat de aan het subject onvoorwaardelijk gestelde plicht eene zedelijke wereldorde postuleert.

Nog, dat de gewetenseisch, in het wezen der zaak immer de eisch aan het subject van harmonie tusschen zelfbepaling en objectieve waarheid, altoos waar is (zoo

werkelijk een goed bestaat); het gewetensoordeel altoos juist in zijn vonnis der disharmonie tusschen zelfbepaling en norm van het goede — zoo nl. werkelijk een objectief goed bestaat (45).

Eindelijk; dat, voor den mensch zelven, de hoogste momentane rechtsspraak de uitspraak is van het zedelijk bewustzijn; maar voor de objectieve geldigheid daarvan, in laatste instantie beslist een eeuwig onwankelbaar goed — zoo nl. werkelijk dat goed bestaat.

Bestaat dàt, dan is het geweten geen fictie; bestaat het niet, dan..... maar het geweten zonder de waarheid van dat objectieve goed, is een doorklinkend septiemaccoord, dat voor den mensch zonder ophouden zijne oplossing vraagt in den grondtoon, waarin het rust nl. het Goed κατ' ἐξοχήν — God.

M. a. w. het geweten postuleert het geloof.

HOOFDSTUK II.

HET GEWETEN IN BETREKKING TOT GELOOF EN GODSDIENSTIGE VOORSTELLINGEN.

Bestaat er, volgens den apostel PAULUS, verband tusschen geloof en geweten; en dus tusschen godsdienst en zedelijkheid? (Wij vragen vooral naar dat verband bij het geloof in CHRISTUS).

Welke waarde heeft dan het geloof voor het geweten, en omgekeerd het geweten voor het geloof; en oefenen de godsdienstige voorstellingen van den mensch invloed op zijn geweten?

Deze zijn de hoofdvragen, wier beantwoording wij, aan de hand van PAULUS, nu beproeven.

Hiertoe al aanstonds overgaande bespreken wij:

a. Het geweten en het geloof in God.

De innige betrekking, die wederkeerig bestaat tusschen het geweten en het gelooven, wordt vaak voorbijgezien. Dikwijls wordt het een ten koste van het andere hoog verheven; m. i. altoos tot schade van beiden.

Dat innig verband is, voor velen zeker, niet altoos zóó duidelijk als het tot zekere hoogte kàn zijn; en misschien hebben wij dááraan wel eenigszins toe te schrijven, dat zelfs onder Christenen ter eener zijde de waarde van het geweten voor het geloof te veel wordt miskend, vooral bij leken (46); en ter anderer zijde die waarde voor den geloofsinhoud te zeer wordt overschat, vooral bij theologen (47). Laat ons zien wat wij, met gegevens van PAULUS, in 't algemeen van die betrekking te weten kunnen komen.

Volgens Rom. 1 gaan godloosheid (ἀσέβεια) en ongerechtigheid (ἀδικία) der menschen hand aan hand (vs. 18). Ja, die godloosheid, gepaard met de begeerlijkheid der zonde, wordt, de heidenen zijn ten toonbeeld, door God met zonde gestraft (vs. 24). Met recht mag men vragen, hoe PAULUS komt aan zulk eene voorstelling van den heiligen God, indien hij niet een innig verband aanneemt tusschen het leven der heidenen in God-vergeten en hunne gruwelijke ongerechtigheden. Ontzettende openbaring van Gods toorn zeker, als de zonde met zonde wordt gestraft! Maar is die straf niet rechtvaardig? De heidenen, hoewel zij God kenden, hebben Hem niet als God verheerlijkt of gedankt (vs. 21). Verdwaasden die zij zijn, hebben ze voor den Schepper het schepsel, voor den waarachtigen God de afgoden, voor de waarheid de leugen gekozen (vs. 22, 23, 25). Door ongerechtigheid houden zij de waarheid tegen (vs. 18[h]). Ontegenzeggelijk vindt de apostel juist dáárom hen in dezen schuldig, omdat zij God kenden (vs. 21). Immers, wat van God kennelijk is, is in hen (of wil men: onder hen) openbaar; want God heeft het hun geopenbaard; want het onzienlijke van Hem, gekend door zijne werken, wordt doorzien, nl. zijn oneindig vermogen en het goddelijke van Hem (vs. 19, 20), d. i. wat Hem God maakt. Wat voor de heidenen vooral op den voorgrond treedt, is zijne

macht (δύναμις), als een oneindig (ἀΐδιος) vermogen, dat zich uitspreekt in de werken der schepping. Dit te veronachtzamen en voor den Schepper het schepsel te vereeren, hangt samen met „de begeerlijkheid hunner harten" (vs. 23, 24[a]). Blijkt nu uit vs. 24[b], dat zij juist dáárom door God zijn overgegeven aan allerlei onreinheid; dan kan, naar hetgeen wij van elders weten, dit God-vergeten „in de begeerlijkheden des harten", volgens PAULUS, niet anders zijn dan de verkrachting van het geweten (vgl. 2 : 15); zoodat dan ook de erkenning van God in nauw (waarschijnlijk wel wederzijdsch-causaal) verband moet staan met de zedelijke gesteldheid des menschen; evenals die zedelijke gesteldheid met het kennen en erkennen van de ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης Gods (48) in de werken der schepping.

Bij PAULUS dus geen zoogenaamde aangeboren Godskennis, of Godsbewustzijn in den mensch. De Godskennis bij de heidenen, waarvan hij gewaagt, is eene kennis bij gevolgtrekking verkregen. Het zedelijk bewustzijn moge daartoe praemissen geven, in verband met hetgeen de mensch in de schepping buiten zich waarneemt; het blijft eene kennis bij conclusie, waartoe de mensch komt, althans kon en behoorde te komen, bij verstandelijke reflectie der dingen.

Het kennen of weten hier bedoeld kan dan ook niet anders zijn dan een, op eenvoudige empirische gronden, het er voor houden dat.... dus een gelooven, vertrouwen, erkennen. Het tegenovergestelde is dan ook (1 : 28) „God niet in erkentenis houden", d. i. zich in het leven niet door den eisch dier erkenning te laten besturen.

In Hand. 17 : 27, 28 vind ik het gezegde over „aangeboren Godskennis" en „Godsbewustzijn" bevestigd. God —

zietdaar de hoofdgedachte — „is niet verre van ons"; want in Hem is de voortdurende grond van ons bestaan. Hij is de bron van alle leven. Alles noodigt om Hem te zoeken. Ja Hij is nabij — 't is kennelijk uitgesproken, maar ook — Hij is een ander dan wij.

Naar PAULUS hebben wij ons de wording der Godskennis bij heidenen waarschijnlijk aldus voor te stellen. (Israël blijft hier natuurlijk buiten beschouwing; omdat het als een Godsvolk rechtstreeksche openbaring bezit). Buiten zich ziet de mensch zoowel dat „onbegrensde vermogen" (ἡ ἀΐδιος δύναμις), als al dat onbegrepene, dat hij niet anders dan met den naam van „het goddelijke" (ἡ θειότης) te benoemen weet. Daarbij is hij zich bewust van zedelijke gehoudenheid aan eene zedewet, die voor hem een objectief karakter draagt; omdat zich die in hem met zedelijk gezag doet gelden. Hij kan geen van beiden ontkennen, en beiden doen zich gelden als macht. De macht, die buiten hem tot hem spreekt, is voor hem evenzeer goddelijk als de wet, waarvan hij zich bewust is. Wat hij bij reflectie buiten zich ziet krijgt bepaaldheid door het zedelijk bewustzijn, en omgekeerd; wat hij in zich vindt wordt aangedrongen door hetgeen hij buiten zich aanschouwt. Dit een en ander moet (behoort, soll) hem leiden tot erkentenis Gods, die zich zelven alzoo aan hem kond doet (49). Daarom; met den Waarachtige niet in erkentenis te houden, Hem vaarwel te zeggen, pleegt hij verraad aan zijne eigene zedelijke natuur, en werpt hij zich in de armen der ongerechtigheid. Met de σέβεια, vroomheid, het kan niet anders volgens PAULUS, gaat de zedelijkheid te loor en treedt ἀδικία, ongerechtigheid, in de plaats.

Wordt in Rom. 1 deze zaak van de zijde van God beschouwd (theologisch), de verzinking der heidenwereld in de ontzaglijke diepte van zedelijke deterioratie, waarin

PAULUS haar ziet, is dan een straf van God; waarbij echter het causale, als zedelijk verband, wel doorschemert. Dezelfde zaak vinden we ook elders; maar meer bepaald van de zijde des menschen voorgesteld, waar dan ook in omgekeerde verhouding der factoren op dat verband wordt gelet, nl. Ef. 4:17—19. De verklaring van het ijdele leven der heidenen, in „verstandsverduisterdheid en vervreemdheid van het leven Gods", ligt in de „onwetendheid die in hen is door verharding hunner harten", welke ongevoeligheid wederom in het bejagen van ontucht en alle onreinheid de diepste verzinking meêbrengt.

Is er zekere afhankelijkheid des geloofs van het zedelijk zijn en leven des menschen, waarop het verband van godvergetenheid en zedeloosheid ons wijst; er is evenzeer afhankelijkheid des zedelijken levens van het godsdienstig geloof, waarop het verband van het geloof in Gods wereldbestuur en de uitspraken des gewetens ons oog richt.

Hier heb ik, om noodelooze herhaling te vermijden, terug te wijzen naar het boven, bl. 43 vv., geschrevene over Rom. 13:1—7 (in verband met H. 14. 1 Kor. 10:25—29; 4:3, 4. Rom. 5:12—14 en 7:5, 7). Alleen zij hier nog kortelijk getoond, dat in bedoelde plaats werkelijk de inhoud van den gewetenseisch afhankelijk wordt gesteld van den inhoud des geloofs (fides quae creditur). Daartoe hebben wij niets te doen dan de redeneering des apostels (vs. 1—5) langs de hoofdgedachten in omgekeerde orde te volgen. Zij luidt dan: Evenzeer om des gewetens wil als om de straffe (van de overheid) is het noodig onderdanig te zijn. De overheid is Gods dienares en draagt het zwaard. Doe dan het goede! Dáárom zullen zij een oordeel over zich zelven halen, die haar wederstaan, wijl zij de ordening van God weêrstand bieden; want er is geen macht of zij is van God. Ieder zij dus de hoogste machten onderdanig.

Die Christenen zouden dus tegen het geweten handelen, wanneer zij niet onderdanig waren; en dat dit tegen hun geweten is, volgt uit hun geloof in God als den Wereldbestierder, van Wien de macht is verordend.

Hier ontleent dus de gewetenseisch zijn inhoud aan het geloof, of beter aan den geloofsinhoud.

Met deze plaats vergeleken ontvangt dan ook Rom. 1:18 vv. nader licht. Het is het geloof in God, waaraan het geweten zijne beteekenis en kracht ontleent. Is nu het geweten het zich doen gelden der zedelijke wet in het zedelijk bewustzijn des menschen; waar God gekend wordt moet (soll) men Hem erkennen als den Wetgever. Verwaarloost de mensch wat van Hem te kennen is, en eert hij het schepsel dat in Zijne plaats wordt gesteld, en dat hij onmogelijk voor den wetgever kan houden, zoo verliest ook het geweten zijne kracht. Er moet dus een noodzakelijk verband bestaan tusschen godloosheid en zedeloosheid, een verband in de zedelijke orde der dingen, door den Schepper zelven gelegd, waardoor (als door een causaal-nexus) de ongerechtigheid met ongerechtigheid wordt gestraft (1:18 vv.).

Daarentegen, zagen wij, ontleent het geweten uit het geloof in Gods wereldbestuur een ernstigen prikkel voor het leven.

Opmerkelijk, dat in beide plaatsen (Rom. 1 en 13) de de inhoud der kennis zoomin als het object van het geloof uit het geweten afgeleid wordt; veeleer hebben we bij geloof en geweten, volgens PAULUS, eene wederkeerige werking vast te stellen (50).

b. Het geweten en het geloof in Christus.

Hadden wij geene andere plaatsen te noemen, waar het

geloof in CHRISTUS in rechtstreeksch verband wordt gebracht met het geweten, dan waarin beiden met name genoemd worden, de bronnen van den eersten rang zouden ons voor ons onderzoek zeer teleurstellen.

In verband met 2 Kor. 4:2 hadden wij onze beschouwingen dan vooral te bouwen op beginselen in het paulinisch leerbegrip, waarbij ons van dienst kon zijn, wat wij tot hiertoe gevonden hebben. Voor de bespreking van het verband tusschen het christelijk geloof en het menschelijk geweten komt vooral in aanmerking hetgeen wij Hebr. 9 en 10 vinden, en 1 Tim. 1:19 vergeleken met 3:9; plaatsen die behooren tot bronnen van tweeden rang. Toch willen wij trachten ons te bepalen bij bronnen van eersten rang; en wat wij in bronnen van tweeden rang aantreffen moge dan dienen om, zoo mogelijk, woorden te geven aan de gedachten die wij elders vinden.

Het kan echter ons doel niet zijn, het paulinisch leerbegrip in àlle deelen na te gaan. Het hoofdbeginsel daarin, waardoor het geheel beheerscht wordt, de groote tegenstelling van zonde en genade, komt hier bovenal in aanmerking.

Het geweten, hebben wij gezien, geeft den mensch getuigenis in het zedelijke; het pleit voor hetgeen zedelijk goed, veroordeelt wat zedelijk kwaad is in den mensch. Genade onderstelt schuld; en geloof in genade sluit de erkenning in van het zedelijk kwaad als kwaad of zonde. Daarom, wat PAULUS leert van die genade, zal voor het geweten van beteekenis moeten zijn en omgekeerd.

Stellen wij nu op den voorgrond, wat wij reeds bij hem gevonden hebben over het geweten, alleen bij oppervlakkigen blik zouden wij dan kunnen meenen, dat, volgens PAULUS, voor 's menschen zedelijk welzijn niet anders noodig is dan het geweten, als den wegwijzer des levens,

slechts te volgen. PAULUS gaat echter in zijn schrijven en prediken al te zeer uit van de werkelijkheid, dan dat wij hem met eenig recht een woord in den mond zouden mogen leggen, als b. v. „laten de menschen het goede doen en zij zijn rechtvaardig" zonder meer. Wanneer hij zegt (Rom. 2:13b): „de daders der wet zullen gerechtvaardigd worden"; is dit niet anders dan de penning op welks keerzijde geschreven staat: „zij hebben allen gezondigd" (3:23), of „niemand doet de wet."

Alle menschen zijn, volgens hem, „onder de zonde" (Rom. 3:9). De heidenen zonder (de Mozaïsche) wet, gaan verloren zonder die wet; terwijl zij, die deze wet hadden en zondigden, door die wet zullen worden geoordeeld; dat is dan, worden veroordeeld (2:12). Is nu God rechtvaardig wanneer Hij oordeelt, zoo moet ook de zonde der heidenen overtreding zijn van eene wet, die zij verplicht zijn te houden. Boven zagen wij, dat zij eene wet hebben, tusschen welke wet en de Mozaïsche overeenkomst is, die blijkt wanneer de heidenen, door hun zedelijk bewustzijn geleid, soms „doen de dingen die der (Mozaïsche) wet zijn" (2:14) (51).

Moge nu ook de schuld des eenen grooter zijn dan des anderen, daar Israël de wet bezat, waardoor de zonde gekend wordt (3:20b), en werd door die wet de zonde in zeer stelligen zin zonde (uitermate zondig 7:13), was de verantwoordelijkheid van den Jood ook zooveel grooter dan van den heiden, het „strafschuldig" moet dan over beiden worden uitgesproken.

Uit deze verhouding van de in het hart des menschen geschrevene wet tot de geopenbaarde, de Mozaïsche, volgt, dat de laatste niet alleen niet in tegenspraak is met de eerste, maar veel meer, dat die eerste door de laatste wordt verscherpt en aangedrongen, ja eigenlijk dáárin de

rechte duiding ontvangt. Dat deze duiding nuttig en noodig was, schijnt wel te blijken uit Rom. 7:7. Doch genoeg; is vooral onder de Mozaïsche wet de zonde als zoodanig gekend en veroordeeld, ook reeds door de wet des gemoeds rust daarop het vonnis. De eerste slotsom is deze: noch gerechtigheid zonder de wet van Mozes, noch onder die wet (52).

Deze opmerkingen als herinnering waren, meende ik, noodig. Tegenover het beeld van een geheele wereld, die strafschuldig is bij God, staat in liefelijk licht dat van hen, die gelooven, zoo uit de heidenen als Joden.

„Wij... uit het geloof gerechtvaardigd zijnde, hebben vrede bij God, door onzen Heer JEZUS CHRISTUS" (Rom. 5:1).

„Wij... hebben vrede." Dit woord zegt ontwijfelbaar zeer veel; wel waard, dat wie den ernst der zonde erkent het behartige. Maar ook, het heeft een ontzettenden achtergrond. Het gaat van de onderstelling uit, dat men, niet geloovende in JEZUS CHRISTUS, geen „vrede heeft bij God." Hoe de zondige, de schuldige mensch, uit het geloof gerechtvaardigd, vrede heeft bij God, kunnen wij hier niet geheel ontwikkelen. Genoeg zij het op te merken, dat hier vooreerst „de vergeving der zonden door God" (tegen wien zij zijn bedreven) in aanmerking komt; en vervolgens, het geloof in Christus, waardoor men, volgens PAULUS, die groote weldaad van God deelachtig wordt. Geldt nu een en ander zoo heiden als Jood, en kan er van geloof ten aanzien van vergeving der zonden geen sprake zijn, waar de zonde als zoodanig niet wordt erkend; de vraag is dan: van waar de erkenning der zonde als schuld?

Hebben wij gezien, dat deze kennis en erkenning der zonde gelegen is in het zedelijk bewustzijn, vooral gescherpt, geduid, verklaard door de wet van MOZES, on-

tegenzeggelijk gaat dan PAULUS' geloofsprediking uit van de onderstelling, dat door eene wet, zij die enkel in het hart geschreven of ook nader toegelicht door openbaring, onvrede heerscht in het menschelijk hart. M. a. w. het geloof in de vergeving der zonden onderstelt bewustheid van zonden.

Vergelijken wij nu dit met hetgeen wij boven zagen van het geweten, als bewustzijn des menschen van zijne zedelijke zelfbepaling, dan volgt daaruit, dat dit geheel en al wordt gedekt door hetgeen het geloof in de vergeving der zonden onderstelt.

Mogen wij nu voor een oogenblik aannemen, dat hoofdinhoud van PAULUS' prediking is „de vergeving der zonden", dan geeft ons een en ander vrijheid, om te anticipeeren op de strekking zijner prediking, nl. dat hij naar gelang van omstandigheden zal trachten het schuldbewustzijn te wekken (zie Hand. 17:22 vv.), of zich daaraan rechtstreeks met zijne prediking aansluiten (H. 13:38, 39). Zoo zal hij in het zedelijk bewustzijn dergenen aan wie hij predikt, een machtigen bondgenoot hebben, om hen voor hetgeen hij predikt te winnen [1]).

Doch onderstelling behoeft dit allerminst te blijven. Hier komen 2 Kor. 4:2 en 5:11 in aanmerking.

Hebben wij gezien, dat συνείδησις, zelfbewustzijn des menschen in 't zedelijke is, een weten van hetgeen hij bij zich zelven vindt, nl. zedewet en de meting daaraan van zijne zedelijke zelfbepaling, vreemd mag het dan schijnen, dat naar H. 4:2 („door de openbaring der waarheid ons zelven aanbevelende aan aller menschen geweten") dat zelfbewustzijn werkzaam zou zijn omtrent, of gelden zou, iemand anders buiten den mensch, het subject, zelf:

---

1) Zie hierop verder het Aanhangsel.

in dit geval den apostel. Er komt hier alles aan op de beteekenis van πρὸς ... συνείδησιν ἀνθρώπων.

„Iemand een' ander aanbevelen", is bij PAULUS (Rom. 16:1 b. v.) συνίστημι τινά τινι. In dien zin „zich zelven aanbevelen", is evenzoo geconstrueerd 2 Kor. 5:12; en, „zich aanbevelen aan het geweten des menschen" zou, als συνιστάναι τῇ συνειδήσει, beteekenen: zich zelven aanbevelen aan het geweten der menschen, om door dat geweten welwillend te worden opgenomen. Behalve dat deze welwillendheid vreemd moet heeten, weêrspreekt deze zaak zich zelf. Bewustzijn toch heeft eigene persoonlijkheid tot object. Het zelfbewustzijn is het weten van zich zelven, bij zich zelven. Hoeveel dit ook zegt, toch reeds langs anderen weg vinden wij hier toelichting. Het begrip van „zich zelven aanbevelen," (in de eene of andere qualiteit), behoeft geen verklaring. Men beveelt zich zelven bij menschen. Dat doet ook PAULUS; maar met nog iets, nl. πρός (met acc.) τὴν συνείδησιν; dat toch wel niet anders beteekent dan in de richting van het geweten, d. i. naar het geweten heen (zegge gezien), of met het oog op het geweten; dus, volgens, overeenkomstig het geweten. Dat πρός, in eigenlijk physischen zin eene richting naar iets heen beteekenende, in zedelijken zin overeenkomstig, volgens, met het oog op iets, kan aanduiden, even als ons Hollandsch naar, blijkt genoegzaam. Wij verwijzen alleen naar H. 5:10, πρὸς ἃ ἔπραξεν, en Rom. 5:1, εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν. Wil men hiertegen aanmerken, dat PAULUS dan zou hebben moeten zeggen: συνιστάντες ἑαυτοὺς τοῖς ἀνθρώποις πρὸς κ. τ. λ., zoo vraag ik; of συνιστάντες ἑαυτούς niet reeds τοῖς ἀνθρώποις onderstelt, en dit daarom niet overbodig wordt; vooral, wanneer er volgt πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀντρώπων? Of is alle vrije schrijfwijze verboden,

ook dan wanneer er niet de minste dubbelzinnigheid door ontstaat? (53).

Maar hoe kon PAULUS, door openbaring der waarheid, zich zelven aanbevelen overeenkomstig het menschelijk geweten? Immers alleen zóó, wanneer er door die openbaring iets voor de menschen aan het licht kwam, dat voor hen aannemelijk is, bepaald met het oog op het geweten. Zóó nu was het werkelijk. PAULUS toch was dienaar des Nieuwen (beteren) Verbonds (3:6), dat als bediening des Geestes verre stond boven die der letter (vs. 7, 8), als bediening der gerechtigheid boven die der veroordeeling (vs. 9). In deze heerlijke bediening past dus geen bedekking, maar vrijmoedigheid tot openbaring der waarheid (vs. 12, 13 en H. 4:1 vgl. Rom. 1:16).

Hetzelfde denkbeeld keert, eenigszins gewijzigd, terug H. 5:11 vv.: „De vreeze des Heeren (s. c. de vreeze voor Hem als den Rechter) kennende, trachten wij de menschen te gewinnen (nl. door hen te overreden); zijn Gode openbaar, maar ik hoop ook in uwe gewetens openbaar te zijn enz.... wij bidden u van CHRISTUS wege: Laat u met God verzoenen." PAULUS' aanbeveling bestaat derhalve in zijne bediening der verzoening. De openbaring der waarheid (4:2) is de openbaring der genade; dat, in CHRISTUS, God de wereld was met zich verzoenende, door hunne zonden hun niet toe te rekenen (5:19). Bestond in deze bediening zijne aanbeveling bij de menschen met het oog op hun geweten, hij mocht dan hopen, dat in het geweten dergenen, die het Evangelie geloofden, de heerlijkheid en kracht dier bediening gebleken was; en hij bij hen geen andere aanbeveling noodig had, dan zij in hun geweten door zijne bediening hadden verkregen.

Zoo moest er dan in de bediening der verzoening iets zijn, wat den bedienaar aanbeval. De inhoud zijner pre-

diking moest van uitnemend belang zijn voor het geweten zijner hoorders.

Het denkbeeld, dat blijkbaar bij PAULUS' beschouwing van de rechtvaardiging des zondaars, uit Gods genade, door het geloof in CHRISTUS, ten grondslag ligt, en ook in den 2den brief aan de Korinthiërs uitkomt, dit denkbeeld wordt zeer bepaald uitgesproken door den schrijver aan de Hebreën, wiens woorden hier m. i. zeer juist de gedachte des apostels uitdrukken. Wij bedoelen Hebr. 9:9, 14, vergl. met H. 10:1, 2, 22.

De voortreffelijkheid van het Nieuwe Verbond boven het Oude, wijst de schrijver aan door eene vergelijking van beiden. Wordt dat verschil aangewezen met het verschil der voortreffelijkheid van beider middelaars, MOZES en CHRISTUS; ook in beider offers blijkt de uitnemendheid van het Nieuwe boven het Oude Verbond. „De gaven en offers van het O. V. kunnen den offeraar, naar het geweten, niet volmaken (9:9b), het offer van CHRISTUS.... reinigt het geweten van doode werken" (vs. 14), d. i. van werken die den dood brengen. Zoo kan „de wet met hare offers hen, die naderen (om die offers te brengen) niet volmaken" (10:1). Immers, waren zij eenmaal gereinigd, zoo zouden zij geen „zonden-geweten" meer hebben (vs. 2). Maar „CHRISTUS heeft, door één offer, hen, die geheiligd worden, voor altoos volmaakt" (vs. 14). Zoo is er dan door CHRISTUS volkomen vergeving; en „wij hebben in het bloed van JEZUS vrijmoedigheid tot den ingang in het (hemelsche) heiligdom" (vs. 19 vgl. 9:24). Op grond daarvan wekt de schrijver nu op „om met een waarachtig hart toe te treden, in volle verzekerdheid van geloof, de harten gezuiverd van een kwaad geweten" (vs. 22).

Wat wij boven zeiden over het verband van het geloof in CHRISTUS en het geweten, nl. dat de gedachten, in den

brief aan de Romeinen en den 2den aan de Korinthiërs min of meer duidelijk aangegeven, hier woorden vinden, mogen wij nu vrijelijk herhalen. Men lette slechts, om dit in te zien, op hetgeen de schrijver hier bedoelt met voleindiging of volmaking naar het geweten, en waardoor deze plaats heeft.

„Naar het geweten den offeraar volmaken" (τελειῶσαι H. 9 : 2) kan wel niet anders beteekenen, dan den offeraar zóó maken, dat hij een volmaakt, volkomen goed, d. i. volkomen rein geweten heeft. Men lette op het factitieve der beteekenis van τελειόω; volkomen doen zijn. Vermochten die offers des O. V. dat werkelijk, dan zou des offeraars geweten hem geene zonden meer verwijten. Het „niet volmaakt zijn naar het geweten" is dus gelijk συνείδησιν ἁμαρτιῶν ἔχειν. Reinigt nu (9 : 14) „het bloed van CHRISTUS het geweten van doode werken," het doet dan, wat de offers des O. V. niet konden; het bewerkt de opheffing der συνείδησις ἁμαρτιῶν. Het hart is alzoo „gezuiverd van het kwade geweten", waaruit volgt, dat een „geweten met doode werken bevlekt" hetzelfde beteekent als συνείδησις ἁμαρτιῶν (10 : 2) en — πονηρά. De „volmaking of voleindiging van den mensch naar het geweten", bestaat dan in de reiniging van het geweten, de opheffing van het schuldbewustzijn (vergl. 10 : 16, 17). Indien ergens, dan is in Hebr. 9 en 10 met bepaalde woorden uitgesproken; dat de vergeving der zonden, door het geloof in CHRISTUS verkregen, eene weldaad is voor het geweten. Een kwaad geweten verhindert den gereinigden niet meer, om zelfs in te gaan in het binnenste heiligdom, de woonstede Gods. Wat is dit anders dan hetgeen wij Rom. 5 : 1 vinden: „Wij gerechtvaardigd uit het geloof, hebben vrede bij God door onzen Heer JEZUS CHRISTUS"?

Is de „vergeving der zonden" hoofdinhoud van PAULUS'

prediking; wij mogen dan zeggen, dat die prediking het geweten onderstelt, en dit op zijne beurt voor de begeerlijkheid van dien inhoud pleit.

Het mag intusschen onze aandacht niet ontgaan, dat bij het geloof in CHRISTUS, als den Verzoener der zonden, de verhouding van dat geloof tot het geweten eene zeer gewijzigde is van die bij het geloof in God, als Schepper en zedelijk Wetgever.

De inhoud van het geloof in God, voor zoover dit althans geldt van heidenen, levende buiten eigenlijke of bijzondere Godsopenbaring, draagt een eenigszins subjectief karakter. Het geweten heeft in zich zelf de aanleiding tot dat geloof. Bij het geloof in CHRISTUS mag de inhoud gewenscht zijn voor den mensch, vooral met het oog op zijn geweten, het geweten, als den zondaar veroordeelende, kan als zoodanig nooit, noch middelijk noch onmiddelijk, leiden tot de gevolgtrekking: dus zal God de zonden vergeven (54). In zich zelven heeft het geweten wel de aanleiding tot de conclusie der straf, maar niet tot die van de vergeving der zonden. De inhoud des geloofs in CHRISTUS, als den Verzoener der zonden, heeft een bepaald objectief karakter. Hierom ook kan het zijn, dat, terwijl er zelfs bij heidenen plaats is voor het geloof aan het bestaan van een „onbekenden God", en Israël dien vereert, dat, zeg ik, de hoofdinhoud der evangelieprediking „voor de Joden een ergernis, voor de Grieken een dwaasheid is." Het Evangelie is een μυστήριον, eene geopenbaarde verborgenheid.

Ware de éénige weldaad, door het Evangelie aangebracht, de vergeving der zonden, op den duur zou het zedelijk bewustzijn des menschen er tegen opkomen, en de ontvangst van dat Evangelie zou algemeen mogen zijn, die van „het werk Gods bij de verachters, dat zij niet

gelooven zoo het hun iemand verhaalt" (Hand. 13:41). Daarom meenen wij ook, dat PAULUS alleen dàn volkomen recht zal hebben van te zeggen: „zich als bedienaar van het Evangelie den menschen aan te bevelen, met het oog op hun geweten", wanneer zijne prediking nog om andere reden in het geweten aanbeveling vindt.

Zoo nu is het werkelijk. Als wij toch de „vergeving der zonden door CHRISTUS" hoofdinhoud van PAULUS' prediking noemen; wij bedoelen daarmede dan, dat deze inhoud bij hem op den voorgrond treedt; geenszins, dat deze het al van zijn' prediking uitmaakt. Verkondigt hij CHRISTUS, gestorven voor de zonden, het geloof in Hem is de noodzakelijke voorwaarde, als middel, om aan die weldaad deel te hebben. Dit geloof involveert zulk eene gemeenschap aan den Geest van CHRISTUS, dat de geloovige „der zonde sterft" om Gode te leven, d. i. in gehoorzaamheid der liefde. In dit „wandelen naar den Geest," de „vervulling van het recht der wet van God in hen die gelooven," bereikt de verlossing haar doel, maar zoo komt ook het echt menschelijke in den mensch tot zijn recht (zie Rom. 8:1—4 vergl. H. 7).

Tot geloovigen uit de heidenen kan het nu heeten: „wandelt gijlieden niet meer als de andere heidenen wandelen, in de ijdelheid huns gemoeds, verduisterd in het verstand" enz. (Ef. 4:17—19). Als onwillekeurig denken wij hierbij terug aan het verband tusschen geloof in God en zedelijkheid. Komt er alzoo een einde aan het leven der zonde bij hen, die uit genade zijn behouden door het geloof (vgl. Ef. 2:1—10. 2 Kor. 5:15), zoo heidenen als Joden, dan mag aan PAULUS het volste recht worden toegekend van te schrijven: „het Evangelie van CHRISTUS is eene kracht Gods tot redding voor een ieder die gelooft" (Rom. 1:16) en „door openbaring der waarheid bevelen

wij ons aan (als dezulken die spreken), overeenkomstig geheel het zedelijk bewustzijn der menschen" (2 Kor. 4 : 2).

Wij hebben hier de prediking van PAULUS — in zooverre die spreekt tot den zedelijken eisch in den mensch, ja daarin als resoneert, zóó innig bij hem één met de prediking der vergeving van zonden, dat eerst bij die éénheid, in volle beteekenis, sprake zijn kan van verzoening des menschen met God — die prediking, zeg ik, hebben wij meer aangewezen dan ontwikkeld. Wij kunnen de behandeling daarvan geschikt brengen tot een ander onderdeel van ons onderzoek, waartoe wij nu willen overgaan.

b. De waarde der zedelijkheid voor het geloof in Christus, en voor de volharding in dat geloof.

