



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

АН ЫМВВ В

Period, 1944 Theologische

Harvard Divinity School



ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY

MDCCCCX

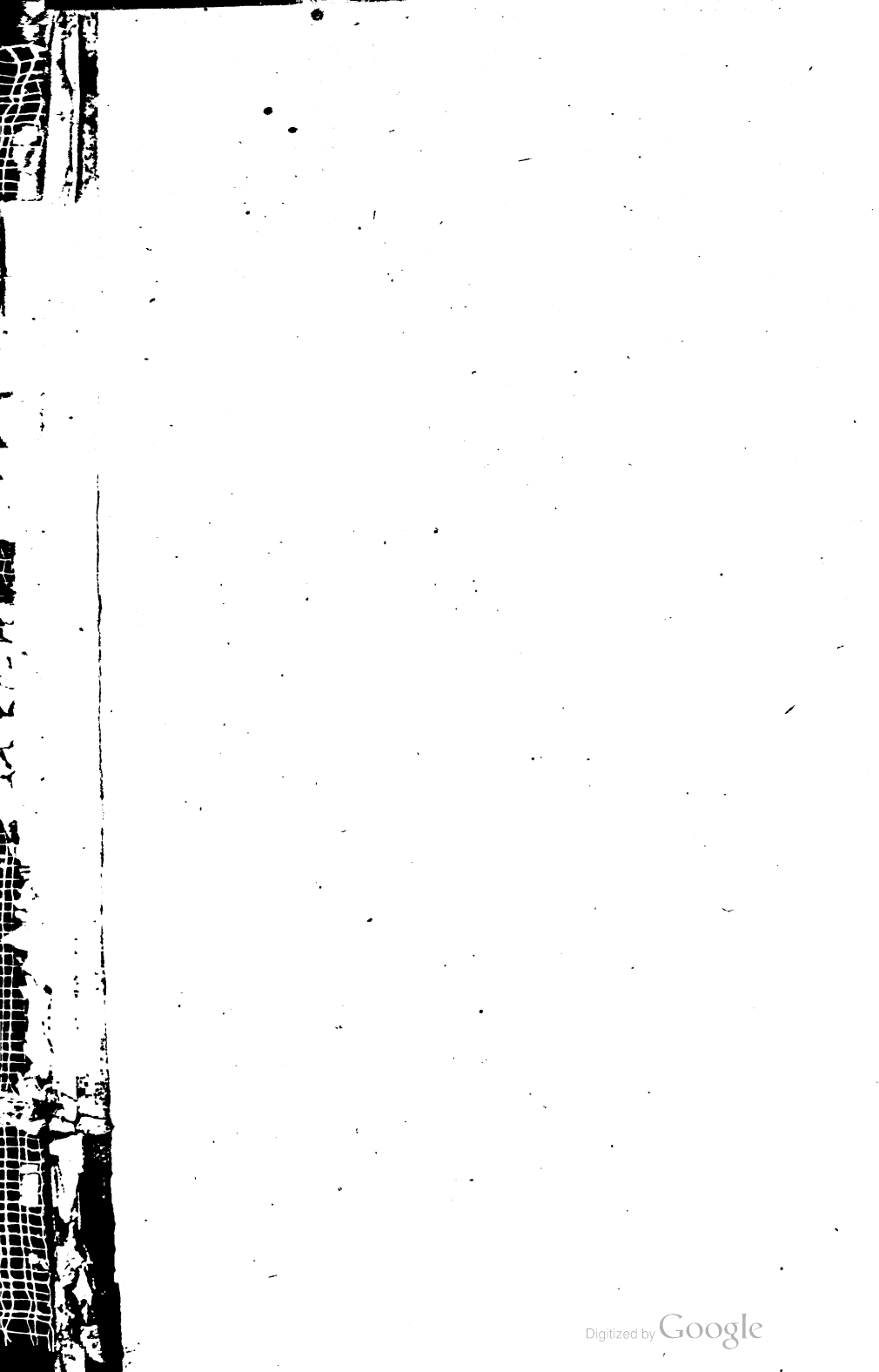
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

BOUGHT FROM THE FUND
GIVEN IN MEMORY OF

RUSHTON DASHWOOD BURR

Divinity School, Class of 1852

The gift of Mrs. Burr



Theologische Studiën.

TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE

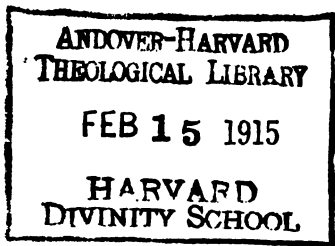
VAN

Dr. F. E. DAUBANTON, Dr. F. VAN GHEEL GILDEMEESTER,
Dr. A. J. TH. JONKER, en Dr. C. H. VAN RHIJN.

DE RTIENDE JAARGANG.



UTRECHT. — KEMINK & Zoon. — 1895.



HA3,133

I N H O U D.

	Blr.
C. H. VAN RHIJN, L. Annaeus Seneca en zijn tijd	1
F. W. MERENS, Iets over Jesaja 7—12	44
D. S. H., J. H. FICHTE. Systeem der Ethik, fragmentarisch voorgesteld in brieven aan Dr. A. J. Th. Jonker	66
F. E. DAUBANTON, Kuypers Encyclopaedie uiteengezet en beoordeeld (I).	100
Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid door Dr. A. Kuypers, Hoogleeraar aan de Vrije Universiteit. Amsterdam J. A. Wormser. 1894.	
Boekbeoordelingen	145
Dr. J. Cramer, De Tubingsche kritiek en hare nawerking. Toespraak gehouden bij den aanvang van den academischen cursus 1894, door C. H. van Rhijn.	
J. R. Slotemaker de Bruine, De Eschatologische Voorstellingen in I en II Korinthe 1894, door C. H. van Rhijn.	
De Mozaische oorsprong van de wetten in de boeken Exodus, Leviticus en Numeri. Lezingen over de moderne Schriftercritiek des Ouden Testaments, door Dr. Ph. J. Hoedemaker, predikant te Amsterdam. Leiden, D. A. Daamen. 1895, door J. H. Gunning.	
Inhoud van Tijdschriften	160
F. E. DAUBANTON, Kuypers Encyclopaedie uiteengezet en beoordeeld (II)	163
Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid door Dr. A. Kuypers, Hoogleeraar aan de Vrije Universiteit. Amsterdam J. A. Wormser. 1894.	
A. J. TH. JONKER, De Zoon des Menschen	228
De uitdrukking <i>ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου</i> in het Nieuwe Testament. Academisch proefschrift, door H. L. Oort, Leiden, E. J. Brill. 1893.	
Inhoud van Tijdschriften	261
F. E. DAUBANTON, Kuypers Encyclopaedie uiteengezet en beoordeeld (III)	263
Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid door Dr. A. Kuypers, Hoogleeraar aan de Vrije Universiteit. Amsterdam J. A. Wormser. 1894.	

	Blz.
A. S. E. TALMA, Kuyper en Ritschl (I)	287
G. H. LAMERS, In memoriam Prof. Dr. J. Cramer 24 December 1833 — 18 Mei 1895	314
L. J. BLANSON HENKEMANS, De strijd om de kerkegoederen te Lathum in het eind der vorige en het begin van deze eeuw (I)	325
Inhoud van Tijdschriften	352
A. S. E. TALMA, Kuyper en Ritschl (II).	355
C. H. VAN RHIJN, Tweeërlei tekst van de Handelingen der Apostelen. Een poging tot rehabilitatie van den Codex Bezae	403
Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philologica apparatu critico, commentario perpetuo, indice verborum illustrata auctore Friderico Blass. Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht 1896.	
Boekbeoordeelingen.	414
A. Jüllicher, Einleitung in das Neue Testament. Erste und Zweite Auflage. 1894 door C. H. van Rhijn.	
Dr. F. Nippold, Der Entwicklungsgang des Lebens Jesu im Wortlaut der drei ersten Evangelien. Vom Beginn des öffentlichen Auftretens bis zum Beginn der Leidensgeschichte. 1895 door C. H. van Rhijn.	
Dr. Paul Rohrbach, Der Schluss des Markusevangeliums, der Vier Evangelienkanon und die Kleinasiatischen Presbyter 1894 door C. H. van Rhijn.	
Lic. Dr. C. Clemen, Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe an der Hand. der bisher mit bezug auf sie aufgestellten Interpolations- und Compilationshypothesen geprüft 1894 door C. H. van Rhijn.	
Le Sanctuaire de Kirjath-Jearim par H. A. Poels, Louvain et Gand 1894. door G. Wildeboer.	
Inhoud van Tijdschriften.	432
F. E. DAUBANTON, Kuyper's Encyclopaedie uiteengezet en beoordeeld (IV)	435
Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid door Dr. A. Kuyper, Hoogleeraar aan de Vrije Universiteit. Amsterdam J. A. Wormser. 1894.	
Boekbeoordeelingen door C. H. van Rhijn	476
Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von H. A. W. Meyer. Die Thessalonicherbriefe. Völlig neu bearbeitet von Prof. W. Bornemann 1894.	
H. R. Offerhaus, Paulus in de Clementinen. Academisch proefschrift 1894.	
Dr. J. M. S. Baljon, Grieksch-Theologisch Woordenboek hoofdzakelijk van de Oud-Christelijke Letterkunde 1e stuk 1895.	

	Blz.
Varia door C. H. V. R.	483
Een nieuw „Woord des Heeren”. — „Ga heen tegen het Zuiden”, Hand. VIII, 26. — Eph. V, 14.	
Inhoud van Tijdschriften	486

L. Annaeus Seneca en zijn tijd ¹⁾.

De wijsgeer Seneca is een van die, niet zeldzame figuren in de oude geschiedenis, over wien de meeningen ten allen tijde verschilden en wiens reputatie in den laatsten tijd niet beter geworden is. Terwijl Hieronymus hem op de lijst van zijne heiligen plaatste ²⁾ en het concilie van Tours (1054) hem als een kerkleeraar citeerde, hebben de jongste geschiedschrijvers de glorie zijns naams uitermate verdonkerd. Schiller is niet de eenige die de gruwelen van Nero aan de leiding van Seneca wijt en den eersten ten koste van den laatsten tracht te rehabiliteeren ³⁾. Vroeger was Nero het uitvaagsel der menschheid, Seneca een respectabele persoonlijkheid, de edelste vertegenwoordiger van het classieke humanisme, thans is Seneca een onzedelijk, verachtelijk man, Nero, een zwak maar in den grond goed karakter.

De aard van ons onderwerp verplaatst ons naar Rome onder de eerste keizers. De toenmalige Romein had voor

1) De omvangrijke litteratuur over Seneca vindt men in F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums* 7te Aufl. 1886. S. 244 f en bij Joh. Kreyher, *L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Christentum* 1887. In de opgaaf van Kreyher ontbreken, Th. Keim, *Rom und das Christentum* 1887 en Ch. Aubertin, *Senèque et St. Paul, Étude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre*. 3. éd. 1872, terwijl van Meyers kommentaar op Philipp. Kol. en Philem. de 5de uitg. verschenen was, bewerkt door Dr. A. H. Franke.

2) De *Scriptoribus ecclesiasticis* c. 12.

3) Schiller, *Geschichte des Römischen Kaiserreichs unter der Regierung des Nero* 1872 S. 626 ff. Ook Hausrath schaart zich aan de zijde van Schiller: *Neutestamentliche Zeitgeschichte. Die Zeit der Apostel* 2te Aufl. 2 S. 323.

namelijk drie eigenschappen, welke den toegang ontsluiten tot ons oordeel over Seneca. De eerste eigenschap was gemis aan nationaliteitsgevoel. Terwijl de oude Romein zich alleen interesseerde voor eigen land en volk, had de Romein in den keizertijd belangstelling ook voor het vreemde. Buitenslandsche dieren en planten werden geacclimatiseerd, de kostbaarste voortbrengselen van het Oosten te Rome openlijk tentoongesteld. De afkeer van vreemde goden is geweken. In het Romeinsche pantheon is ook plaats voor de Egyptische goden — in weerwil van het herhaalde Senaatsverbod —, zoodat Minucius Felix ¹⁾ den cultus van Isis en Serapis zelfs een „Romeinsche” kan noemen ²⁾. „Het schandelijkste, dat de vreemde landen opleveren”, zegt Tacitus, „wordt te Rome vereerd ³⁾.” Studeerde de Romein gaarne te Athene, de Griek begaf zich bij voorkeur naar Rome. Alle vakken van wetenschap worden er beoefend, inzonderheid de aardrijkskunde en de geschiedenis. Wijsgeeren en redenaars, onderwijzers en artsen, kunstenaars en handwerklieden stroomden er samen om de Grieksche taal en wijsbegeerte, de Grieksche zeden en onzedelijkheid te verbreiden. Naar Rome drong alles heen: de geleerde, die meende iets te kunnen presteeren op het gebied van wetenschap en kunst, de verongelijkte, die zijn recht in het hoogste ressort zocht en zich op den keizer beroepen had, de provinciaal, die het leven in zijn bonte verscheidenheid wilde leeren kennen en op zijn ouden dag nog eens recht wilde genieten. Op de straten dezer wereldstad ontmoetten elkander de hoog ontwikkelde Griek, die bronnen zocht voor een geschiedkundig

1) Oct (Ed. Aem. Baehrens) c 21

2) Dienaangaande zou men een merkwaardige vergelijking kunnen maken tusschen het oude Rome en het tegenwoordige Parijs, althans volgens Jules Bois, die in zijn boekje over „Les petites religions de Paris” (1894) achtereenvolgens handelt over: Les derniers Païens, les Swedenborgiens, les Boudhistes, les Théosophes, le culte de la Lumière, Vintres, Boullan et le Satanisme, le culte de l'Humanité, les Lucifériens, l'Essénianisme, les Gnostiques, le culte d'Isis.

3) Ann. 15, 44: sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque. —

werk, en de Alexandrijnsche koopman, wien de belangen van den graanhandel derwaarts dreef, de half wilde Afrikaan met een transport leeuwen voor den circus, de listige Syriër met zijne amuletten en toeverformulen, de fiere Galliër, trotsch op het onlangs verkregen burgerrecht en thans zijn hulde brengende aan de eeuwige stad, de Illyrische krijgsknecht, die de Romeinsche adelaars volgt en te Rome garnizoensdienst presteert, de Jood, land en zee omreizende om een Jodengenoot te maken en thans met schuchteren blik zich voortspeedende naar de Jodenwijk, aan gene zijde van den Tiber. Alle rassen, alle kleuren en alle kleederdrachten werden te Rome gezien, alle talen op hare straten gehoord. Welk een bont gewoel van allerlei, rein en onrein, godsdienstig en ongodsdienstig; geleerd en ongeleerd, mensch en dier! Hier, Moorenslaven, olifaanten uit de keizerlijke stallen langs de straten geleidende; daar, een groep blonde Batavieren der keizerlijke lijfwacht in hunne schitterende wapenrusting; ginds Egyptenaren met kaal geschoren hoofden, in linnen talaren, de groote godin Isis in processie ronddragende; elders een Grieksch geleerde, gevolgd door een jongen Nubiër, die met boekrollen beladen is; een Oostersche prins met hooge muts en in wijde, bonte kleederen, met statigen ernst door de menigte voortschrijdende; getatoueerde wilden uit Brittannië, zich over de wonderen der nieuwe wereld verbazende. Nu en dan een bijzonder vreemd uitgedoschte stoet, gezanten uit een verwijderd barbaarsch land, welks naam de meesten zelfs nooit hadden hooren noemen, en die naar Rome gekomen waren om met den keizer een verbond van vrede en vriendschap te sluiten ¹⁾. Zoo was Rome ten tijde der eerste keizers een „compendium” der wereld, waar alle natiën zich kruisten. De oud Romeinsche familiën sterven weg en worden door aanzienlijke geslachten

1) Ik ontleen deze karakteristieke bijzonderheden aan Uhlhorn, *Strijd en overwinning* (1880) en insonderheid aan L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine* 5te Aufl. 3 Bd. (1831).

uit de wingewesten vervangen. Is het wonder, dat ook het onderscheid tusschen Romein en niet-Romein uitsleet en het nationaliteitsgevoel zich oploste in een soort wereldburgerschap, waarbij de oude vormen vervloeiden, de oude grenslijnen uitgewischt werden en de Romein, inzonderheid de ontwikkelde Romein zoo breed gepenseeld was, dat hij overal dat is eigenlijk nergens te huis behoorde. Ontneem aan een volk zijn nationaliteit, zijn godsdienst en eigenaardige zeden, neem weg wat het van andere volkeren onderscheidt en de polsslag van zijn bestaan begint al flauwer te kloppen. Het houdt op een volk te zijn om een agglomeraat van individuen te worden.

Een tweede kenmerk van den Romein in den keizertijd was zijn strenge devotie en doctrinaire moraal. Volgens de traditioneele opvatting lag het Heidendom destijds te ziel-togen maar de opschriften op monumenten, steenen en grafzerken — in dezen de beste getuigen — leeren ons andere dingen. Onder de ontwikkelden mochten er zijn als Plinius Senior die zich van den volksgodsdienst afkeerden, de groote massa hield zich bij het overgeleverde geloof. De z. g. Atheïsten vormden slechts een kleine minderheid. De goden waren de gevers van al het goede. Hun voorzienige zorg strekte zich uit over alles. Zij bestuurden het heelal en de menschenwereld en hadden daarom recht op hulde en toewijding. Offers werden in grooten getale gebracht. Bij de troonsbeklimming van keizer Caligula werden te Rome gedurende ruim twee maanden niet minder dan 160,000 offerdieren geslacht ¹⁾. Aan den bouw, de instandhouding en versiering der tempels werden aanzienlijke sommen ten koste gelegd; de tempels zelve getrouw bezocht. Elke provincie, elke stad, elke ruimte had haar beschermgod of godin. De koopman, die in de grenslanden vertoefde om daar handel te drijven, offerde er aan „den genius van het Romeinsche

1) Suetonius, Cal. c. 14: tanta publica laetitia ut tribus proximis mensibus
 eo ne totis quidem supra centum sexaginta milia victimarum caesa tradantur.

volk en van den handel;" de reiziger, die in onbekende en onherbergzame streken verkeerde, offerde er „den god, die de wegen en paden uitgedacht had." En nog in de 5^{de} eeuw, zegt Friedländer ¹⁾, had de vloer van de Romeinsche woningen, achter de huisdeur, een beeld van den beschermgod, waarvoor een brandende kaars of eeuwige lamp. Evenals in de R. Katholieke kerk bepaalde verrichtingen onder de leiding van bijzondere heiligen staan, had elke Romeinsche god zijn bepaalde werkzaamheid. De soldaten richtten zich natuurlijk tot Mars, de zeelieden tot Neptunus, de kooplieden tot Mercurius, de landbouwers tot Ceres. En voorts: Lucina hielp de barende vrouwen, Rumina verzorgde de zuigelingen, Farinus leerde het kind spreken, Eduka eten, Potina drinken, Statina loopen enz. enz. De goden openbaarden zich in droomen en voortteekens ²⁾. „In den slaap," zegt Caecilius, de vertegenwoordiger van het Heidendom in den „*Octavius*" van Minucius Felix, „zien, hooren en herkennen wij de goden, die wij over dag goddeloos loochenen ³⁾." Droomen beslisten over de keus van een beroep of geneesmiddel of over een bepaalde onderneming. Galenus liet zich bij de behandeling zijner kranken leiden door droomen. Plinius de oudere schreef zijn geschiedenis van de Romeinsche oorlogen in Duitschland, Dio Cassius zijn Romeinsche geschiedenis ten gevolge van een droom; de laatste verklaart dat hij den moed en de kracht om zijn arbeid voort te zetten gevonden had in nieuwe droomen, waarbij zijn beschermgodin Tyche hem de onsterfelijkheid toezegde ⁴⁾. De uitlegging van droomen vertegenwoordigde dan ook een bepaalde wetenschap; de droomorakels en droomboeken werden ijverig geraadpleegd. Van de laatsten bezitten wij nog een exemplaar in het droomboek van Arte-

1) T. a. p. III S. 512.

2) Merkwaardige staaltjes van het geloof aan voortteekens bij keizer Augustus deelt Suetonius mede Aug. c. 92—97.

3) C. 7, 6 (Ed. Aem. Baehrens): etiam per quietem deos videmus, audimus, agnoscimus, quos impie per diem negamus.

4) Zie Friedländer, T. a. pl. III S. 535.

midorus van Daldis uit de laatste decennien der 2^{de} eeuw. Zijn „wetenschap” was hem zoo heilig dat hij zijn gansche leven aan haar toewijdde, alle mogelijke droomboeken opkoo- pende en in Klein-Azië, Griekenland en Italië allerlei vak- genooten raadplegende. Behalve de droomuitleggers maakten de haruspices goede zaken. Keizer Tiberius verbood hen „in het geheim en zonder getuigen” ¹⁾ te ondervragen. De haruspex Umbricius liet keizer Galba weten aan den ochtend van den dag, waarop deze vermoord werd, dat de inge- wanden der offerdieren op een dreigend gevaar en op een vijand in huis wezen ²⁾. En dat het onsterfelijkheidsgeloof bij de oude Romeinen zeer levendig was, bewijzen de op- schriften en symbolen op urnen, sarcophagen en grafteekens. De voorzijde der sarcophagen is niet zelden versierd met mythologische voorstellingen als de poëtische uitdrukking van abstracte ideeën. Om de verwachting des wederziens uit te drukken, dienden de lotgevallen van Alcestus en Ad- metus, van Protesilaüs en Laodamia. Hercules was het symbool van den overwinnaar des doods, de lotgevallen van Akteon, Marsyas, Klytemnestra illustreerden de straffen der boosdoeners. Bacchanten, Satyrs en Centauren symboliseerden de vreugde de gezaligden. In 1857 en '58 zijn aan beide kanten van de via Latina twee schoone graven ontdekt, in twee verdiepingen, uit de 2^{de} helft van de 2^{de} eeuw n. Chr. Het gewelf van het voornaamste vertrek in de tweede ver- dieping, dat drie sarcophagen bevatte, is rijk met reliëfs versierd; een medaillon in het midden stelt de ziel van den gestorvene voor, zooals die door een grijsaard naar boven gedragen wordt; het is omgeven door 24 medaillons met Bacchanten en Nereïden ³⁾.

1) Suet. Tiberius c. 63: haruspices secreto et sine testibus consuli vetuit.

2) Tacit. Hist. 1, 27: Octavo deeimo kalendas Februarias sacrificanti pro aede Apollinis Galbae haruspex Umbricius tristia exta et instantes insidias ac domesticum hostem praedicit; Tacitus laat hierop volgen: audiente Othone (nam proximus adstiterat) idque ut laetam e contrario et suis cogitationibus prosperum interpretante.

3) Friedländer III S. 694 ff.

Intusschen droeg deze devotie, evenals de gansche aanleg van den Romein, een wettelijk, juridisch karakter. De Romein wilde zijn goden niets schuldig blijven; hij diende hen met angstvallige stiptheid; hij wist welken god hij in bepaalde omstandigheden had aan te roepen; op welke wijze, in welke vormen, met welke woorden; zijn vroomheid was m. a. w. een vroomheid van den ritus; wanneer hij dezen in acht nam, kon hij van de gunst der goden verzekerd zijn. Bij de meer ontwikkelden waren de verhoudingen anders. Wat voor de groote massa de religie was, was voor de meer beschaafden de Grieksche filosofie. Van hare onderscheidene stelsels waren het inzonderheid de Stoïcische en Epicureïsche, welke destijds te Rome burgerrecht hadden verkregen, met dien verstande, dat de oude abstracte theoriën b. v. over het zijn, de waarneming en het denken vervangen waren door meer praktische vraagstukken, het hoogste geluk en het zedelijk leven betreffende. Men nam hierbij uit alle stelsels datgene over wat zich voor de praktijk het best liet gebruiken, wat het meest geschikt was om het lijden van den tegenwoordigen tijd te wederstaan en te overwinnen en vormde alzoo een soort wijsbegeerte voor het dagelijksch leven met vele humane voorschriften, met een strenge moraal maar die het cachet der persoonlijkheid miste. De wijsbegeerte was de beste leidsvrouw tot de hoogste zedelijkheid, de eenige leerares in de hoogste kunst, die van te leven ¹⁾. Onze ziel is krank en kan alleen door de filosofie worden genezen, leerden Cicero en Seneca na hem ²⁾. Geen deugd zonder wijsbegeerte en, omgekeerd, geen wijsbegeerte zonder deugd ³⁾. Seneca zoekt naar woorden om hare voortreffelijkheid te roemen. „*Exercet philosophia regnum suum: dat tempus, non accipit. Non est res subsiciva: ordinaria est, domina est, adest et jubet. . . . Totam huc converte mentem,*

1) Seneca, Epp. 90, 27: *artificem vides vitae.*

2) Epp. 15, 1.

3) Epp. 89, 8: *philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem; nec virtus autem esse sine studio sui potest nec virtutis studium sine ipsa.*

huic adside, hanc cole: ingens intervallum inter te et ceteros fiet. Omnes mortales vita antecedes, non multo te di antecedent" 1). Elders vat hij de beteekenis der wijsbegeerte aldus samen: „non est philosophia populare artificium nec ostentationi paratum. Non in verbis sed in rebus est. Nec in hoc adhibetur, ut cum aliqua oblectatione consumatur dies, ut dematur otio nausia: animum format et fabricat, vitam disponet, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per anticipitia fluctuantium dirigit cursum. Sine hac nemo intrepide potest vivere, nemo secure" 2). Dat de filosofen zelve aan dit ideaal beantwoordden, kan men niet zeggen. Inzonderheid gaven de leeraars in de openbare scholen aanleiding tot meenige gegronde aanmerking. En aan het hof en in de woningen der aanzienlijken waren de filosofen geheel misplaatst 3). De groote massa had dan ook een afkeer van deze moraalhelden met hunne hooge wenkbrauwen, lang haar en baard, die, in hun grooten mantel gehuld, met voorname minachting op de anderen nederzagen. De wijsbegeerte was schadelijk, want zij was een impediment voor het verkrijgen van rijkdom en eer. Een zekere Trimalchio bestemde voor zijn grafsteen dit opschrift: „Trimalchio is klein begonnen en groot geworden; hij heeft 30 millioen sestertiën nagelaten en nooit een filosoof gehoord." Waren de Fabriciërs en andere mannen van naam ooit bij de filosofen ter school geweest? De wijsbegeerte was onzeker en in zichzelf tegenstrijdig. Welke school had de waarheid? De filosofen spraken op alle cardinale punten elkander tegen. Bovendien. Was er ooit een volmaakte wijze geweest? Waren zij zelve niet de grootste ijdelheiten? Was hun roemzucht niet in snijdende tegenspraak met hun leer? Overal waar zij komen, zegt Epictetus met groote aanschouwelijkheid 4), willen zij den uitroep hooren: „O, de groote filosoof! Juichten de hoorders hem maar matig toe, dan was hij ter nedergeslagen; was het applaus

1) Epp. 53, 9—12.

2) Epp. 16, 3.

3) Friedländer III S. 659.

4) D I, 21.

uitbundig, dan zag hij opgetogen rond en vraagde den hoorder: hoe vindt gij mij? — Bewonderenswaardig. — Hoe was dat gedeelte? — Welk? — Wel, dat, waarin ik Pan en de Nymphen beschreef? — Voortreffelijk. Onder dergelijke gesprekken wandelden leeraar en leerling naar huis. En nu zullen er ook wel filosofen geweest zijn als Demetrius, die achting afdwongen door hunne energieke aeseese, maar de groote meerderheid deed dit niet. Hun moraal was een doctrine. De filosofen waren in de Romeinsche samenleving niet te huis.

De derde eigenschap, welke den Romein in den keizertijd kenmerkte, was zijn zedelijke verslapping en de pessimistische richting van zijn geest. Dat de stoere moraal van de Stoa hem weinig bekoorde, is geen wonder. Zij was in flagranten strijd met de richting zijns levens. Wij moeten ons dienaangaande wachten voor twee dwaalbegrippen, welke beiden zijn voortgevloeid uit de eenzijdigheid onzer bronnen. In het voetspoor van Tacitus en Seneca hebben vele geschiedschrijvers den keizertijd beschreven als een tijd van algemeen zedelijk verval. Ik geloof dat wij met dergelijke algemeene uitspraken voorzichtig moeten zijn. Tacitus is de vertegenwoordiger van den oud-Romeinschen geest. Zijn voorliefde voor de oud-republikeinsche partij, zijn geestdrift voor de eenvoudige zeden der Duitschers maakten hem, tegen zijn wil, partijdig. Seneca heeft het bederf van zijn tijd zeer zeker met donkere kleuren geteekend. Nu eens heet het van de aanzienlijke vrouwen „er zijn er die hare jaren niet naar Consuls maar naar mannen berekenen 1);” dan weder vat hij de schaduwen van zijn tijd aldus samen: *Numquam irasci desinet sapiens, si semel coeperit: omnia sceleribus ac vitiis plena sunt; plus committitur quam quod possit coercionem sanari; certatur ingenti quidem nequitiae certamine: maior quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia*

1) De benef. 3, 16, 2: *nobiles feminae non consulum numero sed maritorum annos suos computant. . . .*

est; expulso melioris aequiorisque respectu, quocumque visum est libido se inpingit, nec furtiva iam scelera sunt: praeter oculos eunt, adeoque in publicum missa nequitia est et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara sed nulla sit ¹⁾." Maar elders slaat Seneca een anderen toon aan en beschouwt hij het toenmalig zedenbederf uit het oogpunt van den cirkelgang der menschheid. „Erras, mi Lucili, si existimas nostri seculi esse vitium luxuriam et negligentiam boni moris et alia, quae obicit suis quisque temporibus: hominum sunt ista, non temporum. *Nulla aetas vacavit a culpa* ²⁾. Evenmin mogen wij de zedelijkheid dier dagen afmeten naar de gruwelen van enkele keizers. Zij zijn de ontroerende openbaring van een onbeperkt despotisme; ook heeft juist de keizertijd de sporen van een hoogere humaniteit jegens slaven en armen dan aan het vroegere heidendom eigen was. Ik zal natuurlijk den keizertijd niet trachten te rehabiliteeren. Het zedenbederf was in alle kringen groot maar ook de lichtzijden ontbraken niet. En wij mogen de uitzonderingen niet tot regel maken en uit de getuigenissen van Tacitus, Seneca, Juvenalis te veel afleiden. Hetzelfde geldt van het meer private leven der Romeinen; van hun weelde, verkwisting en overmatigen rijkdom, ook dienaangaande heeft men te veel gegeneraliseerd. Aan den keizertijd denkende, zegt Friedländer ³⁾, rijzen allerlei tooverbeelden en genietingen voor onzen geest op: huizen in zee, tuinen op daken, dranken, waarin kostbare parelen opgelost waren, gerechten, bereid van pauwenhersenen en flamingotongen, alsof deze in Rome regel waren, terwijl zij in waarheid buitensporigheden van enkele befaamde en beruchte verkwisters waren. De geschiedboeken raadplegende, schijnt het alsof elke Romeinsche woning een tooverpaleis was met de kostbaarste tafels en rustbedden, met Babylonische tapijten en Korinthische vazen, met standbeelden en schilderstukken, maar niets is minder waar. De historici hebben de berichten over Caligula, Nero en enkele aanzienlijken

1) De ira, 2, 9.

2) Ep. 97, 1.

3) T. a. pl. S. 6.

als maatstaf genomen, vergetende dat andere keizers als Tiberius, Galba en Vespasianus eer karig dan weelderig waren, dat voorbeelden van overmatigen rijkdom ook in den nieuweren tijd niet zeldzaam zijn en dat onze berichtgevers M. Varro, Seneca, Plinius Sen. voorstanders waren van een ascetische leefwijze. De armoede was misschien nergens grooter dan juist te Rome. Laat ons den keizertijd liever uit een ander oogpunt bezien. Hij was een tijd van zedelijke verslapping. De Romein was voldaan. De gansche wereld lag aan zijne voeten; met fieren trotsch zag hij den mijlpaal op het forum aan, het zinnebeeld van Rome's suprematie. Voorbij zijn de tijden, toen men voor het vaderland leed en streed, werkte en bad en als kloeke republikeinen inspanning en vermoeienis trotseerde om Rome's macht te vermeerderen! Voorbij zijn de tijden, waarin men met geestdrift luisterde naar het geklank der trompetten, dat de Romeinsche legioenen onder de wapenen riep; voorbij de schoone dagen van het verleden, toen de overwinnaar zijn glorieijken intocht hield en het hart van den Romein hooger klopte bij de aanschouwing van den roem zijner wapenen! Voorbij is de geestdrift, de bezieling, het streven naar het ideaal! Het leger was grootendeels samengesteld uit huurlingen; het volk verachtte den ernstigen arbeid en eischte „brood en spelen” en hoe de aanzienlijke zijn leven sleet, heeft Plinius medegedeeld. „Men moet er zich over verbazen,” zegt hij, „hoe men te Rome zijn tijd doorbrengt. Neem iederen dag op zichzelve en het schijnt alsof men altijd iets te doen heeft gehad; voeg eenige dagen bij elkander en men heeft niets wezenlijks tot stand gebracht. Vraagt gij iemand: wat hebt gij heden gedaan? hij zal u misschien antwoorden: „ik ben bij een vriend geweest, die zijn zoon de toga virilis gaf of men had mij uitgenoodigd een testament mede te onderteekenen of getuigen te zijn in eene of andere zaak. Al die dingen schijnen dan op den dag, waarop men die doet, zeer noodzakelijk en gewichtig, maar bedenkt eens hoe dat altijd zoo voortgaat en gij zult inzien hoe nuttelooos men zijn leven verslijt.” Het leven had zijn betee-

kenis verloren. Een merkwaardig portret van den ziels-toestand van velen geeft Seneca in den aanvang van zijn dialoog „de Tranquillitate animi.” Een zekere Annaeus Serenus, bevelhebber van de lijfwacht van Nero, raadpleegt Seneca over zijn inwendig leven. Hij zoekt de rust des gemoeds en streeft naar een toestand, waarin zijn geluk niet meer afhankelijk is van uitwendige omstandigheden ¹⁾. Als een menschkundig biechtvader geeft de wijsgeer deze analyse van den zielstoestand van velen zijner tijdgenooten: „een onbeschrijfelijke vermenging van energie en zwakheid, van eerezucht en onmacht, een snelle opeenvolging van ongegronde verwachtingen en moedeloosheid zonder voldoende oorzaak, en bij dat alles een gevoel van verveling, waardoor het leven wordt verteerd, een afkeer van onszelf, die ons het aanzijn tot een last maakt, een ongedurigheid, die ons van de eene plaats naar de andere drijft. De geheele wereld schijnt eentonig, het leven zonder afwisseling, de vermaken vermoeien ons, de geringste inspanning put onze krachten uit, en de last der zwaarmoedigheid wordt ten laatste zoo ondraaglijk, dat men geen andere uitkomst ziet dan het leven te ontvluchten in den dood”. Ziet daar de stemming van velen. Men verkeerde in een toestand van vertwijfeling en kende geen anderen troost dan het troostelooze „exitus patet”, de uitgang staat open ²⁾.

Deze kenmerken staan niet op zich zelve; zij zijn de algemeene beginselen welke den Romein in den keizertijd beheerschten, en min of meer geindividualiseerd waren in den man, die als de representant van dien tijd kan beschouwd worden ³⁾, L. Annaeus Seneca. Laat mij beginnen met een schets van 's mans leven en lotgevallen.

1) Ergo quaerimus, zegt Seneca t. a. pl. 3, 4, quomodo animus semper aequalis secundoque cursu eat propitiusque sibi sit et sua laetus aspiciat et hoc gaudium non interrumpat, sed placido statu maneat nec ad tollens se unquam nec deprimens: id tranquillitas erit. Quomodo ad hanc perveniri possit, in universum quaeramus. Ik citeer hier en elders volgens de editie van F. Haase, L. Annaei Seneca opera quae supersunt 1862.

2) Volgens Uhlhorn, t. a. pl. Bls. 99, 57.

3) Schiller, Geschichte des Römischen Kaiserreichs u. s. w. 1872. S. 626-

Lucius Annaeus Seneca werd geboren te Corduba in Spanje, ongeveer 4 jaren voor den aanvang onzer tijdrekening ¹⁾, uit het huwelijk van L. A. Seneca, in onderscheiding van den gelijknamigen zoon „de rhetor” geheeten, en Helvia. Behalve onzen wijsgeer hadden zijne ouders nog twee zonen, Marcus Annaeus Novatus, die door adoptie de namen Junius Gallio verkreeg en ons uit Hand. XVIII bekend is als stadhouder van Achaje, én Mela, later de vader van den dichter M. Lucanus. De ouders verplaatsten zich onder de regeering van Augustus naar Rome, waar zij hunne zonen een voortreffelijk opvoeding gaven. Seneca spreekt van zijn vader met veel piëteit: hij noemt hem den „beste der mannen ²⁾,” maar betreurt tevens diens gehechtheid aan ouderwetsche zeden, vooral diens afkeer van de filosofie, welke zoover ging dat hij zijn gade verhinderde zich onverdeeld op de wijsbegeerte toe te leggen ³⁾. Zijn vader had dan ook voor hem een zuiver staatkundige loopbaan bestemd maar Seneca volgde zijn aanleg en begeerte en kwam, nog als „puer” of „juvenis” ⁴⁾ onder de leiding van den tot de Sextiërs behoorenden Alexandryn Sotion ⁵⁾ en den Stoicyn Attalus. Hij woonde hun onderricht met groote belangstelling bij: in de school van Attalus kwam hij het eerst en bleef hij het laatst ⁶⁾. Op diens raad ontzegde hij zich niet slechts elk ongeoorloofd

1) Hij herinnert sich nl. nog den redenaar Asinius Pollio, die in 5 n. Chr. stierf (De tranq. animi 17, 7). Vgl. Kreyher, t. a. pl. 8. 4.

