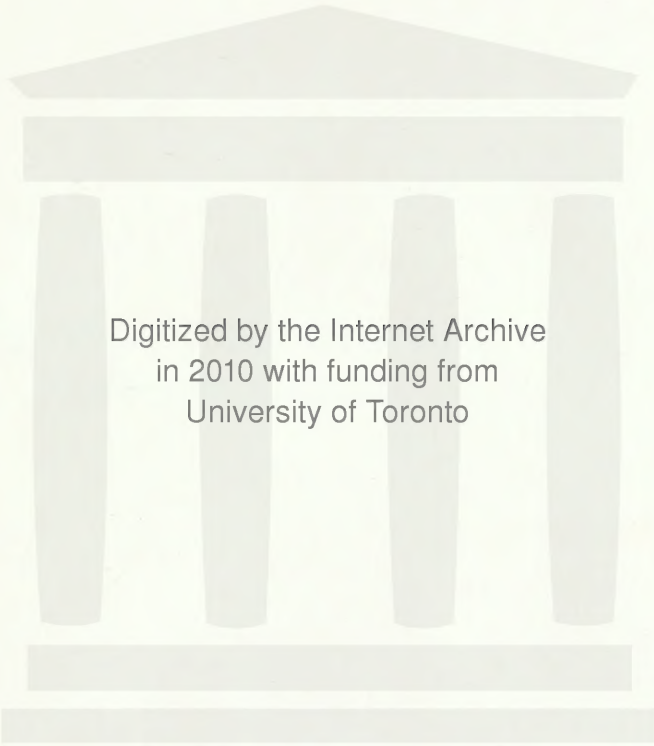




3 1761 07137204 9





Digitized by the Internet Archive  
in 2010 with funding from  
University of Toronto





SPINOZA EN DE IDEE DER  
PERSOONLIJKHEID

Bij de uitgeefster dezes verscheen mede:

Prof. Dr. B. H. J. OVINK, **SPINOZA** f 0.55

JULIUS DE BOER, **SPINOZA** f 0.55

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN, **UREN MET  
SPINOZA**, 2<sup>e</sup> druk, f 1.90 ing.; f 2.50 geb.

# SPINOZA EN DE IDEE DER PERSOONLIJKHEID

DOOR

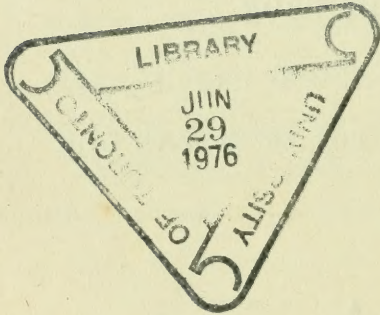
PROF. DR. J. H. GUNNING

TWEEDE DRUK

Met een Inleiding van Prof. Dr. Is. VAN DIJK



BAARN  
HOLLANDIA-DRUKKERIJ  
1919





## WOORD VOORAF

Met een enkel woord wil ik de nieuwe uitgaaf van Gunning's Spinoza en de idee der persoonlijkheid inleiden bij het Nederlandsche publiek. Ik doe het bijzonder gaarne, vooreerst omdat ik de nagedachtenis van mijn vriend Prof. Gunning in hooge eere houd, maar ook en vooral omdat het hier in ieder opzicht een warme aanbeveling lijden kan. Het genoemde boek behoort niet alleen tot Gunning's beste geschriften — dit zou nog eenige dubbelzinnigheid kunnen insluiten — het mag inderdaad naar mijn meening een voortreffelijke monographie heeten, ook buiten vergelijking met zijn andere werken. Ik ga dit oordeel kortelijk motiveeren.

Gunning kent Spinoza door en door, hij beseft ten volle de machtige beteekenis van Spinoza's philosophie. „Spinoza”, zegt hij, „blijft altijd aan de orde en is het thans in bizondere mate. Zijn hoofdgedachten doordringen de toongevende richting in onzen tijd”. Gunning onderschrijft Auerbach's woord: „Spinoza's Ethica ist die innere Dogmatik der neuen Weltgeschichte”.

Gunning kent Spinoza niet alleen, maar hij heeft hem lief, hij staat met eerbiedige bewondering tegenover hem. Het blijkt schier op iedere bladzijde. Telkens legt hij nadruk op Spinoza's door en door religieuze natuur, op het religieus karakter van zijn stelsel. Met

ontroering gewaagt hij van de ingehouden geestdrift, de diepe beweging des gemoeds, welke trilt onder de afgemeten woorden, de dorre mathematische vorm der Ethica; in het geheel dezer ethica voelt hij „een hoogheerlijke poëzie, een groot gedicht van God”. Hij laat natuurlijk niet na de inconsequenties in Spinoza's stelsel aan te wijzen, maar hij spreekt van edele inconsequenties, van bedoelingen, die edeler zijn dan het stelsel, van gebreken, die ten deele te wijten zijn aan de starre, dorre orthodoxie van die dagen, van „kostbare waarheden, in verkeerd verband gesteld”. Zoo schrijft iemand, die liefheeft.

Maar wat nog meer zegt dan het genoemde: Gunning heeft met Spinoza geleefd, laat ik liever zeggen: hij heeft met hem geworsteld. „Het eenige wat mij toekomt, is dat ik bescheidenlijk mag zeggen, wat ik aanvoer zelf doorleefd te hebben. Geldt ook voor de filosofie wat Renan van het vereischte ter beschrijving van een godsdienst zegt, dat men er aan moet geloofd hebben en er nu niet meer aan gelooven, zoo mag ik eenigszins over Spinoza spreken. Is er iemand, wien de bekoring van het naturalisme in een zijner honderd gestalten omvangt, ik acht met Novalis bij hem te kunnen staan:

„Ich fall' ihm weinend in die Arme:  
Auch mir war einst wie dir zu Muth;  
Doch ich genas von meinem Harme,  
Und weiss nun wo man ewig ruht”.

Mij dunkt, dit alles samengenomen waarborgt ons een beoordeeling van hooger orde, die ons telkens doet denken aan de superieure kritieken van Vinet. Men vindt bij Gunning geen bestrijding van Spinoza in den lageren, kleingeestigen zin van dat woord, het is hem te doen om de waarheid in Spinoza te „bevrijden uit haar verband met heillooze dwalingen”, hij wil Spinoza niet bestrijden, niet weerleggen, maar „voltooiën”. Dit zegt hij ons in een paar nobele

beelden, waarmee Gunning krachtens zijn letterkundige vorming soms zeer gelukkig kon zijn. Hij wil, zegt hij, „door bescheiden, maar verzekerde getuigenis des geloofs de lijnen trekken, die deze Torso, naar zijn voltooiing begerig, in de lucht werpt. . . . .” „Op de Egyptische tempels vindt men naast de hieroglyphen meermalen een kind gebeeldhouwd, met nadenkend aangezicht den wijsvinger op den mond houdende. Het wil als het ware zeggen: ik, Egypte, ben nog maar een kind, diepe gedachten gaan in mij om, maar ik weet er nog geen woorden voor te vinden. Iets dergelijks dunkt ons de filosofie van Spinoza. Ook in haar liggen zeer diepe gedachten verborgen, die zij zelve slechts in gebrekkigen, naturalistischen vorm uitspreken kan”. De dwaling van Spinoza bestaat volgens Gunning in anticipeeren „omdat hij de zonde en dus het kruis niet kent. Daarom kunnen wij niet, met velen, deze filosofie voor verouderd houden”. Inderdaad, zoo is het.

Mocht iemand bij dezen herdruk van een boekje, dat reeds in 1876 verscheen, soms vragen: zijn de problemen, door Gunning aan de orde gesteld, niet verouderd? dan is ook ons antwoord: Deze problemen verouderen niet, verouderen nooit, 't zijn immers *de* problemen der religieus-wijsgeerige overweging van alle tijden. Het gaat ten slotte altijd weer over en om de kern-problemen: de persoonlijkheid van God en de persoonlijkheid des menschen. Dat zijn de twee brandpunten van de geestelijke ellips, die ons omsloten houdt. Hier ligt al onze moeite, onze strijd, onze tragiek, ook onze onverwelkelijke vreugde, „wenn man weiss wo man ewig ruht”.

Ik heb, meen ik, genoeg gezegd om warm te steunen de moedige onderneming van de Hollandia-Drukkerij, die thans een herdruk van Gunning's boekje ter perse legt. Gunning richt zich tot hen, die, als het heet, „met stelligheid gaan over Spinoza's levensbodem”,



hij wil medebelijders, sterken in de vreugde des geloofs, hij wil jongelieden inleiden in de filosofie, „die dringende behoefte voor de gemeente van onzen tijd”. In één woord: hij wil de gids zijn, en wij voegen er bij: hij is de bekwame gids voor de talloos velen in onze dagen, die leven in „the insecurity of first principles”.

Ik weet al dadelijk een goeden raad: laten gegoede leden der christelijke gemeente nu eens een present-exemplaar van dit boekje geven aan hun voorgangers, als het kan met een exemplaar van Spinoza's *Ethica* er bij. Deze voorgangers zullen daaraan oneindig meer hebben dan aan den aldoor vloeienden, zoo verwarrenden stroom der dag-litteratuur. Goed uitgerekend kan zulk een cadeau niet veel meer kosten dan een rijtuig heen en terug voor een middag- of avondbezoek. Denken gemeenteleden wel eens in deze vriendelijke richting aan hun voorgangers? Ik hoop het van harte.

IS. VAN DIJK.

HEUSDEN, 26 April 1919.



## INLEIDING

---

Wanneer een mensch begint, het doel des levens te leeren kennen door het geloof, dan kiemt in hem een vroeger niet gekende levenslust en liefde tot de wereld. Stel, iemand heeft vroeger in slordige lustfantasieën zijn geestkracht verbruikt, of zelfs werkelijk den wellust aangeraakt die, ook bij den edelsten aanleg, toch den vleugelslag des geestes verzwakt. Nu leert hij de reine hoogheid van vrouwelijken zielenadel kennen. Hij aanschouwt vóór zich, niet het onbestaanbare „eeuwig-vrouwelijke” van het mystisch koor aan het slot van Faust, maar het „vrouwelijk-eeuwige”, d. i. het heilige in de gestalte der geestelijke schoonheid, zoover die beide hier op aarde kunnen verschijnen. Bevende van eerbied waagt hij het, vereeniging met haar te begeeren. In die begeerte, en nog meer in het bezit dat er op volgt, voelt hij een gericht gaan over elke gestalte van den wellust. Uit berouwvollen haat tegen het gemeene bloeit nu een nieuwe wereld voor hem op, wier schoonheid in hem den sluimerenden aanleg voor al wat edel en heerlijk is, wakker roept. Zulk een overgang van wellust tot liefde is een flauw beeld van den overgang uit het zijn des natuurlijken levens, ook in de edelste ontwikkeling, tot het leven in Jezus Christus. Nu begint de ware geestdrift voor de schoonheid der wereld. Vroeger meende

men haar lief te hebben, terwijl men toch slechts zijn eigen lust liefhad. Nu gaat het oog open voor het leven-zelf in zijn duizendvoudig verruklijke gestalte. Spinoza's leer dat „elk wezen in zijn eigen zijn tracht te volharden”, wordt nu in dieper zin verstaan, dan waarin hij het zelf heeft kunnen bedoelen. Namelijk: het „eigen zijn” van ons en van de wereld is niet deze tijdelijke, in de zonde gevallen verschijning, maar datgene wat zij in zich bergt, de eeuwige kern die door de vergankelijke gedaante omhuld wordt. Maar nu zien wij dat, God zij geloofd, „de gedaante dezer wereld voorbij gaat”, d. i. deze wereld zelf onvergankelijk is. De gerichten des doods die over haar en over ons komen moeten, brengen niet den dood van het leven, maar slechts den dood van den dood aan. Dit geldt voor alles wat in de wereld een levenskiem in zich heeft. Daarom heeft dan het geloof, zooals we zeiden, een nieuwe liefde voor het leven en voor de wereld, voor hare wetenschap en kunst, voor haar bewegen en sterven, voor al den rijkdom harer vatbaarheden. Want in alles ziet het een eeuwige kern, die te voorschijn komen moet. Met andere woorden: het geloof heeft de wijsbegeerte lief. Het grijpt begeerig naar de wijsgeerige stelsels, want zij alle hebben tot het geloofsleven iets te zeggen dat het rijker, krachtiger, blijder maakt. Door het geloof, d. i. door de gehoorzaamheid aan God (dit en niets anders is het geloof) wordt de ware menschelijke natuur openbaar. Haar middelpunt is de Gods-idee, die éénheid geeft aan al haar levensverrichtingen, bepaaldelijk aan het denken dat de waarheid zoekt, en het willen dat de waarheid wil, m. a. w. aan de wijsbegeerte en den godsdienst of het geloof. Deze twee functiën hebben in 's menschen natuur haar innige eenheid. De geloovige zoekt in de filosofie het denken van Gods gedachten door den mensch, in den godsdienst het volbrengen van Gods wil door denzelfden mensch. En zie, nu wijzen beide hem op elkander. De filosofie

tracht God te kennen; maar God wordt haar openbaar als de hoogste Wil, als de Liefde, het voorwerp van den godsdienst. De godsdienst, de gehoorzaamheid, wil God dienen; maar God blijkt hier te zijn de Waarheid, het voorwerp van de wijsbegeerte. Zoo wordt de normale mensch geboren, zijnde wijsgeer met heilige gezindheid en tevens geloovige wiens gehoorzaamheid door het denken der waarheid tot vrije welbewuste overgave wordt geadeld. Daarom onderzoekt de geloovige als zoodanig uit drang van levendige behoefte de wijsgeerige stelsels. Zij kunnen hem helpen om God beter te dienen, zijn gehoorzaamheid meer bewust te maken. Ook als die wijsgeer geen geloovige is? Zeker, want voorzoover hij toch mensch is, leeft iets van het geloof in hem, al wil of kan hij het zelf niet erkennen. Naar mate er edelmoedigheid, kracht, vrije vlucht en strenge regel van gedachte in een stelsel en zijn verkondiger is, in diezelfde mate nadert hij met zijn stelsel tot het geloof, d. i. de eenvoudige menselijkheid. En de taak van hen wien de grond des levens door het geloof ontdekt werd, is dan, zulk een stelsel te voltooien. Ook al staan zij bij zulk een wijsgeer zeer verre achter in denkkraft en geestelijke beteekenis, toch hebben zij vrijmoedigheid te nemen om te betuigen dat zij een voorrecht ontvingen langs hetwelk deze hun wijsgeerige broeders tot nog toe zijn voorbijgegaan: toch hebben zij, zelfs al wordt het als hoogmoed en dwaze aanmatiging teruggewezen, de vervulling te vermelden van 't geen bij hunne broeders (of zij het erkennen of niet) nog in den staat der profetische begeerte verkeert; toch hebben zij door bescheiden maar verzekerde getuigenis des geloofs, de lijnen te trekken die deze Torso, naar zijn voltooiing begeerig, in de lucht werpt.

In het gezegde ligt de hoofdgedachte van hetgeen men in de navolgende bladzijden met toepassing op een der uitstekendste denkers van alle tijden zal ont-

wikkeld vinden. Aan de uitnoodiging van den geachten heer Uitgever, om Spinoza's wijsbegeerte te beschrijven, meende ik te moeten gehoor geven. Deze wijsgeer blijft altijd aan de orde, en is het thans in bijzondere mate. In zijn „Herinneringen uit Pruisens geschiedenis” stelt Dr. A. Pierson ons boeiend den jeugdigen Bismarck vóór, na zijn Byroniaansche periode verdiept in de geschriften van dien denker „met wien elke geest van beteekenis althans eens in zijn leven een bijzonder onderhoud moet gehad hebben” en dien hij dan verder terecht noemt „een der eerste en stoutste ontwerpers van de moderne staatsidee. De invloed van Spinoza's staatsleer op die van den krachtigsten bewindsman onzer dagen is wellicht zoo voorbijgaand niet geweest. Maar in elk geval is des wijsgeers hoofdgedachte voor de hedendaagsche wetenschap alles behalve verouderd. De richting der bovendrijvende wetenschap is zeer algemeen ontkenning van wat ook Spinoza met alle macht bestreden heeft: de Vrijheid des menschen. Onze eeuw bevrijdt zich van alle goddelijk en menschelijk overgeleverd gezag: doch nu, als eigen meester op al deze puinhoopen des verledens staande, schrikt de geest voor de verantwoordelijkheid om alleen van zichzelf af te hangen, als het ware terug, en haast zich, den troon waarop God, van den menschelijken adel omstuwd, gezeten had, der stoffelijke natuur aan te bieden, wier onverbiddelijkheid een vaste regeering schijnt te beloven. Zoo zien wij, terwijl niemand meer zich naar Plato en Aristoteles, naar Cartesius, Leibnitz of Hegel noemt, en zelfs Kant enkel als uitgangspunt, Schopenhauer en von Hartmann alleen als tijdelijke toevlucht gezocht worden, daarentegen Spinoza weder leerlingen werven die met geestdrift op zijn hoofdbeginselen wijzen, al nemen zij zijn onbeholpen natuurwetenschap niet over. Maar ook voor de gewone beschaafde wereld houdt hij beteekenis. Dit mijn boek is niet zoozeer voor de geleerden bestemd, als wel voor



het publiek dat in 't algemeen ontwikkeld mag heeten. Indien onder hen die ik hier bedoel, iemand zeide: Kant, Schelling, Hegel lees ik niet, waarom zou ik juist bijzonder met Spinoza kennis maken? — dan zou ik antwoorden: het Spinozisme is verre buiten de grenzen van Spinoza's eigenaardige wijsgeerige vormen uitgebreid. Een stelsel dat, gelijk ons 11<sup>e</sup> hoofdstuk uiteenzet, zoo bepaald op den weg ligt van den mensch die buiten de gemeenschap met den levenden God zijn eigen verklaring van het heelal wil vinden, kan niet anders dan in onze dagen, ook afgezien van zijn bijzondere persoonlijke gestalte, vele vrienden vinden die het lang waren eer zij den naam des denkers kenden. Wat Spinoza met klare bepaaldheid als stelsel geleerd heeft: de verklaring van het heelal niet als schepping maar uit zichzelf, met of zonder den naam van een met de natuur eenzelvigen God, dat leeft als richting, als onbewuste strekking van den geest, thans in duizend harten ook van hen die van den grooten Amsterdamschen wijsgeer of in 't geheel geene, of een zeer oppervlakkige voorstelling hebben. In de literatuur, in de kunst, in de beschouwingen over staat en maatschappij heeft hij talrijke geestverwanten. Tot in de romanwereld toe leeft hij: onder zijn eigen naam in „Een denkersleven” van Auerbach, onder dien van den vriend der koningin in „Auf der Höhe,” onder dien van Feizi in v. Limburg Brouwers „Akbar”. Kortom, zijn hoofdgedachten doordringen de toongevende richting in onzen tijd; dat zij het ook in de toekomst zullen doen, is uitgesproken in de merkwaardige woorden die wij van H. Taine in ons 17<sup>e</sup> hoofdstuk aanhalen.

Wat mij aangaat, ik eer hem hoog, en verblijd mij, door dit geschrift het te kunnen bewijzen. Zijn standbeeld, ja, zie ik met leedwezen verrijzen. Ik schroom niet, dit uit te spreken al weet ik dat de „liberalen” van den gewonen stempel, die „ieders meening respecteren”, deze mijne gemotiveerde meening met beleediging en schimp bestrijden. Ik heb dit reeds ervaren, niet

van ernstige tegenstanders die de strekking der kwestie begrijpen, maar van periodieke bladen, wier naam ik evenmin zal vermelden als op zulke dingen antwoorden. Alleen voor den onpartijdige, den waarlijk liberale <sup>1)</sup>, ter toelichting van de vraag of men tegen de oprichting van een standbeeld en tevens toch verdraagzaam kan zijn, de volgende historische herinnering: Ambrosius van Milaan verzette er zich ten nadrukkelijkste tegen, dat het standbeeld der Victoria, hetwelk Juliaan, ondanks of om den weerzin der christenen, in de vergaderzaal van den Senaat had doen plaats en, daar blijven zou. En toen de tyrannieke keizer Maximus de dwaalleeraars met geweld wilde straffen, kantte zich Ambrosius eveneens tegen dezen dwang omdat hij langs geen anderen dan den geestelijken weg der overtuiging de dwalenden bestreden wenschte. Met dezelfde verdraagzame, enkel geestelijke bestrijding des tegenstanders begeerende, gezindheid kan men ook nu, geloof ik, zich tegen een standbeeld van Spinoza verklaren. Ik weet wel dat het niets anders wil zijn dan „internationale hulde aan een groot man”; en wilde men hem als zoodanig in een besloten „Roemzaal”, in een aan kunst en wetenschap gewijd Museum of Pantheon eeren, wij zouden gaarne mededoen. Maar dat standbeeld komt te staan op vrijen, open Nederlandschen grond, en Spinoza behoort dáár niet, want hij was met zijn gansche filosofie tegen onze nationale traditiën gekant. Nederland is, naar den aard zijns volks en de hoofdstrekking zijner geschiedenis, het land der Vrijheid. Die zich, om dit te bestrijden, op den dwang beroepen, menigmaal ook in ons land sedert de invoering van het protestantisme tegen de gewetensvrijheid geoeffend, hebben recht in de feiten die zij aanhalen, doch vergeten dat die feiten nawerking

---

<sup>1)</sup> In de antieke beteekenis van dit woord duidt het een gezindheid aan, die zich van al het gemeene, — dus ook van schelden en beledigen — met weerzin afwendt en het hooge, adellijke des geestes bemint.

waren van de vroegere, onprotestantsche Kerk- en Staats-idee, in de praktijk nog niet uitgezuiverd, doch ten nadrukkelijkste door het protestantsch beginsel veroordeeld. De Roomsch-katholieken wijzen ons altijd op Servet, niet door Calvijn (gelijk men elkaar zonder onderzoek naspreekt) maar door den raad van Genève verbrand. Terecht: maar wij verfoeien dien brandstapel als nawerking van Roomsche traditiën, en doen boete over deze onze schande. (1) Spinoza zelf, vrij en ongemoeid onder de heerschappij der protestantsche gemeente verkeerende en in hare kerk begraven, roemt zijn voorrecht van „in een gemeenebest te leven waar ieder beschikt over een volkomen vrijheid om te denken en God naar zijn keuze aan te bidden, en waar niets aan allen dierbaarder en zoeter is dan de vrijheid” (2) — en schrijft aan die vrijheid alleen den bloei van zijn vaderstad Amsterdam toe. (3) In den naam van die vrijheid voor geestverwant en tegenstander, welke voor te staan mij een eisch des geloofs is, betreur ik eene hulde die alleen als volksdaad of als niet tegen de volkstraditiën strijdende geoorloofd zou zijn, — de hulde van een standbeeld van een voorstander van staatsdwang, en daarom van het daarmede nauw verbonden, maar hier te lande, zoo dikwerf Nederland Nederland was, verfoeid klerikalisme. Dien naam zal het 9e hoofdstuk rechtvaardigen. Hier zij alleen gezegd dat het klerikalisme dán het meest onnederlandsch, het hatelijkst is, als het achter den edelen naam van vrijzinnigheid den meest bepaalden staatsdwang verbergt. Zoodanig is de strekking der wijsbegeerte en der staatsleer van Spinoza. Van daar, schoon het de oprichting van dat standbeeld zeker niet zal verhinderen, althans in naam der vrijheid en uit drang des gewetens mijn protest er tegen; al staat Spinoza mij ook veel te hoog voor het gevoelen, door een der bekwaamste leden van de hoofdcommissie voor dat standbeeld in 1862 uitgesproken, dat „met zulk een irrationeele, onhistorische, anti-christelijke

theorie geen mogelijkheid van discussie overblijft". (4) Want slechts het ongeloof, niet het geloof, ontzegt discussie en scheldt uit vreeze op des tegenstanders overtuiging.

Het geloof, het oude geloof waarvan Dr. C. B. Spruyt meent dat het door onze maatschappij verlaten wordt zoodat deze dus nieuwe steunselen voor deugd en geluk moet zoeken (5) — dat oude geloof belijdende bied ik met vreugde en eerbied Spinoza en zijn hedendaagschen voorstanders, ook op staatkundig maar vooral op wijsgeurig en zedekundig gebied, discussie aan. Een ander wapen heb ik niet. Ik breng weinig nieuws. Het meeste van wat ik op wijsgeurig gebied aanvoer, is reeds door anderen, zeker dikwerf beter, gezegd. En eveneens in het derde, positieve deel maak ik, schoon ik Chantepie de la Saussaye slechts een enkelen keer aanhaal, toch doorgaande gebruik van mijn voorrecht, een zijner leerlingen te zijn. Wie dus in deze gedachten iets goeds vindt, beloone mij door zijn schriften te gaan lezen. Het eenige wat mij toekomt, is dat ik bescheidenlijk mag zeggen, wat ik aanvoer zelf doorleefd te hebben. Geldt ook voor de philosophie wat Renan van het vereischte ter beschrijving van een godsdienst zegt, dat men er aan moet geloofd hebben en er nu niet meer aan gelooven, zoo mag ik eenigszins over Spinoza spreken. Is er iemand wien de bekoring van het naturalisme in een zijner honderd gestalten omvangt, ik acht met Novalis bij hem te kunnen staan:

Ich fall' ihm weinend in die Arme:  
„Auch mir war einst wie dir zu Muth;  
Doch ich genas von meinem Harme,  
Und weiss nun wo man ewig ruth".

Dáárom alleen vermeld ik dit, omdat ik niet geloof dat deze strijd alleen de wijsgeeren, de denkers en geleerden van beroep, geldt. Ook onder hen die eenvoudig



tot de beschaafde middelklasse behooren, die b.v. door Schopenhauer (6) als in de groote vragen des tijds belang stellenden, in 't midden tusschen de oorspronkelijke denkers en de slaafsche geesten gerangschikt worden, ook onder hen is het pantheïsme, als „geestelijke macht in de atmosfeer”, als het ware wat in de chemie een onopgeloste massa is die bij verandering van temperatuur of op aanraking van een metaalstaafje oogenblikkelijk bezinkt of tot kristal schiet. Zulken vooral wensch ik te bereiken en meen het te kunnen. Ik hoop in dit geschrift voor nadenkende mannen en vrouwen ook zonder geleerde opleiding, verstaanbaar te zijn. In het boudoir van menige Duitsche dame ligt de „philosophie van het Onbewuste”. Waarom zou het ook niet zoo met een beschouwing van het Persoonlijke kunnen zijn, schoon op verre na door geen pen als die van Hartmann beschreven? In die hoop heb ik aan mijn arbeid een verklaring van enkele vreemde woorden toegevoegd.

Dit doel bepaalt ook de grenzen van mijn arbeid. Deze studie wil geen volledige kritiek van Spinoza en zijn arbeid heeten. Tot de vele woorden waarin hij profetisch den eisch dien onze tijd doet, reeds vooraf heeft uitgesproken, behoort ook wat hij ergens met toepassing op 's menschen hartstochten zegt, dat men „ze niet moet beklagen noch bespotten, maar eenvoudig verstaan”. De nieuwere litteraire kritiek wil dan ook niet meer naar persoonlijke indrukken prijzen of laken, maar liefst den auteur in samenhang plaatsen met zijn tijd en omgeving waaruit men hem verklaarbaar acht, om zoo het werk zich zelf te doen beoordeelen. Voldeed ik aan dien zoo dikwijls gestelden (7) eisch, ik zou in hoofdtrekken den tijd en de omgeving waarin hij leefde, en inzonderheid ook het Cartesianisme, den geestelijken achtergrond van zijn stelsel als historisch verschijnsel beschouwd, hebben te schetsen. Voorts zou ik Spinoza gelijk hij is, met zijn tallooze inconsequenties, objectief moeten beschrijven. Hij is half naturalist, half theïst,

ja christen. Niet om menschen te ontzien, neen naar de behoefte zijns harten, spreekt hij onophoudelijk dingen uit die in den samenhang van zijn stelsel eigenlijk niet passen. Men leze b.v. slechts zijn „korte Verhandeling van God, den mensch en deszelfs welstand”, om er gedurig voorzienigheid, Zoon Gods, wedergeboorte en dergelijke denkbeelden te vinden. Vandaar, ook in zijn meer wetenschappelijk-systematische Ethica, voortdurend sporen van de twee stroomden die in zijn geest samenliepen. Zoo loochent hij de schepping en spreekt toch van productie der dingen: ontzegt aan de substantie, naar heur eigenlijken aard, alle bepaling van haar wezen, en schrijft haar toch een oneindig aantal attributen toe: scheidt stof en geest in het meest krasse dualisme, en vereenigt niet slechts, maar vereenzelvigt ze beide: zet een zuiver speculatief stelsel op en put dan al zijn inhoud uit de empirie: bestrijdt alle teleologie, en schildert desniettemin het leven van alle wezens als een streven om in hun zijn te volharden, dus de gansche wereld als door een oneindig verscheiden doel beheerscht. Dit is trouwens niets vreemds. Ook zijn aanhangers doen, naar den drang der natuur, hetzelfde. Zoo noemt b.v. Dr. Betz (8) de natuur een uitvloeisel van den oneindigen grond aller dingen en schrijft aan Spinoza's God gemoedsrust toe: terwijl Dr. van Vloten (9) Spinoza, en ook zichzelfden blijkens den lof aan het hervormd kerkbegrip „dat de mensch van nature geneigd is, zijn naaste te haten” gegeven, met dat kerkbegrip in dezen volkomen overeenstemmend acht.

Maar ik heb een verder oogmerk dan Baruch de Spinoza gelijk hij was in zijn historische werkelijkheid te beschrijven. Natuurlijk doe ik dit mede, maar het is mijn hoofddoel niet. Ik hecht mij bovenal aan de hoofdrichting, de wezenlijke strekking, waardoor zijn stelsel historisch invloed gehad heeft. Wat toch in de personen inconsequent was, verdwijnt in den loop des tijds, en hun eigenlijke gedachte, ontdaan van de be-

lemmering die zij zelve daaraan toe voegden, komt tot werkzaamheid. Die wezenlijke strekking is bij Spinoza het pantheïstisch naturalisme, met zijn loochening der vrijheid op elk gebied, schoon met behoud van den naam. Hiervan wensch ik beschrijving en bestrijding te geven. En wel door de tegenstellingen tot het gebied der anthropologie, waarin ze wortelen, terug te leiden. De vraag: wat dunkt u van het naturalisme? wordt beheerscht door de andere: wat dunkt u van den mensch en zijn behoeften, de eischen van zijn wezen? Spreek ik hierbij van „de idee der persoonlijkheid”, ik doe het in denzelfden zin als waarin Ch. Secretan van de „philosophie der Vrijheid” spreekt — namelijk om aan te duiden dat, tegenover Spinoza, de persoonlijkheid Gods en die des menschen, als twee brandpunten der ellips, de nauwverwante hoofdgedachten zijn waaromheen zich al het andere groept. Cogito, ergo sum, ik denk, derhalve besta ik, — was de beroemde grondstelling van Spinoza's voorganger, Cartesius. In dit „cogito” ligt, naar den aard van het latijnsch taaleigen, de Ik onuitgesproken verscholen. Op dien Ik nu komt het juist aan. Wie is hij? Wat beteekent 's menschen persoonlijkheid? Het intellectualisme, de eenzijdige vooropstelling van het verstand, van het „denken” als maakte het den geheelen geest, of althans zijn hoofdbestanddeel uit, kondigt zich hier reeds aan: wij zullen het bij Spinoza ten troon geheven zien.

Een wijsgeerig stelsel, gelijk ik wil trachten te doen, van het geloof uit te beoordeelen, is geen vermengen van wetenschap met iets anders dat niet op haar gebied ligt. Vooreerst ontslaat het geloof nooit of nergens van onderzoek te doen en rekenschap te geven. Het leert ons niet op de tinne des tempels te staan om majestueus naar omlaag te zweven; het wil kalm, grondig en onpartijdig redeneeren met den tegenstander. Ten andere is het geloof zelf een anthropologische toestand, gelijk die des wijsgeers. Ook de wijsbegeerte rust op

geloof, hetzij op een blind autoriteitsgeloof (zulke Spinozisten zijn er) hetzij op een edeler. Zoo gelooft de Grieksche philosophie aan de natuur, de nieuwere aan den geest, d. i. aan de mogelijkheid van het kennen, aan de heerschappij van den geest over de natuur. Het geloof nu in zijn zuiversten, hoogsten vorm, gemeenlijk het christelijk geloof genoemd, is niets anders dan de tot normaliteit herstelde menschelijkheid <sup>1)</sup>. Bij nauwkeurig zelfonderzoek vindt de mensch in zich zedelijke gegevens, die hem behoeften doen kennen en formuleeren, wier vervulling door Christus gegeven wordt. Het geloof is een ervaringsfeit (IO), dat beschreven en verklaard kan worden. Wijsbegeerte heeft tot taak „het geven van een bevredigende oplossing der tegenstelling tusschen denken en zijn, geest en stof, Ik en Niet-Ik, wereld en God”. (II) Als wijsgeer, d. i. als een die naar de volle menschelijkheid streeft, ga ik daarbij uit van den mensch in zijn streven en behoeften, d. i. den wordenden mensch, en heb alzoo de waarheid lief. Als geloovige, d. i. als in beginsel werkelijk Mensch, ga ik daarbij uit van den mensch eveneens, maar van den mensch in zijn vervulde behoeften, d. i. den werkelijk verschenen mensch,

---

<sup>1)</sup> Daarom mishaaft mij, ik erken het, de benaming: christelijke school, christelijke pers, christelijk geloof en honderd andere aanwendingen van het woord „christelijk”. Er zijn slechts goede scholen, waar opgevoed wordt, en slechte scholen, dresseerkamers: en de eerste zijn van zelf christelijk (ik plaatste daarover een opstel in de Paedagog. Bijdragen van de H.H. Schaberg enz. ten vorigen jare). Van godsdienst en geloof zijn er gebrekkige, naar het volle leven nog slechts strevende, openbaringen, en ook is er een werkelijke, voltooide openbaring. Deze laatste is wat men noemt de christelijke godsdienst, het christelijk geloof. Maar waarom niet, gelijk de „moderneren” reeds lang en zeer terecht gedaan hebben, eenvoudig van den godsdienst, het geloof gesproken? Zoo ook van den mensch, de menschelijkheid (humaniteit), of, om misverstand te mijden, van de Gemeente, d. i. het deel der menschheid dat werkelijk tot zelfbewustheid, tot volle menschelijkheid is gekomen. Bijbelsch is althans dat woord „christelijk” niet.



Jezus Christus, en de ervaring van allen die door Hem van het dogmatisme der overlevering bevrijd en tot het vrije denken wedergeboren zijn. Het geloof in Hem is zelf wijsheid; wijsheid onder de volwassenen, gelijk Paulus het noemt. Dit „onder de volwassenen” (I Cor. 2, 6) geeft te kennen in welken zin door de wijsheid des geloofs voldaan wordt aan den eisch van „een bevredigende oplossing der tegenstelling tusschen denken en zijn”, die in de zoo even gestelde bepaling der wijsbegeerte gedaan wordt. „Bevredigend” kan namelijk die oplossing niet voor allen zijn. Naar dienzelfden apostel Paulus is de toestand van hen die onder de wet zijn, d. i. die de ervaring van verlossing in Christus niet gemaakt hebben, een toestand van onmondigheid. Dit woord bedoelt niets beleedigends. Deze onmondigen kunnen in geleerdheid en wetenschap honderdmaal verder zijn dan de „volwassenen”, d. i. zij die in den Verlosser gelooven: ja ze zijn het dikwerf inderdaad. Maar de geestelijke waarheid, het leven der zaligheid, staat voor hun geest als wet, d. w. z. als ideaal dat nog boven hen staat, nog niet vervuld is; hetzij ze van de toekomst de verwezenlijking van dat ideaal wachten of wel het voor onbereikbaar verklaren. Voor hen die gelooven is dat ideaal werkelijkheid geworden. De uitdrukking „het Woord werd vleesch” beteekent, in de taal der hedendaagsche maatschappij, eenvoudig: „het ideaal is werkelijkheid geworden”. Daarom zijn zij die dit gelooven, niet meer onder de wet, de waarheid is inwendig hun eigendom, d. i. ze zijn mondig, volwassen. Maar gelijk nu de taal der volwassenen voor onmondigen dwaasheid is, zoo de taal des geloofs voor hen die daar buiten staan. En wordt dan verder op deze van God gegeven „wijsheid” een wereldbeschouwing gegrond, een verstandelijke, de problemen des tijds toelichtende beschrijving van de levenservaringen der Gemeente beproefd, zoo kan de oplossing, aldus van die problemen gegeven, uiteraard niet voor allen „bevredigend” zijn.

Immers die dit geloof niet deelen houden het voor een inbeelding, een onbewezen, en onbewijsbare onderstelling: en daar op te bouwen achten zij, indien al niet hoogmoedige vermetelheid die orakeltaal voor wijsheid tracht te doen doorgaan, of schijnvrome gemakzucht die, buiten de inspanning des denkens om, met zalvende machtspreuken de gewetens der menigte beheerschen wil — althans een zich stellen buiten de voorwaarden der wetenschap. Wij echter achten deze oplossing bevredigend, dat wil zeggen, eene die de feiten verklaart. En waar elke tot nog toe opgetreden wijsbegeerte den band tusschen het eindige en het oneindige (gelijk men zich uitdrukt) of tusschen de wereld en God òf voor onvindbaar verklaart òf, waar zij zegt dien band gevonden te hebben, door het op haar volgend stelsel die aanspraak zich weder ontzegd ziet, daar mag de wijsheid des geloofs vrijmoedigheid hebben om, schoon door de groote menigte noodzakelijk ten allen tijde verworpen, echter met een eigen goed wetenschappelijk geweten als gezonde waarheid op te treden. Want de hypothese der schepping, op welke zij rust, staat in bewijsbaarheid bij de hypothese der alleen-immanente substantie niet achter. En wanneer de wijsbegeerte die zich bij uitnemendheid die der ervaring noemt, hierop antwoordt: gewis, die beide hypothesen zijn even bewijsbaar, want ze zijn beiden volstrekt onbewijsbaar, ze liggen op het veld der ijdele bespiegeling buiten dat der wetenschap — zoo antwoorden wij: op onze beurt achten wij het ijdel en onwaar wanneer iemand, op grond van de grenzen die hij aan de wetenschap stelt, daar hij buiten het empirisch-waarneembare niet gaan wil, daarom nu ontkent dat in de diepte zijns harten, uit welke ook voor hem de uitgangen des levens zijn, toch werkelijk een antwoord (goed of kwaad) op de hoogste levensvraag sluimert. Deze laatste bewering kunnen wij zelfs historisch bewijzen. Namelijk wanneer het geloof in Jezus Christus zijn uitspraken deed, werd het in den loop der

eeuwen nimmer, ook niet door hen die zich wijsgeerig onpartijdig achtten, met die kalmte teruggewezen, welke inderdaad uit neutraliteit omtrent deze hoogste vragen bij den tegenstander volgen moest. Neen, maar die terugwijzing kleedt zich altijd in den vorm van hartstocht, ten bewijze dat hier eenvoudig een ander geloof tegenover het verworpen geloof in Christus staat. Zelfs al tracht men, dit euvel inziende, met alle inspanning elke levendigheid van uitdrukking weg te wisschen, marmerkalmte, strikte partijloosheid te toonen, — o zie dat tableau vivant langer dan een korte poos aan, of hef de gevallen gordijn weder op, en gij merkt beweging genoeg!

Want dat elke wijsbegeerte op geloof rust, en er alzoo tusschen die beide het innigst verband bestaat, is een feit dat men wel loochenen maar niet vernietigen kan. Ook Spinoza loochent het vruchteloos.

„De philosophie, zegt hij, (12) heeft geen ander doel dan de waarheid, het geloof heeft slechts gehoorzaamheid en vroomheid op het oog”. Op dien grond beweet hij dan, dat er „tusschen het geloof of de theologie en de philosophie geen gemeenschap noch verwantschap bestaat”. Wij verwerpen vooreerst deze vereenzelviging van geloof en theologie, en zien voorts tusschen „waarheid” en tusschen „gehoorzaamheid en vroomheid” geen tegenstelling. Alleen aan de waarheid toch kan ik waardiglijk gehoorzamen, en wederom de waarheid kan ik met niets anders bejegenen, dan met gehoorzaamheid. Waar een schutsaltaar te vinden, nadat men de majesteit der rede heeft beleedigd? vraagt Spinoza. (13) Nergens, antwoorden wij met hem: doch wij voegen er bij, dat tot die heiligschennis wel het ongelooft, maar niet het geloof komen kan. En erkent hij in zijn brief aan Albert Burgh (14) als ééinig bewijs voor de waarheid des geloofs dit, dat ongeleerde en eenvoudige lieden bijkans de gansche wereld tot het geloof in Christus brachten, dan ligt in die erkenning

de waarheid opgesloten, dat Christus gehuldigd wordt zoodra in den mensch niet hetgeen aan hem is, zijn gaven en talenten, maar hetgeen hij zelf is, zijn diepste behoefte, zijn eigenlijk en aan allen gemeenschappelijk wezen, aan het woord komt.

Gelijk in den persoon van Spinoza hemzelve zoo veel mogelijk van de inconsequente bijhangselen, zoo moeten wij in zijn stelsel de voornaamste beweringen, de groote beslissende stellingen zelve, van de vaak zeer onvoldoende bewijsvoeringen scheiden. Deze stellingen drukken de wereldbeschouwing uit door welke hij macht blijft oefenen. Door haar is hij niet slechts, naar Feuerbach's woord, de Mozes der moderne vrijgeesten en materialisten: niet slechts, ook blijkens talrijke citaten, eene hoofdbron voor Strauss' „christelijke dogmatiek in strijd met de moderne wetenschap”: maar ook veel edeler geestrichtingen staan met hem in nauw verband. Er wordt een schromelijk overdrijven gevonden in Jacobi's bewering dat er geen andere filosofie is dan die van Spinoza. Maar toch blijkt uit de geschiedenis dat voor hooger aangelegde naturen het pantheïsme op den duur, zoo men buiten het geloof blijft, niet te vermijden is. Kant, de strenge deïst, was hij een pantheïst? Dat moogt gij hemzelve alleen niet vragen, maar vooral hun die hem wettig voortgezet hebben, Fichte, Schelling, Hegel — en uw antwoord is niet twijfelachtig. Het empirisme, van den rechtzinnigen Baco af tot aan de van alle stelselmatigheid in dezen afkeerige wijsbegeerte der ervaring ook onzer dagen, is het pantheïstisch? Dat moet gij vragen aan de verborgen onderstellingen die, of men wil of niet, werkelijk ten grondslag liggen aan elke wereldbeschouwing die wonder en vleeschwording loochent. Dan zult gij voor deze kringen waarheid vinden bij Auerbach als hij (15) Spinoza's Ethica „die innere Dogmatik der neuen Weltgeschichte” noemt.

Juist daarom nu verwerpen wij hem niet. Ons doel is een ander dan hem slechts te bestrijden. Wij gelooven



niet dat iets zoo groote macht kan hebben, indien er niet een waarheid in ligt. Deze waarheid uit haar verband met heillooze dwalingen te bevrijden, is wat wij naar vermogen willen beproeven. Op de Aegyptische tempels vindt men naast de hieroglyphen meermalen een kind gebeeldhouwd, met nadenkend aangezicht den wijsvinger op den mond houdende. Het wil als het ware zeggen: ik, Aegypte, ben nog maar een kind, diepe gedachten gaan in mij om, maar ik weet er nog geen woorden voor te vinden. Iets dergelijks dunkt ons de philosophie van Spinoza. Ook in haar liggen zeer diepe gedachten verborgen, die zij zelve slechts in gebrek-kigen, naturalistischen vorm uitspreken kan. Om alles samen te vatten: Spinoza zegt: God en de wereld zijn één: doch de openbaring Gods zegt: God en de wereld zullen één worden. Spinoza's leugen bestaat in anticipeeren, omdat hij de zonde en dus het kruis niet kent. Daarom kunnen wij niet, met velen, deze philosophie voor verouderd houden. Het geloof ziet in hem, gelijk in verwante stelsels, een bestanddeel van waarheid dat in de gewone voorstellingen opgenomen worden moet.

Is Spinoza's standpunt „overwonnen?” Dat moet dan beteekenen: gewonnen, namelijk door het ware in hem te bevrijden en tot vollen groei, zooveel wij kunnen, te brengen. Is hij dood voor onzen tijd? Dat kan niet anders, dan wanneer hij leeft in gereinigde gestalte. De taak om hem daar toe te brengen, gaat boven onze krachten. Wij willen slechts een klein begin maken, en zullen tevreden zijn, ook wanneer, tot onze droefheid, de poging onvoldoende blijken mocht, indien zij bewerkt dat sterker schouders dan de onze zich onder haar stellen.

Onze arbeid splitst zich in drie deelen. Eerst geven wij beschrijving van Spinoza's wijsbegeerte in haar hoofdtrekken. Vervolgens beoordeeling van deze wijsbegeerte. Ten derde schetsen wij de beschouwing welke, naar onze overtuiging, in de plaats van die van

Spinoza treden moet, en die haar niet als leugen verwerpen, maar als verminkte en gebonden waarheid bevrijden en in zich opnemen moge. Van de beide laatste deelen zullen wij den inhoud niet streng tegenover elkander kunnen begrenzen. Immers gaat onze kritiek in het tweede deel van zelf reeds uit van de „idee der persoonlijkheid” welke ons derde deel moet schetsen. Dus kan het derde deel niet anders zijn dan samenvatting van het reeds gezegde, om het zooveel mogelijk tot één geheel te brengen. Dat derde deel, hetwelk aan het thetische, het stelsel uitleggende eerste deel, en aan het antithetische, kritische, tweede de synthese, de poging om de hoogere, verzoenende waarheid te schetsen, moet toevoegen, is van zelf verreweg het uitvoerigste der drie geworden. Toch is het nog zeer onvolledig gebleven. Niemand kan dit levendiger gevoelen dan ik zelf. Om deze en om vele andere redenen wensch ik dat men dit boek beschouwe als een arbeid van kleine kracht, maar met een diep plichtbesef ondernomen. Mijne bedoeling is deze: aan de zijde waar ik sta, d. i. die van hen die het voorrecht hebben in Jezus als den Christus naar de heilige Schriften te gelooven, is veel gezondigd, even als aan de andere zijde, tegen maatschappij, kerk en wetenschap. Deze drie terreinen zijn voor mij innig één. Ik geloof, dat er tegenover de tegenstanders dringend behoefte aan verzoening bestaat. Niet door opoffering van beginselen, maar juist door, veel meer dan in den kerkeijken strijd geschiedt, op de hoogste beginselen te letten. Ik wensch vurig, er toe te mogen bijdragen dat zich, aan elke zijde een zeker aantal derzulken vorme die zeggen: wij hebben allen veel gezondigd en althans de zonden aan onze zijde erkennen wij met droefheid en ernst. Die ernst moet ook blijken in vernieuwde pogingen om elkander te verstaan. Daartoe wil ook dit boek een bijdrage leveren. Wat ik over de „idee der persoonlijkheid” schrijf, zijn slechts potloodstrepen,

zwakke aanduidingen, pogingen om eenige grondlijnen aan te geven. Men bedenke, dat het geschiedt door een man die er volstrekt geen aanspraak op maakt, in den gebruikelijken zin „op de hoogte der wetenschap” te staan <sup>1)</sup>, die daarenboven door drukke praktische werkzaamheden buiten staat is, aan zijn arbeid die afronding en doordachte stelselmatigheid te geven welke hij wel weet dat hem te veel ontbreekt. Toch meende hij, bij de kleinheid des getals van hen die op den grondslag van dezelfde beginselen zich laten hooren <sup>2)</sup>, zijn werk niet te mogen achterhouden. Hij bedoelt niet de wetenschap te verrijken, maar de beginselen, hier voorgesteld, onder de aandacht te brengen van ernstige tegenstanders van wie hij op zijne beurt, gelijk tot hiertoe, ook verder gaarne leeren wil. Voorts, medebelijders te sterken in de vreugde des geloofs, en jongelieden in de philosophie, die dringende behoefte voor de gemeente van onzen tijd, eenigszins in te leiden.

Gezeten onder de schaduw en omwuid door den geur van de Bentheimsche boomen schrijf ik dit boek; slechts enkele toevoegsels zal het later aan de studeerkamer danken. Moge uit zijn inhoud eenigszins blijken dat het eenvoudig geloof, daarin tegenover Spinoza's indruk-

---

<sup>1)</sup> In een anderen, hoogerem zin, die in het twaalfde hoofdstuk beschreven wordt, maak ik die aanspraak wel, anders zou ik geen vrijmoedigheid hebben, de pen op te vatten.

<sup>2)</sup> Onder hen vermelden wij met dankbaarheid de niet genoeg gewaardeerde doctorale dissertatie van Ph. J. Hoedemaker over „het Probleem der vrijheid en het theïstisch Godsbegrip”. Vrij is, zegt hij, datgene welks grond verschijnt: doch deze is weer gegrond in den grond die ons verborgen blijft, en die niet is het afgetrokken Zijn, maar de levende persoonlijkheid. (Ook Spinoza bespreekt hij pag. 120 enz. in denzelfden zin als wij). Het onpersoonlijke in den mensch, dat wat aan en boven hem is, moet in zijn persoonlijkheid, zoo deze waarlijk volledig bestaan zal, worden opgenomen. Wie door een eenigszins afgetrokken vorm niet wordt afgeschrikt, zal zich de moeite der lezing van deze verhandeling rijk beloond zien.

wekkende wijsbegeerte gesteld, is als Gods frissche vrije natuur tegenover een van de werkelijke wereld gescheidene, den blik beperkende binnenkamer. Want de waarheid Gods is niet afgesloten, begrensde redeneering, maar, als dit heerlijk bladergewelf boven mijn hoofd, een beschaduwing met de stem des Heeren zacht er door heen ruischende, eene reuke des levens ten leven.

15 Julij 1876



# I

## **BESCHRIJVING VAN SPINOZA'S WIJSBEGEERTE**

---

### § I

Een kort woord over zijn leven. Elders kan men het overal uitvoeriger vinden: hier slechts het noodzaaklijkste ter herinnering of om er aanvankelijk kennis mede te maken. René des Cartes, de vader der nieuwere wijsbegeerte, had twee jaren te Amsterdam zijn eenzaamheid genoten, toen aldaar 24 Nov. 1632 uit een deftig Israëlitisch echtpaar Baruch Spinoza geboren werd. Vroeg werd hij, behalve in hetgeen tot de gewone opvoeding destijds vereischt was, ook in de Rabbijnsche godgeleerdheid onderwezen. Maar de studie van des Cartes bracht weldra zijn onderzoekenden geest bij het eerste ontwaken tot zelfstandigheid met de synagoge in tweespalt. In 1655 werd hij, na vergeefsche pogingen om hem te winnen of te behouden, door de synagoge plechtig geëxcommuniëerd. Stil leefde nu de uitgeworpene te Ouwkerk bij Amsterdam, te Rhijnsburg

(1660—64), te Voorburg (64—70) en eindelijk tot aan zijn dood te 's Hage. Met het slijpen van brillenglazen en van lenzen voor optische instrumenten won hij zijn sober levensonderhoud. Ongehuwd, met zeer weinig tevreden, heeft hij meermalen belangrijke voordeelen afgeslagen. In het staatkundige behoorde hij tot de partij, die den invloed der Staten boven dien van Oranje begunstigde. In Febr. 1673 werd hij door keurvorst Karl Ludwig van de Paltz naar Heidelberg als hoogleeraar beroepen, maar sloeg dit af toen het hem bleek dat zijne vrijheid van onderwijzen daar niet geheel onbeperkt zou zijn: ook uit liefde tot ambtelooze toewijding aan de wijsbegeerte. Den 21<sup>en</sup> Febr. 1677 is hij gestorven en den 25<sup>en</sup> daarop in de Nieuwe Kerk op het Spui begraven.

Onbaatzuchtig, nederig, verheven zelfgenoegzaam was zijn leven. Van de erfenis zijner ouders begeerde hij niet dan een bed, van de erflating eens vriends slechts een gedeelte: de Ethica die hem wereldberoemd zou maken, wilde hij dat na zijn dood zonder zijn naam in 't licht zou verschijnen. Toch ligt er iets onbevredigends, een waas van kleurloosheid over dit teruggetrokken leven. Want bij allen ernst om tot het eeuwige te komen, zocht hij het toch, helaas! niet waar het alléén te vinden was. Maar ook, laat het ons niet vergeten, het geloof stond vóór hem in weinig aantrekkelijke gestalte. Ten deele verdiend is het verwijt dat „in zijn tijd het christendom zóó verkleed en onkenbaar gemaakt was door droge formules en ledige spitsvondigheden, dat het van een vreemde niet te vergen was, de hemelsche gedaante lief te krijgen”. (16)

Hij leeft voor ons in zijn schriften, en de wording dier geschriften is uit zijn tijd te verklaren. In Spinoza toch, gelijk in meer groote mannen, herhaalt zich op het gebied van een enkel menschenleven, wat den geheelen tijd bewoog.

De Hervorming was de groote daad des geestes ge-

weest, waaronder de wereld, de natuurlijke schepping, na lang alleen volgens de kerkleer beschouwd, door kerkdwang gebonden te zijn geweest, nu vrij verklaard, als schepping Gods aan zichzelf teruggegeven werd. Zoo ontplooiden zich prachtig en opwekkend voor den menschelijken geest het natuurlijke leven der beide halfronden, de vrij beschouwde geschiedenis, het in eindelooze verscheidenheid strevend maatschappelijk leven. Achter hetgeen men zag, scheen nog een onbekende rijkdom tot verder ontdekken uit te noodigen. Maar opdat de geest die ontdekkingen welbewust zou doen, moest er een theorie der ontdekking, des onderzoeks komen. Ziedaar Baco, die deze theorie aan de natuurlijke wereld rondom ons vraagt, en naast hem, als tegenpool, Descartes die de eigen geest doorvorscht, en met „ik denk, derhalve besta ik” het zelfbewustzijn tot uitgangspunt stelt. Aan hem sluit zich Spinoza. Van zelf wordt dus, in overeenstemming met de behoefte des tijds, zijn eerste geschrift een „Verhandeling over de verbetering des Verstands”. Op dezen methodologischen volgt een meer thetische arbeid, die over „God, den mensch en deszelfs welstand”, een volkomen schets der Ethica, het „Godgeleerd-staatkundig vertoog” en de Ethica zelf. Deze laatste is, naar de behoefte dier dagen en den ernst van Spinoza’s gemoed, bepaald praktisch van strekking. In Nicole Malebranche’s te weinig gewaardeerde wijsbegeerte wordt geleerd, „dat wij alle dingen in God zien”. (17) Tot deze slotsom komt ook Spinoza: maar de kennis is voor hem aan het handelen ondergeschikt, of liever beide zijn één. Zijn onderzoek zal dus ethisch zijn: hij zal over de natuur van God en mensch, en over de werking der hartstochten alleen in betrekking tot het hoofddoel, de vereeniging des menschen met God, nadenken. Het „Godgeleerd-staatkundig vertoog” moge, als kritisch van aard, ten doel hebben om geloof en wijsbegeerte van elkaar te scheiden en beiden hare plaats in het

staats- en maatschappelijk leven aan te wijzen: de „Ethica” zal geheel *the t i s c h*, positief zijn. Hoe kom ik tot heerschappij over de hartstochten en door haar tot gemeenschap met God? Die vraag beantwoordt zich Spinoza op krachtvol-oorspronkelijke wijze. Uit zijn eigen geest, schoon door Descartes opgewekt, is de inhoud op welken wij nader terugkomen. Uit zijn eigen geest, naar den aard des tijds, is ook de vorm, de *mathematische*. Die vorm was van zelf geboden nu het menschelijk verstand, pas van de middeleeuwen en haar gedwongen geloof losgemaakt, uit zichzelf de waarheid scheppen wilde. *Ethica ordine geometrico demonstrata!* Van de substantie, het wezen der dingen, dat boven en buiten ons als eeuwige waarheid vaststaat, van daar begint de filosofie, want haar uitgangspunt wordt door het doel, dat wij bij haar zagen, bepaald. Uit het wezen der dingen kan alles slechts ontvouwd worden, want alles ligt er ingewikkeld in. Dus de deductieve, *mathematische methode* wordt door den inhoud zelf gegeven. Daarom zegt Spinoza (18): Indien de menschen de geheele orde der natuur duidelijk begrepen, zouden zij alle dingen even noodzakelijk vinden als alles wat in de wiskunde behandeld wordt”. Zoo vastgesloten, onverbiddelijk als, naar zijn beschouwing, de goddelijke almacht en wijsheid zelf, staat de samenhang der wereld. Wat kan de gedachtenvorm die haar met juistheid zal afbeelden, anders dan een *mathematische figuur* zijn? Laat dan ook de laffe twijfelaars van hem wijken, of Spinoza zal hen bespotten als „lieden die vreezen, zelfs te bevestigen dat zij bestaan, die eigenlijk stom moesten blijven om toch niet het bestaan te onderstellen van iets dat eenigszins naar de waarheid rieken zou”; immers „de twijfel komt altijd daarvandaan, dat men in zijn onderzoek zonder orde is voortgegaan”. (19) Hij weet zeker, de waarheid te bezitten, daar zij immers zichzelf helder maakt, als het zonnelicht. Twijfel heet zijn grond niet in de onbetrouwbaarheid onzer denk-



beelden, maar daarin dat de mensch zich van die denkbeelden slecht, achteloos, onlogisch bedient. „Wie begint waar hij moet beginnen, en nooit eene schakel overslaat van de keten die de dingen verbindt, zal ook nooit anders dan klare en duidelijke denkbeelden hebben, en hij zal nooit twifelen”. „Gelijk de waarheid zich zelfs en ook de valscheid openbaart, zoo kan daarentegen de valscheid nimmer door zich zelfs geopenbaard en aangewezen worden: weshalven degeene die de waarheid heeft niet twifelen kan dat hij ze heeft, daar in tegendeel degeene die in valscheid of doolinge steekt, wel waanen kan dat hij in de waarheid staat: gelijk iemand die droomt wel denken kan, dat hij waakt, maar nooit kan iemand die waakt denken dat hij droomt”. (20) Inderdaad, ook van Spinoza kon lord Lansdowne zeggen wat hij eens omtrent Macaulay verklaarde: „ik zou wel wenschen van één ding zóó zeker te zijn, als hij het van alle dingen is”.

Dat is het grandieuze samenstel der Ethica. Vast, als een aan alle zijden versterkte vesting, staat zij daar in de eenzaamheid op zich zelve. En haar doel is waarlijk wat de naam aanduidt. Alles, de geheele leer van God en de wereld, is er alleen om den wille van het zedelijk leven des menschen. Want wij kunnen God liefhebben zonder Hem recht te kennen, maar niet Hem kennen zonder Hem lief te hebben. Daarom heet in de Voorrede van het 5e deel der Ethica dit laatste deel eenvoudig het „tweede deel”. Want wat wij het 1e en 2e der vijf deelen noemen, is slechts speculatieve voorbouw: dan komt in het 3e de anthropologische voorbereiding. Eerst met het 4e deel begint de eigenlijke Ethica met voorstelling van den ethischen toestand der slavernij des menschen onder zijn hartstochten, en het 5e beschrijft dan zijn bevrijding. (21) Zoo volgt de Ethica eerst nadat in drie voorafgegane studiën de metaphysica, de physica en de psychologie, zoover het voor de ethica noodig geacht wordt, in 't licht gesteld zijn.

Het is deze Ethica die ons, als het hoofdwerk, voornamelijk aangaat. Haar inhoud is als volgt: (22)

„Onder de substantie is datgene te verstaan wat in zichzelf is en door zichzelf begrepen wordt. Er is slechts ééne substantie, God. Deze substantie heeft twee voor ons kenbare grond-eigenschappen of attributen, namelijk denking en uitbreiding: er is niet een uitgebreide substantie naast eene denkende substantie. Tot de onwezenlijke, wisselende gestalten of modi dezer attributen behoort het individueele bestaan. Dit komt Gode niet toe, anders ware Hij eindig en niet absoluut: elke bepaling is een beperking. God is de immanente (als grond er in levende) oorzaak van het gezamenlijke der eindige dingen of de wereld. God werkt naar de innerlijke noodzaaklijkheid van zijn wezen: juist daarin ligt Zijne vrijheid. Hij bewerkt al het afzonderlijke slechts middellijk, door andere afzonderlijke dingen, waarmede het in causaalverband staat: daar is geen onmiddellijk werken van God naar doeleinden, en geene van de causaliteitsverhouding uitgezonderde menschelijke vrijheid. Steeds werkt er slechts een modus der uitbreiding op een anderen modus der uitbreiding, en een modus der denking op een anderen modus der denking. Tusschen denking en uitbreiding daarentegen bestaat geen causaalverband, maar een doorlopende overeenstemming: de orde en samenverbinding der gedachten is eenzelvig met de orde en de verbinding der uitgebreide dingen, vermits iedere gedachte altijd slechts de idee van den tot haar behoorenden modus der uitbreiding is. Daar is een rangorde in de klaarheid en de waarde der menschelijke gedachten, van de verwarde voorstellingen af tot aan de adaequate kennis die al het enkele uit het geheel verklaart, en de dingen niet als toevallig maar als noodzaaklijk onder een gezichtspunt van eeuwigheid (sub specie aeternitatis) opvat. Aan het verwarde,

met het eindige verbondene en daarvan afhankelijke voorstellen knoopten zich de affecten (hartstochten) en de slavernij van den wil: aan de intellectueele kennis daarentegen de intellectueele liefde Gods, waarin ons geluk en onze vrijheid ligt. Niet een loon dat bij de deugd toegevoegd wordt, maar de deugd zelve is de zaligheid”.

In deze korte samenvatting zijn natuurlijk slechts de voornaamste, al het andere beheerschende, beginselen aangeraakt. Wat voorts nog nader ter kenschetsing van deze wijsbegeerte behoort, zal gaandeweg ter sprake komen. Wij zien drie hoofdbegrippen op den voorgrond staan, die dus als kern van 't gansche stelsel nadere toelichting behoeven: de substantie of God, de attributen, en de modi of wijzigingen des bestaans, de afzonderlijke dingen. Bepalen wij nader den zin dezer woorden: het zal beschrijving zijn van den hoofdinhoud van het eerste deel der Ethica.

### § 3

Substantie, zelfstandigheid, is datgene welks wezen het bestaan insluit, of dat niet gedacht kan worden tenzij als bestaande. Dus het oorspronkelijk en zelfstandig bestaande, de natuurlijke wereldorde, God. Zij, de substantie, is haar eigen oorzaak, dus vrij, met de wetten van haar eigen wezen volstrekt overeenkomende. Zij is tevens haar eigen gevolg, zij volgt uit zichzelf, hangt in wezen en bestaan van niets buiten haar af, is dus eeuwig. Zij is de werkende of „naturende” <sup>1)</sup> natuur het vermogen tot alle dingen, slechts handelende naar de ééne wet van oorzakelijkheid die al het bestaande beheerscht.

De Attributen der substantie zijn oneindig in aantal,

<sup>1)</sup> Dit woord ontleenen wij aan de Korte Verh. over God, enz. in welke men voor de meeste Latijnsche uitdrukkingen der Ethica de hollandsche, van Spinoza zelve, vinden kan.

doch wij kennen er slechts twee van: de Denking en de Uitbreiding. Het attribuut is „datgene wat het verstand aan de substantie waarneemt, als makende haar wezen uit”. God is dus een denkend wezen (res cogitans) en een uitgebreid wezen, voor zoover het verstand Hem onder het attribuut der uitbreiding of der denking beschouwt. Het is niet volkomen duidelijk (een hoogstgewichtig gebrek des stelsels) of het attribuut slechts tot het verstand behoort, dus slechts een subjectieve, menschelijke perceptie is, dan wel of het tot het wezen der substantie zelve te rekenen zij. Het een en het ander is mogelijk volgens de zoo even genoemde bepaling. Want denking en uitbreiding schijnen niet tot de substantie te kunnen behooren, immers ze zijn een nadere bepaling, en daar alle bepaaldheid beperking is, duldt de aard der substantie, die oneindig is, zulk een bepaling niet. En toch weder neemt het verstand de attributen waar „als het wezen der substantie uitmakende”. Hier komt voor de duizendste maal aan den dag dat een bespiegeling die van geen schepping wil weten, nimmer den overgang van „het oneindige” tot het eindige, noch den band tusschen beide, vinden kan. Het attribuut kan niet uit de substantie verklaard worden, want dan ware uitgesproken dat het eene bepaling dier substantie zou zijn, hetgeen de aard der substantie niet duldt: het moet dus uit zichzelf begrepen worden. En eveneens zijn de attributen in betrekking tot elkander onafhankelijk. Er is geen wederkeerige werking tusschen het lichaamlijke en hetgeen tot de denking behoort, het geestelijke: (23) een lichaam heeft slechts een lichaam, eene idee slechts eene idee tot oorzaak en gevolg. Doch daar het steeds dezelfde substantie is die telkens onder den vorm van dat attribuut beschouwd wordt, daar men dus in den grond steeds hetzelfde aanziet hetzij men de lichaamlijke hetzij de geestelijke zijde van een voorwerp in het oog vat, zoo bewerkt die gemeenschaplĳkheid van grond dat er tusschen deze beide, geest en



stof, alleen maar in de verschijnselen onderscheid is, ja dat beider verschil slechts nomineel is, voor zoover althans het attribuut, naar wij zoo even zagen, bij Spinoza tusschen de hoedanigheid van werkelijk, buiten ons, tot de substantie te behooren, of alleen maar eene perceptie van ons verstand te zijn, heen en weder zweeft. De beroemde stelling dat „de orde en samenhang der ideeën dezelfde is als de orde en samenhang de dingen” duidt dus meer dan een volkomen parallelie, duidt eigenlijk eenzelvigheid in beide reeksen van verschijnselen aan (*idem est*). Wij hebben dus hier de merkwaardige antinomie, die dikwerf bij Spinoza voorkomt, dat stof en geest beurtelings, of tegelijk, geheel zonder onderlingen samenhang of aanraking van elkaar gescheiden, en toch wezenlijk hetzelfde zijn. Want als de ware vereeniging ontbreekt, treedt strakke scheiding of vereenzelviging voor haar in de plaats. Ja beide zijn in den grond hetzelfde: het strakke spiritualisme en het materialisme zijn slechts in naam onderscheiden. Is er geen wezenlijk onderscheid tusschen die twee, dan is het in den grond hetzelfde of ik zeg: alle stof is geest, d. i. alles is geest — dan wel: alle geest is stof, d. i. alles is stof.

Men kan de zoo even genoemde gewichtige vraag: behoort het attribuut tot de substantie zelve of tot onzen geest? ook zoo beslissen dat men zegt: de inhoud van het attribuut behoort tot de substantie, de vorm tot ons verstand: denking en uitbreiding zelve zijn het eigendom der substantie, maar de begrippen van denking en uitbreiding behooren tot onzen geest. (24) Maar niet veel is daarmee geholpen. Want vorm en inhoud zijn toch niet zoo los van elkaar: is niet de vorm een grens die de zwelling, de mate van levenskracht, des inhouds bepaalt? Meer baat ons wat wij (25) vinden: „Van de dingen gelijk zij op zichzelf zijn, (ut in se sunt), is God inderdaad de oorzaak, voor zoover Hij bestaat uit oneindige attributen” — zoodat wij dus de attributen als vermogens, potentiën te beschouwen hebben die de substantie in be-

weging brengen, haar leven en werkzaamheid mededeelen. Ze zijn het blijvende wat in de wisseling der dingen niet mede voorbijgaat: de eeuwige innerlijke kracht die steeds de verschijnselen opwerpt, de wet der causaliteit die, alle verschijnselen gelijkelijk beheerschende, zich zichtbaar en onzichtbaar, stoffelijk en geestelijk openbaart. Dit blijvende kunnen wij slechts uit onszelve kennen. Want het attriboot wordt slechts aan, niet uit de substantie gekend. Het wordt uit zichzelf, dus onmiddellijk door ons begrepen, en moet dus in ons zijn, tot ons eigen wezen behooren. Alzoo uitbreiding of lichaam, en denking of geest, deze toch zijn de hoofdvermogens, de twee samenvattende eenheden van alle verschijnselen en werkingen die wij in ons waarnemen. In elk verschijnsel der wereld werken ze samen: overal waar stof is, daar is ook geest, en waar geen stof is, daar kan ook geen geest zijn, want geest is slechts de idee van de stof, gelijk stof slechts verschijning van den geest.

Zoo komen wij van zelf tot het derde hoofdbegrip in Spinoza's philosophie, dat der Modi of wijzen, wijzigingen van het bestaande, d. i. de afzonderlijke dingen die in de wereld voorkomen. Onder het attriboot der uitbreiding gedacht, zijn ze lichamen: onder dat der denking, ideeën. Is dan nu de substantie uit de geheelheid der Modi samengesteld? Evenzoo min, antwoordt Spinoza (alweder met een mathematisch voorbeeld) als eene lijn uit vele punten samengesteld is. Neen, het „bestaan” in den vollen zin komt alleen aan de substantie, niet aan de Modi toe: deze zijn slechts voorbijgaande verschijnselen. „De aarde heeft bobbeis, zegt Banquo in den Macbeth, gelijk het water ze heeft, en ik ben een van die”. In dezen zin mag men Spinoza's pantheïsme als „éénheid van God en wereld” opvatten. Niet als een eenheid van twee gelijke bestanddeelen die dan als het ware samengesmolten zouden zijn: want de wereld heeft tegenover God in 't minst geen zelfstandig bestaan: zij is aanwezig, maar God is.

Dat wij de dingen der wereld als afzonderlijk bestaande zien, is onze menschelijke opvatting, ons gebrek, onze imaginatie, tot welke ook de ervaringskennis behoort. Maar de Rede, de intuïtie, de ware kennis tot welke wij (naar wij straks zien zullen) opstijgen kunnen, leert ons in samenhang, in éénheid zien wat de imaginatie, de verwarde zinlijke waarneming, als veelheid vertoont. „Het is naar de natuur der Rede, alle dingen als onder het gezichtspunt der eeuwigheid aan te schouwen”.

Maar welke is de overgang, de band tusschen de substantie en de modi? Deze vraag brengt ons tot een allergewichtigst begrip, door hetwelk Spinoza kennelijk getracht heeft, in deze behoefte te voorzien. Hij spreekt namelijk van oneindige modi, ongelukkig zeer kort en onduidelijk. Van die oneindige modi onderscheidt hij twee soorten: 1<sup>o</sup> die uit de absolute natuur van een attribuut Gods voortvloeien: waarvan hij (Eth. I prop. 21) tot voorbeeld geeft „de idee van God”, welke hij, in een brief aan Louis Meijer, die hem opheldering verzocht had (26) „het oneindig verstand” noemt: en voorts de beweging en de rust. 2<sup>o</sup> modi die van de eerstgenoemde afhankelijk zijn. Van deze geeft hij in den brief op „de gestalte of vorm van het heelal die, hoewel op oneindige wijze afwisselend, echter altijd dezelfde blijft”.

In zijn geschiedenis der wijsbegeerte zegt Kuno Fischer van deze oneindige modi: „dit begrip zal den tijdgenooten des wijsgeers niet minder zwaarigheid gegeven hebben, dan aan zijn tegenwoordige verklaarders”. Naar zijne uitlegging wordt met dit duister begrip (immers de denkbeelden „oneindig” en „modus” schijnen elkander uit te sluiten) bedoeld de eindelooze samenhang waarin alle dingen tot éénheid verbonden zijn. Zoo zijn alle afzonderlijke ideeën modi der denking, maar het oneindig verstand, waarin al deze gedachten zijn samengevat en als bij elkaar opgeteld, is de oneindige modus. Evenzoo zijn beweging en rust de oneindige modus waarin alle

lichaamlijke modi vereenigd zijn. Daarentegen geeft Emile Saisset als resultaat van jarenlang nadenken zijn meening in dezer voege: De „idee van God”, die God tot voorwerp heeft, bevat in zich de idee van elk der oneindig vele attributen van God. Wij menschen kennen echter slechts twee van deze attributen, de denking en de uitbreiding. De idee van het attribuut der uitgebreidheid omvat alle zielen (idee en ziel is hetzelfde): zij is dus als het ware de ziel van de lichamelijke zichtbare wereld, de wereldziel van welke iedere der bepaalde bestaande zielen een uitvloeisel is. Maar de idee van God zelven omvat meer. Zij omvat niet slechts het heelal dat wij menschen kennen als in denking en uitbreiding bestaande: maar ook verder die oneindigheid van werelden welke in God besloten zijn. Zij is dus de ziel van het gansch heelal, van hetwelk de ons bekende wereld der denking en der uitbreiding slechts een oneindig klein deel is. De idee der uitgebreidheid omvat het ons bekende heelal: zij zelve wordt omspannen door de idee van God die het geheele Heelal omvat. En deze idee van God eindelijk wordt omvat door de goddelijke substantie zelf, de volstrekt alles omvattende Oneindigheid.

Op dezelfde wijze verstaat ook Leibnitz dit moeilijk punt. Spinoza is er zeer kort over, en komt er buiten de genoemde plaatsen niet verder op terug. Wij meenen dit uit eene zekere verlegenheid te mogen verklaren: want had onze wijsgeer hier de volstrekte verzekerdheid waarin hij anders gewoon is te spreken, zeker had dan het belang der zaak wel een uitvoeriger toelichting en een breeder gebruik van deze gedachte vereischt. Er is toch hier van niets minder sprake dan van den overgang uit „het oneindige” tot het eindige, het groote altoosdurende probleem der wijsbegeerte. Wij voor ons meenen in deze voorstelling waarin Spinoza min of meer tot een soort van emanatie-leer nadert, het bewijs te zien van het onvermogen zijner wijsbegeerte om het ontstaan der eindige dingen, der modi te verklaren.



Waar hij het namelijk beproeft, gelijk in de 21e en 22e stelling van het eerste boek, daar verwacht hij kennelijk de attributen met de modi, wischt de grenzen tusschen „het oneindige” en het eindige uit, in plaats van beider onderlinge betrekking aan te geven.

Van waar die verwarring? Zij is noodwendig, omdat de menschelijke kennis, buiten de idee der schepping, tot deze dingen niet reikt.

Tot hoever reikt, op welke wijze werkt dan onze kennis? Volgen wij Spinoza verder, waar hij voor zijne leer der kennis thans onze aandacht vraagt. Door haar valt op het voorgaande eerst het volle licht. De uiteenzetting van deze leer geeft den hoofdinhoud van het tweede deel der Ethica aan.

#### § 4.

Vooraf een blik op Spinoza's leer van den menschelijken geest in 't algemeen.