Oppervlakkig zou het kunnen schijnen, naar 2 Kor. 4 : 2, alsof PAULUS meende, daar hij voor het Evangelie dat hij predikt een bondgenoot heeft in het menschelijk geweten, dat dit nu ook bij allen, die het hooren, ingang zou vinden. De inzage van het daarop volgende vers doet zien, dat hij niet in dien waan verkeert. Dit 3e vers wensch ik aldus weêr te geven: „is echter ook ons Evangelie bedekt: in hen, die verloren gaan, is het bedekt." Het is nu vooral vs. 4, waarbij wij willen stilstaan, waar PAULUS de verklaring geeft van het verschijnsel; dat het Evangelie, waardoor hij zich aanbeveelt, in sommigen bedekt is. Bedekt is het nl. in hen, „bij wie de god dezer eeuw de zinnen verblind heeft, opdat de verlichting hen niet bestrale van het Evangelie der heerlijkheid van CHRISTUS, die het beeld Gods is." Het verblind-zijn der zinnen is de oorzaak, waardoor het Evangelie hen niet bestraalt. Deze verblindheid en het gemis daardoor, staan in de redeneering des apostels tegenover de „aanbeveling over-

eenkomstig het geweten." Er moet daarom hier gedacht zijn aan iets, waardoor het geweten niet tot zijn eisch kan komen. Bestaat nu de heerschappij van den god dezer eeuw in het gevangen houden der menschen in den dienst der zonde, zoo moet het déze dienst zijn, waardoor de werking der geestelijke organen belemmerd wordt; zoodat dan ook het licht dier heerlijkheid niet tot het diepst van den inwendigen mensch (ἔσω ἄνθρωπος) kan doordringen. M. a. w. geheel in de zonde levende zijn zij van zulk een Evangelie afkeerig. In dien zin noemt hij ook elders het Evangelie, dat hij verkondigt, „niet naar den mensch" (Gal. 1:11). Zoo teekent hij den toestand van de ἀπολλύμενοι, als van de zoodanigen, die de stem van hun geweten versmoren in den dienst van den god dezer eeuw, en daarom oog noch hart hebben voor het heerlijk Evangelie. 't Is het beeld van hen, „die God niet kennen en het Evangelie van CHRISTUS ongehoorzaam zijn" (vergl. 2 Thess. 1:8).

Blijft het Evangelie voor hen verborgen, die het geweten niet tot zijn recht laten komen, wien het aan zedelijken ernst mangelt; wasdom of achteruitgang in het christelijk geloof zal dan ook, volgens PAULUS, ongetwijfeld wel hiervan afhangen of men, Christen zijnde, het geweten blijft eerbiedigen of niet. Indien toch om te kunnen gelooven in CHRISTUS, die zedelijke ernst onmisbare voorwaarde is; indien PAULUS' prediking de bewustheid van zonden, zoowel als van roeping tot zedelijke reinheid onderstelt; indien het Evangelie als blijde boodschap zich, juist ter wille van het geweten, aanbeveelt, ja wat meer is, indien het doel der verlossing door CHRISTUS niet bereikt wordt, tenzij „het recht der wet van God vervuld wordt in hen die gelooven, die niet naar het vleesch wandelen maar naar den geest" — hoe, vragen wij, zou de plant des christelijken geloofs in

het hart des menschen tieren en vrucht dragen, zoo hij het geweten miskent en dus verloochent?

Hoe onafscheidelijk, volgens PAULUS' voorstelling van de heilsleer, daarom christelijk geloof en geweten aan elkander verbonden moeten zijn, wij vinden de woorden πίστις en συνείδησις alzoo niet vereenigd in de bronnen, die wij als van den eersten rang hebben aangeduid. De zaak, zal men toegeven, is daar echter niet te miskennen. Alle vrijmoedigheid meen ik daarom te mogen gebruiken, om hetgeen wij aangaande dit punt in een der Pastoraalbrieven vinden, tot de voorstellingen van dien apostel te brengen.

Het zijn plaatsen als 1 Tim. 1:5, 19 en 3:9, die wij thans willen nagaan.

Er waren in de gemeente sommigen van de waarheid afgedwaald, die anderen leerden, en dezen dus ook op een dwaalweg brachten of brengen konden. Om daartegen te waken, was TIMOTHEUS door den schrijver bevolen te Efeze te blijven. PAULUS herinnert nu zijn „echten zoon in het geloof", dat de slotsom van zijne voorschriften moet zijn: „liefde uit een rein hart, en uit een goed geweten, en uit een ongeveinsd geloof." Die liefde moest hij bevorderen tegenover de vreemde dingen, waarmede sommigen zich ophielden, en waardoor wel twisting, maar niet de opbouwing der gemeente werd bevorderd. Die liefde, zeg ik, immers, de schrijver noemt eene bepaalde liefde, nl. de liefde „uit (ἐκ d. i. die geworteld is in of voortspruit uit) een rein hart, een goed geweten, en een ongeveinsd geloof." Deze drie dingen behooren bij elkander; zij zijn noodwendig, zal er zulk eene liefde wezen, die tot bevordering der gemeente dient. Sommigen echter waren daarvan afgedwaald en ijdele klappers geworden, die nu voorschriften wilden leeren, maar (eigenlijk zelven) niet begrepen

noch wat zij zeiden, noch waarover zij met verzekerdheid spraken (zie vs. 7). Aldus ontstonden twistvragen.

Wekt de schrijver daarna TIMOTHEUS op tot den „goeden strijd," dien hij te voeren heeft (vs. 18), hij voegt daarbij een wenk hoe hij dit doen zal, nl. „behoudende het geloof en een goed geweten" (vs. 19[a]); en wijst tot waarschuwing op hen, die „het goed geweten (ἣν) verstootende, in het geloof schipbreuk geleden hebben" (vs. 19[b]), zooals HYMENEUS en ALEXANDER (vs. 20) In het 19[e] vers worden dus geloof en goed geweten niet enkel in éénen adem genoemd, maar ook het geloof (wat hier wel geen ander dan het christelijk geloof zijn kan) in zekere afhankelijkheid van een goed geweten geplaatst. Dat nu hier (vs. 19) niet genoemd wordt „een rein hart", als vs. 5, kan zijne verklaring hierin vinden, dat de schrijver òf gemeend hebbe, dat standvastigheid in het geloof niet afhankelijk is van absolute reinheid des harten, en hij dus allicht misverstaan kon worden, als hij die twee, geloof en een rein hart, in zúlk een verband noemde, òf, wat waarschijnlijk mag heeten, dat hij enkel een „goed geweten" noemt, omdat dit reinheid des harten (d. i. een hart, waarin geen verkeerde begeerlijkheid heerscht) en voortdurende geloofsoefening onderstelt. Bij de liefde (vs. 5) moest hij bepaald een „rein hart" als noodzakelijk noemen, wijl er zooveel verkeerde liefde kon bestaan; liefde, die uit geen goede bron voortkwam.

Standvastigheid in het geloof, afhankelijk van het bewaren van een goed geweten; deze wenk moet ook ter harte genomen bij de aanstelling van diakenen. Zij moesten dezulken zijn, „die de geloofsgeheimenis behielden (of bewaarden) in „een rein geweten" (II. 3 : 9). Zoo schijnt dan ἡ καθαρὰ συνείδησις de plaats, waarin (ἐν) het μυστήριον τῆς πίστεως, behouden, bewaard wordt. Waar het eerste

wordt vaarwel gezegd; kan ook het laatste geen stand houden. Maar hoe bestaat dit verband? Leden sommigen (1:19, 20) schipbreuk ten aanzien van het geloof, door het geweten te verstooten, en kon het mysterie des geloofs alleen in een rein geweten bewaard worden: „schipbreuk te lijden in het geloof" zal dan wel niet anders zijn dan „het mysterie des geloofs te verliezen." Geschiedt het eerste door het goed geweten te verstooten (1:19), dan hebben wij ook (3:9) in de woorden „ἔχοντες ... ἐν καθαρᾷ συνειδήσει juist van dat verstooten het oppositum; en het ἐν c. dat. alhier heeft blijkbaar niet locale, maar instrumentale beteekenis. Het geheim des geloofs wordt verloren door het rein geweten niet te bewaren (55). Dit wordt nader bevestigd als wij opmerken, dat dit verlies van het μυστήριον τῆς πίστεως een groot verlies is. Hier moet gevraagd: wat is dat mysterie?

Raadplegen wij wat vs. 16 staat van het τῆς εὐσεβείας μυστήριον, en wat Kol. 1:26—28 gevonden wordt, dan is m. i. het μυστήριον τῆς πίστεως niet anders, dan de verborgenheid, die door het geloof gekend wordt, nl. „CHRISTUS in het hart", Ef 3:17 (56).

Dit is nu volgens Rom. 8:9 vv. „den Geest van CHRISTUS bezitten", waardoor niet alleen de „werkingen des lichaams" moeten gedood om „te leven" (vs. 13), maar ook de kinderlijke betrekking tot God en de hoop der heerlijkheid worden gekend (vs. 16, 17). Wat men in latere tijden het „testimonium spiritus sancti", ook wel „bewijs der ervaring" genoemd heeft, dat, wat zoo nauw met des Christens hoop op CHRISTUS saamhangt, kan niet zonder rein geweten bestaan. Zou wel één oprecht en nadenkend Christen er aan twijfelen?

Nemen wij hierbij in aanmerking, wat wij zagen van het onmiskenbaar verband tusschen de Godserkentenis en de

zedelijkheid (Rom. 1:18 vv.), van de noodzakelijkheid van den zedelijken ernst om het Evangelie te kennen (2 Kor. 4:2 vv.), vooral van het doel der verlossing door CHRISTUS, nl. de zedelijke vernieuwing van den mensch (Rom. 8:9, vgl. vs. 4), dan dunkt mij bestaat er, volgens PAULUS, zedelijk-causaal verband tusschen de standvastigheid in het geloof in CHRISTUS en het bewaren van een rein geweten.

Uit dat verband zal dan ook de ontzettende onmogelijkheid verklaarbaar wezen, waarvan Hebr. 6:4, 5 gesproken wordt, waarbij vooral is te letten op het aldaar vs. 7, 8 gezegde (57).

Ik meen na het boven behandelde te mogen zeggen: volgens PAULUS heeft het geweten voor het geloof eene onmisbare waarde, en voor de standvastigheid in het geloof is de bewaring van een rein geweten van het hoogste belang.

Wij hebben deze zaak nog van eene andere zijde te bezien; en vragen nu:

c. Hebben godsdienstige voorstellingen invloed op het geweten?

Om misverstand te voorkomen moet worden toegelicht, wat wij met die „godsdienstige voorstellingen" bedoelen. Ik tracht met die benaming, zoo goed mogelijk, twee begrippen te vereenigen, die niet altoos, indien wel ooit, geheel van elkander gescheiden in de werkelijkheid voorkomen, nl. geloof en kennis. Als wij toch spreken van invloed, die op het geweten eens menschen geoefend wordt, niet door een geest of geesten buiten hem, maar door zijn eigen' geest; dan komen we, door het streven naar duidelijkheid, door onderscheidingen te maken, gemakkelijk er toe om te spreken van den invloed der kennis,

in onderscheiding van dien, welke geoefend wordt door hetgeen men gelooft. Maar wie ter wereld kan, ten allen tijde en in alle gevallen, de grens tusschen geloof en kennen aanwijzen; vooral dàn wanneer de kennis haar wortel heeft in het geloof? Deze laatste uitdrukking wensch ik zoo verstaan te zien, dat er dingen zijn die alleen kunnen gekend worden door dengene, die gelooft in CHRISTUS, als b. v. het μυστήριον τῆς πίστεως d. i. „CHRISTUS in het hart."

Mag men het hierover niet eens zijn, dit mag als zeker worden gesteld: het object des geloofs (fides quae creditur) wordt uit eene, laat ons zeggen den menschelijken geest van nature inwonende, behoefte aan scheiden en verbinden in voorstellingen gevat; uit welke voorstellingen, door herhaalde schifting en verbinding, weêr gewijzigde voorstellingen en begrippen in den geest gevormd worden.

De bestanddeelen, die alle te zamen eene bepaalde voorstelling helpen tot stand brengen, waaraan zijn die ontleend? Immers niet altoos aan dezelfde bron. Worden de gegevens niet evenzeer door het menschelijk zelfbewustzijn, als, op allerlei wijze van buiten af hem geboden? Hoevele zedelijke en intellectueele machten werken niet samen met de geheele physische wereld, om den mensch ook maar ééne enkele gemarkeerde voorstelling op godsdienstig gebied te doen vormen! Waarneming der dingen buiten zich zelf, in verband met hetgeen de mensch in zich vindt, zijn meestal de wortels waaruit, door de rede, datgene ontstaat wat men godsdienstige voorstelling noemt. En onderscheidt men ook, met alle recht, gelooven en weten, wáár zijn die twee in de godsdienstige voorstellingen zuiver gescheiden? (58)

Door genoemde voorstellingen dan wensch ik verstaan te hebben: zulke min of meer duidelijke, zuivere of on-

zuivere, ware of valsche voorstellingen, die, òf den diepsten grond hebben in geloof, en gestalte verkregen in den geest; òf ook geput uit waarneming, verwerkt zijn onder invloed van hetgeen men, min of meer onafhankelijk daarvan, gelooft.

De vraag is nu: hebben dergelijke voorstellingen, volgens PAULUS, invloed op het geweten?

Het is onnoodig te herhalen wat wij boven reeds zeiden, naar aanleiding van Rom. 13 : 1—7, over de erkenning van God als Wereldbestierder, welke erkenning in het geweten den eisch legt, die overheid onderdanig te zijn. Genoeg zij het daaraan te hebben herinnerd. Thans worde opgemerkt, dat wij om juist te spreken moeten zeggen: bij de erkenning der overheid als van God verordend, stelt het geweten aan den mensch den eisch der onderdanigheid.

. Wij zagen, naar Rom. 1 : 18 vv., hoe godvergetendheid of godloosheid met zonde wordt gestraft, en de zedeloosheid als een vernielende kanker rondom zich grijpt, waar men God verlaat en zijne kennis veronachtzaamt. Weten nu de heidenen ook bij zulk een diep gezonken zedelijk leven, „dat zij die zulke dingen doen, des doods waardig zijn" (1 : 32), dan zij hierbij opgemerkt, dat daarin, blijkens hetzelfde vers, al luttel zedelijke kracht gelegen is; daar „zij niet alleen die dingen doen, maar ook welgevallen hebben aan hen die ze doen." Voert men hiertegen aan, dat de heidenen „soms toch doen de dingen die der wet zijn" (2 : 15), dan zij nogmaals herinnerd, dat PAULUS schrijft: ὅταν γὰρ... ποιῶσιν..; en hij dus een geval beschrijft, dat niet in den regel, maar somtijds plaats heeft. Een en ander pleit wel zeker voor het gevoelen, dat het geweten ook bij de heidenen in 't algemeen niet is uitgeroeid of vernietigd, iets wat wij, gelijk boven bleek, ook allerminst voor de zienswijze van dien apostel hebben

te houden; maar ook juist voor hetgeen wij stellen, dat zoowel het geweten als de zedelijkheid in 't algemeen ontzaglijk veel lijdt onder godvergetendheid en daaraan verbonden verkeerde godsdienstig voorstellingen. In bijzondere gevallen erkent PAULUS een zedelijke laagheid der menschen, waarbij haast geen schijn of schaduw van zedelijkheid overblijft (Ef. 4:18, 19).

Doch hebben wij boven, bij de behandeling dezer plaatsen, gezien, hoe wij hier evenzeer te denken hebben aan miskenning van het zedelijk bewustzijn als oorzaak der verduistering in het verstand, wij bemerken dan, dat wij aan wederkeerigen invloed hebben te denken.

Vooral scherp schijnt de invloed der godsdienstige voorstellingen op het geweten uit te komen onder de bedeelingen van Wet en Evangelie; en geen wonder waarlijk, want beiden dragen een bij uitnemendheid zedelijk karakter.

Niets schijnt hier zoo duidelijk, als dat het geweten, nu en dan misleid, verkeerde uitspraken doet, evenals dat deze, waar het geweten tot vrijheid van verkeerde invloeden gekomen is, hooger gewicht erlangen. Een veelheid van verschijnselen trekt hier onze aandacht. De voornaamsten willen wij kortelijk nagaan.

PAULUS verkeerde, naar zijn eigene verklaring voor koning AGRIPPA (Hand. 26:9), vóór zijne bekeering in de meening, „tegen den naam van JEZUS den Nazarener veel te moeten doen," of, indien wij ἐμαυτῷ tot ἔδοξα moeten brengen, zoo meende hij bij zich zelven. Wij zouden zeggen: „hij meende in gemoede." Deze opvatting komt mij aannemelijk voor. Het is echter misschien even moeijelijk te bewijzen, dat de Dativus hier behoort bij δεῖν als bij ἔδοξα. Doch hiervan hangt niet beslissend onze opvatting af van den zin. PAULUS had als ijverig Phariseër geleefd en, als zoodanig, meende hij veel te moeten doen

tegen hen, die JEZUS beleden als den Beloofde aan de vaderen. Naar die overtuiging had hij gehandeld, en vreeselijk tegen de „heiligen" gewoed. Hij meende dat te moeten doen. Vergelijken wij dit met eene andere eigene verklaring van PAULUS (Gal. 1 : 13, 14), dan blijkt duidelijk, dat zijne vervolgzucht samenhing met zijne „uitnemendheid in het Jodendom boven velen van zijn volk en leeftijd, als zijnde hij bijzonder ijveraar voor de overleveringen der vaderen." Godsdienstige inzichten waren hier kennelijk in 't spel (vgl. Phil. 3 : 6). Mogen wij hierbij in aanmerking nemen de verklaring (1 Tim. 1 : 13[b]), dat hij het gedaan heeft „in onwetendheid en in ongeloof," zoodat niet-weten of niet-kennen en ongeloof de bronnen waren, waaruit zijn vervolgzucht voortkwam, die hij zich als zijn plicht voorstelde, dan zien wij hem door samenwerking van onwetendheid, ongeloof en godsdienstijver in een toestand geleid, waarin hij zich ten plicht rekende te doen wat hij deed; dan kunnen wij in den voorstander der Wet dien vreeselijken ijver, tot zekere hoogte, verklaarbaar achten.

Deze vergelijking van enkele zijner uitspraken wijst ons in PAULUS op hetgeen men „godsdienstige overtuiging" noemt, en doet ons zien, dat hij voor zich eene meening kon koesteren, met schijn van waarheid en recht, die hem tot daden leidde, waarover hij later innige smart zou gevoelen. Zoo zouden wij er als van zelve toe komen om zeer natuurlijk ἐμαυτῷ tot ἔδοξα te brengen, en hebben wij nu ook in 't N. T. geen voorbeeld meer, dat δεῖν met Dat. van indirect object geconstrueerd wordt, dan dunkt mij, dat wij tot eerstgenoemde opvatting volkomen gerechtigd zijn. Maar, dan vinden wij in Hand. 26 : 9 tevens een sterksprekend voorbeeld, hoe iemand op Joodsch standpunt, door verkeerde godsdienstige inzichten en ijver geleid, bij

zich zelven, in zijn zedelijk bewustzijn, zich als plicht kon zien voorgeschreven, wat hij later als godslastering beschouwde en betreurde (1 Tim. 1:13 vgl. 1 Kor. 15:9).

Meent men hiertegen te moeten aanmerken, dat zulk eene, laat ons zeggen deterministische, voorstelling van het kwaad in het leerbegrip van PAULUS niet voegt, wijl aldus aan de zedelijkheid eigenlijk den bodem schijnt ingeslagen; wij herinneren dan, behalve dat volgens hem door God ook zonde met zonde wordt gestraft, dat het treurige feit, als feit door hem wordt genoemd, maar hij daarin voor zich, ook na lange jaren nog immer reden van droefheid vindt, zoodat hij dan ook met kennelijk diep gevoelde smart daaraan gedenkt. Hij miskent op die wijze dus geenszins zijne schuld. Veeleer wordt die met schaamte erkend. Noemt hij dan in dit geval ook niet zijn eigen aandeel aan de schuld zijner zedelijke dwaling, factisch wordt die door hem ondersteld, ja onderschreven.

Men is dus niet gerechtigd te zeggen, dat het „ik meende" bij PAULUS der zedelijkheid den bodem inslaat; maar ten hoogste, dat hier eene dualistische beschouwing van het kwaad ten grondslag ligt, die PAULUS als anthropologisch-wijsgeerig vraagstuk niet in eenheid heeft opgelost.

Wij zouden ons bestek geheel overschrijden, wilden wij dit tweevoudige zijner voorstelling in verband met geheel zijn leerbegrip nagaan. Wij hebben hier alleen zijne beschouwing in 't licht te stellen en mogen ons gevoelen uitspreken, dat die dualistische beschouwing van het zedelijk kwaad zoo innig met zijn heele leerbegrip samenhangt, dat ze dit als twee paralelle lijnen van het begin tot het einde toe doorloopt. Die lijnen schijnen malkander nergens te raken, maar de een voor de ander zóó noodzakelijk te zijn, dat, waar de eene opgeheven wordt, ook de andere te loor gaat. Zij zijn als de twee tegengestelde polen eener

electro-galvanische batterij, die elk op zich zelf zonder effect zijn, ja, waar gelijknamige polen elkander ontmoeten, dezen malkander afstooten, terwijl tot daarstelling van den stroom A voor B en B voor A niet alleen behoefte is, maar deze zelfs in elkander gegrond zijn. Konden wij aan PAULUS de oplossing van het ethisch-theologisch probleem aller eeuwen vragen: wie weet, zou hij met een' wedervraag antwoorden, hoe God, de absoluut vrije, d. i. de alleen door zich zelven bepaalde, zedelijke wezens naast zich kon scheppen, die Hij begiftigde met het betrekkelijk vermogen van zelfbepaling, d. i. met wil? (59).

Doch keeren wij tot ons onderwerp terug. De ijver van SAULUS tegen de gemeente van CHRISTUS wordt doorgaans voorgesteld als gevolg van gewetensdwaling, en, als van eene uitgemaakte zaak, spreekt men naar aanleiding daarvan van een „dwalend geweten."

Het mag echter bevreemding wekken, dat men daartegen zoo weinig bezwaar heeft opgemerkt in onderscheidene verhalen van zijne bekeering (voornamelijk Hand. 9 en 26). Hoe men ook over de objectiviteit of subjectiviteit der verschijning op den weg naar Damaskus moge denken; het woord „het is u hard de versenen tegen de prikkels te slaan" doet reeds vermoeden, dat SAULUS' geweten niet zóó dwaalde als men wel voorstelt. Het schijnt daaruit te blijken dat, bij al de overtuiging en ijver, waarmede hij woedde tegen de „heiligen", hij te vergeefs naar die inwendige goedkeuring uitzag, die wij als een rustig geweten leerden kennen. De minste twijfel in zijn binnenste of hij wel goed deed, moet hem inwendig iets hebben doen gevoelen van onrust. Wie zal ons alles zeggen van hetgeen er in des ijverenden jongelings hart hebbe omgegaan, toen hij daar stond, de kleederen bewarende dergenen, die STEFANUS steenigden, en den uitgang zag van

den martelaar, die, als zijn Meester, voor zijne vijanden nog kon bidden en zóó getroost sterven?

Maar buitendien, PAULUS meende bij zich zelven zoo te moeten ijveren. Ongetwijfeld; hij handelde met overtuiging. De eer van God (zoo meende hij bij zich zelven) was met de zaak gemoeid. En wat deed zijn geweten? Het eischte eenvoudig en trouw harmonie van zijn handelen met de eer van God en (wie weet?) van de secte der Phariseën, die hij met volle overtuiging was toegedaan.

Wie was hier dan eigenlijk de dwalende? Zeker niet het geweten qua talis (60).

Na verwant met het zoogenaamd dwalend geweten is dat, wat PAULUS bepaald noemt het zwakke (1 Kor. 8:7 συνείδησις . . . ἀσθενής). Wat hij H. 8 daarvan zegt, hebben wij te vergelijken met H. 10:25—29.

Het is te bejammeren dat wij, 1 Kor. 8:7, met eene twijfelachtige lezing te doen hebben. Onderstellen wij echter de meest moeijelijke voor de ware te moeten houden; dat wij niet met sommigen συνηθείᾳ of met Cod. Sinait. συνηθια, maar met anderen συνειδήσει hebben te lezen, en dat ἕως ἄρτι niet achter τοῦ εἰδώλου, maar vóór die genetivus op zijne plaats, en dan ook niet tot ἐσθιόυσιν, maar tot συνειδήσει te brengen is. Duidelijk is het dan, dat met συνείδησις . . . τ. ἐ. eene gesteldheid wordt aangeduid, die bij de „zwakken van geweten" (ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενὴς οὖσα) „tot nog toe" (ἕως ἄρτι) voortduurt. Hier is dus van eene nog voortdurende gesteldheid sprake dergenen die (vs. 2 en 10 en 11) zwak worden geheeten.

Verder moeten wij aannemen, dat τοῦ εἰδώλου niet gen. obj. van συνείδησις zijn kan, omdat men zich niet bewust kan zijn van iemand of iets buiten zich zelven. Wèl kan het geweten des zwakken het bewustzijn wezen van gehoudenheid van dien mensch aan eene hem gestelde wet

of verplichting. Daarom kan het hem ook, wanneer hij op dat punt in verzoeking komt, afmanen, of ook, als hij die afmaning in den wind slaat, daarna beschuldigen van iets wat τοῦ εἰδώλου is. In geval van beschuldiging wordt zijn geweten tot een συνείδησις ἁμαρτίας. Als dit laatste wordt echter de συνείδησις des zwakken ons vs. 7 niet voorgesteld, zoolang hij de spijs niet als afgodenoffer (ὡς εἰδωλόθυτον) werkelijk heeft genuttigd. Eet hij werkelijk, dan is die daad eene „bevlekking van zijn geweten", dat hem verbood te doen wat τοῦ εἰδώλου is (ἡ συνείδησις αὐτῶν... μολύνεται). Met recht wordt dat geweten „zwak" genoemd (vs. 7). Het zedelijk bewustzijn dier „zwakken" heeft de kracht niet om ten einde toe weêrstand te bieden aan de verzoeking tot datgene, wat zij anderen, die hooger staan dan zij in kennis (γνώσις), zien doen. Die immers weten het óók wel.

Gaan wij dus uit van lezing συνειδήσει... τ. ἐ., dan moeten wij het daarvoor houden, dat de genetivus τοῦ εἰδώλου een gen. qualit. moet zijn, die afhankelijk is van hetgeen object is van συνείδησις; zeker iets, een τί, dat, als object van συνείδησις, in genetivo (als τινός) moet gedacht worden. Kende ik nu in PAULUS' schrijfwijze voorbeelden van contractie van τινός in του (61), dan zou ik niet twijfelen of τοῦ in den tekst is die gen. object. van συνείδησις, en εἰδώλου, als onbepaald, zonder artikel, is zelf de bepalende genetivus van dit του.

Zóó ken ik echter geen voorbeelden bij PAULUS; en blijft mijne lezing mògelijk, zoolang die niet zéker is, blijft ook die van συνείδησις ónzeker, zoo niet verdacht, omdat in geheel de redeneering telkens aan eene zwakke gewetensgesteldheid gedacht wordt, die samenhangt met gebrek aan γνῶσις, waardoor nog te veel beteekenis aan afgoden gehecht wordt. Hieruit zou evenzeer verklaarbaar zijn, dat

συνηθεια of συνηθια door sommigen in συνειδήσει is veranderd, als dat de verandering omgekeerd zou hebben plaats gehad.

Nemen wij aan, wat wel waarschijnlijk is, dat ἕως ἄρτι op zijne plaats is tusschen συν... τ. ἐ., dan moet in elk geval het onzekere συν... iets zijn, waaraan een „voortduren tot heden" kan worden toegekend. En waaraan, vraag ik, kan nu zoo bijzonder dat karakter van voortduring eigen zijn als aan συνήθεια of gewoonheid? Wil men echter συνείδησις blijven lezen, ook tegen Cod. Sinait. (immers die kan mis hebben, zoowel als de anderen), men zal dan ἕως ἄρτι, 't zij men het plaatst vóór συνείδησις, 't zij men het niet verplaatst, in de verklaring toch tot ἐσθιόυσιν brengen, om in 't licht te stellen, dat die zwakken ὡς εἰδωλόθυτον eten; òf men dient aan te nemen, dat bij συνείδησις nog aan een τινός gedacht wordt, waarvan wij echter zagen, dat de probabiliteit nog niet is aangewezen. Het allergemakkelijkst maakt men zich van de quaestie af met kortaf te vertalen: „sommigen tot hiertoe van den afgod bewust" (62).

Het komt mij daarom voor, zoolang de contractie van τινός in του en de gen. qual. εἰδώλου, als van dat του afhankelijk, niet duidelijker gebleken is, de lezing συνηθείᾳ voor de meest waarschijnlijke te moeten houden. Werd echter het του opgelost, zooals ik hierboven de gissing waagde, dan zou m. i. de lezing συνείδησις voor uitgemaakt te houden zijn, en ook niet het minste bezwaar meer voor duidelijke verklaring in den weg staan.

Zien wij nu nader de redeneering des apostels. Hij handelt over het eten van offervleesch, en dient de Korinthische Christenen in deze zaak van inlichting en raad. Paulus beschouwt het eten van dat vleesch of die spijs, op zich zelf, als alleszins geoorloofd. Alleen wil hij, dat men het geweten van den zwakken broeder of van iemand

in 't algemeen, die aan het offervleesch als zoodanig eenig gewicht hecht, zal ontzien. Er zijn toch zwakken, die dat vleesch mogelijk als offervleesch zouden beschouwen en eten, wanneer zij een sterken, iemand die kennis (γνῶσις) bezit, zagen aanzitten, en die zoodoende hun geweten zouden bevlekken (8 : 7). Anderen hechten ook zooveel gewicht aan dat offervleesch, dat zij b. v. er opmerkzaam op zouden maken, wanneer men het wilde gebruiken; met te zeggen: „dat is offer" (10 : 28). In beide gevallen ontraadt de apostel het eten van dat vleesch, om geen aanleiding te worden, dat de zwakke broeder zijn geweten zou bevlekken, of een ander zou kunnen zeggen: „zie, gij eet offer, gij houdt gemeenschap met de afgoden." Stond men, door γνῶσις te bezitten, hoog genoeg, en was er werkelijk, met het oog op het geweten van anderen, geen bezwaar, dan behoefde men geen onderscheid te maken tusschen vleesch en offervleesch of dergelijke.

Wij moeten niet voorbijzien, dat het laatste geval niet slechts denkbaar is, maar dikwijls plaats heeft, nl. dat eenig godsdienstig gebruik in het leven het eigenlijk godsdienstig karakter verliest, wat daaraan naar den oorsprong eigen is. Vooral schijnt dit het geval met godsdienstige maaltijden. Gezwegen van hetgeen wij zien in eene christelijke maatschappij, b. v. met dusgenaamde doopmaaltijden, verdient het opmerking, dat onder heidensche volken, zoo er godsdienstige maaltijden gehouden worden, waarbij schotels of gerechten aan geesten of goden worden toegewijd, deze toewijding voor velen vaak ontaardt in vorm, terwijl de maaltijd eigenlijk een feestelijk en vriendschappelijk samenzijn is geworden.

Stellen wij ons nu voor, dat bij dergelijken maaltijd een Christen aanwezig is, die uit het Heidendom is overgegaan, dan komt deze allicht in het dilemma, waarvan PAULUS

spreekt. Is er iemand die tot hem zegt: „die schotel is den geest N. N. gewijd" — wat dan beteekent: men vereert den geest N. N. met het gebruik van dien schotel — zoo zou die heiden-christen, naar het voorschrift van PAULUS, wèl doen, met zich van dien schotel te onthouden; ondersteld ook, dat hij voor zich dien schotel aanzag als een gerecht van den disch, en niets meer. Hij toch heeft γνῶσις.

Maar ook het andere geval is niet alleen denkbaar, maar doet zich in eenigszins anderen vorm voor, bij christelijke gemeenten, korter of langer geleden onder heidenen opgericht. A. heeft γνῶσις, en ziet dus in het eten van een bovenbedoeld gerecht niet het minste kwaad. „Het is eene gave Gods, en hij dankt God." B. echter denkt bij zich zelven: „het is den geest N. N. gewijd; als ik het eet, vereer ik dien geest." Zijn geweten verbiedt hem te doen, wat τῶν πνευμάτων is. Met een συνείδησις ἕως ἄρτι τῶν πνευμάτων (of τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τῶν πνευμάτων) ziet hij A. medeaan zitten en eten, en — ἀσθενοῦς ὄντος — komt hij er mogelijk ook toe om te doen, wat bij hem vast stond niet te mogen. Hij beschouwt toch dien schotel, schoon in ietwat gewijzigde beteekenis, als εἰδωλόθυτον. En wanneer nu geloovigen tot hem zeggen: „gij hebt kwaad gedaan!" of niet-geloovigen: „gij hebt toch den geest N. N. vereerd" — het is in overeenstemming met hetgeen zijn geweten hem zegt: „Gij mocht dat niet doen." Zijn geweten is bevlekt.