2) De cons. ad. Helv. 17, 4: virorum optimus, pater meus.

3) De cons. ad. Helv. 17, 4: propter istas, quae literis non ad sapientiam utuntur, sed ad luxuriam instruuntur, minus te indulgere studiis passus est. Epp. 108, 22: patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat, sed philosophiam oderat.

4) Epp. 49, 2: modo apud Sotionem philosophum puer sedi. Epp. 108, 17: Quoniam coepi tibi exponere, quanto maiore impetu ad philosophiam juvenis accesserim. . . .

5) Vgl. L. Noack, Hi-tor.-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie 1879 i. v.

6) Epp. 108, 3: Haec nobis praecipere Attalum memini, cum scholam eius obsideremus et primi veniremus et novissimi exiremus, ambulantes quoque illum ad aliquas disputationes evocarem non tantum paratum discentibus sed obvium.

maar ook elk overbodig genot en onthield zich zelfs een jaar lang van dierlijk voedsel. Later schijnt hij deze strenge ascese verzaakt te hebben ofschoon niet het beginsel, want nog in hoogen ouderdom onthield hij zich o. a. van het gebruik van wijn en warme baden, sliep, overeenkomstig het voorschrift van Attalus ¹⁾, op een harde peluw en nam over het geheel een ascetische onthouding in acht. De strenge leefregel knakte zijn gezondheid, waarom hij zich op ongeveer 30 jarigen leeftijd naar Egypte begaf, welks stadhouder met de zuster zijner moeder gehuwd was ²⁾. Na zijn herstel en den dood van zijn oom, keerde hij naar Rome terug ³⁾ en verkreeg door de relaties van zijn tante het quaestoraat ⁴⁾. Zijn roem als redenaar wekte den naijver van keizer Caligula. Mag men Dio Cassius gelooven ⁵⁾, dan was het een spottende opmerking van eene van des keizers maitressen, welke zijn leven redde. „Het loont de moeite niet”, zeide deze, „een teringlijder te doodden, die toch al op zijne laatste beenen loopt.” Dit sarcasme was zijn behoud. Caligula stemde lachende toe en Seneca werd gespaard maar om spoedig veroordeeld te worden tot een leven in afzondering, dat voor den Romein bijkans even bitter was als de dood.

Claudius volgde Caligula op. Kort na den aanvang van zijn bewind liet hij, op aanstoken van zijn beruchte gemalin, Valeria Messalina, zijn nicht Julia Livilla, de dochter van Germanicus doodden, en in haar val werd Seneca medege-sleept. Of en in hoever hij schuldig was, in questieus. Bij Tacitus verwijt een zekere P. Suillius hem verboden omgang met prinsessen van het keizerlijk huis ⁶⁾; de oude scholiast op Juvenalis bericht dat Livilla hare buitensporigheden

1) Epp. 108, 13—17. 23: *Laudare solebat Attalus culcitam, quae resisteret corpori; tali utor etiam senex, in qua vestigium adparere non possit.*

2) Cons. ad Helv. 19, 6.

3) Cons. ad Helv. 19, 4.

4) T. a. pl. 19, 2

5) 59, 19.

6) Ann. 13, 42: *an gravius aestimandum sponte litigatoris praemium honestae operae adsequi quam corrumpere cubiculum principum feminarum.*

met zijn medeweten bedreven had¹⁾, zoodat hij daaraan niet direct medeplichtig was; mag men Seneca zelven gelooven dan was hij destijds toringachtig en zwak. In zijn geschrift aan zijn moeder vertroest hij haar met de gewisheid, dat, wat hij ook tengevolge van zijn verbanning moet achterlaten, twee dingen hem volgen: de natuur, die overal, en de deugd, die zijn eigendom is²⁾. Hoe het zij: Seneca werd verbannen naar Corsica, destijds een woest, onherbergzaam oord³⁾, ontbloot van de geriefelijkheden, welke het leven te Rome in zoo hooge mate aantrekkelijk maakten. Te Rome genoot hij den omgang van alwat op beschaving en wetenschap roem droeg, op Corsica verkeerde hij te midden van halve wilden. Te Rome ontwikkelde hij een veelzijdige werkzaamheid, op Corsica was hij beperkt tot zijne studiën. Te Rome was hij omgeven van gade en kroost, op Corsica moest hij de tegenwoordigheid van beiden ontberen. Bovendien werd de balling kort na zijn aankomst bedroefd door het bericht van het overlijden van zijn zoontje⁴⁾. Zijn dood gaf hem de klacht in de pen, welke ons tevens een diepen blik gunt in de stemming van zijn ziel: „In me omnis factorum crudelitas lassata consistat: quidquid matri

1) Vgl. Kreyher, t. a. pl. S. 6.

2) Cons. ad Helv. 8, 2: Quod perdidimus? duo quae pulcherrima sunt, quocumque nos moverimus sequentur: natura communis et propria virtus.

3) Epigr. super exilio II (Haase I blz. 261):

Barbara praeruptis inclusa est Corsica saxis,
Horrida, desertis undique vasta locis.
Non poma autumnus, segetes non educat aestas,
Canaque Palladie munere bruma caret.
Umbrarum nullo ver est laetabile foeta,
Nullaque in infaesto nascitur herba solo.
Non panis, non haustus aquae, non ultimus ignis:
Hic sola haec duo sunt, exsul et exsilium.

4) Cons. ad Helv. 2, 5: Intra vicesimum diem, quam filiam meum in manibus et in oculis tuis mortuum funereveras, raptum me audisti. — Van een anderen zoon, met name Marcus, spreekt hij met groote teederheid; hij noemt hem een zeer innemend jongste „blandissimum puerum, ad cuius conspectum nulla potest durare tristitia.” Cons. ad Helv. 18, 4; ook Marcus was te Rome achtergebleven.

dolendum fuit, in me transierit, quidquid aviae, in me ¹⁾! Een weldadige afleiding vond Seneca in zijne studiën. Van zijne drie troostschriften schreef hij op Corsica de „*Consolatio ad Helviam matrem*” in 20 Hoofdst., waarin hij zijn moeder poogt te verzoenen met zijn verbanning, door haar te wijzen op de stille berusting, welke onder alle wederwaardigheden den wijze kenmerkt, en op diens inwendigen vrede als de vrucht van een goed geweten en van een idealen zin. Waarschijnlijk zijn ook uit deze periode de verloren gegane werken „*de situ Indiae*” en „*de situ et sacris Aegyptiorum*,” waarvan hij het materiaal gedurende zijn verblijf in Egypte verzameld had, en legde hij op Corsica den grondslag van zijne „*Quaestiones naturae* ²⁾.” Dat ook de „*Medea*” hier is vervaardigd, heeft Justus Lipsius bewezen ³⁾. In dit treurspel verheft Seneca de scheepvaart, hare onbegrensde beteekenis en nieuwe ontdekkingen; het is eene proeve van zijn dichterlijken aanleg en van zijn universeelen blik. Het oudste van bovengenoemde geschriften, de „*Consolatio ad Marciam*” is vroeger, in 41 n. Chr. vervaardigd. Uitmuntende door rijkdom van inhoud en levendigheid van voorstelling zal het Marcia verzoenen met het verscheiden haars vaders, den karaktervollen Stoïcijnschen republikein en historicus, Cremutius Cordus, die vrijwillig in den dood was gegaan. Juist omdat de uitnemendsten van ons geslacht dikwijls het zwaartst worden beproefd en alle aardsch geluk onvolkomen is, is een vroegtijdige bevrijding uit een wereld van zonde en een daarmede gepaard gaande terug-

1) Cons. ad Helv. 18, 6. Uit dese plaats volgt dat Seneca gehuwd was. Waarschijnlijk heeft hij zijn vrouw spoedig verloren door den dood. Elders spreekt hij van een slavin zijner overleden vrouw.

2) Kreyher, t. a. pl. S. 8.

3) „Von der Medea,” zegt L. Von Ranke (Weltgeschichte 1883. III, 1 S. 138), „haben wir das Zeugnis Quintilians: Inst. orat. IX, 2, 8, dass sie von Seneca stammt. Ich schliesse mich der Ansicht des Justus Lipsius an, der unter allen Neueren diese Zeiten und ihren Stil am besten verstanden hat, nach dessen Meinung diese Tragödie von dem Philosophen Seneca herrührt. Seneca würde sie zur Zeit seines Exils in Corsica verfasst haben und zwar damals, als Claudius Britannica angriff (43 u. Ae).”

keer in de wereld van de reine „oerstof” een hooge troost, allermeest in zoo boozen tijd.

Seneca zag juist, Terwijl hij op Corsica zijn terugroeping afwachtte, viel Messalina te Rome in ongenade en stierf en huwde Claudius zijn heerschzuchtige nicht Agrippina, een droeve vereeniging van ontembare eierzucht, mannelijke kracht en dierlijke wreedheid. Op meesterlijke wijze partij trek-kende van de zwakheid van haar gemaal, beoogde zij niets minder dan het feitelijk bezit van den troon, zoo niet voor zichzelf dan toch voor den zoon uit haar eerste huwelijk, L. Domitius Nero, met ter zijde stelling van den eigen zoon van Claudius en diens rechtmatigen opvolger, Britannicus. Uitzierende naar een mentor voor Nero, viel haar keus op den man, die door zijne tijdgenooten als een wonder van geleerdheid werd aangestaard, ten einde door middel van zijn roem Nero's populariteit en kansen op den troon te verhoogen (Tacitus)¹⁾. De filosoof aanvaardde de opdracht en verkreeg bovendien de Praetuur, welke gunstbewijzen schijnen aanleiding gegeven te hebben tot geruchten van een ongeoorloofde verstandhouding van hem met de keizerin²⁾. Dat hij zijn taak met schroom, zelfs met vrees heeft aanvaard en liever naar Athene zal gegaan zijn om zich op de wijsbegeerte toe te leggen, is met het oog op zijn ijdelheid³⁾ niet waarschijnlijk en voor een deel afhankelijk van den tijd

1) Tacit. Ann. 12, 8: at Agrippina, ne malis tantum facinoribus notesceret, veniam exilii pro Annae Seneca, simul praeturam impetrat, laetum in publicum rata ob claritudinem stadiorum ejus, utque Domitii pueritia tali magistro adolesceret et consiliis ejusdem ad spem dominationis uterentur, quia Seneca fidus in Agrippinam memoria beneficii et infensus Claudio dolore injuriae credebatur.

2) Althans volgens Dio Cassius 61, 10. Schiller (Geschichte des Römischen Kaiserreichs unter der Regierung des Nero. 1872. S. 69) teekent hierbij aan: „Beider Charakter schliesst die Möglichkeit eines solchen nicht aus; est ist aber doch mehr als wahrscheinlich, dass die Nachricht einer Zeit ihre Erfindung verdankt, die überhaupt ein näheres Verhältniss zwischen einem bedeutenden Manne und einer fürstlichen Frau ohne das Band sinnlicher Leidenschaft nicht erfassen konnte.”

3) Tacit. Ann. 13, 11: jactandi ingenii.

van vervaardiging van zijne drie boeken „*Over den Toorn*;"¹⁾ in elk geval bewees de uitkomst dat hij zichzelf had overschat. Nero had weinig lust in de moraal²⁾ en ging op in zijne liefhebberijen³⁾; zelfs Agrippina werkte tegen⁴⁾ en Seneca was te weinig man van karakter om den wilden knaap te beteugelen en hem te vormen tot een deugdzaam regent. Wel gelukte het hem en zijn vriend Burrus, den bekwamen overste der praetorianen, den bóozen invloed van Agrippina gedeeltelijk te neutraliseeren, maar niet volkomen⁵⁾. Daartoe ging hij zelf te veel in het hoffeven op. Zoo begunstigde hij de liefde van Nero voor de schoone Actaea, volgens Tacitus om hem „van erger dingen terug te houden," een even bedenkelijk motief als Seneca's eigen maxime „indien hij tooneelspelers en lichtekooien en wat zijn wilde natuur kon verzachten als een groot geschenk van mij vraagde, zou ik ze hem gaarne geven"⁶⁾.

Van een gunstiger zijde leeren wij Seneca kennen, althans in theorie, in zijn paedagogische handleiding, de reeds genoemde verhandeling „*Over den Toorn*," waarin hij de keizerin rekenschap geeft van zijn opvoedingsmethode. Volgens het oordeel van Schiller, dat in dit verband te meer waarde heeft omdat hij minder met Seneca ingenomen is, bevat dit geschrift een aantal voortreffelijke gedachten, in hoofd-

1) Kreyher, T. a. pl. S. 11.

2) Epp. 108, 6.

3) Tacit. Ann. 13, 3: Nero puerilibus statim annis vividum animum in alia detorsit: caelare, pingere, cantus aut regimen equorum exercere; et aliquando carminibus pangendis inesse sibi elementa doctrinae ostendebat.

4) Suet. Nero C. 52: Liberalis disciplinas omnis fere puer attigit. Sed a philosophia eum mater avertit, monens imperaturo contrariam esse.

5) Ann. 13, 2: Ibaturque in caedes, nisi Afranius Burrus et Annaeus Seneca obviam issent. Hi rectores imperatoriae juventae et, rarum in societate potentiae, concordēs, diversa arte ex aequo pollebant, Burrus militaribus curis et severitate morum, Seneca praeceptis eloquentiae et comitate honesta juvantes in vicem, quo facilius lubricam principis aetatem si virtutem aspernaratur, voluptatibus concessis retinerent. Certamen utrique unum erat contra ferociam Agrippinae. . . .

6) De benef. 7, 20, 3: Si pro magno petet munere artifices scenae et sortea et quae feritatem ejus emolliant, libens offeram.

zaak ontleend aan Stoïsche geschriften; wanneer zij in praktijk gebracht waren, zegt Schiller, zou er van Nero wel iets anders geworden zijn ¹⁾. Niet zoo gunstig is ons oordeel over den tegenhanger van dit geschrift, zijn verhandeling „*De clementia*.” Seneca stelt hier het wezen en de eigenschappen van deze deugd in het licht en betoogt den keizer, dat de hoogste wijsheid van een regeerend vorst bestaat in de betooning van genade en recht en dat het beter is, nooit geboren te zijn dan tot onheil der wereld geboren te wezen ²⁾. Inderdaad walglijk is de wierook, waarmede hij Nero omgeeft. De keizer is een voorbeeld van goedheid, uit dit oogpunt alleen te vergelijken met Augustus; van zachtheid en liefde, want tot dusver had de 18 jarige jongeling zijne handen nog niet met burgerbloed bevekt; ja, wanneer dit geschrift na den moord van Britannicus opgesteld is, zooals vele geleerden beweren, mocht Seneca wenschen, dat het nooit het licht had gezien. In elk geval kon Nero tevreden zijn en met hem de Romeinsche aristocratie, want de filosoof bepleitte genade voor recht, ook in gevallen van conspiratie tegen de wettige machten ³⁾. Geen wonder, waarlijk, dat een zoo zwakke moraal ontzenuwend werkte ook op zijn kweekeling. Geprikkeld door Agrippina, met wie Nero op gespannen voet leefde, omdat zij met behulp van het leger de heerschappij wilde opdragen aan Britannicus, liet de keizer den 13^{den} Februari 55, één dag voor zijns broeders jaardag, dezen aan een maaltijd een snelwerkend vergift geven, waarop de ongelukkige plotseling ineenzakte. En toen de dischgenooten ontroerd opstonden, verzocht Nero hen met ijskoude bedaardheid, zich rustig te houden, daar het niets was dan een toeval, waaraan zijn broeder reeds van zijn jeugd lijdende was. De levenlooze werd weggedragen en na een korte pauze werd het gastmaal hervat ⁴⁾.

1) Geschichte des Römischen Kaiserreichs. S. 70.

2) De olem. 1, 18, 3: Quando autem non nasci melius fuit quam numerari inter publico malo natos.

3) Schiller, T. a. pl. S. 101 f.

4) Tacit. Ann. 13, 16.

Aan den Senaat liet Nero berichten, dat zijn hoop, na het overlijden zijns broeders, alleen nog op den staat berustte en dat de Patres hem krachtiger mochten steunen, nu hij van de keizerlijke familie alleen was overgebleven. Niemand waagde het, zijne vermoedens te uiten. Het volk nam het geval kalmpjes op¹⁾. En Seneca? Geheel onkundig van den moord kan hij niet geweest zijn. Daartoe was hij te zeer betrokken in de intriges en hofkabelen. waarmede de partijen elkander verbitterden. Degoutant was in elk geval zijn houding na den moord, wanneer, zooals boven gezegd is, zijn geschrift „*De clementia*” uit dezen tijd dagteekent, en wanneer hij, zooals Tacitus zegt²⁾, met Burrus en anderen de nalatenschap van Britannicus onder elkander verdeeld heeft. Gedurende de jaren, welke nu volgden, bereikte onze filosoof het toppunt van zijn glorie. De keizer overlaadde hem met gunstbewijzen. Het consulaat vermeerderde zijn invloed³⁾. Ook schijnt hij destijds de treurspelen Oedipus, Phoënisssae, Phaedra en Thyestes vervaardigd te hebben⁴⁾, misschien om Nero te behagen, wiens voorliefde voor poëzie hij kende, misschien ook omdat zijne moreele tractaten niets uitwerkten op het gemoed van zijn leerling, maar in beide gevallen heeft onze filosoof zich vergist, want zijne dichterlijke proeven gaven de kamarilla juist aanleiding tot de beschuldiging, dat hij den roem des keizers wilde verdonkeren, waarvoor Nero uiterst gevoelig was. Sedert nam zijn invloed gaandeweg af. Na onderscheidene kabelen werd de val van Burrus de voorbode van Seneca's val. De filosoof trok zich uit het hofleven terug, onder het voorwendsel van een geschokte gezondheid, maar inderdaad omdat hij zeer wel inzag, dat zijn leven gevaar liep⁵⁾. De maitresse van

1) Tacit. Ann. 13, 17.

2) Tacit. t. a. pl. 16—18.

3) Volgens een opschrift van de Fratelli Arvali, gevonden in 1866 (zie Kraus, Theol. Quartalschr. Tub. 1867 S. 622) viel zijn consulaat en dat van Trebellius Maximus in 57.

4) Vgl. Jonas, de ordine librorum L. Annaei Senecae philos. Berol. 1870 pag. 50.

5) Schiller, T. a. pl. S. 162 f.

Nero, Poppaea Sabina, fluisterde den keizer in, dat hij zich van den „ouden schoolmeester” moest ontdoen, zijne vleiërs deden het overige, waarop Seneca werd gewikkeld in de samenzwering van Piso en de keizer hem liet aanzeggen, dat hij zichzelf het leven benemen moest. Seneca ontving dit bevel met die grootheid van ziel, welke hij zelf den waren wijze had aanprezen. Hij begeerde zijn testament te maken, maar dit werd hem geweigerd. Nero streefde reeds geruimen tijd naar het bezit zijner goederen. Zijne treurende vrienden spoorde hij tot kalmte aan. Wie kende Nero niet? Hij had zijn moeder en broeder vermoord, zoodat hem niets anders overbleef dan ook zijn opvoeder en leeraar te doden! Hierop richtte Seneca zich tot zijn gade, Paulina, omarmde haar met de bede dat zij haar smart mocht matigen, de scheiding niet als een eeuwige beschouwen en haar troost zoeken in een deugdzaam leven. Paulina verklaarde, dat zij hem in den dood wil volgen. „Welnu,” zegt hij, haar niet willende prijsgeven aan de beleedigingen zijner vijanden, „ik heb u voorschriften voor het leven gegeven; gij wilt liever den roem van den dood; ik zal het u niet beletten; laat de standvastigheid van een moedig einde bij ons beiden gelijk zijn; voor u de meerdere eer!” Na deze woorden openden beiden zich de aderen met hetzelfde mes. Zoodra Nero van het voornemen van Paulina gehoord had, gaf hij bevel haar te verbinden, misschien omdat hij den indruk van het treurspel wilde verzwakken. Paulina werd verbonden en leefde nog enkele jaren voort in de herinneringen aan haar gemaal, maar haar uiterlijk was zoo bleek, dat zij kennelijk een groot deel van haar kracht ingeboet had. Seneca stierf langzaam; zijn bloed vloeide traag ten gevolge van zijn ouderdom. Om het gemoed van zijn gade niet te breken en door het zien van haar smart zelf niet gevoelloos te worden, liet hij zich in een ander vertrek brengen en verzocht zijn vertrouwden vriend, den bekwamen medicus, Statius Annaeus hem het vergift te geven, waarvan de ter dood veroordeelden te Athene zich bedienden. En toen de dood nog niet spoedig genoeg intrad, ging hij in een warm

bad, zijne meest vertrouwde dienaren besprengende met de woorden „ik wijd deze vloeistof aan Jupiter, den bevrijder,”¹⁾ waarop hij stierf, het oordeel over zijn leven en werken aan de nakomelingschap overlatende²⁾.

Dit oordeel was ten allen tijde verschillend. In het begin van dit opstel heb ik reeds enkele getuigen genoemd. Tertullianus, overigens den filosofen beslist vijandig³⁾, citeert hem als „Seneca noster”⁴⁾; elders verwijt hij de heidenen

1) *libare se liquorem illum Jovi liberatori*: Tacit, Ann. 15, 64. Volgens Fleury heeft Polentone deze woorden gehouden voor een heidensche vertaling van „Jesu redemptori” en zal Seneca niet zijne dienstknechten maar zichzelf met het water besprengd hebben, als een reminiscens aan den Doop. Wat men in de laatste woorden van den stervende miste, werd duidelijker uitgedrukt in de laatste twee regels van zijn onecht grafchrift, medegedeeld door Haase aan het slot van diens Seneca-uitgaaf:

*Cura, labor, meritum, sumpti pro munere honores,
ite, alias post hanc sollicitate animas!*

*me procul a vobis deus evocat: illicet actis
rebus terrenis hospita terra vale!*

*Corpus avara tamen solemnibus accipe saxis,
namque animam coelo reddimus, ossa tibi.*

[Nochtans, onversadelijke (aarde), bedek met praalsteenen het lichaam,
Want aan den hemel geven wij den geest, aan u het gebeente].

Een ander, kennelijk christelijk epitaphium ontdekte Visconti bij zijne opgravingen in de nabijheid van Ostia; het luidt aldus:

**D. M. — M. ANNEO — PAVLO PETRO — M. ANNEVS
PAVLVS — FILIO CARISSIMO.**

Volgens de Rossi (Bullett. Crist. 1867. p. 6) is dit grafchrift uit de 2de of het begin van de 3de eeuw. Dat een sekere Marcus Anneus Paulus een gedenksteen opricht op het graf van zijn zoon M. Anneus Paulus Petrus doet vermoeden dat wij hierbij te denken hebben aan afstammelingen van de gens Annæa of aan vrijgelatenen, die ter herinnering aan de betrekkingen van den filosoof Seneca met den Apostel Paulus diens naam hebben aangenomen. Aldus Kreyher, T. a. pl. S. 59 f. Vgl. Schiller, T. a. pl. S. 585.

2) Deze bijzonderheden aangaande van Paulina en Seneca's einde geeft Tacitus, Ann. 15, 62-64.

3) Vgl. o. a. De anima 3, 23, de praeser. 7. 8.

4) In „De anima” cap. 20, waar Tertullianus voor zijn bewering „omnia naturalia animae ut substantiva ejus ipsi inesse” zich op Seneca, De benef. 4, 6 beroept.

dat hij zich zijne heftige aanvallen op hun godsdienst stiltejes lieten welgevallen¹⁾. Lactantius, de beroemde Apologet en tijdgenoot van Constantijn den Grooten, vermeldt hem met lof: ofschoon Seneca den waren God niet kende, zou hij Hem zeker vereerd hebben, wanneer iemand hem onderwezen had²⁾. Ongeveer honderd jaren later was Seneca zoo hoog in de algemeene achting gerezen, dat Hieronymus hem in zijn catalogus van heiligen opnam³⁾. In de Middeleeuwen werd onze filosoof algemeen voor een Christen gehouden; op het concilie te Tours (1054) werd hij zelfs geciteerd als een kerkleeraar. Met de Hervorming ontwaakte de twijfel. De Humanisten waren de eersten, die hem zeer beslist voor een heiden verklaarden. Later namen de beroemde rechtsgeleerde Troplong⁴⁾, de Straatsburger theoloog Chr. Schmidt⁵⁾ en de Fransche geleerde Amédée Fleury⁶⁾ bij

1) Apolog. cap. 12: O impiae voces, o sacrilega convicia! Infrendite, insumate! Idem estis qui Senecam aliquem pluribus et amarioribus de vestra superstitione perorantem reprehendistis. Tertullianus zal hier het oog gehad hebben op een ons alleen uit Augustinus (de civit. Dei 6, 10 v.) bekend geschrift van den wijsgeer, getiteld „de superstitione”. Zie Baur, Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1858, I, S. 162.

2) Instit. divin. 6, 24: Quid verius dici potest ab eo qui Deum nosset, quam dictum est ab homine verae religionis ignaro? Vgl. verder 1, 5. 2, 9. 5, 9.

3) Cap. 12: Lucius Annaeus Seneca Cordubensis, Sotionis stoici discipulus et patruus Lucani poetae, continentissimae vitae fuit; quem non ponerem in catalogo sanctorum, nisi me illae epistolae provocarent, quae leguntur a plurimis Pauli ad Senecam aut Senecae ad Paulum. In quibus, cum esset Neronis magister et illius temporis potentissimus, optare se dicit ejus esse loci apud suos, cujus sit Paulus apud Christianos. Hic ante biennium quam Petrus et Paulus martyrio coronarentur, a Nerone interfectus est. Hieruit blijkt dat de briefwisseling van Seneca en Paulus Hieronymus er toe leidde, Seneca in zijn catalogus op te nemen, ofschoon hij hem daarom nog niet voor een christen heeft gehouden, want hij vermeldt ook mannen als Philo en Flavius Josephus (H. 11, 13).

4) De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains. Paris 1843.

5) Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme. Paris 1853.

6) Saint Paul et Sénèque, Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre et sur l'infiltration du christianisme naissant a travers le paganisme. Paris 1853.

Seneca een neiging tot het Christendom aan, waartegen Von Baur ¹⁾ en Keim ²⁾ in verzet kwamen, terwijl de jongste historici Schiller ³⁾ en Hausrath ⁴⁾ hoogst ongunstig over Seneca oordeelen en voor hem weinig meer over hebben dan woorden van verachting en spot.

Van waar dit verschil? De naaste oorzaak ligt in de bronnen. Uit zijne eigen geschriften leeren wij Seneca als een zacht, beminnelijk man, vol geestdrift voor de deugd, met veel kennis van het menschelijk hart en een scherp blik op het leven. Zijn zedeleer is soms rein en verheven en herinnert dikwijls woordelijk aan die van het Nieuwe Testament, speciaal van den Apostel Paulus. Zijn eerbied voor de persoonlijkheid, zijn humaniteit, zijn liefde tot den naaste kunnen niet hoog genoeg worden geroemd. Van denzelfden man zijn echter in de Annalen van Nero dingen geboekt, welke de glorie zijns naams verdonkeren en ons de vraag op de lippen leggen of Seneca wel een man van karakter, een „vir integer” was. Laat mij trachten deze vraag te beantwoorden.

Ik meen Seneca geen onrecht te doen wanneer ik hem noem een samenvatting van allerlei tegenstellingen. Reeds zijn stijl wijst hierop heen. Gaarne beweegt hij zich in antithesen; het liefst drukt hij zijne gedachten uit in tegenstellingen. Deze schrijfwijze geeft aan zijn voorstelling iets levendigs, iets pikants maar verleidt hem tevens tot het poneeren van uitersten, meer schrander dan waar, meer de uitdrukking van een oogenblikkelijke opwelling dan van een constant innerlijk leven. Zijn persoon is hiermede in overeenstemming; hij is de getrouwe afdruk van zijn stijl. Een eenvoudige vergelijking van enkele zijner maximes en daden zullen ons hiervan overtuigen.

1) Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1858. II, III.

2) Rom. und das Christenthum. 1881. S. 144, 160, 309 e. e.

3) Geschichte des Römischen Kaiserreichs unter der Regierung des Nero 1872. Geschichte der Römischen Kaiserzeit 1883. I, 1.

4) Neutestamentliche Zeitgeschichte. Die Zeit der Apostel. 2tte Aufl. II. S. 323.

Volgens Seneca is het geluk des menschen onafhankelijk van zijne uitwendige omstandigheden, maar misschien werd niemand meer dan Seneca zelf door zijn uitwendigen toestand beheerscht.

Herhaaldelijk herinnert onze filosoof dat de mensch zijn geluk vindt in zichzelf. Het is onafhankelijk van zijne uitwendige omstandigheden: onafhankelijk van armoede, want juist de armsten zijn dikwijls het gelukkigst; onafhankelijk van rijkdom, want juist de rijken zijn vaak het ongelukkigst; onafhankelijk van maatschappelijken stand en positie, want in alle kringen treft men gelukkigen en ongelukkigen aan. De wijze is zichzelf genoeg wel niet om te leven maar om gelukkig te leven. Om te leven behoeft hij vele dingen; om waarlijk te leven, alleen een gezonden geest, die het geluk versmaadt ¹⁾. Gezondheid, afwezigheid van smart, rijkdom, welstand van bloedverwanten en betrekkingen zijn zeer zeker begeerlijke zaken, maar zij zijn niet „bona” maar alleen „commoda” ²⁾. Waren zij werkelijk „bona” d. i. in staat, waarachtig gelukkig te maken, dan zouden de schepselen, die zich in haar bezit verheugen, er evengoed, ja beter aan toe zijn dan wij, de goden daarentegen slechter, daar hun het genot dezer dingen ontzegd is. Let op Stilpo. Toen zijn vrouw en kinderen bij den ondergang van zijn vaderstad Megara omgekomen waren en hij alleen was gered, antwoordde hij Demetrius Poliorcetes op diens vraag of hij een verlies te betreuren had: „omnia bona mea mecum sunt” ³⁾. „Ecce vir fortis et strenuus,” vervolgt de filosoof, „ipsam hostis sui victoriam vicit. Nihil, inquit, perdidit: dubitare illum coegit, an vicisset. Omnia mea mecum sunt: id est justitia, virtus, temperantia, prudentia, hoc

1) Epp. 9, 3.

2) Epp. 74, 14—17. 87, 36. 37, 99, 16. De vita beata 24, 5.

3) Epp. 9, 14—19: hic (Stilpo) enim capta patria, amissis liberis, amissa uxore, cum ex incendio publico solus et tamen beatus exiret, interroganti Demetrio, cui cognomen ab exitio urbium Poliorcetes fuit, numquid perdidisset, *omnia*, inquit, *bona mea mecum sunt* (18).

ipsum nihil bonum putare, quod eripi possit. Miramur animalia quaedam, quae per medios ignes sine noxa corporum transeunt: quanto hic mirabilior vir, qui per ferrum et ruinas et ignes illaesus et indemnis evasit" 1). De wijze is zichzelf genoeg: „se contentus est sapiens," ziet daar de maxime, die Seneca niet moede wordt te herhalen 2) Toen hij dan ook op Corsica vertoefde, was hij, volgens zijn verklaring, niet ongelukkig. Mijn verbanning, zoo schreef hij aan zijn moeder, is slechts een verandering van plaats. De mensch kan overal den hemel aanschouwen en de deugd woont overal. Het hoogste geluk bestaat hierin, dat de geest, van alle banden bevrijd, tijd en gelegenheid heeft, zich te ontwikkelen en onderzoekingen instelt naar de landen en hunne ligging, naar de eigenschappen van het water, de afwisseling van eb en vloed, en zich daarna bepaalt bij hetgeen tusschen de aarde en den hemel is, te weten den donder, den bliksem, de regen, de sneeuw, en zich eindelijk verheft tot het hoogste en de geheimen des hemels en der eeuwigheid naspeurt 3). Elders in denzelfden brief beroept hij zich op het voorbeeld van Marcellus, die volgens de getuigenis van Brutus gelukkiger was in zijn ballingschap dan Caesar die hem verbannen had op het toppunt zijner macht. Heb geluk in uzelfen Heeft Rutilius, onrechtvaardig verbannen, niet versmaad, naar Rome terug te keeren, liever willende, dat zijn vaderland over zijn ballingschap bloosde dan dat hij over zijn terugkeer treurde 4)? Zoo spreekt Seneca en hoe heeft hij gehandeld? Gedurende zijn ballingschap nam onder de gunstelingen van keizer Claudius een eerste plaats in de vrijgelatene Polybius, een man van studie, gansch niet onvatbaar voor hulde en lof. Het overlijden van diens broeder gaf Seneca aanleiding, zijn „*Consolatio ad Polybium*" op te stellen, waarvan de auteur mocht wenschen, dat hij het nooit had geschreven. De wijsgeer overlaadt Polybius en zijn keizerlijken beschermer

1) T. a. pl. 19.

2) Inzonderheid in dezen 9den brief aan Lucilius.

3) Ad. Helv. 20.

4) De provid. 3, 7, Epp. 24, 4.

met de deemoedigste en vleiendste loftuitingen. Zijn doel omschrijft Seneca aldus: „Het is mijn *ongeluk*¹⁾ een grooten troost te weten, dat de barmhartigheid des keizers zich over de gansche aarde uitstrekt; en daar hij uit *den hoek, waar ik begraven ben*¹⁾, reeds meerderen, die in het puin van vele jaren verzonken waren, er uit gehaald en aan het licht gebracht heeft, vrees ik niet dat hij alleen mij zal overslaan²⁾. Later heeft Seneca zich over deze „*Consolatio*” geschaamd; volgens Dio Cassius zal hij zelfs getracht hebben ze te vernietigen, maar welke beteekenis heeft bij deze schriftelijke getuigenis zijn leerstellig maxime, dat de wijze ook in de ballingschap gelukkig is?

Seneca heeft een in menig opzicht stoeren leefregel voorgedragen maar dien in zijn leven jammerlijk verloochend.

Hoog stelt Seneca de ingetogenheid. Al de geriefelijkheden der beschaving verwerpt hij als schadelijk en onnut. De mensch moet zich beperken tot het strikt noodzakelijke. Alwat hier boven gaat is zonder waarde. Het onderscheid tusschen geoorloofde en ongeoorloofde weelde maakt hij niet. De gelukkigste tijd was de gouden eeuw, toen er geen privaatbezit en diensvolgens geen rijkdom of armoede was³⁾. De mensch behoort te leven overeenkomstig zijn natuur. Wonderlijk zijn niet zelden de motieven, waarmede Seneca zijne beginselen adstrueert. Zoo is het een dwaasheid, met marmer bedekte muren te bewonderen, daar wij toch zeer goed weten, dat het schoonste marmer het leelijkste hout bedekt⁴⁾. Bewonder een fraai schilderij en gij zijt gelijk

1) Ik cursiveer.

2) Ad Pol. 13, 3: Interim magnum miseriarum mearum solatium est videre misericordiam ejus totum orbem pervagantem: quae cum ex ipso hoc angulo, in quo ego defixus sum, complures multorum jam annorum ruina obrutos effoderit et in lucem redaxerit, non vereor ne me unum transeat.

3) Epp. 90, 38. 88, 12.

4) Epp. 115, 9: Miramur parietes tenui marmore inductos, cum sciamus, quale sit quod absconditur; oculis nostris imponimus et cum aureo tecta perfudimus, quid aliud quam mendacium gaudemus.

aan een kind, dat zich in den aanblik van bonte mosselen verlustigt. Met de weelde verwerpt Seneca ook den rijkdom. Rijkdom baart angst en zorg, volstrekt geen geluk. Om te leven behoeven wij niets dan brood en water. Zelfs gaat Seneca nog verder en beweert, in het voetspoor van zijn leermeester Attalus, dat de wijze ook moet leeren deze dingen te ontberen. Intusschen had dezelfde man, die het bezit des menschen tot het strikt noodwendige wil bepalen, gedurende de vier jaren, waarin hij de gunst van Nero genoot, een vermogen bijeengebracht van 3 millioen sestertiën (Tacitus) ¹⁾ en bevatte zijn woning 500 kostbare citrustafeltjes op ivoren pooten (Dio) ²⁾. Ik beweere niet dat Seneca dit vermogen op ongeoorloofde wijze verkregen heeft, want het bericht bij Tacitus is met reden verdacht ³⁾ en dat Dio 150 jaren later een compleete inventaris van Seneca's ameublement zal gehad hebben, is niet waarschijnlijk. Bovendien waren Seneca's familie ⁴⁾ en tweede gade rijk (Dio) en had Nero zijn leermeester met colossale schenkingen begiftigd ⁵⁾. Maar reeds het feit op zichzelf dat een lofredenaar op de armoede zich van zoo groote weelde omringt, is kenmerkend en geeft te denken.