In het goddelijk attribuut van de Denking ligt het vermogen van 't welk elke denking in de wereld slechts een bijzondere openbaring is. Elk menschelijk denken ook, elke geest is een modus van dit onbeperkt Attribuut. Elk ding toch, en zoo ook ieder mensch, kan beschouwd worden hetzij onder het attribuut van de uitbreiding — dan heet het: lichaam — hetzij onder dat van de denking — dan noemt men het: geest. Dus is „geest” of „idee” de voorstelling van een bepaald lichaam, zoo ook van 't menschelijk lichaam. Onze geest is de voorstelling van ons lichaam. Men zegge niet, dat de geest dan eigenlijk niet bestaat. Hij bestaat even goed als het lichaam, omdat het attribuut van de denking in God even goed bestaat als dat van de uitbreiding: (al is het dat wij later bij Spinoza, naar de geestelijke strekking doch niet naar den logischen eisch van zijn stelsel, een zeker overwicht van het stoflijke boven het geestelijke

zullen op te merken hebben). De geest is de mensch zelf, onder het attribuut van de denking gezien, gelijk het lichaam is dezelfde mensch, beschouwd onder het attribuut van de uitbreiding. In God is denking en uitgebreidheid één, Zijn substantie is de eeuwige dragende grond voor beide. In Hem kan, daar hij volstrekt zonder bepaling is, geen reden voor éénig verschil tusschen deze beide attributen te vinden zijn. Dat verschil, dat onderscheid, wordt slechts door ons verstand waargenomen. Zoo is dan ook in de gansche door deze twee grondvermogens beheerschte wereld, stof en geest, vorm en idee één; en insgelijks bij ons menschen zijn die beide dezelfde zaak in twee attributen. Iedere menschelijke geest onderscheidt zich van alle andere geesten dus juist in dezelfde mate en wijze als zijn menschelijk lichaam van alle andere lichamen. Omdat nu ons lichaam uit een groot getal van kleinere lichamen samengesteld is, en de geest de idee van het lichaam is, zoo is eveneens onze geest uit vele voorstellingen samengevoegd. Deze idee echter, men lette er wèl op, gaat niet van het lichaam uit, zoodat zij slechts de spiegeling van het lichaam zou wezen. Neen, zij gaat van den geest uit: de idee des lichaams (*idea corporis*) is tevens idee des geestes, *idea mentis*, bewust en zeker. Echter „kent de ziel zichzelf niet anders dan voor zoover zij de ideeën van de aandoeningen van haar lichaam waarneemt” (Eth. p. 2 prop. 23). Daarom heeft zij dan ook wel bewustheid, maar geen volle zelfbewustheid, geen eigenlijk Ik. In het zelfbewustzijn alleen toch onderscheid ik mij van alles en stel mij in hetgeen ik ben boven alles wat ik heb, ook boven al mijn voorstellingen. En dit kan Spinoza in den mensch evenmin toestaan, als in God éénige transscendentie, eenig zichzelf samenvattend, zijns zelfs bewust (persoonlijk) bestaan boven zijn attributen of de wereld.

Deze menschelijke geest nu, hoe vormt hij zich zijn kennis?

Spinoza is de moderne Parmenides. (27) Deze edele grieksche wijsgeer leerde dat wij meeningen koesteren, uit zinlijke waarneming afgeleid, en die bij ieder mensch van die van anderen verschillen naar gelang van ieders gesteldheid. De Rede daarentegen beschouwde hij als bij alle menschen gelijk, en de bron van kennis die zekerheid geeft. (28) Deze tweeledigheid van den weg tot kennis wordt ook door Spinoza aangenomen. Kennis, zegt hij, is bewuste voorstelling. (29) De menschelijke geest heeft slechts voorstelling van zijn eigen object of correlaat, namelijk het eigen lichaam. Allereerst hebben wij van onze aandoeningen een zinlijke voorstelling. Immers „de ziel kent haar eigen lichaam niet en weet niet van zijn bestaan, dan door de voorstelling der aandoeningen haars lichaams”. (30) Die aandoening nu wordt gewerkt door het samentreffen van ons lichaam met vele andere lichamen van welke het de indrukken ontvangt (31). Deze beide, ons lichaam en die lichamen buiten ons, hebben dus aanrakingspunten; en deze alleen zijn het die ons bekend worden. Wij hebben dus bij elke aandoening slechts een onvolledige, verwarde kennis van onszelve en van de dingen die ons, gedeeltelijk, aanraken. Derhalve is die zinlijke kennis zeer gebrekkig, en bevat noch een volledige (adaequate) kennis van het voorwerp buiten ons (32) noch van ons eigen lichaam. Wij kennen door haar de dingen niet gelijk zij op zichzelf zijn, maar gelijk zij ons aanraken. Deze kennis moet imaginatie heeten. Door haar nemen wij de dingen persoonlijk, subjectief op: beschouwen ze in hun verhouding tot ons, niet gelijk ze waarlijk zijn in verhouding tot het wezen der dingen, tot God. De mensch toch is een natuurproduct gelijk alle andere; hij is geenszins middelpunt der dingen, gelijk hij het „zich verbeeldt”. Uit deze imaginatie volgt ook de onware abstractie der algemeene soort-begrippen, die ons ontrent de toevallige afzonderlijke dingen op heillooze wijze doen vergeten dat ze toevallig zijn. Ze geven immers

aan die dingen een bedrieglijken schijn van vaste algemeenheid (34); zij leeren ons, van die dingen een abstract ideaal te vormen, en zoo het verwerpelijk doelbegrip weder in te voeren.

Een betere weg wordt ingeslagen, een hooger kennis bereikt wanneer wij, ons aan de afzonderlijke dingen houdende, van hen opklimmen tot den samenhang des heelals, d. i. de wetten der wereld. Dan komen wij, in stede van de verkeerde soort-begrippen, *notiones universales*, tot de *notiones communes*, d. i. de begrippen die uitdrukken wat aan alle dingen gemeen is. Waar Spinoza deze begrippen beschrijft, (35) wijst hij ons op het *Attribuut*, en op de beweging en rust, welke wij vroeger (bladz. 31) als eeuwige modi leerden kennen. Zij drukken uit wat aan allen gemeen is, en wat evenzeer in elk deel als in het geheel is. Het attribuut of vermogen bewijst zijn werking in de wetten der natuur. Het hooger verstand dan, tot hetwelk wij opklimmen door de soort-begrippen te laten varen en liever aan te zien wat aan alle dingen gemeen is en evenzeer in elk deel als in het geheel leeft, zal bestaan in het voorstellen van de Natuur-wet. Zoo zien wij de natuur in haren samenhang van oorzaken en gevolgen. Die samenhang echter is eeuwig, en rust op den grondslag der eeuwige attributen: aldus aanschouwen wij dan de dingen als noodzakelijk in het licht der eeuwigheid, (36) en verheffen ons tot het wezen Gods. Want ja, dat wezen Gods is voor den menschelijken geest door beschouwing van de dingen der wereld toegankelijk. Immers is de diepste, oorspronkelijkste grond en dus ook verklaring van al wat bestaat, het wezen Gods. De mensch derhalve, zich ook slechts één ding waarlijk voorstellende, het naar waarheid verstaande, ziet en kent daarin het wezen Gods (37); en wat nu verder uit dat gekende wezen Gods, de hoogste waarheid, afgeleid zal worden, het zal eveneens waar zijn. (38) Hiermede hebben wij den hoogsten trap, dien der intuïtie, der intellectueele aan-



schouwing Gods en aller dingen in Hem, bereikt. Van de afzonderlijke modi tot de attributen, van deze tot de substantie zelve opklimmende, vervingen wij de imaginatie, het zinlijk verstand, door het intellect, het logisch verstand met hetwelk wij den wettelijken samenhang der dingen zien. En daar deze ons met de attributen in aanraking brengt, die het wezen Gods uitdrukken, zoo worden wij hier tot de aanschouwing Gods opgeleid. Want nu betreft de mensch niet meer, als vroeger, alle dingen op zichzelf, maar op God, den eeuwigen samenhang der wereld. Deze kennis is intuïtie. Niet slechts de feiten worden uit hun wet verklaard, maar deze wet zelve wordt verklaard door onmiddellijke aanschouwing van den eeuwigen grond, van God. (39) Ja: intuïtie. Want wel bereikt de mensch deze aanschouwing eerst door den langen weg der voortgaande zuivering van zijn denken en voorstellen, maar als hij tot God gekomen is, dan is hij immers ook tot zijn eigen oorspronkelijk wezen gekomen. Den grond toch van al het lichamelijke en geestelijke kan hij, zelf lichaam en geest zijnde, in zichzelf en op den bodem van zijn eigen wezen vinden wat uit en door zichzelf helder is, niet weder op iets anders of hoogers gegrond worden kan.

Overzien wij nu de geheele leer der kennis bij Spinoza, dan vinden wij haren voortgang als een schoone opklimming beschreven. Eerst zuivert de geest zich van de verwarde zinlijke indrukken. Dan klimt hij van de juist en helder gekende afzonderlijke dingen tot de wetten op, en verheft zich zoo tot de reine aanschouwing van het volmaakte wezen. Heeft hij zich door juiste bepaling deze hoogste idee toegeëigend, dan kan hij nu uit haar verder alle waarheid afleiden, want al wat uit de waarheid goed afgeleid is, dat is weder waarheid, waarachtige wetenschap.

Hier daagt voor onzen geest op een schoon tafereel van Ary Scheffer, de samenvatting zijner edelste figuren, onder den naam van „les douleurs de la terre” door

hem geteekend. Beneden, in de zwarte diepte, ziet men gestalten van zwarte wanhoop, misdaad en droefheid. Maar gaandeweg wordt alles beter, reiner, verhevener. In een schoone gebogen lijn stijgen de gestalten op, worden hoe langer hoe kalmer en verlichter — eindelijk baden de hoogst geklommene zich met verrukte aanschouwing in den æther der zaligheid.

Doch helaas! gelijk de kritiek onzer dagen (in haar hoofdgedachte, naar wij meenen, juist) in Scheffer's gestalten bloedlooze bleekheid, miskennis van het wettig recht der zinlijkheid berispt, zoo moet een dergelijk oordeel ook Spinoza's leer der kennis treffen. Dat punt is evenwel, naar den aanleg onzer studie die geenszins volledige schatting der waarde van deze wijsbegeerte, slechts beschouwing van haar hoofdgedachte in het licht des geloofs bedoelt, bij ons de hoofdzaak niet. Toch hangt het er mede samen. En daarom brengen wij reeds hier de bedenking in die wij later uitvoeriger moeten richten tegen het gansche stelsel, namelijk dat men langs dezen weg niet tot het ware, maar tot het ledige, het afgetrokken zijn zonder inhoud noch beteekenis, komt. Hoe sterk Spinoza ook (trouwens ten onrechte) tegen de soort-begrippen waarschuwt en op het aandachtig beschouwen van de afzonderlijke, enkele dingen aandringt, die enkele dingen zijn toch, — daar het gronddenkbeeld van zijn stelsel is miskennis van de schepping, d. i. van de betreklijke zelfstandigheid en waarde der dingen, — voor hem slechts verwarde schijn, dien men verlaten moet om tot het hoogere te komen. Dit miskennen van waarneming en ervaring wreekt zich dan ook verder. Spinoza's bepaling van de waarheid tegenover het verkeerde denken is geheel kwantitatief: de dwaling is bij hem slechts een onvolledige waarheid, een te schaars zijn van de aanrakingspunten tusschen ons en de dingen (bladz. 35). Zoo zou dus het onware enkel maar behoeven aangevuld te worden zonder dat men iets behoefde weg te doen. En vooral, dat

„aan alle dingen gemeenschaplijke” waartoe wij zagen dat men opklimmen moet, is niet de alles insluitende levende Idee, maar het ledig en onvruchtbaar begrip. Denking, uitgebreidheid, beweging, rust — wat geven deze algemeenheden tot wezenlijke verklaring der wereld? (40)

Dusverre over Spinoza's leer van het Verstand, de vorming der kennis. Maar met het verstand is de wil — wij zullen zien op welken grond — één. Alzoo moet aan de beschouwing die ons tot hiertoe bezig hield, zich onmiddellijk aansluiten die van den wil en wat op zijn gebied ligt, de leer der Affecten, die 's menschen gemoed ten goede of ten kwade bewegen. Daaraan is dan ook het derde deel der Ethica gewijd, tot welks beschouwing we nu komen.

### § 5.

In de zoeven genoemde intellectueele aanschouwing ligt de vrijheid van den mensch. Maar hij kwam tot haar langs een verren weg, beginnende met de zinlijke waarneming, onze aandoening door de dingen der wereld. In de onderworpenheid aan die gewaarwording ligt 's menschen gebondenheid, uit welke hij zich tot het hooger vrije leven verheffen moet. Wat nu echter op het gebied van het verstand plaats heeft, datzelfde geldt ook voor dat van den wil. Verstand en wil zijn één. Wij zien dit in, zoodra wij ons herinneren dat in den mensch slechts individueel verwerkelijkt wordt wat in God bestaat. De éénheid der beide attributen in God (bl. 29) maakt dat „de orde en samenhang der ideeën dezelfde is (d. i. niet parallel slechts, maar identisch, volstrekt één en hetzelfde) als de orde en samenhang der dingen. (41) Dat wil dus zeggen: Gods denken is tegelijk Zijn volstreckte macht: alle gedachte Gods, die zich in de wetmatige orde der wereld afspiegelt, is tegelijk werking Gods, in bestaande werkelijkheid uitgedrukt.

God heeft geen gedachte, die niet tevens uitgevoerd wordt: d. i. geen verstand, dat niet tevens wil zij. Wat nu alles in God oorspronkelijk is (schoon oneigenlijk, want in God is eigenlijk noch verstand noch wil, slechts de grond van beide) dat is in den mensch op afgeleide wijze zoo. (42) Bovendien, de mensch is niets anders dan voortbrengsel der natuur. De dingen rondom hem bepalen hem gansch en al. Er is in hem geen geheimzinnig, voor de werking der uitwendige invloeden onverwinbaar middelpunt van terugwerking, geen vrije wil. Zoek in hem zoo diep gij wilt, altijd vindt gij in hem slechts affect, aandoening, en niet nog daarenboven een bijzonderen wil. De dingen die op mij werken, doen mij aangenaam of onaangenaam aan. Dit is eene voorstelling van mij, door mijn verstand gevormd, en wel op den trap der imaginatie, der verwarde zinlijke aanvankelijkheid. Mijn wil nu, die deze aandoening volgt, is hetzelfde als mijn verstand in den vorm der imaginatie. Wat mijn verstand als slotsom van mijn ervaringen of indrukken uitspreekt, dat moet mijn levensgevoel, mijn wil, beamen, want een mensch kan toch niet buiten zichzelf uitgaan. Mijn wil begeert dus, op dezen eersten trap van ontwikkeling, juist zóó als en naar mate de imaginatie in haar oppervlakkigheid en subjectiviteit zich over de dingen uitspreekt. Nu moeten echter beide, mijn verstand en mijn begeleidend levensgevoel, mijn wil, tot hooger trap opklimmen, als twee Siameesche broeders die, elkanders levenservaringen deelende, van kinderen tot mannen opgroeien. De wil moet, van de hartstochten gelouterd, het hooger ontwikkeld verstand beamen gelijk hij vroeger de imaginatie beaamde. Zoo als hij eertijds mijn aandoeningen van destijds bezegelde en aldus de vergankelijke ijdele goederen najaagde, alzoo nu de eeuwige waarheid welke mijn verstand voortgaat in te zien. Wat het verstand kent, dat erkent dus de wil, gelijk in de mathematische wereld er niemand aan denkt, een bewezen stelling niet



te willen. Zoo moet ik geestelijk opgroeien, tot dat de hoogste kennis, het wezen Gods, door mij gezien en dan tevens begeerd wordt als het hoogste affect, de volkomenste bevrediging: tot dat langs dien weg mijn kennis het wezen der dingen, en mijn wil het wezen van die kennis uitdrukt, de kennis in dezelfde afspiegelende harmonie met het heelal verkeert, als mijn wil met de kennis. (43)

Begeerte toch, hooger of lager, edel of onedel, is het wezen der ziel. Wat op het gewone standpunt des geloofs „Gods voorzienigheid” heet, is niets anders dan de groote waarheid dat „iedere zaak, zooveel in haar is, in haar aanzijn tracht te volharden”. (44) Zoo ook de mensch. Wat nu, van buiten komende, den mensch bij dat streven naar volharding in zijn bestaan hindert, veroorzaakt hem droefheid: wat hem daartoe helpt, geeft hem blijdschap. (45) Indien er niets was dat de ziel in dat streven hinderde, zou zij geheel blijdschap, energie, handelen zijn. Ontmoet zij daarentegen een beletsel, dan is de toestand der ziel niet meer zuiver uitvloeisel van haar wezen. Zij handelt en leeft dan niet meer geheel uit eigen besluit, maar slechts gedeeltelijk. (46) Dan komt voor het handelen het lijden, voor blijdschap droefheid in de plaats, en de ziel heeft noodzakelijk inadaequate, verwarde, voorstellingen. (47)

Wij hebben dus drie toestanden: het streven om in 't bestaan te volharden, welk streven, als het door de affecten vervuld wordt, als het door de aandoeningen als het ware zijn inhoud ontvangt, en bewust is, tot begeerte wordt. Voorts de blijdschap en de droefheid. Uit deze drie eenvoudige gegevens leidt nu Spinoza het geheele ingewikkelde samenstel van de menschelijke passïen af. Het eindeloos verscheiden spel der harts-tochten wordt uit deze drie motieven met bewonderenswaardige scherpzinnigheid van ontleding der menschelijke levensbewegingen verklaard. Voeg b.v. bij blijd-

schap of droefheid de idee der voorwerpen waaruit ze ontstaan, en gij ziet de liefde en den haat geboren. (48)

Affect, aandoening, is dus „de indruk des lichaams waardoor zijn macht tot handelen wordt vermeerderd of verminderd, geholpen of belemmerd, en tevens de idee van deze aandoeningen”. (49) Dit laatste volgt van zelf daaruit dat hetzelfde wat in het lichaam op stoflijke wijze voorvalt, in den geest als voorstelling geschiedt.

Hoe nu de menschelijke geest onder de slavernij der hartstochten verkeert, beschrijft het vierde deel der Ethica: hoe men zich tot vrijheid daarboven heft, wordt in het vijfde deel ontvouwd: hoofdzakelijk ten minste, want deze twee deelen houden zich niet streng systematisch binnen de grenzen welke de opschriften aanwijzen. Wij behoeven, na de grondbeginselen te hebben aangeduid, hier nu niet verder de bijzonderheden dezer ontwikkeling te beschrijven. Het streven des menschen om in zijn bestaan te volharden doet hem natuurlijk de blijde aandoeningen, d. i. het vermeerderde, verhoogde leven begeeren. Slaagt de mensch er in, aldus zijn zelfgevoel van de passie, het lijden dat naar beneden drukt, te bevrijden, dan komt hij tot de hoogste vreugde, de zuivere aandoening, die door geen tegenstelling meer gedrukt wordt. Maar vreugde, wij zagen het, wordt liefde zoodra de voorstelling van hare oorzaak er bij komt. Zoo wordt dan de hoogste vreugde de hoogste liefde, als haar voorwerp en oorzaak, de eeuwige volmaaktheid Gods, zich aan den geest vertegenwoordigt.

Dat is de intellectueele liefde, de kroon des geestelijken levens, het schoonste wat Spinoza, aan het einde, in zijn Ethica ontvouwd heeft. De onrustige begeerten zijn overwonnen, de geest baadt zich in de bron der eeuwige waarheid, des oorspronkelijken levens, in onmiddellijke gemeenschap met God. Deze liefde is eeuwig, als haar voorwerp: de ziel heeft haar, ook

buiten, vóór en ná dit lichaaamlijk bestaan, tot innigst eigendom. (50)

Als Spinoza leert dat God zelf voor de afzonderlijken mensch, in zijn eindig aanzijn beschouwd, noch liefde noch haat heeft, (51) ja de mensch die God liefheeft, niet er naar kan trachten dat God hem wederkeerig liefhebbe, (52) bedoelt hij alleen de tijdelijke liefde die met aardsche vreugd en droefheid te maken heeft. Bij de eeuwige intellectueele liefde daarentegen heeft God zich zelve, in ons, op oneindig volmaakte wijze lief. (53) Hebben wij ons zelve in God lief, dan bemint Hij zich zelf in ons. Deze liefde vervult en zaligt den geheelen mensch. „Nadien de ware liefden altijd voorkomt uyt de kennisse van dat de zaak heerlijk en goed is, wat kan er dan anders volgen als dat ze op niemand geweldiger zal komen uyt te storten als op den Heere onze God, alzoo hij alleen heerlijk, en een volmaakt goed is?” (54)

Hier is het doel des levens, de hoogste kennis in de volmaakte blijdschap bereikt. In dezelfde dorre mathematische vormen als altijd, in hetzelfde stijf latijn, in dezelfde volkomen afwezigheid van alle verheffing of zelfs levendigheid van stijl, eindigt Spinoza's Ethica met beschrijving van dezen toestand. Doch een ingehouden geestdrift, een diepe beweging des gemoeds trilt onder de afgemeten woorden: en de lezer, van deze hoogte af de schoonste stellingen in de vijf deelen, als machtige granietblokken, als in de wolken borende bergtoppen overziende, voelt in het geheel dezer ethica een hoogheerlijke poëzy, een groot gedicht van God. Lezen wij hier van de Substantie wier bestaan een eeuwige waarheid is; van de onmogelijkheid om de dingen buiten God te beschouwen gelijk ze wezenlijk zijn: en hoe het volgens de natuur der rede is, alle dingen onder een zekeren glans der eeuwigheid te zien, en hoe hij die God liefheeft, niet verwachten moet dat God hem (met een eenzijdig zinnelijk behagen) weder liefhebbe,

en hoe in onze intellectueele liefde God zichzelf in ons liefheeft — lezen wij dit en zooveel dergelijks met het oog des geloofs, dan vloeien ons onwillekeurig uit „Rolla” de welluidende regelen toe waarin de dichter, als hij de middeleeuwen verheerlijkt waarin het leven jong was en de dood zelfs hoopte, de kathedralen van Keulen en Straatsburg en zoovele andere ziet als priesterlijke gestalten, in hun steenen gewaden neêrgeknield om den Heere lof te zingen. Dan ruischen ons, als statige orgelbuizen, de afgemeten stellingen der Ethica iets als een hymne toe bij welke wij onder de sprakelooze schare nederzitten en de visioenen der schoonheid langs onzen geest voorbij laten trekken, als ten derden hemel opgetogen. Want het allerhoogste, de eeuwige Eenheid, rijst op voor onzen blik. Innig en diep, naar den adel onzer menschelijke natuur die ons niet toelaat aan onze eigen kleine zaken te denken vóór wij het systeem des Heelals hebben doordacht; die ons drijft om eerst te bidden: Uw Naam worde geheiligd, Uw koninkrijk kome, en dan om ons dagelijksch brood, ja over alles gebiedend is onze behoefte aan het zien van éénheid als hoogste wet der geheele wereld. Honderdmaal is verkondigd dat men die eenheid had gevonden, en steeds heeft de menschheid hen die dit beloofden, als hare priesters, als koningen en profeten geëerd. Geen teleurstelling kan ooit ons geslacht die poging, anders dan door tijdelijke afmatting, doen opgeven. Wat in vroeger en later dagen de Eleaten of een Giordano Bruno, een Schelling of Hegel, door fantasie of bespiegeling trachtten te vinden: de éénheid der kracht die het heelal beweegt, datzelfde wordt in onzen tijd door een Helmholtz, een Tyndall en anderen langs den weg van streng verstandelijk natuuronderzoek nagestreefd, want het is de nimmer rustende behoefte van den mensch wien „de eeuwigheid in het hart gelegd is”. En op diezelfde vraag geeft ook Spinoza zijn diepdoordacht antwoord: het is de substantie die de eenheid des Heelals openbaart. Om dit streven



hebben wij hem lief, bewonderen hem en hooren eerbiedig naar zijn woord.

Doch helaas! dit woord blijkt onvoldoende, onze diepste behoefte blijft bij hem onbevredigd: want God, de levende God, heeft die „eeuwigheid in ons hart gelegd”, daarom kan de mensch bij afgetrokkenheden, bij ledige gedachten, op den duur niet leven, hij verlangt den waarachtigen, sprekenden, zichzelfgevendden God, niet de Idee maar de Liefde zelf.

Weldra bemerken wij dat het slechts het leven des geloofs is dat, zoolang wij hem bewonderen, aan Spinoza's afgetrokkenheden zijn inhoud leent, aan deze beweginglooze beelden den gloed des levens inademt. Toch is die bewondering goed en noodig, want Spinoza's leer is een wet en profetie die door de volle waarheid, als zij daar over komt, in haar schoonste hoofdgedachten niet wordt te niet gedaan, maar vervuld en tot waarheid gebracht. Doch eer wij, in ons derde deel, een weinig van deze taak trachten te vervullen, hebben wij er ons den weg toe te banen door in het tweede deel, waartoe wij nu over gaan, te bewijzen dat deze filosofie in zichzelf zonder waarheid en leven, ja van tegenstrijdigheden vervuld en ter voldoening aan de menschelijke behoefte om een verklaring van het bestaande te geven, ten eenenmale ontoereikend is.

## II

# BEOORDEELING VAN SPINOZA'S WIJSBEGEERTE

---

### § 6.

Wij beschreven de wijsbegeerte van Spinoza in hare hoofdtrekken. Het is nu allereerst de vraag, welken naam dit stelsel verdient: waar wij het zullen plaatsen in de rangschikking der stelsels die op het veld der wijsbegeerte een kenmerkenden naam vragen. Monisme is het zeker naar Spinoza's bedoeling, schoon in de uitvoering dualistische bestanddeelen overblijven. Maar deze éénheid van beginsel en beschouwing, aan welke zijde ligt zij? Is Spinoza atomist, gelijk Hegel hem genoemd wil hebben, omdat hij eigenlijk om Gods wil het bestaan der wereld loochent, of is hij naturalist van richting of wereldbeschouwing, en pantheïst wat aangaat zijn stelsel? Naturalist, d. i. de natuur houdende voor een organisch geheel, buiten of boven hetwelk niets bestaat? Pantheïst d. i. alle eindige dingen houdende voor openbaring van het ééne Al, het onpersoonlijke

Absolute? <sup>1)</sup> Het schijnt bij het eerste aanzien dat deze beide, het naturalisme uitgaande van de natuur, dikwijls tot loochening van God toe, en het Pantheïsme, uitgaande van God dikwerf tot loochening van de wereld toe, niet kunnen samengaan. Toch vermogen zij het, gelijk ons zal blijken.

Wij hebben in de voorgaande bladzijden reeds een en andermaal beide benamingen op Spinoza toegepast. Ten onrechte, zeggen vele geachte stemmen. Want volgens het naturalisme is er niets dan de natuur, en Spinoza onderscheidt God wel degelijk van de natuur. Voorts, de weg om die natuur te kennen, is volgens het naturalisme die der ervaring, en Spinoza minacht de ervaring.

Wij antwoorden: Spinoza is naar zijn eigen bedoeling zeer zeker geen naturalist: God staat hem hooger dan de natuur. Maar dit „hooger” is slechts logisch, ideëel, niet werkelijk. Wel verstaat Spinoza onder „natuur” niet enkel de stof en haar wijzen van bestaan, maar nog andere oneindige dingen. Maar deze natuur, zooals zij is, volgt uit God als de mathematische figuur die slechts logisch, niet werkelijk, aan de oneindige ruimte posterieur en inferieur is. En wat de ervaring betreft, zij wordt door Spinoza al weder naar zijne bedoeling veracht, zoodat Dr. Spruyt hem naar waarheid kan noemen „den meest verstokte van alle dogmatische wijsgeeren die ooit met minachting hebben neergezien op de kennis, door ervaring verkregen”. Maar werkelijk heeft hij wel degelijk die ervaring geraadpleegd. In een zijner brieven geeft hij van het toekennen van juist deze en geen andere attributen aan God deze reden: dat aan den mensch of

---

<sup>1)</sup> Zie de heldere verklaring van deze en eenige verwante benamingen in prof. Doedes' Inleiding tot de leer van God, in de 3e paragraaf. Slechts deelen wij niet het bezwaar dat de schrijver bladz. 68 tegen de uitdrukking „pantheïstisch stelsel” maakt; wij spreken liever van het ééne stelsel met verscheiden nuances.

in de menschelijke natuur geene andere dan deze kenbaar zijn — dus dat zijne reden is: ervaring. De dingen zijn in de substantie niet omdat in haar zelve, in haar begrip, eenige noodzakelijkheid zou liggen om zich tot afzonderlijke dingen te bepalen, maar omdat Spinoza de dingen der wereld bij ervaring heeft opgemerkt.

Zijne methode is wel mathematisch, niet empirisch: maar hij past haar toe in een zin waarin zij (behoudens het gebrekkige van zijn natuurkennis) tegen de empirie niet overstaat. <sup>1)</sup>

Pantheïsme, in den zin van vereenzelviging van God en wereld, kan men wederom aan Spinoza niet wijten naar zijn bedoeling, want God is hem oneindig meer dan de wereld. God is absoluut zelfstandig, de dingen volstrekt onzelfstandig. Niet alles is God, maar God is alles, en wel slechts naar Zijn wezen, niet naar de ontvouwing van dat wezen in de bestaande werkelijkheid. Maar al weder is Spinoza inderdaad wèl pantheïst. Het eindige gaat op in „het oneindige”, dat alleen werkelijk is; de dingen der wereld zijn niet, ze bestaan slechts. Maar dat bestaan is nooit tegenover God betrekkelijk zelfstandig, gelijk waar een schepping wordt erkend. Al staat noodzaakelijkheid bij Spinoza niet tegenover vrijheid maar tegenover toeval, er is toch inderdaad geen vrijheid; niets wordt, als schepsel, in betrekkelijke zelfstandigheid uit God losgelaten.

Wij blijven dus, met Kuno Fischer en anderen, b. v. ook met Spinoza's beslisten aanhanger Conrad von Orelli (Sp. Leben und Lehre p. 83) van zijn naturalisme spreken. Vergeten wij hierbij niet dat dit een betrekkingwoord is; het staat tegenover supranaturalisme, d. i. het aannemen van een persoonlijk God die boven de wereld staat. Die zulk een God niet aanneemt, is in beginsel naturalist. Daarom niet atheïst. Althans Spinoza niet. Als hij God en natuur vereenzelvigt (*Deus sive natura*)

---

<sup>1)</sup> Zie hierover verder het Aanhangsel achter de laatste §.



dan is deze vereenzelviging wel verkeerd, maar toch geen loochening van God. Naar zijn bedoeling gaat wel de wereld in God op, maar God, die buiten de twee ons bekende, nog een oneindig aantal attributen heeft, volstrekt niet in de wereld. Hier echter openbaart zich de noodzakelijkheid die op het van God losgemaakte denken drukt, dat van wien (den waren God) niet heeft, van dien zal genomen worden ook wat hij nog (als God) heeft. Spinoza wil oprechtelijk God aanbidden, gelijk hij wil leven en sterk zijn: maar zoo als zijn teringachtig leven, sterft zijn God hem onder de handen.

Wij gelooven dus met Prof. van Vloten, dat Spinoza slechts wat hij bij onzen tijd aan natuurkennis ten achteren is, behoefde aan te vullen om, onder andere vormen maar met dezelfde beginselen, een naturalist van onzen tijd te zijn. Zoo oordeelt (om hier billijkerwijze een bekwamen naturalist te laten getuigen) ook Carus Sterne, in zijn *Werden und Vergehen, eine Entwicklungsgeschichte des Naturganzen*, dat met aantekeningen vertaald werd door Dr. H. Hartogh Heys van Zouteveen ('s Hertogenbosch 1876). Eerst wordt daar van Spinoza's stelsel gezegd dat het „alle die vóór hem geweest en na hem gekomen zijn, in verheven eenvoud en waarheid overtreft. (Bladz. 422). Daarna laat de schrijver aan het einde dichterlijk den laatsten mensch spreken, en onmiddellijk voor de uiterste wereldkatasrophe de gedachte aan eene nog weder te vernieuwen wereld afweren, om „als Empedokles in den afgrond springende, ten gunste van Spinoza's Algeest af te treden. Er is slechts ééne filosofie, zeide Lessing en gevoelde Goethe: en aan wien zouden wij beter, na een onderzoek van zoo vele meeningen, het laatste woord kunnen laten?”

Alzoo ook nu, in 1876, aan Spinoza het laatste woord.

Inderdaad, wanneer wij de natuurkunde onzer dagen zien streven naar het begrijpen van al het stoflijk be-

staande als eenheid: als wij zien hoe zij daartoe het laagste, onbewuste leven tot grondslag legt en zoo, hetzij voorzichtig de v o o r w a a r d e n tot het geestelijk leven, hetzij roekeloos dat geestelijk leven zelf, als een efflorescentie van het natuurlijke verklaart, zoodat dan het quartaire tijdvak den mensch voortbracht; hoe zij alle leven laat voortkomen uit de cel, en de cel uit verbindingen van moleculen, mechanische krachten door chemische laat vervangen, en zoo langs den weg van protoplasmen en moneren en door generatio aequivoca het leven opklimmen ziet — kan dan dit alles niet in overeenstemming gebracht worden met een behoorlijk gemoderniseerde herhaling van hetgeen Spinoza in het tweede deel der Ethica omtrent de vorming der lichamen door rust en beweging leert? En als de gedachte nog achter den gas-nivel van Kant en Laplace terug waagt te gaan, wat zou ze vinden? Men weigert, op die vraag te antwoorden: maar als men geen Schepper kent, blijft er dan als diepste grond wel iets anders dan, met welken naam ook genoemd, Spinoza's Substantie over?

Hetzelfde geldt van zijne leer omtrent het wezen des menschen, van welk ons overzicht in het eerste deel slechts sommige hoofdtrekken schetste.

Uitvoeriger uiteenzetting, bepaaldelijk van Spinoza's zoo belangrijke leer der hartstochten, kan men vinden in het reeds genoemde werk van Dr. van Vloten; en allermeeft verwijzen wij naar de Ethica zelve, die wij ons vleien dat, met onze schets, en bij de inspanning welke een meesterwerk als dat van Spinoza eischen mag, verstaanbaar genoeg zal zijn voor de lezers die wij bedoelen. (55) Wij hopen hem beschreven te hebben in overeenstemming met de eerbiedige liefde die hij verdient. Vele en zware beschuldigingen zullen wij tegen hem in te brengen hebben: maar die alle nemen niet weg dat wij gelijk in het leven van Spinoza met een der edelste menschen, zoo ook in zijn Ethica met

een der verhevenste gewrochten van het menschelijk genie te maken hebben. Bepaaldelijk wijzen wij met allen nadruk de verklaring terug die in zijn stelsel voor God den samenhang der natuur, het verband der dingen in de plaats stelt. Wij loochenen niet dat de strekking van Spinoza's leer beide ten innigste tot één maakt. Doch zijn stelsel, hoewel volkomen onbekwaam om den waarachtigen godsdienst en de zedelijkheid te verklaren, is evenwel naar zijn eigen bedoeling in de hoogste mate religieus. Spinoza zal liever de geheele wereld, dan God opofferen. Het verheven woord: „Naar de natuur der rede is het, de dingen in den glans der eeuwigheid te beschouwen” (56) toont den geest die zijn geheele wijsbegeerte doorademt.

Na dit te hebben vooropgesteld vangen wij onze beoordeeling aan. Zeer verre zijn wij er van af, de door Jacobi bekend gemaakte uitspraak van Lessing „dat er geen andere filosofie dan die van Spinoza is”, te beamen; of dit stelsel met Lichtenberg voor de grootste gedachte te houden, die ooit in eens menschen hoofd is opgekomen. Reeds op de strengheid van zijn logica is veel aan te merken, gelijk uitstekende denkers als Trendelenburg en anderen hebben in 't licht gesteld.

De metaphysische bepalingen met welke hij aanvangt, gelden hem zonder enig bewijs als beschrijvingen van het werkelijk bestaande. Geen stelsel toont zoo duidelijk als dat van Spinoza het gevaar van de ervaring (in den hoogsten zin) te verlaten en in afgetrokken bespiegeling boven de werkelijkheid te zweven. Door het in onzen geest beredeneerde voor het buiten ons bestaande te nemen, verwacht Spinoza gedurig „grond en gevolg” met „oorzaak en werking”, het mathematisch, dus eeuwig en boven allen tijd, uit het gestelde beginsel voortvloeiën, met het in den tijd voortkomen van de werkingen uit de oorzaken. B. v. Eth. I prop. 17 „ God handelt alleen volgens de wetten Zijner natuur en door niemand gedwongen”. Maar God

kan in dit stelsel niet „handelen”; slechts volgt uit Hem alles, gelijk Spinoza dan ook in de Toelichting tot deze stelling uitdrukkelijk zegt „op dezelfde wijze als uit de natuur van den driehoek van eeuwigheid tot eeuwigheid volgt, dat zijn drie hoeken aan twee rechte gelijk zijn”.

Wij raken hier aan het hart der geheele vraag omtrent Spinoza's wijsbegeerte, namelijk de onmacht van zijn substantie om uit zich het bestaande voort te brengen, dus, naar de bladz. 12 gegeven bepaling van wijsbegeerte, de veroordeeling van dat stelsel. De Ethica vangt aan met bepaling van de substantie, van God. „Onder oorzaak van zichzelf versta ik dat, welks wezen het bestaan in zich sluit, m. a. w. dat welks natuur niet kan gedacht worden tenzij als bestaande”. Dat hij met God begint, noemen wij niet, met velen, een bewijs voor de onbruikbare afgetrokkenheid van zijn stelsel, maar wij juichen het van harte toe. Wat wij hem verwijten is niet dat hij het doet, maar dat hij het niet genoeg doet; dat hij geen ernst met zijn eigen bepaling maakt. „Oorzaak van zichzelf”, dat woord duidt een oneindige Kracht aan, een Wezen dat de hoogste energie tot kenmerk heeft. Nu bestaat er een wereld. Derhalve moet, terwijl het feit der schepping zelf onverklaarbaar blijft, die schepping althans zeker de „Oorzaak van zichzelf”, d. i. de oneindige energie, tot oorzaak hebben. Er moet dus tusschen de „naturende natuur” en de „genaturde natuur”, tusschen God en de wereld, een onderscheid zijn als tusschen wezen en bestaan, de hoogste alles bewerkende oorspronkelijkheid en het afgeleid aanzijn. Maar zie, bij Spinoza is er tusschen God en de Wereld niet dit werkelijk objectief verschil, slechts een subjectief, een verschil van gezichtspunt. De substantie is niet de oorzaak, de kracht van het bestaan, zij is het bestaan zelf, van een bepaalde zijde (door het gedurige quatenus aangegeven) beschouwd.



Een hoogleeraar in de godgeleerdheid, die aan geen schepping geloofte, vernederde zich eenigen tijd geleden door in zijn achtbare gehoorzaal de „schepping” met het lossen van een pistoolschot te vergelijken; „er is niets dan God — één knal — de schepping staat dáár”. Met deze voorstelling wilde hij in het dogma dat hij bespote, het niet-erkennen van de ontwikkeling in het bestaande berispen. Maar bij Spinoza is niet eens een plotselinge knal, het is oneindig spoediger, ja er is geen tijdsverschil. In één oogwenk, d. i. bij een verandering van gezichtspunt, verandert de substantie zich in de wereld; wij komen nooit van God tot het bestaande, want wij zijn er van den aanvang af. <sup>1)</sup> Zelfs bij Schelling is God nog wordend uit de donkere afgestijging van den Chaos: bij Spinoza is Hij er eeuwig, maar zóó dat Hij niet is, dan als gezichtspunt, in een subjectief bestaan, m. a. w. niet zelfstandig, niet substantie maar als betrekking. Hetgeen Spinoza substantie noemt, kan daarom niet oorzaak der wereld, verklaring van haar bestaan zijn, omdat het geen substantie is. Het is Spinoza's glorie dat hij van God begonnen is in zijn filosofie. Maar zijn zwakheid, zijn alles bedervende fout is dat hij niet begonnen is van God als ervaring van de ware menschheid, van de Gemeente, maar van God als verstandelijke abstractie. Want met dezen God, al draagt Hij den naam van Oorzaak van zichzelf — een heerlijken Naam, die wel verdient aan de spits van een stelsel te staan — met dezen God zonder godheid, met deze substantie is niets aan te vangen. Wel uit „de Liefde” gelijk de Gemeente die als het wezen Gods aanbidt, maar niet uit het afgetrokken hoogste „Zijn” is iets af te leiden. Evenmin als er later bij Hegel uit de afgetrokken logica tot de werkelijk bestaande natuur een overgang is dan krachtens een door niets gemotiveerd besluit van de Idee

---

<sup>1)</sup> Ch. Secrétan, la philosophie de la liberté, I p. 158.

om „uit zichzelf uit te gaan”, evenmin is er een overgang van de substantie tot de modi, de eindige dingen der schepping.

En wordt die overgang toch afgedwongen, dan zien wij door het aansluitend bestaan der substantie alle afzonderlijk wezenlijk leven gedood. Spinoza heeft volkomen gelijk daarin dat hij (met Ex. 3, 14) het volle, het wezenlijke zijn aan God alléén toeschrijft: want de schepping kan bij God niet in een vermenigvuldigen van zichzelf bestaan, en het aanzijn der wereld is slechts een afgeleid bestaan. Maar dit „zijn” van God is bij Spinoza het ware zijn niet. „Het absolute” is levenloos, een begrip, een betrekking, niet iets op zichzelf staands, al duidt de benaming die zelfstandigheid ook aan en bewijst daardoor de tegenstrijdigheid van het begrip met zichzelf. Het absolute is relatief, de substantie is eveneens betrekkelijk, is er niet zonder hare modi. Uit dit levenloos Absolute niet, maar alleen uit den levenden God kunnen de dingen der wereld voortkomen. Spinoza’s substantie daarentegen blijft stokstijf staan, en wil men van haar tot de bestaande wereld komen, zoo moet men, haar verlatende, tot de ervaring zijn toevlucht nemen. Hooren wij Spinoza waar hij beproeft, het ontstaan der eindige dingen met God in betrekking te stellen. B. v. Eth. I prop. 28. „Elke enkeling, ieder eindig ding van begrensd bestaan kan niet bestaan noch tot handelen bepaald worden, dan door eene andere, eveneens eindige en bepaalde zaak: en deze wederom door eene dergelijke, en zoo voort zonder einde”. Hoe ver men nu ook teruggaat, er wordt geen punt gevonden waar iets eindigs aan God kan aangeknoopt worden. (Men herinnert zich hoe Kant, zonder aan Spinoza te denken, de antinomie van het kosmologisch Bewijs aantoonde).

Daar nu God het hoogste bestaan heeft, moet dus het bestaan der eindige dingen tot een schijn worden, als door het werpen van den sluier der Indische Maja.

Om hieraan te ontkomen werkt Spinoza, ook in het bewijs van deze stelling, met dat bekend „voor zoo verre” (quatenus) dat hoegenaamd geen reden van bestaan heeft, en bij welks oneerlijkheden vergeleken die van het nog bekender kerkelijk quatenus in waarheid slechts kinderspel zijn.<sup>1)</sup> In de bestaande lichamen is dus ook geen werkelijk leven dat die figuur zou kunnen bepalen; m. a. w. organisme hebben zij niet. Ze zijn ongeveer zoo als zich de populaire voorstelling het door God geboetseerde lichaam van Adam denkt vóór de geest was ingeblazen: één gelijkvormige aardmassa; zoodat er dan ook geen werkelijk leven noch dood bestaat, slechts veranderde schikking der samenstellende deelen. (58)

Deze onbestaanbaarheid van de bestaande dingen moet natuurlijk nog meer in 't oog springen, waar het vraagstuk van het booze zich nog aan de moeilijkheid komt toevoegen. Spinoza verklaart de voorstelling daarvan voor een zelfbedrog des menschen, die namelijk ten onrechte gewoon is alle dingen onder het doelbegrip van „goed en kwaad” op te vatten. En toch stelt hij weder (Eth. 2 prop. 30 en 31) dat wij van de dingen geen andere dan een inadaequate, onvolkomen voorstelling hebben kunnen. Maar wat niet anders kan, wat noodzakelijk is, dat is in de substantie, in het wezen der dingen gegrond, mag dus onmogelijk slechts een dwalende voorstelling van den mensch genoemd worden. Men ziet terstond dat dezelfde bewijsvoering van de tegenstrijdigheid van het booze evenzeer op het eindige kan toegepast worden, en ook dit dus

---

<sup>1)</sup> Dit „voor zoo verre” stelt zich bedrieglijk tusschen twee met elkaar strijdende dingen om te beletten dat zij, door tegen elkaar te botsen, dezen strijd openbaren. Even als of men b. v. zeide: voor zoo verre in den morgenstond de zon ondergaat, kan de morgen ook avond genoemd worden. Hiermede staat volkomen gelijk het bij Spinoza zoo dikwijls voorkomende: „God, voorzoo verre Hij in een bepaald voorwerp onder het attriboot der uitgebreidheid gedacht wordt”.

bij Spinoza zoowel noodzakelijk als slechts eene inbeelding des menschen, zoowel waarheid als leugen is. Is er, gelijk wij zagen, eigenlijk geen leven of dood, maar slechts veranderde schikking der samenstellende deelen, dan kan er ook van geen ontwikkeling des levens in die wereld sprake zijn. Het denkbeeld van type of doel (exemplar) naar hetwelk het individueele leven zich zou heen richten, wordt uitdrukkelijk verworpen. Slechts geïsoleerde enkele dingen komen in causalen samenhang zonder einde uit elkaar voort, maar in de wereld als één Geheel is geen ontwikkeling, geen opgang ter verheerlijking mogelijk: „de geheele natuur is één Individu, wiens deelen, d. i. alle lichamen, op oneindige wijze wisselen, zonder eenige verandering van dit individu als Geheel”.

Tegen dit denkbeeld van doel en doelmatigheid in de inrichting der wereld strijdt Spinoza ten nadruklijkste, o. a. in het Aanhangsel op het eerste deel der Ethica. Natuurlijk, want doelmatigheid is slechts een andere naam voor persoonlijk leven. Spinoza wil niet dat men naar het doel van de dingen der wereld zal vragen, maar alleen naar het verband van oorzaken en gevolgen, het causaalverband. Consequent had hij ook in het geestelijk leven van den mensch het bestaan van de idee der doelmatigheid moeten loochenen: want ook bij den mensch is immers alles, even goed als in de overige natuur, causaal geordend. Dat dus de mensch naar een doel vraagt en streeft, behoorde hij eigenlijk slechts als een verkeerde naamgeving te beschouwen. Maar hij doet het niet. In het menschelijk leven erkent hij het heerschen van de idee der doelmatigheid, niet in de natuur. Doch zijn bepaling van „doel” is zeer onjuist. Uitgaande van de opmerking dat de menschen iets goed of kwaad noemen naar mate het met hun begeerte overeenkomt, voor hen zelve aangenaam of onaangenaam is, en dus iets doeltreffend noemen enkel omdat het met hun denkbeeld van de goede orde



samenstemt, verklaart hij in de 7e bepaling van het 4e deel der Ethica: „onder het doel, waarom (cujus causa) wij iets doen, versta ik het verlangen (de begeerte, appetitus). Hier vergeet hij dat naar het causaalverband het middel, dat gebezigd wordt, en dit alleen, de oorzaak is waarom wij iets doen, het doel daarentegen slechts de beweegreden, naar welke de geest op de stof werkt, om dit gevolg te doen ontstaan. Hier is dus een werkende persoonlijkheid in het spel. Erkende Spinoza die persoonlijkheid in den mensch, hij zou haar evenzeer in God kunnen en moeten aannemen, en dan ware evenzoo tegen de toelating van een doel in de natuur hoegenaamd geen beletsel. Want het causaalverband sluit de doelmatigheid geenszins uit, evenmin als omgekeerd. Alleenlijk staat de causaliteit in dienst van eene hoogere orde der dingen. <sup>1)</sup> Het begrip van doel, trouwens in de natuur allerwege gepredikt door elk organisme, d. i. elk levend en groeiend wezen dat naar het doel streeft om de idee van zijn wezen geheel te ontplooien — het besef van doel en orde leeft in de gansche menschheid. Tusschen normale en abnormale verschijnselen onderscheidt zij noodzakelijk. Dit algemeen-menschelijk besef, durft men het subjectief noemen? Dan is even subjectief het besef des menschen dat hij zich kennis van de wereld, hoe dan ook, kan verwerven. Deinst men er voor terug, dit besef een inbeelding te noemen, welnu, dan behoeft ook de Raad Gods, op het doel van de hoogere orde der dingen, de wereldverheerlijking, het Koninkrijk uitloopende, door Hem, naar het geloof der Gemeente, geopenbaard, niet een gewrocht onzer fantasie te wezen. Dan is het ook niet onwetenschappelijk, een heiligheid Gods te erkennen die het eene tot middel kiest, het

---

<sup>1)</sup> Zie Spinoza's Ansicht über den Zweckbegriff dargestellt und beurtheilt von Heinr. Kratz, Neuwied en Leipz. 1871. Ook Schopenhauer (van verkeerde beginselen uit) en Trendelenburg handhaven met nadruk het begrip der doelmatigheid op wijsgeerig gebied.

andere als zoodanig verwerpt in de samenstelling der dingen, noch ook verkeerd, te spreken van de wijsheid (de deugd des Wetenden, naar de treffende bepaling van Nitzsch) en van de trouw Gods, die haar gedachten des vredes in de wereld niet zal laten rusten totdat zij in 't eind verwezenlijkt zullen zijn. Al deze realiteiten echter, die samen het bestaan van een doel in het wereldverloop waarborgen, worden buiten Spinoza's stelsel gesloten krachtens de onmogelijkheid om het leven, welks hoogste vorm en eigenlijke openbaring de persoonlijkheid is, in den samenhang dezer gedachten op te nemen. Slechts de blinde kracht, de natuurlijke drang, met hoe verheven namen van verstand, rede, denking ook aangeduid, vinden hier een plaats. Het heelal is hier niet, naar de bekende bepaling, een cirkel welks omtrek nergens, welks middelpunt overal is — want er is geen middelpunt, noch in God noch in den mensch; alles heeft „noch kern noch schaal”, gelijk Goethe het van de natuur zegt tegen den philister von Haller, die van een „binnenste”, een centrum had gesproken waar geen geschapen geest in doordringt omdat de Ongeschapene, de Schepper, zich daar openbaart.

Deze weerzin tegen de idee van persoonlijk zelfstandig leven, zoo nauw met die van „schepping” verbonden, vindt zijn uitdrukking in een beweren, wel slechts als in 't voorbijgaan (59) geuit, maar dat niettemin in Spinoza's stelsel fundamenteele beteekenis heeft, zoodat Erdmann het terecht „den polsslag van het geheele systeem” noemt. Het is de meening: „alle bepaaldheid is beperktheid”.

Zoo toch vertalen wij met juistheid het gezegde: *omnis determinatio est negatio*. Hierin ligt Spinoza's noodzakelijke richting der gedachten. Hij kan, naar zijn beginselen, niet anders dan in alles wat op een zelfstandig, van de substantie hoe dan ook afgezonderd, bestaan wil aanspraak maken, een streven zien dat op beperktheid, ontkenning des eenig waren

levens, uitloopt. Zijn beschouwingen zijn kwantitatief, niet kwalitatief. Het oneindige is het eindeloos uitgestrekte, elke begrenzing ware ontkenning van zijn leven. Het absolute is voor hem niet een in 't middelpunt van zijn eigen leven zich samenvattend, d. i. persoonlijk leven: absoluut en persoonlijk staan tegen elkaar over: absoluut is dissoluut. Treffend juist drukt de geheel van Spinoza gedrenkte Goethe het uit in zijn

Willst du in's Unendliche schreiten,  
So geh in's Endliche nach allen Seiten. <sup>1)</sup>

Wij zullen later zien dat ook in deze stelling een bestanddeel van waarheid is, iniden zij in een hooger licht wordt gezien. Hier beschouwen wij haar eerst in verband met Spinoza's grondbeschouwing, en dan noemen wij haar volstrekt onwaar. Het gedetermineerde is niet beperkt: het is het individueele leven waarin zich niet een afval van uit het absolute, maar een openbaring van den levensrijkdom van het absolute toont. Eerst door zijn bepaaldheid is een ding niet beperkt, maar juist datgene wat het wezen wil en moet. Ieder mensch die aandachtig zijn levensgang nagaat en begrijpt, ziet in, dat hij door onophoudelijke beperking, die door vrij aanvaarden zelfbeperking werd, eerst is geworden wat hij wezen moest, krachtig vrij en zich zijner levensbedoeling bewust. En hij verstaat welk een zegen aan David wordt toegewenscht in Abigail's diepzinnig woord: „de ziel mijns Heeren zal ingebonden zijn in het bundelke der levenden bij den Heere uwen God, maar de ziel uwer vijanden zal hij slingeren uit het midden van de holligheid des slingers (d. i. in onbepaalde vrijheid die door de lucht heen ten verderve zwiert).

---

<sup>1)</sup> Uitvoeriger heb ik deze æsthetische levensbeschouwing van Goethe, tegenover de zedelijke, trachten in 't licht te stellen in Goethe's Faust, een studie, Amst. 1874, waarheen ik voor het hier behandelde de vrijheid neem, te verwijzen.

Met dit „naar alle zijden in het eindige gaan” bereikt men geenszins het oneindige, maar slechts het eendeloze. Een hooger, fijner ontwikkeling leert reeds bij eenig nadenken deze dwaling verwerpen. Bij voorbeeld den Bedouïn moge het denkbeeld gelaten worden dat hij vrij is omdat hij naar rechts, links, vóór en achterwaarts ongehinderd kan rijden; hij is dan ook in de woestijn. Maar edeler is het denkbeeld van vrijheid bij den burger die, aan alle zijden door wet en plicht ingesloten, als lid van 't groot geheel op zijne plaats staande, vrijwillig zijne roeping vervult, en de noodzakelijkheid uit eigen beweging in zich opneemt. Een „Majoor Frans” in den roman van onze Bosboom-Toussaint moge zich sterk geacht hebben toen zij zonder aan iemand of iets zich te storen „naar alle zijden ging” — hooger stond zij zeer zeker toen zij in de gehoorzaamheid der liefde dit onstuimig hart haren Leopold overgaf.

Het bepaalde, individueele moet naar deze dwalende grondbeschouwing beperkt zijn, en eerst in het breede, algemeene, onbepaalde zal de waarheid liggen.

In overeenstemming hiermede is ook het afzonderlijk zien van de dingen in hun individueele enkelheid voor Spinoza de trap der imaginatie, der verwarde zinlijke voorstelling. Van haar moet men zich verheffen tot het Algemeene (commune), en zal dan, naar hij belooft, het hoogste leven hebben. Maar de eenvoudige logika leert ons dat naar mate, door aftrekking van al het bijzondere, onze begrippen algemeener worden, meer bijzondere dingen omvatten, zij tevens armer aan inhoud, onbepaaldere toonen. Eindelijk heeft men, den top bereikende — het hoogste Leven? neen, het algemeenste Zijn, zonder inhoud, een woord, een niets; waarom Hegel terecht leert dat het met niet-zijn gelijkstaat.

Hoe bepaaldere iets is, hoe rijker. De steen is arm aan bepaaldheid, hij is een doode massa. De plant is veel meer bepaald, heeft een rijk individueel leven. De



mensch, oneindig meer bepaald dan steen en plant in verscheidenheid van organen en ingewikkelde samenstelling van zijn wezen, is juist door die bepaaldheid het minst beperkte, het alzijdigste wezen der schepping.

Grof kwantitatief beschouwd, beperken, begrenzen alle bepaaldheden elkander. Neemt het ééne een bepaalde plaats in, het andere kan niet op die plaats staan, moet er voor wijken, en moet er verre af gaan. Maar hoe hooger, edeler dingen, hoe meer in elkander en daardoor hoe rijker. Verstand en vrijheid hinderen elkaar niet, maar verhoogen elkaar in u. Liefde voor het schoone en kracht tot het goede behoeven niet voor elkaar plaats te ruimen. Tusschen muzikaal talent en adel van geest behoeft gij niet te kiezen, gij kunt ze beiden in u vereenigen, en ze zullen elkaar niet verdringen maar versieren <sup>1)</sup>.

Eindelijk, grof kwantitatief beschouwd, zijn God, de Oneindige, de absolute, en Persoonlijkheid elkaar uitsluitende. Men hoort dit dan ook onophoudelijk herhalen. (60) Maar geheel ten onrechte. Persoonlijkheid sluit zekerlijk een zich onderscheiden in: en dit zou kunnen schijnen, een ander, van wien God zich onderscheiden zou, buiten Hem te stellen en Hem dus noodzakelijk te begrenzen. Maar die onderscheiding richt zich alleen naar binnen, niet naar buiten.

Om persoon te zijn, moet ik mij van mij zelf kunnen onderscheiden en mij dan weder met mij zelve sluiten. Dit ligt eenvoudig in het Ik-zeggen. Ik ben niet persoon, omdat ik mij van iets of iemand buiten mij onderscheid, want dan zou het dier ook persoon wezen, en al ware ik gansch alleen op de wereld, ik zou toch Ik zijn. Veeleer is het, gelijk Rothe opmerkt,

---

<sup>1)</sup> Men meene niet dat wij hier, waar het geestelijke dingen geldt, iets tegen Spinoza willen bewijzen dat hij zelf ook wel toegeven zou. Naar den kwantitatieven maatstaf, aan zijn stelsel noodzakelijk eigen, verklaart hij uitdrukkelijk (Eth 1 def. 2) dat „eene gedachte door eene andere begrensd wordt”.

juist omgekeerd zoo: ik ben niet persoon omdat ik mij van hetgeen buiten mij is, onderscheid, maar ik onderscheid mij van hetgeen buiten mij is, als Ik van het niet-Ik, juist omdat ik persoon ben; het dier kan zich niet duidelijk van hetgeen buiten hem is, onderscheiden. De Oneindige kan dus met volkomen recht als persoonlijk gedacht worden; ja, terwijl „het absolute” noodzakelijk onpersoonlijk is, wat wij gaaf toestemmen, is „de Oneindige” zonder persoonlijkheid niet te denken. Het denkbeeld Oneindig, dat niet, gelijk „eindeloos”, een negatief maar een positief begrip is, eischt van zelf persoonlijkheid. Want het beteekent niets anders dan de absolute volheid van leven, het hoogst denkbare leven, het leven zelf, dat een eindelooze volheid van bepalingen in zich sluit. Alleen de God die geen Drieënige is, dus de als een ijsveld ongeschakeerde éénheid van het in gewonen zin wijsgeerig theïsme of Deïsme, of de nominale God van het Pantheïsme, die God kan niet persoonlijk zijn. Het speculatief theïsme van zoovelen die christenen willen zijn zonder het wonder te erkennen (b. v. Karl Schwarz in de laatste bladzijden van zijn bekend *Zur Gesch. der neueren Theol. c. a.*) lijdt aan deze tegenstrijdigheid dat het in Gods persoon een boven de wereld verheven wil erkent, maar een geldig maken van dezen wil in de wereld niet wil toegeven; want die wil moet, als de persoon zelve van wien hij uitgaat, noodzakelijk bovennatuurlijk, d. i. wonder zijn. Zegt men, eindelijk, met velen: „ik heb in 't geheel geen Godsbegrip” — zoo beteekent dit eigenlijk slechts: „ik denk er niet over dóór”. Want stelt gij hetgeen werkelijk in u leeft, helder voor uwe bewustheid, gij zult een religieus leven vinden dat, duidelijk beschreven, of op een onpersoonlijken of op een persoonlijken God wijst.

## § 7

Zien wij Spinoza's voorstelling van God nog nader aan.

God is niet Geest. Deze bepaaldheid zou even goed als elke andere voor Hem beperktheid zijn. Maar bovendien is het Godsbegrip van deze wijsbegeerte geheel fysisch van aard. „God is een uitgebreid wezen” zoo goed als een „denkend” (naar de bedoeling van het tweede attriboot). Men zou ook kunnen vertalen: een uitgebreid ding.

De bespiegeling over God die niet van het feit der geloofservaring van de Gemeente uitgaat, heeft ten allen tijde onder verschillende vormen deze eigenaardigheid, dat het wezen Gods fysisch wordt opgevat. Wij bedoelen hiermede niet dat men zich Gods wezen als stoffelijk voorstelt, maar het volgende: Wat God is en zijn verhouding tegenover de wereld, dit acht men te volgen uit een natuurlijke eeuwige noodzakelijkheid, en men beschouwt het niet als in een vrijen wil, een historische daad Gods, door welke Hij in 's menschen geschiedenis zou ingetreden zijn, gegrond. De Gemeente gelooft aan daden Gods die eene samenhangende reeks vormen, beginnende met de schepping zelve, voortgaande bepaaldelijk onder Israël; haar middelpunt is de Vleeschwording des Woords, haar einde zal zijn de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. Waar deze feiten, of althans haar gewicht ter vorming van de Gods-idee, ontkend worden, d. i. waar men niet heeft de idee des Drieëenigen, daar is de Gods-idee een natuurlijke waarheid, in den zelfden zin als de overige mathematische eeuwige waarheden uit redeneering volgende, hetzij meer na beschouwing van den samenhang der wereld, hetzij meer op grond van de feiten der conscientie, des inwendigen levens. Tegen dit fysisch Godsbegrip staat over de ethische opvatting der Gods-idee bij de gemeente. De fysische opvatting stelt Gods almacht voorop, de ethische Gods liefde. Wel is het onder den invloed van de Gods-idee der Gemeente gebruikelijk geworden dat ook zij die de historische intreding Gods in de menschenlijke toestanden niet aan-

nemen, evenwel Gods wezen als „de Liefde” bepalen. Maar deze liefde Gods is dan toch niet in den eigenlijken, bij de Gemeente erkenden zin, als persoonlijke rechtstreeksche openbaring, zelfmededeeling, Vleeschwording gemeend, maar veeleer als eene veredeling van de antieke idee der Macht, zoodat de laatste, ook onder den naam van Liefde, werkelijk de hoofdzaak blijft.

De geschiedenis, bepaaldelijk der christologie, toont zonneklaar dat, waar de trinitaire Gods-idee, d. i. het geloof aan de historische feiten die de Gods-idee der Gemeente bepalen, wordt teruggewezen, daar ook God (zoo men consequent doordenkt) als het Zijnde, het „to On” der Alexandrijnsche bespiegeling, het eenvoudige wezen zonder onderscheidingen in zich zelve, dus hoofdzakelijk als Macht, physisch, niet ethisch, moet opgevat worden. Bij Spinoza is dit zeer duidelijk. Zijn edele, ernstige geest heeft voor het middelpunt der historie, de persoon van Jezus Christus, nadenkend stil gestaan. Den diepen indruk hier ontvangen, spreekt hij meermalen uit, bepaaldelijk in het Godg. Staatk. Ver-  
toog, waar hij Christus den éénigen mensch noemt die rechtstreeksche openbaring van God, dus volkomen adaequate kennis van Gods wezen had, ja, die „de mond Gods” verdient te heeten. <sup>1)</sup> Aan zijn huisgenooten die met hem over de opwekking van Lazarus spraken, betuigde hij dat zoo hij deze ééne geschiedenis kon gelooven, hij zijn geheele stelsel voor het christelijk geloof zou laten varen. Men bedenke hier dat de idee der opstanding en opwekking, wier erkenning de hoogste spanning der zedelijke energie eischt, de proefsteen is die adel en laagheid van geest onderling onderscheidt. Want de idee der hoogste Liefde, voor welke ieders geweten getuigt, wordt door den mensch die in den zondeval

---

<sup>1)</sup> De plaatsen vindt men o. a. naast elkaar gesteld in Dorner's *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, II p. 943.



blijft, tot het zoeven aangeduid begrip der natuurlijke almacht neergedrukt, daarentegen wordt zij door hen die de Opstanding gelooven, tot de idee der overmacht des levens verhoogd; aan de eene zijde wordt de liefde tot natuurlijke macht verlaagd, aan de andere zijde tot Macht in den hoogsten zin, namelijk overwinning van den dood, opgeheven. Zoo is al wat in ons vulgair is, ook instinctief tegen opstanding en opwekking gekeerd; al wat in ons edel en hoog is, juicht haar toe, of zucht althans, zoo een naturalistisch juk ons verhindert haar aan te nemen, gelijk wij dit in Spinoza's weemoedig woord tot zijn huisgenooten zien. Want voorzeker drong hem zijn stelsel, haar te verwerpen; immers dat God in de menschelijke natuur zou zijn ingetreden, moest hij voor even ongerijmd houden als „dat een cirkel (wederom, als altijd, mathesis!) de natuur van een vierkant zou hebben aangenomen”. Men begrijpt dadelijk, dat de trinitaire Gods-idee, d. i. de idee van zulk een zelfonderscheiding in God, dat Hij zich zelf aan de wereld mededeelen kan zonder zich in haar te verliezen, bij Spinoza niet eens de eere van vermeld, laat staan van wederlegd te worden, waardig is gekeurd. In overeenstemming hiermede is zijn Godsbegrip geheel en al physisch in den hier beschreven zin. Van de zedelijke, dus voor 't verstand onpeilbare beteekenis van Gods persoonlijke heiligheid, die tot aanbidding in het stof doet nedervallen, heeft Spinoza zoo weinig begrip, dat hij het eerste deel zijner Ethica kan eindigen met de mededeeling: „hiermede heb ik de natuur en de eigenschappen van God verklaard”. Van een persoonlijk, in vrije liefde zich openbaren is bij God geen sprake: Hij moet zich ontvouwen gelijk de natuurwet niet anders kan, in blinden drang der noodzakelijkheid. (61) Met de idee van „leven”, ook in het voortgebrachte zijn, heeft deze Gods-opvatting geen gemeenschap. Wel zou het kunnen schijnen dat in de eerste bepaling, met welke de Ethica aanvangt,

waar God of de Substantie „oorzaak van zichzelf” genoemd wordt, het denkbeeld door de latere filosofie „ontwikkeling” genoemd, waarin de werking wel van de oorzaak onderscheiden is, maar toch met haar eenzellig en hare openbaring blijft, als in kiem verscholen lag. (62) Doch voor de denkbeelden van „worden” en „ontwikkeling”, innig met dat van „doel” verbonden, is in dit verband van gedachten geen plaats. Zij onderstellen een geestelijk beginsel, en het pantheïsme kent slechts een natuurlijke, geen zedelijke immanentie Gods, omdat het geen transcendentie kent. Alleen de elementaire waarheid, door Paulus op den Areopagus verkondigd, dat wij in God leven, ons bewegen en zijn, pantheïstisch verzwakt, kan het dragen. Niet de hoogere, dat God ook leeft en is in ons, omdat Hij niet alleen in de wereld is, maar evenzeer in Zichzelf, persoonlijk zelfbewuste almacht en liefde die ook ons levend maakt. Wel worden door Spinoza nu en dan, even als door andere pantheïsten, de uitdrukkingen van de geloofservaring der Gemeente overgenomen. Maar dat is deels de persoonlijke inconsequentie op welke wij reeds vroeger bij hem wezen en later nog terugkomen, deels de eigenaardige tweeslachtigheid van het stelsel zelf. Terecht toch zegt Nourrisson <sup>1)</sup> van den God van Spinoza: deze God is tegelijk de afgetrokkenheid zelve en de volheid van het zijn; een onbeschrijf-bare macht die alles is wat bestaat en tegelijk niets van hetgeen bestaat: beurtelings een onbereikbaar ideaal en een onmetelijk levend wezen, welks ademhaling den door het noodlot geregelden rythmus van den dood en van het leven teweeg brengt”.

Hier is de plaats om te bevestigen wat wij bladz. 33 beweerden, dat bij Spinoza, tegen den eisch van het stelsel dat aan de beide attributen der uitbreiding en

---

<sup>1)</sup> In zijn overigens niet veel belangrijks bevattend boek: Spinoza et le naturalisme contemporain, Paris 1866.

der denking gelijke waarheid toeschrijft, maar door den noodzakelijken drang zijner richting, aan het stoflijke, physische een zeker overwicht boven het geestelijke gegeven wordt. In weerwil van den naam „Substantie” is er eigenlijk bij hem geen zelfstandig bestaan, God te denken zonder de wereld is evenzeer slechts een onware aftrekking, als de wereld te denken zonder God. Alles is dus betrekkelijk: ja ook God en de wereld te zamen, (indien wij voor een oogenblik deze additie dulden) want ook twee betrekkelijken geven samen nog geen zelfstandigheid. Het is in deze schijnbare éénheid gedurig de vraag of de wereld dan wel of God, bestaat of niet bestaat. Wat de geschiedenis der wijsbegeerte ons in de opvolging des tijds toont, namelijk dat steeds elkaar afwisselen het pantheisme, dat om Gods wille de wereld loochent, en het materialisme, dat om der wereld wille God loochent, dat is in dit merkwaardig stelsel steeds gelijktijdig te zien. Alleen tot den middelterm die in de historie het pantheisme en het naturalisme verbindt, namelijk het Rationalisme, dat met inconsequente willekeur God en de wereld beide tegelijk vasthoudt door ze beiden te verminken, daalt Spinoza's koninklijke geest niet af. Daarom heeft hij dan ook het probleem der verbinding tusschen God en de wereld niet opgelost; hij vernietigt slechts naar de strekking van zijn naturalisme de reële waarde van een der beide termen. Op de vraag des geloofs aan de wijsbegeerte om verklaring te geven van dat „der goddelijke natuur deelachtig zijn” waarvan de ervaring getuigt, antwoordt dit stelsel niet anders dan: Wij zijn een deel dier goddelijke natuur. Maar nu is er, zeiden wij, steeds een overwicht van het stoflijke, physische boven het geestelijke. Bij Plato is de Idee, de hoogste Gedachte, de macht die de werkelijkheid voortbrengt, haar gestalte en orde geeft. Daarentegen bij Spinoza volgt het bestaan der uitgebreide dingen niet uit voorkennis, uit gedachte Gods, maar uit het attribuut waar zij van afhangen. (63) Waar

nu de gedachte met de stof in gelijken rang wordt gesteld, daar volgt noodzakelijk, ook tegen den wil des denkers, een overwicht van de stof boven den geest: gelijk wanneer een koning zich met een burger gelijk stelt, de koning, omdat hij zich verlaagt, eigenlijk lager komt te staan dan de burger, daar deze op zijne plaats blijft. Daarom zegt Herbart terecht, dat bij Spinoza „duidelijk de geest aan het lichaam kleeft”, omdat uit het een of ander dat in het lichaam voorvalt, een overeenkomstig denken in de ziel voortvloeit. (Zie ook Eth. 2 prop. 13 schol. en andere plaatsen). Dit steeds samengaan van de openbaringen der twee attributen van denking en uitbreiding in den mensch laat niet alleen geheel onverklaard wáárom ook niet de andere tallooze attributen Gods zich in de voorstellingen van dienzelfden mensch met dezelfde duidelijkheid terug laten vinden <sup>1)</sup>, maar is ook bovendien zoodanig, dat altijd kennelijk het lichaam een zekere, althans oorzaaklijke, prioriteit boven den geest heeft. Zoo lezen wij b. v. dat „het eerste wat het actueele bestaan der menschelijke ziel constitueert, is de idee van eene bijzondere bestaande zaak”, dus dat het bestaan dier ziel afhankelijk is van dat van die bijzondere bestaande zaak: (64) doch het omgekeerde is niet het geval. Twee stellingen verder en voorts in 't algemeen wordt de voortreffelijkheid der ziel en de duidelijkheid harer gedachten van de kracht, ontvankelijkheid en veelzijdige ontwikkeling des lichaams afhankelijk gesteld, maar wederom vinden wij die verhouding niet omgekeerd. In dit alles is dus wel inderdaad, als onbewuste neiging, die richting naar het stoffelijke merkbaar, welke in de overwegende verstandelijkheid van het stelsel haar correlaat heeft. Want ook het intellectualisme is een verlagen van den geest, die hem minder in staat stelt, aan den indruk van het overwicht van 't

---

<sup>1)</sup> Over het willekeurige van de genoemde twee grondeigenschappen van het bestaande zie ook Mr. C. W. Opzoomer, Wetenschap en wijsbegeerte pag. 27 enz.



stoflijke weerstand te bieden. Dat nu in Spinoza's stelsel het verstand boven de andere functien des geestes een bepaalden voorrang heeft, is duidelijk. „De mensch denkt” zoo luidt (65) de beschrijving van zijn geestelijk wezen. Nu is zeker onder „denken” meer te verstaan dan blootelijk de werkzaamheid des verstands, gelijk het goddelijk attriboot der Denking alles wat tot den geest behoort, onder zich bevat. Maar toch overweegt bepaald het verstandelijk vermogen en de verstandelijke werkzaamheid des geestes. In een brief van 1674 schrijft Spinoza: „Zoo gij mij vraagt of ik van God een evenzoo helder begrip heb als van een driehoek, antwoord ik ja. Maar zoo gij mij vraagt of ik van God een even helder beeld heb als van een driehoek, zal ik met neen antwoorden. Want wij kunnen God ons niet beeldelijk voorstellen, maar slechts begrijpen”. „Het beste deel van ons is het verstand”. (66) Zoo komt hij er ook toe, zijn gelukkige gedachte dat een gemoedsbeweging slechts door een andere, niet door het verstand, veranderd en vervangen wordt, toch wêer te verloochenen door te leeren dat het beginsel waardoor die affecten overwonnen worden, is de verstandelijke ontleding, om zoo de onvolgende voorstellingen te boven te komen, waaruit die hartstochten toch eigenlijk ontstaan. Alsof ze slechts dwalingen waren, die door beter inzicht te bedwingen zouden zijn! Hiermeê is in overeenstemming dat bij hem het bewustzijn de voorwaarde is tot het bestaan der affecten: onbewust gemoedsleven kent hij niet. Evenmin een middelpunt in 's menschen geest, dat al zijn verschillende uitingen tot de éénheid van een levenden persoon verbindt: uitdrukkelijk verklaart hij dat de geest niet eenvoudig is, maar samengesteld uit vele deelen. (67) In het pantheïsme kan ook elk zelfstandig leven, elk afzonderlijk wezen slechts een fragment zijn, dat zijn middelpunt, zijn eenheid des levens, in God en niet in zichzelf heeft. In overeenstemming hiermede geldt in dit stelsel slechts het nut, niet de eisch des ge-

wetens. Goed en kwaad zijn betrekkelijke begrippen zonder volstreekte waarde. „Wij streven en begeeren niet naar iets omdat wij het oordeelen goed te zijn: maar integendeel wij houden iets daarom voor goed, omdat wij het begeeren en er naar streven”. „Onder het goede versta ik datgene wat wij zeker weten dat ons nuttig is”. (68) Dit is, behalve zedelijk verwerpelijk, daarenboven zielkundig-onjuist, daar onze begeerte naar iets en ons goed-achten er van niet op elkaar volgen maar tegelijk ontstaan; en zoo er een prioriteit is, deze dan in elk geval in omgekeerde verhouding als bij Spinoza gedacht moet worden. Naar zijne opvatting toch is onze zedelijkheid, onze liefde dubbel ontadeld. Vooreerst is zij niet door de gedachte bestuurd, (die is het tweede); ten andere zou er dan geen plaats voor veredeling door het offer van ons zelve overblijven. In de huwelijksliefde b. v. bleef dan alleen de egoïstische lust over, niet datgene wat deze betrekking (ook naar haar zinnelijke zijde) van zelfzuchtigen lust tot liefde doet verhoogd worden: de zelfverloochening. Trouwens, niet van zelfverloochening, slechts van zelfontvouwing kan bij Spinoza sprake zijn. Deugd is voor hem: ongehinderd en zelfstandig uit kracht der eigen natuur te handelen; de mensch bereikt haar door klare denkbeelden, door de kennis der dingen in hun eeuwige orde, dus door zijn verstand. Want verstandsheerschappij, intellectualisme ligt ten grondslag aan Spinoza's zielkunde, gelijk zoo bepaald mogelijk het eigen belang aan zijn zedeleer. Wel schijnt bij hem, even als bij de hedendaagsche Utilitaristen, zijne geestverwanten, het eigenbelang overwonnen door dat het algemeen belang tot maatstaf en richtsnoer der zedelijkheid wordt genomen. Maar dit is niet meer dan schijn. Het „algemeen belang” dat uit het eigenbelang wordt afgeleid, is niet anders dan het egoïsme op groote schaal, namelijk de tyrannieke heerschappij der meerderheid, die uit den aard der zaak altijd aan de zijde van den man van dit

stelsel, zoo het tot openbare gelding komt, zal staan. Tot zelfverloochening in den waren zin des woords zal het onder de heerschappij van het „algemeen belang” voor den aanhanger van dit stelsel nooit komen: immers alleen tot verloochening van de hoogere, eeuwige beginselen in zijn binnenste, welke hij onder den naam van „aangeboren begrippen” verloochenen wil — niet tot verloochening van het lagere, eigenbatige in zijne natuur: want dit houdt hij, onder den naam van „aangename gewaarwording” juist met allen ernst vast en bouwt er zijn stelsel op. <sup>1)</sup>

En toch, hoeveel schoons en heerlijks heeft Spinoza ook op zedelijk gebied gezegd! Hoe hangt ook zelfs die eisch van verstandelijke klaarheid bij hem toch weder daarmêe samen, dat hij den toestand der klare bewustheid liefheeft om den wille van den adel der menschelijke natuur, die immers een volledig verstaan van zichzelf eischt! „Dit zeg ik u, dat zoo lang wij van God zoo een klaar denkbeeld niet en hebben, 't welk in dier voege ons met hem vereenigt, dat het ons niet toelaat eenige zaak te beminnen buiten hem, wij niet en kunnen zeggen waarlijk met God te zijn vereenigd, en zoo onmiddellijk van hem af te hangen”. (69) Wij handelen alleen in waarheid zooverre wij denken, (70) Ligt in de opmerking (71) „zij die het meest aan alle soort van bijgeloof gehecht zijn, begeeren het meest de onzekere goederen”, (rijkdom enz.) — niet de schoone gedachte dat willekeur in hart en leven noodzakelijk samengaat met willekeur in het verstand, zoodat er dus een innige eenheid tusschen verstand

---

<sup>1)</sup> Dat in Spinoza's zedeleer de zelfzucht, hetzij openlijk hetzij bedekt, zich als regeerend beginsel met alle macht doet gelden, wijst ook Dr. Fr. Jos. Stein aan, in zijn hist. krit. Darstellung der patholog. Moralprincipien, enz. (Wien 1871) bladz. 103—113. Zie over het Utilitarisme Dr. T. Cannegieter, de Nuttigheidsleer van John Stuart Mill en Prof. van der Wijck (Groningen, Noordhoff 1876) en, zoo men wil, mijne beoordeeling van dat boek in de Stemmen voor Waarheid en Vrede van Dr. Bronsveld, Oct. 1876.

en hart is? Hoor hem voorts de vijandsliefde prediken (72) of de laagheid van den hoogmoed (73, of onze roeping tot blijdschap omdat „voorzoover wij inzien dat God de oorzaak onzer droefheid is, wij in zooverre blijdschap hebben (74); of tot edelmoedigheid aansporen, of waarschuwen tegen de strafbare needrigheid die ons belet te doen hetgeen wij moeten doen om volmaakt te worden” (75); of van de wereldsche goederen verklaren dat zij veelszins den dood veroorzaken van hem die ze bezit en altijd dien van hem, dien zij bezitten (76); of bewijzen (77) dat ieder die de deugd liefheeft, het goede dat hij voor zich zelf najaagt, ook voor de overige menschen begeeren zal, en zulks des te meer hoe meer hij God kent — en in deze los begrepen voorbeelden, die nog met vele zouden te vermeerderen zijn, hebt gij op nieuw het troostend bewijs dat ook met beginselen van redeneering die allen adiel des menschelijken wezens loochenen, een adellijke gezindheid des harten in gelukkige inconsequentie kan gepaard gaan.