Edoch voorbeelden, schoon uit het leven genomen (63), mogen iets ophelderen, bewijzen doen zij hier niet. Wij moeten terug naar 1 Kor. 8 : 7—12 en 10 : 25—29. Met het voorbeeld, dat ik aanhaalde, beoogde ik niets dan er op te wijzen hoe, bij dergelijke gevallen, voor het geweten alles aankomt op de godsdienstige voorstellingen die men

heeft. Zoo beweegt zich in beide genoemde plaatsen alles om de beschouwing van het daar besprokene vleesch als offervleesch. Bij sommigen (τῇ συνηθείᾳ (?) ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου) scheen de meening te bestaan, dat bedoeld offervleesch, als aan de afgoden gewijd of als offer, iets (welken naam men er ook aan geve, iets afgodisch b. v.) aankleefde, waardoor hij, die het gebruikte, weder met de oude, eens verlaten afgoden en hunne vereering in aanraking kwam. Mocht die beschouwing ook het gevolg zijn van gebrek aan γνῶσις, hun geweten werd toch bevlekt, indien zij, overeenkomstig hunne godsdienstige voorstelling, zich niet van alle aanraking met de afgoden onthielden. Nemen wij hierbij in aanmerking, dat anderen, die genoegzaam γνῶσις bezaten, boven dit zwakke standpunt verheven waren, daar zij wisten, dat een afgod niets werkelijks is, en dus ook niet den minsten invloed op spijzen oefent, dan vinden wij hier een teekening van heiden-christenen, juist naar het leven gegeven. Maar het blijkt dan ook, dat er dus gevallen zijn, die voor het uitwendige gelijk kunnen staan, en waarbij toch zeker genot (in casu van vleesch) voor den een bevlekking is van zijn geweten, voor den ander daarentegen stof van dankzegging; omdat in deze den eenen door zijn geweten een verbod is gesteld, den anderen echter niet, ten gevolge van beider verschil van ontwikkeling. Waaruit volgt, dat in gevallen als het hier besprokene, het geweten des eenen geen maatstaf mag of kan zijn voor beoordeeling des anderen (vgl. 10 : 29[b]) (64).

Heeft men nu recht om te zeggen: zoo verloopt alles in subjectiviteit? Ik geloof het niet. Wel zien wij hier een machtig subjectief element, dat zich bij den conscientieusen mensch, als hij bekrompen is in kennis der waarheid, in engheid van geweten openbaart, maar diezelfde engheid

is een onwraakbaar getuigenis voor den, dien mensch onvoorwaardelijk gestelden eisch van harmonie tusschen zijne zedelijke zelfbepaling en de waarheid. Buitendien is het subjectieve beginsel, door PAULUS gesteld, bij lange na zoo wijd niet van strekking, als men wel meenen zou; alsof op christelijk gebied den meer ontwikkelde maar alles zou vrij staan te doen of te laten, wat den bekrompene of scrupuleuse verboden of plicht is volgens zijn geweten. Men zie slechts 8:11, 12 vgl. Gal. 5:13.

Vreest men zoozeer voor subjectiviteit, wat dan wel te denken van des apostels redeneering Rom. 14, waar het beginsel der vrijheid op het gebruik, of de onthouding van sommige spijzen, en op het al of niet (heilig) houden van enkele dagen boven anderen wordt toegepast; waar het maar geldt: „Wie zijt gij, die eens anderen dienstknecht oordeelt? Hij staat, of valt zijn eigen' heer" (vs. 4), „Een ieder zij in zijn eigen gemoed ten volle verzekerd" (vs. 5), en: „Zalig hij, die zich zelven niet oordeelt in 't geen hij voor goed houdt" (vs. 22)?

Doch wij zien ook, dat het subjectivisme maar niet vrij spel heeft. Wij herinneren slechts aan 1 Kor. 4:4. Met subjectieve meening is men niet gerechtvaardigd. SAULUS, zagen wij, „meende" vroeger ook, en heeft later zich zelven geoordeeld.

Hier moge een woord over het „geloof" (πίστις) van Rom. 14:23 zijne plaats vinden. Met dit πίστις eenvoudig gelijk te stellen aan συνείδησις, doet men zeker den apostel onrecht. Hij wilde kennelijk iets anders zeggen dan: wat niet uit drang des gewetens voortkomt is zonde, en daarom gebruikt hij ook een ander woord. Dat de geheele zaak in nauw verband staat met een goed geweten, is buiten kijf. Het μὴ κρίνειν ἑαυτόν (vs. 22) stelt dit reeds boven allen twijfel. Het „geloof", dat men „bij zich zelven voor

God hebben moet", is ongetwijfeld vertrouwen; maar dit toeverzicht tot God geldt hier de zalige bewustheid van niet in 't onzekere te verkeeren voor zich zelven in 't geen men voor goed houdt. Hier is dan sprake van zulk een vertrouwen, dat zijn grond heeft in een vrij zedelijk bewustzijn, d. i. een goed geweten. Alle zedelijk handelen, wat niet uit die vastheid voortkomt, is als zonde veroordeeld. Die vastheid bij zich zelven voor God kan een Christen niet bezitten, die „den broeder, om der spijze wil, droefheid" bereidt. Zoo „wandelt men niet naar liefde" (vs. 15). Hoe wil men daar Gods goedkeuring wachten?

Een paar opmerkingen mogen thans niet achterblijven.

1° De vrijheid, welke PAULUS wil, heeft betrekking op zaken, waaromtrent God noch gebod noch verbod den mensch en Christen stelt; zij geldt niets, wat met eigenlijk goede zeden strijdt; zoodat aan ieder christelijk individu, naar zijn bijzonder inzicht, zou vrijstaan God te verheerlijken of niet, eerlijk te zijn of te stelen, en dergelijken meer.

2° Bij de christelijke vrijheid zijn allen, ook de sterken, ten slotte onderworpen aan de hoogste wet, die der liefde nl., die alle willekeur, bandeloosheid of zelfbehagen buitensluit (Rom. 15:1, 2), vooral waar die vrijheid tot geestelijk nadeel van den broeder zou kunnen werken (1 Kor. 8 en 10); terwijl, naar die wet der liefde, ook een iegelijk der Christenen Gode rekenschap zal moeten geven (Rom. 14:12, 13). Zoo heeft de christelijke vrijheid haar correctief in de liefde, die „de vervulling is der wet." Dáár, mogen we zeggen, komt de ware zedelijke vrijheid tot stand.

Uit een en ander volgt, dat wij eigenlijk niet juist spreken met te zeggen, dat de godsdienstige voorstellingen,

wanneer zij onjuist zijn, het geweten op eenigen dwaalweg brengen. Wij moeten liever zeggen: bij verkeerde godsdienstige voorstellingen, als gevolg van gebrek aan ontwikkeling, oefent het geweten steeds dezelfde werking, is constant in zijn onvoorwaardelijken eisch van harmonie; maar het effect neemt, naar de gewijzigde gesteldheid der menschen, verschillende gestalte aan. Alleen dàn ondergaat het geweten een deprimeerenden invloed, wanneer de mensch handelt tegen zijn zedelijk bewustzijn in. Het zedelijk bewustzijn wordt op die wijze verlamd (1 Kor. 8:11 e. v.).

Ook hier gevoelen wij de behoefte voor den mensch aan objectieve waarheid. Op zedelijk-godsdienstig gebied kan alleen door een objectieven norm het geweten tot zijn recht komen. En bestaat in sommige gevallen die objectieve norm niet, of wordt die niet gekend, er kan, ja er moet dan, zouden wij haast zeggen, verschil van inzicht bestaan omtrent hetgeen men voor goed houdt.

Bij gevolgtrekking zouden wij daarom ook kunnen verwachten, dat, volgens PAULUS, verlichting des menschen door de waarheid een groote zegen voor hem zijn moet, bepaald met het oog op het geweten; en dat naarmate meerdere verlichting, die hem ten deel valt, ook de uitspraak des gewetens hoogere beteekenis erlangt. Eene heenwijzing derwaarts meen ik bij hem te vinden in het woord (Rom. 9:1): „Waarheid spreek ik, in CHRISTUS; ik lieg niet, mijn geweten mij bijstemmend in den Heiligen Geest."

Wat PAULUS wil te kennen geven (vs. 2), nl. „dat er voor hem eene groote droefheid is enz.", leidt hij in met eene verklaring of betuiging, die geheel den vorm heeft van eene zeer krachtige verzekering. De wijze van uitdrukking is bepaald assertorisch.

„Waarheid" spreekt hij (ἀλήθειαν staat vóórop) „in Christus", in wiens gemeenschap te verwachten is, dat men waarheid spreekt (of „niet liegt", wanneer men nl. ἐν Χριστῷ tot οὐ ψεύδομαι wil brengen, wat wel kàn, maar om geen reden noodzakelijk is). Naast deze positieve uitdrukking gaat nu hetzelfde denkbeeld in negatieven vorm: „ik lieg niet," waardoor hetzelfde begrip herhaald wordt; om er alzoo klem aan bij te zetten. Voegt PAULUS daaraan nog toe, dat ook „zijn gewcten hem bijstemt" of getuigenis geeft, het kan dan wel niet anders zijn, of hij wil daarmede wederom kracht bijzetten aan zijne verklaring. Eindelijk zegt hij nog daarenboven, dat dit „getuigenis zijns gewetens" plaats heeft in (gemeenschap met) den Heiligen Geest; dus als Spiritu Sancto duce. Volgt nu eerst dáárna hetgeen hij zoo assertorisch wil te kennen geven, dan moet de assertie het toppunt hebben bereikt in „het bijstemmen des gewetens in den Heiligen Geest;" zoodat wij vrijmoedig mogen zeggen, dat aan het gewetensgetuigenis vooral gewicht is te hechten, wanneer het plaats heeft ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

De hoogste ontvouwing van het zedelijk leven des menschen is dan ook dáár gegeven, waar de Heilige Geest het levensbeginsel des Christens is, dat hem leert hoe te wandelen. Hierom kan het ook zijn, dat dáár de benaming van geweten op den achtergrond treedt, ja wegblijft. Opmerking verdient, uit dit oogpunt, 1 Thess. 4:8, 9. De Christenen van Thessalonika opwekkende tot een Gode welbehagelijken wandel, in heiligmaking, en daarom herinnerend aan de bevelen die hij hun gaf, dringt hij zijne vermaning aan met waarschuwing tegen verwerping, niet van hem, PAULUS zelven, maar van „God, die hun ook den Heiligen Geest schonk" (vs. 8). Geheel dienovereenkomstig mocht het overbodig heeten, hun van de broeder-

liefde te schrijven, omdat zij „van God onderwezen waren malkander lief te hebben" (vs. 9) (65).

Weten wij nu van elders, dat, volgens PAULUS, de mensch dien Geest ontvangt, nadat hij gelooft in den Heer JEZUS CHRISTUS (Ef. 1:13), zoo is, volgens hem, getuigenis des Geestes en getuigenis des gewetens ook niet identisch, maar het geweten des Christens is dan als van het beginsel des nieuwen levens geheel doordrongen te beschouwen. Ook hier geldt: „het oude is voorbijgegaan, ziet, het is al nieuw geworden." En, „zijn zij kinderen Gods, die door Gods Geest geleid worden" (Rom. 8:14), zoo zien wij dan ook, dat eerst in het zelfbewustzijn des Christens de heerlijke hoogte bereikt worden kan, waar Gods Geest getuigenis geeft van aanneming tot kinderen van God (Rom. 8:15, 16 e. a. pp.). Verklaart zich hieruit m. i. ten volle, hoe, bij gemis van zedelijken ernst, „de verborgenheid des geloofs" niet bewaard worden kàn, en de plant der christelijke hope móet kwijnen: ter anderer zijde blijkt evenzeer, hoe de levende hoop des Christens, door den wortel des geloofs gedragen, en levende in echt ethischen bodem, evenmin ijdele illusie als product van duister mysticisme moet heeten.

PAULUS, de man des gewetens, kon daarom niet anders schrijven, dan dat „liefde, blijdschap, vrede enz. vrucht is diens Geestes," en dat „tegen menschen, die zulke vruchten dragen, de wet niet is" (Gal. 5:22, 23). Nooit zou hij humaniteit en Christendom kunnen identificeeren, of zich kunnen vinden in een Christendom, dat niet anders was dan ontwikkeling van het menschelijke in den mensch. De Christen is, volgens hem, een „nieuwe schepping". Wij nu zien, dat eerst in die „nieuwe schepping" het echt menschelijke tot zijne bestemming komt, daar alzoo aan den eisch der harmonie tusschen zelfbepaling

en hetgeen waarachtig goed is, in beginsel, waarlijk wordt voldaan. Inderdaad, „het oude ging voorbij, zie, nieuwe dingen zijn geworden."

Dáár hebben wij, meen ik, aanvankelijk de echte autonomie, schoon langs heteronomischen weg geworden; dáár de ware zedelijke vrijheid, maar langs den weg van geloovige onderwerping in beginsel bemachtigd — „het geloof werkende door de liefde, die de vervulling is van de wet" (66).

Vatten wij nu samen, wat wij bij dit tweede onderzoek gevonden hebben, dan blijkt ons, volgens PAULUS, dat

a. de erkenning van het geweten, de erkenning is van een zedelijken grond in den mensch, voor het geloof in God, als zedelijk wetgever; en dat wederkeerig het geloof in God zedelijke eischen stelt aan het leven (Rom. 1:18 vv. vgl. 13:1—7), zoodat wederkeerige werking van geweten en geloof in God moet bestaan;

b. dat bij het geloof in CHRISTUS het geweten gereinigd wordt en tot zijn eisch komt, m. a. w. dat het Evangelie het geweten onderstelt (2 Kor. 4:2 vgl. 5:11, Rom. 5:1, 11, vgl. Hebr. 9:9, 14, 10:1, 2, 22 e. a. m.);

b' dat de bewaring van een rein geweten noodwendig is voor de standvastigheid in het christelijk geloof (1 Tim. 1:5, 19 vgl. 3:9);

c. dat de godsdienstige voorstellingen belangrijken invloed oefenen op het zedelijk leven, juist uit kracht des gewetens (Rom. 13:1—7, Hand. 26:9, 1 Kor. 8:7—9 vgl. 10:25—29).

Verder kan het onze aandacht niet ontgaan zijn, dat PAULUS, het geweten noemende, daarover handelt — òf sprekende van menschen, wier zedelijk peil zeer laag staat, nl. heidenen (Rom. 1 vv.), òf tot menschen, die door ongeloovigheid onvatbaar waren om de dingen naar de wet

des geloofs te beoordeelen, zooals de Joden (Hand. 23:24), òf ook wel tot ontwikkelde Christenen; maar handelende over een' toestand waarin gevaar was van tot een laag peil terug te zinken (1 Tim. 3:9 vv.), òf ook tot Christenen; doch handelende over een toestand, die aan een kort voorafgaand levenstijdperk herinnert, wat men tijdperk des gewetens zou kunnen noemen (Hebr. 9 en 10), òf over Christenen, die op een weinig ontwikkeld standpunt staan (1 Kor. 8:7—9 vgl. 10:27—29); slechts zeer enkele malen van gevallen, waarbij aan een betrekkelijk laag punt van ontwikkeling niet gedacht is. Zoo van zich zelven Rom. 9:1, 1 Kor. 4:4 en dergelijke; maar ook hier geldt het eerste eischen der zedelijkheid.

Bij bespreking van het geloofsleven der Christenen en van hunne roeping tot een heiligen wandel, komt het geweten betrekkelijk weinig ter sprake. Waaruit dit te verklaren?

Wanneer wij in aanmerking nemen, dat de geopenbaarde wet meer leert dan het geweten leeren kan (vgl. Rom. 7:7), en dit eerst door die wet duiding ontvangt; voorts, dat „de liefde de vervulling is der wet" (13:10) en het leven des geloofs, als leven der bedeeling des Heiligen Geestes, hooger staat dan dat der wet (9:1); zoodat in het leven des geloofs de mensch komt tot de zedelijke bestemming, die in zijn wezen als zedelijk is uitgesproken, zoo weten wij het niet beter uit te drukken, dan dat, bij de kennelijk daarin neérgelegde ontwikkeling des gewetens, dit eindelijk opgaat in het christelijk leven, waar de liefde de wet is, die niet alleen veel hooger eischen stelt dan geweten of wet ooit konden doen, maar ook de eischen van wet zoowel als geweten noodzakelijk in zich sluit. Zoo is het christelijk geloofsleven dan „de voleinding van den mensch naar het geweten" door reiniging, zoowel als „de vervulling

van het recht der wet in hen die gelooven, die niet wandelen naar het vleesch, maar naar den geest" (Rom. 8). De benaming van geweten moge nu op den achtergrond treden, het geweten als zoodanig allerminst. Het treedt nu als gekerstend in het leven op (1 Thess. 4 : 8, 9). Het zaad, dat, zoolang het alleen bleef, onmogelijk tot de bestemming kon komen, is bevrucht geworden en tot boom ontwikkeld, die welig tiert, en vrucht draagt, den Schepper, die hem plantte, tot roem.

Eene eindopmerking geldt de betrekkelijke waarde van het geweten voor de toetsing der godsdienstige voorstellingen, of wil men, voor de uitdrukking, die men geeft aan zijn geloof in zoogenaamde dogmata of leerstellingen.

Wij mogen beginnen met te zeggen, wat bijna overtollig mag heeten, nl. dat het geweten op elk standpunt van eenige ontwikkeling vordert, dat de vorm, waarin wij uitdrukking geven aan den inhoud van ons geloof, in overeenstemming moet zijn met dien inhoud.

Iets geheel anders is het, of uit het geweten op eenige wijze, de inhoud van het christelijk geloof (fides quae creditur) kan worden afgeleid?

Het geweten, zagen wij, beteekent veel voor het geloof in God, als zedelijke grond nl. voor dat geloof; maar ook wederkeerig, dat het geweten veerkracht en beteekenis ontleent aan dat geloof, terwijl wij, bij PAULUS ten minste, de grens tusschen beider werkzaamheid zoomin konden vinden als het antwoord op de vraag: welke van die beide factoren in het zedelijk-godsdienstig leven laat zich eerst gelden, en welke van die twee beteekent het meest? (67) daar toch de eene zonder de andere jammerlijk verloren gaat.

Ons is verder gebleken, dat de inhoud der Evangeliepredikiug beantwoordt aan het geweten; doch dat geens-

zins hetgeen geprediki wordt, op eenige wijze, aan het geweten is ontleend. Die prediking toch hield in zich het feit der liefde Gods in CHRISTUS, waarvan uitdelging der zondenschuld door het offer van CHRISTUS als groote hoofdinhoud is te beschouwen; een feit dus, alles behalve waargenomen op het gebied van zedelijk bewustzijn des menschen, maar in een bepaald land, op bepaalden tijd enz., doch welk feit tot kennis der menschen gebracht wordt door hen die het prediken. Dat feit der liefde moge, door het geloof, strekken tot reiniging van het geweten, en dit daaraan tevens de kracht ontleenen; om zich vernieuwd, als door des Heeren Geest, te doen gelden — het is een feit buiten den mensch. Het geloof in dat feit der liefde Gods, of beter gezegd, het geloof in Hem die zich zelven gaf tot eene verzoening der zonden, moge vrede geven (Rom. 5:1), en de Christen moge zich, zoowel van dit geloof als daad bewust zijn, evenals van den vrede daardoor verkregen, zoo is hier dan wel sprake van zelfbewustzijn, doch in een zóó algemeene beteekenis als waarin wij zagen, dat het geweten noch mág, noch kán worden opgevat, wil men geen aanleiding geven tot spraakverwarring.

Zelfs al wilde men van het zelfbewustzijn op deze wijze spreken, dat de in CHRISTUS geloovende mensch worde voorgesteld als zich van een gereinigd geweten bewust, dan maakt men daarmede de zaak niet duidelijker. Immers, handelt men dan al weder over zelfbewustzijn in 't algemeen, waardoor men weet, dat in het zedelijk bewustzijn (geweten) niet meer beschuldiging is. Men waagt dan de proef om het zedelijk bewustzijn tot object van het bewustzijn te maken; of beter gezegd, men schijnt dat te doen. Werkelijk doet men toch niet anders, dan eenvoudig de christelijke geloofservaring onderwerpen aan het denkend,

reflecteerend verstand. Daarom behoorde men dienovereenkomstig dan ook, hetgeen men langs dien weg op het gebied der ervaring van het christelijk geloofsleven vindt, niet uit te geven voor „gewetenstheologie" of „ethische theologie" par excellence; maar, wil men, voor wijsgeerige beschouwing van het christelijk geloofsleven.

Het komt mij voor, dat men op bedoeld standpunt mogelijk wel te veel is uitgegaan van het woord συνείδησις, d. i. van het meer algemeene begrip der zaak, en de bepaalde d. i. de engere beteekenis daarvan al te zeer uit het oog heeft verloren. Dat PAULUS daartoe niet het minste recht geeft, schijnt mij wel boven alle bedenking verheven. In het christelijk bewustzijn mag de ervaring worden neêrgelegd van hetgeen het geloof in CHRISTUS is voor het geweten, en dat het geweten, door bedoeld geloof, eerst tot zijn eigenlijk recht en bestemming komt; maar nog eenmaal — het geweten behoort wel tot het gebied van het zelfbewustzijn, maar niet al waarvan de mensch zich bewust is raakt het geweten.

Meenen wij dan, door PAULUS geleid, de waarde van het geweten voor de heilsleer, of wil men voor de dogmatiek, te moeten ontkennen? Dat zij verre! Zoo wij die vraag bevestigend konden beantwoorden, wij moesten dan met één woord alles ontkennen, wat wij tot hiertoe gevonden hebben aangaande het menschelijk geweten.

Wij hebben, volgens PAULUS, zeer groot gewicht te hechten aan het feit des gewetens voor de leer van God; maar vooral als zedelijk wetgever, voor de leer van den mensch, maar vooral in betrekking tot zedelijke bestemming en zonde; voor de leer der redding des zondaars, maar vooral in betrekking tot den vrede der ziel en zedelijke vernieuwing; zoodat dus het geweten wel degelijk gemoeid is bij theologie (in engeren zin) even-

als bij anthropologie en soteriologie; doch het is, gelijk wij hierbij als van zelf gevoelen, bepaald van de praktische zijde. En die praktische zijde, wat is zij dan wel anders dan de ethische? Voor de ethiek is dan eigenlijk ook het geweten niets minder dan de conditio sine qua non.

Het is dan ook door die nauwe verwantschap tusschen heilsleer en levensleer, of dogmatiek en ethiek, die in het gewicht blijkt van het geweten voor beiden, dat voor de dusgenaamde praktische theologie het geweten dienstbaar moet en kan zijn, bijna in ieder harer onderdeelen. De evangeliedienaar als katecheet, homileet en pastor rekent met dien bondgenoot, zoowel als de liturg zorgt hem nooit te kwetsen. Op hem rekent zoowel de christelijke halieut als de apologeet; en die in 't algemeen of bijzonder het Christendom aanbeveelt. En daarom, hoeveel wij hebben tegen de benaming van eenige dogmatiek, of liever dogmatische richting, als ethisch par excellence, en hoezeer wij als voor goed mislukt moeten beschouwen elke poging, die de christelijke heilsleer wil afleiden uit het geweten, zoo kan, naar onze beschouwing, geen christelijke heilsleer de ware zijn, indien zij niet — waarlijk ethisch — steeds rekening houdt met het geweten.

AANHANGSEL.

PAULUS IN ZIJNE APOSTOLISCHE WERKZAAMHEID ALS VOOR ALLEN DE MAN DES GEWETENS.

Eene studie over PAULUS, uit het aangegeven gezichtspunt, zou waarlijk de moeite wel loonen. Een schat van wenken voor het werk, zoowel in als voor de gemeente, zou ongetwijfeld die belooning zijn.

Aan zulk eene studie echter moeten eischen worden gesteld, waaraan met nog enkele bladzijden schrifts niet voldaan kan worden. Wij pogen die dan ook niet hier te geven.

Naar het voorgaand tweeledig onderzoek wensch ik ten slotte enkele vingerwijzingen te doen, om het echt ethische beginsel in PAULUS' werkzaamheid aan te toonen.

Kon ik nu van dat werk een totaal-indruk geven! Doch heb ik zelf bij mijn onderzoek iets van dien totaal-indruk gevoeld, bij de proeve om dat gevoel over te storten moet ik, zoo van iets, dan wel van mijne machteloosheid bewust zijn.

Het gaat mij in dezen, als met de aanschouwing der oorspronkelijke bosschen in Java's binnenland. In 't vaderland teruggekeerd, spreek ik tot mijne vrienden van die reusachtige stammen met statigen kruin, die palmen, versierd met golvenden pluim, die varen tot boomen ontwik-

keld, van lianen en orchidaeen, als groene guirlandes met bloemen doorslingerd. Ik wilde het alles voor den geest tooveren, vergezeld van het eentoonig geluid van allerlei toonen en stemmen, straks voor een oogenblik door een doodsche stilte vervangen, waarin het is als voelde men op nieuw de kilte van het woud, en drong besef van eigen nietigheid, bij de grootschheid der schepping, het oog omhoog te slaan, als zou dit het dichte groene koepeldak doorboren, om den Ongeziene te zien, terwijl het hart uitroept: „Hoe groot zijn uwe werken o Heer!"

Maar ik zie — de poging is mislukt. De hoorders gevoelen voor een groot deel niet, hetgeen ik nòg bij de herinnering gevoel. 't Is waar, het zal den een beter dan den ander gelukken, om dergelijke indrukken weder te geven; maar één ding is zeker, de macht van het détail maakt den totaal-indruk tot eene onmogelijkheid. Zoo kan het dan gebeuren — vor den Bäumen den Wald nicht zu sehen.

Zoo zijn het ook de bijzonderheden, die een' eigenlijk totaal-indruk belemmeren, wanneer wij de prediking of werkzaamheid van PAULUS ons uit het bepaalde oogpunt willen vertegenwoordigen. Enkele als daarheen geworpen trekken mogen dan als besluit voor lief worden genomen.

Is de inhoud van PAULUS' prediking geheel berekend naar behoefte der hoorders, bepaald met het oog op het geweten, de toon door hem aangeslagen zal dan een zoodanige moeten geweest zijn, waarbij de teerste snaren des gemoeds in trilling geraken, dat is resoneeren.

De eerste voorbeelden zijner evangelieprediking worden ons Hand. 9 vermeld. Te Damaskus en te Jeruzalem is de inhoud dier prediking, „dat JEZUS, de CHRISTUS, de Zone Gods is," en draagt een polemisch karakter (vs. 22, 29).

Heeft zijne prediking misschien altoos iets van dat karakter behouden, toch vinden wij die later belangrijk gewij-

zigd. Door BARNABAS tot de broederen in Syrisch Antiochië geleid (Hand. 11:25), onderneemt hij, van dáár uit met hem, zijne eerste zendingsreis (H. 13).

Van deze reis is ons eene proeve van des apostels evangelieprediking onder Joden en Jodengenooten, in de synagoge van Pisidisch Antiochië bewaard (vs. 16—41). In den vorm, geheel ingericht naar de behoefte van Israëlitische, of dusgezinde hoorders (zie vooral vs. 23, 29, 30, 32), verkondigt hij, in de opstanding van JEZUS uit de dooden, de groote tijding des heils: „vergeving der zonden, en rechtvaardiging van alles, waarvan men door de wet van MOZES niet gerechtvaardigd worden kan, voor een iegelijk die gelooft" (vs. 38, 39).

Wat was beter berekend naar de behoeften van het naar gerechtigheid zoekende hart dergenen, wier geweten hen immer bleef beschuldigen, en die zich daarom bewust waren, dat zij tot heden te vergeefs den vrede des harten hadden gezocht? Daarin vooral is de verklaring te zoeken van de bede der hoorders: „dat op den naasten sabbath dezelfde woorden tot hen gesproken zouden worden" (vs. 42), en ook hiervan, dat op dien sabbath schier „de gansche stad samenkwam om het woord des Heeren te hooren" (vs. 44).

Er is alzoo wijziging in zijne prediking. Doch geen tegenstelling als van ja en neen. Zij heeft gewonnen aan inhoud en diepte. 't Is waar, het waren hier andere hoorders dan te Damaskus en Jeruzalem, en ongetwijfeld mag dit niet buiten rekening blijven. Juist dáárom en tóen, in dien eersten tijd, polemische prediking; nú meer eigenlijke evangelieprediking. Wie als PAULUS een tijdperk van overgang in eigen leven kent, en door den Heer tot het werk der evangelieprediking werd verwaardigd, zal van die wijziging de verklaring hoofdzakelijk zoeken in meerdere ervaring opgedaan, die gepaard ging met ernstig

nadenken over de vraag: hóe het best de broederen naar het vleesch voor CHRISTUS te gewinnen.

Doch PAULUS' prediking was daarna niet altoos zóó ingericht als in Pisidisch Antiochië; en kon dit niet altoos zijn, zou zij ingericht wezen naar het geweten der menschen.

Onder die Antiocheensche hoorders konden dezulken gevonden worden, wier geweten, door de kennis van Gods geopenbaarde wet, zich reeds met kracht deed gelden in de bewustheid van zonde. Elders kon het geheel anders gesteld zijn.

Op zijne tweede reis (H. 15:41 vv.) treffen wij den apostel aan te Athene, de stad van heidensche wijsheid, kunst en smaak, te gelijk van heidensche dwaasheid, zonde en ijdelheid (H. 17:16 vv.). Hoe hij dáár handelde met Joden en Jodengenooten, of met sommigen van de Epicureïsche en Stoïsche scholen, meldt de geschiedbeschrijving niet; dan alleen, dat hij door hen in redenstrijd werd gewikkeld (vs. 18).

In hoeverre wij ernst mogen onderstellen bij menschen, „die hun tijd tot niets besteedden dan om wat nieuws te zeggen en te hooren", daarnaar willen wij niet gissen; genoeg, men wilde toch dien „klapper" wel eens op den Areopagus zien. Misschien hield men hem voor niets anders dan voor „een dwaas onder de wijzen" (68). Daar zou men van hem vernemen, „welke de nieuwe leer zij, die door hem verkondigd wordt."

PAULUS betreedt de plaats der wijzen; maar — niet de prediking der vergeving van zonden vloeit van zijne lippen. Uitgaande van het opschrift op een der Atheensche altaren: Ἀγνώστῳ θεῷ, predikt hij dien God, die de wereld gemaakt heeft, die niet verre van ons is, alzoo wij in Hem leven, ons bewegen en zijn, wiens geslacht wij ook zijn. Hij spreekt van een tasten der menschen naar Hem, wien alles onderworpen is en geen product van kunst en ge-

dachte der menschen gelijk zijn kan; díen God, die lankmoedig de menschen in hunne onwetendheid heeft verdragen, en thans allen menschen laat bekend maken, dat zij zich bekeeren; daar Hij een dag gesteld heeft waarop Hij de wereld naar recht oordeelen zal, door iemand dien Hij daartoe gesteld heeft, zekerheid daarvan gevende aan allen, door Hem uit de dooden op te wekken.

God en gericht den Atheners verkondigd; wat is het anders dan aanwending voor het geweten van hetgeen hij onder de heidenen vond? (vgl. Rom. 1:19, 32[a]).

Wat zou het hier hebben gebaat enkel en alleen van verzoening met God door CHRISTUS te spreken? Niets. Het geweten moest wakker geschud.

Doch dát juist hadden zij niet verstaan. Waren zij mogelijk ongevoelig geworden? (Ef. 4:19) Voor de leer van „opstanding der dooden" had men slechts spot. Sommigen „zouden hem wel weder hooren." Was dat ook enkel spot? Wij weten het niet. Mogelijk heeft deze of gene iets voelen kloppen. Maar „sommigen voegden zich bij hem en geloofden, waaronder DIONYSIUS en DAMARIS."

Zoo verschillend moet wel de vrucht zijn van het woord, dat tot de menschen gesproken wordt, „met het oog op hun geweten." De ongevoeligen spotten, anderen ontwijken, die oprecht zijn met zich zelven zullen het volgen.

Wanneer PAULUS predikt, raakt hij de gewetens der menschen, ook zonder het geweten te noemen. Niet anders handelt hij, wanneer hij een broeder, een' medeapostel tegentreedt, waar deze te bestraffen is. Wie denkt hier niet aan PAULUS tegenover PETRUS te Antiochië in Syrië? (Gal. 2:11 vv.).