Roem- en eerzucht stelt Seneca laag. Wel heeft de eerzuchtige iets aantrekkelijks maar vergeleken met den deugdzame verdient hij afkeer en spot. Karakteristiek is dan ook de wijze, waarop hij over Alexander den Grooten oordeelt ⁶⁾ en mannen als Marius, Pompejus en Caesar hekelt ⁷⁾. De roem — gloria, de bijval der menigte, wel te onderscheiden van

1) Tacit. Ann. 13, 42: qua sapientia, quibus philosophorum praeceptis intra quadriennium regiae amicitiae ter miliens sestertium paravisset? . . . Italiam et provincias immenso faenore hauriri. — Bij Friedländer wordt het vermogen van Seneca gebracht op 300 millioen sestertiën (T. a. pl. S. 631).

2) 61, 10.

3) Als een beschuldiging van P. Suillius, die door Seneca aangeklaagd was. Tacitus noemt hem t. a. pl. een man „terribilis ac venalis.” Zie over hem blz. 14.

4) Ad. Helv. 5, 4.

5) Tacit. Ann. 14, 56.

6) De ben. 5, 4. 3. 1, 13, 3 e. e.

7) De ben. 94, 64 w.

claritas ¹⁾ — is ijdel en vluchtig, beweeglijker dan de wind ²⁾. Hij vermaant den roemzuchtige zichzelf te corrigeeren, het goede te doen, afgezien van de uitkomst en de voor- en nadeelen, daaraan verbonden. De roemzuchtige is nooit voldaan. Alleen ter bevrediging van de kleine begeerte dat een jaar naar hem genoemd wordt ³⁾, zal hij zijn leven in moeite en inspanning doorbrengen. . . . De deugdzame daarentegen streeft niet naar „glorie.” Hij heeft genoeg aan het besef dat hij de deugd betracht. Hij leeft voort door zijne werken. Daarom roemt Seneca het geluk van Polybius, die zich door zijne werken de onsterfelijkheid had verzekerd ⁴⁾; daarom verheft hij de wijzen, wier werken de eeuwen trotseeren ⁵⁾; daarom prijst hij Marcia, die, door de geschriften haars vaders, den historicus Cremutius Cordus, voor de vergetelheid te bewaren, hem van den waren dood had gered ⁶⁾. Ik laat nu daar of hier niet weder tegenspraak is en bepaal mij tot Seneca's eigen maxime: de roem- en eerezuchtige is verachtelijk, — maar wie heeft meer dan deze wijsgeer naar roem gestreefd en zijn eerzucht gevolgd en uit dit motief een betrekking geambieerd aan het hof, waarvoor hij niet was berekend? Wie heeft zich jaar in jaar uit op allerlei wijzen in zijn hooge positie gehandhaafd?

Hoog verheft Seneca den mensch die karaktervolle standvastigheid toont, maar wie heeft zwakker en karakterloozter gehandeld dan hij?

Herhaaldelijk wijst onze filosoof het verwijt af dat hij

1) Epp. 102, 3: Negas me epistola proxima totam quaestionem explicuisse, in qua probare conabar id quod nostris placet, claritatem, quae post mortem contingit, bonum esse.

2) Epp. 123, 16: gloria vanum et volubile quiddam est auraque mobilis.

3) M. a. w. dat hij consul wordt.

4) Cons. ad Polyb. 2, 5: id egit ipse, ut meliore sui parte duraret et compositis eloquentiae praeclaris operibus a mortalitate se vindicaret

5) De brev. vitae H. 14. 15.

6) De cons. ad Marc. 1, 3 w. Vgl. W. Ribbeck, L. A. Seneca der Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Christentum 1887. S. 40.

het onbereikbare nastreefde. De Stoïcynen konden trouwens op onderscheidene heldenfiguren wijzen die de eischen van de Stoa in zichzelf verwezenlijkt hadden: Socrates ¹⁾, Fabricius ²⁾, Scipio, Cato ³⁾, van wie de laatsten het ideaal nog overtrof. Moed, kracht en standvastigheid onder lijden waren begeerlijke deugden ⁴⁾. Daarom was Mucius Scaevola te benijden, wiens standvastigheid de hitte des vuurs trotseerde ⁵⁾; daarom houdt Seneca niet op, op allerlei wijzen en in allerlei vormen zijn ideaal te omschrijven. „Wanneer gij iemand ziet,” zegt hij, „onverschrokken in gevaren, onvatbaar voor lusten, gelukkig in tegenspoed, kalm te midden van wederwaardigheden, die de menschen beneden, de goden naast zich ziet, zult gij dan niet met vereering voor hem vervuld worden? Een goddelijke kracht is over hem gekomen; een hemelsche macht drijft deze hooge, zichzelf beheerschende ziel, welke de wereld, als voor haar te klein, vergeet en lacht om hetgeen wij vreezen en wenschen” ⁶⁾. Elders zegt hij: „Indien het ons vergund was, een blik te werpen in de ziel van den rechtvaardige, wat zou die aanblik schoon en heilig zijn! Wat zouden wij daar ware grootheid en vrede zien blinken! Hier straalde ons ongetwijfeld rechtvaardigheid, daar hooge kracht, ginds gematigdheid en voorzichtigheid tegen. . . . Wanneer iemand dit gelaat zag, verhevener en schitterender dan het gewoonlijk onder de menschen gezien wordt, zou hij niet verbaasd stilstaan en zwijgen als bij de ontmoeting van een god? En wanneer de in die gelaatstrekken uitgedrukte vriendelijkheid

1) Epp. 7, 6: Socrati et Catoni et Laelio excutere morem suum dissimilis multitudo potuisset: adeo nemo nostrum, qui cum maxime concinamus ingenium, fere impetum vitiorum tam magno comitatu venientium potest.

2) Epp. 98, 18: Rursus ista, quae ut speciosa et felicia trahunt vulgum, a multis et saepe contempta sunt: Fabricius divitias imperator rejecit, censor notavit. Epp. 120, 6: Fabricius Pyrrhi regis aurum repulit majusque regno judicavit regias opes posse contemnere.

3) Epp. 70, 22: Catones Scipionesque et alios, quos audire cum admiratione consuevimus, supra imitationem positos putamus.

4) Epp. 67, 5.

5) Epp. 66, 51.

6) Epp. 41, 4 v

hem uitnoodigde, te naderen, zal hij hem niet huldigen en aanbidden? En wanneer hij hem lang heeft aangestaard, en gezien hoe hij boven het gewone niveau verheven is, hoe zijne oogen zacht en levendig fonkelden, zal hij dan niet met bewondering uitroepen: Met welken naam zal ik u noemen? Uw gelaat heeft niet de trekken van een sterveling en uw stem is niet de stem van een mensch; wees ons tot heil en hulp in onze ellende. Ja, hij zal zekerlijk komen en helpen, indien wij slechts bereid zijn hem te eeren" ¹⁾). Men heeft beweerd dat Seneca hierbij een bepaald persoon in het oog heeft gehad, volgens sommigen Demetrius, wiens lof de wijsgeer niet moede wordt te bezingen ²⁾), volgens anderen niemand minder dan Jezus Christus ³⁾). Genoeg,

1) Epp. 115, 3 v.

2) O. a. Ribbeck, T. a. pl. S. 74.

3) O. a. Kreyher, T. a. pl. S. 70, die hier ook wijst op de kruisstraf, welke Seneca zijn rechtvaardige laat ondergaan, en in diens geschriften zelfs een toespeling vindt op de opstanding van Jezus. Kreyher kan beschouwd worden als de jongste vertegenwoordiger van hen, die bij onzen filosoof een bekendheid met het Christendom aannemen. Volgens hem was S. wel geen groot karakter, maar toch een respectabel man, in meer dan één opzicht te vergelijken met Thomas Cranmer, die een dergelijke tragische rol speelde onder Hendrik VIII van Engeland. Kreyher tracht S. zooveel mogelijk te rechtvaardigen en zijn gebrek aan karakter te vergeelijken, hetgeen hem m. i. niet is gelukt. Inzonderheid wijst hij op de overeenkomst tusschen de geschriften van den filosoof en de H. Schrift, inzonderheid de brieven van den Apostel Paulus. En inderdaad, wanneer men de parallellen vergelijkt, verkrijgt men soms den indruk dat de overeenkomst kwalijk toevallig kan zijn, waarom o. a. Bruno Bauer Paulus van Seneca afhankelijk achtte. Intusschen is het bij parallele plaatsen hoogst moeilijk uit te maken bij welken schrijver de prioriteit is. In elk geval dient ook het verband geraadpleegd te worden, hetgeen Kreyher niet doet. Bij Seneca's monotheïsme, zijn humaniteitsidee en onsterfelijkheidsgeloof een inwerking van het Christendom aan te nemen, is niet noodig: in de eerste eeuw waren die overtuigingen in religieuse en christelijke kringen volstrekt niet zeldzaam. Geheel mislukt schijnt mij dat gedeelte van Kreyhers geschrift, waarin hij tracht aan te toonen, dat Paulus en Seneca elkander gekend hebben. Op grond van Hand. d. Ap. 18, 12 vv., waar Gallio Seneca's broeder, de aanklacht der Joden tegen Paulus afwijst en dus eenigermate als diens beschermer optreedt, zal Paulus bij de vermaning Rom. 13, 1 vv. gedacht hebben aan Seneca en zijne vrienden; ook zal Paulus zich op den keizer beroepen hebben, in de hoop dat hun veel vermogende invloed zijn bevrijding zou bewerken: dit alles is chronologisch mogelijk, want

Seneca kent een ideaal, acht het niet onbereikbaar, roept het zich in zijne geschriften telkens voor den geest, begeert een karakter te wezen, maar vervalt intusschen tot de meest karakterlooze handelingen. Ik denk hier aan zijn houding na den dood van Claudius, een der raadselachtigste figuren in de aan raadselen niet arme Romeinsche keizergeschiedenis. Seneca droeg Claudius een doodelijken haat toe, omdat de keizer hem naar Corsica had verbannen; mag men hem gelooven dan rookten diens handen van menschenbloed en had de som van zijne moorden bijna geen einde. Claudius zal zijn gemalin, zijn schoonvader, twee schoonzonen, twee nichten, den schoonvader van zijn dochter, 30 Senatoren en 315 Romeinsche ridders en burgers hebben doen dooden ¹⁾. Niet zoo realistisch is het bericht van Suetonius ²⁾. Volgens dezen bleek uit groote en de kleinste dingen, dat Claudius „saevum et sanguinarium natura fuisse” en zal hij gaarne tegenwoordig geweest zijn bij foltering en terechtstellingen ³⁾. In elk

toen Paulus den brief aan de Romeinen schreef (58), stond Seneca op het toppunt van zijn macht. Voorts veronderstelt Kreyher dat Paulus in Philipp. 4, 22 de groeten doet van Seneca en zijne vrienden, dat *ἐκ κατήχων* in II Thess., 2, vv. Theophilus in Luc. 1 en Hand. 1 Seneca is, dat II Tim. I en II Thess. in de tweede gevanschap te Rome opgesteld zijn. Dit laatste is eenvoudig ongerijmd, al was het alleen op dezen grond, dat in het adres van Thess. Timotheüs voorkomt, dien de Apostel in II Tim. 4, 9 uitnodigt, naar Rome te komen. Volgens de brieven aan de Thess. was dus Timotheüs bij Paulus te Rome en volgens II Tim. verzocht Paulus hem, naar Rome te komen! Deze beweringen van Kreyher kunnen veilig gebracht worden tot de rubriek „curiosa.” Ter nauwernood wist de groote massa iets van het Christendom af en bij de beschaafden, ook te Rome, vond het al zeer weinig ingang. Ook noemt Seneca in zijne talrijke geschriften niet eenmaal den naam van Jezus Christus en dat hij zich onder de besliste aanhangers van Paulus zal geschaard hebben, is, op grond van zijn karakter of liever van zijn gemis aan karakter, beslist onwaarschijnlijk. Evenals men Seneca tot een Christen gemaakt heeft, heeft men Vergilius verheven tot profete van den Christus. Dienaangaande zij hier verwezen naar het interessante opstel van Dr. J. H. Gunning Wz. „Vergilius en de Sibylle” in de Stemmen voor Waarheid en Vrede, December 1894.

1) Ludus 11, 5. 14, 1.

2) Claudius 5, 34.

3) Schiller oordeelt zachter over Claudius, over zijn in- en uitwendig bestuur zelfs gunstig, ofschoon hij zijn zwakheid niet verbloemt (Geschichte I S. 337 ff).

geval was de zwakke, stompzinnige¹⁾ man in deze dingen niet rein²⁾, hetgeen nochtans Seneca niet verhinderde, de vleiende lijkrede op te stellen, waarmede Nero de apotheose van zijn voorganger vierde³⁾. Hoe weinig oprecht zij bedoeld was, bleek niet alleen hieruit, dat zij den lachlust opwekte van het publiek⁴⁾ maar ook en bovenal uit de spoedig hierop verschenen „*Apokolokyntosis*” of „*Ludus de morte Claudii*”⁵⁾, waarin Seneca al de bitterheid van zijn ziel over den nieuwen god uitstort. Claudius wordt in deze satyre voorgesteld als een mensch, dien de goden in hun toorn geschapen hadden; bij zijn komst in het doodenrijk wordt hij op last van divus Augustus van de vergadering der hemellingen uitgesloten en naar de verdoemden in de onderwereld verbannen; zijne vermoorde vrienden, vrouwen en gunstelingen ontvangen hem met smaadrezen en verwijzen hem naar den doodenrechter, die hem vanwege zijn harts-tocht voor het dobbelspel veroordeelt „ten eeuwigen dage den dobbel te vergeefs te werpen;” eindelijk ontfermt Caligula zich over den ongelukkige als over zijn slaaf. Het is een sarcastisch, frivool stuk, tragisch-lichtzinnig, meer nog den auteur dan den keizer vernederend! In hooge mate zwak was voorts de houding van Seneca bij den dood van Agrippina, eene van de afschuwelijkste bladzijden in de Romeinsche keizergeschiedenis. Onder pretext dat Agrippina een aanslag beproefd had op het leven van Nero, liet deze zijn moeder door zijn paedagoog Anicetus laaghartig vermoor-

1) Tacit. Ann. 12, 3: cui non iudicium non odium erat nisi indita et iussa.

2) In zijn *Ludus* (11, 1) laat Seneca Claudius door Augustus toeroepen: Wat? Gij weet niets daarvan? Verdoeme u de goden, dat gij niets daarvan weet. Dat is nog erger dan dat gij de moorden bedreven hebt.

3) Tacit. Ann. 13, 3: . . . quamquam oratio a Seneca composita multum cultus praeferret. Suet. Claud. 45.

4) Tacit. Ann. 13, 3: postquam ad providentiam sapientiamque flexit, nemo risui temperare. . . .

5) De titel „*Apokolokyntosis*” is duister. Volgens Büchteler (Kreyher, t. a. pl. S. 15) zal het ongeveer de beteekenis hebben van „de vergoding van Claudius, een verheerlijking tot domkop”.

den¹⁾. Volgens Suetonius zal Nero bij het vernemen van den moord naar de noodlottige plek zijn geijld, het naakte, bloedige lijk betast en, onder het prijzen van den vorm van sommige en onder het laken van den vorm andere lichaamsdeelen gezegd hebben „ik wist niet dat ik zulk een schoone moeder had”, en daarna, dorstig geworden, wijn hebben gedronken²⁾. Senaat en provinciën, vrienden en gunstelingen betuigden den keizer hun blijdschap, dat de aanslag van Agrippina mislukt was³⁾; Burrus sanctioneerde de leugen door aan het hoofd van de lijfwacht Nero geluk te wenschen. De jubel bij den moedermoord was algemeen. En Seneca? Hij stelde de boodschap op, waarin Nero den Senaat van het gebeurde kennis gaf, en trachtte daarin den misdad te rechtvaardigen⁴⁾. — . . . Even bedenkelijk was de houding van den filosoof bij den moord van Britannicus, waarover ik boven sprak⁵⁾. Men was algemeen overtuigd dat de keizer zijn broeder vergiftigd had — en wat deed Seneca? In plaats van door zijn invloed den moord te verhinderen of den keizer zijn misdrijf voor te houden, zweeg hij, deelde met Burrus e. a. de nalatenschap van den ongelukkige en stelde, nog erger, zijn geschrift „*De clementia*” op, waarin hij de verdenking van Nero trachtte af te leiden, waarvoor hij ruimschoots met geschenken en giften beloond werd. Trouwens, wanneer hij geweigerd had, de lijkrede van Claudius op te stellen of wanneer hij bij den moord van Agrippina en Britannicus als man van karakter gesproken had, had hij dit geboet met het verlies van zijn leven. Maar wat nood! De dood is immers geen kwaad? Is hij niet

1) Tacit. Ann. 14, 3-10.

2) Suet. Nero 34: Adduntur his atrociora, nec incertis auctoribus: ad visendum interfectae cadaver accurrisse, contrectasse membra, alia vituperasse, alia laudasse, sitique interim oborta bibisse. Dio Cassius 61, 14.

3) Schiller, Geschichte des Röm. Kaiserreichs. S. 129. Suet. Nero Cap. 34.

4) Tacit. Ann. 14, 11: Sed Seneca „adverso rumore” erat, quod oratione tali confessionem scripsisset. Quintilianus (8, 5) spreekt van het booze gerucht als van een feit.

5) Blz. 19.

veeleer een weldaad¹⁾? Behoort de wijze niet dagelijks met het leven af te rekenen²⁾? Is het niet een teeken van karakterloosheid het leven, zelfs aan het kruis te verkiezen boven den dood³⁾? Is het dan zoo verschrikkelijk om te sterven? Immers neen: „mors contemni debet magis quam solet”⁴⁾. De dood is de haven, die wij met blijdschap en vroolijkheid invaren na een lange, stormachtige vaart⁵⁾. Zoo spreekt Seneca en intusschen klemt hij zich krampachtig vast aan het leven, rekent met elke gelaatsplooi van zijn keizerlijken kweekeling en volgt met gewetenlooze stiptheid de convenances van het bedorven hof. Volgens zijn eigen maxime behooren de leer en het leven van den filosoof een eenheid te vormen en intusschen behoort hij zelf tot de kategorie van hen „qui aliter vivunt quam vivendum esse praecipiant”⁶⁾. En laat het nu zijn dat wij bij zijn Sotadische poëzie niet bepaald aan obscoene poëzie hebben te denken⁷⁾ en dat de beschuldiging van paederastie ongegrond, in elk geval onbewezen is⁸⁾, nochtans zijn de overige feiten welsprekend genoeg. Seneca beseftte dat er bij hem inderdaad een lacune bestond. In zijn geschrift „*De vita beata*” zegt hij dat men hem wel eens gevraagd had: waarom spreekt gij anders dan gij leeft⁹⁾. Antwoord: omdat hij er volstrekt geen aanspraak op maakte een wijze d. i. feilloos en volkomen te zijn, maar alleen daarnaar streefde. Hij gevoelde zich niet zoo goed als de beste maar

1) Epp. 24, 11; Mihi crede, Lucili, adeo mors timenda non est, ut beneficio eius nihil timendum sit.

2) Epp. 101, 7: Quotidie cum vita paria faciamus. Maximum vitae vitium est, quod imperfecta semper est, quod aliquid ex illa differtur. Qui quotidie vitae suae summam manum imposuit, non indiget tempore.

3) Epp. 101, 3.

4) Epp. 82, 16.

5) De Cons. ad Polyb. 9, 7: In hoc tam procelloso et in omnes tempestates exposito mari navigantibus nullus portus nisi mortis est.

6) Epp. 108, 36.

7) Zie Kreyher, T. a. pl. S. 19.

8) Volgens Dio (61, 10) zal Seneca zich aan paederastie hebben schuldig gemaakt en daarin Nero hebben ingeleid.

9) Cap. 18.

toch beter dan de slechte. Ook moest de wijze veel doen wat hij niet goedkeurde om erger te voorkomen en dikwijls zijn zedelijkheid naar de omstandigheden regelen, alsof hij hiermede zijn karakter niet prijs gaf en de moraal verlaagde tot een compromis!

Deze tegenstellingen tusschen de maximes en het leven van Seneca zou ik gemakkelijk kunnen vermeerderen. Ik noemde echter alleen de voornaamsten ten einde een indruk te geven van zijn persoon. Ik volgde hierbij eensdeels 's mans eigen geschriften, anderdeels de annalen van Nero, waarbij men wel in het oog houde dat de auteurs van de laatsten behoorden tot de republikeinsche partij, zoodat het altijd questieus is in hoever wij op historischen bodem staan. Thans neem ik afscheid van den handelenden staatsman om mij uitsluitend te bepalen tot den wijze en hem te beschrijven als de uitdrukking van zijn tijd. Het zal ons Seneca nog beter doen kennen.

Seneca was met zijn volk niet bijzonder ingenomen. Nationaliteitsgevoel had hij evenmin als zijne tijdgenooten. De beoefening van de filosofie hief trouwens het verschil tusschen de volkeren op. Zelfs waren het wereldburgerschap en de idee van een universeele broederliefde van den aanvang eigen aan de Stoïcische filosofie¹⁾ en juist op haar plaats te Rome, in den keizertijd, toen de Romein zich openzette voor allerlei invloeden en met zijn wonderbaar assimilatievermogen zich het vreemde op allerlei wijzen trachtte toe te eigenen. Deze natuurdrift had haar licht — maar ook haar keerzijde. Zij veroorzaakte een zekere oppervlakkigheid, een gemis aan wijsgeerige diepte, aan solide fundamenteele kennis, aan nationaliteitsbesef, welke wij ook bij Seneca aantreffen. Op Corsica schreef hij aan zijn moeder: „Meen niet dat ik mij hier ongelukkig gevoel; de wijze gevoelt zich

1) Friedländer, T. a. pl. S. 675.

overal thuis; de gansche wereld is zijn vaderland" ¹⁾). Elders zegt hij dat de „salus patriae" werkelijk een goed is ²⁾, ofschoon niet overwegend voor 's menschen geluk. Kenmerkend is in dit verband 's mans oordeel over de deelneming van den wijze aan de staatsaangelegenheden. In den dialoog „*De tranquillitate animi*" laat hij Serenus het denkbeeld ontwikkelen dat de mensch zich de algemeene belangen behoort aan te trekken, niet om zelf het purper deelachtig te worden, maar om zijn vrienden, verwanten, medeburgers, ja de gansche menschheid ten zegen te zijn ³⁾. Daartoe moest hij de eenzame studeercel afwisselen met het woelige forum... Hiertegenover stelde Seneca een maxime van Athenodorus: op zichzelf is het goed, het algemeen belang te behartigen, maar het succes is in den regel problematisch, niet zelden onmogelijk ten gevolge van de jaloezie en de onedele motieven der menschen, weshalve het beter was, zich van het forum terug te trekken en door wetenschappelijken arbeid de menschheid te dienen. Herhaaldelijk herinnert Seneca, dat niet de staatsman maar de wijze waarlijk leeft. Was er een ideaalstaat, dan, ja dan was het anders, maar in deze onvolkomen bedeeling was onthouding plicht. In zijne maximes staat niet de burger maar de *mensch* op den voorgrond ⁴⁾. Ieder individu behoort een object van liefde te wezen. Zelfs jegens den slaaf hebben wij evengoed onze verplichtingen als jegens den vrije. Hij moet niet als dienstknecht maar als broeder en vriend worden behandeld. Seneca beweert, dat hij met zijne slaven vriendelijk omging, hun raad en voorlichting inwon. Krachtig ijvert hij dan ook tegen de gladiatorenspelen en hekelt Sulla en Pompejus, omdat de eerste de kampspelen met leeuwen, de andere die met

1) *De vita beata*, 20, 5: *Patriam meam esse mundum sciam et praesides deos. De tranq. animi* 4, 4: *Ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clusimus sed in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis mundum professi sumus. . .*

2) *Epp.* 66, 5: *Prima bona sunt, tamquam gaudium, pax, salus patriae.*

3) 1, 10 w.

4) *Vgl. o. a. de benef.* 3, 18 w.

olifanten ingevoerd had. Ja, het leven van den mensch was hem zoo heilig, dat hij, de Romein, zelfs den oorlog onvoorwaardelijk afkeurt, waardoor zijn vaderland groot en zijn volk machtig geworden was ¹).

In hoever de tweede eigenschap, welke den Romein in den keizertijd kenmerkte, een strenge devotie en een doctrinaire moraal, aan Seneca eigen was, hebben wij eigenlijk reeds gezien. Uitgezonderd misschien zijn humaniteitsidee was zijn moraal een doctrine, welke het cachet der persoonlijkheid miste. Ook van eenige „devotie” bespeuren wij bij Seneca weinig. De filosoof is polytheïst met monotheïstische neigingen. Hij spreekt van god, accentueert zijn eenheid, tracht de volksgoden voor te stellen als namen en vormen van een en denzelfden god ²), maar ook van goden, tot welke hij, met vergoddelijking der natuurkrachten, o. a. zon en maan rekent ³). Nu eens schijnt hij God en wereld te identificeren en acht het onverschillig of men van God dan wel van de natuur spreekt, daar beiden verschillende namen zijn voor een en dezelfde zaak ⁴), dan weder — ook in zijn denken heeft Seneca herhaaldelijk tegenstellingen — schijnt hij beiden te onderscheiden en beschrijft hunne verhouding als die van geest en lichaam. God is geest, een bewust, denkend, persoonlijk wezen, niet aan een bepaalde plaats gebonden, maar over het gansche heelal verspreid ⁵). Dat God geest is, volgt uit de doelmatige orde van het heelal, welke alleen is te begrijpen wanneer het het scheppingsproduct is van een redelijk, denkend wezen. De kunstmatige samenstelling, de groote verscheidenheid van wezens, schepselen en voorwerpen, de omstandigheid dat alle dieren

1) Epp. 95, 30, 31: Non pudet homines, mitissimum genus, gaudere sanguine alterno et bella gerere gerendaque liberis tradere, cum inter se etiam mutis ac feris pax sit.

2) De benef. 4, 7. 8. 3) De vita beata 7. 20. 21. 4) De benef. t. a. pl.

5) De vita beata 8, 4: Nam mundus quoque cuncta complectens rectorque universi deus in exteriora quidem tendit sed tamen in totum undique in se redit.

zoo georganiseerd zijn dat zij het leven kunnen onderhouden, bewijzen dat het heelal onder de leiding der goden staat, weshalve Seneca, in onderscheiding van Epicurus, hunne voorzienige zorg leert. Dat zij in de vastgestelde orde zouden ingrijpen, ontkent hij. Bepaalde natuurverschijnselen als aardbevingen, overstromingen enz. berusten op wetten, welke de goden in het heelal hebben gelegd. Van waarschuwingen of raadgevingen der goden door middel van droomen, van voorzeggingen uit de ingewanden van offerdieren wil Seneca niets weten: wanneer de haruspices meenen dat Jupiter den hemel bewolkt om aan te kondigen dat hij zou donderen, is deze conclusie onjuist; de donder en de bewolking des hemels staan met elkander in natuurlijk verband. Het gebed is overbodig, althans voor den wijze. Hij behoeft de handen niet ten hemel te heffen, want God woont in zijn binnenste ¹⁾ en hij heeft het in zijn macht, zich zelve gelukkig te maken ²⁾. Om de goden gunstig te stemmen, is het voldoende aan hen te gelooven en rein van hart te wezen ³⁾. Den nationalen cultus acht Seneca niet volstrekt verwerpelijk maar ook niet bepaald noodig. Vooral dien-aangaande heeft onze filosoof bijna voor elke maxime een exceptie. Het offer keurt hij nu eens niet onvoorwaardelijk af, dan weder verwerpt hij het zeer beslist, zelfs als bewijs van dank. God kan geen welbehagen hebben in het bloed van onschuldigen. Voor hem die de harten kent zijn de beste offerhanden een reine geest en goede voornemens. Tempels zijn ook niet bepaald noodig. De gansche wereld is een tempel. Toch kunnen de goden zeer goed bepaalde, gewijde plaatsen hebben. De goden te bidden om een rein hart is wél ⁴⁾. Van hen dalen af de ontelbare weldaden

1) Epp. 41, 4: Non sunt ad coelum elevandae manus nec exorandus aedificatus ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat; prope est. in te deus, tecum est, intus est.

2) Epp. 31, 5: Et in totum jam per maxima acto viro turpe est etiam nunc deos fatigare. Quid votis opus est? Fac te ipse felicem.

3) De benef. 1, 6, 3.

4) Epp. 10, 4 vv. Nat. quaest. 3 praef. 14: Quid est praecipuum? puras

die wij genieten¹⁾. Zij schonken ons het leven²⁾; zij stelden ons aan het hoofd van alle levende wezens, het dichtst achter zich³⁾; zij verleenden ons de gave der wijsbegeerte, waardoor het ons mogelijk is goed te leven en hun gelijk te worden⁴⁾. Alwat van de goden komt, is goed; het wordt kwaad door onze eigen schuld, daar wij het ontvangene niet recht weten te gebruiken. Zelfs strekt de goedheid des hemels zich uit over de boozen en ondankbaren. Op de vraag of dit niet in strijd is met het beginsel der rechtvaardigheid, antwoordt Seneca ontkennend. De weldaden der boozen zijn niet zelden een belooning voor de verdiensten van deugdzame voorouders of een heilzame zorg voor deugdzame nakomelingen⁵⁾. Wat wij, kortzichtige menschen, onrechtvaardig noemen, is van het standpunt der goden niet zelden de hoogste rechtvaardigheid. Omdat de boozen uitwendig begunstigd worden, zijn zij niet gelukkig; de booze heeft eo ipso de goden tegen. Evenmin is de deugdzame ongelukkig in tegenspoed. Het lijden staalt zijn kracht, verhoogt zijn moed en openbaart zijn deugd. Reeds tot de laagste klasse van de wijzen te behooren, is een voorrecht. De menschen waren het deugdzaamst in den oudsten tijd, toen zij dicht bij de natuur en nog dichter bij de goden stonden⁶⁾. Sedert namen de weelde en beschaving toe en hiermede werd de menschheid al boozter, zoodat een ontroerend verderf over haar gekomen is⁷⁾, waarvan volstrekt niemand is uitge-

ad coelum manus extollere, nullum bonum petere, quod, ut ad te transeat aliquis dare debet, aliquis amittere, optare, quod sine adversario optatur, bonam mentem.

1) De benef. 4, 5. 6.

2) Epp. 90, 1: Deorum immortalium munus sit, quod vivimus, philosophiae, quod bene vivimus.

3) De benef. 2, 29. 6: Carrissimos nos habuerunt di immortales habentque . . . ab ipsis proximis collocaverunt.

4) Epp. 73, 15.

5) De benef. 4, 32, 1: Deos verisimile est, ut alios indulgentius tractent propter parentes avosque, alios propter futuram nepotum pronepotumque ac longe sequentium posterorum indolem.

6) Epp. 90 4,

7) De tranq. anim. 15, 1: Sed nihil prodest privatae tristitiae causas ab-

sloten ¹⁾. Dit besef moet ons terughouden den medemensch te veroordeelen ²⁾, terwijl men de slechten moet behandelen als een geneesheer zijne kranken ³⁾, naar den toestand waarin zij verkeerden ⁴⁾. Bij de meesten toch is het goede zaad nog niet geheel verstikt. Dienaangaande heeft Seneca deze merkwaardige tegenstrijdigheid dat hij eenerzijds de deugd een natuurlijk menschelijk bezit acht ⁵⁾, de ondeugd een vreemde macht, anderzijds een algemeen menschelijk bederf leert. Deze schets van Seneca's leerstellingen ware gemakkelijk uit te breiden, maar met welk nut? Zijn gekeuvel is hoogstens een loutering van den volksgodsdienst. Zijn godsbegrip en levensopvatting stonden in menig opzicht boven die zijner tijdgenooten; van een verheffenden invloed van het eerste op de laatste bespeuren wij echter weinig. Zelfs het allereerste beginsel des Nieuwen Testaments „wij hebben Hem lief omdat Hij ons eerst heeft liefgehad” is aan Seneca vreemd. Zijn stelsel mist de fundamenteele kracht van het allesbeheerschend beginsel.

Seneca ging uit van zichzelf en bleef beperkt tot zichzelf. Hij tracht zijn gevoel van zwakheid te overwinnen door zelfvertrouwen, de vrees voor den dood door allerlei zoete overwegingen over de noodzakelijkheid eener scheiding, over het leven als een gestadig sterven, over een mogelijke onsterfelijkheid enz. Zich wijdende aan de wijsbegeerte is

jecisse: occupat enim nonnumquam odium generis humani et occurrit tot scelerum felicitum turba, cum cogitaveris, quam sit rara simplicitas et quam ignota innocentia et vix umquam, nisi cum expedit, fides . . .

1) De ira 2, 28, 1: Si volumus aequi rerum omnium iudices esse, hoc primum nobis persuadeamus, meminim nostrum esse sine culpa.

2) Epp. 50, 3. De ira 2, 14, 2.

3) Epp. 52, 9.

4) Epp. 94, 13: Duo sunt, propter quae delinquimus: aut inest animo pravis opinionibus malitia contracta aut, etiamsi non est falsis occupatus, ad falsa proclivis est et cito specie quo non oportet trahente corrumpitur. Itaque debemus aut percurrere mentem aegram et vitii liberare, aut vacantem quidem, sed ad pejora pronam praecoccupare.

5) Epp. 74, 14. 15.

hij zich bewust boven de andere menschen te staan en de goden nabij te komen¹⁾. Onze filosoof is bijzonder ingenomen met zichzelf; ootmoed en schuldbesef kent hij evenmin als een bovennatuurlijke genade; hij wordt beheerscht door zijn gevoel en zijn rede. En misschien hebben wij hier wel de verklaring van de sombere stemming, welke ons uit zijne geschriften tegenkomt. „Het is geen aangename zaak om te leven²⁾, het leven is een strijd³⁾, ja een straf⁴⁾; niets zoo bedrieglijk dan het menschelijk leven, niet zoo vol list en arglistigheid; het beste is, niet geboren te worden en wanneer men eenmaal geboren is, is een vroegtijdige dood het verkieselijkst⁵⁾. Zelfmoord acht Seneca dan ook niet ongeoorloofd, b. v. wanneer wij tot iets onwaardigs gedwongen worden of wanneer ziekte, ouderdom of gebrek ons bedreigen, maar overigens is het „confugere ad mortem” even berispelijk als het „fugere mortem”⁶⁾. Men heeft Seneca vergeleken met Paulus en beweerd dat hij zijne beste gedachten aan den Apostel zal ontleend hebben; ook heeft men het tegenovergestelde geleerd, maar ziet, welk een verschil tusschen Seneca, den phraseoloog, en Paulus, den Apostel, tusschen den Croesus in filosofhenmantel en den dienstknecht van Jezus Christus, tusschen den oppervlakkigen keuvelaar en den scherpen dialecticus, tusschen den man alleen van het woord en den man van het woord en de daad. Bij Seneca het pessimisme der Heidensche wijsbegeerte, bij Paulus het optimisme des Christelijken geloofs; bij den eerste het gemis aan karakter, bij den laatste de kracht van het karakter. Daarom is Paulus geweest wat

1) Epp. 53, 8—11: Totam huc converte mentem, huic adside, hanc colis: ingens intervallum inter te et ceteros fiet; omnes mortales vita antecedes, non multo te di antecedent.

2) Epp. 107, 2: Non est delicata res vivere.

3) Epp. 96, 3: Vivere militare est.

4) Cons ad Polyb. 9, 6: Omnis vita supplicium est.

5) Ad Marc. 22, 3: Itaque si felicissimum est non nasci, proximum puto brevi aetate defunctos cito in integrum restitui.

6) Epp. 98, 16.

hij geweest is en is Seneca in den nacht der vergeteldheid ondergegaan. De wijsgeer Seneca heeft geen school gesticht; de staatsman Seneca heeft niets groots gewrocht; de mensch Seneca heeft een twijfelachtigen indruk achtergelaten: het is omdat hij geen karakter was. „Want”, zegt Prof. Beets schoon en waar ¹⁾, „alwie in eenig vak van wetenschap wat *groots* is geweest, wat degelijks heeft tot stand gebracht, alwat op eenig veld van menschelijke kennis den fakkel heeft voorgedragen, nieuwe banen gebroken, school gemaakt heeft, zij mogen ook hunne zwakke oogenblikken en hunne groote gebreken gehad hebben, zijn degelijke menschen, mannen van karakter en zelfstandigheid geweest; en indien iemand wat geworden is, en nagaat aan wie der leidlieden en onderrichters zijner jeugd en jongelingschap hij tot zijne wetenschappelijke ontwikkeling het meest te danken heeft gehad, er zullen hem *karacters* voor den geest komen. Want elke gave is een kracht, en elke schoone vereeniging van gaven is een groote kracht, maar de mensch is zoo geschapen, dat het doen van de *grootste* kracht slechts daar gegeven is, waar zijne zedelijke met zijne verstandelijke waarde in evenwicht staat en de harmonie van zijn wezen bewaard is.”

Groningen, Februari 1895.

C. H. VAN RHIJN.

1) Karakter, Karakterchaarschte, Karaktervorming. 1875. Blz. 29.

Iets over Jesaja 7—12.

Sommige plaatsen uit dit zoo belangrijk gedeelte van het naar Jesaja genoemde boek, omtrent welker beteekenis nog geene volledige overeenstemming bestaat, nopen mij, voor de volgende opmerkingen eene bescheidene plaats te vragen.