§ 8

Dat die beginselen op zich zelve allen adiel des menschelijken wezens loochenen, is niet te sterk gezegd. Voor den man van dieper levenservaring zou Spinoza's wijsbegeerte, onafhankelijk van wetenschappelijke bewijsvoering, reeds daardoor veroordeeld zijn, dat hij voor het lijden en de smart geen plaats heeft. „De ziel lijdt, wanneer zij in onadaequate, niet met de waarheid overeenkomende, voorstellingen verkeert”. Het bestanddeel van waarheid, in deze stelling opgesloten, zullen wij niet miskennen. Zij anticipeert al weder, gelijk Spinoza overal en altijd doet, door dadelijk te stellen wat eerst als gevolg van zedelijken strijd waar is: m. a. w. door het zedelijke tot iets natuurlijks te maken. Want het is op zich zelve eene heerlijke



waarheid dat wij niet in de volle helderheid, in het wezenlijk bezit des levens zijn zoolang wij nog lijden. Het volle leven is het zalig leven. Maar dit wordt toch eerst door de opstanding verstaan, welke Spinoza loochent. Hij weet niet dat elke en alle waarheid, de verstandelijke zoowel als de levenswaarheid, alleen langs den weg des Kruises, de zelfverloochening verkregen wordt: dat er geen waarachtig hooger leven dan ten koste van het offer des natuurlijken levens is te bereiken. Dit is de diepste reden van zijn verwerping van het Evangelie: het Kruis, het middelpunt van alle waarheid, moet hem een ergernis zijn. Daarom ontbreekt aan zijn levensbeschouwing de wijding der smart; der smart gelijk zij, verre boven bloote lijdelijke pijn verheven, <sup>1)</sup> noodzakelijk eerst verootmoediging over de zonde, daarna verhoogde krachtsinspanning en energie insluit. Zoo heeft hij (Eth. 4, prop. 54) niets dan een smadelijk woord over voor het berouw! Het berouw des zondaars, waarover blijdschap is bij de Engelen Gods: de hoogheerlijke machtsbetooning der eeuwige Liefde in ons, door welke de zondaar tot stand brengt wat voor het natuurlijk besef onbegrijpelijk is: door welke hij als met goddelijke reuzenkracht al de antecedenten van zich wegslingert, die hem voor altoos schenen te zullen binden, en de sterke bolwerken des Satans verbrijzelt; het berouw waardoor het ijs dat zich doodend over zijn hart had gestapeld, door verruklijke lentezoelte wegsmelt, en in een tranenstroom van smart en weelde geheimzinnig saamgemengd de ervaring van het indalen eener goddelijke, vergevende, levendmakende, alles herstellende Barmhartigheid gemaakt wordt — van dat berouw weet Spinoza niets anders te zeggen dan dat het geen deugd is, niet uit de rede voortkomt, maar den mensch tweemaal ellendig en onmachtig maakt.

---

<sup>1)</sup> Het onderscheid tusschen pijn en smart is zeer juist uiteengezet in J. L. C. de Bussy, Ethisch Idealisme.

Zoo blijft van zelf ook het mysterie der plaatsbekleedende liefde, der solidariteit in lijden en dood, hem verborgen: en daarmêe tevens het diepste motief des historischen (ja ook des natuurlijken) levens, van de kunst, vooral van haar toppunt, de tragedie, gelijk van het huiselijk en persoonlijk bestaan. Zeer schoon zegt Baco ergens in zijn *Sermones fideles*: voorspoed was de zegen van het oude verbond, smart en tegenspoed zijn de zegen van het nieuwe. Zoo heeft dan ook Spinoza's levensbeschouwing onmiskenbaar een oud-testamentisch, of eigenlijk nog meer Stoïsch karakter. In de wereld-historie is met het christendom een nieuwe levensmacht uit de diepte van het menschelijk wezen te voorschijn getreden, die vroeger wel bestond en gedeeltelijk werkte, maar nu eerst tot haar eigenlijke kracht kwam: de onuitputtelijke, onpeilbare, onoverwinlijke liefde gelijk ze als antwoord op de goddelijke ontferming, den mensch door strijd en lijden tot heerlijkheid voert, en op dien levensweg klanken van goddelijke schoonheid uitlokt, die tot nog toe niet gehoord waren op de toonladder des menschelijken gemoeds.

Sainte-Beuve beschrijft ergens hoe hij te Rome in 1848, door den verdienstelijken beeldhouwer Fogelberg geleid, den Apollo van Belvedere bezocht had en in het oog van zijn gids, die sedert twintig jaren bijkans elken dag datzelfde bezoek bracht, een traan had zien opwellen: „die traan van den kunstenaar (voegt hij er bij) scheen mij schooner dan de Apollo zelf”. Zeker! Maar schooner nog dan de Apollo van Belvedere is de Christus met het kruis voor het oog des geestes.<sup>1)</sup> En de traan der eeuwige liefde, door dit kruis in het hart des geredden zondaars gewekt, is schooner dan die der innigste æsthetische bewondering, omdat in zulk

---

<sup>1)</sup> O qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence aux yeux du coeur et qui voient la sagesse. Pascal, *Pensées, fragments et lettres*. II, p. 332. (Ik citeer naar de editie van Faugère.)

een hart een geheel nieuwe wereld is geboren, een wereld van stille geestdrift, van hetgeen Paulus noemt „één met Christus te zijn in de gelijkmaking zijns doods en zijner opstanding”, van intrede in een leven dat door den doop der smarten de wijding der hoogste zaligheid ontving. Wie dat verstaat, begrijpt ook het waas van vale, onbevredigende bleekheid dat over Spinoza's leven en wijsbegeerte gespreid ligt, en heeft voor de innige waarheid van Gods Woord tegenover haar geen verder bewijs noodig. Dit echter geldt alleen voor hen die hierin ervaring des harten hebben: de overigen moeten het verwerpen als mystiek en sentimentaliteit.

Toch, ook aan streng-wetenschappelijke bewijsvoering behoeft het ons hier niet te ontbreken. Zielkundige grondslag ter verklaring van 's menschen wezen, de bodem der persoonlijkheid, ontbreekt bij Spinoza ten eene-male. De mensch toch is bij hem slechts een samen-voeging van verschijnselen, zonder middelpunt. Voor het Ik, de persoonlijkheid is bij Spinoza geen plaats.

Het woord „persoonlijkheid” heeft een zin die voor niemand twijfelachtig is. Opdat echter in een geschrift dat „de idee der persoonlijkheid” in hoofdtrekken schetsen wil, eene nadere bepaling van dit begrip niet ontbreke, merken wij op dat God Geest is, in en door zichzelf bestaande, zichzelf eeuwig bezittende. God bezit en beheerscht in eeuwige volkomenheid Zijne natuur (over dit begrip zal ons 15<sup>e</sup> hoofdstuk handelen), d. i. er is in Hem niets, dat van Zijn zelfbewustzijn en zijne zelfbepaling niet doordrongen ware: geen donkere achtergrond ligt in Hem, Hij is geheel en volkomen Licht. Het is hier de plaats niet, aan te toonen hoe deze persoonlijkheid Gods, zich als eeuwige Liefde openbarende, alleen bij belijdenis van hetgeen de Gemeente de heilige Drievuldigheid noemt, kan gehand- haafd worden. Genoeg dat persoonlijkheid in God is:

het door zich zelven zijn (de aseïteit), de eenheid van zelfbewustzijn en zelfbepaling, de volstreckte zedelijke vrijheid, met zedelijke noodzakelijkheid één, door welke God Zijn eigen grond is. De mensch nu is persoonlijkheid als zijnde naar Gods beeld geschapen. Het mysterie der schepping is onbegrijpelijk overal, maar inzonderheid bij 's menschen persoonlijkheid, die in de goddelijke gegrond is. De mensch is geschapen, dus onbepaald en geheel afhanklijk: maar geschapen tot vrijheid, d. i. met de bestemming om zijne natuur ook ééns, gelijk God, geheel te beheerschen en te doorlichten. Persoonlijkheid is ook bij den mensch zedelijke vrijheid. Hieruit blijkt dat 's menschen persoonlijkheid slechts eene wordende is: voltooid kan zij eerst zijn in het nieuwe lichaam der opstanding, als er ook in den mensch niet meer, gelijk nu, een donkere achtergrond overblijft die nog van den geest niet doordrongen, nog vleeschelijk is. Als deze door den geest overwonnen, d. i. gewonnen zal zijn, dan zal de mensch op kreatuurlijke wijze zijn eigen grond wezen, gelijk God het is op eeuwige wijze. Zulke wezens te scheppen, vrijheid buiten zich te scheppen, dat is het onmetelijke waagstuk der liefde, dat God gedaan heeft. Des menschen persoonlijkheid is dus in de goddelijke gegrond. Om zoo te zeggen de hoogste hoogte der goddelijke volmaaktheid ligt verwezenlijkt in de gedachte en daad van het scheppen eener kreatuurlijke persoonlijkheid, van een wezen dat Ik kan zeggen. De God van Spinoza staat te laag voor de daad van edelmoedig vertrouwen om den mensch uit zich te kunnen loslaten; Hij blijft den mensch tot in het middelpunt zijns wezens toe (gesteld een oogenblik dat de mensch naar Spinoza zulk een middelpunt hebben kan) met ijzeren noodzakelijkheid omvatten, doordringen. Gelijk een militaire keizer tot in de binnenkamer der huisgezinnen toe, om zijn macht te bewaren, spionneeren moet, terwijl de edele Koning, van



de liefde des volks verzekerd, overal alles vrij laat en juist daardoor te vaster op den troon zit. Of gelijk een opvoeder van weinig zedelijke macht onophoudelijk door dwangbevel regeert, terwijl de hoogste macht des waren opvoeders zich juist openbaart in de volkomen vrijheid zijns kweekelings, die hoegenaamd geen bevel meer ontvangt maar slechts in vrijwillige liefde den oogwenk zijns vriends volgt.

Uit deze grondgedachten volgt alles wat wij in dit geschrift in 't midden brengen. Spinoza denkt zich een wezen Gods, dat hij meent te kunnen verklaren, en waaruit zijne stellingen volgen: wij gelooven eene persoonlijkheid Gods, ondoorgrondelijk mysterie gelijk elke, zelfs de geschapen, persoonlijkheid, en die alleen uit hare daden gekend, alleen in de aansluiting der liefde begrepen wordt. De onpersoonlijke substantie is een begrip, waaruit 's menschen verstand gevolgen trekt: het wezen der ongeschapen persoonlijkheid is, zich te openbaren, gelijk het wezen der geschapen persoonlijkheid is, die openbaring te ontvangen. De waarheid van een verstandelijk begrip kan aan alle menschen bewezen worden door van buiten aangebrachte gronden, die haar staven: maar de persoonlijkheid, de hoogste waarheid, kan alleen zichzelf bewijzen, gelijk de zon door te schijnen, of gelijk een diep karakter ook onder de menschen slechts kan begrepen worden door hen, voor wie het zich zelf in vertrouwen wil ontsluiten. Maar hij kan dit niet anders dan aan een geestverwant mensch doen; en zoo moet ook de mensch, om die openbaring Gods te kunnen aannemen, waarlijk persoon, d. w. z. wat hij is, moet hij door zijn eigen daad zijn. De niet zelfbewuste schepping kan onmogelijk Gods stem als zoodanig hooren. De mensch daarentegen kan slechts in zich toelaten, wat hij zelf den toegang tot zich verleent, waar hij zelf ontvankelijkheid voor heeft, en dit zou hij dus met Gods Woord niet kunnen doen, zoomin als

de overige schepping, indien hij niet aan Hem verwant ware. Het begrip eens onpersoonlijken Gods leidt logisch-noodzakelijk tot vernietiging van 's menschen vrijheid: daarentegen de kreet der geestdrift waarmee de mensch zijn adel, zijn waardigheid handhaaft, besluit, wèl ontleed, in zich het leerstuk des persoonlijken Gods.

Ook de andere schepselen vermogen God en Zijn eeuwige gedachten te openbaren: naar den mensch is openbaring Gods niet slechts voor andere schepselen, neen ook voor zichzelf: hij is zich zijns zelfs bewust, en daarbij is hij zich ook van God bewust, omdat God de grond van zijn wezen is, en de mensch zichzelf tot op den grond vermag te zien.

Voor dit zichzelf bezitten, voor die persoonlijkheid, is in Spinoza's stelsel geen plaats, noch bij God noch bij den mensch. Substantie of attriboot toch kan de persoonlijkheid niet zijn. Maar ook geen modus: want de eenheid die al de verschijnselen van het Ik tot persoonlijkheid samenbindt, ontbreekt: het geweten, de kiem aller persoonlijkheid gelijk Novalis het noemt, is in zijn beteekenis niet erkend, (78) het zelfbewustzijn niet verklaard. (79) Immers met het weten van het weten, en het weten dat men van zijn weten weet, en zoo in het eindelooze voortgaande, wordt het ware zelfbewustzijn des menschen geenszins bereikt. „De ziel werkt volgens bepaalde wetten en als een geestelijke auto-maat” (80). Met minachting bespreekt Spinoza (81) hen die, de menschen ziende niet gelijk ze zijn maar gelijk ze zouden wenschen dat ze waren, een menschelijke natuur verheerlijken die nergens bestaat. En aldus het ideaal der menschelijkheid verwerpende komt hij, naar de vroeger genoemde wet, door ons gelijk te stellen met de natuur er toe, ons beneden die natuur te plaatsen. Uitdrukkelijk toch verklaart hij (82) dat de natuur zelve niet zoo beperkt is als de menschelijke rede, die vele dingen kwaad noemt welke wij, zoo wij de natuur slechts in haar geheel kenden, gansch

anders zouden aanzien. De deugd is één met het intuïtieve weten, waardoor men in alle dingen slechts wijzigingen van goddelijke attributen ziet; maar het onderscheiden tusschen het goede en het kwade, d. i. het eigenlijke der deugd, gaat juist daarbij te loor. Vrijheid kan in geen geval erkend worden. Gods vrijheid is volgens Spinoza hierin bestaande, dat Zijn noodzaaklijkheid uit Hem zelf voortkomt, alleen uit Zijn eigen natuur voortvloeit: en wil men dit met Spinoza vrijheid noemen, dan is de mensch niet vrij, want hij staat in de eindelooze reeks der verschijnselen die elkaar bepalen, als een onzelfstandig medelid, wiens noodzakelijkheid niet voortkomt alleen uit hemzelve, maar uit al wat hem omringt mede. Deze ontkenning der vrijheid belet Spinoza niet, evenmin als zijn geestverwanten, de Stoïci, met veel menschkunde negatieve kritiek te oefenen op de nietigheid van het spel en de onrustige jacht der menschelijke hartstochten: maar tot hooger beschouwing is zij ontoereikend. Zij sluit de kennis van 's menschen eigenlijk wezen, het diepste mysterie der vrijheid en der schepping, dat alle andere geheimen verklaart, voor hem toe, zoodat al zijn oordeelen de kern der waarheid missen. Zelfs daar waar hij woordelijk met de geloofservaring der gemeente overeenstemt, is er groot verschil in eigenlijke bedoeling. Wil men voorbeelden? De vijandsliefde welke hij leert, is geheel op het eigenbelang gegrond. (83) De onsterfelijkheid die hij belooft, is niet hoogere levensontvouwing van het geheele wezen, maar slechts eeuwigheid van datgene wat de ware idee des menschen uitmaakt, zonder herinnering aan het vorige leven. De deugd moet wel om haar zelve betracht worden, maar dit „om haar zelve” beteekent, daar zij zelve niets anders dan zelfzucht is, zooveel als: tot onze zelfbevrediging. Aldus konden wij voortgaan. Maar liever merken wij ook hier, gelijk vroeger, op dat Spinoza zichzelf niet gelijk blijft, en gedurig beschouwingen heeft die de

vroomheid van zijn hart meer dan de strengheid van zijn denken bewijzen. Zoo spreekt hij meermalen van een „geproduceerd-zijn” van de dingen der wereld, en houdt het Oneindige, ondanks den negatieven vorm, voor een positief begrip (84); een gedachte die, vastgehouden, zijn geheele stelsel zou doorbroken hebben. Maar vooral is opmerkelijk dat hij, van het derde deel zijner Ethica af, kennelijk meer gewicht aan de persoonlijkheid in God en mensch toekent dan zijn stelsel vergunt. Is het soms omdat hij gevoelt, waar hij de zonde in den mensch zal gaan beschrijven, met een vreeselijke realiteit te doen te hebben? „Iedere zaak tracht, zooveel in haar is, in haar bestaan te volharden”. Quantum in se est — maar er is immers niets in se, dan alleen de substantie: niets heeft een zelfstandigheid waarin het zou kunnen trachten te volharden? „Deugdzaam is de mensch die, uit kracht van adaequate ideeën, iets bewerkt dat alleen uit de wetten zijner natuur kan verklaard worden” — maar de mensch heeft immers geen eigen natuur, daar hij slechts een aggregaat van afzonderlijke deelen is? „De aandoeningen des lichaams kunnen den geest verhinderen te denken de geest vermag de aandoeningen des lichaams redelijk te ordenen en samen te voegen”. (85) Maar er is immers geen wederkerige werking van lichaam en geest op elkander?

Ja, hoe verder men komt in de Ethica, des te meer verkrijgt de geest (tegen de bladz. 66 opgemerkte strekking) een overwicht boven den geest. Het geestelijk leven wordt nu het waarlijk natuurlijke (86); de geest, vroeger met het lichaam één en hetzelfde, nu „ons beter deel” (87), en God, de substantie, het ijskoude bloote algemeene Zijn, wordt hier, aan 't eind der Ethica, Hij wiens natuur oneindig volmaakt is, die zich zelf met een eeuwige oneindige liefde bemint! (88)

Dit alles past niet in het stelsel: maar wij merken het op omdat het eene geoorloofde blijdschap is, den



mensch, den grooten denker zelven, des te meer te mogen liefhebben. Tot het Spinozisme als zoodanig mogen wij het niet rekenen, en ook zijn aanhangers hebben het niet dan waar ook bij hen de natuur boven de leer ging, opgenomen. Dit Spinozisme zelf duidt geen waarachtige zedelijkheid: het meest volstrekt egoïsme is zijn grondslag, en wat er wettig op gebouwd is, moet denzelfden stempel dragen. Dit zal ons ook verder blijken, als wij nu den afzonderlijken mensch, wien onze beschouwing tot nog toe gold, door de geheelheid, de samenvoeging der menschen, den Staat, vervangen. Willen wij een wijsgeer, wie hij ook zij, Plato, Comte, Spinoza, op zijn rechte waarde schatten, wij hebben dan te vragen wat zijn stelsel leert ten opzichte van het staatsleven. Die toepassing is bovenal voor onzen tijd belangrijk. Het karakter van onze dagen is, dat alle overtuigingen op maatschappelijk gebied blijken in den godsdienstigen grondslag te wortelen, en elke wijsgeerige en godsdienstige overtuiging zich ook een politieken vorm schept. Het is altijd zoo geweest, maar het komt thans meer dan vroeger aan den dag. Bovendien is ons beweren, dat Spinoza's wijsbegeerte op maatschappelijk gebied tot absolutisme leidt, daar zij op elk gebied de vrijheid loochent, onjuist genoemd: en wij hebben dus hier de verplichting, dat gevoelen nader te staven.

## § 9

Het kan ons niet verwonderen dat Spinoza's wijsgeerig denken zich ook op de politiek richtte. De toestanden onder welke hij leefde, drongen van zelf tot aandacht en belangstelling. De Munstersche Vrede deed twee langdurige en bloedige oorlogen eindigen, en vestigde wat men nu een paar eeuwen lang „het Europeesch evenwicht” zou noemen; maar in ons land zou de in-

wendige tweespalt des te vrijer hand erlangen, op politiek gebied tusschen de republikeinen onder Joh. de Witt en de Oranjepartij, op het verwante religieuze tusschen remonstranten en contra-remonstranten. In Frankrijk regeerde met uitwendigen glans Lodewijk XIV, door zijn despotisme, den eersten grondslag tot de latere revolutie leggende, terwijl hij door het Edict van Nantes zijn land van de edelste krachten beroofde. In Engeland trad de eeuwenoude strijd tusschen de rechten der natie en het prerogatief van het gezag in eene nieuwe, sterk religieus-gekleurde phase, en wierp binnen korten tijd twee revolutiën op. Zoo was er voor onzen wijsgeer, waarheen hij den blik ook wendde, aanleiding genoeg om het staatstoonel aan te zien als een hoogst belangrijk veld voor toepassing zijner beginselen.

Spinoza's denkbeelden over de politiek zijn dan ook uitvloeisels van zijn wijsgeerig stelsel en met de grondbeginselen daarvan geheel in overeenstemming. Terecht beroept hij zich in zijn politieke verhandeling uitdrukkelijk op de Ethica. Deze samenhang tusschen zijne filosofie en zijne staatsleer kunnen wij niet beter aangeven dan met de woorden van Kuno Fischer:

„Plato dacht zich in den geest zijner natuurbeschouwing den Staat als een volkomen organisme, waarin de doeleinden des menschelijken levens op normale en onfeilbare wijze verwerkdlijkt worden. Spinoza denkt zich naar den aard van zijn natuurbegrip den Staat als een volkomen mechanisme, waarin de krachten des menschelijken levens vreedzaam verbonden worden tot een veilig bestaan. Beider streven is, het staats-gebouw geheel naar den geest der natuur te ontwerpen, welke zij in verschillende uitingen begrijpen. Gelijk de wereld der lichamen van de eenvoudigste elementen begint, uit de veelvuldig bewogen atomen de verschillende vormen samenstelt, en langs den weg dezer allengs voortgaande ineenvoeging de stoflijke natuur wetmatig voleindigt, juist evenzoo begint de menschenwereld met

de elementaire individuen en vormt uit den onderlingen strijd der eigenbattige krachten de gezellige ordening der menschen of de politieke natuur. Dat is de overeenstemming tusschen de lichamen en de geesten, de natuur- en staatkundige orde der dingen. Wie zich deze in Spinoza's geest zoo noodzakelijke en welbewezen overeenstemming heeft duidelijk gemaakt, zal zijne leer van den Staat niet meer voor een brokstuk zonder samenhang met het systeem houden". (89)

En even nauw als de samenhang dezer politieke grondstellingen met het geheele stelsel, is haar verband met de hoofdedachte van welke uit wij steeds Spinoza beoordeelen: de idee der persoonlijkheid. Het is hier de plaats om nog nader dit begrip te bepalen door het denkbeeld individu te onderscheiden. Individu beteekent oorspronkelijk hetzelfde als atoom, d. i. wat niet verder verdeeld kan worden, gelijk men in de natuurkunde zich de lichamen daaruit samengesteld denkt. De eerste dezer beide namen is eenvoudig in het latijn wat de tweede in het Grieksch is. Maar de beteekenis dezer namen is verschillend geworden in het gebruik. Onder individu verstaat men wat als één geheel op zich zelf staat: elke plant, elk dier is een individu. Iets veel hoogers is wederom het menschelijk individu. In welke beteekenis dit laatste begrip zij op te vatten, hangt geheel af van de vraag of men zich dit individu al of niet door de persoonlijkheid veredeld en gereinigd denkt. Door zijn persoonlijkheid is de mensch met God verbonden; de hoogste ideeën maken den grond van zijn geestelijk wezen en ook den band der menschen onderling uit. Waar deze persoonlijkheid nu op den voorgrond staat en erkend wordt, daar wordt de menschelijke individualiteit geheiligd, tot haar hoogste zelfstandigheid gebracht. Hoe meer persoonlijkheid bij den mensch, hoe zuiverder geteekende individualiteit, ontplooiing van al den rijkdom dien elke bijzondere menschelijke aanleg

in zich sluit. Doch waar door het onderdrukken van de persoonlijkheid de band der eeuwige beginselen ontbreekt, daar houdt men slechts het individu in den lageren, meer natuurkundigen zin over: daar is het individu zelfzuchtig. Dit bloot-natuurlijk bestaan schaadt niet bij de niet naar Gods beeld geschapen wezens. Des tijgers zelfzucht is natuurlijk, wij verwijten hem die niet. Maar bij den mensch is dit anders. Hij gaat als mensch te gronde door zelfzucht. Wie zijn eigenbatig, lager natuurlijk leven zoekt, die zal het verliezen. Het individu buiten het beeld Gods beschouwd, is een onzelfstandig nummer, een stuk natuur nevens alle anderen, door niets waarlijk onderscheiden, en bezit slechts waarde voor zoover hij bijdraagt tot het groote getal, de levenlooze eenheid waarin hij bestemd is te verzinken.

Deze waarheid vertoont zich ook op het gebied des staats. Geen atomistischer politiek dan die van het despotisme. En wederkeerig, geen despotischer politiek dan waar men, door uitwissching van de persoonlijkheid, van het beeld Gods, is uitgegaan van het individu in den lageren zin des woords.

Dit laatste nu is, in noodzakelijken samenhang met zijn geheele stelsel, Spinoza's staatkundig standpunt.

Wij zien duidelijk, hoe Spinoza niet anders kan doen dan den mensch als individu in den lageren zin, afzonderlijk op zich zelf te stellen. En dit beslist over al het volgende. Alles hangt daarvan af, of men den mensch als Persoon, dat is als lid van een organisme, hetzij met de oude wereld als lid van den staat, hetzij met de middeleeuwen daarbij als lid der kerk, hetzij naar de beschouwing des geloofs als lid des huisgezins, als vader, broeder, zoon opvat, dan wel of men hem als individu (in bedoelden zin des woords) op zich zelf stelt. Dit laatste moet men doen waar men hem niet als geschapen naar het beeld Gods, als reeds dadelijk drager van in Gods ordening gegronde rechten en



plichten, maar als bloot individu, als nummer beschouwt, die zich dan met andere nummers kan vereenigen opdat de meerderheid tegenover de minderheid orde stelle, de wil dezer meerderheid het recht zelf zij, het belang des staats dus, als de meening der heerschende meerderheid, alles bepale. Zoo stelt het Rousseau, in zijn contract social; en zijn voorlooper is Spinoza.

Op deze grondbeschouwing kan niet anders dan Absolutisme of in wijderen zin des woords Klerikalisme gebouwd worden.

Wederom, vergeten wij niet het op te merken, is Spinoza zelf, zijne bedoeling, edeler dan zijn stelsel. Spinoza wil oprechtelijk de vrijheid, maar zijn beginselen laten haar niet toe. Men merke deze zucht naar vrijheid op, b. v., om niet meer te noemen, in het 6<sup>e</sup> en 7<sup>e</sup> hoofdstuk van zijn „staatkundig vertoog” waar men duidelijk reeds een begin bespeurt van de deeling der staatsmacht in wetgevende en uitvoerende, die later door Montesquieu stelselmatig ontvouwd en sedert door alle staatkundigen van beteekenis werd opgenomen. En dat in een tijd toen er nog zoo weinig sporen van dergelijk constitutionalisme rondom hem te zien waren. Maar desniettemin zijn Spinoza's beginselen lijnrecht tot absolutisme voerende. In de historie, telkens waar deze beginselen dóór de Revolutie heen tot het in haar verscholen absolutisme leidden, is dit overvloedig gebleken. Maar ook de aard der zaak wijst het aan.

Er is hier geen kwestie van een zekere hatelijkheid of liefdeloozen hoogmoed of vervolgzucht aan personen toe te schrijven. De Antonijnen en Diokletianus waren persoonlijk niet onwelwillend, Markus Aurelius was een edel, verlicht wijsgeer. Maar de logika hunner positie bracht hen van zelf tot bloedige vervolging van de christenen. Deze gemeenschap, die een bovenaardsch vaderland beleed, kon in den Romeinschen staat niet geduld worden daar ze de eenheid verstoorde door zijn „algemeen belang” niet als het hoogste te erkennen.

Tot dezelfde slotsom en gedragslijn brengt de wetenschap onzer dagen in haar zeer gevierden positivistischen vorm. Littré, de bekende leerling van Auguste Comte, wijst aan de vertegenwoordigers der „positieve” wetenschap uitsluitend de opvoeding der jeugd toe, nevens de verkondiging en handhaving van de openbare zeden; en de tucht over de „meeningen” is bij hem ernstig gemeend. Waarom? Uit vervolgzucht? Neen, maar omdat, gelijk de wijsgeerige periode in de geschiedenis der menschheid slechts een overgang tusschen de theologische of fictieve en de positieve of wetenschappelijke geweest is, zoo ook de vrijheid der meeningen (waarmêe natuurlijk hare openbaring bedoeld is) slechts een wapen kan zijn dat in de kritische overgangperiode dienst doet, maar in den „positieven” staat, in het rijk der waarheid, niet meer kan gelden. Evenmin als van vrijheid der meeningen in de wiskunde, kan er alsdan sprake zijn van die vrijheid in politiek en godsdienst. Dit en elk standpunt waarop men, buiten de van God gegeven waarheid, onder sterke betuiging van het subjectieve en provisioneele ook der eigen meeningen, evenwel over de overtuiging van anderen met een minachting en kwalijk verholen bitterheid spreekt, welke duidelijk toont hoe men van zijn eigen uitsluitend recht overtuigd is of althans poogt te zijn, — dit en elk dergelijk standpunt brengt ook bij de beminnelijkste rechtvaardigheid der personen, toch noodzakelijk absolutisme en vervolging mede. Bij Spinoza vooral kan men het duidelijk zien. Wel is bij hem, ook als staatkundige, de edele inconsequentie op welke wij reeds meermalen wezen. Macht is eenvoudig bij hem recht. Dus de eenvoudigste gevolgtrekking ware het recht van den absoluten alleenheerscher, die zich als den sterkste zou weten te doen gelden. Maar reeds deze eerste consequentie, dadelijk bij den overgang uit den natuurstaat tot de rechtsordering voor de hand liggende, trekt

Spinoza niet: hij laat veeleer een verdrag ontstaan uit de vrijwillige samenvoeging van velen met gelijke rechten. Ook deze gelijkheid van rechten is inconsequent: want niet ieder dezer velen heeft gelijke kracht, dus naar Spinoza gelijk recht met de anderen. Zoo speelt er dus reeds dadelijk, terwijl de grondslag van zijn stelsel, even als zijn Godsbegrip, zuiver physisch is (bladz. 63) een hooger zedelijk streven door zijn denkbeelden heen. Even gaarne als deze inconsequentie merken wij vele afzonderlijke schoone gedachten bij hem op: bij voorbeeld waar hij, in eene reeds aangehaalde plaats van zijn Staatsvertoog, spreekt van „een inderdaad menschelijk leven dat niet door bloedsomloop en andere ook aan 't vee eigen dingen, maar door de rede, de ware kracht en het leven van den geest, bepaald wordt”. Doch dit alles neemt de wettige, eigenlijke strekking zijner staatsleer niet weg. Deze staatsleer, met haar „stuitende begrippen”, met haar „brutale machtsvergoding”, (om met den heer Spruijt te spreken), wordt doorgaans door zijn bewonderaars zooveel mogelijk slechts in 't voorbijgaan, of liever niet, vermeld. Even als men bij de voorstelling van Aug. Comte's stelsel meestal zijn beschrijving van de maatschappij gelijk hij haar toekomst voorziet, zijn *Politique positive*, zijn *Almanak*, enz. voorbijgaat, of tracht staande te houden dat deze dingen slechts een dwaas maar onwezenlijk aanhangsel tot zijn eigenlijk stelsel zijn, hetwelk men den grooten meester stilzwijgend moet ten goede houden. <sup>1)</sup> Maar Spinoza's absolutistische staatsleer volgt onmiddellijk en noodzakelijk uit zijn wijsgeerige beginselen. Wij hebben slechts de achtste definitie en de veertigste stelling van het vierde deel der *Ethica* noodig om dit aan te wijzen. Daar lezen wij dat deugd en macht één en hetzelfde zijn; en dat al wat tot de

---

<sup>1)</sup> B. v. Conrad von Orelli in het bladz. 48 aangehaald boek bladz. 163.

menschelijke samenleving dient, al wat de menschen eendrachtig doet leven, nuttig is; daarentegen slecht al wat tweedracht in de maatschappij inbrengt. Naar deze beginselen zijn de Christenen onder de Romeinsche keizers, en voorts ten allen tijde waar zij „Gode meer gehoorzaamden dan den menschen” als verstoorders van den algemeenen vrede vervolgd. Naar deze beginselen worden ook nu in naam van het algemeen belang, de minderheden door de machthebbende meerderheid verdrukt: doet men ook nu „den vrede te Warschau regeeren”. Hooren wij enkele uitspraken van Spinoza zelven:

„Al wat een wezen doet volgens de wetten zijner natuur, doet het naar recht, want het handelt gelijk het door zijn natuur daartoe bepaald is en niet anders kan. Daarom heeft, zoolang de menschen nog slechts gerekend worden onder de leiding der natuur te leven, hij die de rede nog niet kent of aan de deugd nog niet gewoon is, en alleen naar de wet zijner begeerte leeft, even goed recht als wie zijn leven naar de wetten der rede regelt. Met andere woorden: gelijk de wijze het volstreckte recht heeft om te doen al wat de rede hem voorschrijft, zoo heeft de onkundige en dwaze hetzelfde recht om te doen wat de begeerte hem aanraadt. Zoo leert het ook Paulus, die geen zonde erkent vóór de wet, d. i. voor zoolang de menschen gerekend worden onder de macht der natuur te leven”. Dus is het niet de rede die voor ieder zijn natuurlijk recht bepaalt, maar de graad zijner macht en de sterkte zijner begeerten”. (90)

Hierop volgt dan de aanwijzing dat om des nuts en der veiligheid wille de menschen dien natuurstaat bij overeenkomst en „verdrag” tot een geordende samenleving wijzigen. Daarbij beweert Spinoza dat volgens hem het natuurrecht door het ontstaan van den staat niet opgeheven wordt. Doch ten onrechte, omdat het „over zich zelf rechter te zijn”, hetgeen men als lid



van den staat moet prijsgeven, juist het kenmerk van der natuurtoestand is, waarmede hij staat of valt. Wij houden ons niet op bij de bijzonderheden in welke deze algemeene beginselen nader worden toegepast. Slechts merken wij op, dat de grond der maatschappij volgens Spinoza niet rust op eeuwige beginselen, door hooger dan menschelijken wil bepaald, maar eenvoudig op het „algemeen belang”, naar menschelijk overleg. Ieder belooft dan ook slechts onderwerping uit noodzaak, niet oprecht. Zoo de nuttigheidsreden verval, is het verdrag mede ontbonden, en het ware dwaasheid, iemand voor altoos aan zijn eed te binden. Zóó gaat het toe bij de vorming van een staat. Ook dit gaan wij voorbij, dat even goed als een gemeenschaplijk vreedzaam verdrag, ja veel eerder, de mogelijkheid te denken is dat een sterkste zich alle anderen door dwang onderwerpt, in welk geval hij volgens Spinoza niet in het allergeeringste minder goddelijk recht zou hebben dan de Senaat der ordelijk en vrij bevestigde republiek. Voorts kan het onze aandacht niet ontgaan dat, naar deze beginselen, de staat eigenlijk iets is dat, tegen de objectieve rede en waarheid in, een natuurstaat die de goddelijke orde uitdrukt, vernietigt. Want het is toch volgens Spinoza alleen onze beperktheid, ons nalaten van de dingen in samenhang met het geheel te zien, wat ons de dingen die ons mishagen, b. v. in dit geval den chaos van den natuurstaat, iets kwaads doet noemen. Bovendien is deze eerste toestand meer onmiddellijk van God geordend dan de latere, de geregelde staat, en dus (91) voortreflijker dan de volgende: zoodat de staat er eigenlijk niet behoorde te zijn. Doch dit alles daarlatende, vragen wij slechts: welke vrijheid zal zulk een staat geven? Eene vrijheid die niet onvervreemdbaar, natuurlijk en heilig recht is, maar eene voorwaardelijke, tot wederopzeggens toe. Want het is de staat alleen, die bij het genoemd verdrag alle bijzondere vrijheden heeft ingezwolgen: men heeft er af-

stand van gedaan. De staat is nu verder niet aan eenig bestaand en onschendbaar eeuwig recht gebonden, maar hij is zelf, niet slechts beschermer en handhaver, maar bron van het recht. Elk recht dat er zijn zal, is door hem alleen gegeven, zijn voorwaardelijk geschenk, aan zijne voorwaarde, die van het „algemeen belang”, gebonden. Wij zijn dus ook gehouden, aan alle bevelen der hoogste macht, al zou zij het allerongerijmdste gebied, onvoorwaardelijk te gehoorzamen”. (92) Passen wij dit b. v. op den godsdienst toe. De déclaration des droits de l’homme et du citoyen, 24 Juni 1793 te Parijs vastgesteld, had tot eerste artikel: „het doel van de samenleving is het gemeenschappelijk geluk”. Men weet dat dit „salut public” met logische noodzaaklijkheid tot de felste vervolging van de andersdenkenden, bepaaldelijk van den christelijken godsdienst, geleid heeft. „Ieder belijdt zijne godsdienstige meeningen met volkomen vrijheid, behoudens de bescherming der maatschappij en harer leden tegen de overtreding der strafwet”. (Grondwet Art. 164). De staat, als souverein boven allen, ook boven de verschillende „godsdienstige meeningen” staande, deelt met den glimlach van Nathan den Wijze om de lippen, aan elke dezer „meeningen”, omdat ze nu eenmaal bestaan als een macht waarmee nog te rekenen is, hare mate van vrijheid uit. Voor dat gunstbetoon, die weldaad (93) moge elke kerk dankbaar zijn, en zich rustig houden. Doch zoo zij het waagt, met hare „meeningen” ernst te maken, d. i. ze voor meer dan meeningen, voor levensbeginselen te houden, en b. v. in eenig geval om des gewetens wil Gode meer te gehoorzamen dan den menschen, wat dan? Dan zal men eerst deze gewetens-noodzakelijkheid door den eigenaardigen naam van „gemoedsbezwaren” met een tint van belachlijkheid kleuren; maar daarop, onder betuiging van leedwezen, tot de toepassing der „strafwet” overgaan. Want „door staatsdwang tegen zijn geweten handelen, dat kan de burger doen zonder gerechtigheid

of vroomheid te beleedigen; ik voeg er bij (zegt Spinoza) dat moet hij doen zoo hij zich een rechtvaardig en vroom burger toonen wil. (94)

Immers „het belang des volks is de hoogste wet waarnaar dus alle, zoowel de menschelijke als de goddelijke wetten, moeten geregeld worden”. (95) Dit herinnert aan Macchiavelli, waar hij, weigerende om Romulus wegens den moord van Remus en Tatius te berispen omdat deze moorden het publiek belang ten doel hadden, er bij voegt: „De wijze zal nooit den mensch veroordeelen om de buitengewone daden tot welke hij de toevlucht heeft moeten nemen om een rijk te stichten of een republiek te vestigen”.

Wij behoeven deze leer niet verder uiteen te zetten. Men leze zelf, zoo men volkomen onderricht wil zijn, het godgeleerd-staatkundig en het staatkundig vertoog van Spinoza. En dan beoordeel men, of wij al dan niet terecht deze overtuiging klerikalisme genoemd hebben. Wat beteekent deze naam? Hij duidt het stelsel aan volgens hetwelk er een klerus is, d. i. een bevoorrechte stand, in vele personen of in één persoon samengevat, die het voorrecht heeft, met eigen gezag te mogen bepalen wat de goddelijke wil is, dat wil zeggen wat, als het hoogste belang, geen tegenstand duldt en moet uitgevoerd worden zonder het protest der minderheid te laten gelden. Van klerikalisme kan men dus volstrekt niet alleen bij priesters of bij kerkelijke aangelegenheden of bij rechtzinnige christenen spreken <sup>1)</sup>; klerikaal is evenzeer de staatsmacht die naar genoemde beginselen handelt. Daar nu volgens Spinoza en zijn hedendaagsche geestverwanten, het heil des algemeenens, d. i. de wil der meerderheid, de hoogste wet is, boven welke geene andere gelden kan, zoo moet dit algemeen belang de goddelijke

<sup>1)</sup> Zie b. v. over het klerikalisme bij onze modernen het vertoog van den niet-orthodoxen Mr. S. van Houten in het Aprilno. 1876 van de Vragen des Tijds.

wil zijn. Wie hem met gezag kan verklaren en opleggen, hetzij de kerk van Rome, hetzij een vorst of een republikeinsche overheid, die is de klerus. De theorie van het Staatsalvermogen is dus klerikalisme, dubbel hatelijk omdat zij dit karakter ontveinst, en altijd a a n v a n g t met de leuze der vrijheid omhoog te heffen, waarna dan in de verdere ontwikkeling die vrijheid zoo bepaald mogelijk verloochend wordt. Zoo heeft ook Spinoza's „godgeleerd-staatkundig vertoog” de vrijheid op zijn titel geschreven, maar in zijn voortgang breekt het die vrijheid zoo stellig mogelijk af.

Met dit absolutisme gaat, als altijd, revolutie hand in hand. Spinoza, de absolutist, is de bepaaldste voorvechter tevens van het recht der revolutie. Uit al het voorgaande blijkt dit duidelijk genoeg. Ten overvloede plaatsen wij hier de woorden van een uitstekend rechtsgeleerde <sup>1)</sup> die, na in zijn onderzoek van Spinoza's staatsleer de woorden te hebben aangehaald en besproken waarin hij zijn verschil met Hobbes opgeeft, aldus voortgaat: „Niets anders bevatten Spinoza's woorden dan de verklaring dat ieder volmaakt in zijn recht is wanneer hij er eens de proef van neemt of het hem wellicht gelukken kan, hetzij door bedrog of geweld, de bestaande macht in den staat te verkrachten: niets anders dan dat die poging alleen dan o n r e c h t wordt, wanneer zij op de m a c h t van den staat afstuit, maar dat hij aan wien ze gelukt, met het f a i t a c c o m p l i ook tegelijk het document van zijn recht levert. Niets anders dus dan de rechtvaardiging van opstand en revolutie. En daar het nu tevens in een staat waar macht recht is, slechts door aanhoudende tegenkanting en bestrijding met zekerheid is uit te maken, of het individu wel op den duur voor hen die

---

<sup>1)</sup> Mr. J. O. H. Ramaer, Acad. proefschrift over den grond en het begrip des rechts naar de school van Herbart en de beginselen des natuurrechts van Grotius tot en met Kant bij eenige zijner hoofdvertegenwoordigers; Leiden, 1864, bladz. 106.



met de hoogste macht, dus met het hoogste recht, beweren bekleed te zijn, in macht, dus in recht, behoeft onder te doen, zoo kan Spinoza's leer ook tegen een eindeloozen toestand van revolutie als toestand van recht geen bezwaar hebben: want in dezen realiseert zich tegenover elke nieuwe nederlaag in macht telkens het hoogere recht, terwijl het eerst met de laatstmogelijke nederlaag kan beslist zijn, bij wien voortaan onherroepelijk de allerhoogste macht, dus het allerhoogste recht, berusten zal".

Voor de duizendste maal blijkt in Spinoza, dat elke vrijheid, hoe welgemeend ook geeischt en beloofd, niets dan dwang in zich bergt zoo die vrijheid niet in de gemeenschap met den levenden God gegrond is. Dan alleen toch wanneer de Heilige Geest zelf ons in de waarheid leidt, kunnen, ja moeten wij vrijheid laten aan geestverwant en tegenstander, omdat wij dan de vrijheid een zoo teeder en heilig belang achten, dat wij haar alleen door de geestelijke macht der overtuiging willen gehandhaafd zien. De Gemeente, door God tot getuige Zijner geopenbaarde waarheid in de wereld gesteld, zou den misdadigsten zelfmoord plegen indien zij ooit, tot oppermacht verheven, der wereld toevoegen kon wat een der krachtigste woordvoerders van het verstandelijk liberalisme, consequent en geheel Spinozistisch, zijn staat in den mond legt: (96)

„Denken moogt gij wat en zooals gij wilt; maar omtrent elke daad, elke practische consequentie van uw denken, elke zonder onderscheid, behoud ik, Staat, mij voor te beslissen of ik haar met het oog op mijn hoogste wet, zelfbehoud, al dan niet vrijlaten kan".

Helaas! ook de Kerk heeft, voor haar terrein, dergelijke taal niet zelden gevoerd. Maar telkens als zij het deed, verzaakte zij hare bestemming, als geboren verdedigster van alle edele belangen, voor elke vrijheid, ook die van spreken en handelen voor den tegenstander, pal te staan.

Tegen deze verloochening van haar eigen beginsel stelle zich elk wie haar liefheeft. Hij doe, tegenover elk staatsabsolutisme in politieken of kerkelijken vorm, den eisch des gewetens hooren. Hij beame de edele woorden die wij ons gelukkig achten als de taal van een katholiek, voormalig protestant, te kunnen aanhalen. De woorden van Newman, die in zijn brief aan den hertog van Norfolk zegt: „Regel en maatstaf van den plicht is niet nuttigheid, noch geschiktheid voor het oogenblik, noch het geluk van het grootst aantal, noch staatsbelang, noch openbare orde, noch schoonheid. Het geweten is niet een ver-uitziende zelfzucht, noch een begeerte om zichzelf gelijk te blijven. Maar het is eene boodschap van Hem die, beide in natuur en genade, tot ons spreekt achter een voorhangsel, en ons onderwijst en bestuurt door Zijn vertegenwoordigers. Het geweten is de oorspronkelijke stedehouder van Christus, een profeet in zijn inlichtingen, een koning in zijn gebiedende stelligheid, een priester in zijn zegen en vloek. Ja zelfs wanneer de eeuwige priesterschap der Kerk zou ophouden te bestaan, in het geweten zou dan het priesterlijk beginsel voortduren en van kracht blijven”.

Of zou het in onze dagen de tijd zijn om openlijk uit te spreken wat lang wel door velen stilzwijgend geloofd, maar toch nog altijd ontveinsd, althans niet tot stelsel verheven en goed genoemd werd, namelijk dat de Staat niet dan door verzaking, althans verzwakking, der hoogste eeuwige beginselen bestaan kan? (97) Zal men er eenvoudig, als ware het niets, voor uitkomen dat de humanistische beweging onzer dagen, die met „Vrijheid!” begonnen is, met despotisme eindigen moet? Dan toone het geloof, dat het dáártoe alleen begint met „Gezag!” opdat dit op de edelste vrijheid uitloope. Schaamt de Staat zich niet, het alleronbeweeglijkste, een strakke massieve Leviathan te worden, die geen rede meer verstaat, dan toone de Gemeente het beweeglijkste, voor al wat edel en groot is, voor vrijheid

en liefde ontvankelijkste verschijnsel der moderne samenleving te willen zijn! <sup>1)</sup>)

Eene moeilijke maar heerlijke roeping is in deze dagen op het terrein van het Staats-leven voor de Gemeente weggelegd — de roeping om aan de wereld het ware liberalisme te toonen. Ach waarom schrikt zoo menig geloovige voor dien heerlijken naam terug! Liberaal op grond van het geloof, dat is: de vrijheid met evenveel ernst voor den tegenstander als voor zichzelfe begeerende, omdat men van de macht der waarheid over de consciëntien, de éénige welke men gebruiken wil, zeker is! Liberaal zijn, dat is boven eigen voordeel, boven het oogenblikkelijk staatsbelang zelfs, de gelding der eeuwige beginselen te kiezen, niet omdat men in onpraktische overspanning omtrent dit staatsbelang of voordeel onverschillig zou zijn, maar omdat men den Staat in waarheid liefheeft, en weet dat hij, wat zijn diepste leven betreft, met de groote eeuwige beginselen van recht, vrijheid, godsdienst, staat of valt. Liberaal zijn dat is, tegen (en in waarheid vóór) de in anarchie en absolutisme verzinkende maatschappij diezelfde beginselen van vrijheid en daardoor van verdraagzaamheid, humaniteit, hoogere beschaving, alzijdige ontwikkeling, vooruitgang te verdedigen, in naam van welke zij, helaas! in noodlottige verwardheid meent, hen die dit alles in waarheid, d. i. door het geloof willen, te moeten verdenken en bestrijden!

## § 10

Met dit geloof der Gemeente is Spinoza's wijsbegeerte, tot wier zedelijk-religieuze beginselen wij nu terugkeeren,

---

<sup>1)</sup> Zie over het beginsel dat „de bevordering van het ware volksbelang” vooropzet, en zijn voor de vrijheid noodlottige strekking, de schoone voorrede van „Gezag en Vrijheid” door Mr. A. F. de Savornin Lohman, te Utrecht bij de Uitgevers dezès in 1875 verschenen.

in volstrekte tegenspraak, zooals zij daar ligt. Met recht spreekt zijn vriend en leerling Simon de Vries in een brief van 24 Febr. 1663 de noodzakelijkheid uit om dit stelsel tegen de bijgeloovig-godsdienstigen en tegen de christenen te verdedigen. En van den meester zelve moeten wij het aannemen wat hij in een brief aan Blijenbergh 28 Jan. 1665 schreef: „gul en zonder omwegen beken ik, de H. Schrift, hoewel ik er eenige jaren aan besteed heb, niet te begrijpen”.

Niet dat Spinoza het geloof, als zoodanig, zou willen bestrijden. Maar hij meent dat alle bepaalde inhoud, elke welbepaalde overtuiging, tot de wijsbegeerte behoort; het geloof daarentegen alleen een praktisch beginsel van gehoorzaamheid is. Ook de meest onware stellingen van het vroom gevestigd geloof acht hij onschadelijk, zoo slechts hij die ze aankleeft niet weet dat ze onwaar zijn. Ze kunnen goed zijn voor den één en slecht voor den ander, want (zoo redeneert hij werkelijk!) men moet ze alleen beoordeelen naar de werken die er uit voortvloeien. (98) En dat „God de waarheid is” — zoo als de Gemeente belijdt — zegt hij in één adem met „de waarheid is God”, in den zin der trotschheid van den menschelijken geest die zijn eigen vindsel vergoodt. (99) Zoo blijft de Waarheid en het volle Leven hem dan een voor dit leven onbereikbare verte: want hij loochent den Weg, de Vleeschwording des Woords. „Dat God mensch zal geworden zijn, is even onzinnig als dat een cirkel de natuur van een vierkant zou aannemen”. (100) God is hem niet als Liefde, als nederdalende bekend: slechts als Macht en Majesteit, naar stoïschen gedachtengang. Daarom kan hij ook de persoonlijkheid des menschen niet kennen, gelijk zij in God gegrond is en wederom op Gods persoonlijkheid terug wijst. Want ook zelfs voor God is het waar dat „zoo Hij zijn leven niet verliest”, vrije persoonlijkheden schept, zich nedergeven kan, Hij „zelf geen leven heeft”, niet waarlijk persoonlijk is!



Zoo is dan ook het stelsel dat in Spinoza zijn boven alle anderen verheven profeet eert, het Pantheïsme, als geen persoonlijkheid duldende, onzedelijk in den hooger zinn des woords. Tot het wezen der persoonlijkheid behoort, langs historischen weg in strijden den voortgang te verkrijgen wat haar eigendom zal zijn. Het pantheïsme daarentegen is een stelen, een dadelijk vooruitgrijpen, anticipeeren op hetgeen wij eerst langs dien weg der zelfverloochening verkrijgen kunnen.

Het pantheïsme is eerwaardig als een stoute poging van den menschelijken geest om aan zijn onbedwingbare behoefte aan éénheid, de éénheid tusschen God en wereld, te voldoen, en al wat bestaat tot één systeem, met de denkwenen des geestes overeenkomende, samen te vatten. Zoo verheft het zich als consequent doordacht stelsel boven de halfheid en onlogische willekeur van het rationalisme dat God en wereld eenvoudig samenvoegt zonder voor de zwarigheden die deze vereeniging drukken, een oog te hebben. Op dezelfde wijze verheft zich de pantheïstische dusgenoemde „moderne theologie” boven het halfslachtig liberalisme, dat als rationalistisch „gezond verstand” bij de onnadenkende menigte gezag heeft. Maar het pantheïsme, die terecht begeerde eenheid van God en wereld als een roof grijpende, betaalt er een te duren prijs voor, den prijs der majesteit van het bovenaardsch, heilig, alles overklimmend Ideaal. God één met de wereld, dat is met andere woorden: de waarheid één met de werkelijkheid, het Ideaal prijsgeven. Dit geschiedt niet zonder vreeselijke schade voor 's menschen geest, die alzoo durft denken. De trotsche autonomie waartoe de geest zich in dit stelsel verheft, daar hij God in zich, in den menschelijken geest, doet tot persoonlijkheid komen, wrekt zich in de slavernij van het determinisme, waar hij zich dan vrijwillig in stort. „Die in den hemel woont zal lachen”, en zijn ironie openbaart zich huiveringwekkend daarin dat de menschelijke geest in wilde verrukking over de

hoogte waarop hij, God en wereld vereenigende, gestegen is, als het ware in korybantische woede zichzelf ontmant, zich tot een kernloos, onzelfstandig deel der natuur verlaagt. Het is omdat de grond van dit alles niet is eene fout in het denken, maar de afval des harten van den levenden God. Het pantheïsme is niet onwilsgeerig alleen, het is onzedelijk in de hoogste opvatting van dat woord. Zooals de mensch is, zoo zijn God. Als het geweten niet meer Gods levendmakende gemeenschap verkondigt, de mensch niet meer transcendent boven de wereld leeft in ideaal streven en heiligheid van wandel, dan vloeit hij als het ware met de wereld samen. Zijn karaktervolle onderscheiding van haar, zijn persoonlijkheid, verdwijnt, vloeit weg in de dingen rondom hem, gelijk het aderbloed in een lauw bad. En gelijk hij zelf is, denkt hij zich ook God, namelijk als een immanentie die geen transcendentie meer is, en derhalve (later bewijzen we het) ook geen ware immanentie meer. Het geweten toch is de kiem van alle persoonlijkheid. Als in ons het leven des geestes niet krachtig meer spreekt, het onderscheid tusschen goed en kwaad voor ons verzwakt wordt, de grenzen inènvloeien, dan zien wij datzelfde in onzen God. Dan maken wij Hem tot oorzaak van alles, van het kwade zoowel als van het goede; wij loochenen van lieverlede dat „gansch geen duisternis in Hem is”, en dus ook niet van Hem uitgaan kan <sup>1)</sup>. Zoo bestaat dan het pantheïsme in een nêertrekken van het zedelijke tot het natuurlijke, dat met vernietiging gelijk staat. Dit zedelijke toch is het bovennatuurlijke zelf, want de natuur leert het niet; zij verwezenlijkt alles onmiddellijk wat in haar aanleg ligt, daarom heeft zij ook geen vermogens, gelijk de mensch, maar slechts wetten,

---

<sup>1)</sup> Zie in het geestvolle boek van Richard Löber, *Alte Wahrheit in neuer Gestalt*, Allg. Th. 10e Cap. die Wahrheit des Pantheismus.

die terstond de volle mate hunner werking bij elke toepassing erlangen.

Het pantheïsme is daarom geen metaphysische dwaling slechts: neen het is, wij herhalen het, in den grond een zedelijke fout, een poging om door het natuurlijke aan het zedelijke, bovennatuurlijke, te ontkomen. In overeenstemming hiermede is het wezen der deugd bij Spinoza niet anders dan zelfzucht.

Hier komen wij langs een anderen weg tot hetzelfde resultaat als op bladz. 70. Waar de persoonlijkheid verdwijnt, treedt noodzakelijk zelfzucht te voorschijn. Noodzakelijk, zeggen wij. Men wachte zich wel, hier aan slechtheid van karakter, persoonlijke laagheid van opvatting bij Spinoza te denken. Eenvoudig is hier alles natuurlijk, en de natuur, in haar tegenwoordigen toestand, kent niets dan 'zelfzucht. Al wat in den mensch geestdrift, liefde, zelfopoffering heet, ligt boven de natuur. Elke beweging van schaamte of bewondering toont het bovennatuurlijke van 's menschen wezen. Spinoza nu, op geen anderen bodem dan de natuur staande, kan voor de zedelijkheid geen andere bron dan de zelfzucht kennen. De liefde zelve is bij hem niet een uitgaan van den mensch uit zichzelf om den wille des anderen, maar enkel een genieten voor ons zelf, een zoeken van ons eigen nut. Begeerlijkheid is bij hem geen zonde, maar de eigenlijke uiting van 's menschen leven, daar hij in zijn bestaan zoekt te volharden.

Deugd is kracht, lijden is zwakheid: een lijdende deugd, een Kruismysterie bestaat voor Spinoza niet. Wordt in zijn zedeleer ook het heil van anderen mede gezocht, het is altijd slechts als middel tot den eigen lust. Een offer van het leven om hooger doel is dwaasheid. Zelfs het hoogste waartoe de geest komen kan, de intellectueele liefde (bl. 42) is nog altijd slechts de eigen lust, verhoogd door afwezigheid van elke belemmering door anderen lust. Volgens Spinoza moet men de levenlooze dingen evenzeer liefhebben als de personen, zoo

ze slechts oorzaak van lust voor ons zijn. Met juistheid oordeelt dan ook Schelling: (101) „De fout ligt niet hierin dat hij de dingen in God stelt, maar daarin dat het dingen zijn; — in het afgetrokken begrip der wereldwezens, ja der oneindige Substantie zelve, die hem ook slechts een ding is. Vandaar de levenloosheid van zijn stelsel, de koude van den vorm, de schraalheid der begrippen en uitdrukkingen, het onverbiddelijk harde der bepalingen, dat met een afgetrokken wijze van beschouwing zoo natuurlijk samengaat; vandaar ook geheel consequent zijn mechanische natuurbeschouwing. — Men zou het Spinozisme in zijn strakheid voor het beeld van Pygmalion kunnen aanzien, dat eerst door den warmen adem der liefde kon bezielde worden.

Maar deze vergelijking is gebrekkig, daar dit stelsel nog veel meer gelijk op een in zijn buitenste omtrekken ontworpen werk, waarin men, zoo het bezielde werd, juist dan de vele ontbrekende of onuitgewerkte trekken zou bespeuren. Eerder nog zou men het met die oudste Godenbeelden kunnen vergelijken die, hoe minder individueel levende trekken uit hen spraken, des te geheimvoller voorkwamen.”

Het koude, mechanische van Spinoza's natuurbeschouwing, hier door Schelling opgemerkt, is één met hetgeen wij „het onpersoonlijke van dit stelsel” noemden. Dáárom toch wordt de natuur door Spinoza zoo levenloos opgevat, omdat hij haar niet kent als in den mensch culmineerende. De mensch, reeds als in den gewonen zin natuurlijk, d. i. wordend mensch, is het hoofd der Schepping gelijk zij bestaat. En is hij waarlijk ten volle mensch geworden door het geloof, dan is in hem de tweede, hoogere schepping tot openbaring gekomen, uit welke nu een licht op de eerste schepping valt: want steeds is het lagere uit het hoogere te verklaren. Is de mensch ons zoo als het oplossingswoord van het raadsel der wereld bekend geworden, dan kunnen wij ook de natuur en hare ordeningen niet



anders dan als heilig erkennen. Doorgaans wordt naar de averechtsche beschouwing van het geloof door ieder die daar buiten staat, aan het geloof toegeschreven dat het de natuur zou verachten of vreezen. Algemeen bekend en onophoudelijk herhaald zijn de beschuldigingen van wereldverachtende eenzijdigheid, vergeten van deze aarde voor den (ingebeelden) hemel, verkrachting van de natuurwet door het wondergeloof. Wij kunnen er niets anders tegen zeggen dan dat, juist omgekeerd, de natuurwetten ons door het geloof heilig zijn geworden. Eigenlijk verkondigt niet Spinoza maar de Gemeente het volle rechte Naturalisme. In dieper zin dan Fichte ziet zij eene „zedelijke wereldorde”, die van den mensch profeteert. Al wat in de bestaande natuur onvrij is wordt, als eene profetie, vervuld door eene vrijheid die met den mensch zal in 't leven geroepen worden. Gelijk in het sprookje van de schoone slaapster in het boschkasteel alles in vasten slaap verkeert totdat de rechte koningszoon verschijnt die de prinses wakker kust en daardoor alles in den omtrek herleven doet. Reeds de „natuurlijke” mensch, de heiden, heeft volgens Paulus het „werk der wet”, d. i. de ordening der natuur, in zijn hart geschreven. Dat wil zeggen: het geweten des menschen is met de eigenlijke natuur op één zelfden toon gestemd. Wanneer wij de natuur eene profetie van den mensch noemen, dan bedoelen wij dat het onvrije, gebonden leven der bestaande, stoflijke natuur tot hooger trap geheven wordt in den mensch die, naar Jezus' woord, door het geloof „leven in zich zelve heeft”, zelfstandige persoonlijkheid is; die datgene is wat Spinoza aan de Substantie toeschrijft: *causa sui*, oorzaak van zichzelf. In hem vindt dus de natuur in waarheid wat haar naam aanduidt, het geboren, persoonlijke leven. En het onpersoonlijke in Spinoza's stelsel blijkt alzoo een verlagen van de natuur zelve te zijn, doordat zij beschouwd wordt als iets dat het leven der persoonlijkheid niet als kiem in zich bergt.

Maar dit onpersoonlijke is slechts de vorm: het eigenlijk wezen van het pantheïsme is godloochening, immers afwending des harten van God. Het is een poging om den prikkel des gewetens te verstompen. Hoe zuiver-wetenschappelijk ook de vorm zij, waaronder de loochening van „het bovennatuurlijke” optreedt; met hoeveel geestdrift voor het goede, zedelijken ernst, religiositeit deze ontkenning b. v. bij onze modernen gepaard ga, het blijft waarheid dat er in den geest des menschen, als hij gevallen is, een natuurlijke neiging is tot het pantheïsme; omdat door dit stelsel zijn afval bedekt, als het ware aan alle kanten door schijnbaar ernstige, onweerlegbare redeneering onkenbaar gemaakt, in een onschuldige wetenschappelijke overtuiging, den „van al het bovennatuurlijke afkeerigen voortgang onzes tijds”, veranderd wordt. Maar het pantheïsme zelf is slechts een mijlpaal op den weg des afvals. Het wordt op zijne beurt door het nihilisme, de algeheele ontkenning van God achterhaald. De voortgang, gelijk wij hem in de vorige eeuw en in de onze zagen, is de volgende. De geest die zich, om ongestoord in het ongeheiligd leven te kunnen blijven, van Gods waarheid wil ontslaan, begint met de feilen die in het kleed van Gods waarheid, in den Bijbel, de historie, de kerkleer, ongetwijfeld aanwezig zijn, tot steunpunt te nemen om, steeds voortgaande, al het historische dat hem tegenstaat, als onwezenlijk, als voor de waarheid zelve onverschillig en den zuiveren samenhang des stelsels verstorende, te verwijderen. Al wat, in den vorm van onbegrijpelijke historische macht, van wonder, een transcendenten scheppingswil toont, moet alzoo voor de abstracte logika wijken, totdat er niets meer overblijft wat het verstand niet, als door hemzelf geordend, kan wettigen. Dit is het Rationalisme, in ons land meest als goedhartig kerkelijk liberalisme optredende, zonder tegenover de bijbelsche historie zijn uiterste wettige slotsom uit te spreken. Dit laatste doet dan

vervolgens de „moderne” overtuiging in welke de bescheiden kruipende rups van het Rationalisme, naar volkomen wettigen voortgang, tot de schoongekleurde vlinder van het pantheïsme wordt, die over de grens tusschen het goddelijke en het menschelijke heen zweeft. De schuchterheid tegenover het wonder wordt tot bepaalde ontkenning; daarop is de persoonlijkheid van den theïstischen God, zonder wonder, niet langer te handhaven: en deze gevallen zijnde, is er in de wereld niets meer dan de onpersoonlijke wet; het determinisme wordt erkend, het Pantheïsme stijgt ten troon. Maar hier blijft de menschelijke geest niet staan. Hij is tot het inzicht gekomen hoe het eene dwaling is dat de persoonlijke God Zijn beeld in de menschelijke persoonlijkheid heeft afgespiegeld. Doch bij dit negatief resultaat voegt zich nu, wettig en noodzakelijk, het positieve dat, omgekeerd, de menschelijke geest zijn eigen beeld in de onmetelijke ruimte heeft vooruitgeworpen en er den naam „God” aan gegeven. Feuerbach's nihilisme komt nu voor het pantheïsme in de plaats. Gelijk, toen Haue 23 Mei 1797 op den Bloksberg in de reuzengestalte die hij in de atmosfeer vóór zich zag, zijn eigen teruggespiegeld beeld herkende, het raadsel van het oude spook op den bloksberg voor goed opgelost was — zoo verdwijnt nu ook de objectief-werkelijke God, en alleen de godsdienst, de menschelijke religiositeit, blijft over. Maar dit anthropologisch verschijnsel wordt weldra voor pathologisch gehouden en aldus bestreden. Het verbond tusschen den hemelschen Bruidegom en de menschheid was eerst niet formeel verbroken, doch Hij was verre over de zee weggereisd, en deed niets van zich hooren. Rechtsvermoeden van overlijden werd wettelijk uitgesproken, en het reeds eenigen tijd in stilte begeerde andere huwelijk kon nu wettig worden gesloten. De menschheid verklaart openlijk en uitdrukkelijk, met ernst en misschien niet zonder weemoed en dichterlijken terugblik op het

verleden, dat vroeger huwelijk voor ontbonden en verbindt zich met de wereld. Onrechtvaardig tegenover den innig vromen Spinoza zelve, maar volkomen juist de wettige gevolgtrekking uit het Pantheïsme aangevende, verklaart prof. J. van Vloten aan het slot zijner voorrede voor het supplement tot de werken van Spinoza, dat deze wijsgeer ons in het wegnemen van God zijn eigenlijke, ware beteekenis toont.

## § II.

Tot het einde onzer kritiek over Spinoza naderende, gevoelen wij dat ons nog een gewichtige vraag overblijft: hoe kwam Spinoza tot zijn filosofie? hoe is haar oorsprong historisch en zielkundig te verklaren? Eerst een antwoord op deze vraag toch kan ons de eigenlijke beteekenis van die majestueuze phase des menschelijken denkens, het naturalisme, doen verstaan.

Voor den historischen samengang moet men allereerst aan Cartesius denken. Van dezen baanbrekenden wijsgeer was Spinoza de wettige erfgenaam, die wat er nog tweeslachtigs in zijn beschouwing overbleef, met kloeke consequentie tot zijn eigenlijke meening voortleidde. (102) De uitspraak van Leibnitz, dat Spinoza slechts een onbegrensd overdreven Cartesiaan was, bevat dit deel van waarheid: de eigenlijke verborgen hoofdstrekking van de filosofie van Cartesius was, aan de schepselen alle zelfstandige oorzaaklijkheid te ontnemen. Onder substantie verstaat hij, met Spinoza, datgene wat door zichzelf bestaat. Nu kent hij ook wel geschapen substantiën, want hij tracht toch nog, dualistisch, voor de schepselen een zekere zelfstandigheid te behouden: maar dit is bij hem inconsequent. Zoo komt dan Spinoza, door geen voorzichtigheid, gelijk men weet dat Descartes door haar gebreideld werd, weerhouden, en trekt de volle consequentie.



Is het wezen der substantie het naakte „bestaan” zonder eigenschappen of handeling, welnu dan is er ook slechts ééne substantie. Laat dan van het tooneel der wereld al die gewaande zelfstandigheden verdwijnen, om de éénige ware zelfstandigheid, die alles beweegt, over te houden. Zij was ons door al deze schijnbeelden slechts omsluierd, laat haar nu in haar eenzame majestiteit te voorschijn treden. (103)

Nevens de filosofie van Cartesius is ook de Kabbala, en de Joodsche godsdienstige wijsbegeerte in 't algemeen, volgens sommigen van een invloed op Spinoza geweest, (104) dien anderen (105) weder ontkennen. Doch daargelaten nu in hoeverre Spinoza door deze en dergelijke invloeden (zie ons eerste hoofdstuk) een kind van zijn tijd geweest zij, staat hij toch ongetwijfeld ook in gewichtige dingen geheel tegen dien tijd over. Bovenal in zijn naturalisme, de gedachte der éénheid van God en wereld, waardoor dus in den grond de wereld uit zichzelf verklaard wordt, de centrale stelling van den mensch als hoofd der schepping vervalt, en de mensch zelf slechts als een deel, een gewoon voortbrengsel der natuur beschouwd wordt, uit haar te verklaren in plaats van zij uit hem. Hoe kwam nu Spinoza tot die zoo merkwaardige, tegen zijn geheelen tijd overstaande houding? Hoe verklaren wij ons zielkundig het ontstaan zijner overtuigingen?

Wij meenen hier een groote beteekenis te moeten toekennen aan zijn Israëlitisch bloed. Een modern Israëliet is uit zijn aard deïst, en zoo hij krachtig doordenkt pantheïst. <sup>1)</sup>

Er is namelijk een tegenstelling tusschen het geestelijke, persoonlijke, en het natuurlijke, onpersoonlijke. Op het gebied der waarheid, door de heilige Schrift beschreven, der Openbaring Gods aan Israël en

---

<sup>1)</sup> De witte bladzijde tusschen het Oud- en het nieuw Testament (Sheridan).

aan de gemeente, is alles persoonlijk, omdat de geestelijke aard en achtergrond der dingen is openbaar geworden. God, de mensch, de krachten die het geschapene doordringen en dragen, het is alles persoonlijk: niets is afgetrokken gedachte, alles is er levend; God, mensch, engelen.

Daartegenover staat de beschouwing die al het persoonlijke vernietigt, slechts afgetrokken gedachten, krachten en namen overhoudt. Dit onderscheid hecht zich historisch aan de namen Semieten en Indogermanen. Men stelt de beide menschenstammen ook wel zóó, dat men den Semiet meer een vasthouden aan de éénheid Gods, den Indogerman meer een ingaan in de verscheidenheid der wereld toeschrijft. Deze opvatting is niet volledig, schoon in hoofdgedachte juist. De waarheid is, dat beide God, de éénheid, zoeken; want zij zijn menschen. Zondige menschen, van God afgevallen, die dus geen werkelijke gemeenschap met God meer hebben dan in begeerte en voorgevoel des harten, maar toch menschen, dus „tastende en zoekende” om Hem te vinden die alleen 's menschen hart bevredigen kan. Slechts zoekt de Semiet die eenheid meer dadelijk, grijpt haar meer onmiddellijk vast, terwijl de Indogerman haar meer dóór de verscheidenheid der wereld zoekt te bereiken. Daarom, naar beider verschillende ontvankelijkheid, is ook onder de Semieten het volk van Gods bijzondere openbaring, Israël; terwijl den indogermanen meer bepaald de edele taak der wetenschap werd toebedeeld. En beide zijn met elkander verwant, tot elkander verwezen: Jafet moet wonen in de tenten van Sem, de wetenschap op den bodem van den godsdienst rusten.

De menschheid is van God afgevallen, God heeft haar weder opgezocht en zich geopenbaard. Keert nu de mensch tot God terug, dan leeft hij in Gods gemeenschap, d. i. hij kent Hem als Persoon.

Hij zegt tot God: „gij!” en aanbidt Hem. En

wederom hoort hij God tot hem zeggen: „gij!” d. i. hij leert zich, in en door die gemeenschap met den levenden persoonlijken God, als persoonlijkheid kennen. Het hart, het middelpunt van 's menschen wezen, is de band dier onderlinge verhouding: het verstand werkt op dien grond, dus op zijn juiste plaats, en alles is normaal. Daarom is het gebed (het leven in het gedurig Gij-zeggen) de grond van alle waarheid, de éénige zaak, zegt Vinet <sup>1)</sup>, waar geen petitio principii bij is (d. i. geen bewijs door iets dat zelf nog bewezen worden moet).