Was de gemeente der geloovigen in CHRISTUS, in den beginne, ook één hart en ééne ziel (Hand. 4:32[a]), weldra deden zich geschillen voor tusschen Christenen uit Israël

en uit de heidenen. Eenigszins kennen wij die geschillen uit den 1sten brief aan de Korinthiërs, uit Rom. 14 e. a. pp. (Men vergl. Joh. 18 : 28 en Hand. 10 : 28). Het joodsch-christelijk, wil men wettisch beginsel, dat telkens zich deed gelden, moest nu en dan wel zeer kwetsend zijn voor Christenen uit de heidenen, die een meer vrije ziens-wijze waren toegedaan. Hoe het joodsche beginsel van wet gedreven werd, zoodat men ook de heiden-christenen wilde noodzaken zich te laten besnijden, is bekend. Voor een universalistisch man als PAULUS was de muur van afscheiding echter volkomen gevallen. Ook voor PETRUS moest dit het geval zijn (Hand. 10). Maar deze, met PAULUS en BARNABAS te Antiochië zijnde, en eerst, volkomen in overeenstemming met het universalistisch beginsel, met heiden-christenen aanzittende, trok zich daarna terug, toen joodschgezinden van Jeruzalem kwamen. In die veinzerij werd zelfs BARNABAS meêgesleept. Ware hier enkel aan joodsche bekrompenheid te denken geweest, PAULUS zou mogelijk een glimlach op zijn gelaat hebben voelen komen. Hier was echter oneindig meer. Een groot beginsel werd verloochend; en tegen de broederlijke liefde, ja tegen CHRISTUS gezondigd. Men leze uit dit oogpunt de bestraffing van PETRUS door PAULUS, gedenke daar bij aan hetgeen te Joppe en Caesarea was geschied en gesproken, gesproken door PETRUS zelven, ook op de vergadering te Jeruzalem (Hand. 15 : 7—11); men bedenke dat op christelijk geloovig standpunt alles behalve sprake zijn kan van opheffing van het geweten, maar veeleer van heiliging daarvan onder invloed des Heiligen Geestes (Rom. 9 : 1), en de geheele bestraffing door PAULUS wordt als één beroep op het geweten van een medeapostel, dat hem hooge en heilige eischen stelt, overeenkomstig het leven des geloofs en der liefde.

Zoo iets, dan stond de broederlijke liefde bij PAULUS hoog in eere. Ook om haar te bevorderen ontleent hij aan het geweten een ernstigen prikkel. Hoeveel liefde voor de „zwakken" spreekt zich niet uit in dit woord: „indien spijs mijnen broeder ergert, zoo zal ik in eeuwigheid geen vleesch eten!" (1 Kor. 8 : 13). Maar ook omgekeerd; hoe hoog wordt het geweten door hem gewaardeerd, waar hij zich zoo ernstig op de broederlijke liefde beroept! Het geweten des anderen te verschoonen: uit dát beginsel ontspringen zijne vermaningen en ernstige raadgevingen (1 Kor. 8 en 10) over het eten van het den afgoden geofferde, opdat de eene broeder voor den andere werkelijk zij tot stichting, d. i. opbouwing, en niet, wat zoo licht zijn kon, ten val.

PAULUS zou niet de gemeenten gesticht en opgebouwd, maar opgeblazenheid ter eener en zedelijke verwoesting ter anderer zijde bevorderd hebben, wist hij niet het geweten van den zwakken broeder te eeren en te waardeeren. Dít stond kennelijk bij hem vast: alleen bij een goed geweten kan de verborgenheid des geloofs worden bewaard, kan CHRISTUS door het geloof in de harten wonen, kan CHRISTUS in de zijnen waarlijk gestalte verkrijgen.

Het zedelijk vermogen en overwicht, dat PAULUS oefende, zou voor een belangrijk deel onverklaarbaar zijn, indien wij niet wisten hoeveel gewicht hij hechtte aan het geweten; en dit is alleen hieruit weder psychologisch verklaarbaar, dat hij voor zich zelven de waarde kende van een goed geweten. Met het geweten staat of valt voor hem alle zedelijkheid en godsdienst.

Het geweten, geheiligd door den Geest des geloofs, ziet daar ook de verklaring van zijn geestkracht. Daardoor, voor een belangrijk deel, is hij de man van karakter.

Van hoe menigeen gaat de schijnbare zedelijke grootheid

te loor, wanneer hem door menschen de vrijheid wordt benomen! De kracht slaat dan niet zelden om in verlamming, en dezelfde zedelijke persoonlijkheid herkent men nauwelijks meer. Deze verlamming niet bij een PAULUS. Ook in banden is hij de man van geweten. Daar staat hij te Caesarea voor FELIX, den landvoogd (Hand. 24:24, 25). De gevangene tegenover den machtige, die zich jegens hem reeds niet ongenegen betoonde, die hem verzachting gaf in de wijze waarop hij bewaard werd, en PAULUS' vrienden toeliet soms den gevangene te dienen. Hoeveel was er PAULUS, naar menschenoog, aan gelegen, dat die landvoogd hem gunstig was en bleef! De man in banden, een apostel des Heeren, staat tegenover den man van macht, aanzien, weelde en zingenot met de wufte DRUSILLA ter zijde. Hij staat daar, ontboden door FELIX, die hem hooren wil over het geloof in CHRISTUS. FELIX alles behalve onbekend met „den weg" des Heeren (vs. 22), wil nader nog daarvan hooren.

Hoe gemakkelijk, en met hoeveel schijn van recht, ja, van wijsheid zou iemand, in PAULUS' omstandigheden verkeerende, er toe hebben kunnen komen, zoo niet den landvoogd te prijzen over zijne belangstelling, dan toch te meenen, dat hier genoeg zou zijn gedaan met te spreken van CHRISTUS, den gestorvene, maar opgewekte en nu verheerlijkte, en van zijne zondaarsliefde! Hoe noodeloos ten minste hebben gevonden, zich aan het gevaar bloot te stellen; dien landvoogd tegen zich in te nemen! Wie weet toch hoe gemakkelijk men zóó op éenmaal iets goeds kon bederven! Wie zal zeggen, hoeveel het den landvoogd reeds gekost heeft, in tegenwoordigheid van eene DRUSILLA hem voor zich te roepen! Met één verkeerd woord kan hier de hoop op iets goeds voor de bekeering van een', in hoogheid gezeten, zondaar worden verijdeld.

En PAULUS spreekt voor FELIX en DRUSILLA van — gerechtigheid, ingetogenheid en toekomend oordeel.

En de landvoogd? Deze werd bevreesd en antwoordde: „Ga voor ditmaal heen! en als ik gelegen tijd bekomen heb, zal ik u weder roepen."

Hebben wij PAULUS niet geheel misverstaan, en kennen wij FELIX nog van elders (69), dan is de verklaring der uitwerking van des gevangenen woord hierin gelegen, dat de man van geweten zich tot het geweten heeft gericht.

Aan het einde van dezen arbeid gekomen, zij Gode de dank!

Niet wijl ik meen, dat het onderwerp voor mij verder niets te onderzoeken geeft. Dat allerminst! Maar omdat ik door PAULUS versterking ontving in deze mijne overtuiging: het geweten zonder het geloof is gelijk aan eene plant, die de noodige voeding mist en verkwijnt; en voor het geloof, zoo in zijn ontstaan als ontwikkeling, is het geweten een onmisbaar vereischte.

Moge ons onderzoek het gewichtig onderwerp niet geheel onwaardig worden bevonden; mij stemt het tot gebed aan den Heer, dat der gemeente steeds mannen worden geschonken, die des apostels woord: τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστάντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (2 Kor. 4 : 2b) vrijmoedig kunnen onderschrijven, omdat hunne prediking de uitdrukking is van: Christelijk geloof bewaard in een rein geweten, en hunne werkzaamheid, zoo in als voor de gemeente van CHRISTUS, steeds het geweten onderstelt.

AANTEEKENINGEN.

(1) Bl. 1. Zie Mr. C. W. OPZOOMER, *Het wezen der kennis*, § 30, bl. 165, vgl. bl. 11 vv.

(2) Bl. 2. t. a. p. bl. 169, § 31 vv.

(3) Bl. 2. t. a. p. bl. 170.

(4) Bl. 3. Wil de Hoogl. OPZOOMER, t. a. p. bl. 177, reeds op sociaal gebied erkend hebben, dat „men zulk eene proef hier natuur„lijk zelf niet nemen kan, alleen met het doel om er uit te leeren, „maar dat men wel kan leeren uit hetgeen van zelf ontstaan of „door anderen verrigt is, als ware het een proef opzettelijk ten „behoeve onzer wetenschap genomen", dan blijkt terstond, dat men aldus wederom voor een samengesteld feit staat, waar de pluraliteit der oorzaken de juiste beoordeeling hoogst moeijelijk maakt. Doch hierbij mag niet worden voorbijgezien, dat zulk een samengesteld feit niet gelijk gesteld mag worden met een proef; en dat deze naam, aan de methode der natuurkunde ontleend, hier dus niet dienen kan. Bij de proef in de natuurkunde stel ik de oorzaken grootendeels zelf, of ken ze minstens; maar in 't gestelde geval moet ik ze voor een groot deel zoeken. De Hoogl. erkent zelf, dat op het gebied der geschiedenis b. v. (zie t. a. p. bl. 180, 181) het „vaak zelfs volstrekt onmogelijk is, om „uit de kennis der oorzaken tot die der gevolgen te komen. Dik„wijls moet men den omgekeerden weg gaan, en aanvangen met „het opzoeken van bloot empirische, in haar oorzaken nog on-

„begrepen, regelmatigheden uit de feiten der geschiedenis, om „dan eerst die regelmatigheden, tot wier voorspelling men niet in „staat zou geweest zijn, uit de eenvoudigste wetten der mensche- „lijke natuur te verklaren. Deze omgekeerde weg is te meer de „eenig mogelijke, naarmate de verschijnselen meer ingewikkeld zijn."

Hier vragen wij niet enkel: waar blijft voor de proefneming plaats? Maar ook: wie geeft „de eenvoudigste wetten der menschelijke natuur" te kennen? Deze dusgenaamde „eenvoudigste wetten" zijn maar niet bij proef te toonen. Die wetten zijn wederom samengestelde feiten, die òf erkend òf niet erkend worden; en die, worden zij erkend, nog zeer verschillend worden gewaardeerd door de verschillende waarnemers Het resultaat van het onderzoek blijkt ten laatste niet, of hoogstens slechts voor een deel, langs den weg der natuurkundige methode te zijn verkregen; en bestaat dan ook alleen in zekere overtuiging, die men heeft; eene overtuiging van verschillenden inhoud, naar gelang van de verschillende waardeering der genoemde samengestelde feiten. Zeker, de logika kan veel controleeren, maar niet alles; anders zou er altoos bewijs zijn, zelfs ook voor het onbegrepene. Moet dit gelden op het gebied der geschiedenis, hoe veel te meer op dat van het psychische leven, waar de verschijnselen wel het meest ingewikkeld schijnen te zijn. Hier moge men ten slotte toepassen: „jammer dat niet alle verbinding van oorzaken „in al de geestelijke wetenschappen eene mechanische is. Vaak „is zij een chemische. En in dat geval is de toestand hier veel „ongunstiger dan in de natuurkunde." Daaruit zou dan volgen, dat, ook bij toepassing der natuurkundige methode, de voortgang niet gelijken tred kán houden (quod demonstrandum erat) in de geestelijke als in de natuurkundige wetenschappen. Hoe dan nu, indien op het gebied des geestes nog een hoogere verbinding zij dan de chemische verbinding van oorzaken? Een van twee: òf de geestelijke wetenschappen zijn te hoog voor de natuurkundige methode, òf, zal deze methode volkomene toepassing kunnen vinden, de verschijnselen, daar behandeld, moeten niet anders wezen dan het resultaat van mechanische, hoogstens chemische, verbindingen van oorzaken, en dus — uit de stof verklaard.

(5) Bl. 4. Hier, dunkt mij, ligt de waarheid, in het empirisme aanwezig, tegenover het idealisme. Ware de gansche natuur niet anders dan het aaneengeschakeld en geordend geheel onzer voorstellingen, dan zou moeten volgen, dat die natuur geene réalitcit is. Is zij dit niet, waar zijn dan wij, die deze voorstellingen vormen of hebben? Men zegge dan maar, dat alle dingen niet werkelijk bestaan, maar slechts voor ons schijnen te zijn. Men zou vele Javaansche geleerden op zijne zijde hebben, en niet slechts Javaansche, maar ook een groote massa van speculatieve denkers in het Buddhisme, een gansch zeer groot heir. Mocht het wij of onze, dat altoos er tegen op zal komen, ook een struikelblok blijven, geen nood, een Javaansch speculant van dat soort kan wel helpen. Hij bewijst eenvoudig, dat er geen onderscheid is der dingen op zich zelven, en, wordt de werkelijkheid alleen door het onderscheiden-zijn der dingen beteekend en geconstateerd, zoo blijft dan het niet-zijn over. Ziehier een bewijs dat hout snijdt: soewargå (Skr. swarga) beteekent hemel, en sĕgå beteekent gekookte rijst. In soewargå is de *r* slechts vloeiletter, en evenmin als de oe-klank wezenlijk bestanddeel van het woord, waarom zij ook boven of onder de letters worden geplaatst. De *w* (vau) is enkel ter wille der oe-klank, en vervalt dus evenzeer. (De å-klank wordt in deze woorden door geen afzonderlijk teeken aangeduid.) Hetzelfde als van de klinkers in soewargå geldt van de ĕ of stomme *e* (pĕpĕt) in het woord sĕgå Het wezenlijke van soewargå blijkt dus *s g* te zijn, en van sĕgå, klaar als de dag, ook *s g*; atqui ergo: hemel = gekookte rijst. Kan zulk een nihilisme (of zal men het realisme in den nieuweren zin moeten heeten, wijl de woorden niet als benamingen maar als realiteiten worden beschouwd?) natuurlijk niet voldoen, omdat het strijdt met alles, men kon dan, van het idealisme uit, zijn toevlucht nemen tot een soort realisme als der middeneeuwen, en zeggen: de dingen, die men ziet, zijn bloot afspiegelingen van hetgeen in de wereld des geestes werkelijk bestaat. Wil men een en ander nu een geleerd aanzien geven, welnu, men spreke van noemena en phaenomena. Zoo kan men aan 't spelemeijen gaan in eene fantastische wereld. Waarom zou men niet? Men

zal toch eindelijk wel ergens aanlanden? Wel zeker. Maar waar? dat is niet zeker. Het éenige, dat overblijft, zou de schijn zijn, zich zelven den naam van wijsgeer te mogen geven. Immers, de wijsgeer heeft niet, maar zoekt de waarheid. Dit mochten, dunkt mij, de idealisten van de empirische wijsgeerte leeren, dat ze ophouden steeds à priori te redeneeren. Aan den anderen kant echter komt het mij voor, dat aan het idealisme eene waarheid ten grondslag ligt, die te veel wordt vergeten. Ze is deze, dat wij de verschijnselen der wereld, die wij opmerken en terug willen geven, zekerlijk een subjectief aanzien kunnen geven en dit vaak werkelijk doen, zonder dat iemand ons van kwaden wil kan beschuldigen. Wij zien de dingen in ons licht, van ons standpunt. Zoo ziet hij, die theoretisch en praktisch materialist is, nergens een zedelijke wereldorde. Hij kan die niet zien, omdat zijn orgaan daarvoor is verblind; noemen wij het zedelijken zin, die zin is verstompt. Ernstig is, dunkt mij, hier de waarschuwing voor alle empirici op wijsgeerig gebied. Voor alle menschen ligt het gevaar nabij van zelfbedrog door het subjectivisme. Waarlijk, vele waarschuwingen in de „Socratische school" van Prof. v. HEUSDE, met den wensch geschreven om eene wijsgeerte voor de 19e eeuw te geven (zie de voorrede van dat werk), zijn nog geenszins overbodig geworden. B. v. 3e D. bl. 66 vv. 4e D. passim.

(6) Bl. 6. Dat zulk eene, als autonomisch voorgestelde moraal streng, echt rigoristisch, zijn kan, daarvan strekt de moraal van KANT tot levendig bewijs. In het Buddhisme heeft men een dergelijk, schoon op andere wijze geworden, verschijnsel. Wat bij beiden opmerkelijk mag heeten is, dat geen van beiden autonoom blijven kan. KANT heeft behoefte, om door het begrip der gelukzaligheid een heteronomisch beginsel op te nemen, en God te maken tot postulaat der praktische rede. Het Buddhisme, als stelsel niet anders dan als nihilisme gekend, kan zich op den duur als nihilisme niet handhaven; en het verwondert ons niet, dat er mannen, als DE QUATREFAGE, gevonden worden, die door de historische verschijnselen geleid, het nihilisme, als oorspronkelijk eigen aan het Buddhisme, betwijfelen. Evenwel, bestaan

hier en daar dergelijke beschouwingen van een Ur-Buddha, waarop WUTTKE (*Geschichte des Heidenthums*, S. 529) wijst, wij zullen ze met hem als „Verwirrung der reinen Lehre" moeten aanmerken, zoolang niet blijkt, dat de grondvester van het Buddhisme aan het Niet-zijn zekere realiteit heeft toegekend. Vergl. H. ULRICI, in *Herz. R. E.* VII, 343. Men zie ook wat Dr. J. CRAMER voortreffelijk zegt in *Christendom en humaniteit*, bl. 163 vv.

(7) Bl. 7. Men zie, wat C. PRUIJS VAN DER HOEVEN zegt ten opzichte van DAVID HUME, *Studie der Christelijke anthropologie*, 3e dr. bl. 142.

(8) Bl. 7. Zie t. a. p. bl. 75 vv.

(9) Bl. 9. Achten wij veel voortreffelijk van hetgeen vriend J. CRAMER t. a. p. bl. 164 vv. zegt tegen „morale indépendante", dit „hoe de voorstanders van zulk eene „morale" tot het idée van het goede gekomen zijn" had hij zich in die polemiek, dunkt ons, ten nutte kunnen maken; zijne belangrijke verhandeling had er zeker bij gewonnen. Dat overigens dezelfde gedachte hem alles behalve vreemd is, blijkt b. v. bl. 213 vv.; maar in de polemiek, bl. 143 vv., ontwikkeld, ware zij op hare plaats geweest; altoos naar onze bescheidene meening.

(10) Bl. 9. Dat ik het Feticisme stel beneden de Natuurvergoding, in onderscheiding van A. WUTTKE (*Geschichte des Heidenthums* I § 35 ff. S. 53), die in de Natuurvergoding de laagste sport ziet van godsdienstige ontwikkeling bij heidensche volken, is om de volgende reden. Bij de Natuurvergoding is de intelligentie doorgaans veel meer werkzaam, dan dit in het Feticisme het geval is. Hier toch is het zuiver een voorwerp, vooral een vreemd voorwerp, b. v. een stuk glas of dergelijke, dat den vereerder geluk zal moeten aanbrengen; wel te vergelijken bij een geldstuk met een gat of iets dergelijks, dat onontwikkelden onder ons soms bij zich dragen, om gelukkig te zijn in 't geen zij ondernemen. Hoogstwaarschijnlijk komen er ook wel in de vergoding van natuurvoorwerpen gevallen voor, dat men alleen bij het voorwerp staan blijft, maar doorgaans denkt men zich daarbij de natuur vol van geesten. Op voorgang van MARSDEN (*Beschrijving van Sumatra*, bl. 324), noemt WUTTKE het „niet-bevaren der zee uit gods-

dienstige vrees", bij eilanders in O Indië, zie S. 59. Ja, hij noemt zelfs den ficus indicus of ficus religiosus als voorwerp van vereering; schoon ook hij hier een „geistiges Moment" opmerkt. Vooral met betrekking tot de natuurvergoding op de Indische eilanden, schijnt WUTTKE te dwalen. Van den ficus religiosus, die zoowel bij de Javanen een of veel boetâs als ook bij andere Indische volken zijne geesten heeft onder verschillende namen, gezwegen; (omdat men die soms tot die orientalische boomvereering zou meenen te moeten brengen, die, volgens WUTTKE, „einer ganz anderen Weltanschauung angehört", wat wij echter betwijfelen), zoo behoef ik slechts aan de Njaï Ratoe Gĕdé Sĕgârâ Kidoel voor de zee, en aan de duizende boetâs van kraters, bosschen, watervallen enz. te herinneren; aan de waarzeggerijen, die in verband staan met de verschijning van dieren, als raven, slangen, tijgers en dergelijke, welke verschijning uit kracht van geestelijke machten wordt verklaard; aan de vereering van steenen of rotsblokken van bijzonderen vorm, dikwijls als voorstelling van zekere natuurkrachten, b. v. der vruchtbaarheid, en vele andere meer, om te doen zien, dat de natuurvergoding, ten minste dáár, veel intelligenter is dan de natuurvergoding door WUTTKE wordt voorgesteld. Ik vind het daarom ook al te gewaagd als hij, a. a. O. S. 60, zoo apodictisch zegt: „Der Wilde sucht aber hinter dem natürlichen Feuer nichts Anderes." Hoe meer men van nabij bekend wordt met die zoogenaamde „Wilden", hoe meer nu en dan blijkt, dat hier en daar wel zeker iets „achter steekt", waar wij oppervlakkig niets zouden zoeken.

(11) Bl. 9. Zeer te recht daarom m. i. schrijft de Hoogl. HOEKSTRA (*Theol. tijdschrift* van Dr. F. W. B. V. BELL c. a. 6e Jaarg. 1872, bl. 27): „Men zegge... niet, dat de laagst ontwikkelde godsdiensten geenszins een zedelijk karakter vertoonen... „Men onderscheide nl. tusschen eene zedelijke godsdienst en eene „zedelijke betrekking tusschen Goden (of hoe men ze noemen wil) „en menschen. Die betrekking wordt immers dan reeds eene zede„lijke, als het geloof de daden dezer wezens in eenigerhanden „samenhang brengt met hetgeen de mensch naar of tegen hunnen „zin doet, of als de mensch gelooft, door zekere handelingen

„invloed op de daden dier wezens te kunnen uitoefenen. Indien „toch de Wilden zich deze machten voorstelden als wezens, die „zich niet het minste aan een Zóó- of Andershandelen van de „menschen gelegen lieten liggen, dan zou zelfs de gedachte aan „eene zekere vereering niet bij hen kunnen opkomen."

(12) Bl. 11. Zie L. DANAEÏ, *Ethices Christianae*, libri III, en wel p. I. c. 8 en c. 24. Het eigenlijk gebied der zedeleer omvat toch, volgens hem, de deugden waarvoor de wedergeborenen op aarde vatbaar zijn, met de plichten. De zedeleer handelt wel van het doen, niet van het beschouwen op zich zelf; maar dit moet aan het doen ten grondslag liggen. Wat G. CALIXTUS betreft, in zijn *Epitome Theol. Mor.* P. I, wordt Theol. Mor. finis aldus voorgesteld: ut homo fidelis in fide et in statu integritatis perseveret. Illius igitur subjectum non unusquisque homo est, sed tantum homo fidelis et conversus. Zie A. DROST, *Specimen ethico-theologicum de Moyse Amyraldo*, Amstel. MDCCCLIX, waaraan wij deze woorden ontleenen, p. 130 seq. en de schrijvers aldaar genoemd, p. 135, not. 1 en 2. Een belangrijk overzicht van het werk van DANAEUS, P. I, gaf A. SCHWEIZER in *Theol. Stud. u. Krit.* 1850, *Die Entwicklung des Moralsystems in der Reformirten Kirche*, S. 1 ff.; dit belangrijk opstel is opgenomen in het *Repertorium* door J. P. DE KEIJSER, 1850. 2e bl. p. 151 vv.

(13) Bl. 11. Zie Dr. F. VOLKMAR REINHARD'S *Zamenstel der Christel. zedekunde* en aldaar de *Voorrede* voor de 3e Hoogd. uitg.

(14) Bl. 11. Zie F. SCHLEIERMACHER. *Darstell. des theol. Stud.* § 231, en de aanhaling van J. C. C. VON HOFMANN'S *Schriftbeweis.* I. S. 14—15, met opgave der werken van NITZSCH, TOB. BECK en R. ROTHE bij HAGENBACH, *Enc. u. Meth.* § 79. 7e Aufl. S. 286, 287.

(15) Bl. 13. Het mag een wanhopig werk schijnen, hoofdzakelijk te willen letten op de gewetens verschijnselen, wanneer een geleerde als de Hoogl. S. HOEKSTRA, „het geweten" noemende „als bron van smartgevoel", daaromtrent zegt (zie *Theol. tijdschr.* van Dr. F. W. B. V. BELL e. a. Jaarg. 1872, bl. 6): „Wie daar„over handelen, operereeren gewoonlijk alleen met de verschijn„selen, die zij aan het geweten toekennen, terwijl zij toch geen

„stap verder zullen komen, als het hun niet gelukt, de genesis „zelve van dat, wat wij „geweten" noemen, te bespieden. Wèl te „verstaan: niet dit schuilt in het duister, waarom de mensch zich „zelven veroordeelt; maar de hoofdvraag is hier deze: Vanwaar „dat eigenaardige smartgevoel, dat zelfs tot wanhoop kan stijgen, „ook waar men aan eene vergeldende gerechtigheid Gods niet „gelooft?"

't Is waar wat Dr. R. HOFMAN (*Die Lehre v. d. Gew.* § 7. S. 73) zegt: „dasz man zu einer so groszen Verscheidenheit in der Bestimmung des Wesens des Gewissens nicht hätte gelangen können, wenn man nicht häufig die Erscheinungsformen des Gewissens mit seinem Wesen verwechselt hätte", met bevestiging der woorden van HARLESZ (*Christl. Ethik*, S. 63): „Nicht die manchfaltige Aeuszerungsweise, sondern ein in der Manchfaltigkeit sich gleichbleibender Inhalt der Wirkung des Gewissens kommt hier in betracht und führt uns zur Erkenntnisz seiner eigentlichen Wesenheit." Maar dít zal toch wel waarheid zijn ook in deze, dat de zaak alleen uit de verschijnselen is te kennen. Ongetwijfeld, wanneer men alleen de verschijnselen behandelt, men kan dan wel bij het uitwendige blijven staan en voor de rechte kennisder zaak slechts voorbereidend arbeiden; maar men komt daarmede wel degelijk een stap voort om, door ontleding der verschijnselen „den gleichbleibenden Inhalt in der Manchfaltigheit" opsporende, „de genesis te bespieden van dát, wat wij „geweten" noemen. Vraagt de Hoogl. HOEKSTRA: „Van waar

> The innate tortures of that deep despair,
> Which is remorse without the fear of hell,
> But all in all sufficient to itself?"

wat CICERO (*Nat. deor.* III. 35) noemt „virtutis et vitiorum sine ullâ divinâ ratione grave ipsius conscientiae pondus" de Hoogl. zal toch wel niet aan een eigenlijk innated (aangeboren zijn) van tortures willen denken? Daartegen zou zijne geheele opvatting van het ontstaan des gewetens (hiervan later) opkomen. Dat „without the fear of hell" heeft men waarlijk niet zóó te drukken. Het is toch buiten kijf, dat de menschen zich som-

tijds opdringen niet aan eene vergeldende gerechtigheid Gods te gelooven, terwijl toch het hart in zijn diepsten grond duister als werkelijkheid vermoedt, wat het verstand, te hulp geroepen door de verkeerdheid des levens, poogt te weêrleggen. De werkelijkheid van de inwendige tweespalt des menschen moet niet uit het oog worden verloren. De zaak zelve, hier bedoeld, kunnen wij alleen behandelen, waar wij spreken over het verband van geloof met gewetensverschijnselen. In 't algemeen is zoodanig verband niet te miskennen, wat trouwens de Hoogl. HOEKSTRA ongetwijfeld toegeeft.

(16) Bl. 18. De onzekerheid waarin men verkeert, wanneer men, van de oorspronkelijke beteekenis der partikels συν, cum, ge en van εἰδέναι, scire, weten, uitgaande, het begrip der zaak wil bepalen, blijkt aan het zweven tusschen een scire cum Deo, cum aliis en cum semet ipso, dat hier heerscht; totdat de een of ander den knoop doorhakt met de even hypothetische voorstelling, waarbij zoowel aan het een als het ander wordt gedacht. Hoe assertorisch soms ook besproken, de zaak zelve blijkt daarom niet minder problematisch. Als een enkel voorbeeld diene hier wat de Hoogl. HOEKSTRA schreef over de partikel συν. Daarin zou hier liggen „iets gemeenschappelijks"; en wel een „medeweten van hetgeen anderen weten" (zie S. HOEKSTRA, *Vrijheid enz.* bl. 236). Op die beteekenis bouwt hij dan, naar mij voorkomt, zeer gewaagd, de verklaring der dupliciteit van den wil als „algemeene tegenover den bijzonderen wil." Het gemeenschapsleven van den mensch met andere menschen maakt hier alles uit. Zoo ook in *Godgel. Bijdr.* 1858, bl. 656; maar hier wordt een „hoewel" toegevoegd. „De grond nl. van „onze zedelijke gemeenschap met anderen is altijd te zoeken in „onze gemeenschap met God, of in die zijde van onze natuur, „waardoor wij creati sumus ad Deum".... zoodat dan ook „de zedelijkheid eerst dan ware zedelijkheid wordt, wanneer deze „haar eerst verborgen grond — nml. onze betrekking tot „God — ons tot bewustheid komt, zoodat God zelf, of liever „onze godsbewustheid regulatief wordt..." Onuitgesproken met duidelijke woorden krijgen wij aldus, zoowel een weten met God

als met de menschen. Zeer velen hebben sedert TH. AQUINAS, schoon deze in gansch bijzonderen zin, waarvan later, nadruk gelegd op dat συν of cum, maar bijna nimmer blijft dan willekeur buiten.

Zoo D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Leven en Rigting*, bl. 78, en W. GASS, *Die Lehre vom Gew.* 1869. S. 5. (Anderen vindt men opgegeven bij R. HOFMAN, *Die Lehre v. d. Gew.* S. 75, en DELITZSCH, *Bibl. Psych.* S. 133). Ook onze vriend LAMERS hecht daaraan, en wil ook, in tegenstelling van HOEKSTRA, het ge als con in conscientia hebben opgevat; schoon hij bepaald afziet van de poging om door „het woord zelf beslissing te laten geven" (zie *Bijdragen van* J. CRAMER *en* G. H. LAMERS, 1865, bl. 137, 138). De Hoogl. SCHOLTEN (*Vrije wil*, bl. 214, 215) keurt, naar mijn inzien te recht, de beschouwing van HOEKSTRA als tweeslachtig af; maar ook ZHG. zelf is hiervan niet geheel vrij te pleiten. SCHOLTEN toch noemt het geweten „een weten (des menschen) van zich zelven, scientia sui, conscire sibi", en in één' adem een „medeweten van den mensch met zich zelven." Dit laatste nu is willekeurig. Bedoelt de Hoogl. daarmede de dupliciteit van het zelfbewustzijn, waarbij het Ik zoowel object als subject is, dan behoorde hij te spreken van een „weten bij zich zelven." Bij de woorden „medeweten van den mensch met zich zelven" zou men, strikt genomen, niet aan subject en object in één, maar aan twee subjecten in één moeten denken, nl. de mensch die weet, en hij zelf die weet. Het verband echter schijnt te vorderen bij dien Hoogl. te denken aan „een weten bij zich zelven."

Wat de Hoogl. HOEKSTRA nog betreft, hij schijnt wel vermoed te hebben, dat zijne afleiding gunstig kon zijn voor de voorstelling van een contrat social, maar weert die beschouwing hiermede af, dat „de gemeenschap zelve tot het waarachtig wezen van onze menschelijke natuur behoort" (zie *Vrijheid*, bl. 237). Of het in dàt raam past, als hij zegt (*Godgel. Bijdr.* 1858, bl. 678), dat er „bij den volmaakte van geweten niet meer sprake is" mag terstond fraglich gesteld worden. Wat daarin waarheid is hopen wij later te zien.

Dat „im Mittelhochdeutschen . . . auch die Form mitgewizzen-

heit im Sinn von Gewissen vorkommt," volgens GASS (*Die Lehre vom Gewissen*, S. 4. noot), wil ik wel gelooven, schoon ik voorbeelden te vergeefs zocht in BENECKE's *Mittelhochd. Wörterbuch*. Niets zou natuurlijker zijn dan dit, daar men in de kerk reeds zooveel over het con of mede had gehandeld, en indien dat gemeenschapsbegrip in ge van gewizzenheit òf niet lag, òf verduisterd was. In *Schat der zielen ofte Begeerder*, 2e dr. Amst. bij PIETER ARENDSZ. 1684. 12° (1e Holl. uitgave, 1565?) vind ik, bl. 88, gesproken van „goede conscientie of goed Medegeweeten"; maar kennelijk heeft dat mit en Mede geen stand gehouden. Wat de oorzaak zij? Eenvoudig het pleonastische van den vorm is niet waarschijnlijk. Als wij b. v. zeggen „daarvan daan", zoo is dit immers ook pleonastisch. Het „daarvan" blijft zich handhaven, natuurlijk omdat de kennis van „daan" of „dannen" te loor ging in het spraakgebruik van het volk. Zou mede in medegeweeten en mitgewizzenheit soms ook dáárom geen stand hebben gehouden, omdat ge, in deze samenstelling althans, geheel andere beteekenis heeft?