Na al wat er over geschreven is, mogen wij als uitgemakt beschouwen, dat Jes. 7 : 14 aan eene toen verloofde vrouw denken doet, die — over een jaar ongeveer moeder geworden, — haren eerstgeborene, onder den blijden jubel des volks over den val van Rezin en Pekach, den naam Immanu-el geven zou, terwijl haar eigen vreugd over haren huiselijken zegen zich met die des geheelen volks zou vereenigen. Of de propheet daarbij aan eene werkelijk bestaande persoonlijkheid gedacht hebbe, en of het hier genoemde feit zich werkelijk hebbe voorgedaan, doet niets ter zake. Immers het is kennelijk om de tijdsbepaling te doen, waarop het zou *kunnen* geschieden. Dat 't hier een koningstegel gelden zou, of „de dochter Sions” de denkbeeldige moeder zou wezen, wordt door niets aangewezen en even daardoor immers buitengesloten. Dit neemt niet weg, dat men naar Matth. 1 in de blijdschap van Maria over haren eerstgeborene de „vervulling” d. i. de hoogste verwezenlijking zien kan van de vreugd eener moeder, die niet alleen verheugd is over den zegen, haar zelve te beurt gevallen, maar ook over dien, die haar volk gewordt, welks redding hier met de persoonlijkheid des jonggeborenen in een geheel eenig verband stond, zoodat de „vervulling” hier in de daad eindeloos meer gaf dan de „schaduw” of type. Van zulk eene meer

rechtstreeks Messiaansche opvatting dezer plaats geeft reeds de Grieksche tekst der LXX getuigenis, die de naamgeving aan den aangesproken Achaz toeschrijft (*καλεσεις*), waaruit zich de lezing verklaart van Matth. 1 (*καλεσουσιν*), die haar aan het geheele volk toekent, door de Statenoverzetters alleen in de kantteekeningen vermeld.

Het is hier intusschen de vraag niet, wat men later in deze plaats gezien hebbe; wij hebben hier bij het door Achaz geweigerde teeken met de verzekering te doen van dat, wat *dezen* weldra in plaats daarvan te aanschouwen zou gegeven worden, — op hope tegen hope, dat misschien die plechtige verzekering hem van zijne kleingeloovige vreeze voor „de twee staarten van rookende vuurbranden” genezen mocht. Daartoe nu verkondigt hem de propheet nog meer van de naaste toekomst, die dus — mij dunkt het redebeleid reeds vordert dit — Achaz zich niet in te somber licht moest voorstellen.

Het kind, dat binnen een jaar tijds bij zijne geboorte ten teeken van blijdschap over den terugtocht der twee koningen, den naam van Immanuel zal ontvangen, zal, ten deele nog voor het oog van Achaz zelven opgroeiende, „boter en honig eten, totdat hij zal weten te verwerpen het kwade en het goede te kiezen.”

Men heeft om de schijnbaar ongunstige beteekenis eener dergelijke uitdrukking vs. 22, in strijd met hetgeen vs. 15 kennelijk te verwachten is, in de hier voorkomende schildery een beeld van armoede en ontbering willen zien. Nu is vs. 21 en 22 wel eene latere droevige toekomst geschetst, waarin de akkerbouw achterblijven zou, maar de vele melk en boter, die het daardoor zooveel weliger gras zou geven, was voor de weinige overgeblevenen op zich zelve toch iets gunstigs, eene verademing onder den druk. Boter of melk is nevens honig als kinderspijs, toch niet als eene aanwijzing van gebrek of ontbering te beschouwen in een land, welks voortreffelijkheid juist daarin bestond, dat het was „overvloeijende van melk en honig.” Ook staat er niet, dat hij voortdurend bij het opwassen niets dan melk en honig

zal te eten krijgen. Maar bovenal zie men niet voorbij, dat ook voor volwassenen de melkspijs blijvend gebruikelijk was, gelijk Jes. 55 vs. 1 wijn en *melk* den hungerigen en dorstenden toezegt, terwijl de honig daarbij evenzoo het geheele leven door werd gebruikt. Wij kunnen dus in vs. 15 niet anders zien dan de belofte der aanvankelijke voortdoring van den gunstigen toestand des lands na de verdrijving van Rezin en Pekach, gedurende de geheele jeugd van den verwachten telg. Immers dat hier werkelijk moet vertaald worden *totdat* en niet *omtrent den tijd* dat hij weet te kiezen tusschen goed en kwaad, dunkt ons waarschijnlijk, omdat anders een sprong zou gemaakt worden van zijne geboorte tot een later tijdpunt, waarbij omtrent het tusschenliggend tijdvak, waarop het vóór alles aankwam, geene aanwijzing zou gegeven worden. Ook Ex. 39 : 19 heeft de 2 dezen zin.

Ter bepaling van den leeftijd, waarop men geacht werd te kunnen kiezen tusschen goed en kwaad, kan Num. 14:29 ons op weg helpen, waar de leeftijd der toerekenbaarheid van de zonde des ongeloofs, die de ouderen buiten Canaän deed blijven, op 20 jaren gesteld wordt (vergelijk Deut. 1:39). Nog 20 of 21 jaren dus (want Immanuel was nu nog niet geboren) zou de gunstige toestand voortduren, tot een tijdpunt dus, dat ons in elk geval reeds voert tot onder de regeering van Hizkia, daar die van Achaz slechts 16 jaren geduurd heeft.

Maar hier treft ons vs. 16 eene nieuwe tijdsbepaling, die voor den ongelooovigen Achaz, wien de profeet den twijfel uit de oogen leest, ten getuigenis zijn moest, en waardoor de vorige werd aangedrongen, naar den Hebreeuwschen tekst aldus: „want eer *de knaap* weet te verwerpen het kwade en te kiezen het goede, zal dat land, over welks twee koningen gij verdrietig zijt, verlaten (verwoest) zijn.” De vraag doet zich hiervoor: wie is de hier bedoelde knaap? En het oppervlakkig antwoord is aanstonds gereed: „wel — natuurlijk Immanuel, van wien sprake was.” Maar waarom staat er dan niet eenvoudig: „*en reeds vóór dien tijd*” zonder

de dan overtollige herhaling van het kenmerk zijner volwassenheid. Bovendien waarom wordt het nog ongebornen kind hier *de knaap* genoemd? Immers zou zijn knapenleeftijd zich door niets bijzonders kenmerken, waardoor deze aanduiding eene verkorting zijn kon voor: „als hij een knaap zijn zal,” daar de genoemde toerekenbaarheid kennelijk niet aan den knapenleeftijd, maar aan het volwassen zijn werd verbonden.

Reeds onze staten-overzetter, die vs. 15 van Christus verstonden, dachten bij vs. 16 aan den Zoon des propheeten, die dezen naar vs. 3 verzelde, of in elk geval aan een ander dan vs. 15 bedoeld wordt. Van daar hunne eenigzins verklarende vertaling: „*dit knechtken*” en „*zekerlijk*” voor „*want*,” waardoor (voor ons onnoodig) het verband tusschen vs. 15 en 16 wordt weggecijferd. Maar hebben zij geen recht, als zij vs. 16 aan een ander subject dan dat van vs. 15 denken en hier op den Zoon van Jesaja wijzen? Of waartoe moest deze knaap naar goddelijke aanwijzing den propheet verzellen, indien hij niet mede bestemd ware tot een teeken of getuigenis voor Achaz? Daarom wordt hij trouwens door den propheet 8:18 mede ingesloten bij degenen, die, zoo als hij zelf en zijn jongere zoon, tot teekenen gesteld waren in Israel. Ziet echter vs. 16 niet op Schear Jaschub, dan blijft deze verder in dit geheele tafereel eene stomme figuur, wiens medegaan met den propheet alleen door zijn naam zou worden gerechtvaardigd. Maar deze naam, — hem zeker bij zijne geboorte op goddelijke aanwijzing in dagen van diepen afval in Juda en daaruit ontsproten vrees bij den propheet gegeven, — duidde blijkens 6:13; 1:8, 9 en 4:3 slechts in het algemeen de waarheid aan, dat God een overblijfsel in Juda zich zou behouden en dit niet gansch verdelgen zou. Deze aanduiding stond dus tot de naaste toekomst des volks, waarvan nu sprake was, slechts in verwijderde betrekking. De naam des knaaps wordt dan ook wel in het voorbijgaan vermeld, maar zonder bepaald beroep daarop of verklaring daarvan. Veel treffender is het echter, wanneer het jongske, dat hier aan de hand of zijde zijns vaders tegenwoordig was, ook door zijn

leeftijd en de daaraan verbonden voorzegging voor Achaz mede tot een teeken werd.

Zeker ware *voor ons* de onderscheiding tusschen hem en den ongeboren Immanuel duidelijker, indien hij met even zoo vele woorden als de Zoon van Jesaja ware aangeduid, doch als wij ons voorstellen, dat de propheet op hem gewezen heeft of hem onmiddelijk vóór den Koning geplaatst heeft, dan was zijne aanduiding als van *den knaap* toch voor dezen voldoende, nadat hij bij zijne komst door den vader als zijn zoon den koning zal zijn bekend gemaakt.

Men moet dan daarbij aannemen, dat door vs. 10 niet eene nieuwe ontmoeting tusschen den koning en den propheet wordt aangewezen, maar dat deze eerst eenige oogenblikken de werking van zijn eerste woord heeft gadeslagen, alvorens de wel verwachte voortdoring van 's Konings ongeloovigheid, die uit zijne houding of zwijgen zal gebleken zijn, hem noopte tot de aanbieding van een teeken, welks weigering nu de nieuwe verzekeringen van vs. 14—16, die hij tot nog toe teruggehouden had, te noodzakelijker maakte.

Volgt men de veelal aangenomene verklaring, die vs. 15 in ongunstigen zin en alleen van een later *tijdpunt* en vs. 16 van Immanuel opvat, dan zegt de propheet, dat het land omtrent den tijd, waarop dat kind tot jaren des onderscheids zal komen, zich met gebrekkige spijs zal moeten vergenoegen, omdat reeds vroeger over Syrie en Ephraïm verwoesting zal zijn gekomen. Het wil ons niet wel gelukken de klemmende kracht dezer bewijsvoering in te zien; want al werden die beide landen verwoest, daarom kon God Juda nog wel bewaren. Bij de door ons voorgestelde verklaring daarentegen, verkondigt de propheet gedurende de jeugd van Immanuel, een tijd van rust, omdat het land der beide rustverstorende koningen reeds gedurende dien tijd zou verwoest worden en dus de thans bestaande bron van 's konings vrees zou opgedroogd zijn. Deze redenering sluit en klemt onzes inziens beter. Immanuel zal eene rustige jeugd hebben en dus met hem het gansche Juda. Maar Rezin en Pekah dan? Welnu, eer het aan 's propheten hand hier tegenwoor-

dige jongske of knaapje, van welks leeftijd de koning zich dus met eigen oogen overtuigen kon, volwassen zijn zou — reeds eenige jaren dus, voordat de nog niet geboren Immanuel dien leeftijd zou bereikt hebben, zou er van Syrie en Ephraïm voor goed in het geheel niets te vreezen zijn.

Zou de Heer dan gansch geen kwaad over Juda brengen? Behoefde men ook, voor later tijd *van niemand* iets te vreezen? Zou het onheil, dat Syrie en Ephraïm dreigde, niet ook eindelijk Juda genaken? De propheet zelf had reeds vs. 15 een grens gesteld aan den voorspoed des lands, als Immanuel den volwassen leeftijd zou bereikt hebben. En nu volgt dan — in den Hebr. tekst zonder eenig partikel van tegenstelling of van andersoortige verbinding, — in den Griekschen met het duidelijke *ἀλλὰ*, door de Staten-overzetteren in hun ingevoegd „*doch*” gevolgd, — de bekende oordeelsaankondiging van vs. 17 en verv., waarbij Juda bedreigd wordt met de macht van het nu gevleide en bevriende Assur, in bewoordingen, over welks zin verder weinig verschil van gevoelen bestaat.

Doch is het ontbreken van het partikel geene getuigenis tegen onze verklaring? Neem aan, dat men doorleest: „Syrie en Ephraïm worden weldra verwoest; de Heer zal Assur tegen u zenden; — dan blijft men toch een partikel verlangen, hetzij een redegevend: „want de Heer zal Assur zenden,” maar dan moest er staan: want de Heer zal Assur tegen *hen* zenden en deze zal tevens daarna *u* benauwen; hetzij een tegenstellend: *maar* na die dagen zal het ook u gelden. Dat dit laatste hier in den zin past, hebben reeds de LXX gevoeld, zoo zij het in hunne handschriften niet lazen. Maar hoe verklaart zich dan het weglaten van het partikel? Denken wij ons den propheet in heiligen toorn met opgeheven vinger tegenover Achaz staande. Hij weet reeds, wat hij hier niet noemen mag, dat deze pogingen aanwendt om Assur tot een inval in Syrie te bewegen, die een afleiding van het door hem gevreesde gevaar moest teweeg brengen. „Vrees toch voor Rezin en Pekach niet” — zegt nu de propheet — „eer mijn jongske volwassen is, is hun land

verwoest; — er komt wat ergers: *Assur* zal de roede van Gods toorn tegen u worden." Zoo verhoogt het ontbreken van het partikel nog den ernst der door 's propheten gemeedsbeweging plotseling invallende oordeelsverklaring. „De tijger, dien gij opjaagt om een paar vossen te dooden; zal in later dagen uw eigen erf betreden en uw eigen huis inslokken" en dit zou het rechtvaardig oordeel zijn over Achaz wantrouwend ongelooft in 's Heeren macht om hem Rezin en Pekach zonder vreemde hulp te doen overwinnen.

Helaas! Het woord van Jesaja was voor den verblinden Achaz te vergeefs gesproken. Het duurde niet lang, of de op vernederende wijze door goud en zilver te duur gekochte hulp van Tiglat Pileser (ons thans sinds de Assyrische ontdekkingen als de 2^{en} van dien naam bekend) bewees reeds, wat men in de toekomst van Assur te wachten had. En 's propheten verklaring werd in den inval van Sanherib en wat daarmede zamenhing en later gevolgd is, treffend vervuld.

Nemen wij nu de voorgestelde verklaring van vs. 15 en 16 aan, dan kunnen wij tevens bepalen, op welken tijd deze woorden door Jesaja zijn gesproken ¹⁾. Indien toch de grens der rustige jeugd van Immanuel op twintigjarigen leeftijd moet gesteld worden en met den inval van Sanherib in het 14^e jaar van Hizkia's regering zamenvalt, dan brengt ons eene eenvoudige terugrekening ongeveer op het midden van Achaz zestienjarige regering. Immers van één jaar vóór de geboorte van Immanuel tot 't eind zijner twintigjarige jeugd zijn dan 21 jaren, die dus door de 8 laatste jaren van Achaz en de 13 eerste van Hizkia's koningsschap worden ingenomen. Daarmede laat zich de tijdsbepaling van vs. 16 omtrent Jesaja's zoon zeer wel overeenbrengen. Er is daar een tijd bedoeld, waarin niet alleen de twee toen levende koningen

1) Wij nemen hierbij aan, dat 1 Kon. 15:37 de 20 regeeringsjaren van Pekach blijkens 17:1 moeten vermeerderd worden tot 29, daar de aanneming van een regeeringloos tijdvak na Pekachs dood tegen 15:30 strijdt en het slot van dat vers een geheel foutief toevoegsel is.

Rezin en Pekach niet meer zijn zouden, maar waariu hunne beide landen Syrie en Ephraïm zouden verwoest liggen. Die tijd *kan* voor Syrie reeds aanstonds bij den inval van Tiglat Pileser zijn aangebroken, toen Rezin overhaast van Jerusalem's omtrek was teruggetrokken, doch bij de inneming zijner hoofdstad gedood werd, waarbij hare inwoners gemakelijk weggevoerd werden (2 Kon. 16: 9). Doch deze gebeurtenis *behoeft* daarom nog niet het eind van het rijk van Damascus geweest te zijn. Wij weten uit de geschiedenis van Juda zelve, hoe er menigmaal gedeeltelijke wegvoeringen plaats hadden, terwijl er een cijnsbaar koning uit de overwonnen dynastie bleef regeeren. En daar het lot van dat land hier aan dat van Ephraïm zoozeer verbonden wordt, dat het als één geheel daarmee wordt beschouwd („*het land* — over welks twee koningen gij U beangatigt”), — zoo hebben wij hier veel meer te denken aan den tijd der inname van Samaria in het 6^e jaar der regering van Hizkia, bij welke gelegenheid dan tevens het geheele Syrische of Damascceensche gebied zal verwoest en de laatste schaduw van dat koninkrijk zal verdwenen zijn. Deze gebeurtenis, 8 jaren vóór Sanherib's inval, vond dus plaats ongeveer 13 jaren na het woord van Jesaja, waarover wij handelen. De jeugd zijns zoons zou alsdan nog niet zijn afgesloten. Ouder dan ongeveer 19 jaren zou hij dan dus nog niet zijn. Trekken wij daarvan nu de 13 jaren af, die nog vóór dat tijdpunt verlopen moesten, dan was het jongske, toen hij aan de hand zijns vaders tot Achaz gevoerd werd, ongeveer zes jaren oud, en dus in Achaz 2^e regeeringsjaar geboren, juist toen de algemeene afval van den Jehova-dienst in Juda door den voorgang van dien goddeloozen koning, de vrees bij den propheet moest doen levendig worden, dat er geen getrouwe rest in Juda zou overblijven en de belofte Gods van het tegendeel in den zinnebeeldigen naam zijns zoons (zeker op goddelijke aanwijzing) tot eene blijvende verzekering daarvan als belichaamd werd. Daarom kon ook Jesaja daaraan blijven vasthouden, toen bij den aanval der twee koningen Jerusalem nog wel niet werkelijk belegerd was, maar naar

1 : 8 *als* een belegerde stad te midden van een door vijanden overstroonden omtrek aan een nachthutje gelijk was, waar men alleên veilig was van de omzwerende vossen of andere roofdieren rondom wijngaard of vruchtenhof. Immers ja! er was nog naar vs. 9 een weinig „overblijfsels” van getrouwen in geestelijken zin, even als Jerusalem zelf nog over was. Evenwel niét de nevens den afgodsdienst aanvankelijk voor den vorm nog voortdurende offers aan Jehova zouden zijne oordeelen kunnen afwenden. Openbare afval was eerlijker dan zulke offers, die Gode een gruwel waren. Oprechte bekeering werd er vereischt tot dien God, die gereed was alles te vergeven. (Zie de 2^e strophe 1 : 10—20 waar vs. 18 *richten* door *raadslagen*, *overleggen* als bij een bondsluiting moet verklaard of vervangen worden). En dan, maar dan ook alleen werd alles goed (vs. 26). Tevens blijkt hieruit, zoo wij wèl zien, dat de algemeene inleiding Hfdst. I, wat de tijdsorde betreft, aan Hfdst. 7 moet verbonden en dus met Hfdst. 6 moet omgewisseld worden.

Eene moeielijkheid blijft altijd nog over in de door velen als eene fout beschouwde 65 jaren van 7 : 8, die verlopen moesten, eer Ephraïm ophouden zou een volk te zijn en die ons, hoe vroeg men ook 's propheten woord onder Achaz stelle, verre in de regeringsjaren van Manasse brengen. Intusschen is het woest liggen van het land door vijandigen inval van vs. 16 nog iets anders dan volkomen vernietiging des volks, gelijk vs. 8 voorspeld wordt. Hizkia zendt ook na de verwoesting van Samaria bij zijne Paaschviering volgens 2 Chron 30 : 1, boden tot het overblijfsel der 10 stammen van het vroegere rijk van Ephraïm. Is dan de door Piscator en anderen voorgeslagen gedachte zoo ongerijmd, om aan de Ezr. 4 : 2 vermelde inplaatsing van Assyrische kolonisten door Esar Haddon eene daarna eerst gevolgde laatste wegvoering van Ephraïm's overblijfsel te verbinden, waarvan de geschiedenis als voor Juda van geen aanbelang verder niets vermeldt? Of deze met de in de Chroniek vermelde wegvoering van Manasse door Assurs koning naar Babel, dat hem destijds onderworpen was, in verband gestaan hebbe, doet

verder niets ter zake. Alleen vinden wij tegen het eind van Esar Haddon's regering een tocht van dezen tegen het weerspannige Tyrus en tegen Aegypte vermeld ¹⁾, waarmede beide de invoering der kolonisten en de wegvoering van den — ligt weder met Aegypte verbonden — Manasse zich zeer goed laten vereenigen. In elk geval blijven wij vragen, of er wel gronds genoeg is, om de 65 jaren van 7:8 eenvoudig weg voor een fout en de geheele wegvoering van Manasse, die door 2 Kon. 21:10—15 veeleer te verwachten gegeven dan uitgesloten wordt, voor onhistorisch te verklaren.

Intusschen wordt den propheet Hfdst. 8 een tweede zoon geboren, wiens zinnebeeldige naam door den weldra volgenden tocht van Tiglat Pilezer II tegen Rezin en Pekach voldoende verklaard wordt. Ook de daarbij voorkomende tijdsbepaling levert geen bezwaar, indien men slechts door den „buit van Samaria” vs. 3 niet de verwoesting dier stad verstaat, maar den prijs, voor welchen Pekach zich het behoud kocht van de zuidelijke helft zijns rijk.

De daaraan verbonden oordeelsaankondiging vs. 6—8, naar vs. 5 uitdrukkelijk door Jehova tot Jesaja gericht; eindigt vs. 8 met de aanduiding, dat de geesel der verwoesting straks ook zijn land niet sparen zou, d. i. dus ook over Juda zich zou uitbreiden. Dat dit woord door God *tot den propheet* gericht wordt, had ook na de persoonswisseling vs. 7, waar deze het tot het volk overbrengt, kunnen waar-
schuwen, om het in onze uitgaven laatste woord van dit vers „Immanuel” niet als een daarbij behoorende eigen naam in den vocativus optevatten en van een voorafgaand „o!” te voorzien, maar even als de LXX deden, te vertalen door „God is met ons” en, gelijk uit de herhaling ervan vs. 10 duidelijk blijkt, als het aanvangswoord der volgende latere rede te beschouwen, die een blijder strekking heeft. Vs. 5—8 heeft met den persoon van Immanuel niets te maken, en het is kennelijk alleen de onmiddelijk Messiaansche opvatting van 7:14, die tot deze zonderlinge vergissing geleid heeft,

1) Zie Meyer Geschichte des Alterthums I § 390.

om hier 8:8 een rhetorische figuur of wending te willen vinden, bij welke een toen nog ongeboren of nu misschien pas geboren wicht zou worden aangesproken, dat men zich als koningstegel meende te moeten denken.

Alles wijst ten duidelijkste aan, dat de nieuwe rede 8:9—9:6, die met de woorden: „God is met ons” aanvangt, een zeer ernstig maar tevens vertroostend woord is uit den tijd, toen nu werkelijk de noordelijke helft van Ephraïms rijk dreigde te worden verwoest (8:23 en 9:1) en ieder ook in Juda van wege den zoo eindeloos veel eischenden bondgenoot de schrik om het hart sloeg. „God is met ons” — zoo heet 't nu met kennelijken terugslag op den 7:14 vermelden naam, die een thans geborene na den aftocht van Rezin en Pekach zou mogen dragen. Zelfs behoefde men thans ook van wege Assur niet te wanhopen. „Vereenigt u vrij zamen, gij verschillende uit inwoners van verre landen zamengestelde legerscharen van het zoo machtige Assur, — gij wordt evenwel verbroken; beraadslaagt een raad om alles in Israël te verslinden, — God verbreekt dien raad — want Hij is met ons!” Deze woorden passen kennelijk beter op Armenische en andere hulptroepen in Assur's leger, dan op de meer nabij liggende Syriërs van Rezin, — en in het geheel niet op de mannen uit Ephraïm en andere stammen, waarmede Pekach was opgetrokken.

Wat is nu echter te verstaan door de verbindtenis, waarvoor het volk in Juda onder deze omstandigheden ten onrechte vreesde (vs. 12)? Die tusschen Rezin en Pekach had hare verschrikkende beteekenis verloren. Van een verbindtenis tusschen Jesaja en de zijnen om het verbond van Achaz met Assur tegen te werken, lezen wij niets en hier tegen zouden de mannen van Juda zich wel niet zoo verzet hebben. Integendeel *dat verbond zelf* werd hun een doorn in het oog. De ongehoorde cijns, aan den onverzadelijken bondgenoot te betalen, de ontevredenheid van Assur, die nog meer bleef eischen, de toevloeiende scharen van Assur, die zeer ligt ook het „bevreemde” (?!) Jerusalem tot bevrediging van hunne eischen konden dwingen, deden hen —

na hetgeen zij reeds van het verbond tusschen Rezin en Pekach ervaren hadden, — thans zeer ligt uitroepen: „alweder eene verbindtenis, waarvan onheil dreigt.” Laat mij daarom den voorslag wagen, om deze uitdrukking te verstaan van het verbond tusschen Achaz en Assur. Zoo verklaart zich tevens de uitdrukking „noem geene verbindtenis *alles*, waarvan het volk dit zegt,” die er op wijst, dat *reeds vroeger* eene dergelijke verbindtenis vrees en schrik verspreid had. Het verdrag tusschen Rezin en Pekach was weldra als zulk een geheim verbond openbaar geworden, toen de eerste zijne legerbenden door de woestijn tot naar Elath gezonden had en van daar weder noordwaarts was opgetrokken, terwijl Pekach van uit Ephraïm rechtstreeks Juda benauwde. Hoe natuurlijk, dat men daar thans, de onderwerping van Achaz aan Assur en zijne afgodische neigingen ziende, met schrik uitriep: „alweer een verbindtenis — de koning heult met een vijand — wij zijn verkocht in Assur's hand — er is verraad.” Er wordt hier trouwens hetzelfde woord gebezigd, dat Athalia bij den tegen haar gemaakten opstand uitriep, die haar het leven kostte.

Hiertegenover lezen wij dan vs. 11, dat Jehova den propheet „door aangrijping zijner hand,” d. i. door den krachtigen greep eener duidelijke openbaring had onderwezen, niet te wandelen op den weg des volks van Juda, maar hen te waarschuwen, zich niet aan wanhoop over te geven, als ware nu alles verloren. Daarmede wordt natuurlijk Achaz bedrieff, dat vroeger door den propheet zelve met zooveel ernst bestreden was, niet goedgekeurd, maar alleen het twijfelmoedig ongeloof veroordeeld, waarin men bij de nadering der Assyrische benden de slaande maar ook reddende hand Gods voorbij zag. Niet Assur maar Jehova den God Israëls moet men vreezen (vs. 13) en dan is Hij (vs. 14) voor zijn volk tot eene veilige schuilplaats, gelijk de tempels plegen aantebieden. Daarentegen wordt Hij tot een struikelblok voor zijne verachters onder Ephraïm en Juda beide en velen zullen (vs. 15) de vreeselijke gevolgen ondervinden. De achter heiligdom vs. 14 wordt hier bij plotselinge verandering van toon adversatief.

Men rolle dan vrij — zoo heet 't nu verder vs. 16 en verv. — de getuigenis (van wet en prophetie) te zamen op, om haar voor het geslacht van 's propheten leerlingen te verbergen. (Het enkelvoud geeft zijn woord te kennen als gericht tot het volk, collectief als eene éénheid gedacht, gelijk vs. 20^b in het midden der zinsnede ook het enkelvoud intreedt: „hem zal geen dageraad zijn.)” Schoon men de getuigenis toebinde — evenwel (beter dan *daarom*) — de propheet zal wachten, totdat 's Heeren tijd zal gekomen zijn, om die weer te doen openen, als men daartoe door den nood gedreven wordt. Immers is hij met zijne zonen door hunne zinnebeeldige namen het bewijs, dat Jehova, die thans zijn aangezicht verbergt, voortdurend tusschen beide komt, waar Hij dat noodig oordeelt.

Wij ontmoeten hier eene merkwaardige afwijking in den Griekschen tekst, die van vs. 13 af aldus luidt:

13. Den Heer zelve zult gij heiligen en Hij zelf zij uwe vreeze. 14. En indien gij op Hem vertrouwt, dan zal Hij u zijn tot een heiligdom (toevluchtsoord, wijkplaats). En gij zult niet een aanstoot aan een steen te gemoet gaan, noch een val over een rots. Maar de huizen Israels zullen in een strik en in een net gezeten zijn te Jerusalem 1). 15. Daarom zullen velen onder hen onmachtig zijn en vallen en verbroken worden. En zij (de vijanden?) zullen naderen en (de) menschen zullen in zekerheid (zekerlijk) gevangen genomen worden. 16. Dan zullen zij openbaar zijn, die de wet verzegeld hebben, om haar niet te leeren. 17. En Hij (Immanuël?) zal zeggen: ik zal verwachten den God, die zijn aangezicht heeft afgewend van het huis Jacobs en ik zal vertrouwend zijn op Hem. 18. Zie ik en de kinderen, die mij God gegeven heeft. En zij zullen zijn tot teekenen en wonderen in het huis Israels van den Heer der heirscharen, die op den berg Sion woont.

Het is niet te ontkennen, dat deze afwijkingen, die op

1) Kennelijke vrucht eener onzuivere lezing. Hier is de Hebreuwsche tekst juist.

verschil van lezing moeten berusten, in vs. 13—16 hier en daar een duidelijker zin geven. Maar zij verklaren tevens, hoe Hebr. 2:13 de woorden van 17:17 en 18 (of zoo de eerste aanhaling daar uit 2 Sam. 22:3 ontleend is, althans die van vs. 18) aan den Messias in den mond kunnen gelegd zijn. Men verstond namelijk blijkens de naamgeving van Immanuel, die in den Griekschen tekst aan den koning wordt toegeschreven, door den vs. 17 ingevoerden spreker (*καὶ ἐπεῖ*) later den zoowel van God als van anderen onder de menschen te onderscheiden getuige, die naar de daarbij gevolgde voorstelling volgens 7:14 uit den moederschoot Israels voortgesproten, als Messias zou optreden en als Davidstielg een zegevierend en heerschend nakroost hebben zou, dat tot teekenen en wonderen van Gods verlossingsmacht zou strekken. Deze zou op Jehova vertrouwen. En Hij was eigenlijk ook reeds de 8:14 bedoelde, door wien God tot een toevlucht zijn zou, zoodat men niet struikelen zou, gelijk ook de Heiland Mth. 21:44 en Petrus 1 P. 2:7 den Christus als den steen van de bouwlieden verworpen met den steen des aanstoots van Jesaja 8 vereenzelvigt. Zoo werd hier vs. 14 de gedachte reeds naar den Messias heen geleid, die dan eindelijk vs. 17 als zelf sprekende wordt ingevoerd.

Dat de schrijver aan de Hebreëen den Griekschen tekst voor zich had, blijkt ook duidelijk aan de punt, dien beiden in het midden van vs. 18 plaatsen, zoodat de eerste helft als een zinsnede op zich zelve zonder de tweede kon worden aangehaald, — alsmede aan het gebruik van *Θεός* in plaats van Jehova (de kinderen, die mij *God* gegeven heeft).

Hetzij de oorspronkelijke tekst de woorden *καὶ ἐπεῖ* of iets anders bevat hebbe, en hoe die woorden dan in den zamenhang gepast mogen hebben, — de betrekking van vs. 18 op den propheet (Jesaja beteekent *hulpe Gods*) en zijne twee zonen is evenwel te duidelijk dan dat men naar de bedoeling des schrijvers hier woorden des Messias over zich en zijn heldengeslacht, d. i. dan bij toepassing over de gemeente van Christus als zijne geestelijke nakomelingschap

zou kunnen vinden. Ook zou de Messias bij zijne verschijning niet spreken van God als die zijn aangezicht voor Israel *verborg*, daar Hij zelf integendeel de *openbaring* van Gods hoogste gunst voor hen zijn zou, — vooral naar de voorstelling, die Hem den naam van Immanuel — God met ons gaf. Bij behoud van de woorden *και επετ* ligt het dan veeleer voor de hand, deze alleen op vs. 17 toepasselijk te maken en te verstaan van het geloovige overblijfsel Israels in dezen zin: *men* zal zeggen: ik zal den Heer verbeiden enz.

Al heeft dan nu Hebr. II uit een fout geredeneerd, toch is de verwantschap tusschen den Christus en zijne gemeente, die de schrijver bewijzen wil, een feit, — en kan Hij van zijne geestelijke nakomelingschap spreken, Hem van den Vader gegeven, — waarvan Jesaja en zijne zonen in hunnen tijd de voorbeduidels waren. De Grieksche tekst, die hier dadelijk aan den Messias denkt, springt dus dien voorbeduidenden term slechts over. Het Godsrijk overwint. Hiervan zijn eerst Jesaja en zijne kinderen door hunne namen de aanduiding. „God komt te hulp,” „bewaart zich een overblijfsel” en „grijpt” na de verwoestingen zijner oordeelsuitvoeringen door Israëls vijanden zelf „zijn buit.” Maar dit „vervult” (verwerkelijkt) zich volkomen door den Messias en zijne gemeente, die dus de volle waarborg wordt van hetgeen in Jesaja en zijne kinderen was aangeduid. Zoo is er in deze bloot historisch-exegetische vergissing wel een bewijs tegen de letterlijke ingeving van beide teksten, maar niets wat het geloof eenigzins schudt. Zelfs verkrijgt men nu eene schoone toepassing der namen van Jesaja en zijne zonen op het geestelijk geslacht van Christus.

Wij letten thans op het verdere deel van Jesaja's rede. Wat vraagt men dan de dooden? zoo vervolgt hij vs. 19, waar de ingevoegde woorden: *zoo zegt* kunnen wegvallen. Immers hetgeen volgt is 's propheten eigen woord. Wijst men u naar de waarzeggers, — moet niet elk volk *zijn eigen God* raadplegen? En heeft Juda niet de getuigenis zijns Gods in zijn wet? Bindt haar slechts niet toe maar open haar, — en zij spreekt luid genoeg. Maar zoo men daarmede

niet instemt, — een zwarte nacht van ellende zal des zoodanigen deel zijn. En (zoo dient vs. 21 gelezen te worden) „de gedrukte en hongerige gaat daarhenen, en het zal geschieden, wanneer hem hongert en hij zeer toornig zijn zal, dan zal hij zich vervloeken bij zijn Moloch en god; als hij opwaarts ziet (d. i. zijn god tot getuige aanroept over zijne ellende), en (vs. 22) als hij nederblijkt op aarde, er zal benauwdheid en duisternis zijn; hij zal door angst in duisternis zijn en door donkerheid voortgedreven worden.”

Hoe hangt nu intusschen de volgende voorspelling van het aanbreekende licht (vs. 23 en 9 : 1) met het vorige zamen? Is het, gelijk het oppervlakkig schijnt, eene eenvoudige tegenstelling? Zeker *kan* het hier voorkomende *ו* zoo vertaald worden, daar het zich gelijk b. v. Pred. 6 : 2 in eene tegenstelling oplossen laat, waarbij de oorspronkelijk redegevende beteekenis van dit partikel behouden blijft. Maar juist wil het ons toch voorkomen, door de vertaling „*want*” die redegevende beteekenis meer te doen uitkomen. Immers de spreker wil in het licht stellen, dat de voorspelde ondergang der godloozen niet de vrucht zijn zal van een algemeen noodlot, dat allen treft, omdat het voor elk onvermijdelijk is, maar dat alleen de verwerping van Gods woord en dienst daarvan de oorzaak zijn zal. Alleen wie Gods woord veracht, *die* zal in dien nacht van duisternis omkomen; — „*want*” er zal geene algemeene duisternis blijven; juist over de thans bedreigde streken verschijnt eens een licht. Letterlijk staat er: „aan haar (het femininum doelt op *land*), aan welke thans benauwdheid is” (nu angst kleeft voor den naderenden vijand), zal geen duisternis als een blijvend noodlot verbonden blijven.

Wij kunnen vs. 23 eenvoudiger en duidelijker dan in onze overzetting dus vertalen: „want het beangstigde (land) zal niet in duisternis blijven. Gelijk (God) vroeger het land van Zebulon en Naphtali te schande maakte (door het ten spelbal aan vreemden en vijanden te laten), — zoo verheerlijkt Hij ten laatste den weg zeewaarts (bij het Galilaesche meer) over de Jordaan, — de streek (Galil) der volken,” (veelal

door vreemden bewoond). Door deze plaatsbepalingen, op welke in haar geheel zoowel druk als bevrijding schijnt te moeten worden toegepast, — al zijn zij ter wille van het parallelisme in twee groepen onderscheiden, — wordt dus ongeveer het later dus genaamde Galilaea aangewezen. Eene zelfde naamverwisseling of overgang van het gemeen zelfstandig naamwoord („streek”) tot een eigen naam, vindt men in de „Streek” in Noord Holland, eene dus genaamde streek lands ten noorden van Hoorn.

Niemand moest dus volgens den propheet meenen, dat alles in verderf en ondergang zou eindigen. Ook het meest verachte (indien 't God niet veracht) zal uit zijn lagen stand opgeheven worden. Onder den nieuwen spruit uit Davids geslacht, die straks aan 't eind zijner rede 9:5, 6 wordt aangekondigd, zal niet alleen Juda maar ook het afgelegen Galilaea, dat nu onder den inval van Assur beefde en leed, het schouwtooneel van Gods heerlijkheid worden.