Maar wanneer de mensch in deze levende gemeenschap met God niet blijft, zinkt hij van zelf tot het onpersoonlijke, tot de natuur neder. Hij spreekt van God als van een afwezige, dien men verstandelijk beoordeelt: „Hij”. Verstandelijk: want het hart wordt nu door het verstand beheerscht; aan het verstand wordt, in zijn afgetrokkenheid, de heerschappij, en ook de eernaam Rede, gegeven. De bronnen des levens zijn in waarheid in het hart: dat is, eerst door de levensgemeenschap, zoo even beschreven, verstaan wij: éérst is de liefde, vervolgens, daarop gebouwd, de kennis. Doch nu, wanneer de mensch uit die levensgemeenschap, uit de sfeer der eeuwige dingen waarin Gods genade hem had overgezet en waarin men „alle dingen kent”, is uitgevallen, nu komt op den voorgrond het Verstand, dat niet de dingen in hun eeuwigen grond en middelpunt, d. i. in God, maar op zichzelf, in (onware) zelfstandigheid ziet: namelijk in een verband dat slechts op oorzaak en gevolg let, maar de tegenstelling van goed en kwaad, in volstrekten zin genomen, onverschillig acht, ja waarin die tegenstelling niet bestaande, „goed en kwaad” slechts subjectief, betrekkelijk schijnt.

---

<sup>1)</sup> Rambert, Alex. Vinet, histoire de sa vie et de ses ouvrages, 2e edit. p. 288.

De mensch is gevallen. Op religieus gebied is dit een gewisheid, door de tegenstelling met den toestand van het herstel, van geschonken zaligheid, boven allen twijfel verheven. Daarentegen op wetenschappelijk gebied is de zondeval een hypothese, niets meer, maar een hypothese die even goed als de onderstelling van het tegendeel gelden mag. Immers de waarde van een hypothese hangt daarvan af, of zij de verschijnselen, om welke het te doen is, al of niet voldoende verklaart. En voor de rechtbank van deze vraag heeft de hypothese van den zondeval althans even goed wetenschappelijk recht als die harer ontkenning.

Welnu, wat volgt uit den zondeval het meest onmiddellijk? Dat de mensch den zondeval loochent, althans dit tracht te doen. Het gelukt hem wonder schielijk, want die loochening stelt hem op zijn gemak. En, heeft hij zich eenmaal in zijn gevangenis op zijn gemak geschikt en het oorspronkelijk gevoel der vrijheid verloren, zoo kan geen redeneering meer bij hem bewerken wat de aanraking met de rampzalige werkelijkheid zelve niet meer op zijn verdoofd gevoel vermag.

Die verdooving is echter slechts gedeeltelijk. De mensch tracht slechts zijn zondeval te ontkennen: geheel kan hij het niet doen; het gelukt hem nooit geheel met de slang vriendschap te sluiten, daar God in Zijn barmhartigheid van den aanvang af „vijandschap gezet” heeft. De wereld is onder de heerschappij van den Booze gevallen. Ook des Boozen eerste werk is, zichzelf te doen ontkennen, het geloof aan hem voor een fantastische inbeelding te doen houden. Hij verbergt zich achter de wereld: en gelijk een vulkanische grond juist door de getemperde warmte van het vuur dat de diepte verhit, aan de oppervlakte eene weelderige vruchtbaarheid ontwikkelt, zoo ontvouwt nu deze wereld, in haar warme schoonheid, een tooverachtige aantrekking voor 's menschen geest. Met zekeren wellust verzinkt de mensch in de wereld, het wordt hem



een hartstocht haar te kennen, te doorgronden, te genieten in edele verheffing des geestes door wetenschap, kunst en verfijnde beschaving. Den dood die op haar bodem ligt, voelen slechts enkele diepere geesten duidelijk, zonder er raad tegen te weten. De meesten voelen hem in droomend, onbewust voorgevoel, en hechten zich juist daarom des te inniger aan de rijke belangwekkende oppervlakte, omdat die hun deze nare diepte vergeten doet. Zoo vergeet de mensch, niet in den bodem van zijn geweten, maar in zijn verstand, van lieverlede wat daar beneden verscholen ligt. Den God, dien zijn aanleg als beelddrager hem predikt, zoekt hij nu in en door de wereld die Zijne heiligheid tot schoonheid tempert, te bereiken. Het onpersoonlijke, de natuurkracht, met zijn verstand bereikbaar, houdt hij nu voor den grond der wereld. En onder den naam van Rede zit nu het Verstand op den troon zijns geestelijken levens, en laat niets op dit gebied toe tenzij het (niet zijn wezen zelf, want het verstand wil wel erkennen dat er dingen zijn die het te boven gaan, maar) zijn recht van bestaan voor dit verstand kunne bewijzen.

Dit is de oorsprong van alle heidendom, gelijk Paulus dien in zijn brief aan de Romeinen (I, 21 enz.) beschrijft. Maar het bederven van het beste is het ergste: daarom is dit inzonderheid het geval met den Israeliet of Christen. En daar Israel van nature een buitengewone kracht van geest heeft ontvangen, zoo geldt dit alles nog in bijzondere mate voor den Israeliet die de hope der Vaderen verlaat, den modernen Jood. Zulk een Israeliet staat los van alle historie, dus van allen grond van feitelijken toestand, schepping, vaderland, die in hem zachtere bewegingen des gemoeds kunnen wekken en onderhouden. Hij heeft geen vaderland, want het eigene heeft hij verzaakt en in de „christelijke” staten is hij zelf nu, trots alle emancipatie-wetten, nog niet geheel feitelijk opgenomen, maar in Spinoza's tijd ook rechtens nog

niet. Zie nu hem, een Israeliet met zoo geheel buitengewone denkkraft. Al de motieven die, gelijk wij zagen, den geest tot het abstract-verstandelijke, onpersoonlijke drijven, bestaan bij Spinoza, en nog daarenboven is hij een uitgestooten jood, die aan de christelijke beschaving en wijsbegeerte deelneemt zonder zelf christen te worden. Is het wonder dat hij zich een nieuwe baan zoekt? Het christelijk geloof kent hij niet. Wat hij er van ziet kan hem, deels om wettige redenen, deels uit misverstand, niet aantrekken (zie blz. 22). Gelijk nu eertijds Lucretius met vurigen geest de waarheid gezocht, haar bij de Goden die zijn tijd aanbad, niet gevonden had en zich daarom met consequent ongeloof, ja met hartstocht, der onpersoonlijke natuur, der atomenwereld in de armen wierp — zoo Spinoza. Hem, den Semiet, die door geheel zijn innerlijk en uitwendig leven er toe gekomen was, den Indogermaanschen geest te volgen, hem wordt nu de kennis der wereld het goede, de Gods-kennis. God is hem het eerste, onmiddellijk vastgegrepen: de aanvang zijner Ethica met de substantie, en haar einde met de „intellectuele liefde” toonen duidelijk dat hij zijn Semitischen oorsprong niet verzaken kan. Maar God is hem tevens het laatste resultaat, de kroon van het onderzoek dat door de geheele wereld is heengegaan. Zoo is hem het verstand het wezen zelf van den geest, de maatstaf van goed en kwaad. Het hoogste doel is een juist inzicht van 't oneindig verband aller dingen, en dit is: God te kennen. In Spinoza blijkt, gelijk in zoovele anderen, intellectualisme en pantheïsme ten nauwste verbonden te zijn. <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Verdere voorbeelden van dat verband zijn overvloedig aan te brengen. Noemen wij hier slechts één: Ch. Dolffus, de mensche-lijke natuur in haar wezen en openbaringen, vert. door Js. de Vries, Amst. 1870. Daar hij p. 43 het wezen des menschen in de gedachte ziet, huldigt hij noodzakelijk p. 62, 63, en elders, het pantheïsme, schoon in onbepaalden vorm.

Die wetenschap is onwaar. Zij onderwerpt zich niet aan het bestaande om het te verklaren, en dus, naar de hooge roeping der ware wetenschap, als weten van het leven de hoogste openbaring van het leven te zijn. Zij wil niet slechts nederig uitleggen, maar zelve scheppen. Niets zal waarde en waarheid hebben, dan hetgeen zij als zoodanig stempelt. Maar die poging faalt. Zij wil alles begrijpen, doch dewijl, gelijk wij zagen, buiten de aanschouwing, de gemeenschap der liefde, niets waarlijk begrepen wordt, zoo stoot zij onophoudelijk tegen de bestaande werkelijkheid aan, en noemt die irrationeel. Ook als zij, zich de wetenschap der ervaring noemende, er bijzonder aanspraak op maakt juist de werkelijkheid te laten spreken en van alle ijdele bespiegeling wars te zijn, laat zij toch de hoogste werkelijkheid, de eischen des gewetens, niet waarlijk gelden. En zoo toont dan ook hare kritiek een neiging om het gebied van het als waarheid erkende steeds in te krimpen en van ontkenning tot ontkenning voort te streven tot het Niets. Als zij dit, het algemeenste, ledige „Zijn” zal bereikt hebben, zal zij het met Spinoza het hoogste, God, noemen. En ook als zij, inziende dat zij eigenlijk wettig daartoe komen moest, zich niet zoo ver waagt, niet met Spinoza's kloeke consequentie het dorre, levenlooze begrip uitspreekt maar in dichterlijke onbepaaldheid ter halver wege blijft zweven, ook dan is, al weigert men zijn bespiegeling uit te spreken, al beweert men zich geheel buiten alle afgetrokken theorie te houden, toch die theorie werkelijk als verborgen drijfkracht op den bodem liggende.

En nu, laat ons niet verzuimen het te erkennen, was er voor Spinoza, gelijk voor zoo menigeen in onzen tijd, nog een zeker recht tot zijn opvatting te ontleenen aan hetgeen rondom hem beleden werd. God onpersoonlijk als het Absolute te stellen, deze leugen heeft inderdaad eene zekere waarheid, dus een zeker recht, tegenover een opvatting van God niet als heiligen Persoon, maar

als Individu zonder wezenlijk volmaakte heiligheid, gelijk de „orthodoxie” veelszins deed en doet. In haar leerbepalingen is God in menig opzicht als het ware toevallig, willekeurig, niet de hoogste zedelijke noodzaaklijkheid, de waarachtig absolute wet des natuurlijken en geestelijken Heelals. Dit voorstellen van God als een individu bij de „orthodoxie” staat trouwens gelijk met het „moderne” voorstellen van den godsdienst als een afzonderlijk gevoel of vermogen in den mensch, naast het zedelijk en aesthetisch gevoel staande, in plaats van den godsdienst als het alles beheerschend middelpunt te erkennen. Zoo dikwerf dit geschiedt, vat de ketterij in de kerk, en de filosofie buiten haar, het bestanddeel der waarheid aan dat door deze orthodoxie wordt verwaarloosd, het natuurlijke in zijn waarheid, en heft het eenzijdig ten troon. Aldus heeft Spinoza in den zin waarin wij hem zoo even met Lucretius vergeleken, in diepen ernst de waarheid gezocht en haar, ook door de eenzijdigheid der kerk, buiten en tegen haar gevonden in een element van waarheid, het verstandelijk-absolute, dat in de persoonlijke beschouwing der Kerk opgenomen, zijn kostbare beteekenis heeft, maar nu, buiten de grenzen der kerk en harer belijdenis op zichzelf staande, tot heillooze leugen werd.

Wat Hermann Lotze in zijn Mikrokosmos <sup>1)</sup> omtrent Fichte zegt, meenen wij geheel op Spinoza te kunnen overbrengen: „Welke edele beweeggronden en welke zedelijke ernst daartoe leiden kan, om uit afkeer van ruwe vermenschelijking des goddelijken wezens zijn begrip in dat van een zedelijke wereldorde op te lossen, dat ligt dezen tijd nog in versche herinnering. Toch had Fichte geen recht toen hij met geestdriftvolle woorden tegen het gewone, bekrompen beeld des persoonlijken Gods de verhevenheid zijner eigen opvatting overstelde. Hij geloofde het verhevenste in haar te bezitten, dewijl

<sup>1)</sup> 3e deel, p. 560 (2e Aufl.).



hij het zocht. Maar hij zou bevonden hebben dat het langs dien weg onbereikbaar is, indien hij hem reeds toenmaals ten einde was gegaan”.

Ook van Spinoza kan gezegd worden dat hij geloofde, in zijn onpersoonlijke Substantie het verhevenste te bezitten, omdat hij het zocht. Wie aan den ernst twifelen mocht met welken Spinoza de waarheid gezocht heeft, leze de edele eerste bladzijden van zijn werk over de Verbetering van het Verstand. Als wij hier hooren beschrijven hoe hij zich uit de ijdele nietigheid der drie schijngoederen van de wereld, rijkdom, eer en wellust, in de philosophie terugtrok om het éénig ware hoogste Goed deelachtig te worden, — waarlijk dan is het ons alsof wij Dante in den eersten zang van zijn Inferno door de drie wilde dieren, luipaard, leeuw en wolf, verhinderd zien om den berg des lichts te bestijgen totdat Vergilius, de natuurlijke Rede, als afgezant van de hemelsche Beatrice komt om hem eerst in de diepte, dan opwaarts tot de grens te geleiden waar hij, de heiden, niet verder opstijgen kon en eene andere leidsvrouw, Beatrice zelve, komen moest om den dichter tot het hoogste Licht te voeren.

Dante daalde af en steeg op. Zoo kon ook Spinoza eene beweging naar beneden en eene naar boven maken. Zoo als hij in zijn werkelijke uitspraken vóór ons staat is hij, in den zin dien ons zesde hoofdstuk aanwees, nog onbeslist, niet geheel met zich zelve één. Hij wil noch naturalist noch pantheïst zijn, en toch wordt hij beide, naar de noodzaaklijke strekking des stelsels. Dat is de nederdaling. Zoodra men heeft ingezien dat de God die hier aan het hoofd staat, in den grond niets is dan een logische abstractie, wordt Hij prijsgegeven — ook aan de „linkerzijde” van Hegel's school is ditzelfde later gezien — en het naturalisme is daar. Doch gaat men van den levenden God, van de ervaring der gemeente uit, dan kan ook Spinoza verhoogd worden. Dat is zijn op-

stijgen. Omdat in de „Substantie” geen leven is, bestaat er ook geen werkelijke betrekking tusschen de beide attributen: geest en natuur zijn òf strak gescheiden, òf vereenzelvigd. Komt nu voor de Substantie het „Leven” zelf, de Liefde, in de plaats, dan worden deze met elkaar in levende, innige betrekking gesteld. De geest is bestemd om natuur te worden; de natuur is bestemd om eens van den geest doordrongen en verheerlijkt te zijn. Dan wordt vervuld wat Schelling beseft, als hij het Spinozisme een „onontwikkeld noodwendigheidsstelsel” noemt, en dan zegt: „een systeem der vrijheid, maar in even zoo groote trekken, in gelijken eenvoud, als volkomen tegenbeeld van dat van Spinoza, dat zou eigenlijk het hoogste zijn”.<sup>1)</sup> Dit verheven naturalisme der waarheid, waar de natuur en de zedenwet, hier om de zonde tegen elkaar in spanning, door beider heerlijke identiteit met elkander haar eigenlijke bestemming bereikt zullen hebben: dit Naturalisme van den nieuwen hemel en een nieuwe aarde, waar God geheel in de verheerlijkte natuur zal wonen, — het ligt nog verre boven onze gedachten, ofschoon het geloof het tegemoet mag zien en er aanvankelijk in leven. Het spreekt van zelf dat wij met onze arme beschrijving, die het volgende nu leveren moet, niet beweren iets hoogers dan een zeer gebrekkige proeve te bieden. Het is ons slechts om de aanwijzing te doen, dat Spinoza, in het licht van Gods Woord gelezen, de kostbaarste bouwstoffen tot dat gebouw der volle waarheid levert, en in hooger zin wáár maakt wat hij aan 't eind van een zijner brieven aan zijn vriend schrijft: over deze dingen zal ik wellicht later, zoo mij leven gegund wordt, breeder met u handelen”. Zoo mij leven gegund wordt, want voorzeker, zonder de inblazing van dat hooger leven blijft zijn wijsbegeerte aan de doodsbeenderen in Ezechiëls vallei gelijk. Even als (om tot den

---

<sup>1)</sup> Sämmtl. Werke 1e Abth. 10e Bd. p. 36.

middeleeuwschen dichter-wijsgeer terug te keeren, met wien Spinoza zooveel overeenkomst heeft) even als Vergilius Dante alleen dienen kan tot het negatieve, tot het zien van de ijdelheid en ellende der verlorenen, zoo meenen wij dat Spinoza's philosophie alleen den negatieven eisch vervullen kan om ons het ongenoegzame van eene bespiegeling te doen zien die niet door de hoogste waarheid, de hemelsche Beatrice, verlicht wordt. Het wordt dan nu onze taak, het licht der van Boven gegeven wijsheid, der waarheid Gods die in Christus geopenbaard werd, te laten vallen op de vragen, door Spinoza's machtigen geest op zijne wijze beantwoord. Het derde deel onzer beschouwing stelle, zooveel wij vermogen, de „idee der persoonlijkheid” tegenover Spinoza's wijsgeerte in het licht.

---

### III

## DE IDEE DER PERSOONLIJKHEID

---

#### § 12.

Onder „idee der persoonlijkheid” verstaan wij het groote beginsel door hetwelk het geloof, de Rede van den nieuwen mensch, het samenstel der dingen beheerscht ziet.

Dat geloof toch brengt met zich de erkenning van de persoonlijkheid Gods en de persoonlijkheid des menschen, die beide door Spinoza's wijsbegeerte worden geloochend. Het mag over deze wijsgeerige vraag zijn antwoord doen hooren; want in de onderstellingen des geloofs ligt een bepaald antwoord op de vragen, door de wijsbegeerte gesteld. Wijsbegeerte — wij namen reeds vroeger de woorden van den heer Betz over — „heeft tot taak het geven van een bevredigende oplossing der tegenstelling tusschen denken en zijn, geest en stof, Ik en Niet-Ik, wereld en God, of met welke benamingen men het vraagstuk — want 't is er een — moge aanduiden.” Het spreekt van zelf dat wij hier dit antwoord alleen in hoofdtrekken geven kunnen: in losse schetsen zonder systematische afronding en volledigheid;



immers alleen voor zoover de bestrijding van Spinoza ons noopt een ander gevoelen telkens tegenover het zijne te stellen.

Bestrijding toch van Spinoza stellen wij ons daarbij voor, doch in den geest die vroeger reeds aangeduid werd. Het naturalistische stelsel bevat kostbare waarheden in een verkeerd verband gesteld. Zoo is het de taak des geloofs, ook op Spinoza's filosofie het „alles is uw" toe te passen. Schelling noemt haar ergens een letterschrift zonder vokalen, gelijk het Hebreeuwsch, waar eerst een latere tijd de vokalen heeft bijgevoegd. Die „latere tijd" is er, dunkt ons, elk oogenblik wanneer het oog des geloofs deze gedachten leest. „Wij hebben, leert ons Spinoza zelf (106), bij ons denken en waarnemen altijd te letten op datgene wat in elke zaak goed is, opdat wij zoo altijd door blijdschap tot handelen worden gedrongen". Zóó wenschen wij dan ook de Ethica te beschouwen. Het geloof is liefde, en de liefde is levendmaking. Om nu eenige orde in onze gedachten te brengen, willen wij achtereenvolgens handelen: eerst over den weg langs welken men tot deze idee der persoonlijkheid komt; dan over haar algemeen karakter tegenover het naturalistisch pantheïsme; eindelijk over hare twee openbaringen: de persoonlijkheid Gods, met de idee der schepping verbonden, en de persoonlijkheid des menschen, gelijk die zich uitspreekt in de grondtrekken van zijn zedelijk leven.

Wij gelooven aan het recht dezer idee, omdat zij natuurlijk is, en ons als zoodanig voorgehouden wordt door den Heiligen Geest die de menschheid, ook zonder dat zij het weet, voortleidt op den weg harer ontwikkeling. In elken tijd, dus ook in het heden, is er een zekere som van zedelijk-godsdienstige overtuigingen tot welke de menschheid onder die leiding gekomen is. Door deze som wordt de eigenlijke „hoogte van den tijd" bepaald.

De Gemeente staat op die hoogte: zij is „het zelfbewustzijn der menschheid”. <sup>1)</sup> Haar leven spreekt zich op onderscheidene wijzen uit. In de prediking, en tegenover hen die haar ervaringen deelen en dus verstaan, spreekt de gemeente van de gemeenschap met Christus. Ja dáárom is het geloof bovenal het leven der persoonlijkheid, omdat God ons in Christus als persoonlijk bekend wordt en wij zelve eerst door dat geloof in waarheid persoonlijk worden. Christus, en God in Hem, staat niet tegen de gemeente over als een van de hare gescheiden persoonlijkheid. Neen, wij zijn „in Christus' dood gedoopt”. Dat is: krachtens het Doopverbond wordt Christus' dood ons niet slechts „toegerekend”, maar de „oude mensch” wordt in den doop door God zelve in den dood gegeven en begraven. Hierdoor is een scheiding begonnen te ontstaan tusschen de oude Adamsnatuur die niet anders kan dan zondigen, en tusschen onze eigenlijke persoonlijkheid die als „nieuwe mensch” te voorschijn treedt, en geheel zal vrij en voltooid zijn als „het lichaam der zonde te niet gedaan” zal zijn. „Wij zijn leden van Christus' lichaam, van Zijn vleesch en van Zijn gebeente (Ef. 5, 30—32). De verborgenheid is groot: doch even waarachtig als Eva uit Adams zijde gebouwd is, en ofschoon een onderscheiden persoon toch ééner zelfde natuur met haren man deelachtig was, even waarachtig is de gemeente der gedoopten één vleesch met Hem, nu reeds in sacramenteelen (d. i. verborgen, onzichtbaren) zin, straks bij des Heeren wederkomst in volle openbaarheid. Eén vleesch met Hem het vleeschgeworden Woord, dat is niet alleen Zijns geestes maar Zijner geheele natuur, Zijns levens deelachtig. <sup>2)</sup>

Deze gemeenschap met Christus echter kan door de wereld niet worden verstaan. Het leven der gemeente

---

<sup>1)</sup> Schleiermacher, aan het einde van zijne Weihnachtsfeier.

<sup>2)</sup> Zie Wedergeboorte en Doop, enz. Een Schrift-studie, Zwolle 1876 p. 42.

is „met Christus in God verborgen”. Toch is dat leven der gemeente, ondanks den schijn, die er bij velen op rust, van zonderling en tegen het „humane” leven overgesteld te zijn, het waarlijk natuurlijke leven zelf, het wezenlijke leven waartoe de mensch, krachtens den onuitdelgbaren eisch der conscientie, bestemd, geroepen en gehouden is. Hier bovenal scheiden zich de wegen der „moderneren” en dergenen die in Jezus als den Christus naar de heilige Schriften gelooven. Wat men overigens als punten van verschil opgeeft: aannemen of niet aannemen van „het bovennatuurlijke” enz., dat is alles slechts gevolgtrekking. De eigenlijke hoofdzaak is, dat de „moderne” verklaart: „Wij zijn ons eener persoonlijke betrekking tot den stichter des christendoms niet bewust” <sup>1)</sup>. Daarentegen de Gemeente getuigt van de wijze waarop ieder harer leden tot persoonlijkheid werd, aldus: De liefde van Christus dringt ons, geeft aan ons geheel leven een saamgesloten éénheid, richting op één doel. Namelijk indien Één voor allen gestorven is, zoo zijn ze dan allen gestorven, om nu niet meer voor zichzelf maar voor hun Hoofd te leven. In Christus te gelooven, dat is toch in te stemmen in den toorn Gods die, ten bate en in stede van ons zondaren, den Heilige getroffen heeft. Hem als den Gekruisigde aan te nemen, dat is Gode recht geven tegen ons, ons zelf te veroordeelen, dus van ons zelf, als volstrekt verdoemlijk, af te zien en voortaan alleen in Christus iets te willen gelden. Vroeger wilden wij iets zijn in ons zelf: wij wilden ons zelven doel zijn nevens God. Daardoor lieten wij den Heiligen Geest niet toe, ons geheel te vervullen en, door om-smelting van ons wezen, Gods beeld in ons te herstellen. Wij lieten Hem alleen op dit of dat deel van ons wezen

---

<sup>1)</sup> Busken Huet, Kanselredenen. Men kan het ook zóó uitdrukken: aan de eene zijde volgt men (gelijk men meent) den godsdienst of het geloof van Jezus. Aan de andere zijde bestaat geloof *in* Jezus als voorwerp des geloofs, als levenden Middelaar met wien men in blijvende persoonlijke betrekking staat.

werken, doch dan is de Geest niet vrijmakend, maar slechts een drijvende, beheerschende macht. Omdat wij wilden doel zijn, werden wij tot middelen verlaagd. Nu echter, daar wij niets meer willen zijn dan middel, kunnen wij doel zijn, vrij worden, dat is: persoonlijkheid zijn. Deze persoonlijkheid, aldus in de gemeenschap met Christus gevormd, is onafscheidelijk van de gemeenschap met elkander. Dat Christus ons tot hetgeen we worden door zijn gemeenschap, niet anders vormt en vormen kan dan door de Gemeente, ligt reeds in den doop, voorts in alles wat de gemeente belijdt, uitgesproken. Dat, omgekeerd, de gemeenschap met Christus ons tot gemeenschap met de menschheid, en voorloopig allermeeft met dat gedeelte dat Mensch, zelfbewuste persoonlijkheid wil zijn, d. i. de Gemeente, opleidt, dit ligt eveneens in den aard der persoonlijkheid, d. i. der vrijheid. Het is toch niet mogelijk lief te hebben dan wanneer we vrij zijn. De koninklijke beweging des harten waarin de zelfzucht overwonnen is, eischt vrijheid van de banden des vleesches. Dat het geloof der Gemeente de wezenlijke hoogte des tijds uitdrukt, is een bewering die door het wetenschappelijk en humanitair besef onzer dagen gemeenlijk, indien al niet met hoon teruggewezen, althans met zekere verbazing ontvangen wordt. Wij kunnen ons daarom niet onthouden, hier weder de woorden over te nemen van een geestvollen wijsgeer die niet van rechtgeloovigheid te verdenken is. Lotze zegt in zijn Mikrokosmos <sup>1)</sup>: Met besliste klaarheid heeft eerst de christelijke zede (Gesittung) de gedachte van het tot één behooren van alle volken ontwikkeld, en uit het begrip des menschelijken geslachts dat der Menschheid gevormd, naast hetwelk wij niet gewoon zijn een evenzoo bedoeld begrip der dierheid te plaatsen. Want de naam menschheid drukt juist dit uit, dat de enkelen niet slechts onverschillige exemplaren van iets algemeen, maar dat

<sup>1)</sup> III, 7e Boek, 4e Cap. pag. 89.



zij voorbedachte deelen van een Geheel zijn; dat de wisselingen der historie welke wij beleven, niet slechts bewijzen zijn van de gelijksoortigheid of de ongelijkheid van gevolgen, die onder gelijke of verschillende voorwaarden naar dezelfde algemeene natuurwetten des levens te voorschijn komen, — maar kleine afdeelingen eener groote, samenhangende wereldleiding der Voorzienigheid, die tusschen de eindpunten van schepping en laatste oordeel geen deel van hetgeen geschiedt uit de eenheid harer bedoeling ontglippen laat". Is dan de idee der Menschheid te beschouwen als het ideaal, de leidende grondgedachte van het streven onzer dagen, zoo mag inderdaad het geloof der Gemeente gerekend worden de wezenlijke „hoogte des tijds" uit te drukken. Daarom heeft ook de gemeente tegenover de wereld de roeping en gave, door het geloof dat zij belijdt, die hoogte te beschrijven in een taal en in vormen, voor het geweten van het geslacht waaronder zij telkens leeft, verstaanbaar. Dit eischt van haar de liefde des geloofs. Zij moet het woord des tijds, het woord dat de tijd noodig heeft, uitspreken, ook al wordt het door dien tijd, gelijk meestal geschiedt, hooghartig afgewezen of althans misverstaan. En daar het de gemeenschaplijke roeping des geloofs en der philosophie is, de grondbeginselen uit te spreken die in elke wetenschap moeten gelden, zoo gelooven wij aan een zeer innig verband tusschen geloof en wetenschap. Een verband niet van heerschappij, maar van harmonie. Er is voor ons evenmin sprake van een rechtbank der wetenschap, voor welke zich het geloof — als van eene rechtbank des geloofs, voor welke zich de wetenschap zou te stellen hebben. Slechts van een betrekking der liefde, van een gemeenschap des levens kan hier sprake zijn. Gelijk van het kind tot de moeder die het onder haar hart gedragen en aan haar schoot gekweekt heeft en met welke dan dit kind, schoon wettiglijk zelfstandig geworden, levenslang verbonden blijft. Zoo blijft de waarachtige

wetenschap met het geloof, hare moeder, verbonden: alleen bij wezens van lager soort houdt de betrekking der liefde op wanneer de moeder niet meer ter onmiddellijke bescherming noodig is. Bij den mensch bestaat ook die scheiding tusschen geloof en wetenschap; maar niet onschuldig gelijk de zoo even genoemde scheiding bij het dier. Wel is waar bij vele individuen kan die steeds zoo veel voorkomende scheiding betrekkelijk schuldeloos zijn. Hun wetenschappelijke overlevering, de atmosfeer waarin ze zijn opgevoed, kan het hun persoonlijk tot een noodzaaklijkheid gemaakt hebben, om als Jacobi met het geheele hart een christen, met het geheele hoofd een heiden — zich te wanen (want het is niet juist gezegd). Maar als geestelijk verschijnsel in zijn geheel genomen is deze scheiding niet onschuldig. Want de zondige mensch kan en wil den levenden God niet aanschouwen; immers „niemand zal God zien en leven”. Dit is geen Israelitisch bijgeloof, maar algemeen-menschelijke ervaring. Bij de werkelijke gemeenschap met den levenden God verbleeken alle voorwendselen: al wat in ons onheilig is, wordt veroordeeld, en wij moeten ons, ook de edelsten, de reinsten onzer, des doods schuldig verklaren. Dit wil de mensch niet: want „elk wezen (zegt Spinoza terecht) tracht in zijn bestaan te volharden, zooveel in hem is”. Aldus ook de zondaar. Tot zelfveroordeeling, d. i. tot sterven besluit hij uit zichzelf nooit. Daarom zoekt hij tot elken prijs een geruststellend betoog dat hij God nooit, neen nooit zal kunnen kennen; dat er geen aanschouwen van God mogelijk, dat er geen gemeenschap tusschen geloof en wetenschap is. Hij haalt diep adem van inwendige geruststelling, en stemt er blijde meê in, wanneer die scheiding zelfs de houding van grondige wijsbegeerte aanneemt, gelijk wanneer Kant hem komt verzekeren dat alleen de verschijnselen, niet het daar achter liggend wezen, God en de eeuwige dingen, voor hem te kennen zijn. Maar die scheiding is niet uit de

waarheid. Ze is als eene uit jammerlijk misverstand gesproten echtscheiding van twee die waarlijk tot elkaar behoorden, en die nu beide door die scheiding tot misdadig uitspatten worden voortgedreven.

Het geloof daarentegen gaat uit van de harmonie tusschen de natuurlijke en de geestelijke wereld, de eerste en de tweede schepping. Het geloof sluit zich aan het geweten, de wet en der natuur en des denkens aan. Het geheele gebied der natuurlijke zoogenoemde „eeuwige waarheden” wordt door het geloof niet veracht, maar tot zijn vervulling en waarheid gevoerd. Uitgangspunt is het zelfbewustzijn zooals het door Gods werking tot zijn waarheid, gelijk God het wil, is gekomen. Deze ervaring, het bewustzijn van verlossing en van verzoening met God, is een weten van Christus als Verlosser: van den Vader als met ons verzoend, van den Geest die in 's menschen hart werkt en getuigt. Zoodat het geloof uit zich een wetenschappelijke Gods-leer ontwikkelt: uitlegging niet van subjectieve inbeeldingen, maar van daden Gods in ons, gelijk het geloof niet is een vreemde macht of toestand buiten de rede, maar reiniging, toestand van hersteld-zijn, van de rede zelve.

Op welken grondslag staan wij hierbij? Op dien der anthropologie. Wij gaan niet uit van een onbewezen en voor den tegenstander niet geldend gezag, b. v. der heilige Schrift of der Kerk. Wij gaan uit van den mensch gelijk hij te zien, te onderzoeken, te beschrijven is. Wij kunnen ook zeggen: wij gaan van God uit, van den levenden God, niet van zijn beschrijving, de theologie, maar van Hemzelve. Doch dit wordt alleen in de Gemeente verstaan. Daar buiten zegt men: wie is God, de Oneindige, de Onkenbare, de Onbeschrijflijke, dat wij van Hem zouden kunnen uitgaan? Wilt gij op het mysterie der mysteriën klaarheid bouwen? Daarom zeggen wij, met denzelfden inhoud maar in verstaanbaarder vorm: wij gaan van den mensch uit.

Namelijk van den werkelijken mensch in wien de volle idee der menschheid tot zichtbare verschijning is geworden. Van Jezus Christus in wien God zichzelf ons heeft gegeven, in wien alle Gods volheid woont. Maar is Jezus Christus niet onzichtbaar, wordt niet zijn historie door de kritiek, zijn godmenschelijk wezen door de wijsbegeerte betwist? Gewis, doch wij gaan hier ook niet uit van Hem atzonderlijk op zichzelf, maar van Hem gelijk Hij het innigste verband heeft tot de Gemeente van alle eeuwen. In haar is de menschheid weder zichtbaar hersteld, de werkelijke menschheid, in beginsel, verschenen. Onze grond is dus niet een subjectieve persoonlijke meening, maar de ervaring van dat deel der menschheid hetwelk, blijkens de historie, hare kern en beweegkracht heeft uitgemaakt.

Wij hooren de tegenwerping: dit is een vrome phrase, voor de wetenschap onbruikbaar. Niet van eenig geloof, hoe eerwaardig ook op zichzelf, maar van bewijsbare ervaringsfeiten hebt gij uit te gaan zoo gij in de wetenschap mede spreken wilt.

„Terecht lacht men — zegt een schrijver over Spinoza (107) — om dien wiskundige die, na een meesterstuk van Beethoven te hebben hooren uitvoeren, vroeg wat dat nu beweest? Niets hoegenaamd, en het wou ook niets bewijzen. Maar zoodra men meent, met schoonheid, kunst, geloof, in één woord met iets dat geen ervaringsfeit is, wel degelijk het een of ander te bewijzen, of die idealen zelve bewijzen wil als of 't ervaringsfeiten waren, is men juist even belachlijk als gene”.

Wij voor ons gelooven dat men iets beters kan doen dan over dezen wiskundige te lachen. Wij meenen hem te kunnen antwoorden: wat gij gehoord hebt, bewijst wel degelijk iets, en zeer veel. Het bewijst de heerlijkheid der gave van Beethoven, de muzikale waarheid zijner compositie, d. i. haar recht om onder de hoogste, edelste uitingen van dit kunstvermogen mede te tellen. Maar voor U, blijkens uwe vraag, bewijst zij dit niet.



Te weten, bij elk bewijs is het niet alleen de vraag, wat er moet bewezen worden; maar ook, aan wien? Namelijk, alleen de mathematische en physische waarheid kan aan allen bewezen worden. Doch op het gebied der geestelijke dingen wordt daartoe, en hoe hooger men komt des te meer, een zekere ontvankelijkheid vereischt. De kennis rust op de liefde en niet, althans niet in de eerste plaats, omgekeerd. Zoo kan ik de muzikale waarheid van Beethoven aan elk bewijzen die er ontvankelijkheid, d. i. muzikaal gevoel, verstand van het wezen der harmonie en der melodie, voor heeft. Aan anderen die dat niet hebben, en ongelukkig ook aan U, niet. Er zijn velen, zeer velen, die met u zeggen dat deze symfonie niets bewijst. Dit kan echter mij en allen, die met mij de ontvankelijkheid er voor deelen, niet uit het veld slaan. Zelfs als gij nu zeggen zoudt dat wij ons achter mystieke termen terugtrekken, onverstaanbare orakeltaal spreken en met onzen hoogmoed alsof wij ons voor uitverkorenen houden, moeten alleen gelaten worden, zelfs dan zouden wij ons dat, met droefheid, moeten getroosten, maar er billijkerwijze niet minder zeker van onze zaak om zijn.

En nu vervolgen wij tot den schrijver die het voorbeeld van dezen wiskundige aanhaalt: gij noemt het geloof iets dat geen ervaringsfeit is. Gij hadt moeten zeggen: iets dat voor mij en duizenden met mij geen ervaringsfeit is. Zelfs kunt gij zeggen: „het geloof is iets dat voor verreweg de meesten, die in onze dagen in de wetenschap den toon geven en geacht worden haar hoogte te bepalen, geen ervaringsfeit is, d. i. geen feit dat (hoewel wij er natuurlijk niet aan denken het empirisch bestaan van 't geloof bij millioenen te betwijfelen) door ons als normale uiting van den geest, als uitdrukking van wetenschappelijk geldige waarheid kan aangenomen worden”. Doch dit kan ons evenmin tegenover U als tegenover bedoelden wiskundige, en om dezelfde reden niet, uit het veld slaan. Op de

waarheid dat het geloof een ervaringsfeit is in den zin dien gij eischt, komen wij terug. Maar dat de normaliteit des menschen in Christus en aanvankelijk in de Gemeente, werkelijk verschenen is, kunnen wij aan U, en aan tienduizenden met U, tot onze smart niet bewijzen. Wel te verstaan, niet aan U gelijk gij nu voor ons staat en U tegen ons stelt. Er is namelijk nog een dieper, een eigenlijker „gij”, dan wat nu, in dezen onzen strijd, te voorschijn komt. Bij de muziek — en dit is het noodzakelijk „hinkende” van elke, ook deze, vergelijking — bij de muziek kan ontvankelijkheid voor haar niet van ieder, die op den naam van mensch aanspraak maakt, geëischt worden. Men kan een geniaal, een edel mensch zijn en toch voor de muziek geheel onverschillig. Doch wat Christus en zijn waarheid betreft, gij loochent Hem nu, d. i. uwe antecedenten, de samenhang der tradities waaronder gij geworden zijt wat gij zijt, uw stelsel, dat gij aankleeft, verwerpen Hem. Maar gij zelf, de binnenste diepte van uw wezen, een heiligdom waarvoor ik eerbiedig terugtreed, waar de levende God zelf, schoon miskend, met U gemeenschap heeft in genade of, zoo gij Hem blijft verwerpen, in gerichten, gij zelf, o mijn broeder, zijt nog iets anders. Daarom, niet uit zachtmoedigheid maar uit eerbied en noodzakelijkheid, oordeelen wij U niet. Wij beslissen niet over de ontzachtelijke vraag of gij uw ongeloof hebt, of uw ongeloof u. Maar wij gaan, ofschoon met smart uwe instemming en die van duizenden, welke wij vurig zouden begeeren, dervende, evenwel met een goed wetenschappelijk geweten voort, onze geloofservaring, als een feit dat niet bij allen, maar blijkens de historie, bij de kern der menschheid erkenning vindt, te ontleden en er op te bouwen wat wij, eveneens met goed recht, wetenschap noemen. Immers wetenschap is verklaring, en daardoor hoogste uitdrukking van het bestaande.

Op geloof bouwt gij, bouwen allen, ook wij, onze

wetenschap. De vraag, welke wetenschap de ware is, zal in werkelijkheid afhangen van het geloof waarop ze rust. En wat het bewijsbare van die waarheid betreft, het zal liggen in het meer of min geschikte onzer wetenschap om de groote geestelijke feiten en de hoogste problemen der wereld te verklaren — altijd weder voor hen, wier hart rein genoeg, wier geest ruim genoeg is, om de strekking dier feiten en problemen te verstaan.

Deze onze stelling dat het geloof de grond is der wetenschap, houden wij voor geldig op elk gebied, en voor rustend op juiste psychologische analyse. Ons weten toch is nooit alleen van verstandelijke redeneering afhankelijk: in dit geval ware de verscheidenheid der meeningen onverklaarbaar of althans veel lichter te overwinnen dan de ervaring toont dat het geval is. Er is in ons binnenste, in ons „hart”, een kracht die het verwante aantrekt, het niet verwante afstoot, en zoo tusschen geheele rijen van logische beweringen uitspraak doet. Deze onze zielkunde, eenvoudig de bijbelsche, volgens welke de bronnen des levens in het hart liggen, komt met de ervaring overeen. Onze verstandelijke werkzaamheid is een middelbare, aan 't uitwendige gebonden. Maar zij wordt beheerscht door een centrale werkzaamheid des menschen, die niet van zijn peripherie, het verstandelijk denken, tot de peripherie der dingen gaat, maar van 's menschen middelpunt uit tot het middelpunt, het wezen der dingen. Ieder kent in het dagelijksch leven de ervaring dat b. v. het oordeel over een persoon niet alleen, niet hoofdzakelijk, uit verstandelijke waarneming wordt opgemaakt, maar uit den onmiddellijken algemeenen indruk dien de persoon in zijn geheel op ons binnenste maakt. Door dezen indruk grijpen wij zijn wezen als één geheel aan, omdat het ons heeft aangegrepen. Onze logische werkzaamheid, die begrippen vormt, doet ons door aftrekking uit de empirisch waargenomen bijzonderheden

komen tot het algemeene: maar de genoemde centrale werkzaamheid, die de idee ontvangt en aanvat, doet ons van het onmiddellijk aanschouwde wezenlijke der dingen komen tot de bijzonderheden waarin dat algemeene zich ontvouwt. De verwarring tusschen het wezenlijke en het algemeene, door welke het meest afgetrokkene dat men eindelijk bereikt, voor het hoogste gehouden wordt terwijl het toch slechts het ijdelste en ledigste is, hebben wij reeds bij Spinoza (bladz. 60) aangewezen. Zij is in onzen intellectualistischen tijd zeer gebruikelijk. Bij voorbeeld wanneer een staatsbestuur de verschillende geloofsvormen, Protestant, Rooms, Israëliet, als van gelijke rechten naast elkaar stelt, voor deze tellers dan een algemeenen noemer zoekt, en dien dan vindt in den algemeenen Gods-naam of in zedelijke begrippen — en aldus meent het wezenlijke te hebben gevonden waarmêe elke der partijen kan tevreden zijn, daar immers ieder haar bijzonder karakter ter aanvulling er bij kan voegen. Men ziet niet in dat men alzoo niet het wezenlijke, maar slechts het algemeene gegeven heeft, waarmêe billijkerwijze niemand (dan alleen hij die werkelijk het niets wil) tevreden kan zijn, omdat niemand er in toestemt, in lucht en klanken het wezenlijke zijner overtuiging te vinden. Wanneer ik eene menigte gewassen en boomen tot het begrip „plant” heb teruggebracht door het gemeenschaplijke uit de waarneming af te zonderen, zoo heb ik iets anders gedaan dan wanneer ik, het leven der plant in zijn karakteristiek onderscheid van dat der dieren en der menschen onmiddellijk aanschouwende, van deze idee uit mij tot de bijzonderheden begeef. De begripvormende, analyseerende werkzaamheid is zeer zeker noodig om tot kennis te komen: maar eerst op den grondslag der aanschouwende synthetische werkzaamheid kan zij waarlijk vruchtbaar zijn.

Dat alzoo een „gelooven”, in den meest algemeenen zin, aan alle „weten” voorafgaat, er de basis van is, dit



mag niet als een zwakheid worden aangemerkt. Het is sterkte, volkomenheid, waarheid.

Wel stemmen wij dadelijk toe, dat wij met deze beschouwing van de wetenschap tot onze smart (wij wenschten het gaarne anders) in populair zijn moeten. Alle erkenning van hoogere waarheid hangt ten slotte af van den wil. Zoo iemand wil Gods wil doen, hij zal die waarheid en al wat met haar samenhangt, erkennen: zoo hij niet wil, niemand zal er hem, gelijk tot het erkennen van een mathematische stelling, toe kunnen dwingen. Wij moeten dus, daar wij de wetenschap met het geloof in den innigsten samenhang stellen, ons getroosten, tegenwoordig op het gebied der wetenschap onbruikbaar te heeten; hoezeer wij ook ons best doen, om aanrakingspunten tot onderling goed verstand te zoeken. Als wetenschap geldt tegenwoordig meest algemeen datgene wat ieder erkennen moet, die „zijn oogen wil gebruiken”. Maar een aldus voor allen evidente wetenschap onderstelt organen van welke wij niet gelooven dat zij tot wettige werking komen bij ieder die „zijn oogen wil gebruiken”.

Wij verdedigen de persoonlijkheid Gods en des menschen. Dus het wonder (d. i. de wettige macht der hoogere wereld in de lagere) bij God, en de vrijheid in den mensch. Nu gelooven wij wel dat voor het wonder, behalve al het andere, ook de natuur des menschen pleit. De loochening van het wonder komt eerst bij vermindering der levensfrischheid voor; en ware 's menschen wezen niets dan de tot bewustzijn verheven natuurkracht, zoo moest, in tegenspraak met het werkelijk historisch instinct der menschheid, die natuurkracht niet menschen als Jezus en andere (werkelijke of vermeende) wonderwerkers, maar hen die het best de natuurwet in alles tot gelding brachten, als de grootsten van ons geslacht erkennen. Evenzoo meenen wij dat het denkbeeld van vrijheid, zoo onuitroeibaar bij de menschheid, in haar niet wonen zou als het geen

werklijkheid uitdrukte: ook tot deze loochening van zichzelf achten wij een in den mensch tot bewustheid verheven natuurkracht niet in staat. Maar wij stemmen terstond toe dat deze onze bewijsvoering niets afdoet voor hem die hetgeen zij bewijst niet aannemen wil. Want de geest verbergt zich onder het kleed van het natuurlijk-wettelijke voor den blik van ieder die hem niet boven alles wil, gelijk de jonkvrouw zich schuchter terugtrekt voor uwe vriendelikheden totdat gij met bepaalden ernst hare hand vraagt. De Geest is g e e s t, d. i. hij dwingt u niet, gelijk het verstandelijk betoog doet. Hij komt niet om gediend te worden, maar om te dienen: niet om u te beheerschen en mede te sleepen, slechts om u te heiligen, te bezielen. Zoo gij b. v. om den samenhang uwer wereld- en levensbeschouwing Jezus niet als Gods Zoon in den zin der Schrift erkennen wilt, noch de bijbelsche oorkonden als betrouwbaar, zie, de Geest zelf zal dan, ten voordeele van het betoog dat gij behoeft, in het geslacht dat Zijn gaven misbruikt het verstand scherpen om tegen Hem te arbeiden. In de christelijke wereld, en door hare krachten alléén, zullen dan duizend redenen toevloeien om Jezus natuurlijk, of althans als een natuurlijk-menschelijk genie, te verklaren, en de onechtheid en partijdige strekking der bijbelsche oorkonden zonneklaar te maken. <sup>1)</sup> Van daar de ontzachlijke uitbreiding van het naturalisme in onze atmosfeer. Begint gij de oorspronkelijke geestdrift, door welke alléén gij weet dat God gesproken heeft, voor het gesijfel der slang te laten varen, begint gij te twifelen en ziet in die slingering den Boom der wereld aan, oogenbliklijk wordt hij u schoon van aanzien en goed tot spijze en begeerlijk om verstandig te maken. In duizend en nog weder duizend welluidende akkoorden

---

<sup>1)</sup> Ware opmerkingen hieromtrent maakt Dr. A. J. Vitringa (met wiens dualisme wij ons overigens geenszins kunnen vereenigen) in „De mensch beschouwd als dierlijk en geestelijk wezen”, enz. Leiden 1873, bladz. 204, 207, 239 enz.

zingt u de wetenschap, de staats-ontvouwing, de kunst, de alzijdige ontwikkeling dezer wereld, toe dat zij voor u den levenden God kan vervangen, en dat het „Woord van God” een oud vooroordeel is. Aan dit Woord, en de wereld die daaraan hangt, vast te houden is dus eene zaak van den wil, eene zaak des geloofs. En hierin ligt 's menschen hoogheid, dat hij niet kan gedwongen worden. Ja hierin juist openbaart zich zijn vrije persoonlijkheid, de adel zijns wezens die hem niet toelaat, iets bloot passief te ondergaan. En hierin ligt ook de eigenlijke hoogheid der wetenschap, waarom de menschheid instinctief ten allen tijde van hare „priesters” heeft gesproken. Onze dorst naar wetenschap heeft een zedelijke drijfveer: waarheidsliefde is niets anders dan de edelste vorm onzer behoefte aan vrijheid, aan heerschappij over het geschapene. Die behoefte is onmiddellijke uiting onzer zedelijke natuur, dus onzer gemeenschap met God. Wij zoeken buiten ons de zedelijke wereldorde, wier wetten ook onzen geest zelven bepalen.

God en onze band met Hem, d. i. het Geloof, is dus de grond der wetenschap en der kennis. De wil Gods is het wezen der dingen, zeggen wij met Augustinus. Alle dingen zijn woorden Gods, en de bedoeling, de eigenlijke diepte dezer woorden heeft God ons in Zijn eeuwig Woord, in Jezus Christus geopenbaard, zoodat wij nu Zijne gedachten kunnen na-denken. Alle mensche-lijk denken (dus leert Jezus aan Nikodemus en ons) is uit het vleesch, en verstaat slechts het vleeschelijke, de thans bestaande, gevallen natuurorde. De Geest alleen herbaart den mensch, dus ook zijn denken, tot een nieuw leven. Het autonome denken is gebonden: het in Gods gemeenschap vernieuwde denken, en dat alléén, is vrij. De Geest toch doet ons „het burgerschap in de hemelen hebben”, in de hogere wereld leven, zoodat wij van intuïtie, van het geestelijk-zien, het aanschouwen van de hogere orde der dingen uitgaan. Deze

hoogere, zedelijke wereldorde is ons belichaamd, zichtbaar geworden in haar middelpunt, Jezus Christus. Het geloof in Hem, dat de hoogste uitdrukking dier intuïtie is, stelt ons nu in staat om ook op het gewoon ervaringsgebied de waarheid, d. i. den geestelijken grond der dingen te zien. Waarneming is daartoe noodig. Het geloof ontheft niet aan de verplichting tot onderzoek, maar spoort er toe aan en maakt dat onderzoek eerst waarlijk vruchtbaar. Immers de geestelijke wereld, die als zwak voorbesef in ieder mensch leeft, is in den persoon van Christus in deze onze lagere ervaringswereld ingetreden. De feiten van dat leven behooren tot beide, het lager en het hooger gebied, en zijn dus de sleutel om op het geheele gebied des zijns, in het Universum gelijk het zich voor ons nu nog (eens houdt dat op) in hoogere en lagere wereld bifurkeert, de waarheid, d. i. den geestelijken grond der dingen te vinden. Zoo ligt dan in het geloof voor ons waarborg en zuivering der wetenschap op elk gebied, en ook de grond der ware filosofie. Gaan wij dan, na deze voorloopige beschouwing, tot de vraag over welke wij ons hebben voorgesteld: welke is de weg, langs welken wij tot de idee der persoonlijkheid komen? (108)

### § 13

„Er is niets positiefs in onze voorstellingen, waarom zij bedriegelijk zouden zijn”. (109) Met deze stelling spreekt Spinoza de heerlijke waarheid uit, dat in de dingen der wereld zelve niets is wat ons tot dwaling brengt; dat God ons niet bedriegt. Gelijk Calvijn eenvoudig verheven hetzelfde zegt (Instit. I, 5 § 14) dat „alle dingen ons den rechten weg wijzen”. Van waar dan de dwaling? Verkeerdelijk leert Spinoza dat zij slechts in een te weinig van kennis bestaat. Maar in de leer dat onze wil en ons verstand één zijn, hoe onjuist ook



door Spinoza voorgesteld, ligt toch voor de leer onzer kennis deze waarheid, dat het onze wil is, die den grond der dwaling uitmaakt. De dingen zelve bedriegen ons niet, ook niet bij de onvolledige kennis die zij ons bieden. Maar wij zelve houden, wanneer wij te weinig gegevens hebben om te kunnen oordeelen, toch niet dat oordeel terug. Wij zijn tegen de dwaling, met welke niet de dingen zelve maar onze verkeerde blik op de dingen ons dreigt, niet genoeg op onze hoede. Onze wil is het die oordeelt, erkennende wat het verstand kent: en daarom ligt in onzen wil, in ons zedelijk wezen, de grond van al wat wij denken, kwaad of goed.

Spinoza besluit doorgaande (bladz. 51) verkeerdelijk van het denken tot het zijn, van de logische juistheid tot het werkelijk bestaan. Zijn wil is niet genoeg op zijn hoede tegen den schijn van werkelijkheid, dien zijn gedachtendingen vertoonen. Zoo is het bij ons allen zolang wij uit de gemeenschap met God, waarin wij de dingen naar waarheid zien, tot de verstandelijkheid afgedaald blijven (bladz. 110). Maar wanneer God ons door Zijn Woord het hart opent en aan het geweten zijn rechten klank hergeeft, dan mogen wij van het geloof tot het zijn zonder vrees voor dwaling besluiten. In de instemming onzer conscientie met de collectieve conscientie der geheele Gemeente ligt dan de waarborg dat wij niet fantastisch onzen eigen zin volgen, ingevingen van eigen waan voor stem Gods houden. Het religieuze gebied is niet, gelijk het empirisme meent, een afzonderlijk terrein in den mensch, dat men van buiten af, als wetenschappelijk persoon boven zijn eigen en anderer religieus leven staande, zou kunnen beoordeelen: maar het is het bezielend, reinigend beginsel van alle vermogens, ook van het verstand. De geloovige kan zijn eigen geloof niet van een „hooger” standpunt, b.v. van het verstand uit, beoordeelen: want er is geen hooger. Hij kan alleen in de herstelling van al zijn vermogens tot gezondheid en onderlinge

harmonie, de zekerheid hebben dat hij in de waarheid is. Hij kan zichzelf voelen leven. Met andere woorden, hij kan nu zijn zelfbewustzijn voltrekken: het zelfbewustzijn toch is een daad, waartoe de mensch alleen dan waarlijk komt, als hij in zijn geheel is. Dit leert ons de ervaring. Eerst op rijperen leeftijd toch beginnen wij ons eigen leven, de hoofdstrekking van ons leven, den raad Gods met ons, te begrijpen en daardoor ons zelve te bezitten, door af te wijzen de dingen die ons naar rechts of links trekken, dus weer buiten ons zelve brengen zouden. De mensch bezit zichzelf eerst van lieverlede, en kent zich ook in dezelfde mate. Beheerscht hij zijn leven, dan doorziet hij zijn bestaan tot op den grond. Hij wordt zich dan zijns zelfs bewust; hij stelt zich zelve. Maar met dezelfde daad, met welke hij zich zelve stelt, stelt hij ook God. Want dit zich-zelf-stellen is niet een daad van willekeur, evenmin als wanneer een mensch zich gezond voelt. De mensch doet dat noodzakelijk, voelt zich van een noodzakelijkheid gedragen, welke niet is een koude fataliteit, maar, blijkens de zaligheid die zij werkt, een eeuwige Liefde. In zijn diepste wezen afdalende, voelt de mensch zich van oneindigheid omsloten. De grond van zijn wezen is niet het eindige, maar de Oneindige. De Oneindige: want „het oneindige” bestaat niet, het is een contradictio in adjecto. De mensch is dan in waarheid Persoon: en het persoonlijke is van het onpersoonlijke niet af te leiden. Dit is de waarheid welke de gemeente de eeuwige verkiezing noemt, namelijk dat 's menschen wezen noodzakelijk met God verbonden is; dat God de noodzakelijke onderstelling is van den mensch.

Wat hier den mensch helder is geworden, heeft zich intusschen van den aanvang zijns geestelijken levens af reeds aangekondigd. Want het geloof is niets anders dan de (aanvankelijk) volgroeide menschelijkheid. Hier is dan vervuld wat als profetie bestaat in het schemerend

voorgevoel van de oneindigheid, het onuitsprekelijk besef waarvan des dichters en des kunstenaars borst zwelt: het stil oorspronkelijk ervaren (door Oetinger Sensus communis genoemd) van Gods werkzame alteenwoordigheid: het „bewonderen” van Plato of, zooals de Hebreër hetzelfde uitdrukt: de „vreeze des Heeren”, die den „aanvang van alle philosophie”, van alle kennis vormt. Welke is de overgang uit dit eerste, aanvankelijkste menschelijk besef tot de volle zelfbewustheid des geloofs? De weg daartoe is dat de mensch door de aanschouwing van den persoon van Jezus Christus kome tot erkenning van zijne schuld en onreinheid. Kom tot den Christus der Evangelien, mijn broeder. Lees zijne geschiedenis, hoor zijn woorden, niet zooals men naar stichtelijk gebruik „een hoofdstuk leest”, maar werkelijk, in oprechte begeerte om hem tot u te laten spreken, zooals gij een levensbeschrijving van Deak of van von Bismarck of van Stuart Mill zult tot u laten spreken met het bepaalde doel om dien persoon te leeren kennen. Zijt gij van oordeel dat Johannes hem niet juist terruggeeft, zoo lees alleen de synoptische evangelieverhalen. Houdt gij ook die voor onbetrouwbaar, laat dan alleen wat redelijkerwijze onmogelijk ontkend worden kan, tot u spreken. Hebt gij bezwaar in zijn wonderen, in zijn bovennatuurlijkheid van oorsprong en wezen, zoo laat deze dingen ter zijde en kom zonder meening hieromtrent. Laat eenvoudig, maar ernstig en oprecht, zijn woord en leven, zóó als gij het dan erkennen kunt, op u werken. Indien gij nu inderdaad oprecht zijt, zal hij van lieverlede wanhoop bij u wekken. Want gij zult het zedelijk ideaal in hem verwezenlijkt zien, maar tevens uwe eigen zedelijke en natuurlijke onmacht om dit ideaal te verwerklijken. Tien, twintig, dertig jaren houdt gij het wel is waar bij dit schoon en heilig Jezus-beeld uit. Namelijk zoolang als wetenschappelijke bezigheid en verkeer of aesthetische ontwikkeling een opwekkende atmosfeer rondom u spreiden of de geestdrift en kracht der jeugd, of een natuurlijke

adel van geest of andere dergelijke motieven u verdedigen tegen de levenservaring die op ongeneeslijke wonden des harten wijst. Maar dan, als die levenservaring u al te duidelijk leert dat gij met al deze warme idealiteit inderdaad niet vooruitgaat noch vooruitgaan kunt, dan trekt gij u, als zoovele bejaarden, achter een krachteloos conservatisme terug dat die wanhoop zoetelijk doet insluimeren, òf wel gij laat, manlijk oprecht, den kreet der vertwijfeling hooren, en erkent uwe onmacht tegenover het Ideaal. In die onmacht troosten zich de meesten, zeggen dat waarheid en heiligheid onbereikbaar zijn maar dat men er toch altijd naar streven moet, en leven, steeds belijdende dat de profet Jezus van Nazareth hun zedelijk ideaal is, vroolijk voort. Maar gij die waarachtiger voelt, gij komt door Christus' heiligheid die, hoe gij hem ook beschouwt, in zijn leven uitblinkt, tot wanhoop. Namelijk gij erkent uwe schuld, daar Christus uw geweten voor goed wakker gemaakt en u overtuigd heeft dat gij niet alleen naar het volmaakte streven maar volmaakt zijn moet: en tevens ziet gij de onmogelijkheid om ooit van die schuld ontheven te worden. Hier ligt de aanvang des waarachtigen levens. In het besef van schuld openbaart zich het eerst de adel der menschelijke persoonlijkheid. Door zich schuldig te verklaren, spreekt de mensch uit, niet alleen dat hij een ideaal van heiligheid erkent, maar dat hij zich tot bereiken van dit ideaal gehouden weet. Dieper in zijn samenhang met het gansche geslacht en de geheele natuurlijke wereld indringende, komt dan de mensch tot het heroïsme van de erkenning der erfzonde. Eerst wie de beteekenis van het zedelijk ideaal als het ideaal ook der geheele natuurlijke wereld, als de hoogste kosmische wet verstaan heeft, kan deze natuur als een gevallene erkennen, en met Paulus, (dieper dan Pythagoras die, de zonde niet kennende, de harmonie der sfeeren beluisterde), de disharmonie, de klagende barensweeën



waarin het schepsel smachtend het hoofd opsteekt, leeren begrijpen. Dan gaat den mensch een licht op over de natuurnoodzaaklijkheid welke hij, gelijk ze thans is, als een gevallen toestand, als eene „wet der zonde en des doods” leert verstaan. Zoo erkent hij dan den geheelen toestand die hem draagt en omgeeft, den ganschen historischen en physischen samenhang waarvan hij laatste schakel is, als noodzakelijk, maar als eene noodzakelijkheid des vloeks, niet oorspronkelijk alzóó van God gesteld. Zoo tast hij dan dóór den dood die op den bodem dezer wereld ligt, dien de groote menigte glimlachend ontkent en de diepere geesten in sombere wanhoop aanvaarden, dóór dien dood tast hij heen op den dieperen grond der vrijheid. Dezen dieperen grond der vrijheid erkent hij als den van God eigenlijk gestelden, als de waarheid, en dus den tegenwoordigen toestand als een val, als zijne en der menschheid eigen schuld. Hij doorgrondt, uit het gebruik dat zij, helaas! er van gemaakt heeft, het vermogen der geschapen persoonlijkheid om zich aan haar levensgrond in God te ontrukken.

En hier leert men dan iets anders dan dat „hij, wien zijn daad berouwt, tweemaal ongelukkig en machteloos” is. (110) Hij zou dat ongetwijfeld zijn indien hij ter verlossing uit de macht der zonde, der „hartstochten waaraan hij noodzakelijk altijd onderworpen is” (111) geen andere hulp had dan „de poging om tot het Verstand te komen, die de eerste en eenigste grondslag der deugd is”. (112) Maar Gode zij dank, er is iets anders. Er is een vergevende Genade wier werk in ons is de vernietigende, allengs voortgaande ontdekking dat wij uit ons zelve niets vermogen, neen ook zelfs de kleinste zonde niet te boven komen in waarheid; maar die ons tevens doet ervaren dat wij door die vergeving, en de daaruit voortvloeiende indaling der eeuwige Liefde, aanvankelijk maar waarachtig, van alle zonde vrij zijn geworden en tot een nieuw leven

ontwaakt. Er is een almachtige Verlosser, daarom is er een wedergeboorte uit water en Geest, als de Geest Gods de geest des menschen is geworden.

Hij, de Heer des Levens, wordt gepredikt, Hij opent het hart, Hij roept: Lazarus, kom uit. Dat wil zeggen: gij hebt nu ervaren dat Christus u, op de wijze die wij beschreven, tot wanhoop brengt. Hij toont u uwe schuld, uwe gehoudenheid om het ideaal te bereiken, en tegelijk uwe onmacht daartoe. Van welken aard is die onmacht? De historie leert het u. Christus wordt, aan 't eind zijns levens, door Israel uitgeworpen. Zijn kruis heeft deze beteekenis, dat hij blijkt een niet op te nemen, niet te assimileeren bestanddeel te zijn, dat dus noodzaaklijk wordt uitgeworpen. Niet alleen door zijn vijanden, ook door zijn vrienden; allen verlaten hem. Hier blijkt, dat er in de menschelijke natuur, bij al hare behoefte aan dezen Christus, behoefte die altijd bij u heeft gesproken zoolang gij hem als den grooten heiligen Profeet na trachtte te volgen — geen ontvankelijkheid voor hem bestaat: dat zij hem wel in begeerte maar niet in werkelijkheid, in zich kan opnemen. Duizenden gaan, wij zagen het, gedachteloos voort met te zeggen: volg Jezus toch na! Te lichtzinnig om besef te hebben van deze u gebleken onmogelijkheid om Hem in zich op te nemen, roepen zij steeds: wees ernstig en heilig! Te stomp om den dood in zich te voelen, prediken zij altijd dóór: leef, leef o mensch, en wees als Jezus! Zij weten dan ook met Jezus' kruis een weg. Dat kruis is hun de verheven daad van martelaarschap, die toonde hoe ernstig Jezus het gemeend heeft. Maar u wordt dat kruis iets hoogers. Nadat gij uit Jezus' leven zijn liefde hebt leeren beseffen, die tot elken prijs in de menschheid komen, haar ten leven herscheppen wil, ziet gij nu in zijn dood hoe hij zich door de gebleken onmacht, onontvankelijkheid der menschen niet laat weerhouden, maar een nieuwen weg tot datzelfde doel inslaat. Zijn kruis is de uit-

wendige gedaante, de zichtbaarheid van hetgeen inwendig is eene wedergeboorte tot een nieuw leven, tot een leven waarin gij voor Jezus ontvankelijk zijn zult. Wat hij uitwendig-zichtbaar ondergaat, dat moet gij geestelijk ondergaan. Hij sterft, en komt tot een hooger leven: gij moet ook sterven en tot dat hooger leven komen. Hij laat zich kruisigen, het vleeschelijk-natuurlijke in zich dooden: gij moet ook gekruisigd worden, u zelf verloochenen. Hij wordt wedergeboren (Joh. 3, 14, 15): gij moet ook wedergeboren worden uit water en Geest, om in het koninkrijk Gods te kunnen ingaan. Gij moet, maar gij kunt dat nu ook.

Wat u bond aan de onmacht, was Gods toorn over u. Gods toorn verteert ons leven en onze kracht. Wordt die weggenomen, is er vergeving, dan is er behoud in elken zin. De toorn Gods is Zijn almacht op u, u nederdrukkend in het verderf: door de vergeving komt Gods almacht in u, als nieuwe levenskracht tot alle goed. En nu, in Christus' offerande is de toorn Gods weggenomen, de zonde u vergeven. Niet dat nu een schoone maar onpersoonlijke gedachten-gang u duidelijk wordt, die uw verstand verlicht, uw blik verruimt: neen iets oneindig hoogers, eene daad Gods geschiedt, het allerpersoonlijkste wat er is. Om het zeer menschelijk uit te drukken, een hoogridderlijke edelmoedigheid Gods, even als wanneer er twee op leven en dood hebben gevochten, en de overwinnaar nu, in plaats van den neergeworpene te doorstooten gelijk zijn recht was en gelijk de ander in zijn geval zou gedaan hebben, hem met handreiking opricht, zeggende: laat ons vrienden zijn. God heeft u vergeven, dit is de groote daad welke Christus' gezanten u prediken. In en door het offer van Christus is dit geschied: anders ware het onmogelijk. Hij is de Middelaar tot dit alles. Hij wordt het hemelsch Hoofd, die den Heiligen Geest uitstort; gij wordt de geloovige, die den Heiligen Geest ontvangt, en daar-

door nu die onmacht van welke gij zoo smartelijke, tot wanhoop drijvende ervaring gemaakt hebt, leert overwinnen. Ja inderdaad, die onmacht is nu niet door u, maar door den Heer overwonnen. Vroeger zonk al wat gij trachtte te bouwen, in een moerasgrond weg. Nu ervaart gij dat er in u een bodem gelegd is van vastigheid en vruchtbaarheid, waarop de plantingen des nieuwen levens kunnen groeien. Alles is nog wel in zwak beginsel, maar alles is toch werkelijk. Het ideaal is vervuld: gij zijt heilig, al is het nog maar in het middelpunt, terwijl de zichtbare omtrek van uw wezen nog onder de macht der zonde blijft. In het dal is nog nevel, koude en donkerheid: maar de bergtop gloeit in het licht der opgegane zon, met zekerheid juicht daarom ook reeds het dal die naderende verheerlijking tegemoet.

Hier is een ervaring die elk wie haar kent gewisser is dan dat hij zelf stoffelijk bestaat; ondoorgrondelijk omdat zij op God zelve terugwijst, maar tevens feestelijk helder licht spreidende over het geheele leven, in zijn verleden en zijn toekomst. Een ervaring die, helaas! veelvuldig slechts in den vorm eener versteende formule aan de wereld voorgehouden wordt en dan ophoudt, tot haar geweten te spreken. De kerk toch heeft van lieverlede vergeten dat zij alleen door den Heiligen Geest, en niet uit zichzelf kan leven. Toen heeft zij zichzelf in Zijne plaats tot bron der waarheid gesteld, al bleef zij leerstellig den Geest erkennen. Zij heeft aldus Hem verhinderd om, alles gestadig vernieuwende, ook de leerbepaling te verfrischen en haar telkens met de eischen van den tijd in overeenstemming te brengen. Zoo hield men op, gestadig de feiten der conscientie en de werkelijke openbaringen des Geestes in de gemeente ten grondslag te stellen en vergenoegde zich met doode overgeleverde bepalingen. Zoo werd het onkenbaar, dat de gemeente, als zij haar leven verkondigt, in den verhevensten zin empirie ten vasten grondslag



heeft. Het werd der wereld mogelijk, deze dingen naar den gewonen maatstaf van alle dingen te meten, ze te beschouwen niet als daden Gods maar als inbeeldingen der menschen die alleen daarom nog merkwaardig zijn, omdat ze feitelijk nog steeds zekeren invloed oefenen. Men aanschouwde niet meer dat den menschen die dit gelooven, eene kracht geschonken is die boven de wereld verheft en op God terugwijst.

Daardoor verkreeg, en houdt tot op dezen oogenblik, de wereld een zeker recht om „het bovennatuurlijke” te loochenen. Want het is meer dan onverstandig, het is schuldige hoogmoed, van de wereld aanneming van leerbepalingen te eischen wier kracht en waarheid geenszins te zien is bij hen die ze aankleven. Maar toch is dat leven uit God een waarheid, een gewisse waarachtige werkelijkheid en ervaring. O, wij moeten het dragen, en zulks niet alleen om eigen zondige zwakheid die wij met smart erkend hebben, maar ook omdat de wereld, zelfs in haar edelste ontwikkeling, „het licht haat” — wij moeten het dragen, dat men ons met spottenden glimlach of met scherp verwijt te gemoet voert: het is wel gemakkelijk, u op uw geloof te beroepen om alle mogelijke dingen te beweren die gij niet bewijzen kunt. Wij laten u vrij, deze en elke andere dwaasheid te „gelooven”, uwe inbeeldingen voor goddelijke openbaringen uit te geven: alleenlijk op het gebied der wetenschap, die naar soliede gronden vraagt, zult gij geen stem hebben. Zoo spreekt ook Spinoza in het aanhangsel van 't eerste deel zijner Ethica van lieden die „zich achter Gods wil, dat is het toevluchtsoord der onwetendheid, terugtrekken”; en Hegel: „men beroept zich vaak op zijn gevoel, als de gronden ontbreken. Zulk een mensch moet men laten staan, met hem is niets aan te vangen”. Maar evenals Galilei (naar de overlevering) toen de gezagvoerende meerderheid hem gedwongen had het nu eenmaal geldend dogma, de bewegingloosheid der aarde, te belijden, weêr

opspromg en betuigde: „toch beweegt zij zich” — zoo mag ook nu de gezagvoerende meerderheid, het in de wetenschap der wereld geldig dogma, de eeuwige waarheid van haar gebied uitsluiten; het is vruchteloos, het baat slechts voor eenige eeuwen, want toch heeft God recht, al zal slechts een ongeleerde, licht overstemde gemeente dat recht betuigen. Immers ervaring is en blijft het, wat zij verkondigt, al heeft de gezagvoerende wetenschap haar ontvankelijkheid voor deze dingen (zie ons vorig hoofdstuk) prijs gegeven: al roept zij „gij raast”, het blijven woorden van waarheid en gezond verstand. En deze ervaring weigert niet reenschap van zichzelf te geven, op alle vragen te antwoorden. Zij schroomt niet, maar eischt, krachtens haren aard, streng mits onbevooroordeeld onderzoek, dus hier, psychologische discussie over de vraag: hoe komt de ervaring tot stand? Vooral over de vraag: hoe moet het oog des menschen ingericht zijn, om geestelijke waarheid te kunnen zien? Welke is de voorwaarde tot wezenlijke gezondheid des geestes, krachtens welke iemand, die bewijzen kan deze gezondheid te bezitten, dus ook zou kunnen volhouden dat (goede trouw aan beide zijden ondersteld) zijn ervaring waarheid uit-sprak, ook al werd ze door duizenden ontkend en in-beelding geheeten? Tot die discussie zal men de ge-loofservaring der gemeente ten allen tijde bereid vinden, en gezind om zich uit te drukken in de taal die bij het algemeen wetenschappelijk wereldverkeer is vastgesteld.

Overal waar dat leven werkelijk bestaat, wordt ook ervaren dat het zich van zelf, gelijk alle leven, een uiting scheidt in het woord, in de verstandige beschrijving, in een zichverstaan met het leven en streven dat in de wereld is. Want nog eens, elke leerbepaling, elke uit-spraak der gemeente over de betrekking tusschen het eindige en den Oneindige, de wereld en God, tot de hoogste en alles samenvattende, de belijdenis der heilige Drievuldigheid toe, is geen bespiegeling der fantasie,

geen dogmatische redeneering zonder bodem der werkelijkheid, geen spitsvondigheid van godgeleerden die het leven der gemeente aan hun twisten begeeren te binden of het trachten te beheerschen, schoon al deze zonden er meê gemengd zijn. Maar zij is de uitdrukking van een voor ieder toegankelijke, menschelijke ervaring in de beschrijving van werkelijk bestaand leven, kunstwerk Gods in hart en verstand der menschen, en in vaak onbeholpen vormen de reële oplossing verbergende van de problemen die de trotsche wijsbegeerte, buiten de gemeente om, onophoudelijk stelt en beantwoordt, om straks dat antwoord weêr door een nieuw te vervangen en zoo in 't eindelooze voort. De zoogenoemde mysteriën in de verkondiging des Evangelies bewijzen hun waarheid door innig overeen te stemmen met het groote mysterie dat wij allen voor oogen zien, de menschelijke natuur als zij waarlijk hare behoeften mag uitspreken. De weg langs welken men tot de levensbeschrijving des geloofs, tot de idee der persoonlijkheid komt, is de weg der ervaring.

Ervaring, geen ijdele bespiegeling maar ervaring! met die leuze meent men het geloof der gemeente te kunnen afwijzen in naam der feiten die de wetenschap biedt. Wij voor ons aanvaarden zeer gaarne die leus. Ervaring, geconstateerde feiten en geen ijdele bespiegeling, ervaring! roepen ook wij. Doch tegenover de wijsbegeerte welke zich bij uitnemendheid die der ervaring meent te kunnen noemen, meenen wij dat de volle, ware eerbied voor de ervaring bij ons, die in den Christus der Schriften gelooven, en niet bij haar gevonden wordt. Zij namelijk ontkent de zonde: d. w. z. neemt uit de zonde, met behoud van den naam, de kern, namelijk de idee der schuld tegenover God weg. Zoo wordt al hare empirie op dit gebied niets anders dan bespiegeling, d. i. redeneering buiten de werkelijkheid om, immers met voorbijgang van het feit van het geweten, dus van 's menschen zedelijke natuur. Daarom is de

gewone empirie ook machteloos om het geloof te verklaren. Dit geloof toch getuigt, even als de warmte omtrent de zon, omtrent een samenhangende reeks van feiten die niet binnen het bereik der gewone ervaring vallen, niet uit haar gebied kunnen verklaard worden, daar zij integendeel dat gebied verklaren. Het middelpunt van al deze feiten is de Christus die van zijn zelfbewustzijn, van zijn heilige éénheid met den Vader, getuigenis geeft. Hieromtrent kan nu de gewone empirie niets verklaren. Zij kan alleen de stralen der zon, niet de zon zelve, God van wien dit alles uitgaat, zien en beschrijven. Zoo kan b. v. de gewone historiographie wel constateeren dat er bij de eerste christenen een geloof aan de opstanding van Jezus bestaan heeft en dat dit geloof groote werkingen heeft gedaan; maar die opstanding zelve kan zij niet bewijzen, gelijk wij dan ook, zoo dikwijls de „apologie des christendoms” dit poogt te doen, deze moeite verloren achten. Want dit gansche gebied dat achter de gewone ervaring ligt, wordt niet anders dan door aanbidding gekend. Dit is geen vrome phrase: wij bedoelen er eenvoudig het volgende mede. Dit onbekend gebied der goddelijke oorzaak of oorzaken, God zelf de Koning van dat gebied, stelt zich ons niet voor als een deel der waar te nemen wereld, maar als de beheerschende grond der wereld. Hij is dus niet, als ware Hij een deel der wereld, empirisch te kennen, gelijk die wereld, maar of Hij is er niet, Hij bestaat niet, of zoo Hij is, dan beheerscht Hij ons in alles, ook in de vorming onzer wetenschap. Die nu zeggen: „achter deze wereld is niets”, zijn de niet-geloovigen, d. i. zij die, hoe dan ook, het orgaan des aanschouwens in zich tot zwijgen gebracht hebben. Daarentegen te zeggen: „ik zie (niet iets, maar) Iemand achter de dingen der wereld, ik zie dat deze natuur een boven-natuurlijken Grond heeft”, dat is het Geloof.