(17) Bl. 18. Zie Dr. D. HARTING. *Gr.-Nederd. handwoordenb.* s. v. συν, WAHL, *Clavis N. T.* s. v. συν 3. Ook vergelijke men de verschillende beteekenis van woorden als καλύπτω, θλάω, τέμνω, λύσις, πληρόω met die van de samenstellingen met συν. Voorts frango met confringo, senesco met consenesco. Ook sciro met conscire? Bij TERT. *de carne Chr.* 3 moet conscio voorkomen in den zin van wèl weten. Zoo heeft er dan in deze samenstellingen dikwijls eene versterking of verheffing van het groudbegrip plaats. Dat dergelijke samenstelling daarvoor geschikt is, mag wel komen van het frequentatieve, dat gelegen is in het begrip van gemeenschap. Dezelfde overgang van beteekenis der partikel ge moet ook wel in Germaansche talen te vinden zijn. Men zie BENECKE's *Mittelhochd. Wörterb.* s. v. ge. Bij substantiva en adjectiva is ongetwijfeld het begrip van meerheid of gemeenschap of deelgenootschap duidelijk, maar bij naamwoorden, vooral van verba gevormd, treedt het frequente, en daardoor het sterke der handeling meer op den voorgrond, terwijl het perfecte van een handeling of toestand evenzeer door dit ge wordt aangeduid.

In Semitische en Polynesische talen is de genesis van den versterkenden vorm van uitdrukking, in den grond der zaak, geen andere, schoon op andere wijze daargesteld. De corroboraatvormen bestaan in verdubbeling of herhaling van letter, sylbe, of woord. Het frequentatieve in den vorm geeft dan gewoonlijk elatio van het grondbegrip te kennen. Niet onaardig dat zich daaruit een, veelvuldig door Europeanen in Indië gemaakte, fout laat verklaren nl. dat men omgekeerd den corroboraatvorm der reduplicatie van een woord bezigt om een collectief of pluraal begrip aan te duiden.

(18) Bl. 18. Door LAMERS, t. a. p. bl. 138 e. a.

(19) Bl. 19. Vergl. v. ZEZSCHWITZ, *Profangräcität u. bibl. Sprachgeist.* S. 52—57, aangehaald bij DELITZSCH, a. a. O. S. 134. Zie ook NÄGELSBACH, *Die nachhom. Theol.* Nürnberg 1857. S. 338, de noot, waar uit verschillende benamingen blijkt, dat het subjectieve telkens objectief wordt gedacht, of aan het subjectieve de naam van het objectieve gegeven wordt.

(20) Bl. 19. In zooverre was het juist gezien van den heer PH. R. HUGENHOLTZ, dat hij in zijne studie, *Het geweten*, Amst. 1861, bl. 15 vv. niet van de etymologische beteekenis des woords wilde uitgaan. Hij raadpleegde het „spraakgebruik." Of ook deze weg niet bedenkelijk is? Het komt mij althans zoo voor, ook al is het niet strikt het „spraakgebruik" zelf, maar datgene, wat „in het gewone spraakgebruik van het geweten getuigd en aan het geweten opgedragen en toegekend wordt," hetgeen door hem geraadpleegd wordt. Reeds de opgave van zaken (bl. 15) toont de bezwaren. Niet altoos toch beteekent het woord „geweten" in die lijst hetzelfde. Soms heet zoo de onmiddelijke werking van het zedelijk zelfbewustzijn, soms weder de reflex daarvan in het denkend verstand. Men vergelijke b. v.: „Het geweten verbiedt, getuigt, veroordeelt" met „men beroept zich op het geweten om een zedelijk oordeel te erlangen, men toetst iets aan het geweten." Voorts wordt van het woord zelf eenvoudig gezegd zoowel in Grickschen, Latijnschen als Germaanschen vorm, „dat het reeds aanwijst dat het een weten is van „ons zelf aangaande ons zelven, een weten waarin wij zelf sub-

„ject en object zijn," wat ik gaarne toestem; maar zoo is toch wederom a priori de quaestie uitgemaakt op grond van het woord. Noemt hij het verder „bewustzijn", het is mij wel; maar bewijs mag gevraagd op andere dan etymologische gronden. Zegt hij van dat bewustzijn, „dat het niet anders is dan deze of gene „eerste of afgeleide gesteldheid van ons zelfbewustzijn", dan mag de bedoeling goed zijn, maar dat „gesteldheid" (= Beschaffenheit?) bederft de zaak nog meer. Hebben wij hier ondoordachten invloed van de redeneeringen van SCHENKEL met zijn *Symptom der Erkrankung*, of zou werkelijk de bedoeling zijn: het zelfbewustzijn donker of helder, onontwikkeld of gevormd, gezond of krank, dus of zoo — dàt is het geweten? Ongetwijfeld hebben wij hier slechts eene onnauwkeurigheid in de keuze van het woord.

Welke waarde de Hoogl. HOEKSTRA, met de daad, toekent aan de etymologie van het woord συνείδησις hebben wij boven gezien. Op het redeneeren uit namen, ook met hulp van de etymologie, verdienen de woorden van den Hoogl. OPZOOMER alle behartiging. Zie Mr. C. W. OPZOOMER, *Het wezen der kennis*, bl. 172, 173. Dat het evenwel den Hoogl. HOEKSTRA om den rechten weg te doen is, blijkt *Godgel. Bijdr.* 1858, bl. 658. „Er zal wel geen andere weg zijn," heet het aldaar, „om tot „eene wetenschappelijke bepaling van het begrip geweten te „komen, dan de weg van eene nauwkeurige, en zoo mogelijk, „volledige verzameling dier feiten en verschijnselen zelve, waarop „wij dan eene zeer scherpe kritiek moeten toepassen, om met „zekerheid te bepalen of en in hoeverre die feiten en verschijnsel tot het geweten en tot dit alleen behooren." Later dacht hij over den weg nog evenzoo. In *Theol. tijdschr.* van Dr. F. W. B. V. BELL c. s. 1870, bl. 228—231, handelende over het werk van W. GASS en „de veel minder belangrijke studie van A. W. E. WERNER (*Das Gew. Eine ethische Skizze*", in HILGENFELD's *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.* 1870. S. 129) zegt H. niet te gelooven „dat „die twee schrijvers op dien (door hen ingeslagen) weg eene schrede „verder komen zullen in de bepaling van den diepsten grond van „al die verschijnselen, die wij in 't woord geweten samenvatten." Daartoe is slechts één weg nl. „het nauwkeurig gadeslaan

„en het scherp ontleden van deze (empirische) verschijnselen." De reden waarom H. den weg van GASS en WERNER afkeurt zal later ter toetse moeten komen (zie Aant. 28). Genoeg, ook de Hoogl. HOEKSTRA wil den vasten bodem der empirische verschijnselen. Waarom hij dan toch in beginsel de zaak door etymologie laat bepalen? Hierop moet ik bescheiden zeggen, dat de etymologie slechts hare betrekkelijke waarde heeft, en het zich daarom niet volkomen laat rechtvaardigen, dáár het punt van uitgang voor het onderzoek te nemen, wanneer men als den éénigen weg voorstelt „dien van eene nauwkeurige en zoo mogelijk vol„ledige verzameling van de feiten en verschijnselen", waarin het geweten zich openbaart, „waarop dan een zeer scherpe kritiek „moet worden toegepast om met zekerheid te bepalen of en in „hoeverre die feiten en verschijnselen tot het geweten en tot „dit alleen behooren."

(21) Bl. 23. Dr. LAMERS, t. a. p. bl. 162, 168, 169. wil, met FRITZSCHE, *συμμαρτυρούσης* aan het verwijderde *ὅταν . . . τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν* verbinden, in tegenstelling met v. HENGEL, die het tot *ἐνδείκνυνται* brengt. Het komt mij voor, dat hij alzoo de kracht van den gen. abs. te veel voorbijziet. Wel is waar kan die eene gelijktijdigheid met iets anders aanduiden of ook omstandigheden, waaronder eene handeling plaats heeft (zie KRÜGER, *Gr. Spraakl.* § 47. 3), maar die gen. abs. heeft ongetwijfeld ook, om niet te zeggen allereerst, redegevende kracht; en dat dit de bedoeling des apostels geweest is, zal wel hieruit blijken, dat hij na die genetivi i. l. terstond terugkeert tot zijne hoofdgedachte in vs. 12[a], die hij bij vs. 14 vv. een oogenblik scheen te laten varen. Wel moge waar zijn wat L. zegt, dat PAULUS nog een inwendig bewijs voegt voor het *ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος* bij het uitwendige *ὅταν τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν*, maar van twee bewijzen te spreken is dan te min gezegd; het gedachtengeding moet dan als derde gelden, en wel als inwendig, maar te gelijk openbaar. Het komt mij echter voor, dat het *συν* in *συμμαρτυρούσης* allicht op een dwaalweg brengt. Het wil toch niet zeggen z. v. a. medebewijs; maar indien men het met LAMERS, tegen THOLUCK e. a., drukken wil, zoo moet het blijven

een medegetuigen; en dan wel één van twee: dat συν zal dan slaan op de hoofdredeneering des apostels: „die zonder wet zondigen, zullen zonder wet verloren gaan", of dat συν moet zien op het inwendige gebied, waar die getuigenis plaats heeft. Dat innerlijke merkt ook LAMERS op. Maar nu vraag ik: wanneer dit innerlijk getuigenis geldt van hen, die gezegd worden φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν en evenzeer van hen, die weten „dat degenen die zulke dingen doen," als hoofdst. 1 worden vermeld, „den dood waardig zijn"; waarom het συν dan niet op het geheel dier personen in handelen en denken toegepast; zoodat wij in de gedachte van den apostel lezen: συμμαρτυρούσης αὐτοῖς? Wij krijgen dan wel het begrip van bijstemmen, maar het komt dan ook niet „auf eine Bedeutungslosigkeit des συμ- hinaus" (A. MEYER, *Krit.-exeg. Comm.* i. l.), evenmin als dat dit συν tegennatuurlijk gedrukt wordt, waartegen Rom. 8:16 en 9:1 zouden pleiten. Volkomen kan ik mij vinden in de afkeuring van DELITZSCH door LAMERS, als gaf dit συμμαρτυρεῖν „ein Verhältnisz" te kennen, „welches dem der Prophetie zur Thora gleicht." Wij zullen later zien, dat het „getuigen des gewetens" niet anders is dan het geweten zelf, zoodat dan eigenlijk het medegetuigen des gewetens neêr zou komen op eene overeenstemming des gewetens met zich zelf. O. i. vindt het συν alhier volkomen oplossing in de dupliciteit van het zelfbewustzijn; want deze dupliciteit wordt in het zedelijk bewustzijn van den zondigen mensch in dualiteit openbaar. Hierbij mag echter evenmin als bij de dupliciteit van het zelfbewustzijn, de éénheid of liever identiteit van subject en object worden vergeten. Hield men deze in het oog, dan zou dunkt mij het συν in συμμαρτυρεῖν geen bezwaar opleveren.

Vroeg SCHLEIERMACHER: „wer im sittlichen Sollen der Angeredete, wer der Anredende sein solle?" geen ander antwoord mag daarop volgen dan dat van KÖSTLIN: „Dieses Subject (der Mensch) als solches ist das Angeredete" (zie *Jahrb. f. d. Theol.* 1868. S. 459).

(22) Bl. 24. „Zondengeweten". Men neme dit woord voor 't oogenblik nog voor lief. Het dient om de uitdrukking συνείδησις ἁμαρτιῶν weêr te geven, zonder nog in de verklaring vooruit,

te loopen. Dat ik, met BLEEK, dien gen. als gen. obj. opvat, zij hier slechts gezegd, om later daarvoor den grond aan te wijzen, die eigenlijk gelegen is in de bepaling van hetgeen wij door het geweten verstaan.

In 't voorbijgaan zij hier opgemerkt, dat ik, ook de voornaamste plaatsen uit den Br. a. d. Hebr. in mijn onderzoek opnemende, daarmede voor de quaestie van den oorsprong van dien brief niets meer wil hebben gezegd, dan boven, bl. 17, is uitgesproken.

(23) Bl. 25. De Hoogl. SCHOLTEN, *De vrije wil*, bl. 215, 216, schijnt ook wel die twee te onderscheiden, maar werkelijk doet hij het niet. De taak der rede is, volgens hem, als imperativus categoricus te leeren en te bevelen wat goed of kwaad zij (zie bl. 215): „De rede is het, die de wet geeft, tevens de regter, voor wiens regtbank de mensch tegenover zich zelven als getuige optreedt." Dit stemt nu volgens ZHG. overeen met Rom. 2:14, 15. „Het geweten getuigt dan mede d. i. overeenkomstig de zedewet, die in het binnenste van den mensch geschreven staat of hij goed of kwaad gehandeld heeft" (vergl. onze 19e aant.), „terwijl de rede, na die getuigenis gehoord te hebben, den mensch veroordeelt of vrijspreekt." Het moge vreemd klinken, maar werkelijk zou dit zijn: De rede stelt de wet, het geweten spreekt een zedelijk oordeel uit, daarna doet de rede hetzelfde, maar dit heet dan vonnis. Kennelijk wordt hier de bedoeling van PAULUS met die λογισμοί miskend. Reeds mag het bedenkelijk heeten λογισμοί = λόγος te stellen, waartegen LAMERS, t. a. p. bl. 152, te recht opkomt; maar ook de werkelijkheid der dingen wordt alzoo voorbijgezien. Dit toch is het eigenaardig verschijnsel op zedelijk gebied bij heidenen, dat zij, als het geweten deze of gene handeling met zijn vonnis treft, de λογισμοί te rade nemen, die echter niet eenstemmig zijn. Het verstand, zoo vaak door verkeerdheid des harten in dienst genomen, weet te verontschuldigen; maar toch onderstelt reeds gewetensgetuigenis een onderscheid tusschen goed en niet-goed. Ook de waarheid doet hare rechten gelden, en zietdaar — het gedachtengeding geboren. Tot de heidenwereld behoeven wij echter niet te gaan om hetzelfde te zien. De handelsbeurs in

een christelijke maatschappij vertoont hetzelfde. Gaat in den handel niet voor eerlijk door (en is dit ook wettelijk geredeneerd) waarin de strikt eerlijke man zich niet vinden kan? Stel nu bij dergelijk geval een afkeurend gewetensoordeel, en de λογισμοί, die volgen, zijn te berekenen. Hoezeer moet dit het geval zijn onder heidenen, bij wie het geweten nog spreekt en het kwaad toch de heerschende macht is in hun leven! Zie ook Aant. 25.

(24) Bl. 25. Men zou hier kunnen aanmerken, dat νοῦς niet immer = verstand is bij PAULUS. Dat is waar. Soms beteekent het den inwendigen zin des menschen, en in zooverre mag men hier vrede hebben met de dusgenaamde Syn. Vert.; maar te ontkennen is het eveenmin, dat op vele plaatsen door PAULUS bij νοῦς gedacht wordt aan de intellectueele faculteit des menschen. Zelfs al kon deze plaats, in den brief aan TITUS, niet in aanmerking komen, nog zou het onderscheid moeten blijven bij Rom. 2:15.

(25) Bl. 26. Hoe waar dit te „nauwernood", maar ook hoe waar dat „zich laten hooren", daarvan eene kleine proeve uit de Javaansche gedachtenwereld. Aant. 5 bleek reeds hoe aldaar soms de woorden als realiteiten worden behandeld, om de niet-realiteit der dingen te bewijzen; bij zedelijke beoordeeling van daden bewijst dat soort dialektiek niet zelden belangrijke dienst. Zoo noemt de Javaan het stelen „zonde"; maar als hem toevallig iets van een ander, wat hij wenscht te bezitten, in handen komt, noemt hij dit „geluk". Zich van eens anders goed meester te maken, zonder dat op den dader ook verdenking kan vallen, is „knapheid". Stelen, neen dát mag niet; maar wie kan iemand verbieden gelukkig of knap te zijn? Dit laatste is veeleer bewijs, dat zeker toovermiddel, eenige tooverformule goed werkt, dat goden of geesten den mensch gunstig zijn, of ook, dat de mensch lof verdient. Hier heeft men zelfs een geheele wijsgeerige richting voor zich, die zegt, dat de namen de realiteiten zelve zijn. Hiertegenover staat wel, dat andere geleerden zeggen, de namen zijn slechts middelen om de zaken te benoemen, maar die immers hebben toch ongelijk, zij hebben de rechte wetenschap (nglèmoe) niet. Zou men in zulke verschijn-

selen niet hebben het beschuldigen of ook ontschuldigen onderling der λογισμοί, waarvan wij boven spraken? Vgl. Aant. 23.

Hier mag wel in aanmerking komen wat KÖSTLIN treffelijk zegt (*Studien über das Sittengesetz*, *Jahrb. f. d. Theol.* 1868. S. 383 ff.): „In Wahrheit aber ist auch schon beim natürlichen Menschen, ja auf den tiefsten Stufen sittlicher Verderbniss und Verwahrlosung, die Verschiedenheit des sittlichen Bewusstseins keineswegs o gross, wie man sie bei jenen Einwendungen (nl. aan het verschil der uitspraken van het zedelijk bewustzijn ontleend) darzustellen pflegt; und die Macht des Einen Gesetzes erweist sich nur um so gröszer, je mehr sie gerade unter solchen Zuständen und im Widerspruche gegen sie unwillkürlich noch fortwirkt." a. a. O. S. 207. Op het verschil van uitspraken komen wij later.

(26) Bl. 31. Ongetwijfeld heeft Dr. LAMERS recht, wanneer hij t. a. p. bl. 173, op Hand. 24:16, ἀπρόσκοπος wil opgevat hebben in actieven zin; maar zijne uitdrukking, als verlangde de apostel in zich zelven de overtuiging te hebben, dat hij „noch Gode noch den menschen ten aanstoot is", zou tot misverstand kunnen leiden. PAULUS spreekt hier toch niet van zich zelven als ἀπρόσκοπος, maar van zijn geweten. Hij wenschte steeds zulk een geweten te hebben, opdat het hemzelven niet zijn zou om er zich aan te stooten. Mij dunkt daartoe had LAMERS eigene opvatting van συνείδησις, als „bewustzijn dat van zedelijken inhoud is", op deze plaats hem moeten leiden. Bewustzijn zal toch wel zijn van den persoon zelf. Zóó tegenover, of ten opzichte van — quod attinet ad — God en menschen steeds een geweten te hebben, waardoor hij vrijmoedig zou staan tegenover God en de menschen, dat is 't wat hij steeds zocht. Ons geweten tot aantoot Gode of den menschen is letterlijk onbegrijpelijk, wanneer men συνείδησις als bewustzijn opvat. Wij kunnen tot aanstoot zijn den menschen, maar ons geweten kan alleen tot aanstoot zijn voor ons zelven. Zoo opgevat komt hier ook πρός tot zijn recht.

(27) Bl. 32. Onze uitdrukking van gewetenloos komt, zeer opmerkelijk, bij PAULUS niet voor; maar equivalenten, voor be-

naming van zulk een' zedelijk gedeterioreerden toestand, zijn, dunkt mij, Rom. 1:18, Ef. 4:19, 2 Kor. 4:4. Beschrijft eerstgenoemde plaats in 't kort dien toestand, in de twee anderen kunnen wij meer eigenlijk van benaming spreken als „ongevoeligheid" en „verblind zijn der zinnen." Het aan ons gewetenloos naastbijkomende mag wel zulk een toestand zijn als de apostel 1 Tim. 4:2 beschrijft. Naarmate der deterioratie zou men mogelijk van slapend- en ruim geweten e. d. g. kunnen spreken.

Het mag eenigszins bevreemden, dat de Hoogl. HOEKSTRA, terwijl hij „medeweten, conscientia of συνείδησις, „product" noemt „in het individu dat daarop aangelegd is, product nl. van de moraliteit uit gemeenschap geboren" (zie *Vrijheid etc.* bl. 244, 245), hij elders (*Godgel. bijdr.* 1858, bl. 678) zegt: „is de mensch zelf „goed, zoodat de godsbewustheid (de gemeenschap met den Hei„lige) het volstrekt éenige, volkomen bewuste beginsel is, waaruit „geheel zijn leven voortvloeit, dan is er geen plaats meer voor „de vraag of dat leven wel in harmonie is met die godsbewust„heid. Daarom is bij den volmaakte van geweten niet meer „sprake.... Voor hem is er geen inwendige κρισις." Dit laatste zou waar zijn, indien het geweten alleen, wanneer het kwaad is, den naam van geweten kan dragen, en zoo zou er van een rein geweten geen sprake kunnen zijn, als zijnde tegenspraak in zich zelf. Wij mogen echter vragen of het den Hoogl. daarmede ernst is geweest? Op bl. 687 t. a. p. toch wordt gezegd: „Alleen de geheel volmaakte mensch zou zulk eene vrijspraak des gewetens kunnen hebben." Zweefde ZHG. de uitdrukking voor den geest in het boekje van de *deutsche Theologie?* (*herausg. v.* FR. PFEIFFER, Cap. 10, S. 160), „Sich wer ist nu der, der sich unschuldig weiss, dan allein Kristus, und wênik iemant mêr? Wer nu âne conscienz ist, der ist Kristus oder der bôse geist"; dan laat het zich verklaren, maar niet verdedigen; te meer niet, omdat hij de gewetensverschijnselen streng van het geweten zelf onderscheiden wil hebben. Dat wij in de Evangeliën het woord συνείδησις alleen in eene bestredene plaats, schoon wel de zaak aantreffen, moet eene andere verklaring hebben. Zou zij soms deze zijn, dat wij daar minder dan bij PAULUS den invloed hebben

van den Griekschen geest? vgl. DELITZSCH, a. a. O. S. 134, 2e Aufl. noot.

De opvatting van het geweten bepaald als kwaad geweten, of gelijk SCHENKEL zegt (*Herz. in R. E.* V. S. 133) „strafendes Bewusstseyn von der Sünde", verklaart ook diens, anders dwaze, voorstelling van het geweten als ware het „selbst ein Symtom der Erkränkung" (a a. O. S. 136).

(28) Bl. 32. De weg, dien wij hier inslaan, werd door den Hoogl. HOEKSTRA in 1870 bepaald afgekeurd in mannen als GASS en WERNER (zie *Theol. tijdschr.* van F. W. B. V. BELL c. s. 1870, bl. 228—231). Vergl. Aant. 20. De Hoogl. gelooft niet, dat die twee schrijvers op dien weg eene schrede verder komen zullen, in de bepaling van den diepsten grond van al die verschijnselen die wij in 't woord Geweten samenvatten. Daartoe is slechts één weg nl. „het nauwkeurig gadeslaan en het scherp ontleden van deze (empirische) verschijnselen." „Zoodra men den absoluten „factor" d. i. „de algemeen menschelijke natuur als moederschoot „enz. in rekening brengt is alle verdere redeneeren een redeneeren „in de lucht. Ook op het gebied van den geest heeft geen enkel „bijzonder verschijnsel onmiddelijk eene algemeene, maar heb„ben zij alle onmiddelijk (H. bedoelt wel middelijk?) slechts „bijzondere oorzaken..... bij de onderstelling van een meta„physischen grond geldt ook hier: Dieu, qui est la cause de tout, „n'est l'explication de rien." De wetenschap, die dienovereenkomstig beroep doet, verklaart zich daarmede, volgens dien Hoogl., voor „insolvent." Tegenover het gezegde mag het woord van een ander denker geplaatst worden: „Die Phänomene der Natur erklären wir uns durch die sie bedingenden Kräfte: aber sind wir bei diesen Kräften angelangt, so hört alle weitere Erklärung auf; wir stehen an einer unübersteiglichen Grenze unsers Wissens... An und für sich wird keine Kraft Gegenstand unserer Beobachtung;... sie selbst kann in ihrem Wesen nicht begriffen werden" (BRUCH, *Theorie des Bewusztseins.* Straszburg 1864. S. 29).

Hoe onjuist in dezen vaak gesproken wordt, met verwijzing naar de empirie, mag hier best blijken uit een voorbeeld op natuurkundig gebied. Wanneer de natuurkundige van de bijzondere verschijnse-

len gravitatie, zwaarte en molekulaire aantrekking spreekt, kan de wetenschap die verschijnselen nagaan en ontleden; maar tot verklaring kan zij niets geven dan het feit van hetgeen aan alle lichamen eigen is als zoodanig, m. a. w. zij verklaart niet meer; zij staat, voor zooveel wij nog kunnen nagaan, aan haar grens. Verklaart zij zich daarmede ook „insolvent" om over de natuur mede te spreken? Is nu daarom al haar „redeneeren een redeneeren in de lucht?" Wij zien hieruit, hoe de natuurkundige methode, niet volkomen begrepen, zeer verkeerd zou kunnen worden toegepast. Ik denk dat mannen als NEWTON, KEPPLER e. v. a. daartegen zouden protesteeren. Men behoort dit ook nu te doen.

Het schijnt echter dat de Hoogl. HOEKSTRA sedert '70 belangrijk van beschouwing is veranderd. In hetzelfde *Theol. tijdschr.* 1872, bl. 1—44 gaf hij toch „Gedachten over het wezen en de methode van de godsdienstleer." Daar is bl. 30, stelling 22, belangrijk. „Het besef van onvoorwaardelijken plicht is òf zelf-„bedrog òf kan slechts verklaard worden uit eenen metaphysischen „grond in onzen eigen geest", en bl. 31: „dit laat zich, naar ik „meen, ik het licht stellen, dat de wezenlijke verklaring van al „die verschijnselen der zedelijke bewustheid, waarin deze zich „boven het... utilitarianisme verheft, alleen onder dezelfde voor-„waarde, als de verklaring van het volstrekt onvoorwaardelijke „plichtgebod, mogelijk is, nl. alleen bij de onderstelling van een „metaphisischen grond in onzen geest, waarvan het Wat ons ver-„borgen is, maar welks Dat zich aan ons in alle feiten van het „diepste zedelijke gevoel en leven openbaart."

Zoo mogen we onderstellen, dat de Hoogl. H. nu ook niet meer tegen GASS wil optreden, als deze a. a. O. S. 87 schreef: „Der moderne Materialismus mag zusehen, wohin er geräth, wenn er auch diesen Factor des Seelenlebens (das Gew.) empirisch erklären will." Wij intusschen stemmen ook zijne daarop volgende woorden toe: „Allein indem wir uns davon lossagen, ist der Gegenstand in seinem eigenen Wesen noch nicht erkannt."

(29) Bl. 33. Het φύσει (Rom. 2:14) is dus kennelijk niet tot τὰ μὴ νόμον ἔχοντα te brengen (zoo USTERI, *Paul. Lehrb.* S. 30), maar tot het volgende τὰ τοῦ ν. ποιῶσιν.

(30) Bl. 34. Het geweten dan met DELITZSCH te noemen (a. a. O. S. 102) „das reflectirte Bewusstsein des Menschen von dem Gesetze in seinem Herzen," is eigenlijk niet te verdedigen, tenzij men daarmede, als LAMERS (t. a. p. bl. 169) bedoelt, dat „door en in de συνείδησις de heiden in zich zelven het bewijs heeft," dat „het werk der wet in zijn hart geschreven staat." Spreekt men hier van reflectie, dan verdient, dunkt mij, opmerking wat BRUCH (a. a. O. S. 232 ff.) schrijft: „Da indessen dieses Sollen in jedem vorkommenden Falle ein bestimmtes, auf eine gewisse Art des Wollens und Handelns hinweisendes ist, so lassen sich die demselben zum Grunde liegenden Gesetze auch von ihm ablösen. Das ist das Werk der Reflexion." Zoo is het „sollen" niet bloot formale, maar heeft ook een materiale tot basis; doch het geweten blijkt dan ook niet hetzelfde als zedewet te zijn. Tot deze komt men alleen door verstandelijke, reflexieve, behandeling van hetgeen in het geweten gegeven is.

Het komt mij voor, dat REF. HERRLINGER v. Tübingen (*Jahrb. f. d. Theol.* XIII. S. 760 ff.), bij voortreffelijke gedachten, die hij geeft, R. HOFMANN niet wel heeft verstaan als hij meent, dat deze „die Norm unseres Handelns als eine rein formale bezeichnet." Op het formale drukt HOFMANN te recht, in zooverre die Norm „dem Bewusstsein als Massstab entgegentritt," (HOFMANN, a. a. O. S. 84 ff., vergl. S. 108, 113 u. a. m.) Bij te scherpe scheiding van primair en secundair geweten mag men echter met HERRLINGER vragen: „wat is maatstaf zonder grootte?" maar het verplichtende van den gewetensdrang wordt in zijn' inhoud toch alleen door deductie uit het zedelijk bewustzijn gekend.

HERRLINGER erkent, en wij met hem: „Es gibt ursprüngliche sittliche Impulse und in ihnen werden wir die genuïnste Bethätigung des Gew. zu sehen haben;" maar hoe besluit hij daaruit „sonst würden wir uns unvermeidlich zu der... Ansicht gedrängt sehen, dasz es zu einer Gewissensaussage überhaupt nur kommt, unter Voraussetzung einer im sittlichen Wesen des Menschen vorhandenen Dualität" (S. 763)? Dit „sonst" komt, dunkt mij, niet te pas Bij aanname van die oorspronkelijke zedelijke impulsen of „genuïnste Bethätigung des Gewissens" kan men evenzeer

zeggen, dat het tot geen gewetensuitspraak komt, dan bij feitelijke dualiteit in het zedelijk wezen des menschen; tenzij men bij die impulsies reeds aan eigenlijke uitspraken denkt. En dit juist is de fout m. i. van HERRLINGER.

Dat het tot eigenlijke gewetensuitspraak juist eerst komt bij den mensch in geval van dualiteit, wordt gezegd door den Hoogl. DOEDES (*De leer van God*, 1871, bl. 93 vv.) en dit te recht, zoo bij die uitspraak gedacht wordt aan een afkeurend oordeel, gelijk dit door ZHG geschiedt.

(31) Bl. 34. Vergl. Dr. J. J. v. OOSTERZEE, *Chr. dogm.* I. 40. LAMERS, t. a. p. bl. 136—160. GASS, a. a. O. S. 98.

(32) Bl. 35. Met recht komt LAMERS, t. a. p. bl. 146, er tegen op, dat het geweten „eenvoudig zelfbewustzijn" zou wezen. Op bl. 173 geeft hij met „bewustzijn dat van zedelijken inhoud is" een nauwer en, juist dáárom, betere omschrijving.

Over de verhouding van bewustzijn, zelfbewustzijn en zedelijk verplichtingsbewustzijn, zie men DOEDES, *Leer van God*, bl. 85 vv., ook BRUCH, *Theorie des Bewusstseins*, S. 20 ff.

(33) Bl. 36. Zoo gaaf ik den Hoogl. DOEDES moet toestemmen, dat bij de vraag naar goedkeuring en afkeuring van het zedelijk verplichtingsbewustzijn (zie t. a. p. bl. 91), wij de stelling moeten handhaven, dat het „lexicon der gewetenstaal" slechts één woord heeft nl. „ongeoorloofd" (zie boven bl, 28—31), waarom ook ik de uitdrukking „ik ben mij niet van iets kwaads bewust" voor de éenig goede houd, terwijl ik deze „ik ben mij bewust van goed gehandeld te hebben" voor zeer verdacht moet rekenen, ik kan maar niet inzien, dat „het verplichtingsbewustzijn" enkel „in ontkennenden vorm bij voorkomende gelegenheden, en wel, als wij in strijd met onze zedelijke verplichting komen, niet vooraf, maar eerst, nadat er een begin van den strijd is, zegt, wat wij in de bijzondere gevallen voor den regel van ons willen en handelen te houden hebben." (Zie DOEDES, t. a. p. bl. 93.) M. i. moest men dan zeggen, dat het geweten spreekt nádat er reeds een begin van overtreding in willen of handelen aanwezig is. Zoo zou geweten eer gelijk zijn aan schuld- dan aan verplichtingsbewustzijn. Of ligt

niet reeds de erkenning van tweeërlei woord nl. als „gij zult" en „gij zult niet" in de benaming „verplichtingsbewustzijn"? Eerlijk moet ik bekennen niet te begrijpen hoe de heidenen soms φύσει τὰ τ. ν. ποιῶσιν, indien het verplichtingsbewustzijn hier geen zedelijken plicht stelt. Men moge zeggen: zij zijn zich zelven wet, of: het is de wet uit eigen aandrang opgevolgd, het zóó-handelen bestaat niet onbewust, het moet volgen uit bewustzijn van alzóó te moeten (het Hoogduitsche sollen) handelen.