Op den algemeen erkenden juisten tekst van vs. 2, waar ב in plaats van אב — *hun* (eig. *hem* ziende op *volk*) in plaats van *niet* moet gelezen worden en de invoegsels moeten wegvallen, — behoeven wij niet verder te wijzen. Evenzoo kunnen wij volstaan met als de juiste lezing van vs. 4 aan te stippen: „want het gansche wapentuig der strijders in het gedruisch en de in bloed gewentelde kleeding zal verbrand worden, — een voedsel des vuurs.”

Voorts ontkennen wij allerminst, dat de woorden: „God is met ons,” waarmede de rede aanving, als eigen naam of zinnebeeldige benaming uitnemend passen voor den overwinnaar van Assur, dien Jesaja in den *geest* voor zich ziet, en dien hij naar vs. 6 zeker als uit het geslacht van David voortspruitende zich voorstelde. Hoe ver zich hierbij zijn blik in de toekomst verheven hebbe boven hetgeen hij redelijker wijze van een Hizkia hebbe kunnen wachten, ook al trachten wij de aan den koningstalg toegekende namen of eigenschappen binnen de bescheidenste afmetingen te beperken, — laten wij in het midden. Zeker is het, dat de gemeente van Christus hier met volkomen recht aan den

grootsten Davidszoon denkt, dien zij in haren Heer en Heiland eerbiedigt.

De volgende, in vier strophen afgedeelde rede tegen Ephraïm, dat zich ook na zijne berooving door Assur, die het ongeveer de helft inkortte, toch niet voor Gods oordeelen boog (9: 7—10: 4) biedt weinig uitlegkundige zwarigheden, als men maar bedenkt, dat vs. 10 Rezins tegenpartijders, d. i. weder Assur, gezegd worden zich tegen *Ephraïm* te verheffen, zoodat de Syriers vs. 11 hier als gedwongen hulp-troepen van Assur tegen Ephraïm optrekken.

Of vs. 14 een later ingevoegd interpretament is, willen wij niet beslissen, schoon vs. 15 daarvoor niet pleit en het beeld van een vleiend met de staart kwispelend dier voor den verleidenden valschen propheet te weinig voor de hand schijnt te liggen om het aan een oppervlakkigen lateren redactor toeteschrijven. Veeleer schijnt de propheet zelf aan de gewone uitdrukking *staart* (voor het geringste deel des volks) deze bijzondere verklaring gegeven te hebben.

Laat ons nog opmerken, dat vs. 6 beter vertaald wordt: daarom zal Jehova *geen welgevallen hebben* aan hunne jongelingen en dat aan het slot van vs. 17 gesproken wordt van hen, die zich verheven hebben als een *rookzuil*, die dus van verre een stevige kolom schijnt, maar alle vastigheid mist. Aan het begin van 10: 3 leest men beter *of* dan *maar*, daar het voorafgaande reeds een vloekspraak bevat over de onrechtvaardige verdrukkers, die hier geen tegenstelling duldt.

Eindelijk volgt hier de treffende slotrede van dit gedeelte of 1^e boek van Jesaja's redenen, — het vreeselijk wee! over Assur „de roede van Gods toorn,” maar hetwelk zich in nog breeder aankondiging der te wachten verlossing oplost, dan tot hertoe voorkwam. Naar inhoud en tijdsorde zouden wij hier veelmeer na de vorige rede tegen Ephraïms onbuigzamen trots Hoofdst. 28 verwachten: „wee de trotsche kroon der dronken Ephraïmiten.” Maar wij weten, hoe men bij de zamenvoeging van verschillende gedenkstukken gansch andere wetten volgde, dan daaromtrent bij ons gelden. Overigens is het wel verklaarbaar, dat de verzamelaar met

een weel over den geduchten vijand sluiten wilde, al weten wij niet, waarom hier niet tevens andere „weeen” werden opgenomen.

De woorden, vs. 8 en verv. aan Assur in den mond gelegd, herinneren o. i. te duidelijk aan de snorkende taal van Rabsake, 36 : 19, 20 en 37 : 13 opgenomen, — en de beschrijving van den naderenden vijand 10 : 28 en verv., totdat hij plotseling door Jehova wordt nedergehouwen, doet te duidelijk aan den tocht van Sanherib denken, dan dat deze rede (10 : 5 — 12 : 6) daarmede niet in verband zou moeten gebracht worden. Hier en daar eischt onze vertaling verbetering. Uit vs. 7 moet de toekomstige tijd verdwijnen en gelezen worden: hij *heeft* in zijn hart te verdelgen. Vs. 10 wordt in plaats van *gevonden* beter gelezen: *verkregen*. In Assurs mond past 't woord *afgoden* niet, waarvoor steeds het eenvoudige *goden* dient gelezen te worden. Aan het slot van vs. 13 schijnt op de stier als Assyrisch zinnebeeld van heerschermacht gedoeld te worden en te moeten worden gelezen: „ik stiet neder degenen, die als de stier ten troon zaten.” Het slot van vs. 15 leze men: „alsof een stok opheffen kan, wat geen hout is.” In den stok is de beweegkracht niet, maar in dien, die hem hanteert. En het slot van vs. 18 moet kennelijk luiden: „gelijk als wanneer een doodkranke versmacht.”

Eene ernstigere moeielijkheid ontmoet ons vs. 22, 23, waar het ligt in het oog valt, dat de tekst moet bedorven zijn. Immers na de oordeelsaankondiging over Assur tot vs. 19 en de prophetie van Israels bekeering vs. 20, 21 met de bepaalde verzekering, dat „een overblijfsel zal wederkeeren” tot den God zijner sterkte, en als aanleiding tot het „vrees niet” van vs. 24, — voegt niet eene nieuwe verkondiging omtrent eene *verdelging* des volks, zoodat *slechts eene kleine rest* overblijven zou, welk laatste door het woord *verdelging* bijna veeleer schijnt uilgesloten. Hier komt ons nu weder op treffende wijze de Grieksche tekst te hulp. Immers deze spreekt niet van eene vast besloten *verdelging*, maar van een vast besloten *woord* of *besluit*, dat God ten uitvoer legt

en wat dan op het geredde overblijfsel betrekking heeft. Alleen dienen dan de aanvangswoorden van vs. 22 iets ongunstigs uittedrukken, waartegenover het wederkeerend overblijfsel eene gunstige tegenstelling vormt. Zoolang men nu leest: „want ofschoon uw volk (o) Israel is gelijk het zand der zee (in menigte)” moet men het volgende met onze overzetting aldus verstaan: „zoo zal (toch maar) een overblijfsel wederkeeren.” Maar reeds die noodzakelijke invoeging van *maar* is verdacht. Wel voegt ook Paulus Rom. 9: 27 er ἀριθμος tusschen en bewijst daarmede, hoe men in zijn tijd reeds deze plaats zoo opvatte. Maar dit bewijst toch nog de oorspronkelijke bedoeling des schrijvers niet. Terwijl nu Job 6: 3 het natte zand der zee om zijn zwaarte vermeld wordt, kan even goed hier het drooge zand van het hogere strand om zijne ligtheid en onvastheid als voorbeeld gebezigd zijn. En als wij nu lezen: „want ofschoon uw volk (o Israel) is gelijk het zand der zee (onvast en wegstuivende),” dan kan daarop zonder eenige invoeging volgen: „zoo zal een overblijfsel wederkeeren,” of gelijk de Grieksche tekst heeft: „behouden worden.” Er blijft onder het wegstuivende zand een vaste kern. Want — zoo luidt dan de kortere Grieksche tekst met voorbijgang van het slot van vs. 22: „Een woord besluitende en vaststellende in gerechtigheid, voert Jehova zijn vaststaand woord uit door geheel het land (ολικουμένη),” Dat dit de juiste bedoeling des schrijvers was, wordt bevestigd door de sporen, die de Hebreeuwsche tekst zelf vertoont van de oorspronkelijke beteekenis der daar voorkomende uitdrukkingen. Immers vs. 23 meent men te lezen: „eene verdelging en een besluit” (volgens Gesenius: *exitium* et *decretum*) „zal de Heer der heirscharen doen in het geheel des land.” En dit wordt dan maar verklaard door „eene vast beslotene verdelging.” Nu wij echter weten, dat de LXX er dat volstrekt niet uit gelezen hebben, is deze vertaling, die immers in den zin volstrekt niet past, zeker ook de rechte niet, en moet כָּלִיר vs. 22 en כָּלָה vs. 23 eenvoudig worden opgevat als *volstreckte bepaling*, wat uit de eerste beteekenis van den wortel כלה „absolutus, perfectus

est" wel is afte leiden. Zoo behoef men dan niet eenmaal tot eene verandering van den oorspronkelijken tekst de toevlucht te nemen, maar kan den Hebreeuwschen tekst dus lezen: „een besluit (is) vastgesteld overvloeiende (?) van gerechtigheid; want eene vaste bepaling en besluit zal de Heer, Jehova der heirscharen doen (ten uitvoer leggen) in geheel het land." Alleen vloeit de Grieksche tekst beter, wat betreft het werkwoord, waarmede de uitdrukking „*in gerechtigheid*” verbonden wordt, zoodat het woord *overvloeiende van* wel eene fout zal zijn. Deze tekstverklaring wordt voorts nog bevestigd door 28 : 22^b, waar de woorden: „ik heb van den Heer eene *verdelging* gehoord,” kennelijk beteekenen: ik heb van den Heer een *besluit* vernomen ja een vast besluit over het gansche land; gelijk dan ook de Grieksche tekst hier heeft: *συντελεσμενα και συντεταμημενα πραγματα* (*res decretas et decisas*) heb ik gehoord van den Heer der Heirscharen, die Hij doen zal over het gansche land.

Zoo sluit zich de opwekking van 10 : 24 om Assur niet te vreezen hier eerst recht aan het voorafgaande aan, die daarentegen geen zin heeft na eene aankondiging der verdelging van bijna het gansche volk Gods. Ware hier van eene verdelging sprake, dan zou die in dit wee over Assur niet Israel maar zijne vijanden moeten gelden.

Aan het slot van vs. 27 schijnt gedacht te zijn aan een vastgestrikt juk, welks strik door den aandrang van het vet verbroken wordt, zoodat het juk van den hals valt. In den Griekschen tekst ontbreekt dit slot.

Aan den aanvang van Hoofdst. XI moet een eenvoudig *en* de plaats van het rede gevende *want* in onze overzetting vervangen. Immers de plotselinge val van Assur heeft in eene goddelijke tusschenkomst van het oogenblik en niet in de heerschappij van het opschietend rijske uit Davids stam zijn grond. Overigens behoeven wij niet te herinneren, dat vs. 3 *rieken* door *ademen* en *bestrafpen* door *vermanen* moet vervangen, terwijl vs. 5 door *waarheid* zeker de innerlijke trouw des gezalfden, die Hem sterk maakt, bedoeld is.

Eindelijk hoe schoon de voorstelling zij, dat de mensch

boek soms voor God beproevingswegen dankt, — Hfdst. 12:1 wordt die gedachte niet gevonden, maar wordt gelezen: „ik dank u (o) Jehova! want, zijt gij toornig op mij geweest, — uw toorn is afgewend en Gij troost mij.” Omtrent het verdere is geen verschil van eenig gewicht. De bezwaren der nieuwe richting tegen het slot dezer rede laten wij hier buiten bespreking.

Terwijl hierboven om der volledigheid wil in het voorbijgaan menige al reeds erkende fout onzer vertaling werd aangestipt, zullen de welwillende lezers dezer regelen begrepen hebben, dat die regelen vooral enkele hoofdzaken golden, waaromtrent men nog niet algemeen tot eenstemmigheid is gekomen.

Voor hen, die tijd noch moed hebben, deze bladzijden te doorworstelen, of althans eer zij zich daartoe zetten, willen weten, wat ze hier vinden, resumeren wij hier eenige hoofdpunten.

1. De knaap 7:16 is een ander dan de vs. 15 bedoelde en de propheet kondigt voor de eerstvolgende jaren geen tegenspoed aan maar rust.

2. De woorden 8:5—8 hebben geenerlei betrekking op Immanuel en het laatste woord van vs. 8 vormt niet als eigennaam, maar als uitspraak den aanvang der volgende rede.

3. De verbindtenis, waarvoor het volk ten onrechte vreest, 8:12 bedoeld, is die tusschen Achaz en Assur.

4. De spreker 8:18 over zich en de hem gegeven kinderen is niet naar den Griekschen tekst en Hebr. 2:13 Immanuel of de Messias maar naar den Hebr. tekst Jesaja zelf.

5. Israel wordt 10:22 bij zeezand vergeleken niet van wege zijn menigte maar van wege zijne onvastheid; en er wordt daar overeenkomstig den Griekschen tekst niet van eene verdelging maar van een vast besluit Gods gesproken.

Utrecht.

F. W. MEBENS.

**J. H. Fichte. Stysteem der Ethik, fragmentarisch
voorgesteld in brieven aan Dr. A. J. Th. Jonker.**

Den WelEw. Z. Gel. Héer Dr. A. J. Th. Jonker.

Hooggeachte en zeer waarde Vriend!

Meermalen reeds, wanneer ik het voorregt eener zamen-
spreking met U mogt genieten, vond ik gelegenheid om U
opmerkzaam te maken op den rijken en, naar mijne schat-
ting althans, hoogst voortreffelijken inhoud der wijsgeerige
werken van *J. H. Fichte*, die hij achtereenvolgens in eene
reeks, gedurende ten naaste bij eene halve eeuw heeft in 't
licht gegeven, beginnende, naar ik meen, met zijne „*Sätze
zur Vorschule der Theologie*” 1826, en eindigende met zijn
„*Die Thëistische Weltansicht und ihre Berechtigung*” 1873.

Ook kon ik daarbij nu en dan wel evenmin mijne bevreem-
ding als mijn leedwezen U verbergen, dat, voor zoo veel
mij te beurt viel dit op te merken en eenigermate te mogen
beoordeelen, ofschoon, naar de mededeeling in de „*Histori-
sche Studiën*” van *Th. Jorissen*, omtrent de staat- en staat-
huishoudkundige denkbeelden van den Prins-gemaal *Albert*,
indertijd gewis niet een der minst oplettende hoorders van
Fichte te Heidelberg, diens invloed blijkbaar was doorge-
drongen tot aan de treden van den troon van *Engeland*,
evenwel door de beoefenaars en woordvoerders der wijs-
begeerte en godgeleerdheid bij uitstek, in *ons* land ja alleen
maar in het begin van genoemd tijdvak, als bv. door een
Taco Roorda en door een *Abm des Amorie van der Hoeven Jr.*,
doch later tot op onzen tegenwoordigen tijd toe, bijkans of

geheel niet meer van diens uitnemenden arbeid op dit gebied scheen kennis genomen te zijn of te worden. En dit waarlijk niet, naar 't mij voorkwam, tot voordeel van menig wijsgeerig of godgeleerd geschrift, gedurende al dien tijd hier te lande in 't licht gegeven, of van de beoefening der wijsgeerige en godgeleerde wetenschap onder ons.

Ja, ik houd het er voor, dat het gemis dier kennis, of ten minste van den invloed daarvan, in den volsten omvang, nog gedurig aan het licht komt bij het oprijzen en beoordeelen en behandelen van de menigvuldige en menigerlei vraagstukken, waarvan het leven des menschedoms in onzen tijd reeds sinds lange zwanger gaat of vervuld is, en de oplossing daarvan tegenhoudt of wel hiertoe den regten weg veelzins bemoeijelijkt, indien al niet geheel verspert, zoowel op het gebied van maatschappij en staat, als op dat van wetenschap en kunst en godsdienstig-zedelijk leven.

Geen wonder dus, dat ik dit gemis in mijne gesprekken met U, daar uwe uitnemende belangstelling in de hoogste goederen der menschheid mij meermalen gebleken was, wel eens zeer betreurenswaardig genoemd heb, en met U zocht te overleggen, hoe daarin misschien onder ons op de beste wijze zou kunnen worden voorzien.

Eene ligte zaak is dit voorzeker niet! Want hoe een grondig en duidelijk en hierdoor populair of algemeen genoegzaam bevattelijk denkbeeld te geven van *al* de werken van *J. H. Fichte*, waarin hij naar zijne wel doordachte zienswijze, ik mag wel zeggen, *al* de vraagstukken voor 's menschen geest en leven in behandeling heeft genomen, en getracht hunne oplossing zoo nabij mogelijk te komen, of althans op den weg hiertoe ons is vóórgegaan!

Dat hij in deze hoogste, algemeen menschelijke aangelegenheden geen onbevoegde gids is te achten, — hiervan mogen wij ons, dunkt mij, wel overtuigd houden, als wij opmerken, hoezeer hij voor zijne hoofdwerken door zijne voorafgaande *kritische* studiën zich heeft voorbereid. Hiervan geven getuigenis, om maar iets te noemen, zijne „*Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, oder Kritische*

Geschiede derselven von *Des Cartes* und *Locke* bis auf *Hegel*," waarvan de eerste uitgave in 1828, de tweede uitgave veel vermeerderd en verbeterd in 1841 verscheen. Daarop gaf hij zijn zeer te waarden werk in 't licht: „Die speculative Theologie, oder Allgemeine Religionslehre" in 1846. Vervolgens gaf hij uit: zijn „System der Ethik" in twee hoofddeelen, 1850 tot 1853, waarvan het eerste *kritische* deel ook onder den titel verscheen: „Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Gegenwart;" het tweede *ontvouwende* deel „die allgemeinen Ethische Begriffe, die Tugend- und Pflichtenlehre, und die Lehre von der Rechtlichen, Sittlichen und Religiösen Gemeinschaft oder die Gesellschaftswissenschaft" bevat. En wanneer ik nu, — om van nog vele andere werken, van zijne artikelen in zijn tijdschrift voor philosophie en philosophische kritiek, en van zijne meer of min uitvoerige geschriften, naar aanleiding van de vraagstukken van den dag geschreven, te zwijgen, — nog gewaag van zijne „Anthropologie: Die Lehre von der menschlichen Seele, neubegründet auf naturwissenschaftlichen Wege," waarvan het eerste boek eene „Kritische Geschichte der Seelenlehre" behelst, uitgegeven in 1856 en later nog herdrukt, gevolgd door zijne „Psychologie: Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen, oder Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins, begründet auf Anthropologie und innerer Erfahrung, 1^{er} Theil 1864, 2^{er} Theil 1873," — dan meen ik niet te veel te zeggen, als ik het hoogst wenschelijk noem, dat alle ernstige theoretische en practische beoefenaren der hoogere wetenschappen en kunsten, der hoogste aangelegenheden en belangen voor staat en maatschappij en godsdienstig-zedelijk leven zich op den duur ten onzent niet langer onbekend houden of toonen met den zóó rijken schat van naauwkeurige onderzoekingen, beoordeelingen en ontvouwingen der gewichtigste en belangrijkste vraagstukken, die zij onafwijsbaar op hunnen weg ontmoeten, — als de genoemde werken van *J. H. Fichte* in hooge mate ons aanbieden.

Zulks toch zou, meen ik, kunnen dienen, om in hogere en lagere kringen der menschelijke zamenleving veler inzichten te verhelderen, veler oordeel te verscherpen, veler onbillijke eischen te verzachten, veler aanmatigend verlangen te doen ophouden, en *aller* leven en streven voor de hoogste levensgoederen der menschheid, waaraan geheel het menschdom behoefte heeft en waarnaar velen smachten, op den regten weg te leiden en daartoe te verheffen!

Gij weet, hoe gaarne ik daarom aan den avond mijns levens, zij het slechts in geringe mate, nog zou willen medewerken, om den arbeid van *J. H. Fichte* onder ons meer bekend te doen worden, en daaraan den betamenden en zeer heilzamen invloed te verschaffen, die daaraan behoort toe te komen. Maar hoe veel omvattend is zulk eene onderneming, en hoe bezwaarlijk de uitvoering der taak, die zij oplegt!

't Is mét het oog hierop, dat ik deze regelen tot U rigt. Uwe vriendschappelijke gevoelens jegens mij, waarover ik mij mag verblijden, waarborgen mij, dat gij mijn werk, hoe gebrekkig het ook uitvallen moge, om deze gebrekkigheid niet zult ter zijde leggen. En de uitnemende geestesgaven, die u zijn verleend, doen mij hopen, dat gij daarmede toegerust nog in de volle kracht uwer levensjaren, als gij uwe ure daarvoor zult gekomen zien, ook in ons vaderland den arbeid van *J. H. Fichte*, gelijk zooveel meer reeds, op uwe wijze zult weten aan te wenden en vruchtbaar te maken voor het *Godsrijk in het menschdom*, of wat hetzelfde zegt, voor het *rijk der menschheid in God!*

Vergun mij dus uwe aandacht meer in het bijzonder allereerst te bepalen bij zijn „System der Ethik;” echter niet alsof ik zou meenen, dat men, om een nog onervaren nieuweling in het gebied der hogere wetenschappen in te leiden, gevoegelijk hem terstond, zonder te letten op de vele en velerlei noodwendig voorafgaande onderzoekingen, op het veld der Ethik zou kunnen verplaatsen, maar omdat ik van oordeel ben, dat door hen, die op dat gebied niet meer als vreemdelingen zijn te achten, iemands *Ethische*

beschouwingen den besten *toetssteen* opleveren ter juiste beoordeeling en waardering van zijne wetenschappelijke beschouwingen aangaande *wereld*, *God* en *mensch* te zamen, — zooals men het best naar de vrucht de waarde van den boom bepaalt.

Ook komt het mij voor, dat zij die oog en hart hebben voor den ernstigen toestand der hedendaagsche menschenmaatschappij met hare menigvuldige zoo dringende behoeften als hooge eischen, en tevens eigen ontwikkeling van geest genoeg, om zich te kunnen en te willen beraden, wat voornamelijk ter bevrediging daarvan dienstig is, — zeer *teregt* thans weer, welligt meer dan vroeger, hunne aandacht gaan schenken aan het Ethisch vraagstuk, en hierin dieper trachten door te dringen, om het des te helderder en nadrukkelijker voor allen te kunnen ontvouwen, als voor iederen mensch van het *hoogste* belang, dat hij behoort te leeren verstaan en in acht nemen, zóó zeker als hij naar zijn eigen tegenwoordig en toekomstig wélzijn en wélleven nevens en met al zijne medemenschen en medeschepselen streven wil.

Nogtans zult gij wel met mij van oordeel zijn, dat het niet wel mogelijk is, op *beknopte* wijze geheel het systeem der Ethik van *J. H. Fichte* in *al* zijne bijzonderheden en voortreffelijkheden helder en klaar voor te stellen. Wie naar zulk eene voorstelling er van verlangt, doet beter het system zelf ter hand te nemen en naauwkeurig te beoefenen. Mogten er velen zoodanigen zijn! Maar juist om zooveel mogelijk velen daartoe op te wekken, schijnt het mij dienstig naar mijn vermogen eene fragmentarische voorstelling er van te geven. Want hierdoor zal men reeds, naar ik hoop, in staat zijn om de diepte van inzicht, de helderheid van voorstelling en de juistheid van beschouwing omtrent vele en velerlei allerbelangrijkste aangelegenheden op te merken en te waarderen, die ook het „System der Ethik” niet minder dan de overige werken van *J. H. Fichte* boven de wijsgeerige geschriften van vele anderen kenmerken en verheffen.

Om nu terstond U een algemeenen indruk te geven van den diep doordringenden maar helderen geest, die in de

werken van *Fichte* doorstraalt, en van de hem eigene zienswijze, die hij daarin heeft uitgedrukt, wil ik thans, vóór ik misschien in een volgenden brief het „System der Ethik” zelf in zijne ontvouwing nader met u ga beschouwen, u wijzen op de *inleiding* en het *slot* van het eerste *kritische* deel daarvan.

In de inleiding duidt *Fichte* standpunt en plan zijner „Ethik” dus aan.

§ 1.—

„De wijsgeerige beschouwing van *Regt* en *Staat* en de hiermede naauw verbonden vormen der menschelijke *Zamenleving* heeft in den tegenwoordigen tijd een bijzonder gewicht verkregen, en wel om tweeërlei reden.

Vooreerst bevinden wij ons thans kennelijk genoeg in een tusschentoestand, waarin langzamerhand maar onherroepelijk een tijdvak van eeuwen gegolden hebbend gezag in puin zinkt, terwijl van de nieuwe wereld, die uit het stuifzand der oude moet geboren worden, naauwelijks nog de eerste omtrekken zijn te bespeuren: midden onder ons, de dreigende verwoesting (chaos); vóór ons, de nevel van eene nog ondoordringbare toekomst!

In deze duizeling wekkende botsing van twee wereld-tijdperken kan niets ons helpen, niets den vasten en zekeren blik ons doen behouden, dan dat wij ons boven het louter *empirische* der tot nu toe geldige beschouwingen en beoordeelingen, regelen en oogmerken verheffen, en in de beschouwing der *eeuwige* idée der *Gerechtigheid*, en der *onuitwischbaar zedelijke* natuur van het menschelijk geslacht onze levenswortelen bevestigen. Wanneer bestuurders en bestuurden niet tot de stijve eigenzinnigheid van verjaarde vooroordeelen of tot de anarchie van woeste lusten willen vervallen, dan behooren zij beiden eene heldere erkenenis te hebben van het *doel*, dat de *menschheid* en den *Staat* ter bereiking is voorgesteld, — de erkenenis der *Staatsidéé*.

Want hiermede zal er ook onder de partijen naauwelijks

meer strijd kunnen zijn over de menigvuldige of schijnbaar tegenovergestelde wegen, die derwaarts leiden, als men maar zeker is naar *hetzelfde* doel te streven, en dan zal men tevens lichter overeenstemmen omtrent hetgeen men in voorkomende toestanden anderen in hun streven behoort toe te staan, of zich zelve mag veroorloven.

Eindelijk, indien niemand, die de zaken wél inziet, betwijfelen kan, dat een volk slechts in *die* mate ook voor staatsburgerlijke vrijheid rijp, en tot aanwending van menschelijk gelijkstellende staatsinrigtingen opgewassen is, als de geest der zelfsverloochening en des ootmoeds krachtig daarin leeft, indien daarom dagelijks met meerderen aandrang de overtuiging zich uitspreekt, dat voor ons werelddeel de redding uit zijnen wanordelijken toestand ten laatste, *als* zij nog mogelijk is, alleen uit hernieuwde versterking en bevestiging van het *religieus bewustzijn* kan voortkomen; — zoo is het nochtans een geheel andere, wel daarvan verschillende vraag, of de oude *vormen* der religie nog levenskracht genoeg hebben, om dit herstellingsproces der kranke menscheit zegerijk ten einde toe te kunnen volvoeren. Als men hierbij met aandacht wil stilstaan, zal men ook in het streven dezes tijds naar nieuwe religieuze vormen een merkwaardig symptoom ja zelfs een geregt verlangen, eene diepe behoefte kunnen erkennen; en voorzeker zal aan *zulk* een behoefte, volgens de nimmer uitblijvende beschikking der wereldgeschiedenis, ter regter tijd hare vervulling zijn beschooren! Maar ook hier — wie kan het opkomen van dit streven, waarvan de eigen aanheffers meestal nog zich zelve onbewust zijn, regt beoordeelen en met juist inzicht behandelen, die niet vóór alle dingen het eigenlijk *wezen* der religie, en de *idée* der kerk in hare beteekenis en waarde voor de *menschheid* (die menschheitliche Idée der Kirche) erkent en klaar voor oogen houdt? Met één woord; — nooit was het voor de staatslieden en de leiders der openbare meening zóó dringend noodig, om zich in het wezen en den innerlijken samenhang der *gezamenlijke* politieke idéén een diepstaand wetenschappelijk inzicht te verwerven, als in den huidigen tijd.

Met het oog hierop heeft men op den heilzamen invloed der *Geschiedenis* tot onderwijzing gewezen. Teregt voorzeker; want hoe zou uit den grooten zamenhang harer schikkingen niet moeten blijken, wat in de menschheid waar, duurzaam, onuitdelgbaar is, en wat daarin bedriegelijk, leugenachtig, der vernietiging prijs gegeven is? Niettemin blijft de geschiedenis der uiterlijke wereldgebeurtenissen en staatsburgerlijke omkeeringen, zoo men haar zonder leidende idëen doorvorscht, voor ons oordeel iets bevatten, dat aan velerlei uitlegging onderhevig is. Zij bevrijdt niet altoos van eenzijdige partijkeuze, noch verheft altoos tot de zuivere hoogte van objectief juiste beschouwing; vaak genoeg dient zij slechts tot bevestiging van eigen vooroordeelen en tot versterking van zelfsbehagelijke voornemens (*Velleitäten*). Onnoodig is het, op voorbeelden hiervan uit den tegenwoordigen tijd te wijzen.

Anders werkt evenwel, ons oordeel meer zuiverend, den prikkel der hartstogt matigend, de *geschiedenis der practische idëen*, de geschiedenis der *Ethik*. Hoe zij, die niet in 't vuur der partijenschappen, maar in stil gepeins over het wezen der dingen hun leven doorbragten, ten allen tijde over de hoogste bestemming van het menschelijk geslacht en over den Staat als het middel daartoe, hebben gedacht; hoe zij allen, door eene geheime overeenstemming aangedreven, in uitdrukkingen van meest verschillenden, in opvattingen van schijnbaar tegenstrijdigen aard, nogtans het Eëne bespraken, en hetzelfde meenden; — deze beschouwing eener *hoogere geschiedenis der geesten*, en eener innerlijk steeds hooger stijgende ontwikkeling van idëen ware wel meer geschikt, om zelfs den practisch werkzamen in zijne overtuigingen tot klaarheid en vastheid te brengen, en zijn oordeel over voorkomende toestanden evenzeer te verheffen als te verscherpen, dan de bezigheid in louter uiterlijke aangelegenheden der volken dit zou vermogen. In deze overtuiging geven wij niet alleen aan wijsgeeren en geleerde onderzoekers, maar ook aan hen, die met Staat en Staatsbeleid zich practisch bemoeijen (den Politikern und Staatsmänner) ons

werk in zijne tweevoudige gedaante over. De historische beschouwing en kritiek in het *eerste* deel leidt ons geheel van zelf tot uitkomsten, die het *tweede* deel tot een volledig systeem der practische idëen heeft te verwerken.

§ 2.—

Maar *vervolgens* is ook de *wetenschap* der practische idëen thans in tweespalt geraakt, of als wij het zachter willen noemen, op een slingerpunt gekomen, waarop zij onmogelijk kan stand houden. In alle vraagstukken omtrent Regt, Staat en zedelijke vorming der zamenleving staan nog altoos de beide grondrigtingen, de *historische* en de *idealistische* lijnregt tegenover elkander; ja zij hebben in den jongsten tijd zelfs buiten het wetenschappelijk gebied eene zeer merkbare practische kampplaats gevonden. Voor het idealisme heeft zich de valsche, bedriegelijke gedaante der *revolutie* in plaats geschoven, die omverwerping verlangt in stede van organische ontwikkeling en vorming uit eigen levenskiem; en tegenover zulk een verwarde onvruchtbare handelwijze tracht nu de historische rigting evenzeer met geweld *teruggang* door te zetten, terwijl zij zelfs uit het mislukken van haar tegenpartij een nieuw bewijs meent te kunnen putten voor het *eeuwig regt* harer eigene aanspraken. (Ziet men ook hier te lande niet hetzelfde verschijnsel, als men van zekere zijde het revolutionair modernisme door de oude (niet verouderde?) vormen van het Calvinisme zoekt te bekampen?)

Maar bovendien scheen onlangs in de wetenschap door het overwegend talent van enkele vóórvechters de overwinning van het *historische* beginsel beslist. Met kwalijk verholen geringschatting begon men van die zijde op eene wijsgeerige behandeling van het Regt en op eene staatsvorming enkel naar de idëen der Rede neër te zien. Plotseling echter sloeg de branding eener algemeene beweging der volkeren den kortzichtigen om de voeten, wier dreigend nader komen de verder zienden reeds lang aan den horizont hadden opgemerkt, en zoo is dan momenteel voor de beoor-

deeling der practische vraagstukken evenals voor de wetenschap eene innerlijke verlamming ontstaan. Practisch staat men gansch verbijsterd tegenover een tijd, dien men nergens meester is, omdat men de heerschende idëen daarin, zelfs in haar voorkomen van duister instinct en van verwarde begeerten, zich niet grondig weet te verklaren. Voor de wetenschap is niet slechts uiterlijke stilstand gekomen, maar ook beginselloosheid ontstaan. Eene litterarische *polypragmosuné* van afzonderlijke onderzoekingen en meeningen, van willekeurige raadslagen en hypothesen heeft zich van haar meester gemaakt zoo zeer, dat nieuwe wetenschappelijke crises noodig schijnen, om die ophooping en weer weg te spoelen.

Zoo mag dan het *idealisme* nog wel eens in zijne zuiverste en helderste gedaante optreden, om het bewijs te leveren, dat het ook op practisch gebied het alle misverstand in den grond meest opheffende *realisme* is, zoo zeker als het krachtig genoeg blijkt, om alles wat in de geschiedenis voorkomt te leeren begrijpen en zich toe te eigenen; — niet om alles quietistisch goed te keuren, maar om alles uit zijne eigene oorzaken en drangredenen (aus dessen eignen Voraussetzungen) gestadig en welbewust te vormen en te verheffen tot een hooger trap zijner idëele bestemming. Juist hierop — om aan dezen dubbelen eisch te voldoen, maakt het volgend werk aanspraak, en alleen uit dit oogpunt, — der bewuste overeenstemming van *historie* en *idëe*, en der steeds *volkomener* uitdrukking van *deze* in en door *gene*, strekkende naar een evenzeer bewust *hoogste doel* — verlangt het beoordeeld te worden. Hiertoe zal het echter noodig zijn, de leidende gronddenkbeelden van dit werk, in hunne verhouding en in hun verschil met die tot nu toe heerschende waren, nog meer bepaald aan te duiden, waaruit tevens *plan* en *oogmerk* van het *eerste* deel kunnen blijken.

§ 3.—

In tegenoverstelling met de theoretische en aesthetische

hebben de *practische* idëen het onderscheidend karakter, dat haar inhoud, zoodra zij tot bewustzijn komen, zich doet gelden als iets, dat tot een *doen* aanspoort; als iets, wat voor den *wil* volstrekt behoorlijk is (schlechthin sein sollendes für den Willen). Het zedelijk goede, het regt, heeft dit tot kenmerk, dat het, boven alle andere empirische motiven en oogmerken verheven, volstrekt om zijns zelfs wil gevorderd wordt, dat het zich voor den wil *onvoorwaardelijk* tot *pligt* stelt: — hoofdstelling van *Kants* praktische philosophie, waarmede hij haren ganschen inhoud doortastend eene nieuwe gedaante gaf. In de geschiedenis der Ethik in Duitschland behoeft men slechts tot op *Kant* terug te gaan, daar hij ook in dit vak van het denken ruim baan heeft achter gelaten. Anders is het in Frankrijk en in Engeland.

Met die hoofdstelling evenwel kan tegelijk eene tegenovergestelde opvatting zamen gaan, die eigenlijk slechts *hetzelfde* bevat, maar eene andere gevolgtrekking daaraan ontleent. Wat volstrekt *behoort* te (soll) zijn in den menschelijken wil, dat kan slechts met zijn innerlijkst wezen, met zijnen eigenlijksten aard overeenstemmen; het moet dus ook *ten allen tijde* op eenigerlei wijze gegolden hebben en mitsdien over het geheel in *menigvuldige* uitdrukkingen hebben kunnen voorkomen. Het regt, de zeden, vormen zich in ieder volksbewustzijn onwillekeurig van zelf; maar ieder historisch ontstane vorm daarvan heeft alleen *zoo lang* aanspraak op gelding, als die nog met de volkszedes overeenkomt. Derhalve — zoo redeneerde men verder — kunnen wij geen „regt” *maken*, geen wetten voorschrijven naar eenige, hoedanige ook, a priori algemeen geldige grondstellingen, maar het het regt te voorschijn roepende (rechtsbildende) bewustzijn der volken is de éénige bron van geldig gezag; eerst later wordt het een *geschreven* wet: — *hoofdstellingen* uit de opvatting van het regt door de *historische school*, waartoe onder de tegenwoordige wijsgeerige leermeesters van het staatsregt *Schleiermacher* het meest nabij komt met zijne, „physiologische” of „geschiedkundige” zienswijze aangaande staat, zeden en wetgeving.

Tusschen deze beide tegenovergestelde, ook in al hare practische gevolgen vër uiteenlopende wijzen van opvatting, — wier strijd, zooals men wel zal willen toestemmen, nog geenszins over 't geheel of ook maar over een enkel vraagstuk beslist en ten einde gebracht moge zijn, — heeft *Hegel* ten minste een beteekenisvolle middenweg betreden: hoezeer hij ook overeenkomstig geheel zijne wereldbeschouwing meer tot de objective, historische opvatting overhelt. De magt, waardoor in den loop der geschiedenis regt en zeden ontstaan, is volgens hem geenszins iets natuurlijks, laat zich niet als een „physiologisch” proces opvatten. Haar grond ligt ten eigenlijkste in den Wil en de Vrijheid, wel te verstaan, niet in den wil of de autonomie van individuele geesten, die over het geheel voor hem niet wezenlijk bestaan, maar slechts als verschijningen van den algemeenen Geest op zekere wijzen voorbijgaan, — maar deze, de wil des algemeenen Geestes, of de wille Gods brengt zich zelf daarin te voorschijn. De „*Wereldgeest*”, door *Hegel* voor *God* gehouden, is het eigenlijk en éénig subject in het „regt en zeden” voortbrengend proces, die door de geesten der volken, als zijne voorbijgaande uitstralingen (fasen) henen, immer volkomener nadert tot zijn doel. Daarom is de Staat, als een voortgebracht geheel van deze goddelijke, geschiedenis te weeg brengende, werkzaamheid, naar *Hegel's* verklaring, het eigenlijke werk en de tegenwoordigheid van dezen Geest (of God) op aarde. Dat dit de ware en alleen consequente beteekenis is van *Hegel's* regtsphilosophie, bewijst de navolgende kritiek: wie haar anders verstaat, verstaat haar niet juist.