Van dit geloof nu beweren wij dat het een ervaring



is. Door de verlossing in Christus zien wij God, met een duidelijkheid van hooger orde, maar even zeker als waarmêe ons oog de natuur rondom ons ziet. De gewone empirie roept tegenover de wonderwereld welke wij zien, de wet der causaliteit te hulp, om in naam van den natuursamenhang die hoogere wereld te loochenen. Wij van onze zijde eeren evenzeer de wet der causaliteit, en wij beroepen ons op haar om het feit des geloofs, der zaligheid die wij ondervinden, te verklaren. Dit goddelijk leven in ons, zeggen wij, doet krachtens de wet der causaliteit tot een goddelijke oorzaak terug besluiten. Hierin zijn wij wetenschaplijker dan onze tegenpartij die, opdat het feit in kwestie klein en laag genoeg zij om uit een natuurlijke oorzaak te kunnen voortvloeien gelijk haar vooropgezet stelsel zulks eischt, dat feit verminkt in plaats van het te verklaren. De feiten van welke het geloof der Gemeente getuigt, zijn dus even zoo goed voorwerpen van ervaring, als de feiten van welke de mathesis of de mineralogie getuigt. Alleen, zij eischen een orgaan om ze te kunnen waarnemen. Een orgaan dat bij allen bestaat; maar — gelijk wij uit de ervaring onzer verlossing weten — dat orgaan is tot zwijgen gebracht door de zonde, wier eerste gevolg is, dat orgaan (het geweten) voor iets subjectiefs of zelfs als iets hersenschimmigs te doen aanzien. Het geloof staat hierin geheel gelijk met die edele kunsten en wetenschappen die haar recht van bestaan niet aan allen, slechts aan de besten bewijzen kunnen. Het is als Columbus: verklaart de publieke opinie, bij monde van een door Ferdinand geraadpleegd wetenschappelijk college, het bestaan van Amerika voor een hersenschim en Columbus zelve voor een dweper, hij moet, bedroefd schoon niet overtuigd, zijn tijd afwachten.

De eerste der beide openbaringen van hetgeen wij de idee der persoonlijkheid noemen, is de juiste Gods-idee, voortvloeiende uit werkelijke gemeenschap met God.

Wij zagen in ons zevende hoofdstuk, hoe het naturalistisch Godsbegrip geheel *physisch* is. De geloofs-ervaring der gemeente stelt voor dit begrip de *ethische* Godsidee in de plaats. Het kwantitatieve van God en mensch, waarbij God tegelijk oneindig uitgebreid en toch weder een bloote abstractie, de mensch een „deel van God” en toch ook weêr bloot een exemplaar der soort is, maakt plaats voor de kwalitatieve, geestelijke beschouwing. Het ethische wordt dan het hoogste in God: dus niet de afgetrokken Macht maar de heilige Liefde waarin tegelijk Gods verhevenheid *boven* en Zijn mededeeling *aan* de wereld ligt. Deze zelfde ethische beschouwing doet, als *tweede* openbaring van genoemde Idee, 's *menschen* persoonlijkheid kennen niet slechts als klein en nietig, gelijk zij tegenover Gods macht ongetwijfeld is, maar als groot, zelfs van absolute waarde: want zij is vatbaar om de oneindige Liefde in zich op te nemen, ja wordt door die opname eerst recht zichzelf. Wanneer de mensch in die gemeenschap met God getreden is, ziet hij ook dat Gods bestaan de grondwaarheid is, waar alles, ook zijn eigen menschelijk bestaan, op rust. Wij kunnen ons zelve niet in waarheid denken zonder God.

Indien wij, door den Heiligen Geest tot werkelijke zelfbewustheid geleid, ons kennen als persoonlijkheid in God, dan zien wij ook in dat van deze onze persoonlijkheid de levende God de onderstelling is. Met andere woorden: dat ons geloof zelf de realiteit Gods bewijst. Het geloof kan niet bewezen worden, maar is zelf „een bewijs der dingen die men niet ziet”. Dat het geloof niet kan bewezen worden, wil niet zeggen dat het on-

redelijk, willekeurig is. Maar alleen dat het op den levenden God als rechtstreeksche oorzaak terugwijst: op Hem die zelf niet ter verantwoording geroepen kan worden, die geen verantwoording geeft van zijn daden.

De wording toch van dat geloof, in het vorig hoofdstuk beschreven, is niet deze dat wij b. v. door waarneming van de dingen der wereld tot eene speculatieve samenvatting van de oorzaken, tot een éénheid zouden komen, die wij dan God noemen: dat wij alzoo éérs een zeker algemeen theïsme door redeneering zouden verkrijgen, gelijk b. v. dat van J. H. Fichte; en dat zich daarna het meer bepaald christelijke op dien door de philosophie als gewettigden bodem vestigen zou. Neen, het feit van de vergeving der zonde in Christus' bloed, dát openbaart ons God. Dat is: het brengt in ons geweten de onverzoende gedachten van Gods liefde en van Gods heiligheid tot éénheid, en doet ons alzoo God zelve aanschouwen, dien wij vroeger slechts verward, oppervlakkig en door zelfbeschuldiging van verre staande, beseften. Gods hart opent zich, niet door onze redeneering maar door Hem zelve n, Zijn eigen genadedaad. Gelijk elk die p karakter niet toelaat dat men het van buiten af bestudeere zonder dat het zelf spreken zou, maar zijn geheim alleen zelf openbaren kan aan hem wien het zich toebetrouwen wil, — zoo ook de hoogste Persoonlijkheid. Hij ontfermt zich wiens Hij zich ontfermt: Hij v e r k i e s t in genade. Gij ook, o mensch die uwe vrouw liefhebt, gij hebt niet gekozen, dan alleen omdat gij eerst zelf gekozen wa a r t. Gij hebt niet vele vrouwen verstandelijk met elkander vergeleken, daarop ééne van haar uitgemonsterd en ten slotte, op grond van het overwicht harer goede hoedanigheden boven die der andere, besloten haar te huwen. Neen maar gij z i j t gekozen, gij z i j t gegrepen. De geheimzinnige bodem der persoonlijkheid, door oog en woord sprekende, greep u aan, gij w e r d t gekozen, en dat gij dit met vrij-

heid aanvaarddet, spreekt gij uit in het woord waarin gij u we keuze beleedt.

Zoo is het geloof dan ten innigste van zijn voorwerp afhankelijk. Geheel in overeenstemming met de zich modern achtende beschouwing, die (113) verklaart dat het geloof zelf niet van zijn kracht beroofd wordt, zelfs al is het voorwerp des geloofs een inbeelding — leert Spinoza (114) dat „het geloof niet zoozeer waarheid in de leer eischt als wel vroomheid, dat is, wat den geest tot gehoorzaamheid dringt. Ja zelfs al hadden de meeste dezer leeringen geen schaduw van waarheid, zoo is 't genoeg dat hij die ze belijdt, met de onwaarheid er van onbekend is". En geheel in den geest van „Nathan den wijze" gaat hij op dezelfde bladzijde voort te bewijzen dat „de leerstellingen die aanleiding kunnen geven tot strijd tusschen eerlijke lieden, op geenerlei wijze tot het algemeene (ware) geloof kunnen behooren". Zoo moet men denken, wanneer men het geloof beschouwt als een levensbeweging in den mensch die zich naar „het Oneindige" uitstrekt, een subjectief verschijnsel in den mensch die religieus gevoel heeft gelijk ook aesthetisch en zinlijk gevoel en andere vermogens, maar zonder dat een objectief bestaand object er aan beantwoordt, zonder dat God zelf er oorzaak en grond van is. Doch naar de ervaring in ons vorig hoofdstuk beschreven, is het geloof een samentreffen van God en ons. Wij kunnen onze menschelijken toestand niet volledig beschrijven zonder er Gods daad, die van dezen toestand de grond is, mede in te betrekken. Wij kunnen slechts betuigen: „dat heeft God gedaan". Maar wie buiten onze ervaring staat, zal steeds kunnen zeggen: neen, dat heeft uwe eigen inbeelding, of andere werkingen gedaan.

Bewijzen dat God het gedaan heeft, kunnen wij alleen benaderend, namelijk uit onze werken. Maar wetenschappelijk kunnen wij, daar God zelf onze diepste grond is, niet nog eens weder een dieperen grond voor dezen



grond aanwijzen, daar hij in dat geval eenvoudig zou blijken, op één na de diepste te zijn.

Voor ieder echter die deze ervaring deelt, zijn wij verstaanbaar en is onze redeneering wetenschappelijk gemotiveerd, wanneer wij zeggen: God bewijst zichzelf in ons.

Wat Spinoza (115) leert, dat het denkbeeld van God, in ons bestaande, God zelfen tot oorzaak moet hebben, brengen wij uit het verstandelijk gebied op dat des levens over. Ja, God zelf is de oorzaak van Zijn leven in ons.

Men zegt (116) dat alle metaphysische bespiegeling reeds geoordeeld is door de grondstelling der nieuwere wijsbegeerte, dat al onze denkbeelden slechts aanwijzers van de subjectieve gesteldheid onzes geestes, niet van objectieve, buiten ons bestaande, waarheid zijn. Maar wij voor ons erkennen die subjectiviteit wel als feit, doch niet als een constitutieve eigenschap onzer natuur. Wij gelooven dat hetgeen onze subjectiviteit onbetrouwbaar maakt, in beginsel door God zelfen is weggenomen. Op grond van deze ervaring (want ervaring is ook voor ons de grond van alle zekerheid) durven wij speculeeren. Niet wij vonden God, Hij bewees ons met de daad zichzelf. Niet uit Gods bepaling, gelijk Spinoza wil, maar uit Gods werken volgt voor ons zijn bestaan. Met hem echter zeggen wij: (117) „Gods bestaan en zijn wezen zijn één en hetzelfde”. In de dorre woorden dezer stelling ligt, gelijk zoo dikwijls bij Spinoza, eigenlijk de hymne der hoogste verrukking. Zij beteekenen, dat ons diepste besef ons niet bedriegt: dat wanneer wij op de schoonheid en heiligheid Gods in een uitverkoren ure van genade een blik mogen slaan, wij dan niet in vrome illusie, maar in de hoogste waarheid van ons wezen verkeerden, en het waarlijk eeuwiglijk bestaande aanschouwen, want „de volmaaktheid heft het bestaan niet op, maar stelt het integendeel vast”. Een heerlijk licht valt hier (118) op de onveranderlijk-

heid Gods. Wij veranderen, helaas! onze geestdrift wijkt weder terug, maar God blijft, en Hij is de oorzaak van deze gewijde blijdschap: daarom kunnen wij haar door het gebed gedurig terugroepen; zij is, zij is dáar, de volheerlijke zon achter de wolken! En hoe meer wij van deze volmaaktheid mogen aanschouwen, hoe meer wij ook overtuigd worden dat achter hetgeen wij ervaren, nog een oneindigheid ligt die ons te boven gaat, een zalige rijkdom dien onze beperkte vatbaarheid nooit zal kunnen opnemen. Dit drukt Spinoza uit door zijn leer dat God, behalve de twee attributen der uitgebreidheid en der denking, nog oneindig meer attributen heeft die ons ontgaan. Brengen wij dus zijn woorden (gelijk alles wat wij ons van hem toeëigenen kunnen) van het gebied des verstands tot dat des levens over, dan zeggen wij weder met hem: (119) „nademaal 'tgeen in ons God moet kennen het verstand is, en 't zelve zoo onmiddellijk met hem vereenigd is dat het zonder hem niet kan bestaan noch verstaan worden, zoo blijkt daaruit onwedersprekelijk, dat geen ding zoo na aan het verstand kan worden toegevoegd als God zelve”. Voor het „verstand” en het „weten” zeggen wij waar van God en den grond der dingen sprake is, liever „het kennen”. Het weten toch vat de dingen der wereld aan gelijk ze ons onmiddellijk verschijnen, om ze naar algemeene gezichtspunten te ordenen en te verbinden: het kennen dringt door tot hun innigst wezen, den grond van hun zijn. Het weten ziet de dingen in hun bestaan, door het verstand: het kennen ziet ze in hun waarheid, door de Rede. Men weet een begrip: men kent de idee of het leven zelf. Wij verstaan God niet, maar wij kennen Hem. „Dit is het eeuwige leven, dat zij u kennen, den eenigen waarachtigen God, en Jezus Christus dien Gij gezonden hebt”. Dit is dat eeuwige leven: het draagt dus, als werkelijke ervaring hier in dit leven, zijn zekerheid in zich. Schoon zegt Spinoza: „Wanneer iemand in het

onware berust, en niet twijfelt, dan zeggen wij daarom niet dat hij zeker is, maar alleen, dat hij niet twijfelt". (120) Want niet het inwendig gevoel van zekerheid is inderdaad werkelijke gewisheid, maar het feitelijk staan op den bodem der waarheid. Zoo is het ook, en op beteren grond dan door Spinoza, beschreven door een negen jaren ouder tijdgenoot van hem, Blaise Pascal, die merkwaardige punten van overeenkomst met Spinoza toont. Ook hij droeg de kiemen eener slepende krankheid in zich, en is vroeg bezweken. Ook hij had een wiskundig aangelegden geest, en zocht vurig boven alles naar de waarheid. Maar hij heeft die waarheid in Jezus Christus gevonden. Voor Pascal nu was de eenige beweegreden om te gelooven: „de instemming (consentement) van ons zelf met ons zelf, de steeds zich gelijk blijvende stem van onze rede en niet die van anderen". Hij wilde zeggen, dat hetgeen ons alzoo tot inwendige harmonie, tot geheele overeenstemming met onszelve brengt, niets anders zijn kan dan de levende God zelf. Deze waarheid is zeer diep en schoon. Ten slotte toch beveelt zich wat waar is aan onszelve aan eenvoudig omdat het waar is, het schoone omdat het schoon is. En wij voelen dat, ons aan dit gezag over te geven, aan deze diepste stem van ons binnenste te gehoorzamen, in de oogen van een die daar buiten staat een waagstuk, een halsbrekende sprong moge zijn, maar dat de hoogste adel onzer natuur verloochend ware indien wij het niet deden. Voor wie zich waarlijk eenvoudig openstelt, heeft de levende God een onmiskenbare maar dan ook voor ons hooger Ik onweersaanbare stem.

Is de levende God alzoo de onderstelling van ons eigen leven geworden, dan dragen wij in onszelve de wederlegging van Spinoza's naturalisme. Wij noemen (§ 6) zijn stelsel Naturalisme, omdat het den mensch uit de natuur verklaart, hem niet als hoofd, maar als gewrocht met alle andere mede beschouwt, en „de

menschelijke aandoeningen met haar eigenschappen als gelijk aan alle andere natuurdingen". (121) Niet materialisme, want het denken is bij hem niet door de stof voortgebracht, het is een zelfstandig nevens de uitgebreidheid staand attribuut met zijn gebied. En bovendien is Spinoza zoo verre als maar enigszins mogelijk er van af, om in plaats van „God" het eindeloos verband der natuurdingen te stellen. Liever zal hij alles, dan zijn God verzaken: eerder verklaren niets te kennen dan dat hij God niet kennen zou. Veeleer zou men zijn stelsel idealisme kunnen noemen, daar voor hem de dingen der wereld, de modi, wel niet in hun samenhang, als éénheid, maar toch als individuen, slechts een imaginair bestaan hebben. En ook daartegen hebben wij, uit kracht van beginsel, ons te stellen. De eigen persoonlijkheid in God kennende, tot zelfbewustzijn gekomen, kunnen wij nu ook de betrekkelijke zelfstandigheid der wereldsche dingen erkennen. De waarheid in het idealisme is deze, dat, om met onze Nederl. Confessie (art. 2) te spreken, „de geheele wereld voor onze oogen is als een schoon boek, in hetwelk alle schepselen, groot en klein, gelijk als letteren zijn, die ons de onzichtbare dingen Gods geven te aanschouwen, namelijk zijne eeuwige mogendheid en Godheid". De geest toch is het, die de gegeven letters tot woorden, de woorden tot gedachten, tot volzinnen samenvoegt. Maar dat verband is wáár, en geeft aan de letters de juiste plaats en het rechte gebruik, waartoe ze bestemd zijn.

De meest gewone benaming echter voor Spinoza's stelsel is Pantheïsme, d. i. de opvatting die het Al der dingen — niet tot God maakt, maar ze met God vereenzelvigt in plaats van vereenigt. De gewone, hoogst belangrijke, wetenschappelijke bezwaren tegen dit stelsel laten wij daar. (122) Wij vragen alleen, in aansluiting aan het bladz. 98 opgemerkte: hoe oordeelt de conscientie, het door Gods gemeenschap tot



helderheid gekomen zelfbewustzijn, er over? En dan blijkt ook hier weder Pantheïsme niet zoozeer te zijn een fout van het denken, als wel een kunstgreep des harten om het verkracht geweten te stillen, aan zijn verwijt te ontkomen. Het geweten toch verkondigt dat God en de mensch — en dus, daar de mensch het hoofd der schepping is, ook de wereld, — door den zondeval van God gescheiden, maar tot herstel van de oorspronkelijke eenheid bestemd zijn. De vleeschwording des Woords is van die waarheid het heerlijk bewijs, en deelt den mensch die haar aanneemt tevens de kracht mede om als hoofd der wereld die eenheid aanvankelijk weer te herstellen. Wanneer dus het Pantheïsme, ook onder christelijken naam, aan een zichzelf bewegend wereldgeheel vasthoudt, dan pleegt het, door ontkennen van de Vleeschwording, ook tevens ontkennen van het wezen Gods en des menschen. Beide worden dan als physisch-vereinigd, niet als zedelijk te vereenigen, opgevat. Dit is de groote zonde van het vooruitgrijpen. Sinds de slang den mensch verleide, om, met voorbijspringen van den lastigen langen weg der gehoorzaamheid, de eenheid met God, die zijn bestemming was, dadelijk te grijpen, is anticipatie op de eenheid met God de groote zonde geweest, het „als een roof grijpen” (Phil. 2) waar Christus voor geboet heeft. Het is schier overbodig, de algeheele verkeerdheid van het beroep op het woord, op den Areopagus gesproken, „in God leven wij, bewegen wij ons en zijn wij” hier aan te toonen. (zie bladz. 66). Paulus zeide dit juist om te wijzen op Christus als den wereldrichter die tegenover de verkeerde vermenging door het Polytheïsme, dat slechts een onuitgesproken Pantheïsme is, ééns de scheiding, het oordeel, zal stellen!

Hier wordt zelfs de naam van God gestolen, ten onrechte gebruikt. Een God die zóó met de wereld saamgewassen, als het ware in haar verdronken is, dat

Hij haar niet tot zich opheffen kan, is even weinig God, d. i. absoluut, als de God der Deïsten die boven de wereld zweeft zonder haar te doordringen. Alléén absoluut is de waarachtige, drieënige God der openbaring, die boven de wereld is, haar niet behoeft om in zijn wezen eeuwiglijk Liefde te zijn, en die zich echter, juist daarom, ten innigste met haar vereenigd heeft. (123)

In dezen pantheïstischen waan omarmt de mensch de geheele wereld. „Diesen Kuss der ganzen Welt!“ Er schijnt een verheven onbaatzuchtigheid in dit zichzelf opgeven aan het Al. Maar Christus zegt: wie zijn leven verliezen zal op de rechte wijze, d. i. om mijnentwil, die, en die alléén, zal het vinden. Dit te hopen en te willen, te begeeren te vinden, is dat egoïsme? Heeft Spinoza recht, de beschuldiging dat het ontkennen van het eeuwig leven dit aardse leven ontadelt, af te wijzen met het woord: „dit ware gelijk wanneer een visch zeide: als er na dit leven geen eeuwig leven voor mij is, zoo wil ik uit het water naar het land toe“? Neen, want wie op het eeuwig leven hoopt (omdat hij het in beginsel reeds bezit) die verlangt niet eigenbatig verlenging in 't onbepaalde van dit laag, zelfzuchtig leven. Juist integendeel, hij wenscht dit leven te overwinnen, en hij gevoelt dat dit niet anders kan dan door het hoogere, eeuwige leven, het Ideaal. Want, zou dit lage egoïsme, dat ons drukt, door den dood te overwinnen zijn? Neen, de dood, dat gericht Gods, drukt ons slechts in het niet-zijn neder. De baatzucht door den dood overwonnen te achten, is als de overwinning in een redetwist toe te kennen aan hem die zijn tegenpartijder, daar hij zijn eigen geestelijke minderheid beseft, met een donderend scheldwoord tot zwijgen brengt.

Spinoza's pantheïsme is heilzaam om door zijn naakte consequentie de oogen te openen voor zulk een pantheïsme onder christelijken naam, dat het van God af

gevallen leven niet oordeelt maar het bevestigt door den zegel des christelijken naams, gelijk Strauss het in een krachtvol strijdschrift tegen Daniël Schenkel als valschmunterij heeft gebrandmerkt. Maar zelf kan het slechts overwonnen worden door het geloof in den levenden God, d. i. door het volle zelfbewustzijn, het wezenlijk geestelijk leven. Van dat leven uitgaande kunnen wij ook de waarheid van het Pantheïsme in ons opnemen, wat even dringend noodig is als zijn onwaarheid te overwinnen.

Onze gewone kerkelijke beschouwingen toch bewegen zich nog altijd hoofdzakelijk in den strijd tusschen het supranaturalisme, gewoonlijk orthodoxie genoemd, en het rationalisme, dat zich den schoonen titel van „moderne theologie” toeëigent. (124) Het is volstrekt noodig, uit dien strijd over te gaan tot positieve aanwijzing van het ethisch, d. i. het waarlijk menschelijk karakter des geloofs, van het niet boven-menschelijke maar inderdaad menschelijke van het bovennatuurlijke. Waar die aanwijzing in bestaat, hoe zij tot middelpunt stelt de waarheid dat de eeuwige Logos is de grond der schepping, het levensbeginsel der wereld, zoodat Hij, toen hij in de wereld intrad, historisch werd in den tijd wat Hij eeuwig is in zijn wezen, geen nieuwe natuur aannam maar zijn eigen natuur ten volle openbaarde, en dus mensch en wereld door Hem in waarheid verlost, d. i. weder zichzelf worden kan — dit alles moeten wij hier voorbijgaan. Slechts wijzen wij er hier op dat het door Christus hersteld zelfbewustzijn, de ware persoonlijkheid des menschen, Gods immanentie in de wereld, de groote leuze van het Pantheïsme beter en ernstiger dan het Pantheïsme erkent, omdat het met de transscendentie Gods, zijn verhevenheid boven de wereld, ernst leert maken. Deze twee denkbeelden zijn niet aanvulling slechts van elkaar, maar twee uitdrukkingen van dezelfde zaak. Een transscendentie die geen immanentie

is, is geen transcendentie, maar strak-Mohamedaansche gescheidenheid. Een immanentie die geen transcendentie is, is geen immanentie; God blijft, woont, (manet) niet in de wereld, maar is in haar opgelost tot een klank. Maar het eerste is dan ook, waar wij het leven des geloofs ontleden, daar niet in begrepen: een bloot transcendente God is een wijsgeerige abstractie, met geen leven in verband. En het tweede wordt door dat leven, hetwelk een betrekking van persoon tot persoon is, en dus Gods transcendentie eischt (deze toch is met Zijn persoonlijkheid identisch) ten stelligste gewraakt. Spinoza's Substantie immaneert dan ook inderdaad niet in de wereld: haar onbeperktheid vernietigt, of ontkent althans, de beperktheid der eindige dingen.

Ook voor het z e d e l i j k leven is zijne leer een vooruitgrijpen op de toekomstige éénheid van geest en stof, van het beginsel en de werkelijkheid die eenmaal van dat beginsel geheel doordrongen zal zijn, maar het nu nog niet is. Spinoza's zedeleer is niets anders dan een beschrijving van het menselijk handelen, zooals de natuurwet in haar werkingen beschreven wordt; aldus dat geboden en plichten niet meer gelden, en enkel aangewezen kan worden wat dit handelen of belemmert of bevordert. Hierin ligt niet enkel leugen, neen, een groote heerlijke waarheid. Schleiermacher heeft op haar beslag gelegd toen hij in de zedeleer de onderscheiding invoerde tusschen m o r a a l als betrekking hebbende op het d o e n, en ethica als betrekking hebbende op het z i j n, en voor deze wetenschap de descriptieve methode van het natuuronderzoek aanbeval. Maar bij Spinoza is het alweder een vooruitgrijpen op wat eenmaal wezen zal. Het geestelijke z a l natuurlijk worden, maar het w o r d t zulks, het is het nog niet. Wij moeten God en de wereld onderscheiden. Zoo wij beide vermengen, verliezen wij beide. Wij hebben een geweten in ons oog, waarmede wij God in de wereld zien. En wij hebben een oog in ons ge-



weten, waarmede wij de wereld in God zien. Daarom is naar Gods gebod aan Israel het beginsel van allen waren godsdienst het verbod der afgoderij, d. i. der vermenging van den Oneindige en het eindige. Zoo er niet eene krachtige transscendentie is, gaat de immanentie zelve te loor. Is God waarlijk in eenig moment der wereld, zoo is Hij boven datzelfde moment oneindig verheven: de mensch, dat moment aanschouwende, roept uit: wee mij, ik moet sterven, want ik heb God gezien! Daarom is het Pantheïsme, dat dit verzuimt, en van Gods heiligheid niet terughuivert maar zijn natuurlijkheid in dronken verrukking omhelst, steeds geneigd om (gelijk op elke verkrachting een verachting van het voorwerp volgt) tot atheïsme over te slaan. Zoo is het Brahmanisme een bedwelming van den pantheïstischen geest, waarop het Buddhisme als noodzaaklijke ontzuivering volgt. Zoo is Feuerbach Hegel's wettige zoon. Want immanentie zonder ware transscendentie is niet te veel, maar te weinig van God hebben. Het is als het ware, zoo als, meen ik, J. P. Lange ergens opmerkt, een onvolkomen omsmelting van het polytheïsme en dualisme. Is men tot de éénheid boven deze godsdienstvormen slechts van beneden uit gekomen, dan zijn deze beide niet waarlijk overwonnen, en blijven er dus, als ware het halfgesmolten, in zichtbaar: b. v. het dualisme in Spinoza's denking en uitgebreidheid, het polytheïsme in zijn modi. Maar de geestelijke ernst van het dualisme, zoowel als de schoonheid van het polytheïsme ontbreken: hier zijn slechts bleeke, verglaasde vormen er van over. In de Denking is niets meer over van de idealiteit, in de modi niets meer van de schoonheid der wereld. Want den mensch ontbreekt het ware zelfbewustzijn, waarin hij die idealiteit, die schoonheid, als den eisch van zijn eigen wezen kan ervaren. Het oneindig zelfbewustzijn ontbreekt, en dus ook wat daarin gegrond is, het eindige, geschapene. „Die gelooven dat zij naar vrij besluit

van hun geest spreken of zwijgen of wat ook doen, droomen met open oogen". Zoo spreekt de man, die zelf geen zelfbewustzijn erkent, dus slechts een droomend geestesleven kan laten gelden — hen die tot het volle waken zijn geboren, beschuldigt hij van te droomen!

§ 15

Toch is in het Pantheïsme een groote waarheid, en wij kunnen niet rekenen het waarlijk overwonnen te hebben zoolang wij die waarheid niet in ons hebben opgenomen. Die waarheid is, dat al het beperkte en willekeurige uit onze voorstelling en uit onzen godsdienst moet worden weggedaan. Hoe dit op de persoonlijkheid Gods toe te passen, daarover aanstonds. Hier alleen dit. Rechtmatig doet het Pantheïsme den eisch dat wij eenheid, regel, wetmatigheid in de geheele natuur mogen erkennen, opdat alzoo Gods immanentie, zijn inwoning in de wereld, blijke. Op dien grond meent het, zich tegen het wonder te moeten verzetten. Wij stemmen dien eisch volkomen toe, maar niet de verkeerde consequentie omtrent het wonder. Wij beginnen met het supranaturalisme bepaald te verwerpen. Dit wil niet zeggen dat wij verwerpen zouden wat het zoogenoemd supranaturalisme, d. i. de orthodoxie in haar besten vorm, als waarheid erkent: God, den geest, de hoogere wereld. Neen; maar deze eeuwige realiteiten erkennen wij juist in onderscheiding van het supranaturalisme zóó sterk, dat wij ze, alweder krachtens ons zelfbewustzijn, niet beschouwen als slechts steunselen van den godsdienst, maar als het wezen van den godsdienst zelf. Niet als waarheden die, als boven en buiten ons staande, dan ook slechts die mate van duidelijkheid en stelligheid van bestaan zouden hebben welke aan v e r w i j d e r d e voorwerpen immers minder dan aan onmiddellijk tegenwoordige kan worden toegekend:

maar als uitmakende het wezen onzer menscheijkheid, als in ons wonende. Want de mensch, wij zagen het (bladz. 134), kan zichzelf niet stellen, of hijstelt tevens God. Daar nu de mensch het hoofd der schepping is, en dus uit den mensch het wezen der natuur mag en moet verklaard worden, zoo houden wij de natuur, de zichtbare wereld, niet voor een gebied waarop andere wetten heerschen dan die van den Geest, de onzichtbare wereld. Wij erkennen geen fataliteit, geen noodlot, ook niet in de natuur. Want de natuur is aan den Geest onderworpen. Al wat in haar geschiedt, is daad Gods. Deze heerlijke waarheid spreekt ook Spinoza uit: „al wat is, bestaat in God, en niets kan zonder God bestaan noch begrepen worden” (125). Daarom sprak Schleiermacher in zijn „Reden over den godsdienst”: mij is alles een wonder. Men kan dit zeggen in pantheïstischen zin, gelijk dan ook aan Schleiermacher geantwoord is: indien alles u een wonder is, dan is alles u natuurlijk! Maar hierop hernemen wij: gewis is ons alles, ook het wonder, natuurlijk in hoogerem zin. Namelijk alles is daad des levenden Gods. Wanneer Hij nu een wonder doet, dan grijpt Hij niet van buiten de wereld of met een buiten de wereld omgaande macht in deze wereld en haren gang in. Integendeel, van die immanentie Gods welke wij (zie bladz. 155) sterker dan het pantheïsme verdedigen, van die immanentie is juist het wonder ons het heerlijk bewijs. God verstoort er de regelmaat der natuur niet mede. Het wonder is nooit willekeurig, altijd zedelijk gemotiveerd; slechts onder bepaalde omstandigheden, die met de vestiging van het Godsrijk in betrekking staan, komt het in de geschiedenis voor. Daarom zal niemand die aan het wonder gelooft, zonder bepaalde aanwijzing dat er zulk een samenvoeging van omstandigheden aanwezig is welke een wonder mag doen verwachten, er op rekenen. Het vertrouwen des menschen op de regelmaat der natuur wordt er dus in 't miust niet door geschokt of

verward. Maar bovendien, het wonder is niet een ingrijpen in den gang der wereld, maar het is in overeenstemming met dien gang. Is de natuur niet aan fataliteit onderworpen, is zij eene natura, d. i. iets dat geboren wordt en waarin geboren wordt, dan weten wij ook dat die gang, dat doel is de verheerlijking. Wanneer nu van tijd tot tijd, naar Gods bedoeling, zulk een wonder geschiedt, wordt de natuur dan afgebroken? Evenmin als de onophoudelijke, arbeidzame liefdezorg eens vaders voor zijn gezin wordt afgebroken, een vreemd element in dien samenhang gevoegd wordt, wanneer hij van tijd tot tijd vrouw en kinderen meer bijzonder toespreekt en aan zijn hart drukt. Welnu, elk wonder is een genezing, en eens zal de geheele natuur van den val, waaronder zij zucht, genezen zijn. Zoo maakt ons het wonder niet alleen niet vreemd aan de regelmaat der natuur, maar integendeel inniger vertrouwd er mede. Deze gewone natuur, die rondom ons is, openbaart ons wel God, maar zij verbergt Hem nog veel meer achter haar verbijsterende raadselen. Nu openbaart ons het wonder telkens weder den waren God der natuur, het oriënteert ons weder, het ontsteekt een licht bij hetwelk de mensch het voor hem onkenbaar geworden spoor des levenden Gods in de natuur zelve terugvindt, zoodat hij nu eerst weder tot een blijde, krachtige aansluiting aan die natuur terugkomt.

Het spoor des levenden Gods vindt dan de mensch in de natuur terug. Want dit alles onderstelt den levenden, den drieëenigen God. Buiten deze waarheid is de voorstelling van God of deïstisch, de natuur bestaat buiten God, of pantheïstisch. Immers een wijsgeerig theïsme zonder wonderen, gelijk sommigen het willen, is een onbestaanbaarheid, zooals dan ook door de scherpste denkers (b. v. een Zeller), erkend wordt. Wanneer Kalvijn het stoute woord spreekt: op vrome wijze kan gezegd worden dat de natuur God is, waarmee hij inderdaad Spinoza's „God of de natuur” evenaart,



dan wil dit zeggen dat de levensgrond van alle dingen ligt in den Logos, den eeuwigen Zoon: dat de grond voor al wat is, in Gods wezen zelf ligt. En wanneer de Heilige Geest in de Schrift als werkmeester van het heelal wordt voorgesteld, zoo beteekent dit, dat deze betrekking tusschen Vader en Zoon niet een afgetrokkene, als het ware rustende waarheid, maar eene werkzame kracht ter wereldschepping is.

De waarheid „dat de grond voor al wat is, in Gods wezen zelf ligt”, waarin de redelijkheid der wereld ligt uitgesproken, verwarre men niet met de pantheïstische uitspraak dat Gods wezen de grond zelf van het geschapene zou zijn. Wij zeggen niet met Spinoza: „God is de grond der wereld”, maar: „in God is de grond der wereld”. Als geschapen, als voortgebracht, heeft de wereld een niet-goddelijken grond, die juist daarom ongoddelijk kan worden. Ook dit wordt in 's menschen geweten uitgesproken. Dit toont ons namelijk in den mensch een dubbel bewustzijn: dat hetwelk God, en dat hetwelk de wereld tot voorwerp heeft. Hier is de plaats voor de groote waarheid welke wij van hare pantheïstische verontreiniging bij Spinoza moeten ontdoen: de waarheid dat er eene natura naturans, eene „naturende natuur” is. Deze is niet God, maar zij is in God. God heeft eene natuur. Onder natuur verstaat men het werktuig, het orgaan waardoor de geest zichzelf openbaren kan.

De waarheid van de eeuwige natuur in God is de hoogere eenheid van het gewone doch onvoldoende Theïsme en van het Naturalisme, welks waarheidsbestanddeel door deze leer wordt opgenomen. God is Geest, het volmaakte Wezen. Doch van welken aard is die volmaaktheid? Voor de meeste menschen is zij iets zeer kouds. Wat God is, achten zij Hem te zijn krachtens zekere noodzaaklijkheid van Zijn wezen, een noodlot dat nu eenmaal niets anders kan zijn dan het eeuwiglijk is. Van daar dat zij met koele achting aan

Hem denken. Een heilige verrukking zou daardoor in de plaats komen, zoo zij bedachten dat God wat Hij is, door volstrekt vrije, d. i. zedelijk-noodzaaklijke, keuze is. Bij een keuze heeft men iets gekozen en iets verworpen, of liever overwonnen. Wat heeft God dan overwonnen? Zijne natuur, den niet-goddelijken grond van wien wij spreken. God is eeuwig heilig, maar Hij is dat door voortdurende keuze, steeds overwinnende (niet vernietigende) in zich wat, indien het niet overwonnen werd, zich tegen die heiligheid zou stellen. Ware dit niet zoo, Gods heiligheid zou niet Zijn daad, Zijn vrije keuze, d. i. geen werkelijke heiligheid zijn. God is licht: maar gelijk een fontein in den schoonen straal die opwaarts schiet, steeds de aantrekking der druppels naar beneden in zich opgelost houdt, zoo houdt het licht Gods den donkeren grond in zich overwonnen en opgelost: anders ware dat licht slechts een toestand, geen daad. Die donkere grond nu is niet buiten God, in de chaotische schepping, die tot harmonie moet worden. Zoo leerde eertijds Schelling, en stelde dus dat God zelf met de schepping meer en meer tot licht en klaarheid opklom — zoodat Hij dus, in den grond, van de schepping niet absoluut onafhankelijk was! Neen, die donkere grond is in God zelven eeuwig overwonnen en dus middel tot de immanente openbaring der goddelijke heerlijkheid. Deze leer heeft met het door de Kerk terecht verworpen Manichaeisme niets te maken. <sup>1)</sup> Want de mogelijkheid van een tegenstelling tegen God wordt hier wel erkend, maar niet buiten God, als een zelfstandige macht, als het ware een tweede, booze godheid (dit leert het Manichaeisme); neen in God, en als een mogelijkheid die eeuwig overwonnen wordt, nooit tot werkelijkheid komt. Dit is de leer van de Natuur, of wil men het stoute woord waarvoor wij niet terugschrikken, van de lichaamlijk-

<sup>1)</sup> Tegen F. C. Baur, die in zijn Christl. Gnosis pag. 558 enz. deze beschuldiging tegen haar inbrengt.

heid Gods. Deze lichaamlijkheid is niet aardsch-stoffelijk, zoodat zij voor den Geest eene grens, eene beperking zou zijn: maar goddelijk, onstoffijk, zoodat zij voor den Geest, juist omgekeerd, het middel is om werkelijk te zijn en geen bloot ijl gedachtending. Men wachte zich hier ons toe te dichten wat wij niet leeren. Wij zeggen niet, dat een zeker oorspronkelijk blind Zijn, eene bewustelooze natuur, iets onpersoonlijks, het primitieve in God zou zijn, de onderstelling van zijn wezen als Geest, de bodem waarop dat wezen als Geest zou rusten. Want, daar het goddelijk levensproces eeuwig is, zoo kan die goddelijke Natuur niet tijdelijk vroeger dan de Geest gesteld worden, evenmin als het omgekeerde. Neen, maar wel is de Geest logisch anterior aan de Natuur. God is oorspronkelijk en eeuwig Geest, daarom stelt Hij in vrije almacht zijne natuur eeuwiglijk in haar bestaan en heft haar tegelijk eeuwig op, beheerscht haar, en openbaart door haar Zijn wezen, stelt door haar den oneindigen rijkdom zijner ideeën met oneindig vele vormen in werkelijkheid. Zonder die Natuur zou God geen hemel hebben: de wereld gelijk zij is en bestaat, zou dan Zijn hemel zijn, gelijk de Stoïci eigenlijk wilden; deze wereld ware dus Gode noodzaaklijk, Hij met haar vereenigd niet door vrije liefde maar door wezensnoodzaaklijkheid, d. i. het pantheïsme ware niet te vermijden. Inderdaad is deze leer de hoeksteen van het echte Theïsme: zonder haar kan men, streng doordenkende, aan het Pantheïsme niet ontkomen. Immers het zuiver spiritualisme, dat Gods geestelijkheid opvat als natuurloosheid, als niet slechts vrij, maar los van alle natuur te zijn; dat Gods geest-zijn, gelijk men zoo dikwerf hoort, enkel verstaat als „geen lichaam te hebben” — dit spiritualisme kan niet tot de idee der schepping komen: het neemt haar alleen aan als een bloot willekeurige daad der almacht. Speculatief echter, consequent doorgetrokken, is het zooveel als akosmisme, dat met Pantheïsme gelijk staat. De looche-

ning der eeuwige natuur in God heft de reële betrekking der eindige natuur tot God op: er zou dan slechts tegenstelling tusschen God en die natuur kunnen zijn.

Men ziet dus hoe onze opvatting aan het waarheidsbestanddeel in Spinoza's naturalisme recht doet. Eene natura naturans, d. i. eene natuur die de oorzaak is der geschapen natuur, erkennen wij met hem. Doch wij zeggen niet met hem dat deze natuur God is, maar dat zij in God is. Het onderscheid tusschen deze beide gedachten is, dat naar de onze God waarlijk de vrije Schepper der wereld is, bij Spinoza niet, evenmin als, naar wij zagen, bij den ouderen Schelling. Wat het stelsel van Schelling van de toekomst verwachtte, die overwinning van den donkeren natuurgrond door Gods licht, dat stellen wij als iets eeuwig tegenwoordigs, en handhaven daarmede de volstreckte heiligheid Gods, zoolwel als Zijn onafhankelijkheid van de wereld. God behoeft de wereld niet om tegenover haar zich werkelijk te maken als Geest, of in haar het lichaaamlijk bestanddeel (complement) van zijn geestelijk wezen te hebben. Neen, van eeuwigheid af is Hij in volstreckte volmaaktheid, niets behoevende: zoodat als Hij een wereld schept, zulks alleen een werk van volkomen vrije Liefde (daarom niet van willekeur) is, door welke hij nog andere wezens in 't leven wil roepen om ze in Zijn heerlijkheid te doen deelen. <sup>1)</sup>

Nu wordt ook de idee der verheerlijkte lichaaamlijkheid, door de Gemeente uitdrukkelijk in het voorlaatste van haar „twaalf Artikelen” beleden, ons duidelijk als haar eeuwig voorbeeld in God zelve hebbende. En ook wordt, wel niet het booze zelf (dat blijft een vreeselijk raadsel) maar toch de mogelijkheid van het booze ons verstaanbaar. Neemt men geene natuur in

---

<sup>1)</sup> Zie Oetinger, die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet, in deutscher Uebers. von Dr. J. Hamberger, p. 25. En van denzelfde: die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Böhme. Inl. pag. 41.



God aan, dan moet men, zoo men op wijsgeerige consequentie prijs stelt, het kwaad als een grens, als iets negatiefs, in den grond voor iets niet zijnde houden, en beleedigt daarmée de conscientie der gemeente die het kwaad erkent als iets positiefs, als een stellige vijandschap des schepsels tegen den wil van God. De zonde wordt in haar mogelijkheid verstaanbaar indien de geschapen natuur de mogelijkheid van opstand tegen God, die zij krachtens haar niet-goddelijken grond in zich heeft, tot werkelijkheid maakt. De geheele idee der Schepping zelve kan niet anders dan door aanname van een eeuwige natuur in God erkend worden. Deze namelijk is niet de onmiddellijke grond der wereld, gelijk Spinoza's pantheïsme stelt. Die onmiddellijke ideale grond der schepping ligt enkel in Gods wil. Maar de reële, objectieve mogelijkheid der wereld ligt in de eeuwige natuur: want tenzij door deze, zou Gods wil niets hebben kunnen voortbrengen dat van Hem onderscheiden ware. Het schepsel draagt nu deze natuur, die op zichzelf niet met Gods wil in harmonie is, in zich, en zoo is de mogelijkheid van het booze dáár. De mogelijkheid, niet de werkelijkheid. Het schepsel moest, om waarlijk heilig te kunnen worden, de vrije keuze hebben om of in zijn natuur te bevestigen en zoo zich tegen God te keeren: of zich Gode over te geven, zijn zelfstandigheid Hem te offeren en het goddelijk leven te winnen <sup>1)</sup>. Ook de geschapen natuur is, als de ongeschapene, werktuig of orgaan ter zelfopenbaring des geestes. De geschapen geesten hebben de roeping, de natuur te beheerschen opdat zij niet, tegen haar eigen bestemming in, den geest beheersche. Door den afval in de geestenwereld is het laatste, helaas! geschied. Daardoor is de natuur tot haar tegenwoordige stoflijkheid gedaald.

---

<sup>1)</sup> Wij herinneren ons, dezen zelfden gedachtengang gelezen te hebben in eene wijsgeerige verhandeling van Bilderdijk, welker titel ons ontgaan is.

Want natuur en stoffijkheid is geenszins het zelfde). Deze stoffijkheid is een val, maar tevens voor den nu gevallen mensch een genadig bestelde middenstof om als het ware zijn val naar beneden op te houden door hare zwaarte, en hem gelegenheid te geven weder naar boven terug te stijgen. En met de vleeschwording des Woords en de verlossing in Hem wordt weder toebeleid de nieuwe hemel en de nieuwe aarde op welke gerechtigheid wonen en de thans bestaande disharmonie tusschen natuur en idee geheel opgeheven zal zijn, gelijk ze in Gods hemelsche lichaamlijkheid, die dus zoover mogelijk van stoffijkheid verwijderd staat, in Gods natuur reeds van eeuwigheid opgeheven is. En zoo zien wij in deze leer zoowel aan Spinoza's naturalisme in zijn bestanddeel van waarheid recht gedaan, als Gods heilig vrije verhevenheid boven de wereld, dus Gods persoonlijkheid, gehandhaafd.

§ 16

Gods persoonlijkheid, deze is de groote waarheid die, nevens de innig met haar verbonden persoonlijkheid des menschen, het eigenlijk punt van verschil tusschen Spinoza en de beschouwing des geloofs bepaalt. Dat persoonlijkheid in God geen beperking is, dat zij met Zijn absoluut wezen niet slechts kan samengaan maar er door geëischt wordt, hebben wij reeds bladz. 61 gezien. Een wezen trouwens, dat volstrekt uit zichzelf (Causa sui) is, kan niet anders dan even volstrekt voor zichzelf, zich zijns zelfs bewust, m. a. w. in de hoogste mate zelf Persoon zijn. Doch deze wijsgeerige evidentie laten wij op hare plaats. Ons doel is hier weder alleen aan te wijzen hoe door ons in Christus hersteld zelfbewustzijn de persoonlijkheid Gods noodzakelijk geëischt wordt.

Dit zelfbewustzijn, dit wezen des menschen eischt

volkomen overgave aan God. Het ligt uitgesproken in het eerste der aan Israël gegeven geboden. Maar absolute liefde, met alle vermogens van ons geheele wezen, gelijk dat eerste gebod haar eischt, kan aan geen onpersoonlijk ding, kan alleen aan den persoonlijken God door den mensch toegebracht worden. Gelijk dus Gods persoonlijkheid uitgedrukt wordt in het eerste gebod, evenzoo zijn absoluutheid in het tweede, dat verbiedt God éénijszins, op welke wijze ook te beperken.

„Zeer goed spreken zij, die God het Leven noemen”. Ware Spinoza aan deze zijne uitspraak (126) getrouw gebleven, hij ware niet tot de abstracte gedachte van zijn onpersoonlijke Substantie gekomen. Hij had ingezien dat het algemeenste begrip slechts een nominaal bestaan heeft in en door de afzonderlijke dingen, maar dat het wezenlijke, de hoogste Idee, de „Heer des Zijns” (gelijk Schelling Hem noemt) van al deze afzonderlijke dingen grond en oorzaak in zich heeft. Met andere woorden, hij ware tot de idee der schepping gekomen: hij had het Leven als de Liefde leeren kennen. In de liefde des Vaders tot den Zoon toch is, naar het vorig hoofdstuk ons herinnerde, de scheppende liefde gegrond door welke de wereld ontstaan is en bestaat. Maar omdat hij dat leven niet gekend heeft, daarom heeft hij kunnen schrijven: „Datgeene, 't welk een oorzaak van zich zelve is, kan onmogelijk zich zelfs hebben bepaald”. (127) En toch is deze zelfbepaling Gods een onmiddellijke eisch van ons zelfbewustzijn. Immers, kunnen wij God kennen gelijk het zoo is, dan moet God zich ons gelijk gemaakt hebben, daar toch het gelijke alleen het gelijke kennen kan. In zijn „intellectueele liefde” heeft Spinoza als het ware aan het einde, in de hoogste gedachte van zijn stelsel, een schemering van deze waarheid. Doch, al is hij een der grootste profeten op het gebied der wijsbegeerte, de minste in het koninkrijk der hemelen is meerder

dan hij, daar hij deze zelfbepaling Gods kent. Zelfbepaling: dus niet een beperkt-worden Gods, als van buiten, door iets anders dan Hemzelve: niet een inkrumping", vermindering der goddelijke volmaaktheid: maar juist de hoogste daad der almachtige liefde, waardoor God zich er toe kan begeven, vrije persoonlijkheden te scheppen, en alzoo zichzelf als de hoogste Persoonlijkheid te openbaren. Deze vrije persoonlijkheid heeft een voetstuk waarop zij staat, een gebied waarover zij heerscht. Er is dus een schepping, en wel als eeuwig daad Gods. In dit laatste woord ligt de verwantschap van het Pantheïsme met de geloofservaring der gemeente, en tevens het verschil. Verwantschap: want die schepping is een eeuwig daad. Het geloofsbesef eischt geenszins dat het leven Gods als in twee tijdperken, één van werkelooze eeuwigheid en één van schepende werkzaamheid, zou gescheiden zijn. Het eischt alleen de volstreckte afhankelijkheid der wereld van God. Het verschil: want die schepping is eeuwig daad Gods, zij „volgt" niet uit zijn wezen; in dat geval ware zij niet meer afhankelijk van Hem, dan Hij van haar. De wereld is niet eeuwig gelijk God, al is het dat ze altijd zij geweest: zij behoort niet tot Gods wezen, gelijk bij Spinoza. Eene noodzaaklijkheid der schepping erkennen wij voorzeker: maar eene ethische, zedelijk, niet eene natuurlijke. In Gods wezen ligt de grond der scheppingsdaad: maar toch is die daad volkomen vrij, want vrijheid en zedelijke noodzaaklijkheid sluiten elkander niet uit, ze zijn één. Dit alles is alleen mogelijk omdat de schepping in den Logos gegrond is. Hij is een eeuwig ongeschapen Beeld Gods, daarom ligt in Hem de mogelijkheid, de physische grond (de zedelijke ligt in Gods welbehagen) van het ontstaan eener schepping die er op aangelegd is om het wezen Gods te openbaren. Het pantheïsme spreekt van een eeuwig onpersoonlijke Idee, die zich in eindige, voorbijgaande modi, verschijnselen, openbaart: maar de geloofservaring kent



in God een persoonlijk bestaan, den Logos. Het stellen van zulk eene onpersoonlijke idee is noodzakelijk pantheïstisch, omdat God dan geen eigenlijk voorwerp Zijner liefde heeft, en dus de liefde, d. i. de Persoonlijkheid, niet tot Gods wezen behoort, dus het Pantheïsme dáár is.

De heerlijke waarheid, hierin uitgedrukt, is dat de wereld een doel heeft. Dit doel is niet zelf de (bij die onderstelling onpersoonlijke) Logos, gelijk de Alexandrijnsche filosofie, en wat in later tijd haar verwant was, leerde, maar het ligt in den Logos. Zonder doel ware alles in de wereld werktuigelijk, een reusachtig mechanisme. Immers zoodra de stof organisch wordt, naar den aard der levenscheppende werkzaamheid Gods, wordt de stof ook naar een doel strevende, namelijk om de idee van haar leven geheel te verwerklijken. Zoo is het in de bloem, in den mensch, in de menschheid, in de geheele geschiedenis. Spinoza bestrijdt (128) hen die meenen dat God alles „met het oog op het goede” doet: omdat zij een doel buiten God stellen. Ons antwoord is, dat dit goede, dit hoogste doel, niet is iets buiten God, maar God zelf, de openbaring Zijner heerlijkheid. Een doel, d. i. een Ideaal, kan Spinoza niet toegeven; want alles volgt slechts uit natuurlijke oorzaken: op die oorzaken moet men terug-, op geen ingebeeld doel vooruitzien. Er is geen zedelijk ideaal, geen objectief goed en kwaad; evenmin als een aesthetisch ideaal, een objectief schoon en niet schoon.

Reeds zagen wij hoe de geloofservaring deze leer verwerpen moet. Zij predikt als haar noodzakelijke onderstelling een doel Gods met de wereld. Wat in den Logos volkomen, eeuwige werkelijkheid is, dat is in de wereld als vermogen, als mogelijkheid die werkelijkheid worden moet en zal. Daarom ligt in het geloof aan de schepping ook dat aan de verheerlijking opgesloten. Moet Spinoza, naar den samenhang zijns stelsels, beweren „dat er in het oneindelijk verstand Gods geen

zelfstandigheid is, als die formelijk in de natuur is' (129) d. i. dat Gods volheid reeds geheel in het bestaande verwerkelijk ligt wij achten deze volheid niet in de wereld uitgeput, maar gelooven, krachtens de persoonlijkheid Gods, aan een onderscheid tusschen Zijn willen en kunnen, tusschen zijn weten en willen (130).

In God is van eeuwigheid de idee der wereld, en toch geeft God ook aan de wereld het tijdelijk aanzijn: dus is er ook een ander weten in God, Hij kent de wereld niet slechts naar heur eeuwige Idee, maar ook in haar eindig bestaan. Indien Gods weten met het willen één ware, zich onmiddellijk tot willen maakte, zoo ware de tijdelijkheid der wereld onmogelijk. Maar in Gods eeuwigen wil is het ook gegrond dat de wereld een bepaald en tijdelijk bestaan hebbe. Evenzoo is er tusschen Gods willen en kunnen onderscheid. Niet alles wat God kan, wat Hem mogelijk is, roept Hij in 't leven. Zoo doet de natuur-kracht, die met noodzaaklijkheid, blind en onbewust, aan heur drang voldoen moet. Juist zooveel snelheid als de zwaarte van den steen volgens zijn soortelijk gewicht als mogelijk stelt, juist zooveel wordt in zijn val tot werkelijkheid gebracht: de geheele natuurwet put zich bliksemsnel uit, brengt zich geheel, zonder iets achter te houden, noodzaaklijk tot uiting. Maar in God is niet de blinde natuur-kracht, neen het zedelijk vermogen, dat met mogelijkheid, met de keus eener vrije persoonlijkheid in verband staat. In God is handelende wil, niet slechts werkende kracht. In Zijn vrije persoonlijkheid is nog een oneindige volheid die nog niet in de wereld tot werkelijkheid is geworden: hierin ligt de mogelijkheid en noodzaaklijkheid van het Wonder. In deze zelfbepaling Gods ligt de openbaring Zijner macht, gelijk in de tegengestelde meening een verlagen, een physiek-maken van Gods wezen. God wil het goede, maar krachtens Zijn scheppen van vrije persoonlijkheden, gelijk wij daarvan ervaring hebben, wil Hij dat

dit goede niet door Zijn dwingende almacht buiten ons, maar door Zijn liefde in ons, door onze vrijheid, uitgevoerd worde. Heeft God dan een wil, die niet uitgevoerd wordt, bedoelingen die Hij niet bereikt? Neen, bij het einde zal het tegendeel blijken. En wat dit midden betreft, waarin wij ons nog bevinden, Gods wil is niet dat het schepsel gedwongen, door een anderen dwang dan van eigen vrijwilligheid, het goede doe. Voorzeker blijft hier het vreeselijk raadsel van het booze voor ons denken onopgelost over. Maar God te beperken door Hem dit vermogen van zelfbeperking te ontzeggen, is een verlagen van Zijn eeuwige volmaaktheid, van Zijn zedelijk vrij wezen, tot een natuurlijke noodzaaklijkheid. En liever staan wij voor een raadsel stil, dan het in schijn op te lossen door Gods volmaaktheid, d. i. Gods wezen, op te heffen.

Het geloof aan de schepping, vergeten wij het niet, is geheel en al een zedelijk geloof, niet een buiten het leven omgaand wijsgeerig postulaat. De vraag is namelijk, of wij het absoluut-heilige al of niet erkennen. Zoo ja, dan moet de wereld die wij nu zien, voortgekomen zijn uit een afval (hoe dan ook) van een oorspronklijken onbedorven toestand. Immers, ware dit zoo niet, ware de wereld altijd onrein geweest zoo als wij haar nu zien, dan is er voor het heilige geen plaats in het heelal. Want dan ware dat heilige of eeuwig gescheiden van de wereld, en wij huldigden een ongerijmd manicheesch dualisme, of de onreine wereld ware schepping of uitvloeisel van het heilige, wat even ongerijmd is. Wie dus het heilige aanneemt, moet erkennen dat aan den tegenwoordigen toestand der wereld een reine toestand is voorafgegaan die in God gegrond is. En dit laatste niet langs den weg van emanatie: aan datgene toch waaruit de wereld uitgevloeid ware, zou geen heiligheid kunnen toegeschreven worden. De wereld kan dus, bij onderstelling van de realiteit van het heilige, alleen door s c h e p-

ping zijn ontstaan, m. a. w. het heilige is de Heilige. En is die schepping zelve ondoorgrondelijk voor ons verstand, haar aan te nemen is echter voor dat verstand van het alleruitnemendst gewicht. Het denken wordt dan verlost van alle apriorisme, van den waan dat het zich alleen aan zichzelf, buiten het feitelijk bestaande om, zou te houden hebben. Het onderschikt zich aan het alles beheerschend feit van de voorhanden schepping. Het denken dat de schepping loochent, wil scheppen: het denken dat de schepping erkent wil de gedachte Gods slechts nadenken. En daar God volstrekt vrij is, geen willekeur hoegenaamd in Hem kan zijn, zoo is de noodzaaklijkheid die de wereld regelt en vervult evenmin grillig toeval als ijzeren onpersoonlijk noodlot, zij is de wet der eeuwige Liefde. Eerst sedert de menschheid deze wet erkennen kon, sedert Christus verscheen, nam de natuurkunde hare heerlijke vlucht. Het naturalisme, dat zich thans tegen het geloof keert, heeft eerst op den bodem van het geloof kunnen ontstaan: eerst de christelijke wereld heeft, uit haar vertrouwen op de volstreekte regelmaat der natuur, dat in het geloof aan den Schepper geworteld was, de natuurwetenschap die eigenlijk dezen naam verdient, zien geboren worden.

## § 17.

Dat naturalisme leeft nog onder ons. Het is zelfs de hoofdrichting in de toongevende wetenschap van het heden. Wij wezen dat vroeger meer dan eens aan, en nemen hier nog, met bekorting, een merkwaardige bladzijde over uit H. Taine's Geschiedenis der Engelsche letterkunde, waarin hij naar aanleiding van lord Byron ongeveer hetzelfde zegt:

„De krankheid dezer eeuw is, dat men een wanverhouding stelt tusschen 's menschen begeerte en



zijn geluk, zijn behoefte en zijn krachten. Men klaagt dat het geluk onmogelijk, de waarheid ontoegankelijk, de maatschappij slecht ingericht, de mensch bedorven is. Daartegen raadt nu de kunstenaar, aan sterke en diepe aandoeningen in onze borst hare plaats te geven, ten koste wat het kost. De burgerman, onzen moestuin te kweken of als lastdier te draven. De christen, geloovig te worden, wijwater te nemen, den geest aan leerstellingen en ons gedrag aan priesterbestuur over te geven. De wereldling, fortuin te maken, eer en macht te bejagen. Maar dit alles baat niet, het loopt op zelfvergeten of slaapdrunkenheid uit. Een beter, dieper antwoord is er door Goethe het eerst gegeven, (neen, door Spinoza, gelijk wij gezien hebben) en dat wij van lieverlede beginnen te vatten. Het luidt: „tracht u zelve en de dingen te begrijpen”. Dit antwoord kan ons geslacht zich nog niet toe-eigenen. Het zal nog voortgaan met, door hartstocht en traditie medegesleept, de overmachtige noodzaakelijkheid der dingen als een vijand te bestrijden in plaats van haar als eene wet te omhelzen. Maar onze kinderen zullen kunnen wat wij nog niet vermogen. Het licht des geestes, dat wij hun kunnen ontsteken, zal voor hen ook de kalmte des harten medebrengen die ons nog faalt. De wetenschap komt: en haar exacte wetmatigheid, niet meer tot de natuur buiten ons bepaald maar ook op den mensch, op zijn ziel en geestelijk leven toegepast, zal de willekeur des gevoels, de preoccupatiën van den godsdienst, de omtrekloosheid der poëzie vervangen. Zoo zullen wij zien dat de mensch op zijn plaats is, dat hij een voortbrengsel is als elk ander ding, en dat hij daarom gelijk heeft te zijn zooals hij is. Zijn ingeboren onvolmaaktheid is in orde, gelijk de natuurlijke onregelmatigheid van vier zijden in een kristal. Wat ons de verbreking eener wet schijnt, is de vervulling eener wet. Onze deugd en rede hebben hare wankelingen evenals de

organische stof, omdat ook zij, evenals deze, steunen op en groeien uit lagere en minder samengestelde krachten die, naar omstandigheden, haar beurtelings door heur harmonie steunen of door hare wanorde verbreken. De stof heeft tot hoogsten ontwikkelingsterm de gedachte, de natuur voltooit zich in de rede, en het ideaal naar hetwelk, door zooveel dwalingen heen, de menschelijke aspiratie smacht, is ook het doel naar 't welk, door zooveel beletselen heen, alle krachten des heelals samenloopen. In dit gebruik van de wetenschap en in deze opvatting der dingen is een nieuwe kunst, zedeleer, staatkunde en godsdienst, en onze taak is het thans, haar te zoeken''.

Ziedaar het naturalisme tot de wet verklaard, die de hoogste levensverschijnselen van het heden regelt. Dit is trouwens alleen zoo, omdat onze tijd den afval van het geloof met de grootste beslistheid begint te voltrekken. Als richting, als onbewust streven is het naturalisme er van den aanvang onzer geschiedenis af geweest, en het zal ook blijven leven zoolang er zonde is, want het is de kloekste en tevens edelste wereldverklaring wanneer men uit de gemeenschap met den levenden God is uitgevallen. Het ligt ook nog ten grondslag aan wijsgeerige stelsels die den naam verwerpen. Maar ook de inconsequentie die wij bij Spinoza opmerkten, de onderscheidene voorstellingen die hij van het christelijk geloofsbesef borgde, zijn nog van kracht, niet zoozeer in de wijsbegeerte als wel in de theologie. Die inconsequentien worden door de zoogenoemd „moderne theologen” — deze zijn het die wij bedoelen — natuurlijk niet ingezien zoolang zij dit hun stelsel aankleven. Maar de ernstigste denkers onder hen zien het van lieverlede in, en verlaten die rijen om tot een consequent, met het christelijke geheel brekend, naturalisme over te gaan <sup>1)</sup>. Zeer juist

<sup>1)</sup> Men bedenke, dat Gunning dit in 1876 schreef. (De uitgevers in 1919).

is het nog onlangs door een der uitstekendsten dier vroegere aanhangers aldus beschreven: (131)

„Ware godsdienst onderstelt eene krachtige antithese, eene eeuwige scheiding, tusschen goed en kwaad, recht en onrecht, waarheid en leugen, doch de moderne natuurdienst voldoet niet aan dit vereischte. Wil zij zichzelf niet verraden, dan moet zij bij eene wereldbeschouwing welke de hare niet is, kloven borgen die in haar eigen stelsel nergens gapen. Als er geen eigenlijk gezegde stof bestaat, als alles leeft, de geest zich in alles openbaart en van zijn goddelijken oorsprong overal getuigenis aflegt, komt het niet te pas, de eene helft zijner uitingen als wit te prijzen, de wederhelft als zwart te verfoeien. Dan moeten ook diegene zijner openbaringen, welke men overeengekomen is dierlijk, onrein, misdadig te noemen, een zakelijk bestanddeel van zijn wezen blijven uitmaken, en worden de zoo even genoemde tegenstellingen van goed en kwaad, recht en onrecht, waarheid en leugen, tot het louter gradueel verschil tusschen ver en nabij, warm en koud herleid”. Deze woorden (in welke wij den zin waarin de benaming „stof” gebruikt wordt, niet voor onze rekening nemen) leggen met groote juistheid den vinger op de wond en toonen de verwantschap der „moderne” theologie met Spinoza, met wiens aanhangsel tot het 1e deel der Ethica de twee laatste regels schier letterlijk overeenkomen.

Deze theologie verdient echter veel meer achting dan haar gewoonlijk, door schuld van haar tegenpartij en van haar zelve, ten deel valt. Reeds dat zij modern wil zijn, is een aanspraak op onze dankbaarheid. Wat is er heerlijker, noodiger dan eene waarlijk moderne theologie, d. i. eene theologie die aan de behoeften van het heden voldoet, eene theologie die het veelsoortig bewogen heden kent, in liefde omvat en met den moed des geloofs het ware van het onware daarin scheidt? Dus reeds aan die behoeften te hebben willen

voldoen, ook al is de poging geheel mislukt, geeft op erkenning aanspraak.

Dat nu echter onze tijd, zoover hij zich van het geloof afwendt, een naturalistisch-pantheïstische denkwijze aankleeft, valt in het oog. De verschillende wetenschappelijke stroomingen die in het ontzachtelijk meer der tegenwoordige wetenschap uitmonden, droegen alle, ook als zij idealistisch waren, gelijk b. v. de filosofie van Hegel, tot een naturalistisch resultaat voor onze dagen bij. Het is niet moeilijk ook in zulke bestanddeelen, die alle verwantschap met wijsgeerige bespiegeling ontkennen, b. v. in het heerschend Darwinisme<sup>1)</sup>, den pantheïstischen achtergrond aan te wijzen. En naast de wetenschappelijke ontwikkeling, schoon in 't nauwste verband met haar, loopt de geestesbeweging der beschaafde standen in 't algemeen in een naturalistisch-pantheïstisch spoor. De romantische school met haar fantastische willekeur, zou hare bewering: „ieders persoonlijke geniale afzonderlijkheid is gerechtvaardigd”, het eenvoudigst aldus pantheïstisch kunnen uitdrukken: in ieder onzer is God. Dat wij in Goethe het Spinozisme in zijn edelsten populaireren vorm zien, zou ieder voelen ook zonder het 14e boek van zijn *Wahrheit und Dichtung*. Met recht wordt dan ook in een modern populair catechisatie-boekje aan de „beschaafde” leerlingen voorgehouden dat Goethe en Schiller de voorname factoren der hedendaagsche verlichte denkwijze zijn, en, om verder slechts een enkel voorbeeld te grijpen: is niet in Hamerling's onklaren geest de pantheïstische gisting onmiskenbaar?

De „moderne theologie” beheerscht daarom onzen

---

<sup>1)</sup> Wij bedoelen het Darwinisme gelijk het gewoonlijk in vele zijner woordvoerders als een natuur-philosophische wereldverklaring optreedt: wel te onderscheiden van het streng wetenschappelijk Darwinisme dat zich binnen den kring der feiten en harer naaste (gekende of gegiste) oorzaken houdt, en waar het geloof als zoodanig niets hoegenaamd tegen hebben kan.



tijd in geen deele; zij wordt er door beheerscht en wij zien haar dan ook reeds voor onze oogen in de verdere golving van onzen snellen tijd te gronde gaan. (132) Toch heeft zij een kern van waarheid in zich, die niet mede zal verdwijnen. En daarom is zij geenszins wederlegd door slechts de vrij duidelijke onverenigbaarheid harer twee grondbestanddeelen, naturalisme en geloof, aan te wijzen. Neen, wij hebben in haar onvolkomen poging een edel streven te waardeeren en van ganscher harte te beamen.

Wanneer wij zien hoe de edelsten uit hen vasthouden aan de éénheid van godsdienst en zedelijkheid, aan het gebiedende van 's menschen plichtsbesef, aan de waarachtigheid des hoogerens levens ook al wordt het (voor hen) door de wetenschappelijke consequentie wederlegd, en aan Jezus (die hier, tegen hun kritiek in, weder een mensch wordt van wien men weet dat hij zekere heerlijke woorden sprak) — wanneer men dit alles ziet dan maakt men zich de overwinning toch te gemakkelijk door slechts het (overigens zonneklaar) bewijs aan te voeren dat met hun wetenschappelijke beginselen, die alleen het betrekkelijke laten gelden, al deze ideale, d. i. absolute, geestelijke dingen niet te rijmen zijn. Neen, dan denke men liever aan wat Schleiermacher in zijn „Reden over den godsdienst” zoo schoon zegt van het verdwijnen van den vroegeren geloofsvorm die als het ware voor zinlijken coëfficiënt gold, terwijl toch in de ziel de onbekende grootheid terugblijft als datgene waarvan die vorm de coëfficiënt was, de X, die daar nu slechts voorloopig staat, en dien men innig begeert met een nieuwen, beter de waarheid uitdrukkenden coëfficiënt te verwisselen. Want voorwaar niet om ontkenning en afbreking, maar om een reineren vorm van den godsdienst, die met de wettige eischen der hedendaagsche ontwikkeling (ook een werk van God!) overeenstemme, is het hun te doen. En daarom is de moderne theologie, nevens het werk van den zondigen

hoogmoed die in alle verkeerde wetenschap werkt en onder alle vormen en in alle tijden de erkenning der zonde en de genade der wedergeboorte verwerpt, een streven dat wij het best door herinnering aan Aeschylus' schoonste productie, den gebonden Prometheus, kunnen duidelijk maken. Prometheus is de vertegenwoordiger van den menschelijken geest in zijn zelfstandige kracht. Hij heert Zeus geholpen toen deze na zijne overwinning op de Titanen, de blinde natuurkrachten, een nieuwe orde van zaken in 't leven riep. Maar heimelijk en tegen den wil des Oppergods heeft hij het hemelsch vuur voor de menschen gestolen en hun daarmede den grondslag der beschaving gegeven. Nu wordt hij tot straf aan de Kaukasus-rots geklonken. In onbuigzamen trots ondergaat hij zijn lot, en laat zich door het koor en verschillende hogere wezens die hem bezoeken en tot lijdzaamheid vermanen, niet tot toegeven overreden. Hij bukt voor de oppermacht van Zeus, maar blijft zich bewust van zijn goede bedoeling, in welke hij het bijmengsel van onheiligen overmoed voorbijziet. Zoo voorspelt hij ook dat eens de opperheerschappij van Zeus, de willekeurige macht die nu ten troon zit, zal wijken voor een hogere gerechtigheid. Wij onthouden ons van langer verwijlen bij dit heerlijk gedicht, vol van de diepste profetische gevoelens, bv. waar Hermes tot hem zegt: „hoop uit uw lijden geen verlossing vóór als uw plaatsbekleeder een God verschijnt, bereid om voor u in het schaduwrijk van den Hades en de donkere Tartarus kloof af te dalen. Het is ons om de hoofdpersonen in hun symbolische beteekenis te doen. Gelijk Prometheus tegenover Zeus, wiens toekomstige ontrooning hij voorspelt, zoo staat de moderne theologie tegenover den veelszins willekeurigen God der orthodoxie. En gelijk wij den overmoed des Titans afkeuren maar niet miskennen kunnen dat hij der menschheid het goede heeft toegedacht, zoo verwerpen wij in deze theologie het heilloos overmoedig en onwaar intellectualisme,

maar erkennen het weldadige van hetgeen zij kwam geven, en de waarachtigheid van haren eisch. Ja inderdaad, de kern der orthodoxie, het' is onze vaste overtuiging, zal wel is waar zich handhaven niet slechts tegen dezen maar ook tegen elken verderen vorm der theologie die zich tegen haar stelt. Gelijk achttien eeuwen lang, zal zij ook verder, zoolang er van theologie zal sprake zijn, rustig kunnen aanzien dat de geest der op elkaar volgende tijden met haar breekt, verzekerd dat zij niet alleen geenszins zelve, als alle hare tegenstanders, zal te niet gaan, maar dat zij zelve aan al die elkaar opvolgende vijandige stelsels de waarheidsstof zal leveren door welke deze levenskracht hebben om een korten tijd tegen haar te spreken en dan tot de historie te gaan behooren. Maar de hedendaagsche moderne theologie, terwijl ze reeds afhelt om in haar naturalistisch graf te glijden, richt tot de orthodoxie een eisch die ten volle wáár is, en dien deze niet zal kunnen weêrstaan zonder opnieuw, gelijk zoo veelvuldig in den loop der eeuwen, de lankmoedigheid Gods te tergen. De orthodoxie moet ophouden, God als een min of meer beperkt, oppermachtig individu voor te stellen wiens wet willekeurig, van onbegrepen en ongemotiveerde vrijmachtigheid het uitvloeisel zou zijn. Zij moet de Heiligheid erkennen als overeenstemmende met het wezen der natuurlijke wereld, en tot dat einde veel meer dan tot nog toe, God als Persoon, d. i. als absolute heiligheid en Liefde beschrijven, wier wet dezelfde is als die der natuurlijke wereld, zoodat de wetenschap, mits zij streng en onbevooroordeeld zij, haar niet kan schaden maar slechts haar bevestigen. Zij moet haar palladium, het wonder, handhaven als het edelste, hoogste, heerlijkste wat haar te belijden is gegeven, niet schoorvoetend en met allerlei concessiën aan den tijdgeest, maar luide en blijde in het besef dat zij aan de natuurstudie, ook als die haar met honenden glimlach verwerpt, den eeuwigen grond van de vastigheid der natuur-

wetten biedt; gelijk zij in datzelfde wonder, de vijands-  
liefde Gods op physisch terrein, aan de wetenschap van  
den geest den waarborg biedt der vervulling van den  
diepsten eisch van het geestelijke, namelijk om ééns  
natuurlijk te worden, lichaamlijk in den glans der ver-  
heerlijking te verschijnen. Bovenal moet zij de wereld,  
die niet den Heiligen Geest, maar wel zijn werkingen  
zien kan, door een waarachtig nieuw leven in hare be-  
lijders overtuigen van de realiteit des wonders, d. i. der  
genezende werking van het hooger goddelijk leven niet  
op (alsof het van buiten kwam) maar in en door  
het oude leven. Zij moet de waarheid van het natura-  
lisme, namelijk de eenheid van het geestelijke en het  
natuurlijke, praktisch bewijzen in zich opgenomen te  
hebben. De waarheid van het woord: zoek het koninkrijk  
Gods, en alle dingen zullen (niet daarná, of daaraan  
tegengesteld, maar:) daarin U toegevoegd worden. En  
van het woord: gij zult liefhebben den Heer uwen God  
— niet boven alles, alsof de liefde tot den naaste als  
het mindere daar onder stond, maar — met geheel  
uw hart en verstand en met al uwe kracht en alzóó  
uwen naaste als u zelve. Voorwaar, de orthodoxie, hare  
gave willende op het altaar offeren, heeft zich daar te  
bezinnen over menig onrecht tegen maatschappij, weten-  
schap, kunst en algemeen-menschelijke levensontwikke-  
ling, dat haar broeder tegen haar heeft. Zoo moge zij  
deswege de gave op het altaar laten, en eerst terug-  
keerende zich met haren broeder verzoenen, om dan,  
wederkomende, hare gave te offeren.

Tot dit „terugkeeren” mag ook de studie van het  
naturalisme, zoo als het in Spinoza zijn edelsten ver-  
tegenwoordiger heeft, haar dienen. Menige bladzijde uit  
zijne Ethica en uit zijn godgeleerd-staatkundig ver-  
toog kan in de moderne dogmatiek dezer eeuw schier woor-  
delijk worden overgenomen. Rekenen wij dan met hem  
in den ernst der waarheid en den moed der liefde, en  
ook hij zal in ons bijdragen tot verheerlijking van den



onuitsprekelijken Naam des Heilands, dien hij zelf, helaas! heeft verworpen <sup>1)</sup>).

§ 18.