(34) Bl. 37. LAMERS, t. a. p. bl. 170, is daar kennelijk tegen. Hij meent dat GÜDER, a. a. O. S. 254, ten onrechte συνείδησις in συμμαρτυρεῖν oplost, door het geweten „eine innere Bezeugung" of „eine die sittliche Norm bezeugende Function" te noemen. Schoon hijzelf t. a. p. § 5, bl. 136, van de erkenning uitgaat, dat het geweten „behoort tot eenig deel der psychische werkzaamheid," schijnt hij toch te schromen het geweten een' actus te noemen; te meer bevreemdend, wijl hij passim spreekt van gewetens-werkzaamheid en zich meent te moeten houden aan het begrip van bewustzijn. Het komt mij voor, dat hij, nolens volens, te veel denkt aan gevoel. Gemoed wil hij niet als met gevoel identisch hebben gevat, en toch noemt hij het geweten „de uitdrukking of liever de reflexie van dat bewustzijn." Dat hij alzoo doet is blijkbaar het lofwaardige streven, om het centrische karakter van het geweten te doen uitkomen, in verband met de monistische beschouwing in de anthropologie, waarbij te recht gevoel, verstand en wil, hoewel onderscheiden, niet gescheiden worden. Door echter hier van reflexie te spreken, doet hij m. i. aan zijne zaak slechten dienst. In de eerste plaats toch wijst, in dien zin van reflectie gesproken, dit te veel op de gewetensgesteldheid, als goed of kwaad geweten. Daarna is de uitdrukking zelf, in dien zin, foutief. De reflex van het bewustzijn is veeleer eene werkzaamheid van het verstand, nl. zulk eene werkzaamheid, waarbij het bewustzijn (hier zedelijk bewustzijn) object is van beschouwing, waarneming en waardeering, waaruit de kennis der zedewet volgt, of LAMERS moest bedoelen de uitwerking van het zedelijk bewustzijn, als *rust* of *onrust* in het gemoed; maar dan werd die „re-

flexie", tegen zijne bedoeling, gelijk *gevoel*. „Reflexie van het bewustzijn in het gemoed als innigste persoonlijkheid" zou eigenlijk tautologie zijn. Naar mijn inzien zegt reeds de uitdrukking bewustzijn (als zedelijk bewustzijn nl.) alles, wat LAMERS zeggen wilde, en wij met hem: „de eenheid van het zieleleven moet gehandhaafd blijven bij de ontwikkeling van elk zijner afzonderlijke deelen", zie LAMERS, t. a. p. bl. 156.

Ook GÜDER in zijne *Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift*, *Theol. Stud. u. Krit. von* ULLMANN *u.* UMBREIT, 1857. S. 245—296, waarin veel voortreffelijks voorkomt, beschrijft het Gew. als „Act des Geistes." Zakelijk komt met hem ook GASS, a. a. O. S. 97 ff., overeen, die het ook als „Thun und Wirken" voorstelt. Wat hij schrijft, S. 83—113, over „das Wesen des Gewissens" verdient bijzondere kennisname. Dit heeft hij m. i. op GÜDER vooruit, dat hij de zaak, die men met het woord „Godsbewustzijn" heeft willen aanduiden beter dan deze heeft gevat. Over dit woord, zie beneden.

Bevreemdend mag het woord van SCHENKEL, (*Herzog R. E.* V. S. 136) heeten: „Ist aber das Gewissen seinem Wesen nach ein Bewusstseyn, dann können diejenigen Beschreibungen desselben nicht richtig seyn, welche es als eine Thätigkeit darstellen." Daarin ligt wel een algeheele miskenning van den aard en het wezen van het bewustzijn in 't algemeen.

(35) Bl. 38. Ook J. K. PASSAVANT (*Das Gewissen. Eine Betrachtung* passim) bezigt deze vergelijking. Wanneer hij echter a. a. O. S. 4 schrijft: „Das Ruder is der Wille, der Compass das Gewissen. Sieht er (d. h. der Mensch) unverrückt auf diesen und hält er jenes mit fester Hand, so erreicht er trotz Wind und Wellen sein Reiseziel", dan verliest hij het gezegde, S. 3, uit het oog:

„Soll dein Compass dich richtig geleiten,
Hüt' dich vor Magnetstein, die dich begleiten."

Hij verwart in het eerste deel zijner „Betrachtung" het geweten met de zedewet. Dit hangt bij hem ongetwijfeld samen met de voorstelling, a. a. O. S. 4: „Jedes Wesen ist getrieben,

sein Model, sein Urbild zu realisiren. So hat auch der Mensch einen Trieb in sich, sich zum volkommenen Menschen zu entwickelen" (waarover beneden), waarom ten slotte, S. 53, dan bij hem het geweten ook alles uitmaakt, niet alleen in 't zedelijk leven, maar ook in dat van wetenschap en kunst. Het geweten is hem „ein Punkt, unverrückbarer als der Polarstern."

(36) Bl. 38. MARTIN KÄHLER zegt, in zijn *Vortrag*, S. 24, wel: „Das Wort (Gewissen) hat nichts mit dem ähnlich klingenden und oft spielend benutzten Ausdrücke Gewissheit zu thun; es ist kein ursprüngliches, sondern nur erfunden um conscientia zu übersetzen, und bedeutet an sich nur „das wissende". Die lat. u. griech. Bezeichnung aber heisst einfach Bewusstsein u. s. w."; doch komt het mij voor, dat hij hier eigenlijk zich zelven weêrlegt. Het mag zijn, dat het Germaansche „Gewissen" eenvoudig gediend hebbe om conscientia te vertalen, dit staat vast, dat niets ons zóó zeker is als hetgeen ons bewustzijn ons zegt, en tevens, dat het Germaansche „geweten" of „Gewissen" dit denkbeeld uitnemend teruggeeft (zie Aant. 17) Daarom zou ik zeggen, beteekent het op zich zelf (niet nur, maar eben) „das wissende"; juist omdat het zooveel te maken heeft met hetgeen gewis heet. Ware dit niet het geval, en hadden wij hier eigenlijk slechts gebrekkige vertaling, waarom dan heeft zich een vorm als medegeweten of dergelijke niet kunnen handhaven, waartoe de middeneeuwsche wetenschap aanleiding gaf?

Voorts zij hier de plaats op te merken, dat juist het stellige, dat in het bewustzijn ligt, het geweten als hoogste rechtbank voor den mensch tegenover de menschen doet gelden. Hierin ligt de verklaring van den drang der reformatie: God naar het geweten te dienen. Even dat stellige bevat de verklaring van een anders onjuiste benaming van het geweten, nl. „stemme Gods in den mensch," en niet minder van de autoriteit waarmede de gewetensuitspraken zich bij den mensch doen gelden.

Ik kan niet nalaten hier een bladzijde over te schrijven van een man, die zeer conscientieus gehandeld heeft over de vraag: „ofte door de lichamelicke macht der Overheyt, de Conscientie eenichsins can ghedwonghen worden, ofte niet", nl. van W. TEEL-

LINCK (*Eubulus ofte Tractaet.* Middelburch 1616. Cap. 26, bl. 227 vv.). Hij noemt de conscientie „die cracht der siele, welcke de mensche, door de bewustheyt sijnes staets ende levens tusschen God ende hem selven, troost ofte benauwt, na dat sijn staet ende leven bevonden wert, goet ofte quaet voor God te sijn," met beroep op Rom. 2:15..... en zegt dan: „Nu dat dit den aert der conscientie is: blijckt hieraen, want de conscientie de mensche, welcke daer van sijn doen int binnenste van sijn herte ghevoelt ende versekert is, dat het Gode den alderhoogsten wel behaecht ende aenstaet, troost ende wel ghemoet maekt, al ist schoone dat al de werelt hem daerover laekt ende blaemt, dit maeckt den Apostel wel ghemoet, int midden van veel teghensprekers, 2 Cor. 1:12. 2 Cor. 6:4, 8. Soo oock wederom aen d'andere zijde, de conscientie verschrict de mensche, die daer int binnenste sijns hertes ghevoelt en versekert is, dat sijn doen, Gode den alderhoochsten mishaecht en teghenstaet: ick segghe in desen ghevalle verschrickt de conscientie de mensche, ende maeckt hem cleynmoedich, al ist schoone dat al de werelt, hem daer over looft ende prijst. Siet dit is de gheleghentheyt der conscientie gelijck Gods woord, ende d'ervarentheyt ons leert. Het is Gods immediaten Officier om soo te spreken, welcke onder niemant anders en staet, dan God, can oock van niemant bereyckt ofte aenghetast werden, so is het oock den aert onser conscientie, het altoos met God te houden, oock selve teghen ons selven, veel meer teghen alle andere: ende so heeft Godt de Heere noch even in d'alderbooste menschen, soo yet wat, dat hun, om soo te spreken nu en dan bij d'oore treet, ende betuijcht dat sij behoorden den Heere haren God, die hun ghemaeckt heeft, anders te vreesen ende te dienen, dan sij doen.

Hier uyt nu is het licht te begrijpen, dat de conscientie niet en can, eygentlick te spreken, ghedwonghen werden van eenighe menschen: oock niet selve van dieghene, in wiens boesem dat sij is..... maer gaet hooghe boven alle menschen, boven Magistraten Princen en Coningen, tot den hoochsten God toe, even den Coninck der Coninghen.....

T'welcke doch, als wij dus stellen, so en meynen wij niet daermede te drijven, dat de conscientieuse mensche niet met-

alle soude vraghen, nae de wetten der Overheden, dat sij verre enz."

(37) Bl. 39. FRANCISQUE BOUILLIER (*De la conscience en psychologie et en morale.* Paris. Germer-Baillière 1872, p. 4, 5) vraagt: „Comment se fait-il que la conscience qui, d'après son étymologie, en latin, en francais et dans la plupart des langues modernes, signifie tout ce que nous savons immédiatement de nous-mêmes et s'applique, sans exception, à tous les phénomènes intérieurs dont l'âme a connaissance, ait été si généralement tout d'abord appliquée exclusivement aux phénomènes de l'ordre moral?" Hij antwoordt: „Sans doute parce que, de tous les faits qui se produisent en nous, il n'en est pas qui nous touchent plus profondément, qui attirent à un plus haut degré notre attention que les jugements intérieurs sur ce qui est bien ou ce qui est mal.." en zegt: „La conscience morale est donc la conscience prise par le côté le plus saillant, le plus capital pour la conduite humaine, pour le malheur ou le bonheur de la vie humaine."

Op p. 13 schrijft dezelfde auteur: „Ainsi la conscience que nous voulons étudier n'est pas la conscience morale ni la conscience relegieuse, ni la conscience des vérités du sens commun, ni la conscience à un certain degré de clarté et de perfection, c'est-à-dire, la conscience réfléchie, mais la conscience simple, spontanée, embrassant tous les phénomènes intérieurs et tous les états de l'esprit."

Nu mag men vragen: hoe stemt dat laatste samen met den titel van het boek dat eene studie moet bevatten „de la consc. en psychologie et en morale"? maar meer van gewicht is voor ons de ruime beteekenis van het woord „conscience" als „embrassant tous les phénomènes intérieurs et tous les états de l'esprit." Wij zullen het aan die ruime beteekenis van het Fransche conscience dan moeten toeschrijven, wanneer CHANTEPIE DE LA SAUSAYE (*Leven en Rigting*, bl. 76) schrijft, dat „de zaak uitgedrukt met het woord geweten zulk een zamengesteld begrip is, dat het onmogelijk is met eenige woorden te zeggen wat het geweten is," en ibid. „Wat wij geweten noemen is het geheele gebied der werking van den wil op het gemoed, en hoe wijd uit-

gestrekt is niet dit gebied!" Vreemd mag dan wel heeten, t. a. p. bl. 82, met één enkel woord het geweten „eene tweespalt" te hooren noemen „dat naar vrede zoekt," maar dat zal mogelijk moeten worden verklaard door den tweeden volzin verder, waar van „den mensch" gesproken wordt „die in tweespalt is met zich zelven," wat dan in het verband zijn zal; de tweespaltige conscientie = de tweespaltige mensch, zoolang CHRISTUS niet de inhoud is van het geweten (of van den mensch?) Verkieselijker dan zulke woorden, die natuurlijk niet voor ieder duidelijk zijn, komt het ons voor, wanneer men, in die sfeer van denkbeelden levende, over de conscientie schrijft, een, zij het korte, maar zooveel mogelijk duidelijke voorstelling vooraf te laten gaan van den verschillenden zin, waarin van conscientie sprake is, gelijk BOUILLIER doet in het eerste hoofdst. van zijn aangehaald werk, of minstens eenvoudig eene onderscheiding ten grondslag te leggen, zooals C. WADDINGTON doet in zijn werk, *Dieu et la conscience*. Paris 1870, p. 1 sv.: „Lorsqu'on emploie le mot conscience dans son sens pratique, il est clair qu'on n'entend pas par là l'instrument éprouvé du philosophe dans l'étude de l'ame humaine, je veux dire la faculté naturelle que nous avons de nous connaître et de nous observer nous-mêmes dans nos différentes manières d'être et d'agir. Outre cette acception philosophique et précise, le mot conscience en a une autre, plus populaire et aussi plus vague, qui en fait comme une mesure d'appréciation pour ceux de nos actes que nous accomplissons avec liberté et avec discernement et dont, par suite, nous nous reconnaissons responsables." Zoo maakt ook M. N. BOUILLET onderscheiding. v. *Dictionnaire universel des sciences etc.* Art. Conscience.

Waar de taal slechts één woord heeft, waardoor men zoowel het algemeene als het bijzondere aanduidt, doet zulk eene onderscheiding goeden dienst, als te zien is bij BOUILLIER, p. 78, waar men volstrekt niet in 't onzekere wordt gelaten, waaraan hij gedacht wil hebben bij het woord conscience. Dat het soms moeijelijk is eene korte omschrijving der zaak te geven bij het woord, dat men daarvoor gebruikt, heeft Dr. DE LA SAUSSAYE zelf getoond te gevoelen, door te zeggen, „dat het onmogelijk is met

eenige woorden te zeggen wat het geweten is." Het quaestieuse dier „onmogelijkheid" thans daargelaten, komt het mij dan nog te bedenkelijker voor, eenvoudig te zeggen dat „het geweten is het „geheele gebied der werking van den wil op het gemoed." Men weet niet wat daarbij te denken. Is dat gebied hetzelfde als het effect van gewaarwording in 's menschen gemoed, bij elke wilsbepaling als zedelijke daad gedacht? Maar dan wordt het begrip te eng voor het denkbeeld van den Hoogl. DE LA SAUSAYE, en liet zich heel wel beschrijven. Of tot dat gebied ook de wil zelf moet worden gebracht? Maar dan is de uitdrukking onjuist, en deed men beter in 't algemeen van bewustzijn te spreken, en in dit geval zou men genoopt zijn, dat bewustzijn nader te bepalen, vooral wanneer men aan den wil denkt in deszelfs zedelijke beteekenis.

Schromelijk moet de verwarring worden als men, uitgaande van zich zelven, uit eigene levenservaring redeneerende, het geweten gelijkstelt met christelijk bewustzijn, zooals het bewustzijn onder christelijken invloed is geworden. Op die wijze zal men zeker veel uit het geweten meenen te deduceeren, zelfs tot de profetie en hoop der verlossing, ja de verlossing zelve ten laatste toe. Geen wonder indien men dan zelfs, als SCHENKEL, „angeblich rein aus dem Gewissen eine christliche Dogmatik herausholt, die über 2000 Seiten füllt." Cf. GÜDER, *Ueber Offenbarung* in *Der Kirchenfreund.* Aug. 1871. S. 297.

't Komt mij voor, dat men op godgeleerd of wijsgeerig gebied malkander en der goede zaak geen beter dienst kan doen dan door, zooveel mogelijk, duidelijk te zijn. Zoo iets, dan verwijdert spraakverwarring de menschen, en meer dan ooit hebben zij, die de waarheid willen, voor die verwijdering beducht te zijn. Hier ook heeft het christelijk geweten zijne eischen.

(38) Bl. 42. Evenzoo moet worden toegestemd, dat „de mensch „den aanleg heeft, om zich van zijne zedelijke verplichting bewust „te worden, gelijk hij den aanleg heeft om zich van zich zelven be„wust te worden. Maar daarom is hij er zich nog niet terstond „van bewust." Men zie de treffelijke herinneringen „om alle mis„verstand te voorkomen." bij Dr. J. I. DOEDES, *De leer van God*, bl. 85, 86.

(39) Bl. 44. Stemde ik boven (Aant. 25) in met KÖSTLIN, als hij zegt, a. a. O.: „die Macht des Einen Gesetzes erweist sich nur um so gröszer je mehr sie gerade unter solchen Zuständen und im Widerspruche gegen sie unwillkürlich noch fortwirkt"; ik wensch daarmede niet gezegd te hebben óók toe te stemmen, als ware dat „Eine Gesetz" als een geheel van geboden op te vatten. Neemt KÖSTLIN ook aan, dat „rohe Menschen und Völker" over den „geforderten Inhalt (van een „unbedingtes Soll" nl.) sehr Verschiedenes meinen"; hij verkleint later zooveel mogelijk dat „Verschiedenes", door niet alleen op dat „Sollen" te wijzen „welches fürs Verhältniss zwischen Kindern und Eltern, zwischen den Wohlthätern und den zum Dank Verpflichteten u. s. w. gilt" m. i. in zooverre te recht; maar ook op „diejenigen sittlichen Gebote endlich, welche den höchsten Ausdruck christlich-sittlicher Gesinnung enthalten", daar die „doch immer aufs Bewusstsein des natürlichen und rohen Menschen eines... unabweisbaren Eindrucks nicht verfehlen." Dat „immer" is onwaar. Zelfs als die indruk niet uitblijft bij een voorschrift van barmhartigheid en grootmoedigheid jegens vijanden, kan toch de bloedwraak evenzeer als plicht worden beschouwd. Zulke pogingen als van KÖSTLIN staan, dunkt mij, in verband met de onbewuste vrees om te kort te doen aan de zedewet, en mag op zich zelf pleiten voor den onvoorwaardelijken plicht van hare eischen. Aan de wetenschappelijke behandeling der zaak wordt echter op die wijze slechte dienst gedaan. Wie oogen heeft om te zien, en zien wil, moet CLAUS HARMS toestemmen: „Als het geweten ophoudt „te lezen, en zelf aanvangt te schrijven, dan zal het schrift even „verschillend zijn als het handschrift der menschen. Men noeme „mij ééne zonde, die door ällen voor zonde gehouden wordt." De Hoogl. v. OOSTERZEE, t. a. p. I. bl. 42, erkent hier te recht den machtigen invloed der zonde. En waarom zouden wij ons verbloemen, wat de ervaring ons handtastelijk geeft te zien? Het is toch werkelijkheid, dat het geweten bij verschillende menschen, en bij denzelfden mensch in verschillende tijden, verschillenden inhoud heeft in 't geen het als plicht voorstelt of als kwaad vonnist, dat het in de onderscheidene individuen in zoo flagran-

ten strijd verkeert, dat het hier eischt wat het dáár veroordeelt; zoodat bij oppervlakkige beschouwing de pleitbezorger van het zedelijke zelf aan de waarheid van het zedelijke of het goede schijnt te doen wanhopen. Voorbeelden, zie men bij GÜDER, *Der Kirchenfreund.* 1871. S. 301 ff., die nog met vele zijn te vermeerderen. Waarlijk: „Wenn Iemand darüber eine Geschichte zu schreiben versuchte"! Er behoort eenige moed toe om daar op in te gaan, gelijk GASS schrijft (a. a. O. S. 95): „Meine Absicht ist, im Folgenden die subjectivirende, also von der Innerlichkeit ausgehende Auffassung durch zu führen, ungeschreckt vor den Gefahren einer Veruntreuung der objectiven Wahrheit." Dat is het wat m. i. GASS in zijne behandeling der zaak even als GÜDER op HOFMANN vooruit heeft. Hier ook geldt het: descendite ut ascendatis.

(40) Bl. 45. Het hier gebruikte beeld herinnert aan de waarheid, die gelegen is in benamingen van geweten in overdrachtelijken zin, hetzij met gunstige of ongunstige beteekenis, die als in 't leven te zien geven, dat de eisch van het subject aan zich zelven gelijken tred houdt met de ontwikkeling van zijn eigenlijk zedelijk-zelf.

(41) Bl. 45. Dit „sollen" rechtvaardigt voor het subject en verklaart voor allen de verachting, waarmede het gewetenloos handelen wordt getroffen, en spreekt dus als met objectieve zedelijke autoriteit. Hieruit is de macht van het geweten verklaarbaar.

Hier doet zich echter bij vernieuwing de vraag voor: indien dit „sollen" een onvoorwaardelijken plicht stelt, en deze (door allerlei omstandigheden) soms zelfs tegenstrijdig is in de verschillende gewetens der menschen, hebben wij ons dan den zoogenaamden gewetensinhoud niet als een' bloot formalen te denken? Zoo HOFMANN, a. a. O. S. 83. Wij zagen (Aant. 30), dat REP. HERRLINGER daartegen opkomt te recht. Maatstaf zonder grootte is zeker ondenkbaar. Dit is ook juist de kracht van het geweten, dat het een zóó- of dus-handelen als onvoorwaardelijken plicht stelt. Nu denkt men zich die norm gemeenlijk, en m. i. met recht, als de objectieve zedewet; maar het verschil in de gewetensuitspraken is hier een bijna onverkomelijk bezwaar, omdat het aan

de objectieviteit der zedewet den bodem schijnt in te slaan. Dit staat dan wel vast: die objectieve wet is de νόμος τῆς καρδίας, die een geheel van geboden omvat; maar wil men dit geheel in het bijzondere uit het geweten afleiden, dan al weder het oude bezwaar der verscheidenheid. Wat uitweg? „Das primäre Gewissen, in seiner Allgemeinheit gefasst, ist das der menschliche Natur wezentliche Bewusstsein des Sittengesetzes in seiner organischen Totalität." Zoo zoekt het HOFMANN met SCHLOTTMANN te verklaren, waartegen echter GASS opkomt (S. 94 ff.). Deze Totalität echter, wat is zij? Zij zal volgens HOFMANN hierin bestaan, dat (S. 108): „alle creatürlichen Dingen ist eine Kraft eingeflanzt, und eine Norm, nach der sie wirksam wird. So entwickeln sie sich der Idee zu, die ihnen mitgegeben ist, sie sind gebunden an einen Typus ihrer selbst." Zeker had HERRLINGER recht te vragen: „Und diese Idee sollte keinen Inhalt haben?" Die idee heeft menig schrijver over dit onderwerp groot gemak aangebracht. BEUCH, v. SCHUBERT, HUGENHOLTZ e. v. a. Voor HUGENHOLTZ was nu eenvoudig zelfbewustzijn genoeg om den mensch de bestemming der volkomenheid in zich zelven voor te houden. PASSAVANT had nu in het geweten „einen Punkt, unverrückbarer als der Polarstern." De morale indépendante, mag, zoolang zij edel is, er in groeijen! — Op de vraag echter: van waar men deze Typus-Lehre of Idee-Entwickelung weet? zal men het antwoord schuldig blijven. Men houdt het daarvoor, dat het zoo zijn zal. En 't is wel mogelijk; maar toch — het is niet dan eene hypothese. Was het nu eene hypothese, die alles verklaart, die daarom noodzakelijk is, omdat zonder haar alle zedelijk streven raadsel bleef, ik zou haar met vreugde aangrijpen; maar zij verklaart de tegenstrijdige eischen niet, en met haar is dus niet alle zedelijk streven duidelijk geworden, en zonder haar niet alles duister; want dat streven in de menschenwereld is een feit. Zou de fout ook hier schuilen, dat men zich de eigenlijke zedewet steeds zeer gecompliceerd denkt? Zou, als aan allen rijkdom van het leven der schepping, ook hier aan den rijkdom der verschijnselen, niet de eenvoudigheid als de wijsheid Gods ten grondslag liggen en moeten worden erkend; welke eenvoudigheid,

zooverre wij na kunnen gaan, de veelvuldigheid der verschijnselen verklaart en zelfs plaats laat, ja plaats geeft ook voor datgene, wat eigenlijk niet zijn moet? De storingen der hemelbollen in hunne banen zijn kennelijk gevolg dierzelfde kracht, die de zonnestelsels met goddelijk vermogen te zamen verbindt; en deze storingen zelfs worden door dezelfde kracht ook hersteld. Zie, dit meen ik te mogen stellen: de zedelijke orde in de zedelijke schepping doet zich kennen als gehoudenheid van het zedelijk wezen in zijn willen en doen aan hetgeen waar is en recht en goed; maar juist niet als natuurnoodwendigheid, maar als zedelijke band, die zelfs dan zich doet gelden, als de schijn van het goede voor het wezen wordt genomen. Deze is dan naar mijn inzien de voor allen geldende zedewet: harmonie van zelfbepaling met hetgeen waar is en goed. Ontkend kan zij worden, maar zonder inhoud is zij niet; vertreden kan zij worden, maar verklaren kunnen wij haar niet. Wij staan hier voor een feit; laat mij zeggen het feit van het zedelijk leven, zonder hetwelk ons niets, met hetwelk ons veel in het zedelijk leven wordt verklaard. Het komt mij voor, dat juist die eenvoud der zedewet oorzaak is van hare ontelbare toepassingen, dat in dien eenvoud de hoogste eisch is neêrgelegd: zijt volmaakt, terwijl het beeld zelf dier volmaaktheid van elders moet worden gegeven. En even daarom, zal de zedewet deze beteekenis bezitten, onmogelijk dan ook in het zedelijk bewustzijn des menschen een lex moralis parata.

Behartiging vraagt het woord van WADDINGTON (*Dieu et la conscience*, p. 1): „Le plus grand nombre des écrivains de nos jours qui traitent du bien et du devoir, semblent croire que tout est dit sur ce grand sujet, quand on a rappelé à l'homme qu'il doit obéir à la voix de sa conscience. La morale tout entière leur paraît être contenue dans la conscience: elle est, à les entendre, le juge infaillible de nos mérites; elle nous enseigne clairement tous nos devoirs; elle n'a pas besoin d'être éclairée, redressée ou perfectionnée; elle est immuable et parfait; elle suffit à qui l'écoute. Autant de propositions, autant d'erreurs."

(42) Bl. 46. Zie de *Erörterungen u. s. w.* van ED. GÜDER, *Theol. Stud. u. Krit.* van ULLMANN u. UMBREIT. 1857. S. 263.

Ook GÜDER, *Der Kirchenfreund.* 1872. S. 302, waar deze uit de soms tegenstrijdige uitspraken van de verschillende conscientiën der menschen de gevolgtrekking maakt: „dasz wir auch mit dem Gewissen, als produktiver Quelle der Erkenntnisz Gottes und seines Willens nicht ausreichen. Soll es nicht beständigen Schwankungen, ja den bedauerlichsten Verirrungen und Verkehrungen ausgesetzt sein, so bedarf es einer objectiven, slechthin gültigen Norm, einer Norm, die den Ausdruck der sich ewig gleichen Wahrheit bildet, und eine solche kann nur vermittelst unmittelbar göttlicher Offenbarung dem empirischen Menschengeslechte zu Theil werden", en herinnert aan het schrijven van KANT aan JAKOBI: „dasz, wenn das Evangelium die allgemein-sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinheit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft sie nicht in solcher Volkommenheit würde eingesehen haben"

Het geldt hier de belangrijke vraag naar de verhouding van het geweten of liever van zijne uitspraken in eisch tot den wil van God.

De Hoogl. HOEKSTRA onderscheidt te recht datgene „wat wij de wet van God in het hart geschreven noemen" van het geweten. Zie *Godgel. Bijdr.* 1858, bl. 672, 683. „Toch" erkent hij „een wezenlijke samenhang tusschen het geweten en den wil Gods, de conscientia sui en de conscientia legis, en tusschen de vrijspraak van het geweten en de vrijspraak door God" (bl. 687). Deze samenhang „blijkt uit het feit, hetwelk psychologische en zedelijke ervaring ons gedurig in ons zelven en bij anderen doet opmerken (bl. 688), dat nl. de mensch die „gewissenhaft" is, geen innerlijke harmonie of waren vrede gevoelt, zoolang hij objectief dwaalt, dan spreekt zeker zijn geweten hem vrij; hij zegt: Ik heb goed gehandeld! maar hij heeft er toch in 't diepst van zijne ziel geen vrede meê." M. i. wordt door HOEKSTRA zeer te recht op dat feit gewezen; alleen hij noemt hier geweten wat PAULUS, en wij met hem, λογισμοί zouden noemen Het verwondert mij, dat de Hoogl. zelf daartoe niet kwam. Hij zegt toch vervolgens: „Het gebeurt toch, dat „wij door allerlei gronden, naar onze overtuiging, „ons zelve vrijpleiten van schuld, terwijl toch de onrust van „binnen maar niet regt wil wijken, of ook dat wij be-

„redeneeren iets wel te mogen of zelfs te moeten doen, terwijl „toch de verborgen mensch des harten weigert het blij-„moedig: ja! te spreken."

(Ik onderschrap). Het feit, waarop H. wijst, is van hoog belang. Het zegt ons: de wet van God is niet identisch met onze overtuiging of redeneering. Deze laatste kan objectief fout zijn, maar de inwendige mensch geeft aan het objectief — ware getuigenis. Wij zullen in die gevallen, door H. hier aangewezen, moeten aannemen, dat de mensch alsdan in tweestrijd met zich zelven verkeert. Terwijl in 't diepst zijner ziel het ware gekend of erkend wordt, moeten op die oogenblikken eigene verkeerdheden den wil iets anders doen zoeken, wat gerechtvaardigd moet, maar niet kan worden. Zoo, zou ik zeggen, pleiten zelfs ten laatste de verkeerde λογισμοί met hun subjectief karakter voor het objectief ware, wat behoort te zijn. Vat men nu de wet van God „in het hart geschreven" op als eene „wet in geboden en inzettingen bestaande", dan moet de vraag beantwoord worden: hoe komt de mensch aan die wet? De Hoogl. HOEKSTRA geeft haar wel eenigszins het karakter van objectiviteit, door t. a. p bl. 672, haar te noemen „de zamenvatting van dat alles wat wij door ervaring „(door ons leven onder de menschen en voor God) hebben leeren „kennen als datgene, wat onze zedelijke aandrift bevredigt, en „wat ons daarom ook een gevoel van lust, van verhooging en be-„vordering van het zedelijke leven schenkt"; maar m. i. zegt dit niets meer, dan dat onder dezelfde omstandigheden ook hetzelfde plicht zal zijn; geenszins dat de objectiviteit der zedewet alzoo verzekerd is. Toch schijnt er implicite in neêrgelegd, dat de νόμος τῆς καρδίας, als een geheel van geboden, niet uit het individueel geweten kan worden afgeleid. Misschien zou er uit volgen moeten, dat zij is op te maken uit hetgeen men het „collectief geweten der menschheid" wel heeft genoemd; doch dan komen de bekende bezwaren, of die νόμος, of wet, bestaat niet in geboden, maar in dat ééne, wat ik noemde de eisch van harmonie, die een objectief goed onderstelt Voor het bezwaar tegen dit laatste, dat alzoo aan het geweten te weinig wordt toegekend, mag ik verwijzen naar GASS, a. a. O. S. 102 ff.

Ontleent het geweten deszelfs bijzondere eischen, in de bijzondere gevallen niet aan eene objectief gestelde wet, maar aan zichzelven, dan zou men ten slotte zoogenaamd „aangeboren begrippen" moeten aannemen. Hierop vergelijke men wat CHANTEPIE DE LA SAUSAYE treffelijk zegt van de oorspronkelijkheid van het plichtgevoel (*Leven en Rigting*, bl. 62—67). Alleen vrees ik, dat zijne onderscheiding (bl 63), van „gevoel van plicht en zedelijk gevoel", moeilijk is door te voeren. Hoe zal er toch gevoel van plicht zijn zonder zedelijk gevoel? Iets anders is het, zoo hij t. a. p. een primitief plichtsgevoel niet gelijkgesteld wil hebben met hetgeen dit gevoel worden kan en wordt bij zedelijke ontwikkeling. Men zou dit onderscheid kunnen vergelijken bij dat van gevoel voor muziek en muzikaal gevoel, met het eerste den aanleg voor muziek bedoelende, met het andere het verfijnde gevoel bij voortgaande oefening van den muzikalen aanleg. Juister is m. i. de onderscheiding aldaar tusschen plichtgevoel en plichtidee, voor zooveel bij dit laatste aan een geformuleerden inhoud van den plicht wordt gedacht.

Het moet aan H. ULRICI (*Herzog R. E. Art Sittengesetz*, XXI. 80) toegestemd worden: „ein allgemein geltendes Sittengesetz giebt es thatsächlich nicht," in zooverre daarmede een geheel van geboden en verboden bedoeld kan zijn. Tot toelichting van KANT, SCHLEIERMACHER e. a. vergl. men C. BECK (*Herz. R. E. Art Naturgesetz*, X. 224 ff.), C WEIZSÄCKER (*ald. Art Gesetz*, V. 123) en over de beteekenis der Reformatie voor de erkenning der H. Schrift als kenbron der zedewet J. A. DORNER (*ald. Art Ethik*, IV. 196).