§ 4.—

Terwijl nu *Hegel* op deze wijze de grondbeschouwing der *historische* school als 't ware tot in het onbeperkte opvoerde, en wat deze als een menschelijk instinct en hiermede als een menschelijk onvolkomen voorval opvatte, zelfs tot in het Absolute wezen verhief, geraakte hij ten diepste in ver-

deeldheid met den eigenlijken geest dier school, en van geene zijde is hij zoo levendig aangevallen, zoo beslist in onderlinge overeenstemming afgestooten, als van deze. *Zij* beweegt zich op den bodem van historische afzonderlijke onderzoekingen; houdt zich bezig met eene nauwkeurige uiteenzetting van de innerlijke beteekenis en het ontstaan der verschillende regtsinstellingen, waarin zij wel eene zekere instinctmatige leiding, maar altoos toch eene geheel betrekkelijke en menschelijke bemoeijing opmerkt. Het kan hierbij niet in haar opkomen, wat haar als ten hoogste phantastisch, ja vermetel moet toeschijnen, het goddelijk wezen zelf als subject dezer voorvallen te doen voorkomen.

Zoo staan dan, als wij de heerschende zienswijzen dezes tijds raadplegen, in het tegenwoordig oogenblik *Philosophie* en *Historie* nog altoos onverzoend tegenover elkander; het vraagstuk der verhouding van de practische idéé tot het absoluut beginsel is nog geenszins opgelost. Even zoo min, wat er verder naauw mede samenhangt; wat in die de algemeene zede in het volksbewustzijn verwekkende voorvallen onwillekeurig en gemeenschappelijk is, en wat aan de vrijheid van enkelen en de werkzaamheid van het individu moet worden toegeschreven? Eindelijk — en dit is eene hoofdvraag in den tegenwoordigen tijd — hoe in de bijzondere gestalte der in de geschiedenis gewekte en gevormde zede, het *eeuwige* en *duurzame* van het *vergankelijke*, het louter *plaatselijke* of *tijdelijke* zich laat onderscheiden, en naar welke algemeene wet *dat* uit *dit* kan voorkomen?

Onze kritiek nu toont aan, dat al deze vragen ook niet kunnen beslist worden volgens de beginselen der *Ethik* tot nu toe. Niet van het standpunt van *Kant*: want daarin blijft de „*aprioriteit*” van regt en zede eigenlijk slechts een *formeel* kenmerk, waaruit geen *inhoud* voor een in veelvoudige gelederen georganiseerd *universum* kan worden afgeleid of begrepen. Evenmin echter ook van het standpunt der *historische* school: want *zij* juist heeft het bewustzijn dier vragen opgeroepen; heeft eene oplossing daarvan noodig gemaakt, die daarom slechts van elders (jenseits ihrer selbst)

gevonden kan worden. Allermint eindelijk is deze oplossing van het standpunt der *Hegel* — of *Schleiermachersche* Ethik in den grond te verwachten; want evenals zij te zamen alleen maar het aan *Kant* tegenovergesteld moment uitmaken, zoo verdeelen zij daarin zich weer door dubbele eenzijdigheden. *Hegel* door die eener abstracte vrijheid en van een slechts algemeenen wil, *Schleiermacher* door die eener evenzeer abstracte „natuurwording” der Rede. *Beiden* laten daarom de oneindige beteekenis van den individuen geest en zijne vrijheid niet tot haar regt komen; — waarbij wij namelijk van den wezenlijken voorrang van *Schleiermacher* hierin afzien, dat hij den inhoud der *gansche* Ethik omvat en tot een rijkdom van bepalingen ontwikkeld heeft, waarmede vergeleken de uitvoering van *Hegel* armoedig en gebrekkig schijnt.

Ter oplossing dier vragen heeft men daarom nieuwe *beginselen* noodig, waartoe het tegenwoordige *eerste* deel de *kritische voorbereiding*, het *tweede* deel hunne *theoretische ontvouwing* zal behelzen. —

.

§ 8.—

Eindelijk rest ons nog ter inleiding het *Systeem der practische ideeën* zelf aan te duiden in de gestalte, waarin wij het opvatten, en zooals het aan de volgende *Kritische* behandeling der afzonderlijke leeringen als hoogste toetssteen der beoordeeling hiervan ten grondslag ligt. Om dienaangaande nogtans misverstand te vermijden, dient het volgende opgemerkt te worden. Men zou onze kritiek der Ethische systemen met regt subjectief en hierom verwerpelijk mogen noemen, wanneer ons inviel, om onze leer van de practische ideeën als een in zelfsbehagen voorop gestelde norma aan de door ons beoordeelde systemen op te dringen, en ze in dier voege aan een maatstaf te onderwerpen, dien zij zelven niet erkennen. Maar niet alzoo is het hiermede gelegen.

Het zal ons veeleer blijken, dat onze opvatting der practische idëen in het geheel dier systemen zelf ligt opgesloten, of zoodanig daaronder verdeeld is, dat zij als meer of min tot klaarheid gebragte ontvouwingen er van, of ook als zorgvuldige en afzonderlijke gedeelten (momenten) grondig bearbeidende monographieën zijn te beschouwen, waaruit allengskens dat systeem is te voltoojen. Wanneer wij dus terstond in het begin het hier in zijne volledigheid toonen, zoo geschiedt zulks op geoorloofde wijze bij voorbaat, om den Lezer den weg, die met veelvuldige kronkelingen nader tot het doel komt, in een verkort overzicht voor oogen te stellen. De wetenschappelijke bevestiging van het systeem der practische idëen op zijnen grondslag als zoodanig, zal ook hiermede nogtans in geen deele geschied zijn. Hoe de practische idëen wederzijds elkander aanvullen en tot volkomenheid brengen, en zóó tot een geheel verbinden; hoe zij in hare geheelheid eene harmonische wereld in de zamenleving stichten, — de aanwijzing hiervan blijft het *tweede*, het *theoretische* deel van het werk voorbehouden.

Niettemin gelooven wij, dat ook deze voorloopige schets op zich zelve naar hare waarheid of valsheid kan beoordeeld worden. Aan de idëen, vooral de practische, is eene zóó diepgaande en onweerstaanbare klaarlijkheid (evidentie) eigen, juist omdat zij in des menschen geest oorspronkelijk aanwezig en onwillekeurig in zijn bewustzijn werkzaam zijn, dat zij van zich zelve voor hare waarheid getuigenis geven. Men heeft haar slechts *aan te wijzen* (de beste en eigenlijkste beteekenis van *demonstratio* of *bewijs*), men heeft haar in haar zuiveren glans slechts van haar omhulsels en onderdrukkingen in het onmiddelijk bewustzijn te bevrijden, — en men erkent haar, men herkent haar weér, als datgene, waarvan de werkzaamheid in niemand onzer ooit geheel te loor gaat.

Derhalve is het ten eenenmale onjuist te beweren, wat zich feitelijk ook bij naauwkeuriger onderzoek van zelf weerlegt, dat de verschillende systemen der zedeleer immer op lijnregt tegenstrijdige beginselen zouden zijn gebouwd. Zij hebben iets verwards, iets onvolledigs gegeven; zij hebben

eene opvatting ten deele, of een onderdeel, voor het geheel begrip van het zedelijke gehouden, maar iets wat daarmede geheel in tegenspraak is, nooit beweerd, eenvoudig om deze reden, dat de hunzelve inwonende getuigenis van het zedelijke voor zich niet zou hebben kunnen opnemen, wat daarmede lijnrecht in strijd is, en op den troon der waarheid verheffen.

Daarom is juist bij deze onderzoekingen de *kritisch* — historische weg zoo leerrijk en vruchtbaar; hij overtuigt metterdaad, hoe ook in zulke zaken niets maar verzonnen of gevonden, of door gebod, vermaning, dwang den mensch opgedrongen kan worden, maar hoe deze slechts grondig behoeft ingelicht te worden omtrent zijn eigen wezen, dewijl hij den aanleg tot het *Goede* evenals tot het *Ware* reeds in zijn wezen heeft inwonen. Men behoeft hieraan slechts zuivere lucht te geven, om een onzuiver en vervalscht *oordeel* van menigerlei verstikking en bezoedeling te bevrijden.

§ 9.—

De bron van hetgeen de mensch als „het volstrekt goede” billijkt en prijst, is hem zelve aangeboren. Terwijl hij het als wat *behoort* te zijn, ontwaart, en het in alle handelingen, in vreemde zoowel als eigenlijk ook in zijne eigene verlangt vervuld te zien, — zoo volgt hij hierbij slechts zijnen innerlijksten *natuur-, grond-, of oorspronkelijken wil*. De practische idëen zijn dus maar eene uitdrukking van de *algemeene natuur* van ons willen of ons innerlijkst verlangen, en in zooverre zij zelve eene menigvuldigheid, een aan een gesloten systeem moeten vormen, heeft men hieronder slechts te verstaan, de *onderscheidene* maar innerlijk *eendrachtige rigtingen* van onzen natuur- of grondwil.

Hiermede hebben wij voorts een standpunt ingenomen, dat boven de tegenstelling tot nu toe van een imperative of een physiologische, geheel en al boven een pantheïstische Ethik verheven is. Als die algemeene natuur- of grondwil door ons niet bereikt of gemist, of regtstreeks door onzen bijzonderen wil tegengegaan wordt, dan treedt hij vermanend

of dreigend op met gebod of verbod voor ons met zich zelf oneenig en onverzoend bewustzijn. Wordt hij bereikt, dan zwijgt het gebod, en er ontstaat tusschen den grondwil en den bijzonderen wil overeenstemming. (Hoe overigens in ons zulk een tweespalt tusschen grondwil en bijzonderen wil over 't geheel ontstaan kan, heeft de Ethik nader aan te wijzen: het *kwade*, zijn ontstaan en zijne zelfsopheffing behooren, in weerwil van wat *Schleiermacher* beweert, tot den kring der Ethik). Maar dit alles valt voor in de *duidelijk bewuste* sfeer van het „Ik” en van de ontwikkeling van zijnen wil. Hierbij nu de *duistere bewegingen* van eene physiologische „natuurwording” eener abstracte rede (volgens *Schleiermacher*) of van eenen door de ikheden henen zijn proces ten einde brengenden Wereldgeest (volgens *Hegel*) aan te nemen, — zou inderdaad even zoo willekeurig zijn, als het de eigenlijke toedragt der zaken geheel onverklaard zou laten. Nogtans was het noodig, dat beide tegenstellingen in hare volle beslistheid tot hare uitdrukking kwamen, om elkander daardoor wederzijds te kunnen neutraliseren.

(Hierbij mag echter worden opgemerkt, dat nu nog in 't algemeen het ongenoegzame en onjuiste dier *Schleiermacher* — en *Hegeliaansche* theoriën niet genoeg wordt ingezien, blijkens hetgeen *Dr. Bruining* onlangs aan *Dr. Hoekstra* heeft ten laste gelegd, dat deze in zijne „Zedenleer” niet naar behooren zou hebben acht gegeven op de *empiristische Darwinistische* zienswijze omtrent het ontstaan der *dingen* en der *organische*, ja zelfs der *zedelijke* wereld! — eene zienswijze volgens hem, waarvoor wij nu *staan!*)

Wat is nu evenwel *inhoud* van den genoemden grondwil, en welke zijn de uiterlijke voorwaarden, om dien werkelijk uit te drukken? Eigenlijk kan deze vraag slechts beantwoord worden uit het metafysisch *wezen* des menschen. Maar is eenmaal dit antwoord daaruit gegeven, dan kan de uitspraak er van niet meer betwijfeld of geloochend worden. Ons eigen empirisch bestaan en zelfgevoel, hoe duizendvoudig het ook als achter een masker verscholen en onder allerlei onreine bestanddeelen vermengd en bedolven zij, wordt eerst

door die uitspraak verduidelijkt, voor zich zelf verstaanbaar, en moet haar bevestigen.

Als natuur-individu rust de mensch nog in de duistere eenheid van het met al wat op aarde bestaat naauw in een gevlochten menschengeslacht. Door dezen in de diepten der schepping afdalenden oorsprong zijn allen met allen een en aan elkander verwant, ja met al wat besef heeft (alles Empfindendem) innerlijk zamen gegroeid (van hier naar zijnen diepsten grond ons onwillekeurig deelnemend gevoel voor de dieren). Maar het menschengeslacht heeft de bestemming om zich uit die doffe, vóórhistorische eenheid tot de welbewuste eendracht eener *menschheid* te ontwikkelen. Dit is, even als het proces der „algemeene geschiedenis”, ook de *inhoud* aller *practische idëen*. Onze grondwil is, dat wij zoeken, wat als *oorspronkelijk* aan ons *verwant* ons kan aanvullen of behulpzaam zijn. *Liefde* is deze grondwil.

Zoodra de mensch dientengevolge als een willend (practisch) wezen gedacht wordt, kan hij dit slechts als *lid eener gemeenschap*, waarin hij zijnen *grondwil uitwerkt*. (Dit laatste begrip heeft men afzonderlijk opgevat en zóó tot een louter abstractum gemaakt, dat op zulke wijze tot menigvuldige opvattingen kon leiden. Deels heeft men het als streven naar „*gelukzaligheid*”, naar het „*hoogste goed*” en dergelijke aangeduid; deels streven naar „*volkomenheid*” genoemd. Deels eindelijk kon men het in nog engeren zin opvatten en het nog meer bepaald, met toepassing op den *enkelen* individu, voor „*zelfsliefde*” houden, die men hiermede overeenkomstig, evenals de zooeven genoemde begrippen, met eenigen schijn van regt tot het *beginsel* der Ethiek waagde te verheffen. Nogtans is dit „*zelfzijn*,” waarnaar onze grondwil streeft, geenszins het zinnelijke of afzonderlijke, maar dat zich voor de gemeenschap ontsluit en door hare aanvulling of haar behulp veredeld wordt. Evenmin zijn ook die „*gelukzaligheid*” of die „*volkomenheid*” van zulken aard, dat zij in afzondering van den individu zouden kunnen bereikt worden, maar integendeel slechts *in* en *voor* die gemeenschap zelve in hare volkomenheid. Derhalve is het een

misverstand van het abstraherend denken, als men gelukzaligheid of volkomenheid of zelfsliefde van den individu alleen voor zich, als den grondwil zijns wezens aanduidt. Deze is reeds oorspronkelijk boven elke zelfsbepierking of zelfsverminking (Selbstverschränkung) verheven, en van nature niets minder dan louter zelfszuchtig, waarvoor hij slechts door eene valsche theorie wordt uitgekreten.)

Inhoud van den grondwil zijn dus de practische idëen, zooals zij *wederzijds* zich onderling *aanvullen* en innerlijk *tot* het bereiken van *volkomenheid behulpzaam* zijn.

1.— Alle menschen hebben een *gelijk* regt, om hunnen grondwil uit te werken. Dit is vooreerst slechts eene forméle, maar volstrekt algemeene voorwaarde van elk voor de menschheid gepast bestaan (jeder menschheitlichen Existenz), en evenzoo formeel opgevat is het begrip der *vrijheid*, eener vrijheid, die oorspronkelijk allen in gelijken deele toekomt. Hiermede is echter tevens een *regtsverhouding* gesteld. Vrijheid in het *algemeen* en in eenigerlei *bepaald* opzicht kan binnen de gemeenschap alleen maar aan *hem* toegestaan worden, die haar evenzeer of evenveel voor den anderen waarborgt. Zóó nu ontstaat er eene *wederkeerige* verhouding van tweevoudigen aard: elk verkregen „regt” is voorwaarde van eene overeenkomstige regtsverplichting, en omgekeerd: elke in acht genomen, „verplichting” geeft aanspraak op „een regt.”

Maar hiermede is de *idëe* des regts (der uitdrukking van onzen grondwil) nog niet ten volle uitgesproken; en even zoo is de pas genoemde vrijheid slechts *negatief* opgevat. Aan ieder is eene sfeer toegestaan, waarin hij zich ongehinderd, naar willekeur, bewegen kan, onverschillig of dit overeenkomstig zijnen innerlijken grondwil *al* dan *niet* (redelijk of onredelijk) plaats heeft. Deze vrijheid is nog *willekeur*, zooals in elk opzicht (alldings) *Kant*, en *Fichte* (de oudere, de vader van onzen auteur), in zijne *eerste* periode, dat begrip alleen hebben opgevat; maar ook buitendien, gelijk wij aantoonen, zijn er eene menigte van regtsopvattingen in wetenschap en in leven door dat enkel negatief begrip misvormd (inficirt). De staat, als louter eene instelling voor

„regt” in „nood” (blosse Rechts- und Nothanstalt), het valsche liberalisme onzes tijds, berusten alleen maar op het formeel begrip van regt en vrijheid ter beteugeling of ter bescherming van willekeur.

De geheele regtsidée wordt eerst uitgesproken in de stelling: ieder in de gemeenschap heeft *gelijke aanspraak* op volle ontwikkeling van zijne *eigenaardige* (ureignen) individualiteit, van zijnen *genius*, die juist in zijnen grondwil zich te kennen geeft. Eerst als hem binnen de gemeenschap dit verzekerd is, is hem *gerechtigheid* geschied, en kan zijne vrijheid op positive wijze zich uiteten, d. w. z. eerst dan is de *regte* (geregte) gemeenschap ontstaan in staat en in maatschappij. Dat dit een heel anderen grondslag oplevert voor alle vormen der gemeenschap, behoeft *hier* niet verder aangetoond te worden, dewijl geheel ons systeem dit bewijs heeft te voeren. Ter dezer plaatse willen wij slechts aanduiden, van welke zijden reeds dit standpunt is voorbereid. 't Is aan *Hegel* en aan *Schleiermacher* als eene groote verdienste toe te rekenen, dat zij tegen dat louter negatief begrip van regt en vrijheid met alle kracht zijn opgekomen, en daarentegen het algemeen redelijke van regt en regtswil, dat subjective willekeur niet toelaat, ten troon hebben verheven. Zóó was de eerste schrede gezet, om de opvatting van *Kant* te boven te komen. Aan de andere zijde deed *Fichte*, namelijk in zijne *latere* zedeleer, het begrip van eene eigenaardige (ureigner) individualiteit, als middelpunt van het zedelijk leven gelden. Eindelijk werd ook door *Herbart*, ofschoon minder uitdrukkelijk, die idée voorbereid, deels in zijne leer van de hoogste zedelijke „vóórbegrippen” (Musterbegriffen), volgens welke de idée van billijkheid en welwillendheid *alle verhoudingen* tusschen vrije wezens onder elkander zou moeten beheerschen, deels in zijn begrip van „Staat,” waarin *al* die idéén van „zamenleving” tot de hoogst mogelijke volkomenheid in uitvoering zouden moeten komen. Zoo heeft ook zijne staatsleer tot betere begrippen magtig vóórgewerkt, zonder dat dit tot nu toe veel werd opgemerkt, en nog minder, dat het daarmede tot uitvoering kwam.

Toch hebben wij tot nu toe slechts *éenen* denker aange- troffen, die de leer van *oorspronkelijke eigenaardigheid* van elk „ik” met beslistheid heeft uitgesproken, en daarin tevens den oorsprong van zijn „innerlijk” hem van God verleend *regt* (dewijl zijne *oorspronkelijke eigenaardigheid* de van God verleende is) heeft gevonden. Het is de nog lang niet ge- noeg gewaardeerde wijsgeer *C. Chr. F. Krause*, en dit beslis- send denkbeeld, mag het ook bij *Krause* met nevenvoor- stellingen gepaard gaan, die wij niet deelen kunnen, geeft hem de uitnemende plaats onder de *Ethici* in Duitschland, die wij hem hebben toegewezen. Soortgelijke denkbeelden duiken ook wel sporadisch op onder de socialistische en communistische leeringen in Frankrijk; maar hoe onduidelijk en onzuiver loopen zij terstond op de gevolgtrekkingen van eene abstracte, alles op hetzelfde peil stellende gelijkheid uit, terwijl de even heldere als zedelijk reine geest van *Krause* voor deze afdwalingen bewaard bleef. Veeleer be- hoort men deze idëen slechts grondig te verstaan en volledig toe te passen, om de schrikgestalte van het communisme, die nu voorzeker als een nog onverzoende geest onzen tijd doorsluispt en nog lang zal bedreigen, ten volle en voor immer te verbannen.

2.— De tweede practische idëe, die der aanvullende, behulpzame *gemeenschap*, neemt die des regts in zich op, en verheft alle verhoudingen, die daaruit ontstaan, tot een hooger standpunt, terwijl deze *het middel* worden, om een meer innerlijke der menschheid passende samenwerking be- schermend in zich op te nemen. Terwijl het regt voor ieder zijne sfeer afbakent, in overeenstemming met die van alle anderen, wijst nu *deze* idëe ook het doel aan van alle regts- verhoudingen, nl. de behulpzaamheid of versterking van allen door allen in hunne innerlijke uitkeerende en wederkeerige *gemeenschap*, waardoor hunne oorspronkelijke individuali- teiten zich voor elkander ontsluiten, en hun te voren afzon- derlijk willen in (onwillekeurige of in vrije) *liefde* zich ver- eenigt. Gelijk het regt het lagere zelfzijn door uiterlijke perken aan banden legt, zoo beheerscht de liefde dat zelfzijn

van binnen uit, door eigen aandrang van den tot hulp genegen of versterking zoekenden grondwil. Zóó verdeelt zich die idéé in twee rigtingen, die uit haren gemeenschappelijken wortel voortspruitende ook naar buiten, meer dan het oppervlakkig in 't oog valt, in gestadige wisselwerking staan van helpen en behoeven, van mededeelzaamheid en verlangen. Het is het gevoel van reine (onbaatzuchtige) welwillendheid, en de prikkel tot evenzoo rijpe *volkomenheid*, die slechts de oorspronkelijke aansporing is, om door behulpzame aanvulling of versterking met en door den anderen eigene oorspronkelijke individualiteit naar buiten volkomen uit te drukken. In beide ligt het specifiek karakter van het zedelijke, en *alleen* wat hierin begrepen is, *is zedelijk*.

Maar de grond van beide rigtingen is *metaphysisch* en dezen hebben wij te zoeken in den eeuwigen oorsprong des menschen, *weshalve* zij beide behooren tot zijnen grondwil. Als de individuen der menschheid niet oorspronkelijk *een*, slechts uiteenloopende stralen van *hetzelfde* geestwezen waren; als ons geslacht van geesten niet evenzoo met *al* wat levensbesef heeft in de natuur (mit dem empfindenden Naturleben) zamengegroeid ware: dan zou de uitnemendste vrucht onzer vrijheid slechts eene onverzettelijke grenspaal des regts voor elkander kunnen zijn, zonder te gemoet komende welwillendheid, zonder in zich opnemende ontgloeijing en verwarming door eens anderen hooger en geest. Ieder, die liefheeft of naar eigene volkomenheid tracht, zoekt slechts de schaal van zijne aan zijn zinnelijk zelfzijn overgegeven en hierdoor valsche individualiteit door te breken, om zich evenzoo in den anderen te *gevoelen*, als hij naar zijnen diepsten grond in hem *is*. Dit is de eigenlijke bron van alle „sympathie”, van alle „medelijden,” dat ook al wat levensbesef heeft, door dringt, en de *dierenwereld tot den kring van het Ethische* doet *opklimmen*. Alle aandrift tot behulpzaamheid is een waarachtig „Mysterie,” zooals *Schopenhauer* het met regt noemde, want het is iets, waardoor in het tijdelijke leven het eeuwige doorstraalt.

De geheele geschiedenis der Ethik nu levert voor deze

idée in hare tweevoudige gedaante de talrijkste bewijzen. Het feit van een oorspronkelijk *medegevoel*, dat in wonderbare tegenspraak met de aangeboren *zelfsliefde*, dezen magtigsten vijand van al wat der *menschheid* toekomt overwint, bleef voor het nadenken niet verborgen. Door *Plato* werd het diepzinnig mythisch verklaard, door dichters bezongen, door talrijke ethische scholen tot grondslag der moraal gelegd; en de meest eigenlijke daad van *Schopenhauer* is, dat hij daarvoor eene metaphysische verklaring zocht. Om welke redenen deze niet de volledige en derhalve niet de juiste is, hebben wij ter zijner plaatse aangewezen.

Evenzoo is het met de idée der *volkomenheid* (eigenlijker: der *opvoering* tot volkomenheid (der *Vervollkommung*)) gelegen. Geen systeem, geen trap van ontwikkeling (*Lebensbildung*) heeft dit ethisch beginsel, als een dat volstrekt universeel en onbetwifelbaar zich aanmeldt, kunnen ontkennen of voorbijzien. Nogtans blijft zij een abstract, een ledig denkbeeld; zelfs de zoozeer geprezen oneindige perfectibiliteit der menschheid vervloeit tot eene onbepaalde en hierom betwifelbare hypothese, als zij niet ook met de idée der behulpzame of versterkende gemeenschap in betrekking gesteld wordt, en hieruit haar inhoud ontvangt. Gelijk alle volkrachtigheid en volkomenheid eens wezens slechts blijkt, wanneer het zich weldoende uitspreidt, tot helpende aanvulling of versterking zich voor anderen ontsluit op allerlei wijze, en gelijk zij onwillekeurig hiertoe gedrongen wordt, naarmate zij des te krachtiger is, zoo kan ook van *eigen* opklimming tot volkomenheid slechts sprake zijn door zelfsovergave aan de behulpzame, versterkende gemeenschap met anderen, en door te putten uit *hunne* volkomenheid.

3.— Deze specifiek zedelijke, of der menschheid betamende verhouding wordt nogmaals en ten hoogste voltooid door de derde practische idée; die der *Godsgemeenschap* (Gottinnigheit). Deze kan wel is waar het zedelijk willen en handelen als zoodanig (an sich) niet verhoogen, want de zedelijkheid naar haar beschreven specifiek karakter drukt eene eigene, in zich zelfstandige hoedanigheid des willens

uit, maar zij kan de *gezindheid*, waaruit die wil ontspruit, door innerlijke reinheid verhelderen en bevestigen; en *alleen die* idéé is hiertoe in staat, welke in zoo verre juist eene *practische* idéé wordt. Evenals namelijk in *onze*, als zoodanig *bepaalde* natuur, alleen op bestendigheid, gewisheid en *innerlijke eeuwigheid* aanspraak maken kan, wat daarin met de idéé van het *absolute* wezen in betrekking gebragt wordt, zoo is het ook met de zedelijke gezindheid gesteld. Alleen het bewustzijn der *éénheid* van allen in God kan ook die gezindheid tot een steeds waakzaam en in daden zich toonend gevoel doen stijgen, dewijl zij daardoor met het diepste grondgevoel van ons wezen zamenvalt. Het weten dat wij in God zijn, is tevens het bewustzijn der *éénheid* en *gelijkheid* van allen in God; de idéé der menschheid, die op *reële* wijze eene oneindige taak ons voorstelt, wordt in dat gevoel werkelijk voltrokken en *ideëel* volvoerd (anticipert); wij omvatten al wat menschen aangezicht heeft met gelijkmakende liefde, *omdat* het in God omvat is. Hierdoor wordt niet alleen de gezindheid, die wij alleen de zedelijke kunnen noemen, tot degelijke zelfsgewisheid verheven; onze grondwil is dan juist die der *liefde*, de zedelijke geworden; — maar ook dat, naar het scheen, onbegrijpelijk feit der „sympathie” wordt hierdoor ten hoogste verklaard. Wanneer wij onwillekeurig ons aangedreven vinden tot liefde voor de menschen, dan is dit slechts de in ons werkzame *éénheid*, die hen in God aan ons verbindt; het is het ontwaren van onderlinge gemeenschap met God en dit bewustzijn is nu niet meer een louter subjectief in gevoel zwelgend dwépen, of eene metaphysische hypothese, die wij in halfduister voor ons wezen ten grondslag leggen, maar het doordringt ons met de *onweersaanbare klaarblijkelijkheid* van een oorspronkelijk levendig zelfsg gevoel.

Deze drie ideëen, die ieder op zich zelve, maar in aanvullende betrekking tot elkander in de kringen der menschelijke samenleving tot werkelijkheid komen, vormen den *éénigen volledige* grondslag voor een systeem der Ethik. Dit zal juist uit de kritische beschouwing er van blijken, die, als

zij haar in de proeven van *afzonderlijke* werkzaamheid (Durchbildung) nagaat, des te bepaalder leert inzien, dat zij alleen als zij zamenwerken practisch het leven tot eene zedelijk-harmonische schoonheid, theoretisch de wetenschap tot eene grondige aanhoudende oplossing van alle maatschappelijke vraagstukken voeren kunnen. Een Ethik, gelijk ook een Staat der *naaste toekomst* kan slechts van het standpunt der practische ideën, van die der behulpzaam versterkende gemeenschap en die der Godsgemeenschap ontworpen worden. Mogt onze kritiek ook maar alleen hiervan de overtuiging schenken, — dan zou zij op rijke gevolgen van haren invloed mogen roem dragen!"

In de woorden, waarmede *Fichte* het eerste kritische deel van zijn „System der Ethik” besluit, heeft hij de uitkomsten daarvan op volgende wijze zamen gevat.

§ 324.—

„Wij staan aan het einde van onzen langen oogenschijnlijk langs vele kronkelende paden zich slingerenden weg. Echter treden de hoofdzakelijke uitkomsten, die wij hebben gevonden, zoo beteekenisvol in 't licht, dat wij slechts in 't kort daarop behoeven te wijzen.

In de tot nu toe beschouwde ethische en sociale systemen trof ons als van zelf de *geschiedenis der drie practische ideën*, waarvan wij in het begin (§ § 8, 9.) gewaagden, en wier verschillende ontwikkeling en menigerlei onderlinge verhouding eigenlijk de leiddraad uitmaakt, die de schijnbaar wijd uiteenlopende leeringen innerlijk zamenbindt en tot een beteekenisvol geheel vormt.

Daarbij kwam ons voor: — elk der drie ideën voor zich genomen en voor eene enkele gehouden, was de moeder eener dwaling, die theoretisch eenzijdige ethische systemen voortbrengt, practisch nog veel erger verschijnselen van een politisch of sociaal fanatisme baart, hetwelk niet aan de valscheheid van het beginsel is te wijten, maar hieruit voort-

komt, dat het zich *niet wil laten aanvullen door de andere ethische beginselen*. Dit was de uitslag van onze beoordeeling in het bijzonder en in het geheel; dit zal tevens de beslissende maatstaf moeten zijn voor eene hervorming der wetenschappelijke Ethik.

En niet enkel bleek ons dit aan de systemen zelve, maar insgelijks aan de historische trappen van algemeene beschaving (Culturstufen), die daaraan beantwoorden. De geschiedenis der ethische ideën spiegelt zich voorbeeldend en profetisch in de lotgevallen der menschheid af. Wat waarlijk haar met een nieuwen geest vervult en hiervoor nieuwe levensvormen schept, is slechts het opkomen uit de diepte van hetgeen *volstrekt betaamt* en alle menschelijke willekeur verre te boven gaat, waarvoor al het overige zwichten moet. Vaak genoeg in de geschiedenis even wel verhardt de beweging er van in eene enkele ethische rigting, met verzaking der overige als haar regulatief. *Fanatisme* in elke gedaante is daarvan de misgeboorte. Zoo kunnen wij het religieus fanatisme, tot aan de kettervervolgingen en godsdienstoorlogen toe, slechts de tot verharding gekomen, uit hare innerlijke vereeniging met de regtsidée, en de idée der aanvullende gemeenschap los gescheurde, beide onderdrukkende, idée der Godsgemeenschap noemen; de revolutie en het terrorisme als de fanatiek geworden, alles aan zich zelve opofferende regtsidée aanduiden.

Gelijk derhalve in de *wetenschap* de Staat der historische autoriteit en der traditie allengskens voor het natuurregt der 17^e en 18^e eeuw moest wijken en voor den *regtsstaat* plaats maken, zoo werd dit in de eerste Fransche revolutie *practisch* uitgevoerd. Geene menschelijke magt kan den staat der autoriteit weer herstellen, en zelfs aan de Restauratie gelukte het niet dan zeer onvolledig. De historisch romantische staatsleer in Duitschland en in Frankrijk beantwoordt aan de restauratieperiode. Beide nogtans missen niet een zeker *relatief* regt; zij ontwaren instinctief de holigheid van het aan zich zelf overgelaten liberalisme, de volle ideënloosheid van eene louter in politiek partijwezen

zich aftobbende maatschappij, want de regtsidée *alleen voor zich* kan nooit het ethisch bewustzijn genoeg voldoen. Maar aan beide ontbreekt nog veel meer het dieper inzicht, van waar de ware iets nieuws voortbrengende restauratie komen moet. En zoo ontstond de tweede revolutie in Frankrijk uit den gerechtigden drang, om zulk eene halfheid en verwardheid van zich af te schudden. Wat zoo juist in Duitschland voorviel, langzamer maar welligt dieper wortelend in de gemeenschappelijke overtuiging, heeft nu des te beslissender teweeg gebragt, dat men een oud tijdvak, ten minste voor het inzicht der zaakkundigen, geheel en al achter zich zoekt af te sluiten.

Aan de regtsidée, aan den regtsstaat moet vooreerst geheele voldoening gegeven worden. Maar dan volgt deze op den voet, zooals het hooger doel op het middel, de idée der *aanvullende of behulpzame gemeenschap*, en dan mist het niet, dat zij nu reeds zich laat gelden in velerlei gedaante. Dewijl nu evenwel de tegenwoordige tijd, ook in de ontwikkeling der idèen veel sneller voortschrijdt, dan ooit eene der vroegere eeuwen, — niet alsof wij een meer begaafd geslacht zouden zijn, maar omdat zooveel sinds langer tijd is voorbereid, wat thans nu de tijd daar is aan 't licht komt; — zoo moet men erkennen, dat ook het *liberalisme*, de *onvoorwaardelijkheid* van den *regtsstaat* — laat deze naar boven op de erfelijk monarchische, of omlaag op de republikeinsche spits uitloopen, — met rassche schreden zijn ondergang tegenspoedt. Natuurlijk komen daarvan de gebreken, de ongenoegzaamheden ook spoediger aan den dag, juist omdat het niet meer als van ouds door autoriteit kan beschut worden, maar in het licht van het vrije oordeel, in dat der openbaarheid zich beweegt. *Wij hebben van nu aan behoefte aan den socialen, humanen*, — of, om aan het groote wereldhistorische beginsel aan te knopen, nl. het *Christendom*, — *wij hebben behoefte aan den Christelijken Staat*. Doch met dit woord bedoelen wij niet den eenen of den anderen vorm uit het verledene, maar eene *nieuwe gedaante der toekomst!*

Deze Staat ligt daarom vooreerst nog geheel in den kring van het begripsgebied, en vereischt derhalve eene langzame voorbereiding; de „utopieën” toch der socialistisch-communistische staatsontwerpen hebben dien op geenerlei wijze gevonden. Zij zijn zoo ideënloos als de Magten, die zij wilden omverwerpen; en wat er van overblijft, is het onbepaald verlangen naar een toekomstig beteren toestand, benevens de treffende polemiek, die zij tegen de heerschende afgoden van den regtsstaat opwerpen, die wel is waar de burgerlijke gelijkheid heeft aangebracht, maar om des te onbeschroomder de *ongelijkheid tusschen rijkdom en armoede* te vermeerderen, en wel niet zoo zeer den rijkdom van *grondbezit* en *zakelijke voortbrenging*, als wel dien der *geldmagt* en van den papierhandel. Doch tegenover dit verderf heeft het Socialisme alleen maar de insgelijks abstracte gelijkmaking van het bezit, en als hoogste doel van den arbeid, het *algemeen genot* gesteld: — nieuwe afgoden in plaats der oude, maar voorzeker geweldiger, verleidelijker!