De tweede hoofdgedachte die wij tegenover Spinoza zeiden te moeten stellen, is die van de persoonlijkheid des menschen gelijk zij met die van God innig verbonden, ja daarvan het noodzaaklijk gevolg is <sup>2)</sup>).

„De eenigste volmaaktheid en het laatste einde van een slaaf en werktuig is dit, dat ze haar opgeleide dienst behoorlijk volvoeren. Want als een timmerman, in het maken van eenig stuk werk, zich van zijn bijl op 't beste vind gediend, zoo is die bijl daardoor gekomen tot zijn einde en volmaaktheid: doch indien hij zou willen denken dat deeze bijl hem nu wel had gediend, en hij daarom die nu wilde laten rusten, en geen gebruik daar meer van nemen, alsdan zou deeze bijl van haar einde afgeraaken, en zelf geen bijl meer zijn. Dus moet ook den mensch, zoo lange hij een deel der natuur is, de wetten van de natuur volgen: hetwelk de godsdienst is, en zoolang hij zulks doet is hij in zijn welstand”.

Dus beschrijft Spinoza (133) den toestand des menschen die „in zijn welstand is”, het ware leven

<sup>1)</sup> Mocht iemand er bezwaar tegen hebben, dat wij Spinoza en de „moderne theologie” in beginsel met elkaar verwant noemen, hij leze wat een gevierd woordvoerder dier theologie, Heinrich Lang (Ein Gang durch die christl. Welt, p. 211 enz. over Spinoza zegt. O.a. na van Spinoza's liefdevolle onderwerping aan God te hebben gesproken: „das war Spinoza's Religion, und das ist Religion überhaupt” enz.

<sup>2)</sup> Welken invloed de ontkenning van dit verband heeft op onze beschouwing van de Geschiedenis; hoe b.v. Bunsen's Gott in der Geschichte daardoor een pantheïstische strekking verkrijgt, trachtte ik aan te toonen in „Het leven der menschheid en des menschen eene divina Commedia”, 1876, Inl. pag. 8, enz. en gedurig.

oereikt heeft: merkwaardig genoeg in dezelfde beeldspraak waarmede de grootste profeet zijns volks den toestand van de vijanden Gods heeft geschetst (Jes. 10, 15). Slaaf, werktuig, onzelfstandig doorgangspunt, een deel der natuur moet de mensch zijn. In de gemeenschap des levenden Gods daarentegen is vrije persoonlijkheid, geestelijke heerschappij over de natuur. Wat Protagoras in onwaar subjectivisme voor het individu bedoelde, is heerlijk waar voor de persoon: „de mensch is de maat van alle dingen”. Daar het geloof gelijkelijk tot alle werkzaamheden des geestelijken levens behoort, ze tot éénheid brengt door de macht van haar gemeenschaplijk middelpunt, het hart, waarin het geloof wortelt, zoo wordt hier het individueele, subjectieve, door het persoonlijke beheerscht en daardoor juist tot zijn volle waarde gebracht, gelijk de vrouw tot haar volle waarde komt door aan den man in liefde ondergeschikt te worden. Doch van dit persoonlijke blijft bij Spinoza niets over. In het „behalve God kan geen Substantie bestaan noch begrepen worden” (134), eene op zichzelf ware stelling, ligt toch bij Spinoza opgesloten dat God niet Schepper van zulke wezens zijn kan die, als vrije persoonlijkheden, eenigszins aan wezen en waardigheid der Substantie deel hebben, Zijn beeld dragen. Daarom kan bij hem ons geweten ook niet van absolute beginselen getuigen: goed en kwaad is alleen betrekkelijk.

Dit is omtrent het wezen des menschen eveneens de leer van het hedendaagsch naturalisme. „L'homme n'est ni un avorton ni un monstre, il est produit comme tout autre”, zegt Taine. Daartegenover is het geloof de handhaving van den adel der menschelijke natuur. In het aanhangsel tot het eerste deel der Ethica bestrijdt Spinoza hen „die meenen dat alle dingen om des menschen wille gemaakt zijn”. Hij ziet niet, dat alle onredelijk egoïsme en bekrompenheid uit deze heerlijke gedachte vervalt zoodra wij bedenken dat de

mensch naar Gods beeld geschapen is, zoodat hetgeen om 's menschen wil is, inderdaad ook om Gods wil is. Trouwens deze verwantschap met God wordt door hem uitdrukkelijk ontkend (135), en in de voorrede tot het derde deel der Ethica verwerpt hij, consequent, de meening van „hen dien den mensch in de natuur als een (afzonderlijk) rijk in het (groot) rijk schijnen op te vatten”.

Dit is de modern-wetenschappelijke beschouwing van het Determinisme, in hoofdzaak reeds bij Spinoza te vinden, maar in onze dagen gesteund door een ontzagwekkend apparaat van ziel- en natuurkundige onderzoekingen, bij welke zijn ruwe en inderdaad elementaire natuurbeschouwing schier in 't niet verdwijnt. Is er nu echter, bij zoo groot verschil in wetenschappelijken verdedigingstoestel, toch zoo volledige overeenkomst in resultaat tusschen Spinoza en deze hedendaagsche beschouwing, zoo moet volgen dat wij hier met een geest te doen hebben die in verschillende tijden zeer verschillend spreekt, maar in wezen steeds dezelfde blijft. Zoo is het. De hoogheid tot welke het geloof den mensch opheft, is zeer zwaar te dragen omdat zij met onmetelijke verantwoordelijkheid gepaard gaat. Deze „adeldom verplicht” tot het allerhoogste, tot heiligheid. Noodzakelijk moet dus de van God afgevallen mensch hem met alle kracht van zich weren, en zijn wetenschap, die nooit iets anders is dan verstandelijke uitdrukking van de wenschen zijns harten, er instinctief toe geneigd zijn om, het koste wat het kost, de vrijheid te ontkennen. Deze strekking was er dan ook, meer of min bewust, ten allen tijde, maar komt duidelijker dan ooit te voorschijn in onze dagen, die zich van vroegere perioden ook in principieele dóórtasting onderscheiden.

En dit geeft ons antwoord op de vraag: is die deterministische beschouwing van Spinoza en de hedendaagsche wetenschap volstrekt verwerpelijk? Moet zij in naam des geloofs eenvoudig worden ontkend? Ons antwoord

is: in geen deele. Zij bevat kostbare bestanddeelen der waarheid. Gelijk wij in de Ethica de leer omtrent God en zijn verband tot de schepping met rijke leering kunnen lezen zoo wij slechts overal het onpersoonlijke op de wijze die wij ontvouwd, in de waarheid, d. i. het persoonlijke, opnemen, evenzoo kunnen en moeten wij de deterministische strekking aanvaarden als ware beschrijving van den mensch zooals hij thans is, namelijk als uit Gods gemeenschap uitgevallen. In de wetenschap die buiten het geloof staat wordt noodzakelijk, krachtens den val, de val ontkend. Maar de ware persoonlijkheid des menschen, het geloof, leert hem, door de voor altijd onvergetelijke onthulling van 't Ideaal, den aard dezer aardsche werkelijkheid als eener gevallene kennen.

Beschouwen wij nauwkeurig den stand der wetenschap die niet van het zelfbewustzijn des geloofs uitgaat, zoo zien wij in haar de strekking naar het Determinisme. De strekking: want het is er verre vandaan, dat deze beschouwing den tegenstand des gewetens en der werkelijkheid geheel zou overwonnen hebben. Het determinisme kan, ook uit het oogpunt der zich onzijdig en objectief achtende wetenschap, geenszins als gevestigd resultaat worden aangemerkt. De voornaamste scholen toch bevatten nog altijd vele woordvoerders die het volstrekt natuurlijke, het geheel gedetermineerde van den mensch ontkennen. Doch niettemin, de bedoelde strekking is er. Want het intellectualistisch, het verstand vooropstellend, karakter onzes tijds kant zich uit zijn aard tegen de vrijheid en de innig met haar verbonden scheppings-idee aan. Het intellectualisme zoekt de noodzakelijke, logische rede der dingen, d. i. het onderstelt dat ze gedetermineerd zijn, met noodzaakelijkheid zóó bestaan als ze zijn. De natuurlijke verklaring zoekt de samenschakeling van oorzaken en gevolgen in onafgebroken reeks, waarbij voor een s c h e p p e n d e n a a n v a n g n e r g e n s p l a a t s o v e r b l i j f t .



Immers de idee der schepping is en blijft onbegrijpelijk, en stuit dus het verstand dat alles doordringen wil. Wij kunnen eigenlijk slechts begrijpen wat wij kunnen nadoen, en omdat de schepping boven onze daad is, daarom is zij ook boven ons begrip. Kennis is macht, zeide Baco; dus niet te kunnen is hier: niet te kennen. Doch dit ons onvermogen om de schepping te begrijpen is niet maar eenvoudig een natuurlijke grens van ons verstand, neen een gevolg van den val. Uit de gemeenschap met de eeuwige Liefde uitgevallen, is ons hart te nauw geworden om die liefde (al houden wij het woord) te kunnen verstaan. En de schepping is werk der Almacht, ja, maar der almachtige Liefde. God is oneindig zalig, ook buiten de wereld, in zichzelf. Zijn vrijheid behoeft niets buiten zichzelf. Daarom is in de liefde, voor onze bevattig, deze verheven tegenstrijdigheid: dat zij ter eigen zaligheid niets behoeft, en echter juist krachtens deze vrijheid behoefte heeft om hare zaligheid ook buiten zich, door schepselen te doen deelen. Zóó eischt het geloof de schepping, daar het God als de eeuwige liefde, en zichzelf als volstrekt afhankelijk van Hem heeft leeren kennen. Maar is het geloof, aldus het onbegrijpelijke eischende, daarom onwetenschappelijk? Hoegenaamd niet. Want dit geloof is wel voor de wetenschap een hypothese, niets meer. Doch een onderstelling die de feiten welke op haar gebied liggen, verklaart, terwijl ze buiten haar niet verklaard kunnen worden, voldoet aan die vereischten voor een aannemelijke hypothese met welke zich onpartijdige wetenschap op elk gebied voldaan verklaart. Bedachtzame natuurwetenschap erkent dan ook dat zij alleen het midden, waarin wij staan, kan kennen, alleen de tegenwoordig geldende wetten kan beoordeelen, maar dat het begin en het einde buiten haar bereik liggen.

Uit het erkennen van de schepping vloeien echter hoogstgewichtige gevolgen voor het denken voort. Dat

denken wordt namelijk (zie bladz. 172) van alle apriorisme verlost. Het heeft geen vrijheid meer om uit zich zelf een wereld te spinnen, maar is gebonden aan het groote feit der voorhanden schepping, daar deze, als Gods werk, eerbiedige waarneming eischt. Zoo vraagt dus het denken niet meer enkel naar logische noodzaaklijkheid maar allereerst naar wat geschied is, wat werkelijk bestaat. Het denken zegt niet meer: wat naar mijn inwendige wetten waar is, zal onafhankelijk van alle feiten waar zijn, de idee staat boven de feiten. Maar het erkent dat er iets geschied is en geschiedt. Dat wil zeggen, dat in het heelal niet slechts een ijzeren, onpersoonlijke noodzaaklijkheid, maar een vrije hoogste Persoonlijkheid de wet stelt, dus de verklaring der dingen is. In Spinoza's wereld kan niets geschieden, alles vloeit slechts uit mathematische noodzaaklijkheid voort. Zijn verstand erkent een wezen Gods, zijn stelsel begint met de afgetrokken bepaling van dat wezen, en nu verder beweert hij, uit dat hoogste beginsel alles af te leiden. Het is slechts eene bewering; wij zagen overvloedig hoe hij bij de ervaring borgen moet. Maar het stelsel maakt toch die aanspraak. Wie daarentegen de eeuwige Liefde, de Persoonlijkheid aan het begin stelt, weet dat de persoonlijkheid, naar mate ze dieper is, des te minder kan gekend worden tenzij ze zichzelf wil openbaren in haar daden. De hoogste persoonlijke Liefde is in haar wezen onbegrijpelijk, maar in haar openbaring is zij juist het volkomen stelsel. Er is geen stelsel buiten God. Want Hij is volkomen vrij, d.i. geen willekeur hoegenaamd is in Hem. De wereld hangt aan Gods wil, die dus de verklaring, het wezen der dingen is. Daarom kan het afgetrokken verstand, buiten God, door geen logisch geweld aan de dingen het geheim van hun wezen afpersen. Alleen door zijn wil weder aan God op te geven, in God weder in te gaan gelijk hij uit Hem voortkwam, kan de mensch de

verklaring van het heelal deelachtig worden. Die verklaring is mogelijk: de schepping is redelijk, in den Logos gegrond. „Alle dingen zijn door Hem, den eeuwigen Zoon, en tot Hem geschapen”. Door Hem schiep de Vader alle dingen, maar ook tot Hem. In Gods wezen zelf ligt het eeuwig gegrond-zijn van den Zoon in den Vader: Zijn wezen wijst ons op den Zoon. Zoo ook wat door Hem geschapen is, wijst op den Zoon, zal het doel van zijn aanzijn, de volle ontplooiing van zijn wezen bereiken in den Zoon: bepaaldelijk de geschapen beelddrager, die naar het ongeschapen Beeld gevormd werd. Wat hij van nature is, van den Schepper afhankelijk ook buiten zijn wil, door het feit der schepping, dat moet hij worden uit vrije keuze. Zijn eigen wezen moet hij in vrije zelfstandigheid zich toe-eigenen, en afwijzen wat daarmee strijdt.

De wet der vrijheid is dus de wet des waren levens, der persoonlijk vrije, d. i. in liefde gegronde, verbondenheid aan God. Daarom wijst het Leven zelf den geloovige, gelijk den bedachtzamen physioloog, naar schepping terug. En de onmiddellijke uiting van het leven, de vrijheid, is als het leven onbegrijpelijk. Alle poging om het feit der vrijheid te doen begrijpen, zegt William Hamilton, is slechts een goochelen, dat voor de vrijheid een min of meer vermomden vorm der noodzakelijkheid in de plaats stelt.

En nu de wetenschap die, niet van de schepping uitgaande, derhalve de natuurlijke strekking heeft om de vrijheid te loochenen, slaagt zij in dit pogen? (136). De physiologie leert dat elke wilsuiting aan een bepaalden toestand der hersenen gebonden is. Maar de hypothese dat de wil oorzaak van de wijziging der hersenen is, verklaart de feiten even goed als de tegengestelde, dat de wijziging der hersenen oorzaak van den wil is. Het stelsel waar deze laatste onderstelling op rust, het materialisme, kan geen rekenschap geven van ons zelfbewustzijn, onze persoonlijke iden-

titeit gedurende het geheele leven, bij onafgebroken, alle deelen door andere vervangende, stofwisseling. Het positivisme erkent eerlijk het feit dat wij ons van onze vrijheid bewust zijn, maar verklaart dit feit niet, en ontnemt zich daardoor het recht om, gelijk het doet, de vrijheid te ontkennen. De experimenteele psychologie (Herbert Spencer, Stuart Mill, enz.) die bedachtzaam bij de uitingen van het Ik staan blijft zonder tot dat Ik zelf op te klimmen, bewijst wel haar recht om voor elke wilsuiting een beweegreden aan te nemen, maar niet haar recht om die beweegreden tot oorzaak te verklaren. De filosofie eindelijk die de vrijheid loochent, geeft nimmer voldoende reden voor het groote feit van het berouw; en de filosofie die de vrijheid erkent, ziet zich, zoolang er in de wereld organismen zijn, en dus krachten die de chemische werking der opgenomen stof op onbegrijpelijke wijze, doch stellig, tot hoogere werkingen omzetten, door de zichtbare natuur zelve bemoedigd tot haar beweren dat evenzoo de wil zeer zeker zijn beweegredenen heeft, maar dat deze, even als de stof in het organisme, worden opgenomen op een wijze die tot hooger, onbegrijpelijke kracht terug doet besluiten.

Één zeer sterk wetenschappelijk bezwaar tegen de vrijheid blijft over, de statistiek. Nooit vergeet de steller dezer bladzijden, hoe hem de grijze Quetelet op zijn bureau te Brussel door uitvoerige aanwijzing van de waarlijk ontroerende regelmatigheid der sociale feiten een indruk gaf, die later door de lezing van zijn hoofdwerk nog bevestigd werd. Maar vooreerst loochent Quetelet zelf de vrijheid niet, erkent haar integendeel uitdrukkelijk in zijn *Physique sociale*, al is het dat hij haar tot een zeer kleine, van zeer uitgebreide noodzaaklijkheid omsloten, kern onzes wezens maakt. Ten andere bewijst deze regelmatige terugkeer der huwelijken, der misdaden, der zelfmoorden, en van honderd kleiner en grooter dingen, voor het geloof juist dat er



over de menschheid een vloek ligt, een oordeel ten gevolge van haren val, eene „wet der zonde en des doods”, die niet „van den beginne af alzoo geweest” is, en niet bestemd is eeuwig alzoo te blijven. De statistische feiten beknellen alleen hem die in de toestanden waarin wij verkeerden, de normale ziet en toch de vrijheid wil handhaven: niet hem die door de oppervlakte dezer bestaande dingen heen, waar ontegenzeggelijk weinig of niets dan natuurlijke gedetermineerdheid te zien is, de diepte des oorspronkelijk van God gestelden en steeds door God voor ondergang bewaarden levens aanschouwt.

Van natuurlijke determinatie spraken wij. Want het is er verre vandaan dat wij geene andere determinatie zouden kennen, en dus in het belang der door het geweten verkondigde vrijheid aankleven zouden wat men, onder een of anderen vorm, in determinisme noemt. Een wilsgedaan zonder motieven, beweegredenen, kennen wij niet. Maar dat die motieven, d. i. alle krachten die van buiten en van binnen in den mensch samenwerken, volgens onwraakbare ervaring een wilsgedaan, niet slechts een gebeurtenis voortbrengen, juist dit bewijst in den mensch iets hoogers dan een dierlijk instinct, namelijk een val. Juist dat wij handelen, wijst naar beweegredenen terug: wat zonder deze geschiedt, is geen „handelen”. Echter is de zondaar, d. i. de verminkte mensch, ook al handelt hij, niet vrij. Eerst de geloovige, d. i. de mensch wordt vrij. Een volle vrijheid van keuze bestaat alleen daar, waar ze zedelijke vrijheid is geworden, d. i. waar die vrijheid zich Gode toewijdt en tot haar hoogsten levensvorm, dien der zedelijke noodzakelijkheid opklimt. Er is een zedelijke, niet slechts een natuurlijke, immanentie Gods. De mensch, van nature door de wet der zonde en des doods gebonden, wordt zoo hij gelooft, door deze zedelijke immanentie Gods, door de werking des Heiligen Geestes, eerst bekeerd, d. i. een vrije wil

wordt in hem geschapen, niet van buiten aangebracht, maar uit den dood waarin hij sluimerde, opgewekt. Hij leert dan de letterlijke waarde erkennen van Christus' woord: „zonder Mij kunt gij niets doen”: d. i. wel doorgangspunt zijn voor een gebeuren, een geschieden in u, maar niet iets zelf doen in werkelijke vrijheid. Dit is het onuitspreeklijk innerlijk feit, waarbij de mensch voor het eerst waarlijk zelf handelt, niet ondanks dat, maar omdat God, niet slechts in Zijn natuurlijke almacht, maar in Zijn reddende genade, na lang aan hem gearbeid te hebben, eindelijk in hem vrijheid schept. Dan zegt men van den mensch, gelijk van Paulus: ziet, hij bidt. Dat is: des menschen persoonlijkheid heeft dan het heerlijk voorrecht de persoonlijkheid Gods te ontmoeten (137). De zedelijkheid wordt dan — ook Spinoza leert het, maar het geloof in oneindig hooger en zinn — het leven uit ons zelf, het ons zelf te zijn. Door wedergeboorte nemen wij de plaats in die ons eigenlijk bestemd is, het burgerschap in de hemelen. Want de mensch behoort tot de hoogere wereld. Spinoza zegt: er is maar ééne wereld, het goddelijke en het natuurlijke is één. Door aldus het dualisme te loochenen, vereeuwigd hij het. De mensch die hem volgt, blijft in het natuurlijke leven, want met de toovermacht dezer wijsbegeerte meent hij de kloof gedempt, de tweeheid tot één gemaakt te hebben; hij voelt zijn wonde niet meer en laat in het bad des Heelals zijn aderbloed wegvloeien. Van daar de onuitsprekelijke aantrekking die deze filosofie oefent, zoolang bij hooger strevende naturen het geweten nog niet waarlijk is ontwaakt. Maar als een droom na het ontwaken, zoo ziet de mensch er op terug als de heerlijkheid van Jezus Christus zich hem openbaarde.

Want komt hij tot den Heiland, zoo is een hooger blijdschap zijn deel, dan welke Spinoza aan hen die zijn wijsbegeerte aannemen, kan verzekeren. Wat die wijsbegeerte meest aantrekkelijk maakt, is het schoon optimisme, dat zij predikt. Een „weldadige leus van leer en leven, aan welke Spinoza steeds onwrikbaar getrouw bleef”, noemen wij met Dr. van Vloten die van „wel te doen en blij te zijn. Alleen een droef en benepen bijgeloof zou ons daarvan weerhouden kunnen. Of past het ons minder alle droefgeestigheid te bannen, dan onzen honger en dorst te lesschen? Dit is mijne zienswijs, en zoo heb ik 't mij aangewend”. Niemand zal, afgezien van de bewijsvoeringen die dikwerf gebrekkig zijn, de stellingen zelve, hierop inzonderheid in het vierde deel der Ethica betrekkelijk, zonder hartelijke ingenomenheid kunnen lezen. Als daar zijn de 42e: „De vrolijkheid kan geen overmaat hebben, maar is altijd goed, en daarentegen de droefgeestigheid altijd kwaad”. Of in de tweede toelichting van de 45e: „door hoe grooter blijdschap wij worden aangedaan, tot des te grooter volmaaktheid gaan wij over, d. i. des te meer aandeel moeten wij aan de goddelijke natuur verkrijgen”. Of de 67e: „Een vrij mensch denkt over niets minder dan over den dood, en zijn wijsheid is niet een bedenken van den dood, maar van het leven”. Hoe zijn in deze woorden waarheid en leugen dooreen gemengd! De aansporing tot blijdschap wijst op een heerlijke waarheid, maar het afwijzen van alle droefgeestigheid verspert weêr den weg om tot de hoogste blijdschap te geraken. De ware wijsheid, voorzeker, is een bedenken van het leven: maar hoe toch tot dat leven te komen door den dood slechts te vergeten!

In de „Gedichte” van Felix Dahn <sup>1)</sup> zien wij Faust

<sup>1)</sup> 2e Sammlung, 1e Abth. 2e Aufl. Stuttg. 1873, p. 256. Faust's Erlösung.

oud, stervend, voor Mephistopheles, die den bedongen prijs zijner ziel eischt, vluchten naar de kamer van Spinoza, achtervolgd door den boozen geest. Spinoza neemt Faust in bescherming, en onderricht hem dat hij in een waan verkeert als hij zich aan Mephistopheles verbonden acht. Neen, gij kunt niet van God gescheiden worden:

Du kannst nicht fallen aus dem Ring,  
Der dich umschliesst wie Jedes Ding.

De duivel is slechts een spooksel van uw eigen krank denken, o Faust, ik ga hem doen verzinken. Daarop keert zich de wijsgeer met opgeheven armen tot Mephistopheles, die gedurende zijn toespraak steeds kleiner geworden is, en spreekt plechtig:

Nichts ist als Gott, nichts ausser Ihm,  
Vom Wurm bis zu den Cherubim!

Mephistopheles verdwijnt in rook, en de verrukte Faust zegt stervend tot Spinoza:

Ich fühle sich in deinen Lehren  
Versöhnt der Erde Schmerz verkären.  
In deiner Weisheit ist beschieden  
Dem müden Faust der ew'ge Frieden.

Dit is voorzeker echt Spinozistisch gedacht. Door het woord der ontkenning raakt men van den duivel vrij, doet hem in rook verdwijnen! Zoo ook den dood overwint men door — niet aan hem te denken, en hem dus stilzwijgend te loochenen. Wil men de toepassing dezer arme wijsheid bij Spinoza's uitnemenden leerling Goethe zien? Zijn vrienden wisten dat zij bij hem een zoo droevig onderwerp als veroudering en dood niet aanroeren moesten. Eckermann was zeer verwonderd, op den dag toen de groothertogin-Moeder stierf, die zoo veel beteekenis voor Goethe's leven had gehad, den dichter aan tafel te zien zitten „zijne soep etende alsof er volstrekt niets gebeurd was”. Dezelfde secretaris



des dichters vernam in 1830, van Italië terugkeerende, onderweg dat Goethe zijn zoon verloren had, en durfde zich nauwelijks bij hem vertoonen. Doch Goethe omhelsde hem, en „wij spraken over duizend dingen, over zijn zoon werd met geen enkel woord gerept”.

Dit is het onderscheid. De wijsheid der wereld loochent beide duivel en dood, zooveel zij kan, en overstrooit den afgrond met bloemen: daarna zinkt men zwijgend daarin weg, en de mensch sterft als het vee. Gods Woord erkent „den duivel die het geweld des doods heeft”, den Vorst der duisternis en zijn heerschappij, de volle verschrikking des doods als een vloek Gods over de zonde. En na, onder het hoongelach der wereld, deze realiteiten erkend te hebben, wijst het den weg ter overwinning die inderdaad door Christus gebaad is. De wereld beproeft geestig en verstandig den vijand weg te lachen, terwijl hij haar bindt en wegvoert: Christus erkent hem zwijgend in Gethsemané en op Golgotha, en doet hem te niet voor ons tot den prijs zijns bloeds.

Daarom is er bij Hem ook een andere vrede te vinden dan de wereld geeft. De „blijdschap” van Spinoza is slechts eigenbatige zelfontwikkeling, met de fijnste en edelste bewegingen des geestelijken levens niet in verband, en meer rustende op vergeten dan op overwinnen van de smarten.

Een andere blijdschap wijst Gods Woord aan. Verblijd u in den Heer ten allen tijde, ja wederom zeg ik u, verblijd u. Er ligt op den bodem onzes werkelijken levens een geheimzinnige macht, gebonden maar telkens gereed om los te breken. In den afgrond van het onbewuste binnen in ons sluimert de droefgeestige stemming, als een gier die door een kleine aanleiding plotseling kan ontwaken, zijn breede vlerken uitspreiden over ons geheele zieleleven, zijn klauw op ons hart zetten. Dat de dood, om den wille der schuld, de diepste bodem des natuurlijken levens is, wij willen het niet gelooven, wij

strijden tegen dat besef, maar onwillekeurig dringt zich toch van tijd tot tijd die achtergrond naar voren, en de geest die ons verschrikt is mogelijk voor een oogenblik door snarenspeel te bezweren; maar hij komt toch weder en beheerscht ons. Zoo gij de geheime oogenblikken kondt zien van menig schitterend genie, menig kritisch vernuft wiens vroolijke glans van gedachte en uitdrukking een onbluschbaren levenslust schijnt uit te drukken — gij zoudt hem aan de donkerste vertwijfeling ter prooi zien. En deze duistere macht behoeft zich juist niet in zoo sterk geteekende verschijnselen te openbaren. Ook zacht, onmerkbaar opkomende zweeft zij voort als een nevel die van lieverlede het landschap befloerst, en maakt Ernst von Feuchtersleben's woord tot waarheid: het is wel noodig dat wij stemmingen hebben, doch wee dengene wien de stemmingen hebben! De matte stemming, de last der machteloosheid op ziel en lichaam drukkende, wie onzer kent ze niet! Maar nu, dit zieleleven is niet het hoogste, zijn lijden niet onverwinbaar. Het Woord Gods „maakt scheiding tusschen ziel en geest”, dat wil zeggen tusschen het gebied der stemming, der zielsbeweging, en dat des geloofs, der geestkracht, des hooger en eigenlijken levens. Het leert ons zoowel alle dingen in hun samenhang zien, zoodat de enkele dingen hun onevenredige grootte, die ons in de engte dreef, voor ons verliezen — als ook, alle dingen vasthechten aan het eeuwig Licht, de onverwinbare almachtige Liefde. De stemming is eigenlijk niets anders dan dat het leven der ziel, gelijk het bij den natuurlijke mensch is, gemengd ligt met dat des geestes, en zoo de geest onder de macht is van hetgeen hij behoorde te beheerschen. Tot die heerschappij die hem toekomt en past, wordt hij verheven door het Woord Gods dat deze vermenging doet ophouden en, scherp iusnijdende, scheiding maakt tusschen ziel en geest, den mensch door het geloof, door de gemeenschap met God, boven zijn stemming verheft.

Ik zag in de kerk een aanvallig kind van eenige maanden, dat den heiligen Doop ontvangen zou, op den schoot der moeder gezeten. Toen onder begeleiding van het zware orgel alle stemmen zich eensklaps verhieven, begon dat kind te schreien, en de liefkoozingen der moeder mochten niet baten. Doch ziedaar, de vader nam het kind over, drukte het aan zijn sterke borst, sprak een paar woorden van liefde en gebod, en het wicht was stil en herkreeg den vroolijken glans op zijn gezichtje. Zoo kan ook menigmaal de onuitputbare liefde, de rijke bron van veelverscheiden liefkoozing die de moeder Natuur genieten doet, ons toch niet troosten: de Vader, ja de Vader zelf moet ons tot zich nemen en tot ons hart van vrede spreken. Dan komt in dat hart de diepe blijdschap welke de wereld geven noch nemen kan, maar die deze wereld met Gods oog, uit de hoogte van den Sabbath Gods, als „zeer goed” leert beschouwen. Het tegendeel van dit geestesleven is het pessimisme. Dat woord heeft een algemeen bekenden, hoewel door weinigen recht begrepen klank. In onze dagen is het pessimisme, de leer dat de wereld zoo slecht mogelijk is ingericht, niet slechts een stemming des gevoels die enkelen of velen beheerscht, maar een bepaald wijsgeerig stelsel, van grooten invloed op de maatschappij en met hoogst merkwaardige bewijsvoeringen gesteund. Die bewijsvoeringen achten wij onvoldoende (138), maar het verschijnsel zelf van het pessimisme is zeer wel gemotiveerd. Men beschouwe het toch niet als een vreemden zijpsrong dien de geest neemt. Al stond Schopenhauer ook geheel afzonderlijk, ja vijandig tegenovergesteld, terzijde van de filosofie gelijk zij door Schelling en Hegel heen haar gewonen, wettigen loop nam, toch is zijn pessimistische wijsbegeerte een wettig kind juist van onze dagen, anders ware trouwens haar groote verbreiding iets onbegrijpelijks. Het monisme van onzen tijd, de leer die het erkennen van een persoon-

lijken God boven de schepping een verstoren van de éénheid acht aan welke de geest behoefte heeft, de leer die God en de wereld in den grond vereenzelvigd, heeft het pessimisme tot noodzakelijk gevolg. Deze wereld op zichzelf, buiten het licht der eeuwige liefde Gods te zien, kan niet anders dan een smartelijke slotsom, een pessimistische samenvatting van alle indrukken tot gevolg hebben (139). Want de mensch staat er toch te hoog voor om met een wereld gelijk ze zich aan die beschouwing voordoet, op den duur vrede te kunnen hebben; en dezelfde vernietigende kritiek als welke dan van wege het socialisme over de historische maatschappelijke toestanden gaat, moet pessimistisch over het groote Geheel, over den samenhang van 't Heelal uitgeoefend worden.

Tegenover deze leer, of liever dezen geest, stellen wij een optimisme des geloofs, hetwelk dat van Spinoza ver achter zich laat. Van zijne leer der intellectueele liefde, hoe schoon ook, is toch nog een groote afstand tot de zaligheid der gemeenschap met de eeuwige persoonlijke Liefde. Hier is geen wereldontkenning, maar wereldverovering. Welke lust is grooter, zegt Tertullianus, dan boven den lust zelve verheven te zijn? Hier is de geestelijke macht om niet alleen het ongeluk maar, wat veel meer zegt, het geluk zonder schade voor het leven der ziel te dragen. Hier is begeerte naar liefdevolle en grondige kennis der natuur, want zij is de grondslag van het leven des menschen. De natuurlijke toestanden zijn als het ware het voetstuk waarop, in harmonie daarmede, het beeld des geestelijk-zedelijken menschenlevens zich verheft. De kerk heeft dit, helaas! al te dikwerf vergeten. Zij heeft wel, inzonderheid in de middeleeuwen, de wereld beheerscht — uit wettigen terugslag tegen die geanticipeerde heerschappij wordt zij thans verstooten — maar zij heeft daarbij de natuur niet waarlijk overwonnen, d.i. zich met haar verzoend. Nog veel te veel zijn wij dan eens in den



hemel opgetrokken dan weer in de aarde verzonken. Deze houding is niet die des geloofs. Wij leerden bladz. 136 de verheven leer der erfzonde, den grondslag van de beschouwing des geloofs, als het hoogste heroïsme kennen: maar deze leer bevestigt ook de ware achtig voor het natuurlijke, tegenover het geesteloos misverstand dat haar juist van het tegendeel pleegt te beschuldigen. Immers wat is het, den natuurlijken toestand als zondig en bedorven te erkennen? Dat is niets anders dan een kern van het reine, ware, oorspronkelijke goede daarin te zien, waardoor de tegenstelling van het onreine juist aan het licht treedt. En hier ligt ook de overwinning van het pessimisme. Het kwade in de wereld, in de natuur en de maatschappij, waarom merk ik het op? Omdat ik in mij draag een besef van het goede, een onuitroeibare behoefte aan de volmaaktheid als het oorspronkelijke niet slechts, maar ook als het nog weder bereikbare. De geloovige is pessimist uit optimisme. Hij weet dat het volmaakte, de volmaakte wereld bestaat in deze onvolmaakte; en zij moet daaruit te voorschijn treden niet van zelf, niet ook door onze beschouwing, neen door onze daad. Het Koninkrijk Gods dat wij verwachten, komt niet buiten ons, niet zonder ons, maar dòòr ons. Ja het komt. De menschheid maakt geen „cirkelgang”, maar een opgang. Het oog des geloofs dat dezen opgang ziet, is het waarlijk natuurlijke, „eenvoudige” oog waarvan de Heiland spreekt. Aan de profetie des harten, zoo het hart in Christus' gemeenschap gereinigd is, zal de werkelijkheid beantwoorden. De trek des harten is, niet voor Thekla maar voor Gods kinderen, de stem van het lot, aanwijzer van de naderende werkelijkheid. Eerlang zal ook de Zoon zelf onderworpen worden Dien die Hem alle dingen onderworpen heeft, opdat God zij alles in allen.

Spinoza ontkent den val des menschen en der wereld. Maar hij bewijst toch, zonder het te willen, juist dien

gevallen toestand daardoor dat de vereeniging met de wereld, de vereeniging van den wil met het verstand, van het verstand met de dingen der wereld, van de dingen der wereld met God — dat deze vereeniging geen geluk geeft. Het onbevredigende, kleurlooze dat wij bladz. 22 in Spinoza's leven opmerkten, ligt bij dieper inzien ook in zijn wijsbegeerte zelve. Het leven, naar deze wijsbegeerte gevormd, is toch dor en in zijn teederste, hoogste bewegingen gestremd, als het ware gedempt. „Het heeal was zijn eerste en éénige liefde” (140). Maar wanneer dan het leven, uit zulk een liefde en overgave aan het heeal volgend, zoo vaal en troosteloos is, wordt daardoor bewezen dat het voorwerp waaraan men zich overgaf, de wereld, in den dood gevallen is. De dood heerscht hier, omdat hij ontkend wordt.

In Hamerling's „Aspasia” komt een spelevaart voor. De wegsleepende Atheensche hetaere zit in een scheepje omgeven van jonge meisjes die haar volgen in hare van den band der strenge zedelijkheid ontslagen eeredienst van het schoone. Onder dit aanvallig gezelschap bevindt zich ook eene Arkadische, een natuurkind van dieper aanleg des geestes. De vroolijke maagden buigen zich over de boorden van het scheepje, en zien in het spiegelgladde water van den Saronischen zeeboezem haar eigen beeld teruggekaatst. Maar de Arkadische met haar besefvol gemoed ziet de zee zelve in haar mysterieuze schoonheid <sup>1)</sup>. Zoo ziet de eigenbatige zin-

---

<sup>1)</sup> Met deze aanhaling van een schoon en diepzinnig beeld, gelijk er meer in Hamerlings' Aspasia zijn, wenschen wij niet geacht te worden dit boek aan te bevelen. De schoonheid, wier vereering hier wordt gepredikt, is niet anders dan de verfijnde zinnelijkheid. Bij deze opvatting kent hij ook nog wel iets anders dan het schoone, namelijk het Ware en het Goede. Maar dit is (zie de laatste bladzijden en de slotwoorden van „Aspasia”) bij hem slechts een zwak streven, dat niet tot volle werkelijkheid en kracht kan komen, en alzoo slechts dienen moet om het schoone op onheilige wijs interessant te maken, gelijk een boeleerster haar schoonheid verhoogt door, tusschen haar wulpschheden in, be-

lijke mensch in deze wereld slechts het eigen beeld de diepere geest in zijn natuurlijk bestaan ziet in die wereld haar zelve in de klare, wonderbare schoonheid door welke zij Kosmos, sieraad is. Doch het geloof ziet, door die heerlijke diepte heen, op den bodem den dood, maar dien dood als geworden, als niet oorspronkelijk: dus het ziet er door heen de opstanding, de hoogere wereld. Waar de zonde ontkend wordt, en waar dan het hoogste ideaal is, zich te vereenigen met de wereld, daar blijft men in den dood der wereld steken. Israël en Pharao gaan hetzelfde pad: maar Pharao blijft in het midden, in de diepte, in den dood steken.

Omdat wij nu de opstanding kennen, nemen wij van harte Spinoza's vermaning aan om (141) dóór de dingen der wereld tot God te komen, en ons alzoo met de wereld te vereenigen. Wij doen dit allen door de zonde

---

vallig geknield, een betraand oog ten hemel te heffen. Naar Augustinus' heerlijk woord is het schoone de schittering van het ware. Voor Hamerling zijn het Ware en het Goede twee rijkgolvende plooiën in 't prachtkleed van het Schoone, om diens glans te verhoogen — terwijl ze elk oogenblik, waar ze de beweging zouden belemmeren, met fluweelen hand kunnen worden gladgestreken. En toch, hoezeer de schoonheid Hamerlings hoogste godheid schijnt, hoezeer hij een Eden predikt waar de reine lust tot deugd is geworden, niet omgekeerd de deugd tot lust, en waar de liefde den mensch tot heiligheid wederbaart, niet omgekeerd: toch is onze voornaamste en eigenlijke grief tegen dezen dichter, dat hij het ideaal der schoonheid niet hoog genoeg stelt, er niet in waarheid alles voor over heeft. Want hij weet dat de laagheid der menschen dit ideaal verhindert, werkelijkheid te worden op aarde. Hij kent de daemonische macht die (zooals zijn Jan van Leiden zegt) „de reine gedachte tot zotteklap maakt als zij in de werkelijkheid treedt, en het Woord tot aas, wanneer het vleesch wordt”. Ook in Aspasia blijkt het dat deze geestvolle vrouw voor haar ideaal der schoonheid nergens, ook niet in het hoogontwikkeld Athene, een ontvanklijken bodem vindt. Welnu, indien dan Hamerling het schoone waarachtig liefhad, moest hij naar het ééinig redmiddel grijpen waardoor men waarlijk tot dat schoone komen kan, de verzoening in Christus, die het kwaad,

op verkeerde wijze. Wij onttrekken ons aan God in plaats van Hem te gehoorzamen, en daardoor onderwerpen wij ons aan de wereld in plaats van haar te beheerschen. Door de zonde zijn wij alzoo op noodlottige wijze vrij tegenover God en onvrij tegenover de wereld. Maar treden wij door het geloof weer in de betrekking van gehoorzaamheid tot God, dan zijn we vrij tegenover de wereld, namelijk tegenover deze wereld, doch gehoorzaam aan de wereld, de eigenlijk ware toekomstige wereld die in deze wereld reeds verborgen kiemt, en wier volle openbaring komt en in Christus gewaarborgd is. Eénheid is de hoogste eisch. Gelijk in de wereld rondom ons éénheid is, elke omstandigheid, ook de kleinste, gevolgen heeft die tot in de verste verte reiken, zoo moet er ook eenheid zijn tusschen ons en de wereld, de eenheid der liefde, d. i. van het bewuste leven. Want liefde is niets anders dan dat de bestaande eenheid ons

---

dat groote beletsel voor het schoone, wegneemt. Waarom doet hij dat niet? Omdat ook hij, (en ziedaar eene overeenkomst met Spinoza om welke wij hem hier bespreken) omdat ook hij, daar hij de zonde slechts aesthetisch en niet reëel kent, zonde en verzoening voorbijspringt en alzoo op de waarheid anticipeert. Om nog eens met Jan van Leiden (Kön. v. Sion 5e zang) te spreken: „wat de Profeet begon, dat moet de Koning voleinden”, d. i. wat in geestdrift is aangevangen, moet door overwinnende daad tot werkelijkheid worden. Maar tusschen den Profeet en den Koning ontbreekt de Priester, die door zijns zelfs offerande een betere „verzoening” doet en er een hoogere „wereld mede ver-overt” dan de geniale schoonheidsprofeet door zijn zelfmoord. Hamerling heeft groote gedachten en menigmaal een diepen blik. Hij is zonder het te willen een profeet van Christus' toekomst in heerlijkheid. Maar in al wat hij dicht en schildert, ook in zijn Aspasia, loert op den onbewaakten geest een daemonische bekoring. Met nadruk waarschuwen wij dat toch niemand dit zeer aantrekkelijk boek ter hand neme zonder gebed om den Geest der Waarheid die het onreine van het reine leert scheiden: eerst dan zal ook hier „den reine alles rein” wezen. Men leze vooral de leerrijke kritiek, van dit boek en van den dichter zelven gegeven door Dr. P. D. Ch. de la Saussaye, in de „Stemmen voor Waarheid en Vrede” van Dr. Bronsveld, Mei en Juni 1876.



tot het bewustzijn komt, zij is eenvoudig gevoel van het bestaande leven. Mijn wil moet één worden met mijn verstand, opdat hij niet omzwerfe in fantastische ijdelheid. Mijn verstand wederom moet één zijn met de wereld, met deze wereld in hare kern, namelijk de hoogere wereld die ik, door het geloof, in deze wereld zie toebereid worden. Dit echter geschiedt alleen door lijden, bepaaldelijk door dat lijden hetwelk Spinoza als dubbele ellende en onmacht verwerpt, namelijk het berouw, m. a. w. de innerlijke dood die ten leven voert. Deze wereld heeft een onophoudelijk werkende bekoering om mij te verlokken tot vrijheid tegenover God, tot hoogmoed, en tot gebondenheid aan de zonde, tot wellust in uitgebreiden zin. Daartegen is maar één middel; één wapen leidt, maar ook zeker, ter overwinning: het bidden zonder ophouden, d. i. de gemeenschap met den levenden God.

Door haar toch worden wij, gelijk wij zagen, in waarheid personen, en het ware levensgevoel, d. i. de waarachtige blijdschap, de grondslag van een van God gegeven optimisme, wordt ons deel. En zoo ontkomen wij ook aan de naturalistische uitwissching der persoonlijkheid, die een zoo bedenkelijk teeken in onze maatschappelijke toestanden is. Een sterke trek van praktisch Spinozisme gaat door onzen tijd. Bij voorbeeld de berusting in het „voldongen feit”, ook ten koste van bezworen trouw en de hoogste beginselen van waarheid en eer: de daaruit volgende aanbidding van het succes; het staats-absolutisme en, als noodzakelijk gevolg, zijn tegenpool en geestverwant, het socialisme. Een merkbare trek om al het geestelijke tot iets natuurlijks, physieks, te maken. Bij voorbeeld in kerkelijke en philanthropische bewegingen wil men zichtbare slotsommen, onmiddellijk-praktische maatregelen, „daden” waarmede men het publiek, in zijn gestadige zucht om te zien, bevredigen en zich alzoo een goeden naam maken kan: popularisering van de, zoo men meent, mededeelbare, „prak-

tische" resultaten der wetenschap: allerlei vereenigingen en maatschappijen tot deze en dergelijke bedoelingen, bv. tot bestrijding van den vreeselijken kanker der dronkenschap. Bij dit alles wordt vergeten dat men, eer men op het algemeen werken kan, eerst bij de menschen het orgaan moet opwekken om deze werkingen te kunnen ontvangen; dat, gelijk in de natuur de individueele cel het beginsel van alle organische vorming is, zoo ook tot al deze dingen de zedelijk-religieuse energie, kortom alweder de vorming der waarachtige persoonlijkheid de hoofdzaak is. Een man van beleid wil en kan slagen op allerlei terrein, zelfs tot op dat van geestelijke opwekkingen toe. Maar een man der waarheid behoeft niet te slagen, want hij weet dat, of hij het zie of niet, de waarheid overwinnen moet, en dat God en Zijn volk geduldig zijn omdat zij eeuwig zijn.

Mocht ook onze beschouwing aan de verlevendiging van dat persoonlijk geloof, deze energie der persoonlijkheid, dienstbaar zijn. Wij verwachten, binnen niet zoo zeer langen tijd, groote, ontzachtelijke omkeeringen in de wereld. God schijnt dat, middel noodig te hebben om velen uit den doodsslaap der onverschilligheid ten leven te wekken. Moge dan bij dezen en gene de praktische vrucht zich toonen, die wij met deze gedachtenontvouwing op 't oog hebben; opdat het blijken moge dat, tegen het gewone vooroordeel in, de filosofie niet onpraktisch is, maar ten goede of ten kwade de beheerscheres der werkelijkheid, des dagelijken praktischen levens.

Dit willen wij, aan het eind van ons gansche geschrift, door beschouwing van het geheel der menschheid, den Staat, trachten te bewijzen. Banen wij ons echter den weg door eerst het individueele leven, naar zijn voortgang, in het licht dezer wijsbegeerte te beschouwen. En daartoe willen wij de levensbeschrijving vóór ons leggen van den dichter dien wij reeds meer-

malen als Spinoza's grooten leerling genoemd hebben, „den eminenten vertegenwoordiger van een geheele soort van geesten wier bewondering Spinoza heeft beroemd gemaakt” <sup>1)</sup>. Goethe heeft ons in *Wahrheit und Dichtung* zijn eigen leven tot aan zijn vertrek naar Weimar geschetst. Wel is waar, dit boek is een werk zijns ouderdoms, en de kleur der werkelijkheid is aanmerkelijk verzacht, gewijzigd, hier en daar onkenbaar gemaakt. Maar zeer terecht zegt Dr. A. Pierson <sup>2)</sup>: „Boeken, waar zij gelezen worden met het doel om er een richting uit te leeren kennen, liegen niet. Zoo wij er onwaarheid uit trekken, ligt het uitsluitend aan ons gebrekkig lezen. Zelfen moeten zij altijd, en onwillekeurig, de spiegel zijn van hetgeen omging in het gemoed of in het brein van de schrijvers”. En juist om het leeren kennen van Goethe's richting is het ons te doen, niet om bepaalde bijzonderheden zijns levens, voor welke wij ons zeker beter tot andere bronnen hebben te wenden. Deze richting nu blijkt uit dit boek des te duidelijker, omdat bij een zoo consequenten geest als die van Goethe de laatste term der ontwikkelingsreeks, de grijsheid, duidelijk doet zien wáár de geheele levensbeweging van den beginne af op was aangelegd.

Dat Goethe een machtigen invloed van Spinoza ervaren heeft, zien wij niet alleen in al zijn werken, maar hij deelt het ons ook bepaald mede in het veertiende boek van *Wahrheit und Dichtung*. Niet dat hij de *Ethica* onderschrijven, letterlijk haar als zijn geloof erkennen zou: daartoe was hij veel te onafhankelijk van geest, en het voegt ook niet in de van alle stelselmatigheid afkeerige denkwijze van den man die zich geluk wenscht dat hij in zijn leven veel gedacht, maar nooit over het denken gedacht heeft. Maar de geheele strekking van zijn geest en van zijne levensbeschouwing komt met Spinoza's hoofdbeginsel volmaakt overeen.

<sup>1)</sup> Matthew Arnold, *Essays*, p. 274.

<sup>2)</sup> *Gesch. van het Rooms-Katholicisme*, 1e hoofdst. p. 15.

Men denke slechts aan de duizendmaal aangehaalde derde stanza van het Prooemion tot zijn „Gott und Welt”.

Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse,  
Im Kreis das All am Finger laufen liesse?  
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,  
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,  
So dass, was in Ihm lebt und webt und ist,  
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.

Wat hem in Spinoza aantrok, was het volkomen zich opgeven en overgeven aan de natuur: de „grenzenlooze onbaatzuchtigheid, die uit elke stelling u tegenbinkt”. Bepaald vervulde hem het woord „wie God recht liefheeft, moet niet verlangen dat God hem weder liefhebbe”, met al zijn onderstellingen en gevolgtrekkingen. In het 16<sup>e</sup> boek komt hij weder op Spinoza terug. Ons geheele stoflijk en geestelijk leven in al zijn omvang, zegt hij, alles roept ons toe dat wij moeten laten varen. (Zóó vertalen wij „dass wir entsagen sollen”: want „zelfverloochening” is een veel te diep woord voor 't geen Goethe bedoelt: eigenlijk wil hij niet anders dan zelfbeheersching). Tot die taak heeft de natuur den mensch met vele krachten toegerust, bepaaldelijk met onverstoorbare luchthartigheid, door welke hij telkens alles kan laten varen wat hem lief is, zoo hij slechts in 't volgend oogenblik iets nieuws grijpen kan. Zoo komt men, na alles aangevat en weer losgelaten te hebben, tot de verkeerde spreuk dat „alles ijdel is”. Maar slechts weinige menschen doen de betere keuze van, ten einde het ondraaglijke van al die afzonderlijke verloocheningen te ontwijken, eens vooral zich van alles voor goed te spenen (sich zu resigniren).

Met dit zich opgeven aan de natuur was het Goethe ernst. In het onmetelijk woud der natuur wandelde hij zijn leven lang zooals „Gefunden” onvergelykelyk beschrijft:



Ich ging im Walde  
So für mich hin,  
Und nichts zu suchen  
Das war mein Sinn.

Zoo ontstonden ook in zijn besten tijd de gedichten; dikwerf sprong hij uit den slaap op, en schreef ijlings, zonder zich den tijd te gunnen het papier recht te leggen, de verzen neer die onweerstaanbaar in zijn binnenste opwelden. Veel heerlijks vloeide voort uit zulk eene frissche, levensvolle overgave aan het leven zelf. Van haar in het zesde boek het manlijk woord, dat het in 't leven op het doen aankomt, terwijl het genieten en het lijden zich altijd van zelf vinden. Van haar het zien van het gansche leven des enkelen in samenhang met het geheel waartoe hij behoort: gelijk hij in het 9<sup>e</sup> boek zegt dat de gezamenlijke menscheit eerst de rechte mensch is, en de enkele slechts blijde en gelukkig zijn kan als hij den moed heeft zich in het Geheel te voelen. Van haar ook de gaaf om in de overstelpende, eindelooze massa van indrukken regel en maat, dus de lijnen te vinden waaraan wij ons kunnen vasthouden om, in plaats van neergedrukt, integendeel gesterkt, als het ware geestelijk georiënteerd, en aldus er door gedragen te worden. Gelijk hij in het 13<sup>e</sup> boek het eigenlijk genoeg des levens ziet in een indrukbaar ervaren van de wisselingen van dag en nacht, jaargetijden, bloesems en vruchten; en als student te Straatsburg de kathedraal met haren toren ondanks hare reusachtigheid toch dáárom niet overstelpend vindt, omdat de bouw tegelijk harmonieus geregeld en in zijn bijzonderheden goed uitgewerkt is.

Doch tevens, voegen wij er bij, van dáár, van die geheele overgave aan de natuur, ook het te kort van dat leven. Dit leven van Goethe was geheel artistiek, æsthetisch: de kunst is daarin het hoogste. Ontvouwing, niet doel, is zijn hoofdidee, juist gelijk bij Spinoza. Uitgaande van de zuivere en schoone gedachte dat men

niet een boven het bestaande zwevende poëzie (als de jeugdige Stolberg's) tot werkelijkheid moet willen maken, maar omgekeerd de werkelijkheid tot poëzie, heeft hij toch van de poëzie slechts een æsthetische, geen ethische opvatting. Dat is, hij gelooft niet aan de bereikbare, bewoonbare, werkelijkheid der hoogere wereld, die dus den wil zou moeten spannen: slechts een æsthetische waarde heeft deze hoogere wereld voor hem. Hij blijft telkens staan bij het genot dat hem elke verschijning, b.v. vrouwenliefde, in gestadige wisseling biedt: totdat hij er van verzadigd is en er zich, dikwijls met pijnlijke worsteling, van losmaakt. Maar tot een ernstig besluit, tot een voldoende oplossing komt hij niet, ten bewijze dat hij deze toestanden niet waarlijk met zijn wil beheerscht. Een andere geestelijke macht is er aan welke hij, hoe verder hij in 't leven komt, des te meer die toestanden te beheerschen geeft: namelijk zijn uitnemend verstand. Over alles wat hem weêrvaart, zweeft de reflexie; hij begint in de werkelijkheid een zekere symboliek te zoeken; die werkelijkheid begint hem meer en meer slechts zooveel waard te zijn, als er idee in is, die artistiek kan uitgewerkt worden. Zijn beroemde gewoonte (huismiddel noemt hij haar ergens) om al wat hem moeielijks wêervoer, in een gedicht, in een kunstwerk, als het ware buiten zich te belichamen en er zoo vrij van te komen, ja, was het eene schuld, dit kunstwerk dan voor eene boete te houden — wat beteekent die gewoonte, wel beschouwd, anders dan dat hem de kunst, als doel, hooger stond dan het leven als middel: dat hij zich een strijd, ja eene schuld, getrooste in het vooruitzicht, er het motief voor een gedicht, een drama van te kunnen maken?

Zulk een leven is doelloos. Hij zelf heeft, met Eckermann sprekende, zijn leven een Sisyphus-arbeid genoemd, het gestadig omhoog rollen van een steen die altijd wêer naar beneden viel. Het is omdat de alzijdige ontwikkeling alléén, zonder bepaald, boven het leven zelf

liggend doel waartoe men zich alzoo ontwikkelen wil, het hart des menschen niet vervullen kan. Het geheele leven tot een kunstwerk te maken, is een schoon doel: en arbeidt men voor het Koninkrijk Gods, dan wordt inderdaad het leven een kunstwerk, eenheid van beginsel in juiste verscheidenheid en schoonheid der deelen. Maar arbeidt men daar niet voor, zoo heeft het leven geen waarachtige kern. Dan wordt zulk een gansch leven, als poëtische omkleeding van hetgeen in zijn diepsten grond toch onvoldoende is, een kunststuk, in plaats van een kunstwerk. De onderscheiding tusschen deze twee is uit Goethe's eigen levensverhaal genomen. Hij zag de waarheid uitnemend goed, maar heeft het Evangelie niet gewild. Geen andere wedergeboorte heeft hij aangenomen dan de aesthetische, door zijn reis naar Italie. Toch is het Koninkrijk Gods, dat men ziet door de andere wedergeboorte welke Jezus belooft, de éénig waarachtige hoogere werkelijkheid waarop het leven moet worden aangelegd, zal het behouden worden, d.i. zal het in al zijn ware bestanddeelen door den gang des tijds niet vergaan, maar in die hoogere werkelijkheid worden geborgen gelijk de afgebroken oude Tabernakel van Israel in den Tempel, toen hij gebouwd was. Diep weemoedig zegt Goethe op eene der laatste bladzijden van *Wahrheit und Dichtung*, van jeugd en ouderdom sprekende, dat wij gewoonlijk de strategie eerst leeren inzien als de veldtocht voorbij is. Niemand overschreed de middaghoogte des levens zonder reden te hebben om met meer of minder zelfverwijt dit woord des dichters te beamen. Toch is dat woord niet volledig. Wanneer wij voor het koninkrijk Gods arbeiden, dan komt, naar mate de veldtocht van dit leven op zijn einde loopt, de ware strategie als resultaat ons haar grootsche lijnen toonen; maar dan is het niet te laat, neen dan voelt men juist dat het tot nog toe eigenlijk nog maar een voorpostengevecht was, en de eigenlijke veldtocht eerst begint.

De vijand concentreert zijn beste krachten tegen het einde. Maar wij staan nu, met al de ervaring van het geheele leven verrijkt, tegen hem over. En als hij ons schijnbaar geheel verslaat in den dood, hebben wij overwonnen aan de andere zijde! Ja, niet alleen dit maar elke nederlaag hier is reeds zelf een overwinning: de opstanding uit den dood geschiedt ééns volledig, maar aanvankelijk ook hier alle dagen. Dat is dan het onderscheid tusschen het individueele leven naar Spinoza en het leven des geloofs. Waar het doel der wereld niet erkend wordt, kan in den grond ook voor den enkelen mensch geen ander doel zijn, dan in het algemeene leven uit te vloeien. Een æsthetisch, geen zedelijk ideaal. Waar dat doel wèl erkend wordt, daar is óók een opgeven aan de natuur, maar aan de hoogere, aan de eeuwige wereld, het Koninkrijk Gods. Die hoogere wereld leeft reeds in deze lagere, en moet bereikt worden niet door uit deze lagere weg te zweven, maar door haar in te gaan, haar in liefde te doordringen en op te heffen. Daarom is de studie van Goethe's werken zoo onschatbaar, bepaald voor den geloovige. Een man die Goethe kent als weinigen <sup>1)</sup> heeft hem in een keurige voorlezing ons ten toonbeeld gesteld van wijsheid, d. i. van de kunst om zóó te leven, dat wij het geluk van onszelven en van anderen het meest bevorderen. Niemand kan deze bladzijden lezen zonder in te zien dat wij in Goethe een kostbare bron van levenswijsheid tot vorming van waarachtige persoonlijkheid hebben. Alleen, men leze hem gelijk wij Spinoza hebben te lezen: als een profeet van wiens woorden men de ware uitlegging boven hemzelve zoeken moet. Jung Stilling, door Goethe met edele liefde in bescherming genomen, heeft eens een welverdiend verwijt bevolpen, dat Goethe hem uit kieschheid niet ter oore

---

<sup>1)</sup> Schoonheidszin en levenswijsheid. Twee voorlezingen van Dr. A. Pierson. Arnhem 1868



komen liet maar toch in het 16<sup>e</sup> boek van zijn Wahrheit und Dichtung heeft opgeteekend. Een geestig man zeide van hem: neen waarlijk, als ik met God zoo goed stond als Jung, zou ik het hoogste Wezen niet om geld bidden, maar om wijsheid en goeden raad, opdat ik niet zooveel dwaasheden deed, die naderhand bitter berouwen. De volle waarheid dezer woorden erkennende, keeren wij ze evenwel ook om, en zeggen: als ik zoo verheven en heerlijk van overgave aan de wereld wist te spreken als Spinoza en Goethe, ik zou die wereld vragen mij haar diepste geheim te zeggen, opdat ze mij niet slechts bij haar nu zichtbare schoonheid vasthield maar mij tot de onuitsprekelijke heerlijkheid leidde waartoe zij, door den ondergang heen, bestemd is!

§ 20.

Wij hebben in al het voorgaande getracht, niet blootelijk Spinoza te wederleggen, maar vooral hem te overwinnen. Overwinnen namelijk op de wijze waarop God zelf ons overwonnen heeft, te weten door ons te winnen, door ons eigenlijk leven te redden, er nieuwe beteekenis en kracht aan te geven. Hebben wij het zeer onvolkomen gedaan, gelijk we niet twifelen of het is zoo, wij hebben toch, wat ons doel betreft, naar den eisch des geloofs gehandeld. Wanneer Paulus de gemeente vermaant om van het kwade niet overwonnen te worden maar integendeel het kwade te overwinnen door het goede, motiveert hij dit aldus (Rom. 12, 20, 21): indien dan uw' vijand hongert, geef hem te eten, indien hem dorst, geef hem te drinken. Ja, dit is de ware overwinning van een vijandig stelsel. Uw vijand hongert en dorst, d. i. het stelsel dat gij bestrijdt, heeft aspiratiën, behoeften, die het zelf niet vervullen kan. Gij dan die in de volle waarheid staat, waardeer die aspiratiën, kom aan dien honger en dorst te gemoet door

er uit den schat dien gij bezit bevrediging aan te geven. Zoo is ook het Spinozisme een stelsel van de heerlijkste, verhevenste aspiratiën. Maar de vervulling, die deze behoeften bevredigen kan, faalt hem ten eenemale op zijn bodem. Het geloof is dan geroepen, dien vijand te eten en te drinken te geven, uit den schat der waarheid van Jezus Christus den honger ook van Spinoza te stillen.

Dit is de eisch onzes tijds. Er staan twee stelsels tegen elkander over. Aan de eene zijde het kerkelijk stelsel, zooals het gewoonlijk optreedt, een hoogst gebrekkige vorm waarin zich het geloof der Gemeente uiting geeft. Dit stelsel kan en mag men bestrijden, zonder daarmede gerekend te mogen worden het geloof zelf der Gemeente aan te randen. Integendeel, het is er om te doen om het geloof zelf te bevrijden van een onjuisten en daardoor knellenden vorm, die zijn leven en groei tegenhield. Aan de andere zijde staat de wereldwetenschap in haar dikwerf tegen het geloof gekanten vorm, de wijsbegeerte, de wereldbeschouwing die in onze dagen, ten gevolge van vele oorzaken, bepaaldelijk een naturalistischen vorm aanneemt. De tegenstelling tusschen deze twee stelsels is te vergelijken met die tusschen jood en heiden in Paulus' tijd. De beide termen hebben dezelfde hoofdbestanddeelen. Aan de eene zijde, die van 't leerstelsel, staat het Gezag, de afdaling uit het toppunt, uit God, om zoo de veelheid der verschijnselen te verklaren, althans te omvatten en te beheerschen. Aan de andere zijde de vrijheid, de uitvouwing over de breedte der wereld, om al haar verschijnselen te kennen, zich toe te eigenen, en er uit op te klimmen tot een hoogst beginsel, hetzij men meene alzo den levenden God te zullen kunnen bereiken, hetzij men zich met de onpersoonlijke wereldorde vergenoege. Hier wordt, wij voelen het dadelijk, uitdrukking gegeven aan twee even innige en onafwijsbare behoeften van ons gemoed. De eerste is die der aanbid-

ding des harten, van de verzaking aller dingen der wereld om tot God op te stijgen. De tweede is die der wetenschap des verstands, der doorgronding van al het bestaande om het tot die éénheid, buiten welke de geest onmogelijk rust hebben kan, saam te vatten. Hoe zullen nu deze twee met elkander verzoend worden? Niet door ze beide naast elkander te laten bestaan, elk onafhankelijk den eigen weg gaande, en zoo in mensch en wereld een onwaar en troosteloos dualisme te stellen. Ook niet door beide naar elkaar over te buigen, de rechten der kerk om die der wetenschap te verkorten of omgekeerd — een krachteloos en op den duur onvruchtbaar compromis. Hoe dan? de apostel Paulus kent een beteren weg. Jezus Christus, zegt deze koninklijke denker: „Hij is onze vrede, die deze beiden één gemaakt heeft, en den middelmuur des afscheidsels gebroken hebbende, heeft hij de vijandschap in zijn vleesch te niet gedaan, de wet der geboden in inzettingen bestaande, opdat hij die twee in zichzelf tot één nieuwen mensch zou scheppen, vrede makende: en opdat hij die beiden met God in één lichaam zou verzoenen door het kruis, de vijandschap aan hetzelfde gedood hebbende”. Gelijk Israel, zoo bezit de kerk hare van God gegeven waarheid al te zeer slechts als eene wet, dus als iets bovennatuurlijks, iets uitwendigs, nog niet tot persoonlijk goed, tot levenservaring, tot zedelijk eigendom geworden. Gelijk de heidenen van Paulus' tijd, zoo bezit de wetenschap hare waarheid al te zeer zonder haar in de gemeenschap met den waarachtigen God te gronden. Vandaar wederkeerige miskenning. In naam van God verwerpt de kerk de wetenschap: in naam van de menschheid verwerpt de wetenschap de kerk. Deze twee kunnen in onderlinge vijandschap elkander niet verstaan. Een derde moet komen, die boven beide staat, om middelaar te wezen. Hij is geboren. In Jezus Christus is verschenen wat de kerk eischt, de volle ongekenkte openbaring Gods, met het gezag der hoogste goddelijke

waarheid optredende in de wereld. In Hem is verschenen wat de wetenschap zoekt, de humaniteit, de vrijheid, de Mensch, de nieuwe mensch zooals hij wezen moet. In Hem ontmoeten zich gezag en vrijheid, niet in elkaar opgelost of slechts uitwendig saamgebonden, maar alzoo dat het blijkt dat de een zonder den ander niet leven kan: dat vrijheid zonder gezag willekeur, d.i. geen vrijheid, en gezag zonder vrijheid dwang, d.i. geen gezag is. In Hem, die is opgestaan en als hemelsch Hoofd leeft, is de Geest ten volle tot natuur geworden, al het goddelijke natuurlijk, menschelijk. Hij heeft de vijandschap, de tegenstelling vernietigd in zichzelf: den middelmuur des afscheidels doorbroken. Hij heeft dat gedaan „door het kruis”. In zijn kruis, d.i. in zijn leven en offer, is de verzoening der horizontale lijn van de wetenschap en van de vertikale lijn des geloofs, want in dat kruis is de vergeving der zonden, alzoo de verzoening met God. Hij heeft door het kruis die beide „met God in één lichaam, d.i. in het zijne, door zijn offer, verzoend”. Met God verzoend. Want die vijandschap wordt niet door een compromis te niet gedaan, neen door tot den diepsten grond der verwijdering door te dringen. Waarom zijn in den grond kerk en wetenschap, aanbidding van God en omvatting van de wereld, met elkaar in vijandschap? Omdat ze bij ons zondige menschen, sedert den val, verbonden zijn met onze vijandschap tegen God. Door deze ziet het kerkgeloof God niet in de wereld, is derhalve onwetenschappelijk: en om dezelfde reden ziet de wetenschap de wereld niet in God, is derhalve ongeloovig. Deze vijandschap tegen God heeft Christus in zijn vleesch te niet gedaan, die twee in zichzelf tot een nieuwen mensch herschapen. Die nieuwe mensch, Christus zelf, omvat God en de wereld beide, houdt aan beide vast en verzoent beide met elkander. Hij heeft dat gedaan in zichzelf, in zijn geschiedenis, hij doet dat ook in ons, die gelooven en voor zoover wij gelooven. In zijn per-



soon openbaart zich de persoonlijkheid Gods en die des menschen tot één verbonden. In Hem is de waarheid der kerk, namelijk Hij is door God en van God uit tot de wereld gekomen, en heeft haar geheel omvat. In Hem is de waarheid van het naturalisme, namelijk Hij is door de wereld tot God gekomen, haar dragende en reinigende om haar tot verheerlijking op te heffen. Alzoo heeft Hij alle macht in hemel en op aarde, op beide terreinen die gescheiden waren. Die macht heeft hij van God ontvangen: mij is gegeven, spreekt hij. Dat wil zeggen, ze is in de eeuwige waarheid zelve gegrond. Er is geen andere macht dan die van hem wien „alle macht” gegeven is. Wat buiten hem macht wil zijn, zal ééns, na zich geheel in schijnbaar alvermogen te hebben ontplooid, blijken niets dan onmacht te zijn geweest. Hier alleen, in Christus en de geloovige gemeente, is de waarheid, de energie, de blijdschap, de liefde, de overwinning, de genezing.

Onze beschouwing loopt ten einde. Niet zonder eerbiedig bewonderen, bij allen nadruk van bestrijding, hebben wij Spinoza's stelsel kunnen doordenken. Die bewondering en die bestrijding, aldus gepaard, hebben wellicht zelfs bij dezen of genen lezer bevreemding gewekt. Hoe kan men een mensch tegelijk zoo sterk prijzen en veroordeelen? Het antwoord op die vraag ligt, behalve in al het voorgaande, ook in wat wij hier ten slotte nog willen opmerken: een mensch vóór Christus en een mensch buiten Christus is nog niet tot de harmonie des wezenlijken levens gekomen, en daarom is het tegenstrijdige in hem gemakkelijker te verklaren. In uitnemende heiligen des Ouden Testaments kunnen tegenstrijdigheden voorkomen, die op twee in hen nog niet vereenigde stroomingen van leven wijzen. Een David kan ondanks zijn vurig geloof tot zwaren val komen, ja zelfs een Jakob uit geloof liegen, althans zijn geloof kan in het innigst verband tot zijn oneerlijkheid staan. Zulke inconsequentien komen, helaas! ook

bij geloovigen nog wel voor, maar ze zijn in hen volstrekt niet meer te verontschuldigen, ze zijn een tijdelijke verzaking van het geloof. Spinoza nu stond buiten het geloof. Daarom vinden wij ook bij hem, nevens de heerlijkste waarheden, dingen die wij niet dan met toorn, met verontwaardiging lezen kunnen. Bij alle kalmte onzer, zooveel in ons was, wetenschappelijke uiteenzetting hopen wij dat deze toorn, de openbaring der warmte des waarachtigen levens, ter rechter plaatse in onze bladzijden niet zal worden gemist. Maar, was Spinoza aldus ongelijk aan zichzelf, wij hebben dan ook vrijheid hem aan zijn beste uitspraken te houden, en in de verkeerde dezelfde bedoeling als in de betere aan te nemen. Wanneer een vroom eenvoudig Rooms-katholiek tot Maria of een heilige bidt, hebben wij vrijheid te gelooven dat zijn gebed inderdaad, ondanks de onvolkomen voorstelling van zijn verstand, niet tot een schepsel maar tot God zelven opgaat; dat wel niet zijn stelsel maar zijn biddend hart niemand anders dan den levenden God bedoelt, en dus verhooring vinden zal. Evenzoo wanneer Spinoza van zijn Substantie spreekt, achten wij ons niet verhinderd te gelooven dat het hart van den vromen wij ze, ondanks de banden van zijn stelsel, toch inderdaad den levenden God bedoelt. Zoo hebben wij hem beschouwd, meenende dat het geloof hetwelk wij belijden, ons daartoe noopt. Moge het ons gelukt zijn eenigszins duidelijk te maken hoe dat geloof uit zijn aard sympathie geeft voor al wat menschelijk is, en in elk oprecht streven, op hoe beklaglijke doolpaden ook verdwaald, toch nog een kern van werk en waarheid Gods doet zien. Spinoza's verheven geest zij ons een aansporing om, wat wij boven hem door het geloof mogen verstaan, om te zetten in een leven van dieper aangelegde heiligheid en reiner geestdrift voor de goddelijke waarheid. Laat ons met hem ook dóór de eindige dingen tot God komen en de liefde, de warmte des gevoels die de zinlijke mensch aan de

dingen der wereld verspilt, overbrengen op Hem wien alleen de volle liefde en toewijding van hart en verstand en alle krachten behoort. Dit is een beginsel van de verst reikende strekking. „Hoe meer wij de bijzondere dingen verstaan, hoe meer wij God verstaan”, d.i. liefhebben. (142) Wij moeten eerst tot God komen, of liever God tot ons laten komen in zijn levendmakende genade, en dan moeten wij tot de dingen der wereld komen. Maar de ernst waarmede wij het laatste doen, moet bewijs leveren voor de oprechtheid van het eerste. Elk gebed dat wij opzenden, is een nieuwe verbindtenis om in de dingen van 't geheele leven God te zullen zien en zijn Naam er in te zullen verheerlijken. Onze godsdienst moet geestdrift zijn, bereidheid om ter wille van waarheid en recht het uiterste te wagen, manlijke onversaagdheid in alles. Maar helaas! hij is al te dikwijls een tot God komen dat zich niet in heiliging, in kloek en liefdevol omvatten van de wereld openbaart. Is ons geloof wáár, zijn wij niet slechts tot den naam, de formule, maar tot den levenden God zelven gekomen, dan behoort dat voor ons eigen geweten en voor de wereld te blijken, positief in warme liefde voor al wat goed en groot is, ook al gaat het van tegenstanders uit, ook al draagt het geen christelijken naam. Ja zelfs dan bijzonderlijk, omdat het ons een heerlijke blijdschap moet zijn, de sporen van den geest van Christus te zien ook daar waar zijn persoon nog niet gekend is en Hij dus, in verheven zin, niet gediend wordt maar dient. Negatief moet de waarheid van ons geloof blijken in kloeken weerstand tegen al de beginselloosheid, den leugen en de valsheid, den wellust, de hebzucht, de machthebbende gemeenheid, de onderdrukking van recht en waarheid, de verwoestende vooroordeelen en onkunde die in de wereld zijn: in opvolgen van Uhland's nooit genoeg gewaardeerde vermaning:

Will einer's merken lassen  
Dass er mit Gott es hält,  
So soll er keck erfassen  
Die arge böse Welt.

Het denkbeeld van geloof en vroomheid is, helaas! doorgaans verbonden aan een soort van zwakke goedertierenheid, een zich terugtrekken van den arbeid, de belangen en de wetenschap der wereld, tot een afzonderlijke heiligheid. Maar het geloof is dan alleen ten volle waar en Gode behagelijk, als wij gelijk Christus en in zijn kracht den last der wereld dragen. Zoo beschrijft het ook de verheven voorganger der nieuwere godgeleerdheid, die in bekende geestdriftvolle woorden Spinoza geprezen heeft, Schleiermacher, als hij in zijn „Christelijk geloof” (143) zegt: het volstrekt afhankelijkheidsgevoel (met dezen onvolkomen naam duidt hij het geloofsleven aan) is het volkomenst, als wij ons in ons zelfbewustzijn met de geheele wereld vereenzelvigen, en ons ook aldus nog, evenals zij, er niet minder afhankelijk (met God vereenigd) om gevoelen. Maar deze vereenzelving kan ons slechts in die mate gelukken, in welke wij in onze gedachten al het in de wereld gescheidene en afzonderlijke verbinden en door deze samenvoeging alles tot één maken.

Dan zal het ons ook gaandeweg mogelijk worden, eene der smartelijkste gewaarwordingen te overwinnen die, zoo wij nabij ons hart leven, beschuldigend tegen ons opstaan. Wij kunnen de warmte, den gloed der geestdrift waarmeê wij de dingen der wereld, hare wetenschap, hare kunst liefhebben, niet dan zeer schaars op God en de eeuwige dingen overbrengen. In een verstandelijk en æsthetisch genot verzinken wij gansch en al, voelen ons in onbeschrijfbaar geestdrift gelukkig en aan de wereld onttogen: maar God en Zijn Koninkrijk moet zich bij ons met zekere plechtige aching, periodieke hulde, voorbijgaande verteederung des gevoels vergevoegen. Nu leert Spinoza dat „indien wij God eens



komen te kennen, ten minste met zoo een klare kennis als wij van ons lichaam hebben, dat wij alsdan met hem ook nauwer als met ons lichaam vereenigd en van het lichaam als ontslagen zullen zijn". En verder: „Het is genoeg dat wij Hem, om met Hem vereenigd te zijn, eenigszins kennen: nadien ook zelfs de kennisse die wij van het lichaam hebben niet zoodanig is, dat wij het zooals het is of volmaaktelijk komen te kennen: en nochtans wat een vereeniging, en wat een liefde! (144) In deze diepzinnige woorden ligt, dat ons onmiddellijk levensgevoel hetwelk als hartstocht, als ontwijfelbare indruk en waarneming der uitwendige dingen aan het lichaam gebonden is, ons van die dingen een zekerheid, en een warme persoonlijke vereeniging er mede geeft, die door niets overtroffen kan worden. Wat toch is mij duidelijker, en vervult mij voor 't oogenblik meer gansch en al in mijn levensgevoel, dan het vuur, het licht, de schoone gedaante die ik zie, de streeling die ik voel, kortom de indruk van mijn eigen lichaam, dien ik ervaar? Welnu, zoo moet en kan het, door de ware kennis, ten opzichte van God voor ons worden. In plaats van al de verwarrende afzonderlijke affecten kan God, in tragsgewijze overwinning en bevrijding daarvan door de waarheid, ons éénig affect, onze hoogste hartstocht worden. De voortgaande intellectueele liefde tot God kan bewerken „dat alle aandoeningen des lichaams tot de idee van God betrokken worden" (145). O heerlijke volkomenheid waarin het leven der passie, der verrukte geestdrift, niet gedood maar levend gemaakt, van alle dwaling afgetrokken, op God gericht wordt, en het ware en het goede voor ons het schoone zelf, de hoogste schoonheid, tot onuitsprekelijk zalige aantrekking en van zelf golvende toewijding geworden is!