Eindelijk veroorloof ik mij hier eene vraag: Zou de onzekerheid, het weifelen in keuze bij de philosophische moraal, wat als haar beginsel te stellen, niet juist daarin zijn grond hebben, dat zij zich zoekt los te houden van eene objectieve wet?

(43) Bl. 47. Het onvoorwaardelijk recht van het goede, door het geweten gehandhaafd, bij alle contradictorische uitspraken des gewetens in de individuen der menschheid, wijst op de diepe waarheid, die, hoewel vaak verkeerdelijk toegepast, gelegen is in de middeneeuwsche onderscheiding van synderesis of synteresis en conscientia. Zie GASS, a. a. O. S. 112, 113

en S. 216 ff., waar hij eenige toelichting geeft tot „Das scholastische Wort Synderesis", die niet van belang is ontbloot.

(44) Bl. 47. Gaarne stem ik dus in met GÜDER, als hij zegt (*Stud. u. Krit.* S. 262): „Wenn schon Thom. Aquinas (S. theol. I. 79. 13) sagt (van het geweten nl.) es sey actualis applicatio scientiae ad ea quae agimus, so möchte er leicht richtiger gesehen haben, als Manche heutzutage", met dien verstande evenwel, dat wij door die scientia den inhoud verstaan van hetgeen des menschen geestes eigendom is geworden.

(45) Bl. 48. In dezen zin stem ik volkomen in met hetgeen Dr. CRAMER zegt (*Christendom en humaniteit*, bl. 165): „nooit kan „God iets bevelen wat met het geweten in strijd is, en nooit kan „het geweten goedkeuren, wat God veroordeelt." Echter vind ik het misplaatst tegenover een „morale indépendante" dit te beperken tot „het geweten gedacht in zijn normalen toestand," omdat er „ook een dwalend geweten is" (bl. 166). Wat is hier toch het geval? CRAMER wil de tegenpartij overtuigen van de noodzakelijkheid van geloof voor de zedelijkheid. Uitstekend! Maar om te overtuigen doe ik nu niet genoeg m. a. w. wederom te roepen: gelooft! Dit is het, wat C. doet. „Het kan hem „niet in de gedachte komen om het geweten van den eerste dien „wij ontmoeten, te laten beslissen over hetgeen goed of kwaad „is. Er is ook een dwalend geweten." Wat dan? „Wij moeten „ons m. a. w. wenden tot den Zoon van God, in wien geloof en „leven innig vereenigd waren. Dan zal het geweten zich zonder „vreemde inmengselen openbaren." Uitnemend, CHRISTUS is het licht. Die in Hem gelooft zal in de duisternis niet wandelen. Maar de tegenpartij blijft zeggen: id est quod demonstrandum.

De fout zit, dunkt ons, hier. C. bestrijdt tegenpartij met vreemd wapen (sc. vreemd voor partij, niet vreemd voor den Christen). Hij behoorde hier, m. i., niet bij de verschijnselen te blijven staan, maar tot het wezen te zijn doorgedrongen. En dat hij dit niet doet komt daarvan, dat hij het geweten te veel beschouwt als „de samenvatting van alles wat wij leeren kennen als datgeen, wat onze zedelijke aandrift bevredigt", m. a. w. als de wet van God in het hart geschreven. Zeer terecht zegt de

de Hoogl. HOEKSTRA (*Godgel. Bijdr.* bl. 673) „die wet is het geweten niet."

Hield men de onderscheiding van het wezen der zaak en der verschijnselen nauwer in het oog, men zou het geweten, dat men wil releveeren, niet noodeloos in achting doen dalen, door, zonder nadere toelichting, van een „dwalend geweten" te spreken. In den eigenlijken zin dwaalt het geweten nooit. Het is immer trouw. Wie dwaalt is de mensch. Ik zou daarom liever gezegd willen hebben: de mensch moet (zedelijk) vrijgemaakt worden. En dit zal geschieden, als hij „het in CHRISTUS geopenbaarde en door Hem ons geschonkene leven in zich opneemt; want dan zal het zedelijk bewustzijn den regel van dàt leven den mensch stellen."

Op de vraag „of het geweten zelf niet kan dwalen?" wil de Hoogl. HOEKSTRA „ja en neen" hebben geantwoord. Moet die vraag, volgens hem (naar Tit. 1 : 15 en 1 Tim. 4 : 2) „bevestigend „worden beantwoord; streng genomen valt de dwaling ook dan „zelfs buiten het geweten"... „Mijn geweten dwaalt.. alleen dan „wanneer ik waarlijk meen uit een ander beginsel gehandeld te „hebben dan ik, bij ernstige zelfbeproeving, als het beginsel mijner „handeling leer kennen. Dit is altijd evenwel eene schuldige dwa- „ling, waarover het geweten zich zelf veroordeelen moet. Maar „afgezien hiervan dwaalt het geweten zelf nooit."

Op die wijze zouden wij een geweten in het geweten verkrijgen. Dit is kennelijk onmogelijk. Het geweten „moet zich zelf niet veroordeelen", maar den mensch zelven die dwaalde, omdat hij behoorde beter te hebben geweten. Maar dit laatste „geweten" (verl. deelw. van weten) is immers niet identisch met het geweten. Het spreekt wel van zelf, dat des Hoogleeraars opvatting afhankelijk is van de bepaling, die hij t. a. p. van het geweten geeft. Hij beschrijft het aldaar, als „de subjectieve en daarom „volstrekt zekere bewustheid van het Ik aangaande zijn eigen zede- „lijken toestand, en wel naar den maatstaf van zijne eigene zede- „lijke overtuigingen, die meer of min vast kunnen zijn." Ik zou zeggen, dat op die wijze niet het geweten, maar zekere modaliteit van het zedelijk zelfbewustzijn wordt omschreven. Mag ik zeggen — een dus- of zóó-geweten, het geweten gelijk het ge-

worden is onder zekere invloeden van overtuiging. Het „afgezien daarvan" (bl. 614) komt dus eigenlijk niet te pas bij HOEKSTRA. Strikt genomen behoorde ZHG. zich te hebben gehouden aan het: „streng genomen valt de dwaling buiten het geweten" (bl. 683). Dat PAULUS' „geweten hem vrij sprak, omdat hij het onwetende gedaan had," nl. datgene, waarvan hij spreekt (1 Tim. 1:13), welk „vrijspreken" met het „niet-weten" door den Hoogl. in verband wordt gebracht, heeft geen andere rectificatie noodig dan de herinnering, dat PAULUS dit nooit gezegd heeft. Niet zijn geweten sprak hem vrij, maar „hem is barmhartigheid geschiedt." In hetgeen hij vroeger voor goed hield, heeft zijn geweten hem daarna (dat is immers bekend) wel degelijk veroordeeld.

Zoolang men echter het geweten beschouwt als een inbegrip van geboden en verboden, zal men spreken van een dwalend geweten, en men moet het doen door de macht der feiten gedrongen. Zoolang men echter van te voren niet streng bepaalt, wat men door het geweten verstaat, is alle behandeling der vraag naar het al of niet dwalen des gewetens ijdele woordenstrijd. Vergl. C. F. HEMAN, *Aphorismen u. s. w.* (*Jahrb f. d. Theol.* 1866 S. 483 ff.). Eene andere poging om de strijdvraag over het dwalende geweten op te lossen, vindt men bij GÜDER, *St. u. Kr.* a. a. O. S. 271, doch die het ook niet verder brengt dan tot ja en neen. In *Der Kirchenfreund*, 1871. S. 301, schijnt hij wel de vraag naar het dwalende geweten bepaald bevestigend te beantwoorden

(46) Bl. 50. Dit gebrek aan waardeering van het geweten voor het geloof is zeker wel bevorderd door de kerkelijke orthodoxie van het laatst der 17e en begin der 18e Eeuw, waar men, vooral in de prediking, natuur en genade dikwijls al te scherp van elkander scheidde. Doch, wat moet men wel zeggen van een' *Ethik des Apostels Paulus in ihren Grundzügen dargestellt*, waarin men bijna niets van het geweten behandeld vindt, gelijk in 1868 verscheen van de hand van Dr. H. FR. TH. L. ERNESTI? (Ausg. *Braunschweig.* Ed. LEIBROCK). Het boekje bevat, voor mij althans, zeer veel leerzaams, waarom ik het te waardeeren heb; maar

wie kan het haast gelooven — tegenwoordig een Ethik van PAULUS, en dat zonder een hoofdstuk of bepaald onderdeel handelend over het geweten; noch, in verband daarmeê, over de christelijke vrijheid! Doch laat ik niet onbillijk zijn: het heet „Grundzügen" en zediglijk „Ein Versuch."

(47) Bl. 50. Het is mogelijk wel, ter eener zijde, reactie tegen koud en dood dogmatisme, maar zou, ter anderer zijde, niet nog meer moeten gesteld worden op rekening van de armoe aan geloof van den tegenwoordigen tijd? Onwillekeurig is men geneigd te vermoeden, dat de philosophie zich een tijdlang al te zeer te goed heeft gedaan aan PLATO, en nu weer ontnuchteren moet door ARISTOTELES, om eindelijk, door koude werkelijkheid geleerd, te erkennen, dat zedelijkheid zonder godsdienst „als Paradoxon sich recht gut mag ausnemen; aber wenn Noth an Mann geht und ihr vom Leder ziehen sollt, so zieht ihr eine Pfauenfeder aus der Scheide, ein Ding das nicht haut und nicht sticht u. s. w.". (Men vindt deze woorden van JÄGER, aangehaald door Dr. C. E. LUTHARDT *Vorträge über die Moral des Christenthums*. Leipzig 1872, waar in de Erster Vortrag een treffelijke karakteristiek gegeven wordt van ARISTOTELES' Moral, in verband met het groote punt in quaestie, a. a. O. S. 13 ff.) Echte waardeering van het geweten vindt men in *La conscience, par le* Cte A. DE GASPARIN. Paris 1873. Met snijdend scherpe lijnen teekent hij de beteekenis van het geweten op elk levensgebied. Niet minder scherp kan hij vragen b. v. in: „Ce que la conscience oppose au positivisme", p. 27: „Combien vous faut-il de milliards de siècles en partant de la cellule, pour arriver à la conscience? Dites-le... Expliquez la conscience autrement que par Dieu! Vient-elle de l'homme? elle s'indigne contre l'homme. Vient-elle de l'intérêt et de l'instinct de conservation? elle s'insurge contre l'intérêt et nous commande jusqu'au sacrifice de la vie."

Wezenlijke overschatting van het geweten, en wel bepaald voor de dogmatiek, vinden wij, om met GÜDER, *Der Kirchenfreund*. 1871, S. 297, te spreken, bij een theoloog van den tegenwoordigen tijd (SCHENKEL natuurlijk): „welcher „„ein von den Kundgebungen der geschichtlichen Offenbarung unabhängiges Gottes-

bewusztsein im Menschen"" gewinnen wil." SCHENKEL heeft, onder een veel belovend vaandel, ongetwijfeld velen op een dwaalweg gebracht, die, bij gebrek aan vastheid in geloof aan Gods openbaring, langs dezen weg de verzoening van gelooven en weten meenden te vinden. Het is te vreezen, dat deze weg, terwijl hij steeds meer blijkt teleurstellend te wezen, te gelijk voor sommigen de weg tot scepticisme zal zijn.

(48) Bl. 51. Sommigen kunnen het zich, met de verklaring van het feit der afhankelijkheid des geloofs aan God van het zedelijk bewustzijn des menschen, naar het schijnt, zeer gemakkelijk maken. Om van vele namen te zwijgen, zie men een sterk sprekend voorbeeld bij JUNGIUS, *Nieuw en Oud.* 1870, bl. 374: „Wat is die aandrang om u zelf te overwinnen en te gaan waar „plicht u riep? „„Dat is het geweten"", zegt iedereen..... Die „macht in U is te gelijk eene macht boven U, sterker dan gij; „zij houdt aan en nogmaals aan totdat zij wint en U heeft over„mocht. Kortom die macht is God, want zij is gebleken te gelijk „almachtig, heilig en liefderijk te zijn. De stem van het „zuiver sprekend geweten is de stem Gods. Als zoodanig wordt „zij bij ervaring gekend door allen, wien het op den duur on„mogelijk viel de versenen tegen de prikkels te slaan."

Die laatste volzin mocht er waarlijk wel bij. Maar hoe dan, als het geweten niet „zuiver spreekt"; als we zien, dat het zoo vaak niet daartoe kwam, dat het „won en overmocht," ja veeleer verstompte, om nu maar van het „liefderijke" te zwijgen? Men behoorde liever te bedenken, dat het verband van geloof in God en het zedelijk bewustzijn niet maar zoo met een losse phrase is uitgemaakt. Getuigt deze beschouwing ook van ernst, waarmede men de zaak van het zedelijk bewustzijn opneemt, voor de wetenschappelijke behandeling geeft zij letterlijk niets. Dan verdient de poging meer in aanmerking te komen, waarbij men op de eene of andere wijze spreekt van „Godsbewustzijn" in den mensch. Dat wil niet zeggen, dat God in den mensch zich zelven bewust wordt, wat in de school van HEGEL thuis behoort, en waarmede ook dergelijke beschouwingen, als straks genoemd, kunnen samenhangen, en eigenlijk alleen bij een pantheïstische wereldbeschouwing past,

maar die zienswijze bedoel ik, waarbij men het zich aldus tracht voor te stellen, dat de mensch zich van God bewust is of bewust wordt. Over het woord „Godsbewustzijn" zie men J. I DOEDES, *Inleiding tot de leer van God*, bl. 272 vv. Ook het gebruik van het woord „bewustzijn" voor „middelijk weten" wordt door ZHG. zijdelings afgekeurd. Het komt mij voor, dat wij de correctie van het gebruik van het woord „Godsbewustzijn" reeds bij dat van „bewustzijn" moeten zoeken. „Bewustzijn" is een toestand, eene gesteldheid, die als hoedanigheid van het menschelijk zijn met „bewustheid" wordt beteekend. Het is die toestand, waarin de door den mensch ontvangene indrukken een min of meer helder levend beeld, eene min of meer klare gedachte in zijne ziel verwekken. Het bewustzijn, als zoodanig, is alleen de onmisbare voorwaarde voor alle weten. Wil men beweren, dat het bewustzijn zijn iets zegt, dan mag het eerste wat daarmeê bedoeld wordt dit zijn, dat het van ons zelven aan ons zelven getuigenis geeft dat wij zijn. Daarmede is echter het bewustzijn niet bloot bewustzijn gebleven; niet enkel een toestand of gesteldheid, maar is een actus, eene daad, geworden, waarvan wij subject en object te gelijk zijn. Het is zelfbewustzijn. Door „zelfbewustzijn" of „zich bewust zijn" verstaan wij dan een direkt weten van ons zelven aangaande ons zelven. Dat stellige weten van ons zelven aangaande ons zelven heeft groote overeenkomst met het weten van andere dingen, die, in den toestand van bewustzijn, door ons worden waargenomen en dan alleen kunnen worden waargenomen. Het schijnt dat hier nu een sprong geschiedt in de uitdrukking der gedachten. In bewustzijn of met bewustheid hebben wij dit of dat waargenomen buiten ons zelven; en nu zegt men b. v.: ik ben mij bewust van dit of dat. Kennelijk is deze uitdrukking dan onjuist; want „zich bewust zijn" is niet anders dan ons onmiddelijk weten omtrent ons zelven. Is het dan dat men de objectieve dingen als voorwerp van het zelfbewustzijn meent te kunnen bestempelen, het is duidelijk, dat deze verplaatsing van het object in het subject door de taal gemakkelijk hieruit ontstaat, dat de beelden in onze ziel opgenomen als met ons één zijn. De dingen zijn evenwel een ander of iets anders, en dus

werkelijk niet met ons één; en de uitdrukking „zich bewust zijn van iets buiten zich" is, op de keper beschouwd, onjuist. Neemt men dit in aanmerking, en vergeet men daarbij niet, dat zelfbewustzijn een onmiddelijk (d. i. een niet verklaard) weten van zich zelven is, dan is het begrijpelijk, hoe wij geneigd zijn om voorstellingen van dingen, die wij bij ons vinden, zonder recht te weten hoe zij de onze geworden zijn, en die ons niet minder vast staan dan ons eigen zijn, enkel uit ons bewustzijn te willen afleiden. Maar zoo blijkt dan ook, hoe juist de Hoogl. DOEDES t. a. p. mutatis mutandis aantoont, dat waar men den van zich zelven bewusten God erkent als een ander dan den van zich zelven bewusten mensch, men het woord „Godsbewustzijn" „als contrabande verre van zich moet houden"; natuurlijk om het te gebruiken alleen dáár, waar het behoort, nl. in de voorstelling van God als den zich zelven bewusten Geest.

Aangezien nu het geweten niet anders is dan het zelfbewustzijn in betrekking tot het zedelijke, moet ik met den Hoogl. HOEKSTRA geheel instemmen, als hij zegt (*Godgel. Bijdr.* 1858, bl. 681): „Het object van onze conscientie kan nooit iets buiten ons zijn, maar is altijd ons zedelijk Ik"; maar moet ik het te meer bejammeren als hij (zie bl. 675) de spraakverwarring hielp bevorderen, door van „Godsbewustheid" te spreken; of wil men liever, van „bewustheid aangaande de zedelijke wereldorde als eene in God gegronde, van God uitgaande en voortdurend door God bestaande orde"; te meer, omdat ZIIG., in zijn werk *Vrijheid enz.*, bl. 245, toont, daarbij niet aan dat onmiddelijke te denken, wat hij met „bewustheid" bedoelt. „Bij het ontwaken tot Godsbewustheid (welligt door de „allereenvoudigste toepassing van de wet der oorzakelijkheid op „verschijnselen, waarvan de oorzaak verborgen is) zal men daarin „de hand Gods zien. Bij die bewustheid breidt zich het begrip „van moraliteit (empirische zedelijkheid) van zelf uit tot het „begrip van ware zedelijkheid en godsdienst..." Hetzelfde gebrek aan nauwkeurigheid vindt men bij vele, ook anders voortreffelijke Duitsche schrijvers over dit onderwerp; zelfs daar, waar men Dr. SCHENKEL c. s. uitstekend te woord staat, zooals b. v.

M. KÄHLER in zijn voortreffelijke *Vortrag, Die schriftgem. Lehre vom Gewissen*" en W. GASS a. a. O. S. 113 ff. Zelfs een Dr. J. FR. BRUCH (*Theorie des Bewusztseins*, passim) adopteert de benaming, schoon hij, a. a. O. S. 186, erkent, dat die naam „nicht ganz richtig" is. Dit komt m. i. eensdeels hiervan, dat hij (s. S. 181 ff.) bij den mensch een zeker „Bewusztsein des Absoluten" stelt; een begrip, volgens hem, van „apriorischer Natur", schoon hij „absurd" rekent, te meenen, dat wij dit „in fertiger Gestalt mit auf die Welt bringen"; anderdeels, dunkt mij, hiervan, dat het geloof aan God den mensch kennelijk zeer nabij ligt; ja, zóó nabij, dat men er vrede meê zou kunnen hebben, ter wille van dat geloof, „in een kabinet van empirische naturaliën geplaatst te worden als een exemplaar van het soort dat beweert, dat mensch-zijn en in God gelooven eene zelfde zaak zijn" (zie CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Leven en rigting*, bl. 147). Intusschen is het merkwaardig, hoe een BRUCH zelf dat „Bewusztsein des Absoluten" juist gewint door een afbreken van den eindeloozen keten van oorzaken en werkingen, en mitsdien uit onze beperktheid, of wil men langs een via negationis (het is tusschen de regels S. 182 te lezen) en een CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE t. a. p. bl. 73, 74, schrijft: „De wil" (het Ik, de persoonlijk heid?) „zoekt zijn wettigen heer. . . . . Denkt niet, dat ik hier „iets inlegge, dat niet met noodzakelijkheid uit de ontleding van „het pligtgevoel volgt;" en dan eenvoudig neêrstelt: „Immers dat „moeten, dat in het woord pligt ligt opgesloten, wijst op een „meester, die te gehoorzamen is. . ." Wij moeten uit zulke voorbeelden wel tot het besluit komen, dat men ook hier veelmeer middelijk dan onmiddelijk komt tot het geloof aan God.

Tegenover de empirische school, ten minste in ons land, was echter het gezegde van CH. D. L. SAUSSAYE, bl. 147, niet volkomen van toepassing. Schoon toch de Hoogl. OPZOOMER in 't minst niet het gevoelen deelt van zoogenaamde „aangeboren begrippen" (zie *Wezen der kennis*, 1863, bl. 43 vv.), gelijk ook CH. D. L. SAUSSAYE het stelsel „van ingeschapen ideën als teregt verworpen geworden" verklaart (*L. en R.* bl. 64), zegt, volgens

den Hoogl. OPZOOMER, het godsdienstig gevoel in dezen alles. Dus, in zekeren zin, unvermittelt genoeg (zie t. a. p. bl. 83, 84. Men vergelijke echter bl. 80 over het al of niet „doelloos bestaan der wereld"). Neen, niet dáár zit het verschil. CH. D. L. SAUSSAYE drukt de zaak juister uit in zijn voorrede t. a. p. VIII: „Een „God, dien het gevoel zou eischen, terwijl de objectiviteit van „zijn bestaan het groote onoplosselijk vraagstuk (dat wil wel zeg- „gen: de groote vraag) zou blijven, kan geen voorwerp zijn van „geloof.... de mensch vergoodt (dan) zich zelven..." Zoo is het recht; want de geloofsmantel blijkt niets dan treurig scepticisme te dekken. Tegenover Dr. A. PIERSON moest dit gezegd. Schreef hij niet *R. en L.* bl. 77: „Al is het voorwerp van het „geloof eene inbeelding, daarmede wordt het geloof zelf nog niet „van zijne kracht beroofd"? De Hoogl. OPZOOMER sloot zich bij die beschouwing van PIERSON volkomen aan (*De Godsdienst*, bl. 405) met aanhaling van SPINOZA's „fides non tam requirit vera quam pia dogmata." Wat moeten wij van zulke dingen zeggen? Moet ons herinnerd, dat wij de vlucht der gedachten van een SPINOZA zoomin volgen als met hem in zijne diepte afdalen kunnen? Het is wèl. Noch de hoogte noch de diepte zal ooit aan het waarachtig geloof leeren, dat non vera gelijk pia dogmata zijn kunnen. Het waarachtig geloof eischt, ja onderstelt het ware der dogmata; en zoo niet, men spreke dan wel van waarschijnlijkheid, maar niet van godsdienstig geloof. En, zoo men eerbied heeft voor de waarheid van het causaalbeginsel, hier worde het allerminst vergeten. Ook het onware in de negatie zoowel als in de positie dringt tot handelen; tot daden van zedelijke beteekenis, van onberekenbaar gewicht. SAULUS meende waarlijk, in zijn strijd tegen JEZUS van Nazareth, Gode een dienst te doen.

Het geloof dat onwaarheid als waarheid aanneemt is waan. Onverschilligheid omtrent waarheid van het object des geloofs is in strijd zelfs met de eerste eischen van redelijkheid, en kan daarom voor de zedelijkheid geene kracht bezitten, omdat de eerste vordering der zedelijkheid de eisch van waarheid is. Opmerkelijk dan ook, om de eenvoudigheid misschien

allicht voorbijgezien, dat indifferentisme omtrent de waarheid van het object des geloofs aan het geloofsleven den doodsteek geeft.

(49) Bl. 52. Ongetwijfeld zijn natuurmacht (maar deze in den ruimsten omvang gedacht, als waarvan ook het leven en lot der menschen afhankelijk is; zoodat alle menschelijk wedervaren daarin is opgenomen, wat de schakels van den keten helpt vormen die wij „geschiedenis" plegen te noemen) en zedelijke gehoudenheid de groote factoren, die tot het onstaan van godsdienst, zoowel in subjectieven als in objectieven zin, onmisbaar zijn. De laagste vormen van godsdienst maken hierop geen uitzondering. Wat de Hoogl. HOEKSTRA, *Theol. tijdschr.* van Dr. F. W. B. V. BELL, 1872, bl. 27, schreef (zie onze aant. 11), was wel ook aan het adres van den heer C. P. TIELE, die in hetzelfde tijdschrift, 1871, bl. 373—406, over „Het wezen en den oorsprong van den godsdienst" handelde. In dat stuk verbeterde hij zich zelven over het geschrevene aldaar, 1870, bl. 1 vv., waar hij dien oorsprong „uit het geweten" had afgeleid. In 1871 heet het, bl. 381, „De „beroemde uitspraak van KANT: Godsdienst bestaat daarin, dat „wij onze zedelijke plichten voor goddelijke geboden aanzien, „geldt vooreerst niet van die volken, bij wie nog van geen zede„lijke plichten sprake kan zijn, en bij wie toch ontwijfelbaar „godsdienst aanwezig is." Was het nog een volk, men kon het, bij oppervlakkigen blik, licht mogelijk achten; maar het mag meer dan stout heeten hier van volken te spreken. Wij durven beweren, dat die volken gefingeerd zijn (vergl. Prof. J. J. V. OOSTERZEE, *Christel. dogm.* I, § 22. 1.), ten minste in zooverre men dan hunnen godsdienst eenigszins goed kent. Men leze het geheele stuk van TIELE, en lette er op, hoe die gefingeerde volken dien onderzoeker parten spelen.

Bij nauwkeuriger overweging durft TIELE de stelling: „de „mensch, die zich bewust wordt van eene zedewet in zich, er„kent daarin eene macht, die, hoewel in zijn binnenste werk„zaam, toch boven hem staat en leidt die, terecht, af van een „wetgever waaraan het gansche heelal gehoorzaamt," niet meer zonder belangrijke wijzigingen handhaven. Godsdienst is, vol-

gens hem, het prius, zedelijk bewustzijn het posterius. Zou TIELE misschien dát alleen „zedelijke plicht" noemen, wat hij als zoodanig kent? Maar dan doet hij de idee van plicht in de lager ontwikkelde godsdiensten onrecht aan, door ze met zijne maat te meten. Bedoelt hij met godsdienst t. a. p. godsdienst in den zin van eene bijzondere wijze van godsvereering, dus objectief (het is niet geheel duidelijk, schoon waarschijnlijk bij de lezing), van waar is dan godsdienst in subjectieven zin? en hoe verhoudt zich die tot het zedelijk bewustzijn? Dat laatste is de vraag, en wordt met eene geschiedenis der godsdiensten niet zoo gemakkelijk beantwoord. Daartoe zal de psychologische weg moeten worden betreden, waarbij de godsdiensten, goed gekend, degelijken dienst kunnen bewijzen. Zonder dat bestaat licht gevaar, voor uitgemaakt te houden, wat niet zoo gemakkelijk uitgemaakt is. OTTO PFLEIDERER moge ons belangrijke gegevens bieden tot vergelijking der godsdiensten, maar zie ik wel, dan staan wij nog steeds voor de vraag naar het prius en posterius.

Het wezen van allen godsdienst is, volgens T., „geloof" (bl. 383), maar dit „niet als geloofsleer of geloofsbegrippen op te vatten." „Het moet genomen worden in den algemeensten en oorspronke-„lijksten zin, naar de juiste bepaling van den schrijver aan de „Hebreën, als een „„overtuigd zijn aangaande de dingen, die „ „men niet kan zien."" Hoe de mensch nu aan dat overtuigd zijn aangaande dingen (objecten toch?) komt, dát is de vraag; en dat dit niet met het zedelijk bewustzijn in 't innigst verband staat, heeft TIELE m. i. in dat stuk niet aangewezen; en dus eigenlijk zich zelven van 1870 slecht gecorrigeerd. Misschien neemt hij nog wel weêr iets aan van hetgeen hij wat al te lichtvaardig op zijde had geschoven. Dat godsdienst „alleen uit zede-„lijk bewustzijn zijn oorsprong neemt" kan ook ik niet gelooven; maar dat godsdienst zoowel in subjectieven als in objectieven zin zonder zedelijk bewustzijn reeds aanwezig zou zijn, dit zal TIELE nog moeten bewijzen.

Bl. 401 vv. de bepaling van den oorsprong van den godsdienst, zooals PFLEIDERER (*Die Religion*, I. 71) die geeft, ter toetse

brengende, waarbij te recht „juist de verhevenheid TIELE's achter-„docht wekt" (te recht, want de mensch in 't algemeen komt gewoonlijk niet tot zijn geloof op de wijze, die de geleerden in hunne kamer gebruiken om malkander het redelijke van hun geloof duidelijk te maken), geeft T. twee dingen toe; of liever drie. „De mensch is afhankelijk en vrij — hetgeen ik niet loochen — „en hij gevoelt dat — hetgeen ik over het algemeen toestem; dus „moet hij in een hoogere macht gelooven. En dat (moet nl.) „zie ik niet in." Volgens T. moet nog een element daarbij komen. De mensch redeneert. „De mensch is godsdienstig omdat hij „redeneert, omdat hij de verschijnselen, die hem treffen... in „verband brengt met wezenlijk of schijnbaar waargenomene of eenvoudig „door zijne rede gevorderde oorzaken." Nu is de zaak gereed. Maar cilieve, wat hebt gij gedaan? Afhankelijkheidsgevoel toegestemd, maar gevoel van vrijheid evenzeer. Indien afhankelijkheid tot haar recht zal kunnen komen, kan de vrijheid geen willekeur zijn. Afhankelijkheid bepaalt dynamisch de vrijheid, en maakt deze in het bewustzijn tot zulk eene, die een verantwoordelijk karakter heeft. Dat de mensch redeneert stemt ongetwijfeld ook PFLEIDERER toe. En de heer TIELE heeft, terwijl hij meende dit niet te doen, weêr iets voor verklaring van godsdienst geaccepteerd, als onmisbare factor voor het ontstaan daarvan, reeds in subjectieven zin, nl. zedelijk bewustzijn.

Eenige toelichting eischt ook wat T. aldaar schreef van den eerdienst der toekomst (t. a. p. bl. 405). De ware hulde aan God zal dan zijn „een leven van heilige liefde. Het is laat ge-„noeg dat men het nu eerst inziet." Nu eerst? Hebben niet JOHANNES en PAULUS en velen na hen dat reeds ingezien? Ook meen ik, dat veeleer de weg om er toe te komen de groote quaestie is. Dat met dien eerdienst der toekomst een „hulde brengen aan God" zal zijn opgeheven, is moeijelijk te gelooven; ten minste, zoolang met geloof in God zulk een „overtuigd zijn aangaande een iemand, dien men niet zien kan" — als waaraan zeker de schrijver aan de Hebr. heeft gedacht, een Ander dan wij, Hooger dan wij — bedoeld wordt.

Eene andere fout van TIELE is zijne gelijkstelling van „aller-„laagste godsdienst" met „oorspronkelijke". „De laagste", thans bestaande godsdienstvormen „zijn voor de godsdienstweten-„schap van het hoogste belang, omdat zij nader (dan de hoogste „en nieuwste) bij den oorsprong staan." Dit is niet dan eene petitio principii, en dáárom verleidelijk wijl er deze waarheid in ligt, dat de hoogste godsdienstvorm eene ontwikkelde is, waaraan een vorm van mindere en minste ontwikkeling moest voorafgaan; maar, of dat minst ontwikkelde met Natuurdienst of Fetiçisme identisch is, dat is juist wat bewezen zou moeten worden; vooral dan als minst ontwikkeld = oorspronkelijk genomen wordt. Met evenveel recht kan men beweren, dat zoowel de laagst (gekende) vorm eene ontwikkeling van het oorspronkelijke is, als de hoogste, maar dan de eerste in negatieven, de laatste in positieven zin. Ja, waarom zou niet met evenveel recht beweerd kunnen worden: de meest oorspronkelijke godsdienst heeft geen vorm; elke vorm is eene ontwikkeling van het in nuce aanwezige, welks gedaante alleen afhankelijk is van verschillende omstandigheden en invloeden, of ook van gemis van invloeden, die voor den hoogsten vorm bepalend geweest zijn?

Zeer goede wenken, bij het opsporen van den oorsprong van den godsdienst, vindt men in de *Methodologische bijdrage* van Dr. P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (*Akademisch proefschrift.* Utrecht 1871.), bl. 46 vv. Gaarne erken ik voor de kennis van den oorsprong van den godsdienst veel te verwachten van de philosophische beschouwing der geschiedenis; maar beter acht ik den weg omschreven door dien den psychologisch-historischen te noemen. Op het woord „intuitive methode" zal de schrijver hoop ik later terug komen (t. a. p. bl. 82), en ook dít woord aan duchtige herziening onderwerpen: „Tot die kennis komt „men alleen door een blik op het geheel en tot dezen blik „niet door langzaam stijgen, maar door een stoute vlucht te „nemen"; of zijne aanbevolen methode blijft wezenlijk onvruchtbaar, d. w. z. hij zal zich moeten getroosten de quaestie niet verder te helpen brengen. Voortreffelijk houdt hij overigens den objectieven en subjectieven factor in het oog, die tot verklaring

van het verschijnsel, wat wij godsdienst noemen, beiden noodzakelijk zijn.