Dit alles nu, wat ook bij de *Duitschers* in verspreide trekken kennelijk genoeg is, maar nog niet zoo onmiddellijk verderfelijk dreigt te zijn, openbaart zich in *Frankrijk* sedert de *derde* revolutie — (en waar al niet vervolgens in toenemende mate) — in de colossaalste afmetingen en de meest dreigende uitdrukkingen. Vau hier, dat men dáár kort geleden trachtte in *rugwaartsche* beweging zich te *restaureren* (*Louis Napoleon*). 't Mag zijn; maar *deze* restauratie is niet die, welke eene toekomst heeft of duurzaam is; zij is de kringloop naar het oude terug, en derhalve dubbel verderfelijk. Zij zal niets verbeteren, noch zelve bestand hebben; want wat daar de nieuwe revolutie in den weg staat, is de *eigenbaatszucht* der *oude belangen*. Eenerzijds is het de bedreigde geldmagt, de bevoorregte rijkdom, anderzijds de politieke intrigue die, ofschoon een kind der revolutie en al hare stadiën vergezellende, nogtans steeds gewoon was uit hare onzekere toestanden een goeden buit voor zich te behalen. Eindelijk is het ook de *kerkelijke* partij, die van haar de ommekeer van al wat heilig is, de

volle verwerdlijking der samenleving ducht. Wij houden deze bezorgdheid voor geregtvaardigd; maar het blijft niettemin iets bedenkelijks, dat de kerk, die naar hare wezenlijkste bepalingen aan het *verledene* toebehoort, niets meer grondig zal kunnen herstellen, zoo zeker als zij *zelve* niet meer geheel te herstellen is. De vierde partij, de aanhangers der monarchale legitimiteit is naauwelijks noemenswaard; want óf zijn zij inderdaad nog in het naïf politiek bijgeloof van den feudaalstaat verzonken, óf worden zij door het instinct der onmagt gedreven, om slechts in gewoonten redding te zoeken; óf welligt is het ook politieke huichelarij, ten einde onder zulk een vaan eigen oogmerken na te jagen. Wij houden evenwel al zoodanig streven voor onmagtig om den staat der toekomst te grondvesten; en wanneer niet het diepe politiek instinct der Franschen door eene nieuwe onberekenbare wending hen redt, dan gaan zij te gronde door anarchische zelfverbrijzeling of in hopelooze verkwijning (*Versumpfung*). Bij ons (in Duitschland) daarentegen gisten de politieke en sociale elementen nog zoo onzuiver door elkander, dat door hunne wederzijdsche neutralisatie nog een soort van onschuld en integriteit overblijft. Dewijl wij op besliste wijze nog niets zijn, dan een zamenvoegsel van elkander tegensprekende meeningen — (en hoe zou eenige tientallen jaren later, thans het oordeel moeten luiden?) — zoo mag men voor eene betere, op gronden steunende, meening welligt nog gehoor verwachten.

§ 325.—

Het moet ons hier dan geoorloofd zijn de algemeene formule uit te spreken, die ons een zekeren maatstaf aan de hand geeft, om al die menigvuldige omdolingen voor immer te boven te komen: *De regtsidée is nooit doel voor zich zelve, maar het middel, de zekerheid gevende beperking, om de idée der aanvullende (behulpzame, versterkende) gemeenschap tot volledige en innig verbondene werkelijkheid te brengen* (Vergl. § 9).

In *elken* staatsvorm dus, voor zoover deze slechts de rechtsidée ten volle uitdrukt, *staatkundige gelijkheid* waarborgt, — de voorwaarde alzoo vervult, die het liberalisme wel is waar als het éénig doel van den Staat beschouwt — kan de *zedelijke* ideé der menschheid tot uitvoering komen. Maar deze heeft geheel niet meer een staatkundigen, doch eenen zedelijken inhoud. Haar doel is de verheffing van het volk, en haar aanvangs — en middelpunt is de ontwikkeling en vorming der „persoonlijkheid,” van den „genius” in iedereen door kunstmatig allen opwekkend onderrigt. Hierdoor ontstaat eene nieuwe ongelijkheid, maar deze is de eigenlijke „door de genade Gods,” want zij ontkiemt uit het regt van den „genius.” En als het socialisme met regt den *arbeid* verheerlijkte, die tevens eene uitdrukking der innerlijke neiging moge zijn, zoo is hiermede zijn ware doel bereikt. Niet het „genot,” maar het „beroep,” het hooge zaligend bewustzijn, van een medewerkend (mitschöpferisches) lid van genootschappen in den geest (geistiger Genossenschaften) te zijn, is het, dat in hoe rijker mate zij elkander aanvullen en ondersteunen, zij ook des te hooger kunnen opklimmen in de vervulling van hun eigen levenstaak. De *geheel en al vrije beroepskeuze*, voortgesproten uit grondige volksbeschaving, en de hieruit geboren *geestelijke objectieve* inhoud des levens, behoort het middeleeuwsche *privilegie* met zijne onbeweeglijk vast bepaalde standen te vervangen, maar dan ook evenzeer de abstracte gelijkmaking en *standenloosheid* te verdringen, die de afgod van het liberalisme is. *Op eene organisatie* (Gliederung) *der standen moet de staat der toekomst en ook zijne volksvertegenwoordiging rusten*, als weer practische staatswijsheid zal komen inwonen, en het holle, leugenachtige partijgezwets over staatkundige algemeenheden zal ophouden, waarachter dikwijls geheel andere bedoelingen zich verbergen.

De rechtsstaat en het liberalisme hebben nu het belang en de geestelijke volheid dier onderscheidingen geheel en al uitgewischt; zij zochten eenzijdig de maatschappij in den Staat te doen opgaan; — naar onze formule uitgedrukt:

zij lieten de idéé der aanvullende gemeenschap in de regts-idéé ondergaan. Het is eene slechts omgekeerde eenzijdigheid, die het Socialisme pleegt; de maatschappij is daarvoor de staat, en wel de maatschappij van industrieel werkzamen en genietenden. Het *regt* wordt hierbij en hierdoor iets geheel toevalligs. Het moet zich aan het goëddunken (de convenientie) der maatschappij, aan de noodzakelijk afwisselende bepalingen van hare oogmerken onderwerpen. De regtsidéé is door die der gemeenschap verslonden. Dit nu heeft het socialisme wel nergens met de klaarheid van zijn beginsel uitgesproken, maar het ook in zijne gevolgtrekkingen nergens verloochend.

Aan dit dubbel gebrek nu maakt de door ons voor opgestelde eenvoudige grondstelling een einde, dat de regtsidéé slechts de *uiterlijke* afbakening is, om haar eigen ware doel, de maatschappelijke idéen (of die der zamenleving) tot hare hoogste volkomenheid ten uitvoer te brengen. Hierbij blijft de staat en het regt in hunne volle majesteit onaangetast; maar de staat zelf stijgt hooger, omdat hij de geestelijke belangen der genootschappen of standen 'te beschermen heeft, of veel meer nog, omdat hij zelf nu optreedt *uit hunne organisatie* (Gliederung) *en hunne binnen zijne algemeenheid vertegenwoordigde en elkander in evenwigt houdende belangen.*

§ 326.—

Eindelijk hebben wij nu nog een stap hooger te doen, en tot een tweede grondstelling te komen. Waardoor kunnen die menigvuldige vormen der aanvullende gemeenschap, die verschillende genootschappen — van de door familiebanden aangeknoopte af tot de meest vrije der gemeenschap van kunst of wetenschap toe — waardoor kunnen zij *innerlijk* verzekerd zijn van den haar in stand houdenden en verfrischenden geest, en welke is de band, die hen gemeenschappelijk omsluit? Het antwoord hierop is gemakkelijk

te geven? — innerlijk de *welwillendheid*, de „broederliefde,” uiterlijk de wettige *staatsordening*. Maar het uiterlijke kan slechts door het innerlijke leven; de staat slechts door zelfsofferende, algemeene toewijdingsgeest (*Gemeingeist*) zijner burgers, d. i. door de tot het algemeen zich uitstreckende, uit zich zelve reeds georganiseerde welwillendheid. Nu is het evenwel een ijdele waan, — zooals het socialisme het sophistisch heeft willen berekenen — dat reeds de behoorlijk aangaande zich zelve verlichte zelfsliefde ook tot in achneming der broederschap zou aansporen. Dit toch baart die logenachtige, nog dieper tweespalt in ons wekkende huichelarij, waarvan wij onze maatschappij nu reeds toereikend vervuld zien.

De broederliefde is naar haar diepste wezen *niet* iets, wat door *den mensch alleen door menschenlijke kracht* kan worden *voortgebracht*, door verstandelijke overtuiging of opleiding; zij is de gestadige, metterdaad krachtige overwinning van het *specifiek menschenlijke* in ons, van de *zelfszucht*, door eene hoogere *bovenmenschenlijke* kracht in den mensch zelve, door de *kracht van het Goddelijke*, — zij is het *bewijs metterdaad* van *Gods* bestaan in den mensch, en van het bestaan der menscheit in God.

En zoo komen wij tot de tweede, evenzeer eenvoudige, als in al hare opzichten gevolgenrijke stelling: *de idee der aanvullende gemeenschap moet zich in al hare vormen van de idee der Godsgemeenschap laten doordringen, om van haar eigen duurzaamheid verzekerd te zijn*, om steeds door haar *gereinigd* en *tot hooger trap* verheven te worden. Elke verhouding der aanvullende gemeenschap ontwikkelt zich des te levendiger en volkomener, hoe meer zij doordrongen is van den geest der godsdienst; omgekeerd ontvangt de religieuze idee haar eigenlijke schouwplaats om zich uit te drukken, alleen maar in de verhouding van den mensch tot den mensch, van den mensch tot alle leven en besef hebbende schepselen. De godsdienst is over 't geheel niet iets, wat eenen bijzonderen, slechts haar alleen voor te behouden (geloofs-) inhoud zou mogen hebben, in de erkenning waarvan

de specifiek religieuze daad zou zijn gelegen; dit is tot nu het valsche transcendente princip der religie, waarvan de noodlottige dwaling het reeds geschetste fanatisme heeft voortgebracht, en in terugslag daarvan den vaak zeer gegregen haat tegen eene *zoodanige* godsdienst. De staat, de maatschappij mag niet tot eene onveranderlijke theocratie met hare onbegrijpelijke dogmen verharder: dit zou wederom de isolering van de idée der Godsgemeenschap zijn, die wij van alle zijden weerlegd hebben. Haar eigenlijke cultus is de menschenliefde en de liefde tot al wat leeft; haar ware inhoud de opname van alle schepselen in de eenheid van het Goddelijk Wezen, als gedragen door Zijne *gelijkmakende liefde*. Dit is de eigenlijke Theocratie, die van zich zelve het bewijs geeft en door eigen kracht zich uitbreidt, waarin de religieuze idée niet meer iets afzonderlijks of génerzijds blijft, maar veelmeer in de beide andere, — objectief in den Staat en in de Maatschappij — zich *beligchaamt*, omgekeerd *deze* van *haren geest* doordrongen en vervuld heeft. Zoo is de godsdienst de algemeene toestand der zamenleving geworden, *een wel te begrijpen en te bereiken Godsstaat op aarde*, waarin de *verzoenende Geest* der *Goddelijke Liefde* onder de menschen eene plaats heeft gevonden, die vervuld nu van den Geest van God, Zijn „gebod” vervullen, daar dit de innerlijkste uitspraak van hun *eigen* willen is.”

Zie hier, mijn zeer waarde vriend, u thans eenigermate eene wel is waar beknopte, maar toch ook reeds, naar ik hoop, eene vrij duidelijke voorstelling gegeven van den omvang van *Fichte's* wijsgeerige werken en hunnen inhoud in 't algemeen, en van zijn „system der Ethik” in het bijzonder. Mogt deze in staat zijn uwe belangstelling verder op te wekken en tevens uw verlangen, om hieromtrent nog nader en uitvoeriger te worden ingelicht, zoo zal het mij een genoegen zijn, om, voor zoo veel mijne krachten daarvoor

nog toereikende mogen blijven, aan dat verlangen te gemoet te komen, en het „system der Ethik” in zijne meest belangrijke bijzonderheden met u te beschouwen.

Ontvang intusschen nogmaals als altoos de verzekering mijner hoogachting en toegenegenheid.

Apd. Oct. '94.

T. T.

D. S. H.

Kuyper's Encyclopaëdie uiteengezet en beoordeeld.

Encyclopaëdie der Heilige Godgeleerdheid
door Dr. A. Kuyper, Hoogleraar aan de
Vrije Universiteit. Amsterdam J. A. Wormser.
1894.

Daar liggen ze vóór mij de drie kloeke, statige boekdeelen van Kuyper's encyclopaëdie. De heer J. A. Wormser, die de eer heeft uitgever van dit standaardwerk te zijn, was zoo beleëfd een recensie-exemplaar aan de redactie van ons tijdschrift te zenden. De redactie vond 't goed, om redenen hier niet te vermelden, aan mij de beoordeeling van het boek op te dragen. Tot die taak schik ik mij niet zonder schroom en toch met hartelust. Voor zooverre tijd en kracht het mij vergunnen zal ik mijn plicht volbrengen als een eerlijk man. Diplomatische berekeningen — wij leven in een klein landjen! — mochten ze in mij opkomen, zal ik dadelijk den gemeenen kop inknijpen. Ik zal prijzen wat ik lofwaardig acht en laken wat mijns inziens afkeuring verdient. Persoonlijke sympathieën of antipathieën mogen, moeten zwijgen. Kerkelijke verdeeldheid en strijd, staatkundig partij-geharrewar zullen op mijn oordeel geen invloed oefenen. Dáártegen te waken valt mij licht. Aan den „kerkelijken strijd” nam ik nooit deel, in het openbaar ten minste — al heb ik de kerk, wier brood ik eet, hartgrondig lief. En bidt mijn gemoed voor Vaderland en Vorstenhuis — mijn inzicht in staatkundige zaken vergunt mij

juist even — 'k beken het gul — om met meerdere of mindere zelfstandigheid mijn stembillet in te vullen. Liever dan aan Politiek doe ik aan Encyclopaediek.

Maar wat dwaal ik af? Dít wilde ik zeggen: tusschen Kuyper's encyclopaedie en mijn wetenschappelijk geweten zal niemand, zal niets staan. Vraagt de heer A, verstoord: „waarom hebt gij dit of dat zoo geprezen?” vraagt de heer B, boos: „waarom hebt gij dit of dat zoo gelaakt?” . . . dan zal mijn antwoord steeds eentonig, maar oprecht, luiden: „omdat ik meende dít moest geprezen, dát moest gelaakt worden.”

Zoo begin ik dan met de verklaring dat mijn blik vol eerbied rust op die drie deelen daar vóór mij. Vol eerbied! Een zwakker woord zou hier te zwak zijn. Daarom zeg ik: „Vol eerbied.” Van hoe noesten ijver, van hoe liefdevolle vlijt, van hoe machtige denkkraft wordt ons hier de vrucht geboden! Wat er ook in ons theologiesch Nederland geleverd werd op het gebied der Encyclopaedie van de Godgeleerdheid, déze „Encyclopaedie” is prima inter pares, om haar koninklijk-breedten opzet, om hareforschheid van bouw, om haren buitengewonen rijkdom, om de warmte harer inspiratie, om hare fijne, zeer fijne, analyse, om hare volle, machtige synthese. Met de voltooiing van dit meesterwerk wensch ik den hoogleeraar Dr. A. Kuyper van harte geluk. Door dit boek heeft hij én onder ons, én voor de oogen der buitenlanders, de eere onzer Sacro-Sancta Theologia hoog, zéér hoog gehouden. Daarom heeft hij recht op onzen dank. En schreef in deze „Theologische Studiën” een algemeen geacht geleerde, de wijze en voorzichtige Prof. Dr. E. H. van Leeuwen, van zijn „eeresaluut” „aan een zoo eerbiedwekkenden theologischen arbeid” 1), ik — die wel eens wenschte voor wat méér voorzichtigheid te mogen danken — ik breng aan Kuyper's jongste werk mijn „eeresaluut” op zeer hoog waardeerenden toon. Het eerste woord mijner kritiek doe haar kennen als kritiek der bewondering.

1) Theol. Stud. 1894, p. 348.

Bewondering is synthetisch. De kritiek der bewondering bezigt niet vele woorden. En zal ik, waar ik meen te moeten afkeuren en veroordeelen, breedvoeriger mijn oordeel toelichten — deze kritiek, in haar geheel, versta de lezer als uitdrukking van wélgemeende waardeering en van grooten eerbied.

Neander hield er van in zijne beschouwingen van het uitwendige naar het inwendige te gaan. Wij zullen zijnen weg volgen. Een enkel woord dan over deze „Encyclopaedie” als uitgave.

Met dit royaal octavo handhaafde de heer J. A. Wormser den goeden naam zijner firma. De flinke bladzijde herbergt breede regels ruim en onbekrompen, zoodat een „margo” overblijft. Boven de bladzijden zijn de titels der §§ nog eens gedrukt op dezelfde hoogte als het cijfer der pagineering. De lettertype is scherp, dús helder. De onderstreeping wordt aangegeven door cursiveering niet door spatieëring. De bibliophiel zou dit massieve werk liefst op „Hollandsch” papier hebben. Maar „financiert” de bibliophiel geenszins — de uitgevers moeten het wél doen en — ni fallor — doen ze het ook. Toch gaf de heer Wormser ons een goed en deugdzaam papier. Kort en bondig: ook als uitgave heeft dit werk recht op eene zeer eervolle vermelding.

Dr. Kuyper publiceerde zijne „Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid” in drie deelen. Hij noemt ze: „Deel Een”, „Deel Twee”, „Deel Drie”. Ik kan niet goed vinden dat hij op die manier het cardinaal voor het ordinaal bezigt. Dat heeft iets „genegligeerds”. Ja — in spreektaal luidt ’t: „dít of dát staat in deel één, in deel twéé”. Maar schrijven wij, dan heeft „Eerste Deel”, „Tweede Deel” meer rust en gepastheid. Nog iets over de titelbladen! ’t Is wel eene kleinigheid, maar bij werken van beteekenis geeft waardeerende

kritiek ook op kleinigheden acht. Op de titelbladen lezen wij: Deel Een Inleidend Deel. — Deel Twee Algemeen Deel. — Deel Drie Bijzonder Deel". Dát noem ik kakophonische monotonie, of, wil men, monotonische kakophonie. Hoeveel beter klinkt: Eerste Deel: Inleiding. Tweede Deel: Grondlegging (of iets dergelijks). Derde Deel: Instituut (of iets dergelijks). Ook het titelblad van een boek getuige van zorg en smaak, getuige van tucht! Ieder deel dezeŕ encyklopaedie wordt geopend met een „Voorwoord". Die naam wordt boven het voorwoord van het eerste deel met een ander type gedrukt dan in het tweede en derde deel. Als ik daar aanmerking op maak, zullen Schrijver en Uitgever beiden erkennen dat ik gelijk heb. — Het eerste deel heeft 486; het tweede 628; het derde 577 bladzijden. Na ieder deel komt eene inhoudsopgave. In die van het eerste deel loopt de pagineering niet door, wel in die van het tweede en derde deel. Al hebben wij geen lust in de eenvormigheid van het moderne leven, toch beweren wij dat eenheid van vorm hier gewenscht is. Aan het derde deel wordt eene lijst van „Errata in Deel I" toegevoegd. Lang niet alle drukfouten worden vermeld. Dat zou anders een lijst maken! Het „Eerste Deel" wriemelt, krioelt van fouten in 't Nederlandsch, in 't Grieksch, in 't Latijn. 't Is inderdaad jammer dat Dr. Kuyper zoo verbazend slordig de drukproeven nazag. Het tweede en het derde deel zien er in dit opzicht beter uit. Onze wederzijdsche vriend, de nauwkeurige Prof. Woltjer, kreeg het grootste gedeelte der proeven onder de oogen vóór dat het „imprimatur" gegeven werd. Met dat al . . . „Errata in Deel II en III" worden niet genoteerd. Hadde ik tijd en lust er toe, ik zou met gemak eenige tientallen bokjes, en ook wel bokken, kunnen neërschieten. En in de lijst „Errata in Deel I" komen óók weêr drukfouten voor. Het eerste woord is al aanstonds mis; „pag. 31 „Hodogetic" lees: Hodegetiek". Maar „Hodogetic" — met 'n „c" — staat nergens op blz. 31. Wél lezen wij daar, en op ontelbaar andere plaatsen: „Hodogetic" voor „Hodegetiek". Alsof er over de schrijfwijze eenige quaestie ware, annoteert Dr.

Kuyper bij de opgave van dit erratum: „De schrijfwijze met *o*, hier en elders, eerst nog bijgehouden, moet toch etymologisch prijs gegeven.” Dát is — latine loquamur! — een „doekje voor het bloeden.” Het Grieksch kent: ὀδο-ποιεω, ὀδο-ποιησις, ὀδο-ποιια, ὀδο-ποιος. Maar steeds is het: ὀδ-ηγεω, ὀδηγος. — Leelijk is ook dat „Stäudlin” steeds „Ständlin” genoemd wordt: in den titel van § 99; in het opschrift van die §; in den text van die §; in de Inhoudsopgave achter „Deel Een”. Niemand klage: „die zetter! die zetter!” Want, honderd tegen één, de man heeft er part noch deel aan. Uit Kuyper’s handteekening blijkt dat de Hoogleeraar de „U” zeer duidelijk schrijft. Ik geloof dat Dr. Kuyper in den waan verkeerde dat Stäudlin „Ständlin” heette. Errare est humanum.

Uit het oogpunt van de orthographie moet heel deze meesterlijke encyklopaedie duchtig, duchtig herzien worden. De „negligentia” (’k gebruik met opzet het latijnsche woord, want „slordigheid” klinkt zoo onvriendelijk) van Dr. Kuyper doet den lezer — mij tenminste — onaangenaam aan. Neem het „Voorwoord” op „Deel Een”. De aanhef is reeds fout. „De Theologische Encyclopaedie, waarvan hiermeê het eerste deel het licht ziet, zal met nog twee deelen van iets grooteren omvang compleet zijn”. Het gaat niet aan van „Theologische” Encyklopaedie te spreken. Dat is fout. Alle Encyklopaedie is philosophiesch. Met „Theologische Encyclopaedie” (Godgeleerde Encyclopaedie I, 1.) bedoelt Dr. Kuyper „Encyclopaedie der Theologie” (Encyklopaedie der Godgeleerdheid). Deze fout wordt heel het werk door gemaakt. — „De Theologische Encyclopaedie” schrijft Dr. Kuyper, met „Th”. Een oogenblik later schrijft hij: „de theologische Encyclopaedie” met „th”. Die willekeur heerscht heel het werk door. Hetzelfde geldt van Palingenesie, met „P”, en palingenesie, met „p”. — De schrijfwijze „chaos” wisselt met die van „chaös”. — I blz. 5 lezen we: „Θεολογία, Θεωρία of γνῶσις” waarom niet Γνῶσις? Bldz. 5, van het tweede deel, lezen we: Ὀρᾶν, βλέπειν, ἰδεῖν, ἔφομαι, θεάομαι, δεδωρμέναι, — spicere, σκεπ — (in σκέπτεσθαι, sic, lees:

σκέπτεσθαι), enz. drukken alle zekere waarneming door het oog uit, maar op onderscheidene wijze". Waarom worden niet, naar goede orde, al die werkwoorden in infinitivo opgegeven? Wanneer Dr. Kuiper bij het naamwoord *ψευδος* het artikel in 't Nederlandsch plaatst bezigt hij niet steeds het neutrum, wat alleen gepast is, maar nú eens het femininum (bv. II, bldz. 53: „tengevolge der bestaande *ψεῦδος*”) dan weêr het masculinum (b.v. II, bldz. 60: „het vaderschap van dezen *ψεῦδος*”). II bldz. 163 schrijft Kuiper de „*ισῶμα*” (sic: lees *σῶμα*) voor „het” *σῶμα*. Van „theorie” vormt de schrijver het meervoud „theorieën” (zie b.v. II, § 6), maar van „theologie”: „theologiën” (zie b.v. I, § 29). — Genoeg over deze en dergelijke dingen. Ik houd niet van „schoolmeesteren”, al acht ik alle achtenswaardige schoolmeesters.

Over taal en stijl van deze encyclopaedie kunnen wij kort zijn. Hoe Dr. Kuiper schrijft weet ieder beschaafd Nederlander. De deugden en de gebreken van dezen krachtvollen stylist vinden wij in deze drie boekdeelen allen terug. Om met de laatsten te beginnen: breedsprakigheid, onnauwkeurigheid, onjuistheid, bonte opsiering, doorspekking van de nederlandsche zinsnede met vreemde woorden, zóó dat hier en daar een ware „glossolalie” weêrklinkt, platheid van uitdrukking . . . van dat alles zou ik vele staaltjens kunnen aanvoeren. Daar ik echter afkeerig ben van vitten, wijs ik alleen op enkele plaatsen om de billijkheid van mijn oordeel te staven. Wij lezen (I, bldz. 1): „Daar het encyclopaedisch, wetenschappelijk en theologisch standpunt van deze Godgeleerde Encyclopaedie in meer dan één opzicht afwijkt van de thans, ook onder „geloovige” Godgeleerden, meest gangbare denkbeelden, eischt de duidelijkheid, dat van dit verschil aanwijzing geschiede en rekenschap worde gegeven”. Welnu die drie eerste bijvoegelijke naamwoorden „encyclopaedisch, wetenschappelijk en theologisch” zijn te veel. Bovendien is hier sprake van een standpunt dat „wijkt”, immers „afwijkt.” Van „afwijkende richtingen” spreken, dát gaat. Terecht schrijft Dr. K. (Voorwoord, tweede deel) van „de verstafgewekene richting”. Maar een afwijkend

„standpunt“? En dat standpunt wijkt af van „de meest gangbare denkbeelden“!

Wij lezen (I, bldz. 10) van een „goedkoop prijs” voor „lagen prijs”, en ook van „alfabetische Encyclopaediën (die) thans schier voor alle vakken en wetenschappen bestaan, deels voor geleerden, deels populair”. Wat is toch een encyklopaedie die „populair” bestaat?

Wij lezen (I, bldz. 17) „Werkte alzo reeds sinds Plato het besef, dat de onderscheidene deelen onzer kennis één *σῶμα* vormen; had men voorts op allerlei wijze gepoogd aan dit besef uitdrukking te geven door feitelijk de verschillende brokstukken dezer ééne kennis dan ook in één werk saâm te vatten, of juist gezegd in één speculum af te kaatsen; en had de schikking van deze *rudis indigestaque moles* vanzelf genoopt, om zich rekenschap te geven van de wijze waarop deze *μέλη* van het ééne *σῶμα* samenhangen” Me dunkt dat het nu bont genoeg is.

Wij lezen (I, bldz. 333, noot) „Hebben wij ons dusver tot plicht gesteld, de onderscheidene schrijvers in breeden sier met hun eigen woorden te laten spreken.” „In breeden sier”. Kon het niet eenvoudiger gezegd worden?

Wij lezen (I, bldz. 22) van „saamstouwen der (wetenschappelijke!) stof”.

Dergelijke aanmerkingen zouden wij in grooten, zeer grooten, getale kunnen maken, indien het ons lustte. Maar zij zouden toch de lofspraak niet overstemmen die taal en stijl van het werk in zijn geheel verdienen. Eenvoud en rust ontbreken meer dan ééns maar wat rijkdom van woordenkeus, wat warmte, wat gloed van dictie, wat krachtige stijl; wat heir van beelden, vergelijkingen, voorbeelden, veelal treffend, ontleend aan letterlijk heel de waereld der bestaande dingen! Er zit gang in deze encyklopaedie. Een ziel leeft er in, een ziel met groote, diepe liefde tot de Heilige Godgeleerdheid. Dát doet zoo weldadig aan in deze dagen van kritiek, kritiek, en nog eens, kritiek; in deze dagen van „malaise” op het gebied van wijsgeerig-dogmatische en encyklopaedische studiën.

Wij gaan thands tot den inhoud van het werk over.

Het eerste deel dan, de Inleiding, wordt geopend met eene beschouwing van „De Encyclopaedie” in het algemeen. Hoofdstuk I handelt over „De naam Encyclopaedie”. ’t Bevat § 1. — § 8. — § 1. „Gewicht aan den naam te hechten”. Immers „in den regel schuilt reeds in den naam eene geschiedenis, die iets te zeggen heeft. En dit is zelfs in bijzonderen zin het geval met den naam Encyclopaedie”. § 2. „Gebruik in de Grieksche Classiciteit”. Voor wat het besef van den Griek aangaat spreekt uit het gebruik van het woord κύκλος bij παιδεία drieërlei: „1^o. dat hij uit het geheel van de destijds verworven kennis enkele deelen afzonderde; 2^o. dat hij deze deelen niet wilkeurig koos, maar schikte naar bepaalden maatstaf; en 3^o. dat hij dezen maatstaf aan een kring in het leven ontleende, en, in rapport met dezen kring van het leven, de door hem afgezonderde deelen van menschelijke kennis tot één geheel groepeerde. Een drievoudige bezigheid van zijn geest, die tevens onderstelde, dat hij min of meer het geheel van menschelijke kundigheden voor zich *geobjectiveerd* had” (bldz. 4.) — § 3. „Overgang bij de Patres”. „In het Grieksch der Kerkelijke letterkunde erlangt ἐγκύκλιος παιδεία allengs een gewijzigde beteekenis en gaat nu beteekenen: de kennis of wetenschap, die *geheel* den kring van het heidensch-classieke leven dekte; waartegen dan de Θεολογία, Θεωρία of γνῶσις als hoogere kennis overstond”. (bldz. 5). § 4. „Gebruik in het tijdperk der Reformatie”. „In het scholastiek en kerkelijk spraakgebruik, dat zich onder Westerschen invloed vormde, drukte men het oorspronkelijk begrip van de ἐγκ. παιδ. uit door *Trivium et Quadrivium*; en het latere begrip van τὰ ἔξω γράμματα óf door *litterae profanae* óf door *artes liberales*. Van *Encyclopaedia* leest men in de Middeleeuwen niets. Het woord was in de spreektaal, ook der „Clercken”, te loor gegaan, en eerst achter het Humanisme duikt het in de 16^e eeuw weer op; maar nu naar de interpretatie van Quintilianus, als *kring van wetenschappen*” (bldz. 6). § 5. „Gebruik sedert de zeventiende eeuw”. „Voor het organische

systeem treedt, eenigszins in den geest van Suidas, het alfabet in de plaats en de dusgenaamde Alfabetische Real-Encyclopaedie houdt haar intocht" (bldz. 9, 10). § 6. „In onze eeuw". Het systematische in het begrip van Encyclopaedie „drong eerst met volle bewustheid op den voorgrond, toen Fichtè de wetenschap zelve tot object van wetenschap stempelde, en Hegel, in dit voetspoor tredende, den naam van Encyclopaedie met dit denkbeeld huwde. De wetenschap als zoodanig werd nu een voorwerp van wetenschappelijk onderzoek; het systematische in de Encyclopaedie hoofddoel; en uit de stof van elke wetenschap werd slechts zóóveel opgenomen als voor het recht verstand van haar organisch leven noodig was", (bldz. 11). § 7. „Conclusie". „Het woord Encyclopaedie doet dus achtereenvolgens dienst; als aanduiding voor *een deel der menschelijke kennis*; als aanwijzing van *de profane wetenschap*; als naam van *een boek*, deels als *compendium*, deels als alfabetisch *agglomeraat* gedacht, en eindelijk als naam van een *zelfstandige wetenschap*" (bldz. 12, 13).

Het tweede hoofdstuk „De idee van de Encyclopaedie" is in vijf paragrafen verdeeld. § 8. „Eerste opkomen dezer idee". De stof van dit caput, in -onderscheiding van het vorige, wordt door den Schrijver zelf aanstonds helder aangeduid: „Het geschiedkundig verloop van het denkbeeld of de idee der Encyclopaedie is een ander dan dat van den naam. Veel toch wat onder die idee valt droeg een *anderen* naam, terwijl omgekeerd de naam Encyclopaedie herhaaldelijk gebruikt is voor wat de idee er van geheel losliet. De idee van Encyclopaedie ligt in het denkbeeld, dat er samenhang tusschen de onderscheidene deelen der menschelijke kennis bestaat, en dat het voor onzen geest mogelijk en plichtmatig is, in dezen samenhang in te dringen en dezen samenhang te doen uitkomen". (bldz. 14, 15). Na het eerste opkomen van de idee der Encyclopaedie wordt dan in § 9 de „Ontwikkeling der organische idee" nagegaan. „Werkte alzoo reeds sinds Plato het besef, dat de onderscheidene deelen onzer kennis één *σῶμα* vormen; had men

voorts op allerlei wijze gepoogd aan dit besef uitdrukking te geven door feitelijk de verschillende brokstukken dezer ééne kennis dan ook in één werk saâm te vatten, of juist gezegd in één speculum af te kaatsen; en had de schikking van deze *rudis indigestaque moles* vanzelf genoopt, om zich rekenschap te geven van de wijze waarop deze μέλη van het ééne σώμα samenhangen, toch moest de steeds aangroeiende last van de voorhanden kennis van de schouders geworpen, eer de geest genoegzaam vrijheid van beweging erlangde, om den samenhang telkens meer opzettelijk tot voorwerp van onderzoek te kiezen". (bldz. 17). § 10. „De zegepraal der organische idee". Na Fichte was „de Encyclopaëdie van *techniek*, wat ze dusver was, in een wijsgeerig begrip omgezet, en toen Schelling, door deze gedachte bezielde, zijn *Vorlesungen über die Methode des Academischen Studiums* uitgaf, en na hem Tittmann en Beneke in gelijken trant de mechanische opvatting der studie door de organische verdrongen, wachtte het proces slechts op Hegels denkkraft, om ons de eerste encyclopaëdie in hooger zinn, niet van alle maar dan toch van de philosophische wetenschap te geven", (bldz. 20). § 11 bepaalt ons bij de „Storing van het proces". „Juist dit optreden van de Encyclopaëdie, als eene wijsgeerige wetenschap, die de wetenschap zelve tot voorwerp heeft, noodzaakte om de Encyclopaëdie der algemeene wetenschap voorloopig te laten rusten, en de ontwikkeling van deze nieuwgeboren wetenschap allereerst op het terrein der bijzondere wetenschappen te zoeken. Ook hier moest van het bijzondere tot het algemeene worden opgeklommen. En zoo zag dan vooral de tweede helft dezer eeuw in niet gering aantal eene reeks van speciale Encyclopaëdiën in het licht verschijnen, die meest de indeeling van het groote veld der wetenschap in een theologische, philosophische, philologische, iuridische, medische en natuurkundige wetenschap volgden". (bldz. 20). In § 12 formuleert de Schrijver zijn „Voorloopig resultaat" als volgt: „De Encyclopaëdische idee ontsproot uit het besef, dat we ook over de ons ten dienst staande kennis kunnen nadenken,

en dat dit nadenken er toe leidt, om haar stof groepsgewijze te ordenen. Dit besef vond aanvankelijk nog slechts een practische uitdrukking, zoo in het kiezen van den naam *ἐγκύκλιος*, als in de onderscheiding tusschen een hogere en lagere, heilige of profane groep van kennis. Van daar schreed men voort tot objectivering van het lichaam of *σῶμα* dezer kennis in groote compendia, die alle beschikbare wetenschap bijeenvoegde en dus als eenheid voorstelde. In deze compendia was de samenvoeging eerst bloot willekeurig of toevallig, tot allengs de behoefte zich gevoelen deed, om in de rangschikking *systemeem* te brengen. Naarmate allengs de saam te voegen stof steeds aanzwol, werd het steeds moeilijker dit systematische tot zijn recht te doen komen, tot eindelijk beide motieven uit elkaar gingen, een eenerzijds de stof, met terzijdestelling van alle systema, alfabetisch gerangschikt werd, terwijl anderzijds de rangschikking en samenhang zelfstandig bestudeerd werd. Toch bleef deze laatste studie aanvankelijk nog bijna uitsluitend technisch, tot Fichte den stoot gaf, om een onderzoek naar het organisch systema van alle wetenschap zelf als noodzakelijke en zelfstandige wetenschap te postuleeren. Hierbij deed zich aanvankelijk het misverstand voor, dat de naam Encyclopaedie in bezit werd gehouden door hen, die bij het saamstouwen der stof elk Encyclopaedisch denkbeeld lieten varen; terwijl zij die de eigenlijke Encyclopaedie beoefenden, den naam glippen lieten. Eerst in de laatste decennien is de Encyclopaedie ook als naam tot haar eigenlijke studie teruggekeerd, en gaan de Reallexica als compendien der stof, en de Encyclopaediën als studiën over het organisch verband van deze stof weer uit elkaar. Aanvankelijk zijn deze Encyclopaedische studiën in engeren zin nog meer van specialen aard; en eerst zoo deze speciale studiën een rustpunt bereikt hebben en elkander de hand reiken, komt de tijd, dat de *algemeene* Encyclopaedie weer met vrucht zal kunnen beoefend worden". (bldz. 22).