En nu, bedenken wij dat in deze dingen Spinoza ons niets, neen volstrekt niets nieuws leert. Dit alles toch leert ons Gods Woord, en oneindig heerlijker en reiner dan hij. De Heilige Geest, zegt Christus, zal alles

uit het Mijne nemen: d.i. alle waarheid die de loop der tijden u leveren zal, ligt reeds in Mij besloten. Zoo is ook dit wat wij noemden het komen tot God door de dingen der wereld, en deze herschepping van harts-tocht en geestdrift door ze op God te richten, ons reeds geleerd in het voorschrift om den keizer te geven wat des keizers is; in de vermaning: al wat gij doet met woord of werk, doet het al in den naam des Heeren Jezus, dankende God en den Vader door Hem; in het: stelt u z e l v e n Gode als uit de dooden levend geworden, en stelt uwe l e d e n Gode tot wapenen der gerechtigheid; in de heerlijkheid der laatste bladzijden van de Apokalypse; in de prachtig ingehouden maar altijd merkbare stilmachtige geestdrift waarvan in elk zijner woorden een Jesaia, een Paulus, een Johannes blaakt. Dit zeggen wij niet om Spinoza te verkleinen, maar om onszelve te bestraffen, die dat woord der Schrift bezitten maar het niet verstaan. Laat ons dan van Spinoza, opdat hij in het gericht niet tegen ons opsta, leeren trouw te zijn met het ons gegeven talent; en wat wij gelooven, dat inderdaad tot gelding te brengen, tot levenswaarheid te maken. Hij heeft het gedaan naar het hem gegeven licht. Hoe veel meer zal dan van ons gevergd worden. Tenzij onze gerechtigheid overvloediger zij dan die van dezen ongelovige, wij zullen in het Koninkrijk Gods geenszins ingaan. Weten wij dan boven hem, dat de zaligheid in geen anderen is dan in Jezus Christus Gods eengeborene, zoo laat ons met dat dieper inzicht des te gereeder het heerlijk woord herhalen waarmee, als met een Psalm, zijn Ethica eindigt: „de zaligheid is niet het loon der deugd maar de deugd zelve; en wij genieten haar niet omdat wij onze lusten bedwingen, maar integendeel omdat wij haar genieten, daarom kunnen wij onze lusten bedwingen”. Eeren wij dezen edele hooger dan zij die bij hem willen blijven staan, en dus het werk Gods in hem niet willen ontdoen, zoo veel in ons is, van de dwaling en zonde

die het ontsiert. De oude heidensche beschaving, verhit door Joodschen Christus-haat, komt terug in onze maatschappij en wil, als van het palimpsest van een oud klassiek gedicht, de daarop geschreven middeleeuwsche bijgeloovigheid des Evangelies weder afwisschen. Het zal haar niet gelukken, de eeuwige vastigheid van Gods waarheid om te stooten. Maar het gelukke haar ook niet, ons dezen diepzinnigen profeet der hoogste waarheid te doen afwijzen omdat onze tegenstanders hem, of den geest die in hem was, voor de waarheid zelve houden. Nemen wij met ernst zijn naturalisme in ons op, om het te doopen in den driemaal Heiligen Naam, waarin het zijn waarheid ontvangen kan. Wel te doen en blij te zijn, onbaatzuchtig de waarheid alleen lief te hebben en de goederen der wereld niet te achten, niet op den dood maar op het leven, ja het leven zelf, de Toekomst des Heeren, te zien — dat leere ons ook Spinoza door ons met beschaming onze hooge voorrechten als ontzachtelijke verplichtingen te doen kennen. Wettigen wij ons geloof voor het geweten der wereld, zoover zij het nog slechts uit onkunde verwerpt, nog niet tot vijandschap tegen de erkende eeuwige waarheid is overgegaan: wettigen wij het voor haar door geestdrift voor al wat schoon en goed, rechtvaardig en barmhartig is, door onversaagd bestrijden van leugen en slechtheid, door zelfverloochenende toewijding aan de menschheid in elken vorm harer stoflijke en geestelijke belangen, opdat zij ons om den wille onzer liefde tot den naaste onze liefde tot God vergeve. En brenge de voortgang des levens ons in geheiligde kennis steeds nader tot die „intellectueele liefde”, die als de volle zonnegloed boven het bleeke maanglimmen zich boven Spinoza’s intellectueele liefde verheft. Reeds bij hem is de gedachte zoo edel: het spel der hartstochten en het ijdel vertrouwen op aardsche goederen brengt ons in slinging, in onzekerheid en onvrede des harten. De kennis, die ons alle dingen in samenhang, in het licht der eeuwig-

heid doet zien, bevrijdt ons van dien kommer, en brengt ons tot blijdschap. Maar blijdschap, verbonden met het zien op hare oorzaak, is Liefde. Alzoo God ziende, zie ik tegelijk den grond van mijn eigen aanzijn en van alle dingen, de eeuwige wereldorde: de hoogste verrukking is hier met de Liefde één. En toch is bij Spinoza die liefde geheel verstandelijk, afgetrokken, en van den mensch tot God gaande. Van zijn God zelf gaat geen leven, geen bezielende kracht tot ons uit; hoe zou Hij kunnen liefhebben, die zelf niet Liefde is? Maar welke zaligheid daarentegen, als die God ons bekend is geworden als de Levende, de Persoonlijke, de Geopenbaarde in het vleesch? Nog eens (als op bladz. 113) herinneren wij ons hier een ander eenzaam denker, die vier eeuwen vóór Spinoza, als hij, in een verheven gedicht van God zijn gansche leven en denken heeft saamgevat. In drie groote zangen beschrijft ook hij als het ware in mathematische afmeting de hel waar de hartstochten onbeteugeld woeden, de reiniging door het lijden, de zaligheid der aanschouwing van God den Waarachtige, den Drieëenige. Ook Dante eindigt met de intellectueele liefde, waarin God en mensch elkaar heiliglijk omarmen. Maar bij hem in zijn visioen, en bij elk die Jezus Christus kent, in werkelijkheid, is het niet meer ledige abstractie als bij Spinoza. Want hij kent het mysterie der schepping, de eeuwige Liefde die van God tot den mensch gaande, zijn hoogste zaligheid werkt door de wet des Heelals, niet de koude noodzakelijkheid maar het levendmakende Leven, ook tot de wet van zijn geest te maken. „Mijn fantasie kon hier niet verder opstijgen: maar nu werd mijn begeeren en willen, als in een cirkelgang van gelijkmatige wenteling, bewogen door de eeuwige Liefde die de zon en alle hemelen doet leven”.

All' alta fantasia qui manco possa:  
Ma già movea il mio disiro e il velle,  
Siccome ruota ch' igualmente è mossa,  
L'Amor che muove 'l Sol e l'altre stelle.



Nog ééne vraag hebben wij nu ten slotte te beantwoorden; — wat de filosofie der persoonlijkheid ons leert omtrent de samenvatting der menschheid, den staat? In ons 9<sup>e</sup> hoofdstuk, waar wij Spinoza's staatsleer behandelden, hebben wij er tegen gewaarschuwd, deze leer toch niet als een aanhangsel te beschouwen dat desnoods zou kunnen wegblijven. Deze leer is proefsteen van het gansche stelsel. Kant geeft den raad om zoo te denken en te handelen, dat wij daarin ten voorbeelde voor allen mogen gesteld worden: dat het heilzaam zou wezen indien wij algemeen werden nagevolgd. Wat is dit anders dan dat de leer omtrent den staat, omtrent het groote Geheel, den toetssteen voor de waarde onzer wereldbeschouwing in handen geeft? Dien regel passen wij dan ook ten slotte op onze, in al het voorgaande ontwikkelde, overtuiging toe.

Ook hier zeggen wij wederom dat wij Spinoza's stelsel der onpersoonlijkheid, dat wij op zichzelf verwerpen, in ons stelsel der persoonlijkheid hebben op te nemen. Het naturalisme, de uitbreiding naar alle zijden, moet in het geloof worden opgenomen. Spinoza vereenzelvigt ook hier het geestelijke met het natuurlijke: wij moeten ook hier het geestelijke natuurlijk laten worden.

Een der grootste theologen onzes tijds, Richard Rothe, die voor zijn vaderland geweest is wat Ch. de la Saussaye voor Nederland: een uitnemende gave Gods aan de geloovigen maar door hen grootendeels miskend en door de „moderneren” veel beter gewaardeerd — Rothe heeft het uitgesproken, dat de Kerk in den Staat heeft op te gaan. Kerk en Staat beide zijn in hun tegenwoordige gestalte zondig en verkeerd; doch beider hoogere eenheid komt in het Koninkrijk Gods. Met dat Chiliasme van Rothe — niet met alle nevengegedachten die hij er aan toevoegde, maar met de hoofdgegachte zelve — betuigen wij van heeler harte onze blijde instemming.

Spinoza wijst aan den godsdienst de vroomheid, aan de wijsbegeerte of de wetenschap de waarheid toe (bladz. 15). Volgens zijn intellectualisme moet op den duur, naar de wet des menschelijken geestes die éénheid behoeft, de filosofie den godsdienst niet slechts reinigen, maar overwinnen. Deze toekomstige overwinning ligt bij hem, evenals bij onze modernen die zich vruchteloos, als Goethe's tovenaarsleerling, verzetten tegen den door henzelve opgeroepen stroom — in de ontkenning van het wonder reeds voorspeld. Maar wanneer wij, op den boven gestelden grond, van de persoonlijkheid uitgaan, dan wordt de mensch niet, gelijk bij Spinoza en onze modernen, door de natuur toegeëigend, maar omgekeerd de natuur door den mensch. Mensch en menschheid nu vieren dan hun hoogsten triomf der vrijheid, ontplooiën dan de volle persoonlijkheid, als zij de natuur, d.i. hetgeen aan hen is, geheel in zich opgenomen, verwerkt, toegeëigend zullen hebben. Dit nu is het Koninkrijk Gods, hetwelk niet komen kan dan door en met de persoonlijke wederkomst van Jezus Christus, welke wij verwachten. Die toekomst des Heeren wachten wij, dit is de eenstemmige roep van het smachtend liefdeverlangen van de Bruid en den Geest.

Het nader ontvouwen van deze zalige waarheid behoort hier niet thuis (146). Slechts merken wij op dat hier niets anders wordt besproken dan het groote probleem dat in duizend vormen onzen tijd beweegt; de betrekking, moge het zijn de verzoening, tusschen de bereikte hoogte der menschelijke geestesontwikkeling, de humaniteit, de cultuur, en de Kerk als verschijning van den godsdienst beschouwd. Die verzoening heeft ééns, doch geanticipeerd, in de Middeleeuwen plaats gehad: en in de innige harmonie van godsdienst en rede, kunst, wetenschap en maatschappij ligt de tooverachtige schoonheid van die tijden. Hoe heerlijk was het ons, welbemind reisgezelschap dat ik, vier jaren terug-

ziende, nog eens met innige toegenegenheid groet, toen wij samen op den berg stonden waar nog slechts enkele steenen getuigen van de burcht van het heldengeslacht der Hohenstaufen, in 't welk de volle schittering dier dagen zich als samentrekt! Maar het was een te vroeg gegrepen verzoening van Kerk en wereld. Hoe stemden wij, daarover samensprekende, met de woorden des dichters (147) in, door een onzer op die onvergetelijke plek ons herinnerd:

Als Jungfrau hat Germania gestanden  
Auf diesem Berg in ihrer Frühlingszeit;  
Hier schwang sie, hold erwacht aus Schlummers Banden,  
Die Arme hoch, voll Dursts nach Ewigkeit.  
Schön war die Sehnsucht: doch betrüglich wanden  
Weltmäch't in ihren Frieden auch den Streit.  
Sie war die schönste, schwang sich über Alle,  
Und schmerzlicher kam keine doch zu Falle!

Ja, die heerlijke bloei kwam ten val, maar profeteert toch nog van een toekomst, gelijk Barbarossa in den Kyffhäuserberg. Naar die toekomst verlangt ook onze tijd. Onze cultuur, is zij in het stof begraven, gansch naar de aarde gericht, gelijk velen beweren? Wij gelooven het niet. Wij meenen dat zij smachtend uitziet naar godsdienst, doch naar een nieuwen vorm, want de oude voldoet aan haar behoefte niet meer. Want naar den eisch van het naturalisme is de geheele wereld schier door haar opgenomen, en wordt in alle richtingen dagelijks meer nog opgenomen — en de oude godsdienstvormen zijn uit een tijd afkomstig toen de geest des menschen nog vreemd tegenover de wereld stond, onomvaambaar verre van onze dagen verwijderd. De moderne richting heeft dat gevoeld, en zich opgemaakt om die klove te dempen, aan die behoefte te voldoen. Voor die poging, wij herhalen wat wij vroeger (blz. 175) zeiden, verdient zij onzen warmen dank. Doch haar streven, hoe goed gemeend ook bij de edelsten (van hen spreken wij alleen) faalde toch noodzakelijk, want zij ging niet van de ervaring der gemeente, d.i. van de

ware persoonlijkheid uit, maar van het wereldbesef der intellectualistische beschaving, d.i. juist van hetgeen zij overwinnen, reinigen, bevrijden moest, Nogmaals nam zij de voorwaarde des vijands aan, in het Paradijs aanvaard en in de woestijn door Jezus verworpen — om dadelijk den prijs der wereldbeheersching te komen bemachtigen in plaats van langs den moeilijken weg der gehoorzaamheid des kruises. Langs dezen weg niet, alleen langs den weg der wedergeboorte, kan het Koninkrijk Gods komen: voortbouwen op de natuurlijke geboorte, hoe edel en schoon ook, verheft nooit boven het vleesch. Alleen uit den Geest, door het leven van Boven, komt het waarachtig geestelijke, de bevrijding der natuur en der wereld, het Koninkrijk Gods.

Die met de heilige Schrift vertrouwd is, behoeft geen aanwijzing hoe de idee van het Koninkrijk Gods haar geheelen inhoud doorwandelt. (148). God wil wonen onder de menschen, Zijn Rijk onder hen oprichten. Maar ook de Booze wil zijn Rijk vestigen. Vandaar het antagonisme dat naar het diepe woord van de „vijandschap tusschen het zaad der vrouw en het zaad der slang”, de geheele wereldgeschiedenis beheerscht. Meent iemand dat deze beschouwing der historie, omdat zij religieus is, niet wetenschappelijk wezen zou, wij kunnen ons hier met wederlegging van zulk een standpunt niet ophouden, en blijven eenvoudig bij Goethe, die „het conflict tusschen geloof en ongeloof het diepste thema der wereldgeschiedenis” noemt, of, zoo men liever eene autoriteit op het gebied der kunst wil hooren, bij von Kaulbach, die verklaart dat „het hooge lied van de tragedie der menschheid geen salonstuk voor een klavier is, neen het laat zich slechts op het orgel in de kerk spelen, en dan moeten eerst nog alle registers uitgetrokken worden zoodat de bruischende vloed der tonen ons in zijn majestueuze golving medevoert” (149). Naar dit antagonisme dan zien wij voortdurend beide Rijken trachtende zich te vestigen. In Israel doet God het aan-



vankelijk, in de theokratie. Daar tegenover zien wij steeds de poging om een groot wereldrijk tot stand te brengen, aan den typischen naam van Babel vooral verbonden, voorts in Assyrië, later Perzie, Macedonie, Rome. Dat het Godsrijk door het wereldrijk wel benauwd maar niet voor goed overwonnen worden kan, ja dat eens na velerlei louterende tuchtigingen het volk Gods tot een overwinnend Rijk zal worden, was de reine en ware verwachting der profeeten, later door den vleeschelijken zin des volks verzinlijkt, misverstaan en tot steunpunt voor dwazen nationalen trots gemaakt. Dat Koninkrijk Gods is in Christus in beginsel gevestigd, maar eerst met zijn Toekomst zal het zichtbaar verschijnen. Welnu, onder andere, wereldsche namen wil het naturalisme ook onzer dagen hetzelfde. Er is daarin een bestanddeel van dwaling en zonde uit den afgrond, en ook een bestanddeel van waarheid uit God. De algemeene verspreiding der cultuur, de zucht naar humaniteit in alle richtingen, de reusachtige ontwikkeling van internationaal verkeer, van industrie, wetenschap en kunst, het telkens meer toebereid worden van die „wereldlitteratuur” welke Goethe voorspeld en voor welke hij naast den edelen Schiller, en na diens vroeg verscheiden verder zijn geheel leven door gewerkt heeft — <sup>1)</sup>, wat beteekent dat alles? Hierin zijn twee

---

<sup>1)</sup> Goethe en Schiller hebben beide dus ook noodzaaklijk hun ideaal van den Staat. De eerste heett het o.a. in zijn Wilhelm Meister geteekend. Schiller toont den hoogen adel zijner gezindheid ook hierin dat de humanitaire beschaving, bij Goethe haar eigen doel, bij hem daarentegen toch slechts middel is voor zijn wezenlijk doel, de Vrijheid. Die vrijheid zal in den waren staat bereikt zijn als zinlijkheid en verstand (rede) met elkaar verzoend staan in de heerschappij der schoonheid, waarin natuur en geest zich vereenigen. Doch Schiller weet, en spreekt het onophoudelijk in zijn meest wegsleepende klachten uit, dat dit zijn ideaal hier op aarde niet kan verwezenlijkt worden. Want helaas! het Koninkrijk Gods kent hij niet. Zie Ehrenteuchter, Christenthum und moderne Weltanschauung, Gött. 1876, bladz. 41—47, in welk geschrift ook zeer juist bladz. 108 enz. wordt ontwikkeld hoe de

richtingen met elkaar vermengd, die door den loop des tijds d. i. door het voortgaand gericht Gods, van elkaar gescheiden en dus in hare eigenlijke beteekenis openbaar moeten worden. De eene wil een wereldrijk zonder God, een wereldverklaring door kunst, wetenschap en alzijdige natuurbeheersching, waarbij God en al het eeuwige volstrekt en welbewust wordt buitengesloten, al wordt voorloopig, bij wijze van overgangsmaatregel, of ter sussing van het geweten, de naam van God, godsdienst, zedelijkheid, en van al wat verder op den bodem van het eeuwige rust, nog behouden. De andere richting wil een godsdienst die inderdaad met de onmetelijke ontwikkeling des menschelijken geestes in overeenstemming verkeere: een godsdienst die niet meer het zedelijk leven tot gevolg hebbe, maar zelve met dat leven één zij. Dit laatste streven is waar en goed, ja, wie het wederstaat, die wederstaat den Heiligen Geest in hetgeen Hij voor de tegenwoordige tijden met de menschheid wil en aan haar geweten betuigt. Dat nu deze richting de Kerk een veel te eng kader acht, daarin heeft zij volkomen gelijk. En dat zij boven de Kerk <sup>1)</sup> iets anders, iets hoogers zoekt, dat is een streven, door God zelf den kinderen dezer eeuw in het hart geplant. Want dat hoogere wat zij zoeken, dat is niets anders dan het Koninkrijk Gods. Wie dit inziet, kan tegen het streven van den modernen tijdgeest onmogelijk volstrekt vijandig zijn. Zoo eenvoudig, zoo gemakkelijk zich de zaak te maken, als de gevestigde orthodoxie het veeltijds doet, verbiedt hem de ernst onzer toestanden en de onderwijzing des Geestes die in de waarheid leidt,

---

humanitaire staat noodzaaklijk, al is het tegen wil en dank, de eigenlijke groote tegenstander des christelijken geloofs moet worden omdat en zoolang de waarheid van het „Koninkrijk Gods” wordt buitengesloten. Wij voegen er bij: zoolang zal die staat bovenal helaas! zijn eigen vijand zijn.

<sup>1)</sup> „Hooger dan de Kerk” zegt Wilhelmine von Hillern — en wij in hooger bedoeling dan zij!

d.i. die van het Koninkrijk der toekomst profeteert en dus ook de wording van dat Koninkrijk leert opmerken in de toestanden die ons dragen. Hij leert kritiek daarop oefenen. Kritiek, dat is scheiding. God scheidt met Zijn gerichten, die alle geschiedenis, bepaaldelijk ook die onzer dagen dóórgaan, het door elkaar gemengde goed en kwaad. Dat is dus Gods kritiek. En de ware menselijke kritiek bestaat daarin dat wij uit kracht van de gemeenschap met God, dus door het geloof, de gedachten Gods nadenken, Gods kritiek in onze gedachten opnemen. Het geesteloos onverstand stelt kritiek tegenover geloof, meent dat de eerste aan het tweede schade doet, en omgekeerd. Doch de waarheid is, dat deze beide, geloof en kritiek, onafscheidbaar zijn in wetenschap en leven. In de wetenschap heet de kritiek waarheidsliefde, in het leven heiligmaking. Twee namen wegens het tweeërlei arbeidsveld, maar geheel en al dezelfde zaak, dezelfde ernst en overgave des harten aan God in toepassing gebracht. In beide is het uitgangspunt wederom dezelfde gedachte die ons gansche stelsel beheerscht, de idee der persoonlijkheid. Sta in de ernstige erkenning van Gods persoonlijkheid en van die des menschen, en gij zult tot die tweeledige kritiek bekwaam zijn, gij zult de wetenschap kunnen bewerken dat zij de waarheid ontdekke (van bewindselen ontbloote) en het leven, dat het Gods Koninkrijk toebereide. Eerst als persoonlijkheid, dat is in de volle eenheid van uw geestelijk wezen, in die waarachtige harmonie tusschen verstand en hart, die ongedeelde samenwerking van al uw vermogens welke tot het geloof noodig is, zult gij in waarheid kritiek oefenen. Daarom noemt Schleiermacher de gewichtigste hermeneutische (tot het gebied der uitlegging en der hoogere kritiek behorende) vragen eene zaak der gezindheid, en stelt haar in nauw verband met de menschenkennis, welke hij onderscheidt in comparatieve (meer uitwendige) en divina-

torische, door welke men, in liefdevolle aansluiting zich in den ander verdiepende, zijn wezen door de aanraking des levens leert voelen en kennen. Vervalt de mensch daarentegen uit de gemeenschap met God tot het intellectualisme, de atgetrokken vooropstelling van het verstand, dan kan hij dat leven des Geheels niet meer kennen. Het verstand, aldus werkende, doet het, op zichzelf zeer noodzaaklijke, werk van de scheiding en onderscheiding der deelen naar een van buiten, en niet aan het levend wezen des voorwerps zelf ontleenden maatstaf; het weet de onderlinge tegenstrijdigheden scherp op te merken, maar verwaarloost de éénheid die daar achter ligt en de schijnbaar alle onderlinge verwantschap missende deelen tot één verbindt. De mensch, alzoo zelf in een verkeerden psychologischen toestand verkeerende, daar hij zijn persoonlijkheid om den wille des verstands, des stelsels tot zwijgen bracht, mist ook de vatbaarheid om in de personen en toestanden die hij beoordeelt, het hoogste, het eigenlijk persoonlijke, het religieuze te waardeeren. Hij kan het wel opmerken als een afzonderlijk verschijnsel nevens andere, maar niet als het wezenlijke dat de persoonlijkheid kenschetst, dus ook niet als het eigenlijk zedelijke, onafhankelijke. Hiermede vervalt ook het onbegrijpelijke in de vreemde persoonlijkheid: haar ondoorgrondelijke diepte wordt geloochend, het verstand meent alles te kunnen ophelderen. Gegeven zijnde een bepaald ras, een bepaalde omgeving en graad van ontwikkeling, zegt Taine, zoo moet uit de combinatie van die omstandigheden deze persoonlijkheid voortkomen; en blijft er in haar iets onbegrijpelijks over, het is omdat ik nog niet genoeg bekend ben met het ras, de omgeving, het oogenblik. Terwijl hij aldus zich verheft en zijn verstand groot acht, voelt de kritikus niet hoe klein hij is geworden. Hij weet niet meer dat het eigenlijke leven is, zich in 't stof te buigen voor het mysterieuze, ondoordenkbare dat op



God terugwijst: dat in de aanbidding de mensch zijn eigenlijk wezen, zijn ware grootheid bereikt.

Deze verkeerde kritiek heeft vele slachtoffers, bovenal het edelste en reinste wordt door haar misverstaan. Noodzakelijk is het nieuwe leven, het leven der opstanding haar onbegrijpelijk, en daarom onder hare slachtoffers de eersteling Christus, daarna die van Christus zijn, de Gemeente en haar leven. Want Christus is de persoonlijkheid boven allen. „Gemeene naturen betalen met wat zij doen, edele met wat ze zijn” — daarom is het geheim van Christus leeren en werken zijn persoonlijkheid. Door dat leeren en werken toont zich die persoonlijkheid naar buiten en geeft den geloovige gelegenheid, zich in haar te laten opnemen, of, zooals Paulus zegt, met Christus te sterven en op te staan. Want eerst als persoon kan ik mijn zonde voelen en als zonde erkennen, maar ook „slechts het persoonlijke kan het persoonlijke genezen” zegt in heerlijke diepzinnigheid Schelling, en spreekt daarmee het wezen uit der verlossing die in Christus is.

De tweede, hoogste werkzaamheid der ware kritiek die Gods gedachten nadenkt, is het leven zelf, de werkelijkheid zelve te ontdekken, van bewindselen te ontblooten, opdat het koninkrijk Gods toebereid worde. Want dit koninkrijk komt door ons, waarom het in Jezus' gelijkenissen steeds voorgesteld wordt als de rijpe vrucht van het zaad der wereldontwikkeling, die door de Gemeente beheerscht wordt. Immers eerst als persoonlijkheid begrijp ik het buiten mij zijnde, het objectieve, het algemeene leven dat de wereld beheerscht. Wanneer een kunstwerk waarlijk persoonlijk is, inderdaad uit de diepte van 's kunstenaars persoonlijkheid voortkomt, dan wordt het algemeen verstaan en geëerd. Want dan drukt het juist het algemeen-menschelijke uit, hetwelk de kunstenaar van nergens elders dan uit de diepte zijner eigen persoonlijkheid, waar dat algemeen-menschelijke op den bodem ligt, kan te voorschijn brengen.

Dit is het geheim van de onmetelijke, altijd blijvende populariteit van de toch moeilijk, althans niet zonder inspanning verstaanbare Shakespeare, Dante en hun gelijken. Die innige band met het objectieve ontbreekt waar de mensch Gods en zijn eigen persoonlijkheid verzaakt. Daarom gaat met die verzaking ten allen tijde en noodzakelijk de ontkenning van het wonder, de door de werkelijkheid heen trillende openbaring van Gods persoonlijkheid, gepaard. Gelijk een hofmeester Baudricourt noodzakelijk in de geestdrift die op Jeanne d'Arc's aangezicht schittert, slechts ongezonde koortsvlam ziet en haren vader raadt, de opgewonden deerne met oorvijgen te genezen. Daarentegen voor den mensch die, zelf verlost, wedergeboren werd, is het wonder de grond waarin zijn vernieuwde persoonlijkheid wortelt, dus een geestelijke levensbehoefte. Hij geloofde er uit ervaring aan, eer hij de theorie formuleerde. Of wel, is zijn formuleering onjuist en wijst hem de tegenstander daarin onwetenschaplijkheid aan, hij kan hem aldus toch de zaak zelve niet ontwringen; dit ware eenvoudig niets anders dan hem zijn eigen onmogelijkheid te bewijzen! Hij gelooft aan één wonder, dat is Christus' persoon, in welke de persoonlijkheid van God en mensch vereenigd en gewaarborgd is. Zegt men hem dat hij zich zoo doende vreemd maakt aan de regelmaat der natuur, zich buiten de wetenschap stelt, hij kan niet anders dan daarover glimlachen. Hij weet toch dat hij nu juist tot de natuur, in haar waren zin, teruggekomen is. De ware notie der natuur, de werkelijkheid der waarheid, is voor hem hersteld. Nu heeft hij de wereld in waarheid lief, vat haar met blijdschap aan alle zijden aan, want hij ziet in haar het koninkrijk Gods zich toebereidende. Vleeschwording en opstanding kunnen niet meer ongedaan gemaakt worden. Dat is, het Wonder kan niet meer verhinderd worden, zich voortdurend in de stille toebereiding van het koninkrijk te doen gelden. Dit is nu de ware natuur, de wereld die krachtens de

opstanding van Christus, welke zich in de gemeente voortzet, de kiem der verheerlijking in zich draagt. Dat wonder kan geloochend worden, en zulks geschiedt voortdurend juist in de christenheid. Want juist in haar is de geest tot een hoogte van ontwikkeling opgevoerd die zich ook als valsch intellectualisme tegen den geloofsgrond keeren kan waarop het gegroeid is. De moeder heeft het kind met opoffering en toewijding des levens tot die sterkte opgevoerd, dat het nu haar bij de keel grijpen en ter aarde werpen kan. Buiten de afgefallen christenheid is de geest te natuurlijk, te frisch om het wonder (in hoe ruwen vorm ook gekend) te loochenen: buiten Jeruzalem gebeurt het niet dat een profeet gedood wordt. Maar in Christus, door het geloof, wordt die natuurlijke frischheid weder hersteld. Nu is de natuur en haar wetmatige samenhang ons niet slechts heilig: dat is te zwak gezegd. Neen, wij hebben haar lief, wij voelen ons veel meer dan de meest dwepende pantheïst met haar één. Zeg mij dat een onpersoonlijke natuurkracht, of als drager van al het bestaande een æther alles doordringt, het laat mij koud. Maar zeg mij dat God persoon is, en nu zie ik dat Liefde, ja liefde zelf overal de grond van alle dingen is, inzonderheid ook de grond van mijn eigen wezen. Ja ook ik zelf ben in den diepsten bodem van mijn persoonlijkheid, — hoe treurig, maar niet onverwinbaar, de puinmassa ook zij die dezen bodem nog bedekt — enkel liefde, ik ben tot het hoogste, tot eeuwig heilige heerlijkheid bestemd en geschapen. Ik adem diep op, hervat moed, en zie Gods persoonlijkheid, Gods aangezicht blinkende overal, het raadsel der wereld in beginsel opgelost. Nu wordt elke zonde ons dieper verfoeilijk, een schade die wij der natuurorde en onszelven aandoen: en omgekeerd, elk ongelijk dat wij der natuurorde aandoen, leeren wij als zonde kennen in dieper dan Spinoza's zin. Uit de vergeving dier zonde, uit dat feit en niet uit een theorie, blijkt mij Gods persoonlijkheid, en

uit het geloof aan die vergeving ontluikt mijn eigen persoonlijkheid. Ik ben gerechtvaardigd, vrij van antecedenten die, als een looden last, op mij drukten en mij verhinderden, mijzelf te zijn. Door het bloed van Christus ben ik verlost van de overlevering naar der vaderen wijze.

De slaking van dezen band brengt elke andere vrijheid met zich. Nu gaat mij, door bevrijding van de zelfzucht en den hoogmoed, het oog open voor de éénheid van het menschdom, d.i. voor de wording van het koninkrijk Gods. Van natuur is de mensch hoogmoedig, begeert zijn eigen eer en verheffing. Hij kan in den loop des levens het kleingeestige daarvan inzien, de kortstondige ijdelheid van allen roem leeren verachten en zoo de eerezucht door trotschheid nederdrukken. Hij kan haar ook, zoo hij een edelen aanleg heeft, door allerlei goeds in zich omringen zoodat zij haar schrille kleur verliest, ja voor hemzelve onkenbaar wordt, zoodat hij waarlijk meent, haar overwonnen te hebben. Maar de rechte overwinning is door het zien en verwachten van Jezus' Koninkrijk. Niet alleen omdat de onbeschrijfbare hoogheid die ik daar zal bezitten, elke aardsche schittering als nietig bij mij verbleeken doet. Maar vooral omdat die verwachting mij liefde voor het geheel leert. Gelijk de wellust voor de liefde wijkt (zie bldz. 1) zoo de hoogmoed, die een andere vorm van den wellust is, voor de blijde bewondering van het Geheel, waarin ook ik, gelijk ieder, de juiste plaats ontvang die naar aanleg en vermogen mij toekomt. De liefde voor het Geheel is dan vrucht der zelfverloochening, naar de diepzinnige levenswet, uitgesproken in Jezus' woord: zoo het tarwegraan niet in de aarde valt en sterft, blijft het alleen: maar indien het sterft, brengt het vele vrucht voort. Elk ontvangen talent en vermogen des levens, elke begaafdheid en aanspraak die ik doe gelden is een zaad. Het moet in de donkere aarde geworpen, de lust van het oog-



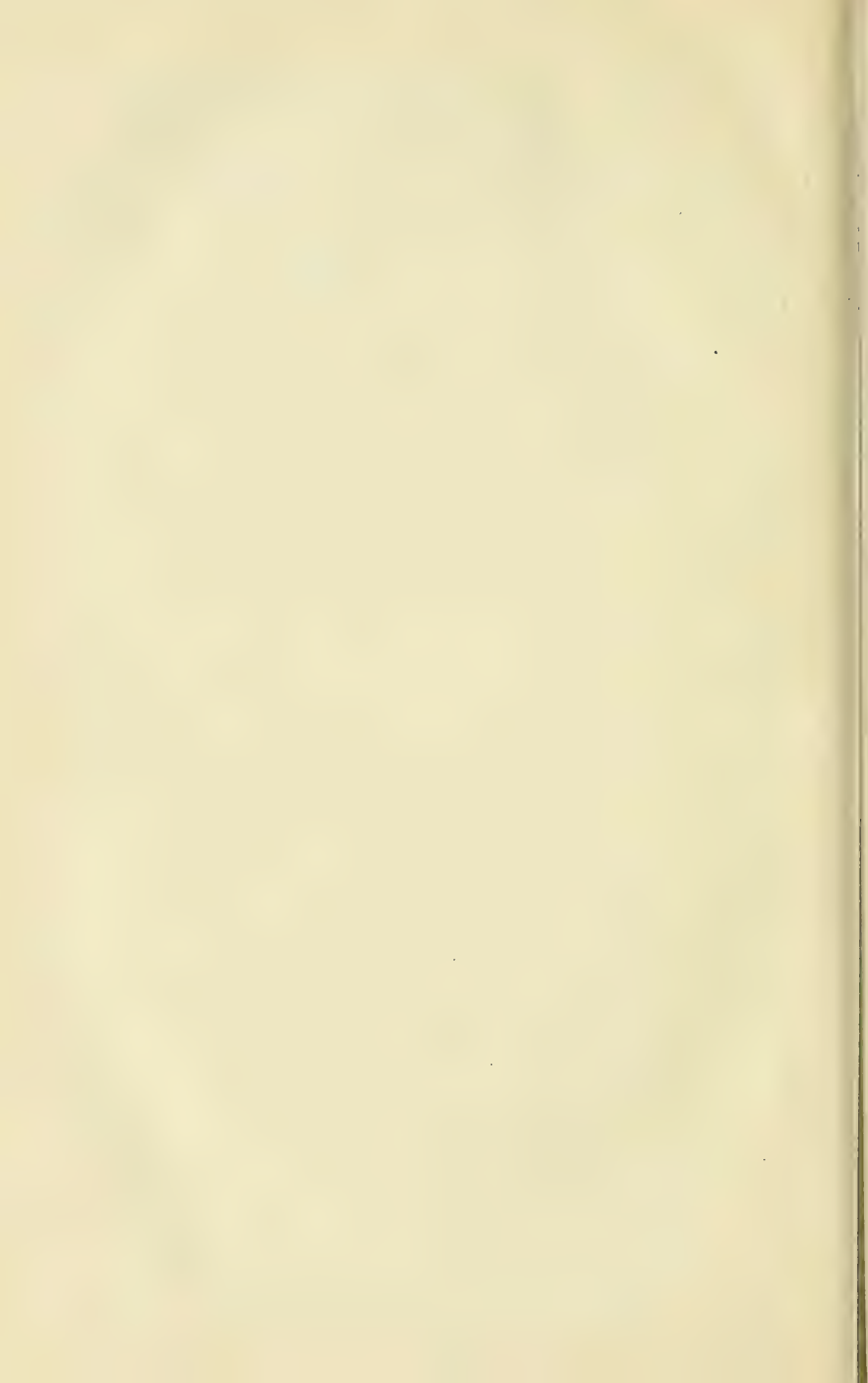
blik, de dadelijke bevrediging moet opgeofferd worden. Ik geloof nu aan een organische ontwikkeling van het Geheel der wereld, laat mij met al wat ik ben en heb in dat geheel als een zaad inwerpen. Ik moet en wil dus nu, verre van, naar den drang des oogenblik, te grijpen in den schat waarop ik meen te kunnen aanspraak maken, de organische ontwikkeling, den tijd van groei en rijpheid naar van Boven bepaalde orde afwachten, gelijk de landman de kostelijke vrucht des zaads, den spaden en vroegen regen daarover en het geheel harer ontkieming, geduldig verbeidt. En nu, gelijk de halm, veel meer dan vroeger het los ingeworpen zaadkorreltje, vastgeworteld staat in den bodem, zich één voelt met en gedragen door het rondom ruischende en rijpende koren, voel ik mij met het Geheel verbonden in een nieuw leven, dat iets heeft van de opstanding van Christus waaruit het voortvloeit. De opstanding van Christus toch is niets anders dan dat de kracht Gods, die in het leven voor een klein deel in ons, maar grootendeels toch nog op ons werkt en ons draagt, nu geheel in Hem woont, zijn eigendom is, omdat Hij zijn leven als de vrucht, d.i. als het organisch gevolg van zijn offer, van den Vader heeft teruggenomen. Als overwinnend Getuige is Hij in den geest, niet in de versaagde gevoeligheid der ziel, in dood en doodenrijk afgedaald, en van daar weder opgestegen door alle hoogten des levens heen, niets werkeloos voorbijgaande maar „alles vervullende”. Zoo heeft hij in zichzelf, in zijn eigen persoon, als de tweede Adam voor ons alien het volmaakt-vrije leven teruggewonnen. In en door Hem kan ik nu de zaligheid smaken van belangeloos lief te hebben: want liefde, d.i. de polsslag van het organische leven, is niet mogelijk vóórdat de dood der desorganiseerende zelfzucht door de vrijheid overwonnen is. Door de liefde, die mij met het Geheel, met het wordend Koninkrijk verbindt, begrijp ik nu ook den enkele en de plaats waar hij staat. Nu, o heerlijk wonder!

verheug ik mij in zijn gaven en in zijn eere, want die zijn (om met Rückert te spreken) een roos die, zelve gesierd, ook den geheelen tuin siert waarin ik wandelen mag. Welk een onuitdenkbare vermeerdering van mijn levensgenot, daar de talenten en de eere van anderen, die mijn hoogmoed vroeger met bekommerde jaloerschheid gadesloeg, vreezende dat ze hooger dan de mijne zouden stijgen, en die dus aan alle kanten mijn levensblijdschap heimelijk vergalden, mij thans een verlustiging geworden zijn. Heb ik ééns geleerd, mij waarlijk in stilte over de voortreffelijkheid van anderen te verheugen, voor hoeveel heerlijks in de wereld gaat dan mijn oog open, daar er toch inderdaad een schat van gaven overal zijn die ik vroeger, als met de mijne mededingende, liefst voorbijging als iets vreemds, maar die nu het mijne geworden zijn en, daar ze mij vriendelijk tot meê genieten uitnoodigen, voortdurend mijn rijkdom vermeerderen! Zoo wandel ik in veerkrachtige, mijn geestelijke gezondheid herstellende atmosfeer, gelijk voor een vermoeid lichaam de atmosfeer is van een schoon bosch dat ons omsluit en waar de zon, er door heen stralende, onophoudelijk nieuwe kleuren en schakeeringen tooverft. Zoo heeft ook mijn klein leven zijn groote beteekenis, als lid van een Geheel dat voortgaat, en dat voor de plaats waar ik sta op mij evenzeer rekent als ik door het Geheel gedragen word.

Zoo kan ik met de Gemeente werken, elk jaar een jaar jonger, want de zaligheid is ons telkens nader dan toen wij eerst geloofd hebben. Aldus komt het Koninkrijk, dóór den grooten afval heen. Nevens het kwade zaad ontwikkelt zich het goede. De tegenstellingen verscherpen zich. De Antichristus en zijn koninkrijk groeien, de afval breidt zich reusachtig uit, de gemeente wordt verdrukt, schijnbaar weggevaagd, inderdaad gereinigd van alle onwaar bijhangsel, en tot de komst des Brudegoms geschikt. Eindelijk roept de vijand: alle gevaar is voorbij — gelijk Wallenstein in den nacht van zijn dood.

Hij triomfeert, hij verzinkt, en de Heer komt. In Zijn Koninkrijk, de hoogere eenheid van Kerk en Staat, is alle wet der heiligheid, alle profetie der wijsbegeerte, ook van Spinoza's naturalisme, niet ontbonden maar vervuld, totdat met de verheerlijking des menschen en der natuur de nieuwe hemel en de nieuwe aarde zullen verschijnen, op welke gerechtigheid woont. (150).

---





## AANHANGSEL

Op blz. 48 hebben wij beweerd dat, hoewel Spinoza naar zijn uitgedrukte leer de ervaring minacht, hij toch in eigenlijke grondbeschouwing één is met het empiristisch naturalisme van onze dagen, waarom dit hem dan ook terecht hoog vereert. Dit is niet, hem iets opdringen wat hij zelf niet wil: want wij spreken niet van zijn persoonlijke bedoeling maar van de strekking die, onafhankelijk van zijn wil, in zijn wijsbegeerte verborgen ligt. Het pantheïsme, beweren wij, is zoo empiristisch van eigenlijken aard als er maar een stelsel zijn kan. De uitgestrekte algemeenheid van het bestaande zoo als het voor onze oogen ligt, imponeert den pantheïst zóózeer dat hij dit bestaan voor het eenige wezenlijke houdt. Hij komt nooit en nergens boven de feitelijke werkelijkheid van het bestaande uit. Wel neemt hij een oorspronkelijken grond van al het bestaande aan. Maar deze grond is toch slechts een gedachtending en gaat met eeuwige noodzakelijkheid in de bestaande werkelijkheid over. Er is niets wezenlijks dat ook niet tevens onmiddellijk werkelijkheid zou zijn. Het onopgelost dualisme waarvan wij op bladz. 29 spraken, maakt hierin geen verandering. God zelf is bij Spinoza, gelijk men het wil opvatten, of spiritualist,

de wereld ontkennende, of materialist, niets dan de stoffelijke wereld erkennende. Het eerste naar Spinoza's persoonlijke neiging, het tweede naar de noodzakelijke strekking zijner wijsbegeerte (bladz. 67). Van zijne wereld kan geheel hetzelfde gezegd worden als van zijn God, namelijk dat zijn wezen het bestaan insluit. God is „entelechie", bestendige overgang van mogelijkheid tot werkelijkheid, van wezen tot feit: evenals de theologie, van beteren grondslag uit, de onderhouding der wereld dikwerf als een aanhoudende schepping heeft voorgesteld. Zoo is het ook de wereld naar Spinoza: ook in haar is het bovenzijnlijke eigenlijk slechts een abstractie, die elk oogenblik in het stoffelijk bestaan overgaat.

Hierin toont zich het pantheïsme, deze wettige erfgenaam der vroegere stelsels (die eigenlijk, als Hildebrand, reeds feitelijk onder drie vier voorgangers geheerscht had), het meest geschikt wijsgeerig stelsel voor onzen tijd te zijn: immers het stelsel dat onmiddellijk het empirisme in de hand werkt, omdat het dit laatste eigenlijk, schoon ongenoemd, beheerscht. Het is inderdaad onze overtuiging dat elke filosofie die niet van den levenden, in Christus geopenbaarden God uitgaat, op het empiristisch naturalisme (met of zonder den naam van God) uitloopen moet volgens haar wettige strekking. Dit treedt in het licht vooral in onzen tijd, wiens kenmerk is, met kloekheid de uiterste consequentiën te trekken. Behalve door hetgeen de geschiedenis der wijsbegeerte van Descartes tot onze dagen leert, meenen wij onze gedachte ook nog door het volgende te kunnen verduidelijken.

Er zijn in den grond slechts twee beginselen: uit God, van Boven, of uit den Satan, van beneden. God heeft zich in het vleesch geopenbaard: de satan nog niet, de Antichristus is nog niet gekomen. Van daar dat, terwijl het eerste beginsel zeer duidelijk zichtbaar en te omschrijven is, het tweede daarentegen zich

veelal niet dan met moeite laat onderkennen. Ja die het aanhangen zijn van den diepsten wortel hunner geestesrichting onkundig, en hem te noemen heet onverdraagzaamheid en ketterjacht. Het ééne ware beginsel is de belijdenis van Jezus als den Christus, dus van den levenden God. Haar uitsprekende stelt men te midden der verganklijke dingen dezer wereld een eeuwige vastigheid. Uit haar vloeit aan alle zijden waarheid voort, duizend gevolgtrekkingen voor elk gebied. Heeft men nu echter dit „beginsel niet bewaard”, dan wankelt alles, nergens is vaste zekerheid. Men is in armoede, verlegen: men moet zich helpen. Nu komt voor de ééne vertikale van Boven naar beneden dalende lijn der waarheid, de horizontale als noodhulp in de plaats, en wordt naar alle zijden getrokken. De hoogte die naar de diepte daalde, is omgestooten; nu zoekt men in de breedte zijn toevlucht. Uit de éénheid gaat men tot de veelheid over, uit het beginsel tot de utiliteit, de praktijk, uit de kwaliteit tot de kwantiteit. Het toppunt dat oriëntatie en meting mogelijk maakte, is er niet meer; zoo vloeit men dan nu op de breede basis van alle zijden samen om van beneden naar boven te bouwen, een toren welks spits het verloren toppunt zal herstellen, en „welks opperste in den hemel zij”. Voorbeelden zijn op elk gebied aan te wijzen. Overal is, grootendeels van wege een verkeerd handhaven van de vertikale lijn der waarheid, als rechtvaardig gericht, als historische noodzakelijkheid de horizontale daarvoor in de plaats gekomen; voor de hoogte en diepte de breedte, voor de ééne stem der waarheid die niet of slecht gehoord werd, de vele, de „meeste stemmen” der meerderheid, die nu de waarheid aanwijzen moet. In de politiek, in plaats van tot één of weinigen beperkte persoonlijke macht, de publiciteit, de contrôle door allen, de „meening van Europa”. In het nationaliteitsbesef, in plaats van de naar boven opziende „loyalty”, het naar

alle zijden rondziende wereldburgerschap <sup>1)</sup>. In het Staatsbestuur, in plaats van de oude monarchie, de souvereiniteit des volks, en als richtsnoer wil en belang der meerderheid. In de filosofie, in plaats van God, de eindeloos breed gespreide natuur-noodzakelijkheid. In de wetenschap, in plaats van eeuwige beginselen, de inductie, de „meeste stemmen” der feiten, en afschaffing van de „Zoölogische kasten” voor de breede broederschap tusschen mensch en dier. Evenzoo in de bijzondere wetenschappen: b.v. in de „Geschiedenis der godsdiensten” in plaats van één (ten bate van allen) bevoorrecht openbaringsvolk, de breede gemeenschappelijkheid van de godsdiensten der menschheid (tot schade voor het niveau van allen). In de kunst, in plaats van zelfstandige productie, de breede bestudeering en utiliseering van wat kunstenaars uit vroeger perioden hebben geschapen <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Er is van deze loyalty, deze afhankelijkheid aan een enkele n persoon, één vorst en zijn stamhuis, tot het kosmopolitisme dat allen omvat, een voortgang in de breedte bij welchen de vaderlandsliefde, de gehechtheid aan eigen volk, in het midden staat als een voorbijgaande phase. Zoo vormt in het meermalen door ons aangehaalde boekje van Dr. H. J. Betz de kritieklooze voorstelling alsof Israël niet den Schepper des hemels en der aarde, maar een afzonderlijke godheid zou hebben aanbeden tot dat de aanraking met de Perzen hun gezichtskring tot wereldburgerschap verruimde — deze voorstelling vormt zich pag. 64 tot een „sneer” over het vaderlandsch gevoel dat „den god van Nederland” vereert. En Dr. F. Feringa verklaart in „Democratie en Wetenschap”, in het hoofdstuk „Een en ander over volksontwikkeling”, dat hij „door patriotisme niet uitmunt”; op dezelfde bladzijde waarop de godsdienst (ds. Engelschedel) zich verzette tegen het verbreeden van de roeping der vrouw door haar deel te geven aan kiesrecht en openbare ambten en betrekkingen.

<sup>2)</sup> Leerrijk ontwikkelt dit voor het gebied der kunst, in verband met de geheele hier door ons geschetste richting dezes tijds, Herman Grimm, in zijn schoon „Leben Michelangelo's” waar hij in zijn tweede deel, in den „Abschluss”, de ontwikkeling der geheele Europeesche cultuur sedert Michelangelo tot aan onzen tijd voortleidt (4e uitg. 1873, bladz. 466).



In de maatschappij, in plaats van eerbied voor de wet, een uitgebreid politie-personeel. In het geloof, in plaats van de autoriteit des Hoogsten, de autoriteit der meesten. In de zedeleer, in plaats van goddelijke sanctie, de breede basis van het algemeen belang, de utiliteit. In de kwestie van den toestand der vrouw, niet de haar aangeboden sexueele kwaliteit, maar een zoo groot mogelijke kwantiteit van vrouwelijke rechten. In den godsdienst geen objectieve éénheid maar de golvende breede zee onzer subjectieve bewegingen van religiositeit, zonder bepaling van één werkelijk bestaand voorwerp <sup>1)</sup>.

In het onderwijs der jeugd, niet kleine omvang met degelijkheid, maar een zoo uitgebreid mogelijke massa van vlug toegeëigende kundigheden. In het algemeene leven, in plaats van de vroegere heerschappij der groote persoonlijkheden, met hun zedelijken invloed op weinige ontvanklijken, thans de heerschappij der groote uitvindingen, met een verstandelijke evidentie die van allen zonder onderscheid erkenning vraagt: waarom dan ook Baco, in zijn *Novum Organon*, van de door hem verdedigde empirische methode, die ook onzen tijd beheerscht, hoogst kenmerkend zegt: „onze weg om de wetenschappen te vinden maakt alle geesten aan elkaar gelijk, en laat schier niet toe dat de een boven den andere uitsteke (*nostra via inveniendi scientias exaequat fere ingenia et non multum excellentiae eorum relinquit*) daar zij alles door de zekerste (voor

---

<sup>1)</sup> De klacht van Schiller in zijn „Götter Griechenlands” dat om Eénen onder allen te verrijken, deze schoone wereld van het veel-godendom had moeten vergaan, werd in het proza vertaald in de bekende uitspraak van den vroegeren Strauss, dat het niet de aard der Idee is, hare volheid in één individu uit te storten, maar alleen in de breede, allen omvattende, geheelheid der soort, des geslachts. Zeer schoon stelt Paulus (Gal. 5 : 19—23) de werken des vleesches, in welker eindelooze veelheid 's menschen wezen zich dissipeert, tegenover de vrucht des Geestes, in wier éénheid hij zijn adel herwint.

allen evidente) regelen en bewijsvoeringen doet. En, als geestelijken grond en samenvatting van dit alles, prediken wij geen „rechtvaardiging uit het geloof” meer als één alles beheerschend beginsel, maar samenvoeging onzer goede werken, opdat ze vereenigd de begeerde rechtvaardigheid mogen uitmaken. Kortom, overal breede kwantiteit, in de meening van door haar de terzijde gestelde kwaliteit te kunnen vergoeden. Het verkeerde hierin is niet, dat men tot de veelheid, de empirie, de breedte komt, want dit is goed en noodzakelijk; maar deze empirische uitbreiding moet door het beginsel geleid worden, niet zelve het beginsel vinden. Door op deze wijze „naar alle zijden in het eindige in te gaan” (bladz. 59) bereikt men „het oneindige” niet, dat men zoekt, maar slechts het eendlooze. De éénheid van den persoonlijken God wordt verworpen, de waarheid wordt geacht niet belichaamd te zijn in één mensch, maar in de menschheid, en deze dan weder beschouwd als deel van het geheel, de Natuur; maar dit Naturalisme doet geen andere dan een schijnbare, een afgetrokkene, onware menscheijkheid bereiken. Met dit „bidden zonder ophouden” in pantheistische verzwakking der zaak wordt nooit één werkelijk gebed gedaan, noch gemeenschap met den Levende bereikt. Daarentegen, van de ware éénheid d. i. niet van Spinoza's Substantie maar van den levenden God uit, bereikt men wèl de eindige dingen, alle, in hun wezen, en de kennis van dat wezen (door het geloof) spoort aan om ze nu ook in hun werkelijkheid door de wetenschap te leeren kennen; speculatie dringt evenzeer tot empirie als zij hare vruchtbaarheid waarborgt. Door de kwaliteit kan men de kwantiteit beheerschen, niet door de kwantiteit tot de kwaliteit komen. Het nietig Attika, het op de kaart onzichtbare Weimar beheerscht de wereld, maar tienduizend gewone geesten maken samen niet één Alexander von Humboldt. Om deze reden is in het verlaten van de ware eenheid

van zelf een strekking naar de veelheid. „Te zondigen (zegt Dante diepzinnig in zijn boek over de Monarchie) „te zondigen is niets anders dan uit de versmade eenheid tot de veelheid over te gaan”. Empirie zonder speculatief beginsel, afkeer van het geloof, hetwelk dan liefst „dogmatiek, holle bespiegeling, theologische afgetrokkenheden” enz. wordt genoemd, moet de consequentie zijn van het uitgaan van een verkeerd beginsel. Hierin ligt de geheime verwantschap tusschen Spinoza, den „verstokten dogmatikus, die de ervaring minacht”, en de empiristische, in het naturalisme wortelende strekking van onzen tijd. Hoe onwedersprekelijk het ook zij dat Spinoza, naar zijn wijsgeerig hoofdbeginsel, alle empirie minacht, toch houden wij het er voor dat Prof. van Vloten, niet 's wijsgeers meening maar wel zijn eigenlijke strekking teruggevende, der naturalistische empirie onzer dagen terecht Spinoza als leidsman voorstelt. Het moge paradox klinken maar onaannemelijk is het niet voor wie inziet dat Hegel, die in de idee alleen waarheid erkent, Feuerbach met zijn „de mensch is wat hij eet” tot wettigen zoon heeft, evenals de vroegere ideale Strauss den schrijver van „het oude en het nieuwe geloof”. Bij Spinoza zelve kondigt deze overgang zich aan als wij opletten bedenken, hoe hij van „God of de natuur” kan spreken; hoe zijn volstrekt dualisme tusschen lichaam en geest toch ook weder identiteit van beide is, en hoe wij in het universele denken bij hem, wel beschouwd, de daad of den toestand kunnen herkennen, waardoor al de bestaande dingen als oorzaak en gevolg werkelijk met elkaar samenhangen. Den materialist kan het niet moeilijk zijn het gansch ons bekend heelal naar Spinoza's teekening voor zich te stellen, er God in den geest uit te laten wegdampen en niets dan de stof over te houden; den vromen mensch Spinoza geschiedt daarmee onrecht, den wijsgeer niet.

Ook het utilitaire karakter zijner zedeleer, die,

zoals wij gezien hebben, geheel op het eigenbelang gegrond is, duidt ondanks den speculatieven grondslag de empiristische strekking van zijn stelsel aan. Want uit den aard der zaak is duidelijk wat Lecky (History of the European morals, 1<sup>e</sup> deel blz. 130) uitvoerig historisch bewijst, dat „de philosophie die van de gewaarwording uitgaat steeds vergezeld is van de zedeleer van het eigenbelang” — d. i. die, met Spinoza, geen vaste, eeuwige beginselen van goed en kwaad, maar slechts het betrekkelijke, naar den maatstaf van de nuttigheid, erkent. En omgekeerd, wår men de zedeleer van het utilisme gehuldigd ziet, daar kan men verzekerd zijn dat de philosophie die haar tot achtergrond dient, eene empirische moet zijn, ook wanneer die philosophie, gelijk bij Spinoza, belijdenis doet van een speculatief beginsel dat zich schijnbaar met de empirie niet verdraagt en ook werkelijk minachtend over haar spreekt. Want dat speculatief beginsel (in dit geval de Substantie van Spinoza) blijkt toch vroeger of later, niet geschikt te zijn om er wettiglijk de bestaande wereld uit af te leiden. Zoodat men dan, met de eene of andere wending der gedachte, inconsequent tot de versmadede empirie terugkeert, en zonder haar als bron te noemen, van haar borgt.

Over dit utilisme van Spinoza handelden wij bladz. 69 enz. Hier willen wij er nog bijvoegen dat van deze zedeleer hetzelfde geldt als van Spinoza's leer in het algemeen, namelijk dat het bestanddeel van waarheid, door hetwelk zij leeft, in het Evangelie, en daar alleen, tot zijn vollen eisch komt. Elke dwaling heeft in deze aardse bedeeling een zeker deel van waarheid in zich, waardoor zij levenskracht heeft. In het Evangelie, dat de waarheid is, vindt men dit bestanddeel altijd terug, maar gezuiverd en daardoor versterkt. Zoo is dan ook het Evangelie in den verhevensten zin utilist veel meer dan het utilisme zelf. Tegenover het utilisme staat, in edele maar eenzijdige, meer stoische dan



christelijke reactie een richting die zegt: wij hebben niet naar zaligheid te streven; neen, dit ware egoïsme. Heiligheid alleen hebben wij te zoeken. Ons antwoord is dat in dit beweren wederom de groote werkelijkheid die alles verklaart, namelijk de z o n d e, buiten rekening wordt gelaten. Door de zonde namelijk, door onzen val, is ons bestaan als het ware gelijk een edel voorwerp dat breekt, in tweeën gevallen. Onze wil en ons eigenlijk wezen waren vroeger één. Wij wilden vóór den val niet anders dan de natuur der dingen gelijk ze van God gesteld is, en ons eigen daarmee overeenstemmend wezen het medebracht. Maar door den zondeval is onze wil van ons ware wezen gescheiden. Hij wil nu voor zich zelve het kwade. Maar ons wezen is toch hetzelfde gebleven gelijk eene echtgenoot die, van haren man verlaten, hem echter in treurende liefde getrouw blijft. Het geluk van een wezen nu is niets anders dan een toestand die met zijne natuur overeenkomt. Maar die toestand van geluk is voor den naar Gods beeld geschapen mensch tevens de toestand van heiligheid. Dus is heiligheid terugkeer tot het geluk, en de beweerde scheiding tusschen deze beide is onwettig. De ware heiligheid is zaligheid. Liefde is de vervulling der wet, d.w.z. van het vereischte van ons wezen. Liefde of heiligheid is dus harmonie, geluk. Omgekeerd is ware zaligheid ook heiligheid. Zaligheid toch rust op liefde tot ons waar en eigenlijk zelf, tot ons oorspronkelijk wezen. Hebben wij dat weér bereikt dan zijn wij zalig. En deze zelfliefde, waardoor wij de waarheid in ons (ons eigenlijk wezen) lief hebben, en dus reeds hierin heilig zijn, stelt ons ook tot het andere der heiligheid, de liefde tot den naaste, in staat. Want om mij in waarheid te kunnen geven, moet ik mij zelve eerst bezitten. Wie zich zelf niet in zijn ware wezen bezit, kan er ook de anderen niet mede lief hebben. Hij heeft hen dus lief met zijn zinnelijkheid die naar wellust verlangt, of met zijn hoogmoed die

voldoening zoekt, of met zijn aesthetisch gevoel dat edele streeling begeert — kortom hij heeft in hen eigenlijk zich zelven lief, dat is: hij heeft niet lief. De liefde is de eenheid van geluk en heiligheid. Het geluk komt bij de liefde niet uitwendig als belooning; het volgt uit haar als vrucht, beter nog het is in de liefde zelf, want er is geen grooter weelde dan lief te hebben. Daarom noemt de Heiland zalig hen die naar gerechtigheid hongeren en dorsten. Zijn woord is een blijde boodschap, Zijn genade werkt in ons de spontaneiteit, de vrijwilligheid der liefde. Wij zijn niet heilig, wij hebben niet lief om de zaligheid te verdienen, maar omdat de zaligheid ons geschonken is. Het einddoel van al onze verwachtingen en van al ons streven, het Koninkrijk Gods, is de éénheid van heiligheid en zaligheid. (Zie in Vinet's études évangéliques het opstel: l'utilitarisme chrétien).

Noch tot deze zaligheid, noch tot deze heiligheid brengt ons Spinoza's utilistische zedeleer. Maar wederom is hij, gelijk in zoo vele dingen, ook hier profeet van de waarheid. „Het geluk bestaat daarin, dat de mensch zijn eigen bestaan kan bewaren”, zegt hij. Ja, antwoorden wij, doch niet zijn eigen bestaan (suum esse) maar zijn eigenlijk wezen. En dit te kennen of te bewaren, daartoe brengt gij, edele Spinoza, ons niet. Gij ziet van verre het beloofde land, maar gaat derwaarts niet over.

Hier, bij de vraag naar de waarheid van het utilisme, ligt dezelfde groote idee op den bodem, welke wij aan het einde van ons tweede deel, bladz. 114, even aanraakten en hier nog uitvoeriger willen bespreken — de identiteit van de natuur- en zedenwet, door welke het naturalisme der waarheid, de vervulling der profetie van Spinoza's stelsel, zal gegrond worden. Het utilisme doet op zedelijk gebied hetzelfde als Spinoza op het wijsgeerige, namelijk de éénheid, de eenzelveheid van het natuurlijke en van het zedelijke proclameeren. Welnu,

dit is op den bodem van het pantheïstisch empirisme een leugen, een hoogst gevaarlijke anticipatie (bladz. 72), maar juist als anticipatie wijst het ons op den plicht om nu deze leer niet eenvoudig te verwerpen als goddeloos en volstrekt geen waarheidsbestanddeel bevattend. Neen, zij verkondigt de heerlijkste waarheid van het Evangelie, alleen in een verkeerd verband geplaatst. De eenheid van natuur en geest, dus ook van natuurwet en zedewet, wordt vruchteloos langs anderen weg dan dien des geloofs gezocht. Want op elken anderen weg heeft men van het natuurlijke een te laag denkbeeld; men meent het tegenwoordig-natuurlijke daarvoor te kunnen nemen, en vergeet dat het door de zonde vleeschelijk geworden is. Dit geldt voor elk gebied. Nemen wij bv. dat der staathuishoudkunde. Adam Smith meende in den menschelijken arbeid het punt te vinden waar natuur- en zedewet zich tot éénheid samensluiten. Elke storing van den loop der natuur scheen hem onzedelijk. Vandaar de spreuk zijner school: laat maar begaan, laat maar passeeren". De ware zedelijkheid toch moest altijd, zoo dacht hij, met de eischen der natuur samenstemmen, zij was er immers slechts een hoogere openbaringsvorm van. Zoo wordt de „vrije concurrentie" in het leven geroepen. En als deze vrucht van het liberalisme blijkt het absolutisme in de hand te werken, daar immers de vrije mededinging niet veel anders is dan het vuistrecht der kapitalisten tegenover de niet-bezittenden, komt consequent Karl Marx met zijn socialisme. De concurrentie zelve, zegt hij, moet verdwijnen door dat men nog een stap verder gaat. Namelijk niet slechts moet de staat associatiën van het kleine kapitaal met zijn middelen van geld en macht bijstaan, gelijk Lassalle zich met deze halfheid wilde vergenoegen. Neen, de staat moet zelf als éénige ondernemer optreden en zoo met één slag de concurrentie en al haar euvelen dooden. Hier is het pantheïsme op staathuis-

houdkundig gebied. En evenals het conservatief-liberale halfgeloof op geestelijk gebied zich over het pantheïsme vruchteloos ontzet, en in zijn geroep dat het „te ver gaat!” eigenlijk niets anders doet dan zijn afkeer van den krachtig-consequenten ernst, in het pantheïsme levend, te verbergen: — evenzoo en even vruchteloos ergeren zich op maatschappelijk gebied de liberale bezitters over het socialisme, en verbergen op gelijke wijs daarin slechts hun afkeer van den krachtig-zedelijken ernst, dien het socialisme op hen vooruit heeft. Of wie kan aan den zedelijken voorrang van het socialisme boven het liberalisme twifelen, die bedenkt hoe radikaal door dit eerste stelsel een einde gemaakt zou worden aan de tallooze uitmergelingen van onderhoorigen, handelsbedriegerijen en schaamteloosheden die de vrije concurrentie, d.i. de heerschappij van het meest harteloos egoïsme, met zich brengt? Aan al deze fatsoenlijke gruwelen zou door bewuste, in sterke éénheid samengevatte leiding van het staathuishoudkundig leven de bodem onttrokken worden.

Even weinig als hier op praktisch gebied, gelukt het der filosofie, zoolang zij niet van den levenden, in het vleesch geopenbaarden God uitgaat, de éénheid van natuur- en zedewet te vestigen.

Om van minder beteekenende proeven te zwijgen <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> B. v. Dr. Hans Zweifel, Die Gesetze Gottes oder das höchste geistliche und das höchste weltliche Gesetz: das Gewissen und das Leben und ihre Versöhnung in der Weltordnung und im christlichen Staat, oder die Lösung des Weltproblems. München 1876.

De naieve aanmatiging van dezen schrijver, die in vollen ernst en met groote warmte herhaaldelijk verkondigt dat nu door hem „het wereldprobleem opgelost is” — alsof die oplossing vóór dat God de werkelijkheid daarvan aanbrengt, ooit door de menscheid, laat staan door één mensch kon gevonden worden — deze buitensporigheid verhindert ons niet te erkennen dat hij, schoon in veel te onbepaalden vorm, toch enkele goede en groote gedachten uitspreekt. Bij de beoordeeling van een vroeger werk van H. Zweifel, waarin hij dezelfde hoofdgedachte, de éénheid van het zedelijke en natuurlijke, tracht te ontvouwen, zeide Prof. Erdmann



herinneren wij alleen aan Schleiermacher's van gedachten vervulde verhandeling „over het onderscheid tusschen natuur- en zedewet”. Hij tracht dat onderscheid uit te wisschen door te wijzen op het element van den wil, althans van een pogen dat zijn doel niet bereikt, in de natuurwet, en op het element van natuurlijke noodzaaklijkheid dat in de zedewet gevonden wordt. Maar hierbij wordt het wezen des geestes door hem onjuist, immers als aan de natuurmacht onderworpen, voorgesteld, en het ware verband tusschen geest en natuur wordt ook door dezen koninklijken denker niet aange-wezen.

Want dit doet alleen Gods Woord, daar het de zonde en hare macht ook over het gebied der natuur erkent. Van deze erkenning hangt alles af. Door haar toch leert men een hooger vrijheid kennen dan de kiesvrijheid tegen welke het determinisme gemakkelijk gewonnen spel heeft: namelijk een vrijheid die zich aan de waarachtige bestemming des menschen onderwerpt, en dus een zedelijke noodzaaklijkheid boven zich heeft; en evenzoo kent men dan een noodzakelijkheid, een natuur, die aan de hoogste vrijheid, aan God, onderworpen is. Zoo wordt de geest beschouwd als van de natuur vrij maar niet los. Hij verheft haar tot heur ware bestemming, de onderworpenheid aan den geest. Dit geschiedt hier aanvankelijk, eens volkomen, in de verheerlijkte lichaamlijkheid. In dit heerlijk laatste resultaat der historie, ons door Gods belofte toegezegd, blijkt ons — naar de algemeene wet dat elke ontwikkeling op haar toppunt slechts openbaart wat van den beginne af de verborgen drijfkracht geweest is — dat geest en natuur niet slechts aan het einde, maar ook in den aanvang één zijn. Namelijk in Gods scheppende gedachte, volgens welke de natuur voor den geest niet de bodem is waar-

terecht dat deze eenheid het hoofdprobleem van onzen tijd is. Inderdaad is er geen groot belang dat thans de menschheid beweegt, hetwelk niet met dit probleem in samenhang zou staan.

uit hij voortkomt, maar het werktuig door hetwelk hij zich zal openbaren. In zijn grillige vormen drukte reeds de diepzinnige Paracelsus de waarheid uit dat de krachten der natuur iets bovennatuurlijks zijn, komende van God en keerende tot God. De natuur kan op zich zelve den geest, de persoonlijkheid niet voortbrengen, schoon zij een trek, een streven naar haar in zich heeft. De hoogste voortbrengselen der natuur zijn nog geen personen, d. i. zij gaan nog op in hun bestemming om voor het levensdoel hunner soort te dienen en leven niet zelfstandig voor zich zelf. De geest, de persoonlijkheid is de intrede van een hooger gebied in de natuur. En deze wordt door haar niet verstoord, maar juist bevredigd, genezen, in haar streven tot rust gebracht. Want haar hoogste bestemming is, den geest tot orgaan te dienen. Niet gelijk de dieren kwam de mensch naar lichaam en ziel beide uit de aarde voort. Neen, God „blies in zijn neusgaten den adem des levens, en zóó werd de mensch tot levende ziel”, tot wordende persoonlijkheid. Maar gelijk de natuur den geest, zoo zoekt de geest de natuur, en beide vinden elkander in de wedergeboorte, die zich eens in vernieuwing van hemel en aarde voltooit. In dat Koninkrijk Gods is bereikt het hoogste heil, welks idee de waarheid van het utilisme is. In dit utilisme hebben wij de ongeheiligde, dus onreine anticipatie van de eenheid tusschen de natuurwet en de zedewet, welke wij zoeken. Niet het natuurlijke is zoo ver opgeheven dat het zedelijk wordt, maar omgekeerd het zedelijke is tot het gevallen natuurlijke nedergetrokken. Dit is als een vleeschelijk, overspelig verbond tusschen twee die niet wachten kunnen totdat zij tot een wettig huwelijk bevoegd zijn. Nu komt God, en scheidt ze van elkaar. Hij betuigt in 's menschen geweten, dat het natuurlijke en het zedelijke thans niet één zijn, maar dat zij het worden moeten. Reeds de wet der tien geboden is een opheffing van het natuurlijke leven tot de hoogte van het zedelijke.

Doch slechts profetisch. In Christus persoon zien wij in het snel verloop van een kort menschenleven die eenheid werkelijk tot stand gekomen. De geest der heiligmaking is in hem gebleken de geest der opstanding te zijn: d. i. het zedelijke heeft zich het voor hem geschikt natuurlijk gebied verworven. Nu aan Gods rechterhand verhoogd heeft Hij alle macht in hemel en op aarde, d. i. het in Hem tot éénheid gekomen geestelijke en natuurlijke wil en zal diezelfde éénheid nu ook in de wereld grondvesten. Het begint met de Gemeente, de menschheid die gelooft, en het zal voortgaan tot de vernieuwing van hemel en aarde. Dan zal in majestueuze heerlijkheid vervuld zijn wat het utilisme onrein en zwak profeteerde. Het „algemeen belang” zal dan inderdaad, zooals het utilisme wil, beginsel en maatstaf des zedelijken levens kunnen zijn. Want vooreerst zal deze leuze dan niet meer, gelijk thans, bedrieglijk en illusoir zijn, de tyranny der meerderheid die in driesten hoogmoed haar belang als het „algemeene” aan de minderheid opdringt. En ten andere zal dit „belang” dan niet gelijk thans zijn de heerschappij van het lagere in den mensch met onderdrukking van zijn eeuwige behoeften, van het levensverband met de hogere, eenig ware wereld. Dan zijn de beiden van welken wij zoo even spraken als in onreine vleeschelijkheid te vroeg verbonden, door scheiding en lijden ieder op zich zelve gelouterd, zoodat zij nu tot een wettig huwelijk kunnen komen. Nu wordt het natuurlijke zedelijk en het zedelijke natuurlijk. In de idee der v e r h e e r l i j k i n g, gelijk Gods Woord haar belooft, ligt deze verzoening opgesloten. De „wedergeboorte” die Jezus tot grondwet van het koninkrijk der hemelen stelt, is speculatief uitgedrukt niets anders dan het, op grond van het inzicht dat de natuurlijke en de zedelijke wereldorde één zijn in God en niet in ons, deze eenheid in Christus voor ons uit Gods hand beginnen aan te nemen, opdat nu die „geboorte” in den strijd der voortgaande bekeering

tot werkelijk leven en zelfstandig bezit worde <sup>1)</sup>. Doch niet Spinoza brengt ons tot die wedergeboorte. Al durft Heine hem op zijne wijze „een nabestaande van Christus” noemen, aan zijne wijsbegeerte ontbreekt ten eenenmale de kracht om ons daarheen op te voeren. Onzen honger en dorst er toe opwekken kan hij, doch bevredigen kan hij die niet.

Op de laatste bladzijde van zijn Essay over „Spinoza en den Bijbel”, zegt Matthew Arnold (*Essays in Criticism*, 2<sup>e</sup> edit. London 1869. pag. 282): „In het huis des Vaders zijn vele woningen. Maar om tot eene dezer woningen te komen, zijn noodig de vleugelen van een geheiligde verrukking, van een „onsterfelijk verlangen”. Deze vleugelen had Spinoza”. Wij hernemen: niet die vleugelen konden hem of ons derwaarts opheffen, maar Hij alleen, die van deze woningen sprekende, er bij gevoegd heeft: „Ik ga heen om u plaats te bereiden”. Spinoza's philosophie ontkent onze zondige onmacht, en al ontkennende verzinkt en blijft zij onbewust er onder. Christus erkent en ondergaat haar, doch uit dien vloek des doods stijgt hij op, en het Hoofd voert zijne leden met zich omhoog. In de nieuwe schepping die door Christus tot stand komt, wordt beleden en ervaren de éénheid van het zedelijke en van het natuurlijke, als zijnde beide in het bovennatuurlijke gegrond. Want de belijdenis der Gemeente, de belijdenis van den drie-eenigen God, die onophoudelijk door het geesteloos onverstand een dorre bespiegeling, een buiten het leven omgaand en ongerijmd dogma wordt gescholden, wat is zij eigenlijk, wat spreekt zij uit? De éénheid van

---

<sup>1)</sup> Iets van deze heerlijke waarheid voelt Böhner in zijn door Winkler Prins vertaalden Kosmos (I. § 6, p. 17). Doch naar zijn pantheïstisch standpunt de zonde niet kennende, stelt hij 1<sup>o</sup> die wedergeboorte reeds in de „innige overtuiging van de oorspronkelijke eenheid dezer beide werelden, en buigt dan 2<sup>o</sup> ter herstelling van die eenheid de zedelijke wereld naar de natuurlijke over, in plaats van, omgekeerd, de natuurlijke in de zedelijke, hoogere, haar doel te laten bereiken.