Bepaalde miskenning van het zedelijk bewustzijn voor het geloof in God treffen wij aan bij C. F. HEMAN, *Aphorismen über das Gewissen. Jahrb. f. d. Theol.* 1866. S. 483 ff., als hij zegt S. 506: „dass das Sittengesetz und das Gewissen weder mittel„bar noch unmittelbar zur Idee Gottes überleiten u. s. w." Wilde hij nu met de woorden S. 488 „dass . . . jener überleitende Schluss „der Reflexion vom Gewissen zum Gedanken Gottes als ein fal„scher, unbegründeter an zu sehen ist" zeggen, dat met deze „Schluss der Reflexion" geen wetenschappelijk bewijs voor het Godsbestaan geleverd is, wij zouden volkomen instemmen. Dat „weder mittelbar noch unmittelbar", S. 506, zegt echter te veel. Hoe de mensch zonder „das Naturgesetz des Geistes" zelfs tot die „Idee Gottes" komen kan is geheel onbegrijpelijk; ook al geven wij de stelling toe: „Eerst de religieuse mensch heeft ook een religieus geweten," om daarmeê te kennen te geven, dat alleen het geloof in het geweten een getuigenis van wege den Wetgever aanschouwt. Vergl. GASS, a. a. O S. 121 ff., alwaar uitstekende terechtwijzing van HEMAN.

Wij houden het met den Hoogl. HOEKSTRA (*Theol. tijdschr.* 1872, bl. 31) er voor, „dat het volstrekt onvoorwaardelijke (in het besef van onvoorwaardelijken plicht) terugwijst op een metaphysischen grond in ons wezen", schoon wij niet willen hebben vergeten, wat hij schreef *Godgel. bijdr.* bl. 662: „de godsdienst heeft haren grond niet in het geweten in abstracto", zonder het daar volgende geheel te onderschrijven. Voor de wetenschappelijke rechtvaardiging van het geloof in God kan men ook afzonderlijk letten op het geweten, ja moet men dit doen, als handelend over één der feiten, die daarbij in aanmerking komen, enkel uit het geweten wordt geen godsdienst verklaard.

Verdienstelijk is in dit opzicht GASS, als hij HOFMANN op dit punt tegentreedt (zie GASS a. a. O. S. 131 ff.). Hij beschuldigt H. van „Grenzüberschreitung", wanneer deze in zijn werk (S. 147, 153) het geweten „Urstifter der Religion und Religiosität" noemt. „Der Mensch ist nun einmal mehr als ein wandelndes Gewissen,

„noch andere Fäden leiten den Geist zum Einen und zum Ewi-„gen empor" zegt GASS (S. 135) en, even te recht, merkt hij (S. 134, noot) op: „Auch PAULUS stellt bei der Erklärung der „dem Heidenthum zugängleichen Gotteserkenntniss, Rom. 1:19, „das γνωστὸν τοῦ θεοῦ voran, und das ist doch nichts Anderes „als ein Reflex ewiger Macht und Weisheit, welchen die An-„schauung aus der sichtbaren Schöpfung empfängt und dem Geiste zuführt, also etwas Intellectuelles u. s. w."

Van hoeveel gewicht echter het zedelijk bewustzijn voor allen grondslag van religieusiteit en van elken godsdienst zij, mag hieruit volgen, dat het zich gelden doet met zulk een zedelijk gezag, dat daaraan de menschelijke wil zich behoort te onderwerpen. Door de dupliciteit van dat bewustzijn, verbonden met den reflex uit het geschapene, schijnt daarom aan allen godsdienst het duale ten grondslag te liggen, als van een hooger ik en dat des menschen. Wel is waar schijnt in de heidensche godsdiensten hier een onoverkomelijk bezwaar, bepaald in het monistisch pantheïstische Brahmaïsme, maar men dient niet te vergeten, dat dit niet de hoogste ontwikkeling van het heidensche standpunt is. Voor den Indischen geest schijnt het veeleer een doorgangspunt, zoodat, na de hoogte bereikt te hebben in de Vedanta-philosophie, de reactie zich weêr laat gelden in het Buddhisme, dat als nihilisme ook wel monistisch schijnt, maar eigenlijk niet anders is dan herstelling van het duale beginsel, met deze belangrijke wijziging evenwel, dat in de praktijk het ethisch element het hoogste gewicht erlangt. Wie weet, voor hoe groot deel dáaraan is toe te schrijven de sympathie van groote mannen voor het Buddhisme, die, nadat zij met een godsdienst, waarvan de grondslag eigenlijke openbaring heet, wezenlijk hebben gebroken, toch te ernstig zijn van karakter, dan dat zij gezegd kunnen worden met godsdienst te hebben gebroken?

Het is merkwaardig te zien, hoe Dr. A. RÉVILLE (*Drie verhandelingen*, 's Hertogenbosch 1871, bl. 21 vv.) zelfs ET. VACHEROT („type van den intellectualist") had willen omscheppen in een meer, naar zijn idee, waar godsdienstig man, door hem eene kleine (?) manoeuvre des geestes te laten doen, nl. het tot één

brengen van „het oneindig levensbeginsel" en „het volmaakte" of zedelijk ideaal. „Zou VACHEROT dan minder logisch geweest zijn?" vraagt RÉVILLE. Ik zou zeggen: daartoe was hij te verstandig. Dat oneindige heeft bij hem objectief karakter, dat volmaakte bloot subjectief. Die twee één, zou bepaald onlogisch geweest zijn. En zelfs al ware dit niet zoo, toch ware VACHEROT dan niets anders dan — intellectualist.

Het is niet van belang ontbloot op te merken, hoe een „modern Christen" den grond van zijn geloof in God als den „zelfbewusten alwijzen Schepper" ontvouwt. Zie Prof. T. ROORDA, *Het geloof en de geloofsgronden enz.* Leiden 1871, bl. 36 vv. Het „gevoel van afhankelijkheid van hooger magt", dat „in de wezentlijkheid niet meer is dan een gedeelte van ons zelfsgevoel en het zedelijk gevoel of geweten" maken met de opvoeding alles uit — „wanneer al spoedig het begrip van „een hooger magt, dan die van onze ouders en verzorgers, bij „ons ontwikkeld is; dan beamen wij gaarne en vanzelfs, wat ons „geleerd wordt van het Opperwezen, als een heilig God, wiens „heilige, allervolmaaktste wil het gansch heelal gebiedt en be„heerscht. Naar bewijzen voor dat geloof vragen wij ook niet. „Het wordt bezegeld door ons zelfsgevoel." Ik moet bekennen, dat de Hoogl. ROORDA mij de identiteit van gevoel van afhankelijkheid en godsdienstig gevoel niet helder heeft gemaakt met zijn „geloof en geloofsgronden." Het komt mij voor, dat ZHG. niet minder dan de woorden, die tweederlei wijziging van het zelfgevoel bij hem beteekenen, het woord opvoeding gespatieerd had moeten laten drukken, om deze zaak niet voor die andere twee op den achtergrond te laten treden. Het zal toch de vraag wezen, hoe het gevoel van afhankelijkheid van ouders of verzorgers ooit tot godsdienstig gevoel wordt zonder de opvoeding. Dit erkent ook wel de Hoogl. ROORDA, maar de vraag: hoe kwamen onze ouders of opvoeders er toe? blijft onbesproken; en dit had toch dienen te geschieden, daar hij wilde aantoonen den GROND of BODEM waaruit het godsdienstig geloof KIEMT en ONTSPRUIT (zie bl. 37). Wij zouden zeggen: dat, waarop de Hoogl. R. wijst, is de bodem waarin het

godsdienstig geloof voortgeplant wordt, die door den Hoogl. wordt aangewezen met helderheid en eenvoud, en dus blijven vragen: wat is de wortel van het godsdienstig geloof? Men vergeet zoo dikwijls hoe men aan zijn godsdienstig geloof gekomen is. Meent men het uit den mensch te verklaren, zonder de hulp van eigenlijk gezegde Godsopenbaring, dan moet reflectie er toe geleid hebben, ook al blijken zoogenaamde Godsbewijzen onvoldoende voor de kritiek. (Vergl. Prof. J. I. DOEDES, *Leer v. God*, bl. 49 vv.). Meent men, dat opvoeding een onmisbare factor is, dan heeft men voor het theïstisch geloof eene vingerwijzing naar openbaring, welker miskenning onrecht is; òf de mogelijkheid blijft open, dat godsdienstig geloof, in theïstischen zin, een waan is, waaraan men zoowel als aan de kinderschoenen met de jaren moet ontwassen.

Doch dit zij na al het gezegde duidelijk: voor het geloof in God, in theïstischen zin, blijkt de zedelijke factor een onmisbare; wat te sterker uitkomt door het veelvuldig zich voordoende feit, dat, gaat de mensch zedelijk te loor, ook zijn godsdienstig leven schipbreuk lijdt, wat wij later nader hopen te onderzoeken.

Betreffende de beteekenis van het zedelijke voor de rechtvaardiging van het geloof aan God, zie men Prof. J. I. DOEDES, *Leer van God*, bl. 81 vv. Over verband van zedewet, wijsgeerte en geloof, zie men onderscheidene artt. in HERZOG, *Real-Enc.*, vooral J. KÖSTLIN, *Religion.* XII, H. ULRICI, *Sittengesetz* (goede noot aldaar van HERZOG over Autonomie van KANT) *Ejusdem Vernunft.* XXI.

Blijkt nu ook, dat al wat men voor bewijzen voor het Godsbestaan uitgegeven heeft, tegen de kritiek niet is bestand, ter anderer zijde moet de onwaarde blijken van alle bewijs, dat het niet-bestaan zou moeten vindiceeren; zoodat in geen geval ook maar in 't minst de onredelijkheid van het godsdienstig geloof, maar veeleer deszelfs redelijkheid vaststaat, omdat het zich grondt op feiten, die voor den mensch in welbewusten toestand evident zijn in het physische en psychische leven.

Dat voor ons, op zedelijk ontwikkeld standpunt, het geloof in God, in theïstischen zin, haast als vanzelfsheid verschijnt, zal

hoogstwaarschijnlijk hieruit moeten worden verklaard, dat in het zedelijk bewustzijn zelfs de menschelijke wil in eene betrekking van gehoudenheid verkeert, wat zonder hooger wil d. i. zonder de idee der persoonlijkheid onverklaarbaar, ja ondenkbaar moet heeten. De voorstelling van een onpersoonlijken God zal dan ook altoos door onoverkomelijke bezwaren van anthropologischen aard worden gedrukt. Het postulaat der praktische rede van KANT heeft zijn recht. Men vergete echter niet, dat enkel de praktische rede ons niet aan het theïstisch Godsidee bracht. Gaarne onderschrijf ik daarom deze woorden van den Hoogl. ROORDA: „in het binnenste van ons gemoed hebben wij voor dat geloof een onmiddelijken waarborg"; maar zou ZHG. en velen met hem willen hebben gemaand aan zijn eigen woord, terzelfder plaatse geschreven (bl. 39), „wij BEAMEN"; zoodat ook de moderne Christen (nolens volens?) erkennen moet, dat er iets van buiten tot ons gebracht wordt. Men zie nog: GEORG ENGELBACH, *Religiöse Fragen*, Darmstadt 1869. S. 9 ff. FR. REIF, *Glaube und Gewissen. Ein Vortrag*, Detmold 1868. S. 22 ff. C. WADDINGTON, *Dieu et la conscience*, p. 39. Prof. J. I. DOEDES, t. a. p. bl. 37 vv. Prof. J. J. v. OOSTERZEE, *Chr. dogm.* I. § 129.

(50) Bl. 54. Ik waag het niet te beproeven de vraag te beantwoorden naar het prius en posterius van geloof en zedelijkheid in den mensch. Zelfs al blijven wij bij den mensch als verschijnsel niet staan, maar trachten wij ook het DENKBARE in dezen te stellen, ook dàn zijn wij met de vraag verlegen. Immers, al schijnen wij ook in het denken natuurlijk den Wetgever in orde te stellen vóór de wetgeving, die Wetgever is een onbekende zonder de wetgeving. Evenzoo: ontleent het geweten zijne beteekenis aan het geloof in God, ditzelfde geloof is afhankelijk van den ernst van het zedelijk bewustzijn.

Of zouden wij, lettende op den regel van oorzaak en gevolg, bij de verschijnselen in natuur- (in uitgestrekten zin) en zedelijkleven, ook aldus het geloof moeten verklaren? Doch waarom dan niet eene eeuwige rij van gevolgen en oorzaken gedacht, wat tot godsdienst niet noodwendig moet leiden? Waarom die eeuwige

keten afgebroken? Om de menschelijke beperktheid alleen? Maar wat is dan geloof meer dan begrip?

Doch gesteld dit begrip leidt tot erkenning — hoe heeft dan die erkenning anthropologisch of psychologisch de noodwendigheid van zedelijke gehoudenheid ten gevolge? Maar het soll was aanwezig en erlangt nu alleen meerder beteekenis. Doch hoe? Door het „algemeen waarheidsgevoel", of hoe men datgene benoemen wil, wat met de formule van sensus communis moet aangeduid worden? Doch vanwaar dit? Het een en ander brengt de zedelijke natuur des menschen meê. Doch daarmede is het verschijnsel geenszins verklaard.

Wij staan voor twee onverklaarde feiten, die machtig op malkander invloed oefenen; wij gissen, wij raden. Één ding staat vast; neen twee nl. die feiten, èn ze zijn voor malkander van onloochenbaar gewicht. Met het ééne lijdt het andere, door het ééne schijnt het andere te leven. Geloof en zedelijkheid — zijn ze ook in malkander gegrond? Zijn ze ook de twee polen van dezelfde as waarom het waar-menschelijk leven zich beweegt?

Domine, quia nos creasti ad Te, cor nostrum inquietum in nobis, donec requiescat in Te. (Aug. Conf. c. I.).

Dat moet de waarheid zijn in het boek van AB. DES AMORIE VAN DER HOEVEN, *Godsdienst het wezen van den mensch.* Daarom alleen gelooven wij: d. i. wij beamen ten volle: „God schiep den mensch naar Zijn beeld, naar den beelde Gods schiep Hij hem."

(51) Bl. 56. Vergl. Dr. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Ernst en Vrede.* 1858, bl. 332 vv.

(52) Bl. 57. Het is werkelijk waar, wat PH. R. HUGENHOLTZ Jr. zegt *De zonde.* 1871, bl. 46, (de) „zondebeschouwing is de eigenlijke grond van geheel de supranaturalistische zienswijze." Kennelijk is dit ook bij PAULUS het geval. Of die beschouwing ook „eene niet aan den nevel der zonde ontkomene zondebeschouwing" is, moet wel zoo zijn, volgens H.; maar PAULUS' zedelijk karakter zegt ons wat anders.

HUGENHOLTZ gevoelt zeer wel, dat het geheele gebouw rust op de zondebeschouwing, en het schijnt wel voor hem eene ver-

lossing te zijn, door eene andere beschouwing der zonde aan het supranaturalisme te kunnen ontkomen. De zonde „onvermijdelijk", altoos „binnen zekere bepaalde grenzen" (bl. 34, 35), en dan „al wat is en geschiedt is uit God, en al Gods werk is goed" (bl. 43). Waarom die grenzen noodig zijn? Wáár zij zijn? mag men nu te vergeefs vragen. Genoeg, die moeten er zijn. Het kon toch te erg worden? Doch neen, dat is niet bedoeld. Dat kan door hem niet bedoeld zijn. „Neen! reeds een enkele schrede in eene verkeerde rigting kan genoeg zijn, om ons al wat in die rigting ligt te leeren veroordeelen" (bl. 34). Zoo is er dan ook eene „rigting", die „kwaad" moet heeten. Ei zoo? „Al Gods werk is goed" en „al wat is en geschiedt is uit God." Zou dat laatste wel waar zijn? Kunt gij dat gelooven ook dan als de zonde verwoestend om zich grijpt?

Maar dan — dualisme? Één van twee, òf al wat is en geschiedt is uit God en zelfs van geen „kwade richting" kan sprake wezen, òf de dualiteit moet erkend en de zonde als in strijd met Gods wil, niet waar zij „zekere bepaalde grenzen" te buiten gaat, maar altoos absoluut veroordeeld. Vergl. nog altijd Dr. J. CRAMER, *Het berouw enz.* 1868, bl. 19 vv.

„Maakt de zonde... een breuk tusschen Schepper en „schep„sel, dan kan alleen eene wonderbare ingrijping en tusschen„komst van God herstel aanbrengen." — Dit stemmen wij gaarne toe. Of dat herstel dan „een slechts betrekkelijk en altijd onvolkomen herstel zijn zal", dit zal niet aan ons zijn te beoordeelen. Ingezien zal het mogelijk kunnen worden, als wij in staat zijn het „wereldverband" te vatten èn wanneer wij de volkomene ontvouwing der wereldregeering hebben aanschouwd; m. a. w. de Theodice kan alleen door de voleindigde geschiedenis worden gegeven.

HUGENHOLTZ snijdt den wortel af van het leven des geloofs. Trouwens, de beginselen daarvan liggen m. i. reeds in zijne *Studie over het geweten*, hoeveel malen hij het woord geloof aldaar ook noemt. Dat de zonde werkelijk een breuk maakt tusschen den Schepper en het schepsel, het kan op den duur alleen worden erkend door hen, die deze breuk ervaren, een

ieder voor zich zelf en in zich zelf. Dat de Macht der liefde hen echter nooit losliet, het kan eerst dan recht worden erkend, waar men deze heeft leeren verstaan in de bede der hoogste liefde „laat u met God verzoenen." Of HUGENHOLTZ langs den door hem ingeslagen weg ooit „een geloof zal hebben, dat zich „beter bewust is (om zijne woorden bl. 47 te gebruiken) van den „grond waarin het wortelt en zich daardoor vrijer en krachtiger „verheft, helderder om zich ziet, moediger en blijmoediger kampt" dan „zoovele vromen van weleer", dan een PAULUS bv., wij zijn zoo vrij het ernstig te betwijfelen.

(53) Bl. 60. Voor dit gebruik van πρός in het N. T. zie WINER, *Gramm.* 7e Aufl. S. 378 h. Voorts, vergl. KRÜGER, *Gr. Spraakl. Synt.* bl. 454. Ook WAHL. *Clavis Nov. Test.* 427. In het N. T. lette men vooral op de volgende ppl. Matth. 19 : 8, Marc. 12 : 12, Luc. 12 : 41, op welke twee laatste de Synod. Vert. juist heeft „op hen" en „op ons"; Hand. 24 : 16, Rom. 8 : 31, H. 10 : 21, Gal. 2 : 14, op welke laatste plaats de St. Vert. door de Syn. Vert. niet verbeterd is; Ef. 3 : 4, Col. 4 : 5 e. v. a. m.

Voor het verschil van beteekenis van εις en προς zie Gal. 1 : 17, Ef. 6 : 22 e. a. m.

De fout van GÜDER bij behandeling van 2 Kor. 4 : 2 *Theol. St. u. Kr.* 1857. S. 292 is kennelijk deze, dat hij πρὸς συνείδησιν rechtstreeks afhankelijk maakt van συνίστημι, en vergeet, dat dit met Dat. geconstrueerd wordt. Niet vrij van dezelfde fout is HOEKSTRA, *Godgel. bijdr.* t. a. p. bl. 683.

(54) Bl. 63. Volkomen waar is wat HOEKSTRA, *Godgel. bijdr.* bl. 662 zegt: „Het geweten (zonder iets meer) kan ons niet „verder brengen dan tot het gevoel van ellende."

Dat het „ontwikkelde pligtsgevoel immer weder spreekt van ..... eenen genadigen Verlosser, die komen zal" (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *L. en R.*, bl. 78) en men dus spreekt van „de profetische stem des gewetens" (t. a. p. bl. 83), of van een „Godswoord in de conscientiën der menschen uitgesproken" (t. a. p. bl. 94), wordt in geenen deele door een beroep op de doos van Pandora gerechtvaardigd. Zelfs geen Pollio van VIRGILIUS kan hier helpen Zie OEHLER in HERZ. *R. E. Art Weissagung*, vooral

S. 639 ff. Vergl. ook Prof. W. G. BRILL, *Prot. bijdr.* 1870. bl. 299 vv. Zie verder J. J. V. OOSTERZEE, *Christel. dogm.* I, bl. 40 vv. Men ziet: véél, schoon niet alles, hangt hier af van hetgeen men door het geweten verstaat.

(55) Bl. 69. Zie de woorden van CALVIJN, op 1 Tim. 1:19 aangehaald bij GÜDER, *St. u. Kr.* S. 280.

(56) Bl. 69. De uitdrukking „Christus inhoud des gewetens" wordt dus slechts schijnbaar door 1 Tim. 3:9 begunstigd. Wil men spreken van Christelijk bewustzijn, en daardoor het bewustzijn des menschen verstaan, gelijk het onder den invloed des geloofs in CHRISTUS geworden is, daartoe heeft men alle recht.

(57) Bl. 70. Vergl. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *De brief a. d. Hebr.* 1e D. bl. 229. Treedt het zedelijk wáárom der onmogelijkheid bij al het voortreffelijke, wat de schrijver daar geeft, wel genoeg in het licht?

(58) Bl. 71. Voor de quaestie gelooven òf weten, zie men J. I. DOEDES, *Inleiding tot de leer van God*, bl. 3—24, 274 Aant. (3). *De leer van God*. bl. 48 vv. 245 Aant. (8), en J. J. V. OOSTERZEE, *Christel. dogm.* dl. I, bl. 10 vv., voornl. dl. II, bl. 4 noot, en bl. 640 vv.

Is het duidelijk, dat in die vriendschappelijke discussie soms in verschillenden zin van geloof gesproken wordt, òf als fides quae creditur, òf als fides qua creditur; niet minder duidelijk blijkt, dat meest alles hier afhangt van de bepaling van hetgeen men door weten verstaat.

(59) Bl. 76. Hetzelfde vraagstuk der synthesis komt telkens in afwisselende vormen te voorschijn, terwijl hoofdzakelijk de benamingen verschillen der twee termen, waartusschen die synthesis gezocht wordt; al naar gelang het stelsel is, waarbij men de vraag opwerpt. Zoo schijnt Prof. Dr. I. P. N. LAND (*Het keerpunt in de wijsgeerige ontwikkeling van Dr. A. Pierson toegelicht.* Amst. bij v. Kampen. 1871) die synthesis van natuurwet en zedewet te willen hebben gezocht in eenige „wijsgeerige theorie, waarin de eene (term) met den anderen tot een geheel wordt verbonden" (t. a. p. bl. 45). ZHG. heeft in die brochure ge-

tracht te toonen, „hoe zulk eene theorie uit de studie der groote meesters (in de wijsgeerte) kan worden verkregen . . . . . ." Wil nu de Hoogl. de zedewet als natuurwet hebben beschouwd, dan mag het woord van C. E HEMAN (*Aphorismen u. s. w. Jahrb. f. d. Theol.* 1866. S. 494) hem dienen: „Die Vernunft in den Dingen „wird zum Vernunftgesetz über die Dinge.... Diess factisch zu „Recht Bestehende, das aller Willkür des Einzelwollens sogleich „entgegentritt, heisst in dem materiellen Gebiet — Natur, in „dem geistigen Gebiet — Sitte, und so reden wir von Natur-„gesetzen und Sittengesetzen. Die Sitte ist das Naturgesetz des „Geistes und die Natur ist das Sittengesetz der Materie." Hoe schoon dit ook gesproken is, het bezwaar zou toch blijven. Met te zeggen, dat natuurwet en zedewet één zijn, hebben wij de synthesis niet voor ons aangewezen.

(60) Bl. 77. Vergl. Aant. 45. Ook zie men *Die Lehre vom Gewissen* VON WILH. ENGELHARDT, in *Allgem. Kirch. Zeitung*. 1872. S. 81. In het begin dier verhandeling wordt een beknopte maar goede historische schets van de leer van het geweten gegeven.

(61) Bl. 78. Zie KRÜGER, *Gr. Spraakl. bewerkt door* Dr. C. M. FRANCKEN. § 25. Aanm. 27, en WINER, *Gramm.* S. 161. 7te Aufl. § 27. 2. Anm.

(62) Bl. 79. Zoo de zoogenaamd *Synodale Vertaling* i. l.

(63) Bl. 81. Ik heb hier in gedachte sommige feestvieringen, zooals die in de Javaansche maatschappij, vooral in het binnenland, plaats vinden; als oogstfeesten en dergelijke. Wat ik hier schreef was werkelijk „uit het leven genomen" Om niet al te wijdloopig te worden, mag ik hier daaromtrent niet in ontwikkelingen treden. Trouwens voor dergelijke mededeelingen is hier niet de plaats. Zie hierover *Mededeelingen van wege het Nederl. Zendel. Genootschap*. Jaarg. 1860, bl. 119 vv. en elders.

(64) Bl. 82. Op 1 Kor. 8 : 7 vv. en 10 : 12 vv. vergelijke men vooral GÜDER, *St. u. Kr.* a. a. O. S. 255 ff. Dat hij echter het ἀσθενής niet als epitheton van συνείδησις laat gelden is blijkbaar foutief.

Zie ook HOEKSTRA, *Godgel. bijdr.* t. a. p. bl. 681, waar echter iets aan de eenheid ontbreekt in de toepassing van het ook al-

daar gezegde: „het object van onze conscientie kan nooit iets buiten ons zijn, maar is altijd ons eigen zedelijk Ik."

(65) Bl. 87. Ook al stemde dus de *Cod. Sinaït.* niet in met de lezing ὑμᾶς, wij zouden toch, op inwendige gronden, aan de zienswijze van PAULUS ontleend, tot die lezing moeten komen; nog niet eens in aanmerking genomen, hoe dogmatische verklaring kon leiden tot de lezing ἡμᾶς. M. i. is ὑμᾶς volkomen gerechtvaardigd.

(66) Bl. 88. Zoo blijkt, in welken zin er sprake zijn kan van „verlossing van het geweten" zelf. Wanneer SCHENKEL (*R. E. Art. Gewissen.* S. 134) van de bewering van DELITZSCH (*Bibl. Psych.* 2e Aufl. S. 140): „dass das Gewissen selbst der Erlösung bedürfe" zegt, dat dit niet geheel juist is en tot misverstand leiden kan, dan grondt zich dit zeggen niet hierop, gelijk ik het doen zou, dat als de mensch verlost wordt, natuurlijk zijn zedelijk bewustzijn tot verlossing komt uit de banden, waarin het gevangen werd gehouden; maar op SCHENKEL's valsche beschouwing als zou het geweten eerst nà de zonde zijn ontstaan. SCHENKEL zelf heeft gevoeld, dat in het zeggen van DELITZSCH toch waarheid ligt, gelijk a. a. O. blijkt, waar hij de juistheid toegeeft van de opmerking: „dass die heilige Schrift zwischen „dem Gewissen des Unerlösten und des erlösten Menschen unter„scheidet." Reeds dit had hem tot nadenken moeten brengen en tot kritiek zijner eigene dwaze voorstelling van het geweten als „Symptom der Erkrankung."

In dat leven des heiligen Geestes ligt, dunkt mij, ook de correctie der voorstelling, als ware de volmaakte mensch eigenlijk „zonder geweten" ter eener zijde, en van die als ware het Christelijk leven niet anders dan een verhoogd gewetensleven ter anderer zijde. Zoekt men tot nog toe te vergeefs naar de wetenschappelijke formule van de synthesis van geloof en zedelijkheid, praktisch geeft die de apostel PAULUS in het woord: „het geloof door de liefde werkende."

(67) Bl. 90. Vergl. Dr. BRUCH, *Theorie des Bewusztseins.* S. 238, 239.

(68) Bl. 97. Het mag, hoop ik, overbodig heeten hier te

verwijzen naar de keurige opstellen van Dr. NICOLAAS BEETS, *Paulus in de gewigtigste oogenblikken van zijn leven.* Haarlem. A. C. Cruseman. 2e dr. 1855.

(69) Bl. 102. Zie over FELIX het Art. s. v. van PARET in HERZ. *R. E.*

STELLINGEN.

I.

De methode der natuurstudie is voor een hoogst belangrijk deel niet van toepassing bij de beoefening der dusgenaamd geestelijke wetenschappen.

II.

Onafhankelijke Moraal is onbestaanbaar.

III.

Geloof en geweten zijn voor elkander onmisbaar.

IV.

Het geweten, als zoodanig, mag niet gezegd worden een' inhoud te hebben.

V.

Het geweten is tot verklaring van het godsdienstig leven volstrekt noodzakelijk.

VI.

De behandeling der vraag: of het geweten al of niet kan dwalen, leidt tot geen bevredigend resultaat, zonder voorafgaande nauwkeurige bepaling van hetgeen men door het geweten verstaat. Strikt genomen, dwaalt het geweten nooit.

VII.

In het wezen der zaak heeft THOMAS VAN AQUINO reeds een' juiste definitie van het geweten gegeven, waar hij het (*S. theol.* I. 79. 13) beschrijft als: actualis applicatio scientiae ad ea quae agimus.

VIII.

Eenmaal den Davidischen oorsprong van Ps. 51:3—19 toegegeven, is er geen voldoende reden om vs. 20, 21 als bijvoegsel eener latere hand te beschouwen.

IX.

In de uitdrukking ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, Rom. 3:26, is Ἰησοῦ echt, en niet als genitivus subjecti op te vatten.

X.

De paralellie Rom. 5:12—21 sluit de redding van allen, die verloren waren, niet in.

XI.

Rom. 14:23 is de uitdrukking ἐκ πίστεως niet gelijk te stellen met ἐκ συνειδήσεως.

XII.

1 Thess. 4:8, aan het slot, is te lezen εἰς ὑμᾶς.

XIII.

De voorstelling van de vereeniging der geloovigen met CHRISTUS, in den brief aan de Efeziërs, vergeleken met die in den 1sten brief aan de Korinthiërs, biedt geen bezwaar tegen de echtheid van den eerstgenoemden.

XIV.

Dat er volken zouden zijn zonder eenigen godsdienst is niet bewezen.

XV.

Ten onrechte wordt beweerd, dat de laagst ontwikkelde godsdiensten, die wij kennen, het naast staan aan den oorspronkelijken godsdienst der menschheid.

XVI.

Het Fetiçisme staat, in den regel, lager dan de Natuurvergoding.

XVII.

De mogelijkheid is aan te nemen, dat de stichter van het Buddhisme geen Nihilisme heeft bedoeld.

XVIII.

De natuurlijke verklaring, door E. GIBBON (*History of the decline and fall of the Roman Empire*, *Ch.* XV and XVI) van

de snelle verbreiding des Christendoms gegeven, is onvoldoende.

XIX.

„Autonomie van het individueel geweten" (RAUWENHOFF, *Gesch. v. h. Prot.*) drukt het karakter van het Protestantisme niet zuiver uit.

XX.

De erkenning van Gods onveranderlijkheid leidt niet noodzakelijk tot de ontkenning der mogelijkheid van het wonder.

XXI.

De hypothese, dat in de natuur ieder schepsel zich ontwikkelt naar eene, hem inwonende, type of idee zijns wezens, schiet tot verklaring der verschijnselen van het zedelijk leven te kort.

XXII.

Het christelijk geloof bestaat evenmin alleen in, als zonder de erkenning van historische feiten.

XXIII.

De stelling van SPINOZA: „fides non tam requirit vera quam pia dogmata" is als valsch en hoogst schadelijk voor het zedelijk leven te beschouwen.

XXIV.

Met de historische Apologie van het Christendom moet de ethische nauw zijn vereenigd.

XXV.

De erkenning van JEZUS, als onmisbaren Redder van zondaren, wordt door den zedelijken indruk zijner geheele persoonlijkheid gebiedend gevorderd.

XXVI.

Te recht wordt, op bijbelsch standpunt, verharding van 's menschen hart zoowel aan God als aan den mensch zelven toegeschreven.

XXVII.

De leervrijheid, feitelijk bestaande in de Nederlandsche Hervormde Kerk, bestaat daar niet te recht.

XXVIII.

Op de intrekking der Koninklijke Besluiten van 1816 en 1852 in betrekking tot de Ned. Herv. Kerk, mag, in haar belang, nu niet worden aangedrongen.

XXIX.

Meerdere ontwikkeling van het liturgisch element bij de openbare godsdienstoefening der Protestanten is, tot verheffing van het kerkelijk leven in onzen tijd, hoogst wenschelijk.

XXX.

De herders en leeraars der gemeente zijn tot het bezoeken ook van besmettelijke zieken, verplicht.

XXXI.

Voor de evangelisatie der Javanen is de meest gezegende vrucht te verwachten van de vorming en de werkzaamheid van geschikte inlandsche helpers.

XXXII.

De methode van den evangelischen zendingsarbeid moet, in verband met zijn doel, naar de bijzondere gesteldheid van landen en volken worden bepaald.