Vader, Zoon en Geest, dat is met andere woorden, in de wijsgeerige vormen onzes tijds omgezet, de éénheid van het natuurlijke, van het zedelijke en van het bovennatuurlijke. In den Heiligen Geest zijn de Vader en de Zoon één, dat is: in het bovennatuurlijke is de eenheid van het eeuwig-noodzaaklijke en van het in de beweging der historie ingetredene, anders gezegd van het natuurlijke en van het zedelijke leven. En gansch evenwijdig hiermede, omdat de mensch naar Gods beeld geschapen werd, is het geloof des menschen: het ingaan in werkelijke gemeenschap met den aldus geopenbaarden God. Ook de mensch brengt door het geloof het natuurlijke en het zedelijke, het verstand en den wil, in zich tot eenheid door het bovennatuurlijke, door het leven des harten. In de kracht van God, die het in hem doet, vat hij zich zelf in het diepste van zijn wezen aan, neemt van zich zelf bezit, maakt de objectieve wet zijns wezens tot subjectief toegeëigend bezit, m.a.w. komt tot vrijheid, tot verwerkljking van de idee der persoonlijkheid. Hier ligt het diepst verschil, niet in gedachtenstelsel alleen maar in levensrichting, tus-schen den pantheïst en den geloovige. Beiden toch streven naar de eenheid van het menschelijk wezen. Maar zij doen het langs verschillenden weg. In het geschrift van Dr. Coronel, in de 21<sup>e</sup> der Aanteekeningen achter dit werk aangehaald, wordt bl. 52 gezegd dat „gelijk Spinoza eenmaal zich het leven tot denken had gevormd, hij ook door het denken zich het leven had gegeven”. In deze merkwaardige uitspraak is alles waar, mits men bedenke dat hier van een leven buiten de kennis van den levenden God, en dus van een denken in ijle afgetrokkenheden wordt gesproken (niet naar de bedoeling des Schrijvers, maar naar de werkelijkheid). Deze pantheïstische eenheid van leven en denken is echter slechts een schijnbare. Het wezen des menschen laat zich niet duurzaam met geweld dwingen. De pantheïst heeft een verstandelijke waarheid verkre-

gen, en nu moet het hart steeds tot de hoogte van die verstandelijke waarheid worden opgeheven. Dat is, hij tracht zich zooveel mogelijk, als hij aan God denkt, te ontdoen van al het persoonlijke; levende in God, door hem anthropomorfisme, onwijsgeerige voorstelling der niet-denkende menigte genoemd. Dit doel tracht hij te bereiken door de zonde, de scheiding van God, het standpunt der wet, een vooroordeel te achten dat door juistere kennis, door wegneming van de onwijsgeerige omhulselen des geestes, wordt overwonnen.

Maar dit doel bereikt hij nooit, de onrust des harten kan hij langs dezen weg niet stillen. Daarentegen volgt de geloovige den tegengestelden weg. Hij heeft een leven des harten verkregen, en nu moet het verstand steeds tot de hoogte van dit leven des harten worden opgeheven. Dit doel wordt inderdaad bereikt: want de zonde en de vloek der wet, de scheiding van God, wordt in al hare kracht erkend, maar nu ook, niet door een juister inzicht maar door de daad van God, de rechtvaardiging uit genade in de offerande van Christus, weggenomen. De pantheïst gaat dus van het denken tot het leven, maar komt er niet. Aan de vurig begeerde eenheid heeft hij alles opgeofferd en ten slotte bereikt hij slechts haar schaduwbeeld, haar zelve nimmer. De geloovige gaat daarentegen van het leven tot het denken, en daar dit leven het van God gegevene, waarachtige is, wordt ook het denken tot zijn waarheid hersteld.

Het verstand, het stelsel, als het bij den pantheïst het leven des harten tot zich wil opheffen, verstikt en vergiftigt het, want het is een liefhebben van het leven op verkeerde wijze, zoodat het verloren gaat. Maar het van God geschonken leven, als het naar Gods orde het verstand tot zich komt opheffen, toont zijn waarheid door langs den weg des Kruises, des verliezens om Jezus' wil, tot opstanding en heerlijkheid te voeren (Joh. 12 : 25).

## AANTEEKENINGEN 1)

(1) De vervolgingen, door de Roomschen in Engeland ondergaan, waren evenzeer daden van politiek met daarbijkomenden godsdienst vermengd, als de Bartholomeusnacht een daad van godsdienst, met daarbijkomende politieke strekking.

(2) Tract. theol. polit. in de Voorrede.

(3) Ibid. laatste hoofdstuk.

(4) Dr. *A. van der Linde*, Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland, Göttingen 1862, bladz. 132.

(5) *C. B. Spruyt*, van Vloten's Benedictus de Spinoza beoordeeld, Utr. 1876, in de voorrede.

(6) Zie *W. Scheffer*, het wijsgeerig pessimisme van den jongsten tijd, door het Haagsch Gen. bekroonde Verh. blz. 83.

(7) Zie, om slechts een enkel voorbeeld te noemen, de krasheid waarmee *H. Taine* in zijn *Lafontaine et ses fables* (Paris Hachette 1870) zijn bekende theorie van la race, le milieu, le moment toepast.

(8) Dr. *H. J. Betz*, levensschets van Baruch de Spinoza met een kort overzicht van zijn stelsel, 's Gravenhage 1876, blz. 82 en 95.

---

1) Deze aantekeningen strekken niet om eene zekere belezenheid (gesteld zij ware eene eer) te toonen. Want tot mijn leedwezen zal ik nauwelijks de helft van wat ter volledige litterarische behandeling van Spinoza thans in aanmerking komt, — zie de bibliografie over Spinoza van Dr. A. van der Linde — gelezen hebben. Waar het doel eener aantekening niet uit haar zelve blijkt, wil zij of nader bewijzen wat ik blz. 8 van „anderen” zeg, of den lezers die ik mij voorstel op goede bronnen wijzen waar zij het door mij kort aangestipte uitvoeriger kunnen vinden. De aanhaling van Baur (blz. 162) en die van Lang (blz. 181) zijn van anderen overgenomen.

(9) Benedictus de Spinoza naar leven en werken, in verband met zijnen en onzen tijd geschetst, 2e druk. Schiedam 1871, blz. 177.

(10) Later hoop ik dit toe te lichten en te bewijzen, in het derde of laatste deel dezer studie.

(11) Betz, p. 21.

(12) Tract. th. pol. c. 14.

(13) Ibid. c. 15.

(14) Epp. 74.

(15) Spinoza's Sämmtl. Werke, I, Inl. p. 114.

(16) *Schleiermacher*, Reden über die Religion, in de opheleringen tot de 2e rede.

(17) Que nous voyons toutes choses en Dieu, het zeer schoone zesde hoofdstuk van het 3e boek, 2e deel van zijn Recherche de la vérité. (Editie van Charpentier pag. 253).

(18) Cogitat. metaphys. II, cap. 9. § 2.

In den grond is echter de overeenkomst tusschen Spinoza's methode en de mathematische slechts schijnbaar. In de mathesis toch komt men niet verder door aprioristische deductie, maar door telkens herhaalde waarnemingen der figuren. Trouwens ook Spinoza borgt (wij zullen het later zien) telkens bij de ervaring en moet, om vooruit te komen, telkens Aanhangsels en bijvoegselen tusschen zijn stellingen inlasschen.

(19) De intell. emend.

(20) Van God, enz. 2, 15.

(21) Zie *H. C. W. Sigwart*, der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert, Tüb. 1839, bl. 262.

Voor alle historische bijzonderheden, die wij hier slechts kort aanstipten, aangaande Spinoza's leven, de wording van zijn geschriften en hun hoofdinhoud, en de personen met wie hij in correspondentie of andere aanraking stond, raadplege men het hiervoor uitstekend boek van Dr. *J. van Vloten*, in onze 9e Aanteek. genoemd. Tegen dit boek gelden de gewichtigste bezwaren, vooral door Dr. *Spruijt* (zie onze 5e Aant.) afdoende samengevat. Vooral is tegen twee feilen te waarschuwen. 1<sup>o</sup> tegen het strakke inspiratie-geloof waarmee de heer van Vloten zijn Spinoza-bijbel huldigt, en dat, als elk mechanisch inspiratie-geloof, hem niet toelaat (afgezien van sommige concessiën omtrent Spinoza's gebrekkige natuurkennis) kritiek te oefenen. 2<sup>o</sup> tegen zijne identificatie van „God” met „eeuwig en oneindig verband der dingen” bij Spinoza. Onze wijsgeer heeft God en de wereld voor één verklaard. Maar hij heeft niet gezegd: „God is de wereld” wat Dr. v. Vl. hem gedurig laat zeggen; neen veeleer: „de wereld is God”. M. a. w. Spinoza was niet, gelijk hij bij Dr. v. Vl. voorkomt een atheïstische, maar een door en door religieuze



natuur. Dit neemt niet weg dat men voor historische toelichtingen en de resumtie der philosophie van Sp. (behalve zijn staats-leer, welke vergoelijk is) mits deze beide bezwaren in 't oog houdende hem een goeden leidsman zal bevinden. Wij ook achten ons door hem van verder ingaan in de historie van zijn leven en zijn tijd ontslagen.

Voor de biographie van Spinoza kan aan de lezers die ik mij voorstel, nog aanbevolen worden eene zeer boeiende atzonderlijke verhandeling daarover van *Kuno Fischer*. Ook „Baruch d'Espinoza in de lijst van zijn tijd”, door Dr. *S. Sr. Coronel* (Zalt-Bommel 1871) geeft in onderhoudenden vorm leerrijke bijzonderheden. Overigens is dit geschrift geheel in den onvoorwaardelijken lof-toon van *Auerbach* en *van Vloten* (van welke Dr. C. zeer afhankelijk is) gesteld, en verwarmd door de eigenaardige grimmigheid tegen het christelijk geloof, die bij den modernen Israëliet, even als bij onze „liberale” geestesrichting welke hij beheerscht, voor onpartijdigheid pleegt te gelden. Veel objectiever en grondiger is dan ook *Lebens- und Characterbild Baruch Spinoza's*, nach den vorhandenen Quellen entworfen von *Hugo Ginsberg*, Dr. phil. Leipz. 1876. Het gedeelte dat Spinoza's philosophie beschrijft, is hierin overgenomen uit de in onze 23e noot aangehaalde *Gesch. der philosophie van Dühring*. Van denzelfden Dr. *Ginsberg* verscheen dit jaar als 2e deel van de uitgave van Spinoza's werken, de briefwisseling des wijsgeers in den oorspronkelijken latijnschen text, met toevoeging van hetgeen Dr. van Vloten hieromtrent in 1862 aan 't licht heeft gebracht. De brieven worden voorafgegaan door eene inleiding over eenige grondgedachten van Spinoza, waarbij gevoegd zijn biographische en letterkundig-historische aantekeningen over de personen aan en van wie deze brieven zijn of die er in voorkomen. (Op bladz. 61 zie ik dat het zoo even genoemd geschrift van Dr. *Coronel* ook in het hoogduitsch vertaald is, Basel 1873).

(22). Na mijn overzicht gemaakt te hebben, leerde ik den *Grundriss der Gesch. der Philosophie* van Dr. *Ueberweg* (Berlin 1872) kennen, uit welke ik het overzicht van Sp.'s *Ethica*, als veel beter dan het mijne, daarvoor in de plaats stel.

(23). Vergelijk hierover de 40e aantekening. — Onder het attribuut der cogitatio moet men, al heeft ook bij Spinoza het denken een beslissend overwicht boven de andere vermogens des geestes, toch niet uitsluitend dat denken, maar al het geestelijke in 't algemeen verstaan: waarom b.v. Dr. *E. Dühring*, in zijn *krit. Gesch. der Philosophie* (Berlin 1869) p. 201 het woord onvertaald laat en van *das Cogitiren* spreekt.

(24). Aldus *Kuno Fischer*, *Gesch. der neueren Philosophie* I, 2, p. 339, 356. De tegenspraak ware opgelost, indien met het

„verstand” dat de attributen aan de Substantie waarneemt, het goddelijk verstand kan bedoeld zijn.

(25). Eth. II prop. 7 schol. aan het einde.

De vraag of de attributen reëel of phenomenaal zijn, d. i. of zij op zich zelve dan wel of zij slechts voor ons verstand werkelijkheid hebben, is voor het gansche stelsel van zeer groote beteekenis. Zij kan namelijk ook aldus luiden: „kunnen wij al of niet het wezen der dingen kennen? Nu is het ontegenzeggelijk dat de geheele aard van het stelsel pleit voor de werkelijke kenbaarheid der dingen, dus voor de realiteit der attributen. Ook spreekt Spinoza, als hij van subjectieve inbeeldingen onzes geestes gewag maakt, steeds van „gedachtenwezens” (entia rationis). Voorts zegt hij uitdrukkelijk: „niets is buiten ons verstand voorhanden — — dan de Substantiën of, wat hetzelfde is, hare attributen, enz. Eth. I prop. 4, demonstr. Eindelijk is bij Spinoza het logische en het metafysische ten allen tijde één. En toch blijft bij deze opvatting onverklaard, hoe de attributen als werkelijke bestanddeelen der Substantie, dus oneindig van aard, tevens door het menschelijk verstand opgevat en voorgesteld kunnen worden, daar toch het voorwerp van ons verstand alleen iets eindigs kan zijn, wij geene idee van het oneindige kunnen hebben. (Eth. II. prop. 11 demonstr.).

(26). Den 96e der opp. posth.

Behalve in Eth. I prop. 21 spreekt Spinoza over dit begrip nog in hetzelfde boek propp. 22, 23, 30 en 31. *Saisset*, dien ik een paar regels verder aanhaal, handelt er over in de Inleiding tot zijne vertaling van Spinoza, en in zijn *Essai de philosophie religieuse* (Paris 1859) pag. 99—105. Nog verder vermeld ik (naar *Saisset*) *Leibnitz*, wiens opvatting van dit punt te vinden is in zijne door *Foucher de Careil* uitgegeven „wederlegging van Spinoza”, in de *Animadversiones* pag. 14, 16, 22, 26, vooral pag. 40.

(27). Zoo noemt hem *Emile Saisset* in zijn *introduction critique* voor zijn *Oeuvres de Spinoza traduites*, enz. nieuwe uitg. Paris 1872. Tom. I. p. 232.

(28) Zie *G. H. Lewes*, hist. of philos. from Thales to Comte, I. p. 55.

(29) Ik volg hier hoofdzakelijk de schoone en duidelijke voorstelling, door *Kuno Fischer* in het aangeh. werk bladz. 475 sqq. gegeven.

(30) Eth. 2 prop. 19.

(31) Eth. 2 prop. 19 coroll. 1.

(32) Eth. 2 prop. 25.

(33) Ibid. prop. 27.

(34) Ibid. prop. 40 schol. 1. 2.

(35) Ibid. prop. 37 enz. Het onderscheid tusschen de notions

communes (eigenlijk eene aan de Mathesis ontleende uitdrukking) en de universales moet worden in 't oog gehouden om Spinoza te verstaan en hem niet van tegenspraak met zichzelf te beschuldigen als hij „het algemeene” nu eens als onnut en verward bestrijdt, dan weder het tot grondslag van alle kennis stelt.

(36) Ibid. 2, 44 en het Coroll. van deze stelling.

(37) Ibid. prop. 45—47.

(38) Ibid. prop. 40.

(39) In de emend. intell. heeft Spinoza dit verklaard waar hij bewijst dat „de volmaakte methode deze is, welke leert den geest te stellen onder de wet der idee van het volstrekt volmaakte wezen”. Intuïtief heet deze kennis omdat zij niet slechts op grond van de kennis van het algemeene het wezen der atzonderlijke dingen verklaart, maar onmiddellijk elk atzonderlijk ding in al zijn betrekkingen, in de totaliteit van zijn samenhang als met éénen blik, uno intuitu, overziet. Deze derde of hoogste trap des wetens leert ons kennen hoe de dingen inderdaad zijn, de tweede slechts hoe zij naar den eisch der rede zijn moeten. Wil men de volle heerlijkheid zien der geloofskennis welke wij in dit geheele geschrift ontvouwen, boven hetgeen Spinoza biedt, men vergelijkte dan met zijn intuïtie de „centrale kennis”, gelijk *Oetinger's* diepe geestelijke ervaring haar voorstelt. Zie *Auberlen*, die Theosophie Oetinger's enz. p. 58 enz. 319, 356, 539 enz.

(40) *Saisset*, a. w. I, p. 23—26 tracht Spinoza van dezen blaam te zuiveren, en aan te toonen dat hij hier nominalisme en realisme op geniale wijze vereenigt: doch o. i. te vergeefs.

Wie van de geheele leer van Spinoza omtrent de menschlijke kennis een grondige en uitvoerige verklaring begeert, leze *Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza's dargestellt, erläutert und gewürdigt von Dr. Georg Busolt*, Berlin 1875. In deze door de Konigsberger universiteit bekroonde prijsverhandeling worden, pag. 21—29 en gedurig (met *Sigwart* en *R. Avenarius*, üb. die beiden ersten Phasen des Sp. Panth. u. das Verh. der zweiten zur dritten Phase, Leipz. 1868) in de ontwikkeling van Spinoza's denkbeelden omtrent de verhouding van geestelijke tot het lichaamlijke drie phasen aangenomen. In de eerste, tot welke het vertoog over „God, den mensch en deszelfs welstand” behoort, leidt hij op grond van de Cartesiaansche physika, naturalistisch-empiristisch het geestelijke uit het lichaamlijke af. De geest ontvangt door en van het lichaam indrukken, schoon hij ook weder van zijne zijde het eigen lichaam bewegen kan. Ook in de tweede phase duurt die athankelijkheid des geestelijken van het lichaamlijke voort. Hier bestaat het wezen der ziel alleen daarin, dat zij het voorgestelde, objectieve, zijn van het lichaam is en dus haren oorsprong van het lichaam heeft. Eerst in de derde phase hebben

denking en uitgebreidheid niets gemeenschaplĳks meer, daar elk attribuut zuiver uit zich zelf moet begrepen worden. Lichaam en geest zijn hier een en dezelfde zaak geworden, die in twee verschillende attributen uitgedrukt wordt. *Busolt* rekt Spinoza tot de „naïeve dogmatici” omdat hij, zonder nader onderzoek van de kennis zelve, de dingen op zich zelve voor kenbaar houdt, de identiteit der logische en der metaphysische categorieën aanneemt; terwijl de kritische philosophie, met Kant (eigenlijk reeds met Leibnitz) aangevangen, het wezen der dingen niet voor bereikbaar door onze kennis houdt, op grond van de kritiek die zij over ons subject, ons kenvermogen oefent. Ook voor het probleem der eenheid van God en wereld onderscheidt *Avenarius* t. a. p. bij Spinoza eene naturalistische, eene theïstische en eindelijk eene door de Substantie gegevene oplossing, zie *Busolt* p. 78 enz.

- (41) Eth. 2, prop. 7.
- (42) Zie *v. d. Linde*, a. w. p. 44.
- (43) Zie *K. Fischer*, a. w. p. 500 enz.
- (44) Eth. 3 prop. 6.
- (45) Eth. 3 prop. 11, schol.
- (46) Eth. 3 def. 1.
- (47) Eth. 3 prop. 1.
- (48) Eth. 3 prop. 59 def. 6 en 7.
- (49) Eth. 3 defin. 3.
- (50) Eth. 5 prop. 31.
- (51) Eth. 5 prop. 17 coroll.
- (52) *Ibid.* prop. 19.
- (53) *Ibid.* prop. 36.
- (54) Korte Verh. over God, enz. 2e deel, 5e hoofdstuk, p. 123.
- (55) Wie in plaats van het oorspronkelijke latĳn, de *Ethica* in een moderne taal, en met ophelderingen, wil bestudeeren, zij verwezen naar het reeds genoemde werk van *E. Saisset*, welks eerste deel eene zeer goede algemeene beschrijving van Spinoza's leer bevat, en naar het vierde en vijfde deel van *J. H. Kirchmann's* Philosophische Bibliothek, dat een nauwkeurige vertaling en doorloopende aanteekening op de *Ethica* geeft (Berlin 1868 en 1872). Voorts naar de reeds aangeh. geschriften van *Sigwart, van der Linde*, en bovenal naar het schoone meesterwerk van *Kuno Fischer* (met welks tweede uitgave ik eerst later kennis maakte: de weinige aanhalingen in mijn geschrift zijn naar de eerste).
- (56) Eth. 2 prop. 44 coroll. 2.
- (57) Eth. 2, Lemma 3 na prop. 13.
- (58) Waar, gelijk Eth. 1 prop. 21 en 22, beproefd wordt het ontstaan van modi te verklaren, worden dan ook attributen en modi met elkaar verward, hun grenzen uitgewischt. Of wel Spinoza



vervalt tot tegenstrijdigheden: b. v. hoewel „van twee dingen, die niets met elkaar gemeen hebben, het een niet de oorzaak van het andere kan zijn” wordt toch „ons verstand door dat van God veroorzaakt naar wezen en bestaan”, terwijl „Gods verstand en het onze hemelsbreed verschillen van elkaar, gelijk het sterrebeeld de hond van den hond, het blaffende dier” (Eth. 1, prop. 17 coroll. 2, schol). Prof. *Fr. Hoffmann*, na in de Inleiding tot het 2e deel van *Baader's Sämmtl. Werke* die tegenstrijdigheden bij Spinoza nog nader te hebben besproken, zegt zelfs dat hoe meer men zich in Spinoza's werken verdiept, men des te minder in hem een eerlijken en consequenten denker kan zien en des te meer geneigd wordt, het oordeel van *Hamann* te beaamen, volgens hetwelk hij volstrekt geen Messias der speculatieve rede maar veeleer een straatroover tegen het gezonde verstand is (bladz. 26).

(59) In Eth.

(60) B. v. door *Strauss* in zijn *Dogmatik* en in zijn *Leben Jesu*. Veel indruk maakte in der tijd door glatte en schijnbaar diepzinnige uitwerking van dezelfde gedachte (*Rohmer*) *Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten*. Over de vereenigbaarheid van het persoonlijke met het absolute, ja over de noodzaaklijkheid dat „het Absolute”, om waarlijk dien naam te verdienen, persoonlijk zij, leze men in *Löber's Alte Wahrheit in neuer Gestalt* (I. Alg. Th. Cap. 4) het hoofdstuk over *Die Wahrheit der Persönlichkeit*. Of hoort men het liever van een niet-geloovigen (wij zeggen niet: on-geloovigen) wijsgeer, men leze in *Lotze's Mikrokosmos* het voorlaatste hoofdstuk van het 3e deel.

(61) Eth. 1, prop. 16

Historische, in den tijd op elkander volgende voortgangen der dingen zijn in dit stelsel onmogelijk. Eigenlijk zou alles wat er kan zijn, ook werkelijk voorhanden moeten wezen: en even als een verstand van onbegrensde scherpthe, de ruimte aanzienste, alle mathematische waarheden als met één oogopslag zou moeten kunnen bevroeden, zou voor datzelfde verstand datgene wat wij het tijdelijk opelkaar-volgen der dingen noemen, voor volkomen gelijktijdigheid tot in de verste toekomst moeten plaats maken. Ongeveer zooals *Dante* ons in zijn *Paradiso* mededeelt dat de verschillende hemelen in welke hij het verblijft der zaligen afgedeeld ziet, slechts om de zwakheid zijner bevatting aan hem zoo geordend schenen, terwijl in werkelijkheid alle verheerlijkten één en hetzelfde verblijf bewonen.

(62) Zoo meent het *Kirchmann*, a. w. 5, p. 2

(63) Eth. 2, prop. 6.

(64) *Ibid.* prop 11.

(65) *Ibid.* Axiom. 2.

- (66) Tract. theol. polit. Cap. 4.
- (67) Eth. 2, prop. 15.
- (68) Eth. 3, prop. 9 schol. Pars 4 def. 1.
- (69) Over God, enz. 1, 2, bladz. 51.
- (70) Eth. 4, prop. 73, Append. Cap. 3. Zie *Martinus des Amorie van der Hoeven* door Mr. H. P. G. Quack (Amst. 1869) pag. 13 waar v. d. H. van deze uitspraak van Spinoza zegt dat zij „als een der woorden des levens nimmer zal vergaan”.
- (71) Voorrede van het Tract. theol. polit.
- (72) Eth. p. 4 prop. 46 schol.
- (73) Ibid. prop. 57 schol.
- (74) Eth. 5 prop. 18 schol.
- (75) Over God, enz. 2, 8, p. 133, 135.
- (76) De emend. intell. p. 3.
- (77) Eth. 4 prop. 37.

Men mag zelfs zeggen dat Spinoza in zooverre boven het eigenlijk gezegde utilisme, dat geen eeuwige beginselen toelaat, verheven is, als men hem toch tot erkenning van een zekere eeuwige vastheid van het Goede en het Kwade, althans tot erkenning van het objectief, van individueele willekeur onafhankelijk karakter van goed en kwaad zou kunnen dwingen. Immers wat in waarheid onze keuze waardig, en alzoo goed is, dat verkondigt de Rede a priori: en wat zij alzoo verkondigt, dat is bij alle menschen, wanneer zij waarlijk de zuivere Rede in zich aan het woord laten komen, hetzelfde.

(78) Eth. 1, prop. 25 coroll. Om het ontbreken van den band die het verscheidene tot éénheid verbindt, merkt ook *Schleiermacher* terecht op, dat de kunst bij Spinoza geen grond van bestaan heeft.

- (79) Eth. 2, prop 20 sqq.
- (80) De intell. emend.
- (81) Tract. polit. Inl. § 1.
- (82) Tract. theol. polit. cap. 16.
- (83) Eth. 4 prop. 46.
- (84) De intell. emend.
- (85) Eth. 5. prop. 70.
- (86) Eth. 4, 24. Tract. polit. 5, 5.
- (87) Eth. append. 32.
- (88) Eth. 5, 35 en 36. Zie over al deze inconsequentien *Peip*, Jacob Böhme der deutsche Philosoph, enz. (Leipz. 1860) p. 133 sqq.
- (89) A. w. pag. 428, 493.
- (90) Tract. theol. polit. cap. 16.
- (91) Volgens Eth. 1 append. pag 219 edit. Bruder.
- (92) Tract. theol. polit. Cap. 16. Voor dit geheele onderwerp herleze men de voortreffelijke artikelen over „Spinoza-vereering”

geschreven in het Dagblad „De Standaard” Maart en April 1876, waarin ook eene polemiek, door zekere Courant (zie pag. 5) tegen mij gericht, gereleveerd wordt.

(93) Zie prof. *Opzoomer*, Scheiding van Kerk en Staat. bladz. 29; aangehaald en met de aan dezen hoogleeraar eigene nauwkeurigheid en humaniteit bestreden door Dr. *L. W. E. Rauwenhoff*, Staat en Kerk, Leiden 1875 bladz. 19 e. v. v.

(94) Tract. theol. polit. Cap. 30.

(95) Ibid. Cap. 19. Ook *Stahl*, in zijne door vriend en vijand geeerde Gesch. der Rechtsphilosophie, pag. 181 stelt overtuigend in het licht dat Hobbes (van wien Spinoza zich door grooter liberalisme meent te onderscheiden) inderdaad nog veel meer vrijheid toelaat en stelt, dan hij.

(96) Dr. *A. Pierson*, Eene levensbeschouwing. Men vergeete echter niet dat bij deze geleerde de ideale staat, die de moderne idee zal verwezenlijken, niet de tegenwoordige, empirische bedoeld wordt.

(97) *Edm. Scherer*, études critiques de littérature, à propos van Milton, p. 176. Il n'a jamais compris que les sociétés ne se soutiennent qu'en vertu d'une dérogation perpétuelle aux principes du droit et du vrai.

Hier openbaart het zich dat de theorie van het Staatsalvermogen, daar zij alle hoogere beginselen losmaakt, niet alleen de kerk (en uit den aard der zaak de Protestantsche veel meer dan de Roomsche, zie Pruisen) maar ook en vooral den Staat zelven verzwakt. Gelijk er op wetenschappelijk en godsdienstig gebied geen bekrompener vervolgzucht is dan de gewone Vrijzinnigheid, zoo is er niets dat den Staat meer verzwakt dan zijn aangematigd Alvermogen. Vooreerst staat, zelfs al zegeviert de regeering, de bevolking dan toch in twee tegen elkaar strak gespannen partijen (zooals bij ons in de onderwijskwestie) gesplitst, de overwinnaars en de overwonnenen. Men jaagt de bestaande kerken tegen zich in 't harnas, en verzwakt zoo nationale eenheid. Verder wordt op niet slechts drukkende, maar op bedenkelijke wijze elk recht onzeker. Want in den almachtigen Staat is het recht alleen een Staats-wil, d. i. de wil der bovendrijvende meerderheid m. a. w. (zie bladz. 92) de wil van den laatsten dag, op welken noch vriend noch vijand duurzaam rekenen kan. Ten derde blijkt de Staat dan, wegens geheime verwantschap van beginsel, afhankelijk te zijn — om van de zwarte Internationale, die terecht met hem lacht, te zwijgen — van de gouden Internationale, de geldmacht, evenals van de socialistische, die uit de goudene haar recht van bestaan put en van haar leeft. En eindelijk ten vierde is zulk een staat uit geheim antagonisme van beginsel gekant tegen de éénige geestelijke macht die hem

levenskracht kan geven en die tevens, door vastheid van beginsel, voor geene andere bevreemd is: de oprechte en consequente belijders van Jezus als den Christus naar de heilige Schriften. Tegen hen verbitterd en ze bestrijdende, is deze Staat den dwaas gelijk die op den boomtak zit welken hij bezig is af te zagen (Zie hieromtrent in de Zeitfragen des christl. Volkslebens die te Frankfurt a.M. bij Zimmer verschijnen, het 5e Heft van den 1en Band: Vier Jahre Kulturkampf von Dr. Ferdinand Schroeder, 1876).

(98) Tract. theol. polit. Cap. 14.

(99) Korte verh. over God, enz. 2, 15, pag. 157.

(100) Epist. 21.

(101) Philos. Schriften Bd. I, p. 417 sqq. Ook in den 7<sup>en</sup> Brief ald. p. 313 sqq. geeft *Schelling* schoone opmerkingen over Spinoza's onvermogen om door de „intellectuele liefde” den overgang van het eindige tot het oneindige te vinden: wat trouwens ook voor Schellings eigen „intellectuele aanschouwing” niet was weggelegd.

(102) Zie de uitvoerige en leerrijke wijze waarop de heer *Spruijt* (a. w.) Descartes als voorganger van Spinoza tegenover den heer *van Vloten*, die hem miskent, in zijne eere hersteld heeft. Aan het betoog dat Spinoza een zelfstandig epigoon van Descartes was, is geheel gewijd Die Ethik Spinoza's und die Philosophie Descartes, von Dr. *Franz Gustav Hann*, Innsbruck, 1876.

(103) Zie *Bouillier*, histoire et critique de la révolution Cartésienne, Paris et Lyon 1842. (Ouvrage couronné par l' Institut).

(104) *Schaarschmidt*, *Auerbach*, enz. Prof. *J. P. N. Land* zegt in zijn inaugureele redevoering over den samenhang tusschen weten en gelooven, uitgespr. te Amsterdam 10 Octob. 1866, pag. 17: „Geen staats- of rechtsleer, geen filosofie sedert Cartesius, of tot in hare ontkenningen toe getuigt zij van kerkelijken en bijbelschen invloed. De gedachten van Ibn-Ezra van Toledo zijn door Spinoza het eigendom geworden van een Lessing, Herder en Goethe, een Hegel en Schleiermacher”.

(105) Bepaaldelijk ook *Hann*, a. w. p. 120 enz. Men zou, met *Lange* (Christl. Dogm I. p. 326), een negatieven invloed des Talmuds op Spinoza kunnen aannemen. Het afgetrokken Deïsme namelijk slaat noodzakelijk tot Pantheïsme over. Zóó b. v. dat van Mohammed tot de latere Mohamm. Mystiek (zie de Inl. tot Tholuck's Blüthensammlung); dat van Kant tot de latere natuurphilosophie; en evenzoo dat van den Talmud dan tot Spinoza's stelsel.

(106) Eth. 5. prop. 10 Schol.

(107) Dr. *H. J. Betz*, a. w. p. 105/6.

(108) De laatste bladzijden zijn, met wijziging, overgenomen uit eene recensie van *J. J. L. C. de Bussy*, Ethisch Idealisme, door mij geplaatst in de Studiën van *DD. Ch. de la Saussaye*



en *Valeton*, 2<sup>e</sup> jaargang, 1<sup>e</sup> stuk, waaruit ik ook verder nog iets overneem.

(109) Eth. 2, prop. 33.

(110) Eth. 4, prop. 54.

(111) Eth. 4, prop. 4 coroll.

(112) Eth. 4, prop. 26.

(113) b. v. bij monde van Dr. *A. Pierson* in „Richting en Leven”, en duizendmaal elders.

(114) Tract. theol. polit. Cap. 14.

(115) Korte verh. van God, enz. 1<sup>e</sup> deel, 1<sup>e</sup> hoofdd.

(116) *G. H. Lewes*, the history of philosophy, II pag. 218.

(117) Eth. I propos. 20, en prop. 11 schol.

(118) In het Coroll. 2 van deze twintigste stelling.

(119) Korte verh. over God, enz. 2, 24 bladz. 219.

(120) Eth. 2 prop. 49, schol.

(121) Eth. 4, prop. 57.

(122) Men kan ze bv. zeer goed vinden bij *Retberg*, Religionsphilosophie, p. 80 § 27 enz. Overigens is men 't er in de wijsgeerige literatuur geenszins over eens, of Spinoza Pantheïst is of niet. *J. A. Voigtländer* ontkent het in een opstel Sp. nicht Pantheïst sondern Theïst, in de theol. Stud. u. Krit 1841. Heft 3. Wat Gods zelfbewuste persoonlijkheid betreft, verklaart Spinoza zelf (*Cogitat. metaphys. II, 8*), dat hij wel het woord *personalitas*, persoonlijkheid, maar niet de beteekenis er van kent, en *Jacobi* ontzegt in zijne Brieven aan Mozes Mendelssohn het zelfbewustzijn aan den God van Spinoza. Doch *Busolt* (a. w. p. 130—132) schrijft het Hem toe, op grond van het volgende: het oneindig Verstand is niet slechts de som, het inbegrip van alle eindige geesten, maar de aan alle Ideeën gemeenschappelijke grond, het Algemeene van al deze bijzondere dingen, de samenhang die ze alle in zich bevat, waarbij dan het Geheel toch vroeger en meer is dan de deelen. De opmerking is op zichzelf juist, maar de gevolgtrekking taalt, gelijk ons geheele vertoog duidelijk genoeg aanwijst.

(123) Wij kunnen dit hier niet breeder ontvouwen. Hem, die uitvoeriger lezen wil, hoe de trinitaire Gods-idee aan alle eischen, zoowel van het denken als van de conscientie, voldoet, verwijzen wij naar de schoone ontwikkeling van die waarheid gegeven door *Ch. de la Saussaye* aan het einde van zijn beoordeeling van prof. *Scholten's* Leer der Herv. Kerk, te vinden, (behalve in afzonderlijke uitgaaf) in het 6e deel (1858) van het Tijdschrift Ernst en Vrede, bladz. 483—493.

Het kenmerk der Persoonlijkheid is: in zich zelf, in zijn geheel te blijven, en toch tevens zich te geven: of, op God toegepast, de vereeniging van heiligheid en liefde. Buiten de erkenning van den drieënen God is (behalve het wijsgeerig

theïsme dat geen levenskracht heeft, en of in het geloof of in het pantheïsme overgaat) slechts tweeërlei standpunt mogelijk. Of dat God wel in zichzelf blijft, maar zich niet geeft, het Deïsme. Of dat God zich wel geeft, maar niet in zich zelf blijft, veeleer uitvloeit, het Pantheïsme. In het Deïsme is, omdat er geen mededeeling is, ook geen rechte zelfstandigheid, slechts strakke afgeslotenheid, Gods. In het pantheïsme daarentegen, omdat er geen zelfstandigheid Gods is, wordt ook de mededeeling, schijnbaar volledig en overvloedig, toch inderdaad illusoir: er is slechts een zekere overglanzing, een dichterlijke gloed over de wereld, eene kracht die geen persoonlijkheid tot achtergrond heeft en dus al uitstroomende vervliegt. En nu is de belijdenis van de H. Drievuldigheid niets anders dan deze zeer praktische, zeer eenvoudige, zeer voor het leven belangrijke waarheid, dat in Gods wezen deze onderscheiding en eenheid bestaat: dat Hij in waarheid in zich zelf blijven en juist daarom ook in waarheid zich geven, zich mededeelen kan. Deze twee toch zijn levensvoorwaarde voor elkander. De waarachtige zelfstandigheid is die der liefde, welke zich mededeelt. De waarachtige liefde is die der heiligheid, die zichzelf blijft.

(124) Ik bedoel dit laatste niet alsof ik voorbijzag dat het tegenwoordig rationalisme, bij het Schriftgezag geen belang meer hebbende, het exegetisch geweld der vroegere periode heeft laten varen, maar enkel in dien zin dat het, met zijn ouderen vorm, de vooropstelling van het verstand (zelts bij de zoogen. ethische moderneren) deelt: in den zin waarin *Karl Schwarz*, aan het eind van zijn beschouwing van „Lessing als theoloog”, hem „een schitterend voorbeeld van het rationalisme voor alle tijden” noemt. En wat het eerste betreft, ik ontken niet dat eveneens het latere supranaturalisme veel van de eenzijdigheden van het vroegere heeft verzacht; maar het deelt met de „orthodoxie” toch nog altijd het geloof dat het bovennatuurlijke bovenmenselijk is, dat het dus dient om door het wonder (in daad en profetie) den godsdienst te schragen en te vestigen, in plaats van dat het bovennatuurlijke eenvoudig het menselijke, het wezen zelf van den mensch en van den godsdienst, zou zijn. De achtenswaardige fractie der „evangelischen”, gelijk zij zichzelf dien eernaam toekennen, staan in den grond of in ethische diepte boven hun supranaturalistisch beginsel, of daar beneden, gelijk ze dan ook dikwijls later toonen „moderneren” te worden, of reeds dadelijk, uit afkeer van de „orthodoxen”, op kerkelijk terrein met de moderneren mededoen.

(125) Eth. I prop. 15.

(126) Cogitat. Metaphys. Part. 2, cap. 6 § 3.

(127) In het „Aanhangsel” tot de korte verhandeling over God, enz. p. 235.

(128) Eth. I, prop. 33, schol. 2.

Eigenlijk heeft God ook bij Spinoza wél een doel, namelijk zichzelf. „Ieder wezen tracht, zooveel in hem is, in zijn bestaan te volharden”. Ieder wezen, dus ook God. Alzoo Hij tracht naar iets: Hij heeft een doel. Wie eens den heerlijken Naam „God” noemt, al is hij een Spinoza in denkkraft, hij brengt in zijn gedachte van God altijd iets van „leven” mede, hoe hij er zich ook tegen verweert.

(129) Korte Verh. over God, enz. I, 2. pag 17.

(130) Beide worden in de laatst aangehaalde plaats der Ethica noodzakelijk geloofchend.

(131) *Cd. Busken Huet*, in het opstel Onze Toekomst in het derde deel zijner Litt. schetsen en fantasiën. Stelselmatig-wetenschappelijk heeft niemand deze tweeslachtigheid, deze samenstelling der moderne theologie uit de twee bestanddeelen van naturalisme en christelijke geloofsstellingen, uitnemender aange-toond dan Dr. A. Pierson, in zijn veel te weinig gewaardeerd boekje Gods wondermacht en ons geestelijk leven.

(132) Namelijk als theologie, als afzonderlijk bestaande wetenschap omtrent God. Want als onderdeelen van een naturalistische psychologie en historie-beschouwing zullen hare verschillende vakken (behalve de dogmatiek) zeker blijven bestaan en voortgaan. Alleen als theologie, als afzonderlijke, door ééne idee, één beginsel tot organisme vereenigde wetenschap, zal zij m.i. moeten verdwijnen: terwijl daarentegen de orthodoxie, als grond op een beginsel, namelijk de eeuwige geopenbaarde waarheid, de levensmededeeling Gods, zich gestadig kan en zeker zal verjongen en uit elken strijd gelouterd en dus gesterkt weér opkomen. Wat in den text gezegd wordt van hetgeen „de moderne theologie” aan haar tegenstanders heeft te leeren, kon daar niet verder worden uitgebreid. Hier voegen wij er nog aan toe:

Het onrustig woelen der „moderne theologie” heeft tot karaktermerk, dat men allereerst tot de werkelijkheid wil doordringen. Dit is trouwens de groote taak en eisch van onzen tijd op elk gebied. Van daar de ijverige praeoccupatie dezer theologie op historisch-kritisch terrein. Deze ijver spruit bij haar edelste vertegenwoordigers niet voort uit ongelooft, uit zucht tot afbreken, maar uit behoefte om de werkelijke historische toedracht der dingen te kennen. Door dezen arbeid zijn op historisch-kritisch terrein vele gebouwen, die vroeger statig vast stonden, tot puinhoopen geworden. Een reusachtige massa materialen tot nieuwen bouw is voorhanden. Voor den oppervlakkigen beschouwer ziet dit alles er zeer treurig uit. Maar het is hier als bij een vuur waar plotseling een groote massa vochtige kolen op geworpen is. Alles sist en walmt en het vuur schijnt uitgedoofd, omdat het op 't oogenblik de massa

brandstof niet verteren, zich niet toeigenen, dus niet overheersen kan. Hier en daar wordt dat vuur ook uitgedoofd. Doch waar dat vuur werkelijk krachtig brandt, daar zal het er weldra des te heerlijker door opvlammen. Om tot het eerste beeld terug te komen: de geloovige beschouwing der Schriften en der geloofswaarheid zal de opgehoopte massa materialen, door de moderne kritiek saamgebracht, niet mogen en Gode zij dank ook niet kunnen voorbijgaan. Integendeel zal zij deze verwarde toestanden tot uitgangspunt moeten nemen, ze aanvaarden om een nieuwen bouw op te trekken. Bij dien arbeid zal veel van de oude afmetingen blijken, voorbarig te zijn nedergeworpen: het zal, doch nu hechter en beter, op nieuw worden opgericht. Doch in elk geval, de oude dogmatiek zal zich naar den op nieuw (en niet zonder hare bezieling, hoe verdacht ook) te vormen bouw der historie hebben te regelen. Op nieuw zal zij, als van ouds, hebben te bewijzen dat Jezus is de Christus. Dat wil zeggen, dat Jezus, in 't licht der nieuwe historievorming gezien, werkelijk is de vervulling der profetische behoeften van Israël en de menschheid: dat deze eeuwige belijdenis de vormen der oude, onwaar gebleken historische en kritische of onkritische beschouwing (b.v. de verkeerde voorstelling van den onfeilbaren Bijbel) niet noodig heeft. Het historische toch en het dogmatische behooren innig samen verbonden te blijven. Het geweten te isoleeren van de historie is ten allen tijde kenmerk der dwaling. Wij zouden achtbare voorbeelden kunnen noemen van godgeleerden die in hun vroegere, van orthodoxe sympathieën vervulde, periode toch reeds, daar zij „het Geweten” van de historie isoleerden, tot de „moderne” overtuiging voorbestemd waren. Volkomen parallel met hunne geestelijke beweging is die der verkeerde, nog veel heerschende orthodoxie. Deze toch isoleert eveneens het geweten van de historie, daar zij met haar onhistorisch inspiratie-dogma zich enkel op het door deze overleveringen beheerscht geweten terugtrekt. Over het geheel is er een sterke verwantschap tusschen deze beide richtingen. De man van den „Protestantenbond” die, de bloot subjectieve oprechtheid zonder eenigen bepaalden inhoud voor het „beginsel van het Protestantisme” houdende, de historie in het aangezicht slaat, is in dezen volkomen gelijk aan den orthodoxist die zijn eenzijdig-individueele bevinding de stem des Heiligen Geestes acht. Wij zouden deze analogie nog met verscheidene andere trekken kunnen bevestigen.

(133) Korte Verh. over God, enz. bladz. 178 enz.

(134) Eth. 1, prop. 14.

(135) Eth. 2, prop. 10.

(136) Bij de nu volgende beschouwing over den hedendaagschen stand van het vraagstuk der menschelijke vrijheid heb ik, daar ik



tot mijn leedwezen het meerendeel der gezaghebbende woordvoerders op dit terrein niet heb kunnen lezen, zeer veel te danken aan *E. Lacheret*, la liberté morale. Exposé critique des controverses actuelles. Genève 1873.

(137) Zie de beoordeeling van Prof. *Scholten's* „vrije wil” door *D. Chantepie de la Saussaye*, in den vijfden en zesden jaargang van „Ernst en Vrede”, ook atzonderlijk uitgegeven. Ook Prof. *Cramer's* „Het berouw en het ethisch determinisme”.

(138) Wij verwijzen naar twee geschriften, kort geleden door het Haagsch Genootschap bekroond, en uitgegeven in de 5e reeks. het 7e deel zijner werken 1875, Kritik des philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit, von Dr. *G. P. Weygoldt*, Diak. in Weinheim; en „Het wijsgeerig pessimisme van den jongsten tijd” door Dr. *W. Scheffer*, predikant te Leiden. Ook veroorloven wij ons, te verwijzen naar een opstel over Athur Schopenhauer, geplaatst in de Stemmen voor Waarheid en Vrede van Dr. *A. W. Bronsveld*. jaarg. 1871.

(139) Zie pag. 207 en 208 van het schoon historisch overzicht door Dr. *W. Gass* gegeven in Optimismus und Pessimismus. Der Gang der christl. Welt- und Lebens-ansicht, Berl. 1876. Een boek waaraan wij voor deze § veel te danken hebben.

(140) Dus roemt *Schleiermacher* van Spinoza in zijn Reden über die Religion.

(141) Eth. 5, prop. 24.

(142) Ibid.

(143) Christl. Glaube, 3e uitg. 1. p. 227.

(144) Korte verh. over God, enz. pag. 109, 205.

(145) Eth. 5, prop. 39 dem.

(146) Ik deed het onlangs in populairen vorm in het laatste hoofdstuk van het boekje Lijden en Heerlijkheid. 2e Uitg. Amst. 1865.

(147) *Hohenstaufen*, Ein Cyclus von Liedern und Gedichten von *Albert Knapp*, Stuttgart 1839. Een dichter die, had hij niet van den aanvang af zijne lier aan de verheerlijking van Jezus Christus gewijd. zeker onder de edelste sieraden van Duitschlands poëzie mede zou geteld worden. Het hier aangehaalde staat pag. 371 in een gedicht aan Dr. Tholuck, bij zijn eerste bezoek op den Hohenstaufen.

(148) Eenvoudig en grondig wordt de Schriftleer omtrent deze centrale waarheid samengevat in Das göttl. Reich als Weltreich nach der H. Schrift, von *Julius Lindenmeijer*. Tüb. 1869.

(149) Deze heerlijke woorden zeide *Wilhelm von Kaulbach*, tot zijn vriend C. A. Dempwolff, bij gelegenheid dat hij in zijn landhuis met hem sprak over de beteekenis van zijn beroemde zes muurschilderingen op het Treppenhaus te Berlijn. Zie de uitgave dezer tafereelen in fol. kopergravuren van *Eilers, Merz, Raab*

en *Schuitheiss*, met ophelderenden text, Berl. 1872, Inl. pag. 2.

(150) Er is nog veel in Spinoza dat ik gaarne behandeld zou hebben doch waaraan ik, ook om niet te uitvoerig te worden, moet voorbijgaan. Bepaaldelijk had ik lust, dieper te beschouwen wat ik bladz. 22 en 75 slechts even aanstip: het bleeke, kleurlooze van zijn leven. Want dit staat in nauw verband tot zijn wijsbegeerte, en wederkeerig. Spinoza's gezondheid noodzaakt hem, zijn stofwisseling zooveel mogelijk te beperken: dikwijls gebruikte hij een ganschen dag niets dan één sober maal van een weinig meelspijze; hij leefde ongehuwd, teruggetrokken, vermeden. In overeenstemming en verwantschap daarmede is ook, gelijk wij in onze 78e Aanteekening reeds omtrent de kunst opmerkten, voor gansche terreinen van het schatrijk menschelijk leven, naar zijn zinnelijke en geestelijke zijde, in dit afgetrokken-verstandelijk stelsel geen plaats. Het maakt een vreemden indruk als men na eenige maanden met Spinoza geleefd te hebben, bijvoorbeeld de jongste prachtuitgave der dichtwerken van *Beets* ter hand neemt, zoo belangrijk vooral omdat wij door haar den persoon, van den aanvang af tot dit oogenblik toe, zich kunnen zien ontvouwen. Gelijk reeds de knaap in de vriendelijke Spaarnestad

gansche scharen

Vlinders, kevers en gespuis

Dat zijn moeder deed vervaren,

Krijgsgevangen bracht in huis—

zoo gaart de jongeling en de jonge man in prikkelend verkeer met de besten en uitnemendsten van zijn tijd, aan alle zijden indrukken die de dichter dan weer in proza en poëzie ten beste geeft. Hij verheft zich boven den „zwarten tijd”, hij leert ervaren hoe „alles ontbreekt waar de Heilige Geest ontbreekt”, hij laat den ganschen omvang van wat het persoonlijk, huiselijk, letterkundig, artistiek, kerkelijk, maatschappelijk leven in ons land vervult, zich in zijn hart bewegen en daarna klinken van een rijkbesnaarde lier; hij is één met zijn taal en zijn tijd en zijn volk, en deze met hem, tot schier onbegrensde, blijhartig genoten, populariteit toe, — men zie zulk een leven, of een dergelijk, aan en vergelijkte het met dat van Spinoza, en men zal begrijpen dat er bezwaarlijk sterker sprekende tegenstelling kan zijn. Maar men voelt dan ook tevens hoe diepzinnig de hoofdgedachten van een stelsel moeten wezen dat, op zichzelf zoo stijf en tot het verstandelijke beperkt, desniettemin, wanneer zijn kern met het leven van onzen tijd in aanraking gesteld wordt, dat gansche leven in al zijn richtingen bevruchten en, gelijk wij zagen, een zoo alzijdigen geest als dien van Goethe vervullen kan.

Dit alles heb ik niet alleen slechts vluchtig kunnen aanraken, maar ook heb ik in hetgeen ik meer bepaald behandelde, alleen op de hoofdgedachten gewezen, en ben vele bijzonderheden voorbijgegaan die anders wel aandacht zouden verdienen.

In het gedeelte over Spinoza's politiek had ik anders b. v. nog verschillende punten kunnen bespreken uit welke blijkt hoe ver deze merkwaardige geest zijn tijd vooruit was, en die ook tegenwoordig aan de orde zijn. Om slechts iets te noemen: Spinoza is voorstander van het stelsel van den algemeenen dienstplicht, en van de vrije, niet aan den Staat gebonden Universiteit.

Het spreekt overigens van zelf dat ieder die een boek over Spinoza's wijsbegeerte wil schrijven, beginnen moet met hem niet te houden aan den eisch der volle consequentie die niet alleen aan sommige gewichtige deelen zijner wijsbegeerte, maar aan die geheele wijsbegeerte zelve, alle recht van bestaan zou behooren te ontzeggen. Immers naar logische consequentie zouden wij moeten vragen: waartoe de geheele Ethica, wanneer alles zonder onderscheid in het heelal naar noodzakelijkheid geordend is? De „vrijheid van den mensch” bestaat, zegt hij, in het bedwingen van zijn hartstochten. Maar hoe is 't mogelijk die hartstochten te bedwingen, en welke gegronde reden zou dat bedwingen (gesteld het ware mogelijk) kunnen hebben, indien die hartstochten noodzakelijk uit den aard van den menschelijken geest voortvloeien, juist gelijk ook die geest door zijn samenhang met het heelal naar volstreckte noodzakelijkheid is wat hij is? Nergens toch is het punt te vinden waar het gevoel van lust of onlust dat onze toestanden goed of kwaad doet noemen, ééinig recht hebben zou om, meer dan eenig gevoel dat er tegenover stond, bestendigd of bestreden te worden. Evenmin het punt waar het mogelijk worden zou die indrukken en toestanden door onzen wil anders te wijzigen dan, ook zonder ons goedvinden, de algemeene loop der natuur van zelf met zich brengen zou. Met deze opmerking vervalt dus eigenlijk de geheele filosofie van Spinoza zelve. Er is geen aanleiding voor hem om, nadat hij de volstreckte noodzakelijkheid aller dingen heeft opgemerkt, nu nog iets verder te schrijven. Zelfs den mensch te vermanen om zich in die noodzakelijkheid te schikken en de geheele zedelijkheid door die onderwerping te laten uitmaken, gaat niet aan. Want elk mensch zal zich toch noodzaaklijk aan haar onderwerpen niet meer of minder dan juist zooveel als zijn eigen natuur en de van buiten komende motieven (b. v. Spinoza's boek of iets anders), die ook, voor zoover zij tot hem komen, met volstreckte noodzaaklijkheid komen, hem daartoe noodzaken: zoodat er geen reden is voor het opvatten van het voornemen om eenig mensch daartoe te vermanen. Doch, gelijk ik zeide, hierop aan te dringen, Spinoza

bij deze consequentie vast te houden, zou alle discussie dadelijk afsnijden. Wie, gelijk wij, van het standpunt der persoonlijkheid uit met Spinoza wil redetwisten, moet beginnen met hem toe te laten van een al of niet zedelijk „handelen” te spreken, alsof dit hem mogelijk ware. Ongeveer gelijk onze admiraal Tromp aan zijn vijand, die van alle ammunitie ontbloot verklaarde te zijn, uit eigen voorraad het noodige kruit en lood deed aanbieden om den zeeslag te kunnen beginnen.

---



# INHOUD

## INLEIDING, bladz. 1—20.

Het geloof opent ons oog voor de schoonheid der wereld 1. Ook voor de wijsbegeerte in haar innig verband met den godsdienst 2. Spinoza in onze dagen aan de orde 4. Geen standbeeld voor een tegenstander van de vrijheid 5. Onze steun is het geloof 8. Spinoza inconsequent 9. Anthropologisch standpunt 11. Het recht om een wijsgeerig standpunt uit het geloof te beoordeelen 11. Christelijk is menschelijk 12. Geloof is wijsheid 13. Wijsbegeerte rust op geloof 15. Het pantheïsme, een thans heerschende macht 16. Plan van dit geschrift 17.

## I. BESCHRIJVING VAN SPINOZA'S WIJSBEGEERTE.

§ 1. Spinoza's leven 21. Samenhang zijner geschriften met zijn tijd 22. Mathematische vorm 24. Verzekerdheid 24. Bouw der Ethica 25.

§ 2. Inhoud der Ethica 26. Hoofdbegrippen in haar 27.

§ 3. Substantie 27. Attribut 27. Stof en geest gescheiden en vereenzelvigd 29. Modi 30. Oneindige modi 31.

§ 4. De menschelijke geest 33. Vorming zijner kennis 34. Imaginatie 35. Notiones communes en universales 36. Wezen Gods ons toegankelijk 36. Intuïtie 36. Opklimming van den geest 37, doch niet tot het hoogste ware, neen tot het ledige algemeene 38.

§ 5. Vrijheid des menschen 39. Eenheid van verstand en wil 40. Begeerte, blijdschap, droefheid 41. Passie 42. "Intellectueele liefde 42. Verheven eenheid der Ethica 44.

## II. BEOORDEELING VAN SPINOZA'S WIJSBEGEERTE.

§ 6. Naam dien het stelsel verdient 46. Naturalisme 46. Pan-

theïsme 48. God is bij Sp. *niet* het verband der dingen 51. Fouten tegen de logika 51. Geen overgang van God tot de wereld 52. De substantie slechts eene betrekking 54. Quatenus 55. Geen *dowl* der wereld 56. Weerzin tegen persoonlijkheid 57. Omnis determinatio est negatio 58. Kwantitatief, niet kwalitatief zijn Sp.'s beschouwingen 59. Niet het oneindige, slechts het eindelooze bereikt hij 60. Persoonlijkheid van den Absolute 61.

§ 7. Fysisch Godsbegrip 63. Geen plaats voor de historie 64. Overwicht van het stoflijke boven het geestelijke 67. Intellectualisme 68. Utilitaire zedeleer 69. Schoone uitspraken op zedelijk gebied 71.

§ 8. Geen plaats voor het lijden en de smart 72. Anticipatie 72. Stoïsch karakter 74. Geen persoonlijkheid in God 75, noch in den mensch 76. Geen vrijheid 78.

§ 9. Spinoza's politiek 81. Samenhang met zijn wijsgeerig stelsel 82. Persoonlijkheid en individualiteit 83. Absolutisme 85. Geen eeuwige beginselen, maar utiliteit 88. Geen vrijheid, maar „algemeen belang” 90. Klerikalisme 91. Revolutie 92. Dwang 93. Liberalisme 95.

§ 10. Tegenspraak tegen het geloof der Gemeente 96. Pantheïsme onzedelijk 97. Zelfzucht 99. Schelling over Sp. 100. Het geloof houdt de natuur heilig 100. Pantheïsme godloochening 102. Voortgang van rationalisme tot atheïsme 102.

§ 11. Cartesius en Spinoza 104. Hoe is de wording der filosofie van Sp. zielkundig te verklaren? 105. Semiet en Indogerman 106. Loochening van de zonde 108. Intellectualisme en pantheïsme 110. God als individu 111. De Gemeente belijdt de waarheid als persoonlijk 112. Het naturalisme der waarheid 114.

### III. DE IDEE DER PERSOONLIJKHEID.

§ 12. Beteekenis van deze idee 116. De hoogte des tijds 117. Persoonlijke gemeenschap met Christus 119. Geloof en wetenschap 122. Anthropologische basis 123. Bewijsbaar, niet voor allen 125. Het geloof een ervaringsfeit en de grond der wetenschap 126. Onderscheid tusschen het wezenlijke en het algemeene, idee en begrip 128.

§ 13. Dwaling komt uit den wil voort 132. God de noodzaaklijke onderstelling van het menschelijk wezen 134. Schuldgevoel de weg tot zelfbewustheid 135. Vergevende daad Gods 139. Grondslag der Gemeente, de empirie 140. De wet der causaliteit, pleitende voor het geloof der gemeente 145.

§ 14. Ethische Gods-idee 146. God openbaart zich in de daad 147. Het geloof afhankelijk van zijn voorwerp 147. God bewijst zichzelf in ons 149. Weten en kennen 150. Pantheïsme veroordeeld

door de consciëntie 152. Vooruitgrijpen 153. Ethisch karakter des geloofs 155. Transscendentie en immanentie 155.

§ 15. Waarheid van het Pantheïsme, dat alle willekeur uit den godsdienst en het denken verwijderd moet worden 158. Geen supranaturalisme 158. Het wonder in de natuur 159. Gods natuur 161. Mogelijkheid van het booze 165. Natuur en stoffelijkheid 165/66.

§ 16. Gods persoonlijkheid is leven 167. Zelfbepaling Gods 167. Schepping, een eeuwige daad 168. Doel der wereld 169. Onderscheid tusschen Gods weten en willen 170, willen en kunnen, ib. Het geloof aan de schepping, een *zedelijk* geloof 171. Gewicht van deze leer 172.

§ 17. Het naturalisme leeft onder ons 172. Moderne theologie 174. Kern van waarheid in haar 177. Roeping der orthodoxie tegenover haar 179.

§ 18. Persoonlijkheid des menschen 181. Determinisme 183. Het verklaart de werkelijkheid niet, en blijft een hypothese 187. Statistiek 188. Geen indeterminisme 189.

§ 19. Optimisme van Spinoza 191. Felix Dahn 191. Blijdschap van Spinoza en van het evangelie 193. Onze stemmingen 194. Pessimisme 195. De zondeval 197. Robert Hamerling 198. Door de wereld tot God komen 199. Goethe's levensbeschouwing 203. Overgave aan de natuur, en doelloosheid van zulk een leven 206.

§ 20. De eisch onzes tijds 210. Christus Middelaar tusschen Jood en heiden, tusschen kerk en naturalisme 211. Spinoza door ons bewonderd en toch bestreden 213. Nog eens, door de wereld tot God komen 214. Godsdienst is kloekheid 215. Hartstocht voor God 216, bij den geloovige tot hooger geestdrift verheerlijkt 219.

§ 21. De ware *staats-idee*, die Spinoza's naturalisme in zich opneemt 221. Het koninkrijk Gods 221. In deze idee de verzoening van de tegenstellingen, de vervulling der aspiratiën onzes tijds 223. Goethe en Schiller 225. De ware kritiek 227. Het wonder 230. Zelfverloochenende liefde voor het Geheel 232. De nieuwe hemel en de nieuwe aarde 235.

## AANHANGSEL

Het pantheïsme is empiristisch van aard 237. De vertikale en de horizontale lijn, de diepte en de breedte 239. Kwantiteit en kwaliteit 242. Utilitaire zedeleer 243. Bestanddeel van waarheid daarin 244. Eenheid van natuurwet en zedewet 246. Idee der persoonlijkheid 253. Door het Kruis tot opstanding en heerlijkheid 254.

# REGISTER

## VAN SOMMIGE VREEMDE WOORDEN <sup>1)</sup>

*absolutisme*, leer van het staats-alvermogen.

*anthropologie*, menschkunde.

*anthropomorfisme*, menschvormige voorstelling omtrent God.

*autonomie*, eigen heerschappij, toestand waarin men aan zich zelve de wet voorschrijft.

*causaliteit*, *causaal*, verband van oorzaak en gevolg — daarin staande.

*constitutionalisme*, leer van een getemperde monarchie.

*correlaat*, er bij behoorende.

*deductief*, uit een hoogst beginsel gevolgtrekkingen afleidende.

*deïsme*, erkenning van een van de wereld afgescheiden God.

*determinisme*, leer dat alles noodzaaklijk bepaald is.

*emanatie*, uitvloeiing van de wereld uit God.

*empirisch*, de waarneming en ervaring vooropstellende.

*ethica*, zedeleer.

*generatio aequivoca*, het ontstaan van een hooger leven uit lagere kiemen zonder van buiten er op werkende scheppingskracht.

*identisch*, *identiteit*, eenzelvig, eenzelvigheid.

*inductie*, het opmaken van een algemeen begrip uit waarneming van het gelijksoortige in de dingen.

---

<sup>1)</sup> De woorden die men hier niet vindt, zijn of algemeen verstaanbaar, of zij worden in het boek zelf opgehelderd door het verband waarin zij voorkomen. De hier aangegeven bepalingen willen meer duidelijk en voor den gewonen beschaatden lezer de zaken ophelderend, dan wetenschappelijk-nauwkeurig en volledig zijn.



- immanent en transcendent*, (God) *in* of *boven* de wereld levende.
- indeterminisme*, het tegendeel van determinisme.
- intellectualisme*, heerschappij van het verstand over de andere vermogens des geestes.
- intuïtie*, geestelijke aanschouwing.
- kabbala*, mystieke geheimleer der Joden.
- manicheïsch*, goed en kwaad in gelijke, eeuwige zelfstandigheid tegenover elkander stellende.
- moleculen*, zeer kleine deeltjes.
- monisme, dualisme*, beschouwing van het heelal als een éénheid, of als uit twee beginselen samengesteld.
- nihilisme*, stelsel waarbij niets (nihil) eeuwigs meer erkend wordt.
- optimisme*, leer, dat deze wereld de *beste* is.
- palimpsest*, handschrift waarin over hetgeen er oudtijds op stond, maar verbleekt of weggewischt is, iets anders heen-geschreven werd.
- pathologie*, leer der ziekten.
- pessimisme*, leer dat deze wereld de *slechtste* is.
- postulaat*, vereischte bij een redeneering.
- protoplasmen en moneren*, oorspronkelijke, nog zeer onontwikkelde levensvormen.
- psychologie*, zielkunde.
- Rolla*, een gedicht van Alfred de Musset.
- subjectivisme*, beoordeeling van de dingen niet zooals ze werkelijk zijn, maar zoo als ze *ons* voorkomen.
- theïsme*, erkenning van een boven de wereld verheven, maar innig met haar verbonden God.
- Thekla*, dochter van Wallenstein in Schiller's tragedie van dien naam.
- torso*, een stuk van een beeld, waaruit de kenner het ontbrekende Geheel weet op te maken.
- transcendent*, zie immanent.

# ▲ BOEKEN VAN ▲ WIJSHEID EN SCHOONHEID

Per deel f 1.90 ingenaaid; f 2.50 gebonden

In de reeks welke bovenstaanden titel draagt zijn  
verschenen:

## UREN MET VINET

Een Keur van stukken uit zijne werken, vertaald en van aan-  
teekeningen voorzien door Dr. A. W. BRONSVELD.

Met een Inleiding van Prof. Dr. P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

(nieuw najaar 1919)

Alexandre Rodolphe Vinet is een van die veelomvattende geesten, die voor een cultuur den bodem bereiden. Vinet, de breede humanist, de fijne literator, de vrome christen, de geestverwant van Pascal, heeft een heel geslacht van jongeren opgevoed, wier invloed reikt tot in dezen tijd. Deze bundel zal velen hoogst welkom zijn. Hier klinkt een stem „voor onzen tijd“.

---

## UREN MET HEGEL

Hegel's Wijsbegeerte ingeleid en geschetst uit zijne werken door  
Dr. H. W. PH. E. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA

INHOUD: Inleiding. — De Encyclopaedie. — De Phaenomenologie des Geestes. — De Philosophie der Geschiedenis. — Voorlezingen over de Aesthetika. — De Wijsbegeerte van den Godsdienst. — Naam- en Zaakregister.

---

## UREN MET NIETZSCHE

Een Keur van stukken uit zijne werken, vertaald en van een  
Inleiding voorzien door Prof. Dr. Jhr. B. H. C. K. VAN DER WYCK

Vragen van den Dag: „De helder geschreven inleiding geeft ons niet alleen de levensgeschiedenis van den beroemden denker, maar ook een inzicht in het psychologisch proces zijner geestelijke ontwikkeling.

Prof. v. d. Wijck heeft een verdienstelijk werk gedaan met ons deze studie te schenken, waaruit de frissche, versterkende geest van den filosoof ons tegemoet treedt“.

Prof. VALCKENIER KIPS in *De Tijdspiegel*: „Op twee-en-tachtig-jarigen leeftijd een dik boek het licht te doen zien, samengesteld uit fragmenten uit al Nietzsche's werken, het moeilijke Duitsch van Nietzsche in glanzend helder Nederlandsch over te brengen, daaraan een uitvoerige inleiding toe te voegen, onverzwaakt in den rijkdom en de klaarheid van stijl, die wij reeds lang bij Prof. Van der Wyck bewonderden, — waarlijk het is een arbeid, die menig jongere beschaamd doet staan.

Het beeld, dat de auteur ons van Nietzsche teekent, dwingt eerbied af door volledigheid en door diepe doordringing van het wezen van den denker.

Dat de bewerking in goeden zin „critisch" zou zijn, dat wil zeggen een uitkiezing van het beste en meest kenmerkende uit Nietzsche's werk, sprak reeds vooraf van zelf. Maar welk een grondige kennis van dit werk en welk een noeste vlijt vereischt waren om dit te bereiken, dat moge nog eens met eerbiedige waardeering worden vastgesteld. . .”

---

## UREN MET MONTAIGNE

Een Keur van stukken uit zijne werken, vertaald en van een  
Inleiding voorzien door JAN VAN NIJLEN

Montaigne — de elegante scepticus en epicurist, schrijver van de wereldberoemde *Essays*. De bekende Vlaamsche dichter Jan van Nijlen heeft zich geheel in den geest en het werk van den Franschen moralist ingeleefd en de kern van Montaigne's gedachten in smijdig Hollandsch weten over te brengen.

---

## UREN MET GOETHE

(De „Werther”)

Complete vertaling door SAL. PERSON. Met een uitvoerige,  
cultuurhistorische inleiding van FRANS COENEN

Alg. Handelsblad: „Moet men geschriften beoordeelen naar hun tijd — sommige boeken zijn er waar men den tijd uit beoordeelen leert. Goethe's *Werther* is er zoo een. Men zal 't als boek niet meer „onmiddellijk en eenvoudig genieten”, gelijk de tijdgenoot het deed, meent Frans Coenen in zijn inleiding terecht. Maar het wezen van een periode is er diep in gestempeld, en wie belangstelling heeft voor wat vroeger was, hoe geleefd en gevoeld en gedacht werd, voor de evoluties van den geest, vindt hier een document van den eersten rang. De waarde van dit document stelt Coenen's inleiding in een helder licht, zoodat de lezer zijn „uren met Goethe”, de Werther-vertaling van Sal. Person zelf, niet onvoorbereid begint”.

---

## UREN MET SHAKESPEARE

Een Keur van stukken uit zijne werken, vertaald en van  
inleidingen en aantekeningen voorzien  
door Dr. EDW. B. KOSTER

Dr. J. L. WALCH in *Het Vaderland*: „Dr. Edw. B. Koster gaf ons een reeks vertalingen van fragmenten uit Shakespeare, met een mooie en interessante

inleiding voorzien. Er zijn veel Shakespeare-vertalers; Edw. B. Koster behoort tot de geleerdste en zorgvuldigste. En ik geloof, dat voor een vertaler die laatste twee eigenschappen de kroon spannen; vooral wanneer óók dichterlijk besef aanwezig is in een mate als Dr. Koster dat bezit".

---

## UREN MET SCHOPENHAUER

Een Keur van stukken uit zijne werken, vertaald en van een  
Inleiding en aanteekeningen voorzien  
door Prof. Dr. Jhr. B. H. C. K. VAN DER WYCK

TWEEDE DRUK

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN in het Tijdschr. voor Wijsbegeerte: „Een enkelvoudig beeld van den invloedrijken wijsgeer is hier met vaste trekken ontworpen".

---

## UREN MET NOVALIS

Een Keur van stukken uit zijne werken, vertaald en ingeleid  
door DIRK COSTER. Met bijdragen van P. C. BOUTENS

INHOUD: Inleiding tot Novalis' leven en werken, door DIRK COSTER (Het Humanisme; De Romantiek; Novalis en Sophie von Kühn; De Lyriek; De Leerlingen in Sais; Henderik van Ofterdingen; De Fragmenten). — Drie „Geestelijke Liederen" van Novalis, overgezet door P. C. BOUTENS. — Uit de Werken van Novalis, vertaald door DIRK COSTER.

E. M. TEN CATE in De Hervorming: „Een treffelijke uitgave. Het werk van Novalis heeft voor alle tijden groote waarde. Een betrouwbaar getuige, niemand minder dan Schleiermacher, heeft hem genoemd „den goddelijken jongeling, voor wien alles kunst werd wat zijn geest aanraakte en heel zijn wereldbeschouwing onmiddellijk tot een groot gedicht".

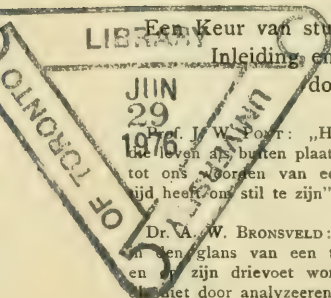
---

## UREN MET JACOB BÖHME

Een Keur van stukken uit zijne werken, vertaald en van een  
Inleiding en [uitvoerige] aanteekeningen voorzien  
door Dr. A. H. DE HARTOG

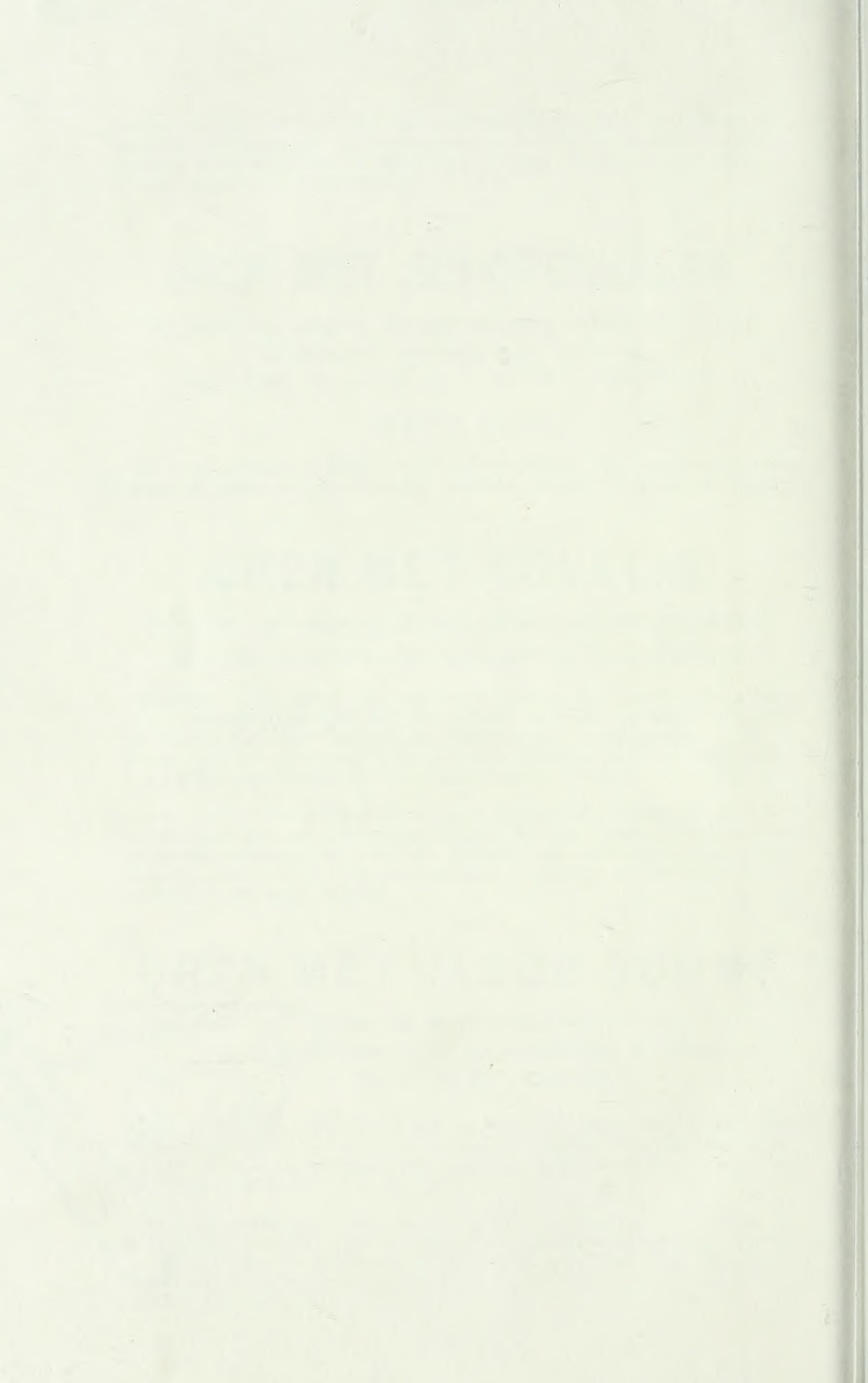
Prof. J. W. Post: „Hij behoort tot die leiders der menschheid naar den geest, die leven als buiten plaats en tijd in het eeuwig blijvende. Geheel dit boek spreekt tot ons „hoorden van eeuwigheidszin. Moge het in vele huizen komen, waar men tijd heeft „om stil te zijn".

Dr. A. W. BRONSVELD: „Een wondere figuur, die schoenmaker van Görlitz, die in den glans van een tinnen vat „de duistere afgronden aller geboorten schouwt" en in zijn drievoet worstelt met de geheimenissen van Gods wezen. Een ziener, die niet door analyzeerend denken maar door den machtigen greep zijner rijke intuïtie de heerlijkste waarheden aan 't licht brengt".









PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

B  
3999  
P35G85  
1919  
C.1  
ROBA

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C  
39 11 13 13 08 003 8