In „Hoofdstuk III” handelt Dr. Kuyper nu voorts over „Het begrip der Encyclopaedie.” § 13 „Vorming van het

begrip" — begrip genomen als laatste schakel in de keten: drang naar eenheid, besef, woord, idee, begrip. „Genetisch staan we voor dit proces, dat oorspronkelijk in den menschelijken geest de behoefte werkte, om in den chaos van zijn kennis *zekere orde aan te brengen*; niet naar wilkeur, maar overeenkomstig een onderscheidend beginsel, dat zich aan hem opdrong. Voorts, dat deze behoefte het *beseft* wekte, dat er in hetgeen zich als chaos aan hem voordeed *zekere orde verborgen lag*, en dat hij ook voor dit besef een voorstelling zocht in de figuur en de activiteit van den cyclos, en aldus het *woord* Encyclopaedie formeerde. Dat onder den drang van dit in het *woord* verhelderd *beseft* encyclopaedische *arbeid* door hem verricht wierd. Dat bij dezen arbeid de encyclopaedische *idee* hem eerst met minder, straks met meerdere helderheid leidde. En dat eerst daarna deze encyclopaedische gedachte op haar beurt zelve door hem wierd ingedacht, tot hij zich ten leste ook *rekenschap* kon geven van wat hij bij dezen encyclopaedischen arbeid verrichtte en beoogde. Op die wijze eerst *greep* hij de Encyclopaedische gedachte met zijn helder bewustzijn, en formeerde hij haar *begrip*". (bldz. 24, 25). Bij deze begripsbepaling moet men kritiesch te werk gaan, § 14. Immers: „Juist doordien de Encyclopaedische arbeiders langen tijd nog slechts door het *beseft* gedreven, door het *woord* geleid, of door het *denkbeeld* bezield werden, maar de contrôle van het heldere begrip misten, kon het niets anders of velerlei, dat op minderen of verderen afstand aan de Encyclopaedie verwant was, moest met haar naam getooid worden; veel dat onder haar hoorde, verkeerd worden opgevat; en ook veel, dat onafscheidelijk van haar wezen is, verwaarloosd worden. De bepaling van het begrip der Encyclopaedie eischt dus dat hier critisch geschift worde, en dat eenerzijds uit wat zich onder dien naam aanbiedt de idee worde gegrepen, maar ook anderzijds naar den eisch van deze idee de historische inhoud gekeurd worde". (bldz. 25). De „Encyclopaedische noodwendigheid" berust hier in, dat ons denken niet kan rusten „eer het in den schat van onze kennis eene zoodanige encyclopaedische

orde heeft blootgelegd, als met den organischen samenhang en van de waereld onzer kennis en van de waereld der verschijnselen overeenstemt. Wat onze menschelijke geest heeft te doen is, niet een zekere orde voor onze kennis te verzinnen, maar de orde die er in schuilt, te zoeken en aan te wijzen". (bldz. 27). Uit de noodwendigheid der Encyclopaedie vloeit voort haar „Wetenschappelijk karakter" (§ 16). „Zoodra wierd ingezien, dat wij in onze kennis geen orde hebben in te dragen, maar slechts de orde die er in schuilt hebben op te sporen, werd de Encyclopaedie wetenschappelijk. Nu toch werd ze een onderzoek niet naar een mechanische rangschikking, maar naar een organisch levensverband. Men kreeg te doen met een heerschend beginsel, dat naar vaste wet, met noodzakelijkheid, den organischen samenhang teweegbracht, en eerst alzoo ontstond het streven, om dezen samenhang niet slechts aan te wijzen, maar ook dat beginsel en die werking na te speuren". (bldz. 29). In § 17 „Beperving van het begrip" wijst Dr. Kuyper er op dat „al wat in de vele bestaande encyclopaediën nog dienst doet om bouwstof aan te dragen, of hulpmiddelen aan te wijzen, of door resumtie het overzicht te vergemakkelijken niet behoort tot de eigenlijke Encyclopaedie. Het is of overtollige en hinderlijke *ballast*, of wel *toepassing* van een resultaat der Encyclopaedie. Zij zelve daarentegen is slechts dáár aan het woord, waar de wetenschap zelve, in haar organisch bestaan, voorwerp van onderzoek is geworden, en er dus geen orde in den chaös wordt aangebracht, maar uitkomt, hoe hetgeen op ons aanvankelijk den indruk van het chaötische maakte, bij dieper onderzoek kosmisch of organisch blijkt te bestaan". (bldz. 30). Dat één en ánder mijne hartelijke instemming heeft, blijkt uit wat ik vroeger, nu tien jaar geleden — fugit irreparabile tempus! — in dit tijdschrift stelde: „Is de Encyclopaedie de photographie van het organisme der Theologie dan dient men, wél onderscheidend, haar niet met het werk der Historiographie te bezwaren. Veelal neemt men de geschiedenis der disciplinen in de Encyclopaedie op. De geschiedenis kan dan slechts zeer

rudimentair worden gegeven. Zij behoort in de Encyclopaedie niet te huis. Zij vindt hare natuurlijke plaats in de speciaal over de verschillende vakken handelende werken. — De boekenlijsten moeten eveneens uit de handleidingen der Encyclopaedie verwijderd worden, wijl de Encyclopaedie zich daar niet meê bezighoudt. Zij ontciere die werken. Een algemeene systematisch-chronologisch geordende katalogus der theologische litteratuur is hoogst nuttig, en zou tegenwoordig in eene erkende behoefte voorzien”¹⁾.

In § 18 verklaart de Hoogleeraar dat de Encyclopaedie, iedere speciale Encyclopaedie „onderdeel is der Wijsbegeerte”. „De Medische Encyclopaedie behoort niet tot de medische wetenschappen, de Theologische Encyclopaedie behoort niet tot de theologische wetenschappen, maar alle encyclopaedische studie is wijsgeerig en vormt een onderdeel van de philosophie Slechts de bijkomstige omstandigheid, dat de beoefening van deze wetenschap van de *speciale* vakken beginnen moest, benevelde den blik. Toch lijdt het wel geen tegenspraak, dat de onderdeelen van elke wetenschap tot die wetenschap zelve behooren, en dat dus het onloochenbaar wijsgeerig karakter der *algemeene* Encyclopaedie eo ipso alle speciale encyclopaedische studie voor de philosophie opeischt” (bldz. 31).

Dat ik een en ander met verwondering en niet zonder eenige zelfvoldoening las zal een ieder begrijpen die het volgende overweegt.

In 1884 schreef ik: „Uit het reeds besprokene blijkt dat de Encyclopaedie der Theologie zelf niet eene theologische discipline is. Theologen beoefenen haar. Zij veronderstelt in haar beoefenaar de kennis der theologische wetenschap. Maar voor de Encyclopaedie der Theologie zelf is in de Encyclopaedie der Theologie geen plaats. De Encyclopaedie is een filosofisch vak. Iedere bijzondere encyclopaedie verbindt deze of gene concrete wetenschap met de Philosophie. De Philosophie nu is, naar Hegels diepe opvatting,

1) cf. Theol. Stud. 1884, bldz. 74.

niets dan Encyclopaedie. 't Is dus zeker verkeerd om van eene *theologische* formeele Encyclopaedie te spreken. De Encyclopaedie der Theologie is volstrekt niet theologisch, ook al zijn de materialen waarmee zij werkt de disciplinen der Theologie. Zij is filosofisch" ¹⁾).

Prof. Kuyper, wiens blik toen nog zeker door eene bijkomstige omstandigheid „beneveld" was, kwam tegen mij op. Niet in een wetenschappelijk orgaan, maar in het populaire weekblad „de Heraut" (N^o 326). Niet met argumenten maar met een vonnis. Dát was toen ter tijde de booze taktiek, onder de leuze „Zeg het der Gemeente". De hoogleeraar hief zijn masjál op. En hij verkondigde, in een zoet-bitter stukje, dat mijne studie gebruikte als een stok om Prof. Doedes te slaan, o. a. het volgende: „En toch, hoe hoog we Dr. Daubantons studie ook aanslaan toch moet het ons uit de pen, dat de richting ook van deze Encyclopaedie o. i. van de waarachtige studie der echte godgeleerdheid afleidt.

Reeds het enkele feit, dat de Encyclopaedie van de theologie door Dr. Daubanton buiten de theologie geplaatst en in de algemeene wetenschapsleer wordt ingedeeld, stelt een onoverkomelijken slagboom in zijn weg.

Hierdoor toch wordt eerst de Encyclopaedie en straks ook door kracht van consequentie de theologie zelve gesaeulariseerd, d. w. z. vervreemd van haar particulier beginsel en gedwongen om dienst te doen onder het gemeene recht.

Zoomin iemands zelfbewustzijn buiten zijn persoon valt, zoomin kan de Encyclopaedie der godgeleerdheid buiten de godgeleerdheid liggen.

Encyclopaedie van een wetenschap toch is niets dan de afspiegeling van haar zelfbewustzijn.

Wat ze meer en anders wil zijn, miskent haar karakter".

Thands erkent Dr. Kuyper dat „het onloochenbaar wijsgeerig karakter der algemeene Encyclopaedie eo ipso alle

1) Theol. Stud. 1884, p. 72, 73.

speciale encyclopaedische studie voor de philosophie opeischt". Met genoegen teeken ik aan dat mijn beoordeelaar, al spreekt hij geen woord over zijne frontsverandering, in mijn schuitje overstapt. Maar nú — wij komen er later op terug — nú overdrijft Dr. Kuyper de portée der erkende waarheid zóó dat hij de *Historia Encyclopaediae Theologiae* in het kader vat der *Historia Philosophiae* en verklaart: „De dusver meest gevolgde indeeling beging de fout, dat ze niet aan de groote *εποχαι* in de geschiedenis der *Wijsbegeerte*, maar der *Theologie* ontleend was. Al wordt toch niet ontkend, dat ook de geschiedenis der *Theologie* op het verloop van dezen Encyclopaedischen arbeid sterken invloed oefende, toch mag nimmer vergeten, dat ook de Theologische Encyclopaedie een *wijsgeerige* en niet eene theologische wetenschap is, en dus ten principale den gang der *Wijsbegeerte* volgt en met haar lotgemeen is" (bldz. 54, 55).

Thands volgen wij weér den Hoogleraar die in § 19 over twee, met de Encyklopaedie verwante, wetenschappen de „*Methodologie* en de *Hodegetiek*” spreekt. Hij onderscheidt „*Methodologie* en „*Hodegetiek*”. De laatste wijst den weg aan voor hem, wien die weg nog vreemd is. Bij haar hoort dus thuis eene korte resumptie van hetgeen voor elk vak de primitieve gegevens zijn; een aanwijzing van de hoofd-literatuur; een kort overzicht der historie; een opgave der requisita; en een aanwijzing van den studiegang. *Hodegetiek* leert de theorie van het studeeren aan wie zelf nog niet studeeren kan”. De *Methodologie* daarentegen „is de theoretische wetenschap, die rekenschap geeft van de reden waarom de weg zóó en niet anders gelegd werd, en de vraag beslist of er ook oorzaak zij den weg te verleggen”. — Hoe de Schrijver beweren kon dat het woord „*methode*” afgeleid is van *μετερχομαι* is mij een raadsel; of liever 't is een fout. — De Schrijver verwacht begrip en woordvorm. Terecht wijst Kuyper op de dubbele taak der *methode*. Eerst voert haar weg van buiten naar binnen. Wij speuren de gedachte na die in het object verwezenlijkt is. Hebben wij dát gedaan dan voert de weg van binnen naar buiten en

doorzien we het ontstaan van dit object. Voorts hebben wij aan eene algemeene Methodologie der Wetenschappen niet genoeg. „Ook de Methodologie moet zich specialiseeren, en overmits de bijzondere methode voor elk vak en elk onderdeel van een vak geheel beheerscht wordt door den Encyclopaedischen samenhang van de deelen met het geheel, wordt deze speciale Methodologie door de Encyclopaedie in zich opgenomen”. In § 20 „Wissenschaftslehre” waarschuwt de Schrijver tegen de verwarring van „Encyclopaedie” en „Allgemeine Wissenschaftslehre”. Wetenschap immers is iets anders dan weten. Over het organiesch karakter der Encyclopaedie handelt § 21. De Encyclopaedie heeft rekenschap te houden met het organiesch verband, waarin de deelen van het geheel onzer kennis met elkander staan. „Het veld onzer kennis zelve treedt in zijn organischen samenhang als het te onderzoeken voorwerp op.” Daar nu onze kennis nog onvolkomen is, is ook de Encyclopaedie „Nog ongereed” (§ 22). Zij schrijdt echter voorwaarts naar mate de inhoud onzer kennis verrijkt wordt en zij zelf haar „Drieërlei taak”, § 23, trouw vervult. Want „het is de taak der Encyclopaedie het organisme der wetenschap physiologisch, anatomisch en pathologisch te onderzoeken”. Hare Methode, § 24, wordt in deze drie stelregels aangegeven: „Historisch zij haar uitgangspunt. Uit het historisch gevondene ontwikkelte zij het ideale denkbeeld. En met dezen maatstaf in handen trede ze critisch en medisch op” (blzd. 41). Eindelijk is de Encyclopaedie eene formeele wetenschap. „Bloot formeel” § 25. Wat de physioloog doet op het gebied der medische wetenschap dat doet de Encyclopaedoloog op het gebied der wetenschap in het algemeen. „De stof der wetenschap onderstelt hij als bekend. Die schept hij dus niet, noch reproduceert ze, noch voegt er bij. Maar in die vele stof zoekt hij het weefsel op, dat de groepen van gelijksoortige deelen aan elkander verbindt. Zoover nu dit weefsel in de breedte of in de diepte reikt, zoover reikt ook zijn naspeuring, maar daar waar het weefsel in de gewone stof uitloopt, eindigt zijn onderzoek” (bldz. 41, 42).

In § 26 formuleert de Schrijver zijn tot nu toe verkregen „Resultaat”.

Met de „Tweede Afdeeling” gaan wij van het algemeene tot het bijzondere over. Boven deze afdeeling schreef Dr. Kuyper: „De Theologische Encyclopaedie”. Dat dit geenszins nauwkeurig is zal de geleerde Schrijver zelf aanstonds toeven. Ook zal hij afkeuren dat hij van den „Theologischen Encyclopaedist” sprak (bldz. 47). „De Encyclopaedie der Theologie” zóó had de titel moeten luiden, of zooals Kuyper geheel zijn werk noemde: „De Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid”. De „Tweede Afdeeling” dan — terwijl de eerste slechts twee-en-veertig bladzijden telt — neemt voorts heel het „Deel Een” in beslag, (bldz. 43—486). Zij bevat drie hoofdstukken. H. I: Het begrip der theologische encyclopaedie, (bldz. 43—53). H. II: Haar indeeling, (bldz. 53—54). H. III. De geschiedenis der theologische encyclopaedie (bldz. 54—486).

Hoofdstuk I begint, wél verrassend, met „Twee bezwaren” § 27, en die paragraaf met de kreupele zinsnede: „Alsnu komende tot het begrip van die speciale Encyclopaedie, die men de Theologische noemt, kan niet volstaan met de eenvoudige toepassing op de Theologie van wat voor het begrip der Algemeene Encyclopaedie gewonnen wierd” (bldz. 43). Immers het wetenschappelijk karakter der Theologie wordt door velen betwist, en ten tweede: zij die dit niet betwisten zijn het oneens over hetgeen onder Theologie zij te verstaan. Om deze moeilijkheden te overwinnen stelde Rábiger (Theologik oder Encyklop. der Theol. Leipzig, 1880, p. 94) voor uit de onderscheidene „theologiën” zich een algemeen begrip van Theologie te scheppen en nu „voorts dit algemeen begrip van Theologie wetenschappelijk in te denken.” Dien weg wil Dr. Kuyper niet op. De Encyklopaedie is niet geroepen „alle formeele en materieele quaestiën, die op theologisch gebied in geschil zijn, zelfstandig te onderzoeken. Dit doende

zou ze derhalve zelve de hoofdvakken der Theologie principieel moeten behandelen, en zoodoende in dogmatiek, apologetiek, kerkhistorie enz. verlopen en dus ophouden Encyclopaedie te zijn". Bovendien zou het subjectieve inzien van den Encyclopaedoloog criterium worden. „Er zou gepronkt worden met eene *algemeene* Theologie, en achter dezen schoonen schijn, zou het subiectieve standpunt, dat men voorgaf te mijden, toch geheel de uiteenzetting beheerschen", (bldz. 44). Hoe doet nu Dr. Kuyper? Hij opent een nieuw paragraafje (§ 28): „Het eerste bezwaar", (bldz. 44—45). Hij geeft voetstoots toe dat „de Theologische Encyclopaedie, eer zij zich aan haar eigenlijke taak kan zetten, het wetenschappelijk karakter der Theologie te vindiceeren heeft. . . . Daar nu deze twijfel omtrent het wetenschappelijk karakter der Theologie niet voortkomt uit de nog gebrekkige ontwikkeling dezer wetenschap, maar zijn oorsprong vindt in het eigenaardig karakter, dat ze in onderscheiding van alle overige wetenschappen draagt, rust derhalve op den schrijver van eene Encyclopaedie dezer wetenschap de taak, om aan te toonen, op wat gronden hij aan dezen twijfel het recht van bestaan betwist. Dit bewijs nu moet op tweeërlei wijs geleverd. Vooreerst door zoodanige bepaling van het begrip „wetenschap" en van het begrip „Theologie", dat het tweede blijkt aan het eerste gesubordineerd te zijn. En ten andere door de aanwijzing, dat de deelen der Theologie organisch onderling samenhangen, en, als geheel genomen, in organisch verband staan met het overige organisme der „Wetenschap". Aan deze verplichting nu voldoet Dr. Kuyper in zijn „Deel Twee". Tusschen de belofte en hare vervulling plaatst hij de „Geschiedenis der Theologische Encyclopaedie". Is dát wel goed gedaan? O. i. had éérst vastgesteld moeten worden het begrip „Theologie". Nú geeft Kuyper ons de geschiedenis van de encyclopaedie eener wetenschap, waarvan hij nog niet aantoonde op wat grond hij haar als wetenschap begroet. Nú gaat hij den arbeid der encyclopaedologen beoordeelen volgens het criterium: in hoeverre weerspiegelen hunne werken het wezen der Godgeleerdheid? alvorens dat

wezen beschreven te hebben. M. a. w. de geschiedenis van de Encyclopaedie der Theologie had m. i. ná „Deel Twee” moeten komen. Op dit formeele punt willen wij echter geen nadruk leggen.

Ietwat uitvoeriger bespreekt Kuyper het tweede bezwaar in § 29. „Er is een Grieksche Theologie, er is een Roomsche Theologie, een Luthersche, een Gereformeerde, en voorts eene Moderne Theologie, een Vermittelungstheologie, zelfs spreekt men in individueelen zin van een Schleiermach(er)iaansche, Ritscheliaansche (sic) Theologie enz”. Kuyper erkent onbewimpeld: „Zoo blijkt dan dat de Theologische Encyclopaedist onmogelijk anders dan eene Encyclopaedie van *zijn* theologie geven kan. Want al ontkent men dit, en stelt zich aan, als gaf men Theologische Encyclopaedie in algemeen zinnigen zin, dan toont de uitkomst steeds, hoe de Schrijver toch eigenlijk niet anders doet, dan voor *zijne* theologie *algemeene* geldigheid vorderen” (bldz. 47). Wat Kuyper dus aan Rábiger verwijt is niet zijn subjectivisme, maar wel dat hij zijn subjectivisme verkapt. En wat wij van Kuyper eischen mogen is dat *zijne* theologie als wetenschap zich wettige, dat hij toone dat zij naar haar begrip gesubordineerd is aan het begrip „Wetenschap”.

Erkent Kuyper de wettigheid, immers de noodzakelijkheid, van den subjectieven factor in de „Theologie” — hij waakt tegen eenzijdigheid. „Geen eenzijdigheid” heet § 30. De subjectieve factor, zoo even aangeduid, mag niet tot scepticisme leiden. Wie de Encyclopaedie van zijne theologie schrijft erkent de verplichting „om in de overige theologiën het *onhoudbare* en *inconsequente* aan te wijzen, en het betrekkelijk *ware* te waardeeren, ja tot op zekere hoogte de *noodzakelijkheid* van haar bestaan aan te toonen”. Vervolgens weet „elk theoloog dat noch hij persoonlijk, noch de stroom der historie waarin hij zich beweegt, in staat is, om het voorwerp van zijn onderzoek alzijdig en volledig aan het licht te brengen”. Ten derde bestaan er voor hem „ook theologiën, die niet eenvoudig aberratiën maar slechts eenzijdige ontwikkelingen zijn, wier betrekkelijk recht hij waar-

deert en met wier vrucht hij zich verrijkt". . . . Geen nivelleeren dus van de onderscheidene theologiën, om alleen het aan alle gemeenschappelijke encyclopaedisch te onderzoeken, maar integendeel het uitgaan van een eigen overtuiging, maar om met een open oog voor eigen beperktheid, anderer arbeid en streven oprechtelijk te waardeeren, en op assimilering van hun vrucht bedacht te zijn". (bl. 48). Voorts geeft Dr. Kuypers (§ 31) *zijn* standpunt aan. Hem is de Gereformeerde Theologie *de* Theologie in haar zuiverste verschijning. Zij, 1°, heeft het voorwerp der theologie het zuiverst gevat; zij, 2°, wees ons het best den weg om tot de kennis van dit voorwerp te geraken. Draagt dan Kuypers' Encyclopaedie een confessioneel stempel? „Dit kan niet" zegt de Schrijver, „dewijl „confessioneel" en „wetenschappelijk" heterogene begrippen zijn". Maar wel is zijn toelg, om het voorwerp der Theologie weer in zijn eigen levensbodem te zoeken en zoo ook het voorwerp der Theologie in de historie der kerk te bestudeeren. De taak der Encyclopaedie, § 32, is dan: „1° om het wetenschappelijk karakter der Theologie te vindiceeren; 2° het verband der Theologische wetenschap met de overige wetenschappen toe te lichten; 3° bij de eigen keuze van het voorwerp der Theologie de fout in de afwijkende keuzen aan te toonen, en het rechtmatige in anderer streven te waardeeren en zich toe te eigenen; en dan voorts 4° voor de Theologie te doen wat de algemeene encyclopaedie voor de wetenschap in het algemeen doet". (bldz. 50). Over de verhouding van de Encyclopaedie tegenover de Methodologie sprekende, § 33, keurt de Schrijver eene afzonderlijke behandeling van de theologische methodologie af. „Wie ze als afzonderlijke studie buiten zijn Encyclopaedie plaatst, moet ze toch in die Encyclopaedie telkens te hulp roepen, en kan evenmin zijn Methodologie leveren, zonder het grooter deel van den inhoud zijner Encyclopaedie te herhalen Deswege verdient het voorkeur de methode der Theologie als geheel genomen in het algemeen deel der Encyclopaedie te behandelen, en voorts bij elk onderdeel, voor zooveel noodig, de wijzigingen die deze methode voor dit onderdeel

ondergaat". (bldz. 52). Het doel der Encyclopaedie wordt, § 34, als een vierledig aangegeven. *a.* Wijsgeerig doel. De wijsgeerige aandrift drijft er toe de Theologie, deel van het groote organisme der wetenschap, te onderzoeken, ten einde het in zijn organischen samenhang en verband te leeren kennen. *b.* Zij wil de Theologie tot zelfbewustheid brengen. *c.* Zij heeft een defensief of apologetiesch doel: „Veel toch geeft zich voor theologie uit, met de prententie van de eigenlijke theologie te mogen omzetten in wat geen theologie is. Eindelijk, *d.* bedoelt zij „aan niet-theologen, die toch met de theologie rekenen moeten, in wetenschappelijken samenhang te zeggen wat de Theologie is". In § 35 formuleert Kuyper zijn resultaat aldus: „Als resultaat van het voorafgaande blijkt derhalve dat het begrip der Theologische Encyclopaedie bestaat in *het wetenschappelijk onderzoek naar het organisch bestand en verband van de Theologie in zich zelf en als integreerend deel van het organisme der wetenschap.* Ze vormt als zoodanig een onderdeel van de algemeene Encyclopaedie, en hoort met deze thuis in de wetenschap der wijsbegeerte. Als zoodanig is ze *formeel*, niet in dien zin, als had ze slechts een dor schema van vakken en namen te leveren, maar wel in den zin, dat ze niet *materieel* mag worden, als had ze den theologischen inhoud in een handboek saam te stouwen. Slechts zoover mag ze in het materieele indringen, als noodig is om het formeele bestand en verband der Theologie bloot te leggen. Van de *Hodogetiek* en *Historia litter(ar)ia* onderscheiden, is ze niet geroepen een handboek voor pas beginnenden te leveren; al verbiedt niets dat eene beknopte *historia litteraria* aan haar worde toegevoegd; mits dit slechts niet als een deel der eigenlijke Encyclopaedie voorkome".

In Hoofdstuk II wordt over „de indeeling der Theologische Encyclopaedie" gesproken. § 36. Zij valt in twee deelen uit-een: „1° De encyclopaedie van de Theologie als geheel en 2° de encyclopaedie van de Theologie in haar deelen". Alvorens tot de uitwerking van beiden over te gaan, beschrijft Dr. Kuyper „de Geschiedenis der Theologische Ency-

clopaedie" in het derde Hoofdstuk dezer tweede Afdeeling. Hij verdeelt heel die rijke geschiedenis in drie „Secties”.

De eerste bevat het eerste tijdperk, dat van Origenes tot Nicolas de Clémanges loopt, § 38—58. § 59 biedt eene resumtie.

De tweede Sectie (Tweede Tijdperk „Van de Renaissance tot op de nieuwere filosofie”) is in tweeën verdeeld. § 60 Roger Bacon tot Bartholomaeus Keckermann, § 76. Resumtie § 77—§ 78 Overgang, § 79 Etienne Gaussen tot § 92 Karl Friedrich Bahrdt.

De derde Sectie (Derde Tijdperk, De nieuwere Wijsbegeerte) schetst eerst de geschiedenis der Encyklopaedie van de Theologie onder den zijdelingschen invloed der nieuwere Wijsbegeerte. § 93 Immanuël Kant — § 105 Frank Oberthür; voorts die geschiedenis onder den rechtstreekschen invloed der nieuwere Wijsbegeerte § 106 D. F. Schleiermacher tot § 141 Reischle (Hagenbach 12^e editie). § 142 „Conclusie” besluit het historiesch overzicht en heel het „Inleidend Deel”.

Wij kunnen Dr. Kuyper's historische uiteenzetting niet op den voet volgen, veel minder nog hem overal controleeren. Dat wordt ons verhinderd door de hier beschikbare ruimte en door de beperktheid van den tijd, dien wij aan dit werk wijden. Wij geven alleen de opschriften der §§ aan en voegen daar eenige op- en aanmerkingen aan toe.

Eerste Sectie. — Eerste Tijdperk § 38—§ 59.

Origenes, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Tichonius, Eucherius, Junilius, Cassiodorus, Isidorus van Sevilla, Hrabanus Maurus, Hugo van St. Victor, Johannes Damascenus, Vincentius Bellocensis, De Scholastiek, Anselmus, Petrus Lombardus, Thomas van Aquino, De Mystiek, Pierre d'Ailli, Johannes Gerson, Nicolas de Clémanges. Resumtie.

Tweede Sectie. — Tweede Tijdperk, § 60—§ 92. Roger Bacon, Het Humanisme, De Reformatie, Calvin, Erasmus, Melanchton, Bullinger, Andreas Hyperius, Franciscus Junius, Hieronymus Zanchi, Johann Heinrich Alstedt, Gijsbertus

Voetius, David Chytraeus, Abraham Calov, Johann Gerhard, Zacharias Ursinus, Bartholomaeus Keckermann. Resumtie.

Overgang. Etienne Gaussen, Samuel Werenfels, Samuel Mursinna, Van Diest c. a. Johannes Clarisse, Georg Calixtus, Philipp Jacob Spener, Joachim Lange, Johannes Franciscus Buddeus, Johann Georg Walch, Johann Lorenz von Mosheim, Joannes Augustus Ernesti, Johann Salomo Semler, Karl Friedrich Bahrtd.

Derde Sectie. — Derde Tijdperk. § 93—142.

A. Immanuel Kant, Herder en Lessing, Johann August Nösselt, G. J. Planck, Joh. Friedr. Kleuker, Leonhard Berthold, Carl Friedrich Stäudlin, Latomus en Laurentius de Villavicentio, Antonio Possevino, Ratio Studii Soc. Jesu, Jean Mabillon, Louis Ellies du Pin en Martin Gerbert, Frank Oberthür c. al.

B. D. F. Schleiermacher, K. R. Hagenbach, Ant. Friedr. Ludwig Pelt, H. Reuterdahl, H. W. Kienlen, Dr. J. F. L. Danz, G. C. Adolph Harless, Drey, Klee en Büchner, Dr. Franz Anton Staudenmaier, Hofstede de Groot en Pareau, J. I. Doedes, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Carl Daub, Simon Erhardt, G. W. F. Hegel, K. Rosenkranz, L. Noack, Ph. R. Hugenholtz, J. F. Rübiger, Richard Rothe, J. P. Lange, J. Ch. K. von Hoffmann, Dr. O. Zöckler, Dr. Daubanton, J. Drummond, A. Grétilat, Martin von Nathusius, Dr. Martin Kähler, J. Gottschick, Alfred Cave, Dr. Philipp Schaff, Dr. C. F. Georg Heinrici, Bring, Pehr Eklund en Johansson, Ernest Martin, Lichtenberger en Vaucher, Wirthmuller en Heinrich Kihn, M. Reischle (Hagenbach 12^e ed.). Conclusie.

Ziedaar de beeldengalerij!

Onze eerste opmerking is een wélgemeende lofspraak. Deze beschrijving van de geschiedenis der Encyclopaedia Theologiae is, kort en goed, een der rijksten die er bestaan. Ik ten minste ken geen die er meê mag wedijveren in breedten, kloeken opzet, in dramatiek van teekening, in volledigheid. Kuyper laat den zeer eruditen Clarisse, uit vroegere, en Rübiger uit ónze dagen, verre achter zich. Onder den naam

„Geschiedenis der Encyclopaedie” geven verreweg de meeste handboeken eene dorre, ziellooze opgave van titels. Wat hebben we aan die saaie catalogi? 't Zijn bibliographische lijsten, onnoodige ballast, die opgenomen in handleidingen, den gang dier werken beletten, hun vorm ontciëren. Titels maken ons niet wijzer. Wij moeten de betitelde werken kennen. Welnu Kuypers slaat de boeken voor ons open. Hij leest ze vóór ons en mét ons. Hij wijst ons op wat ze karakteriseert. Hij stelt ze in het licht van hun tijd. Hij bepaalt de richting waarin zij zich bewegen. Hij geeft naar aanleiding van het gelezene kernachtige opmerkingen. Dáár hebben wij wat aan. Nu zien wij hoe de beoefening der Encyclopaedie ontstond, groeide, bloeide. Maar die boeken-titels? Mij dunkt ieder Nederlander, die het hart op de rechte plaats draagt, is er trotsch op dat een mede-vaderlander zulk een arbeid leverde. Zóó meen ik het. En zóó zeg ik het bij dezen.

Echter heb ik ook aanmerkingen te maken. Hier zijn ze.

„On a les défauts de ses qualités”. Dat geldt ook van Dr. Kuypers. Hij wilde eene zooveel mogelijk volledige geschiedenis schrijven. Maar hij streefde het doel voorbij. Hij wijdde heele bladzijden aan mannen, die zulk eene breede vermelding volstrekt niet verdienen. Dat een viertal bladzijden aan Origenes, dien genialen theoloog geofferd werden, dát vind ik uitstekend. Maar moest er hier zóó worden uitgewijd over Chrysostomus, wiens „geschrift *περι ιερωνυμης* voor het Encyclopaedisch onderzoek te leur stelt”? En heeft Ambrosius, die „nog minder dan Chrysostomus geeft” wel recht op eene afzonderlijke paragraaf? Augustinus heeft het wél. Tichonius echter, met Eucherius en Junilius, Cassiodorus' voorgangers, hadden kortelings in één paragraaf gecharacteriseerd kunnen worden. En dát is waar van menig ander schrijver hier vermeld. Niet dat ik hun de bredere vermelding misgunne maar de aesthetiek van Kuypers' werk lijdt er onder. Voorts: breede citaten jnvlechten uit onbeduidende werken, om aan te toonen dat zij onbeduidend zijn, is toch eigenlijk monnikenwerk. Het

houdt alleen op monniken-werk te wezen, wanneer men optreedt tegen iemand die snugger beweert dat het onbeduidende beduidend is. Bovendien er zit geen perspectief in Kuyper's schilderij. De dramatiek der teekening kan dat gebrek niet verbloemen, veel minder vergoeden. Wij zien niet duidelijk genoeg figuren die op den voorgrond staan in onderscheiding van anderen, die zich op den tweeden, die zich op den achtergrond bewegen. Een historieschrijver is geen chronist. Ik zal niet kleingeestig vitten op zoo menige onnoodige uitwijding. Toch moet ik zeggen dat Dr. Kuyper, door heel wat verstandig te schrappen, zijn werk aanmerkelijk had kunnen bekorten zonder het ook hoegenaamd in waarde te verminderen. De noeste vlijt en de vurige ijver, die den echt wetenschappelijken onderzoeker naar de bronnen drijven, cieren den Schrijver in hooge mate. De lust om het gevondene te bewerken, te polijsten en ons in keurigen vorm te bieden onthrak hem meer dan eens. In deze historische schets werkt de hoogleeraar meer breed dan diep. Niemand pure venijn uit mijne woorden, want er schuilt geen gif in: aan dit overrijke werk ontbreekt tucht. Dat breede en overvloedige hier valt te meer in het oog door het onvolledige dáár. Om eens iets te noemen! Van de nederlandsche beoefenaars der Encyklopaedie vermeldt Dr. Kuyper: Clarisse, Hofstede de Groot-Pareau, Doedes, Daubanton. Voor de nog al waardeerende vermelding van mijne opstellen ben ik den Schrijver dankbaar. Wie zegt dat hij niet gevoelig is voor erkenning door een hoogst bekwaam vakgenoot hem betuigd, die (laat ons goed Hollandsch spreken) die liegt. Met des te meer vrijmoedigheid veroordeel ik, dat, tot mijne bevreemding en droefheid, de oude de la Saussaye hier vergeten, ten minste verzwegen, wordt. De intense denker die „Het Wezen der Theologie” schreef¹⁾; die te Groningen oreerde over „De plaats der Theologische

1) Brief aan den Hoogleeraar P. Hofstede de Groot. Rotterdam, E. H. Tassemeijer, 1867.

Wetenschap in de Encyclopaedie der Wetenschappen" 1), en over „De gebondenheid en de Vrijheid der Theologische Wetenschap" 2); meesterstukken zijn die Oraties! die schier overal in zijne werken de diepste gedachten over het organisme onzer wetenschap openbaarde, gedachten waarvan meer dan eene door Dr. Kuyper in „Deel Twee" wordt ontwikkeld; die man heeft recht in eene geschiedenis der Encyclopaedia Theologiae met hooge eere te worden vermeld.

Overigens komt Dr. Kuyper de lof toe dat hij gemeenlijk eerlijk, d. i. zuiver refereert, en billijk oordeelt. Hier en daar echter zouden wij zijn oordeel wel eenigszins willen wijzigen.

Laat ons dezen historicus eens controleeren. Wij kiezen daartoe paragrafen niet over Patres, niet over Scholastici, noch over buitenlandsche encyklopaedologen maar over Nederlanders handelende.

Lezen wij eerst wat Dr. Kuyper schrijft over Clarisse. Hij vermeldt niet de „Oratio de arctissime inter se nexis, dogmaticis et moralibus Religionis christianae praeceptis docenti non sejungendis" 3) — de eerste door dien polyhistor gehouden en die van belang is voor zijne bepaling der verhouding tusschen de Dogmatiek en de Ethiek. Met geen enkel woord wordt gewezen op de redevoering: „De injusto theologici studii contemtu" 4) — dat bezielde stuk, van belang voor wie Clarisse als Encyklopaedoloog en Hodegeet wil karakteriseeren. Evenmin wordt de leidsche inaugureele Oratie „de Theologo vere liberali" vermeld 5). Dr. Kuyper stipt met

1) Redevoering bij de aanvaarding van het hoogleeraarsambt aan de Groningsche Hoogeschool, Groningen, P. Noordhoff, 1872.

2) Twee Voorlezingen tot opening zijner theologische lessen aan de hoogeschool te Groningen, 1873.

3) Publice habita, die XIII Juni, A. MDCCCIV, quum ordinariam Theologiae professionem in Academia Batava, quae est Harderovici, solenni ritu auspicaretur, Harderovici, apud E. Tyhoff, Academiae Typographum.

4) Oratio, A. D. XI Junii 1806 in Academia Harderovicena habita quum magistratum academicum deponeret.

5) Publice dicta A. D. XII Junii 1815, quum ordinariam Theologiae

een enkel woord alleen de „Oratio de conjungenda, in quarumvis doctrinarum, etiam Theologiae, studio, cognitione historica et philosopha”¹⁾ aan. De redevoering mag trouwens „prima inter pares” heeten. Ik beschouwde haar in den lijst van haar tijd. „’t Is een tijdrede (s. v. v.). Eenzijdigheid dreigde empirie en speculatie van elkaër te scheiden. Clarisse zag in zijne dagen denkbeelden opkomen die met logische noodwendigheid tot het moderne positivisme moesten leiden. Tot de vragen: „*Wat is er?*” en „*hoe is het?*” gaat men het wetenschappelijk onderzoek beperken. Voor de vragen „*Waarom is het?*” en „*vanwaar is het?*” wordt geen plaats gelaten. Aan den anderen kant doet een à prioristiesch speculeeren als kon de bespiegeling ’t wel buiten ervaring en waarneming stellen. Clarisse treedt voor het juiste evenwicht op. Helder wijst hij den weg der wetenschap aan. Deze heeft zijn uitgangspunt in de empirie. De wetenschap rust op empirische basis. De echt wetenschappelijke onderzoeker spilt zijne krachten niet aan de luchtgymnastiek eener bloot logische speculatie maar vindt de stof voor de kategoriën van het denken in de hem omringende werkelijkheid. Als bloote empirie is de wetenschap echter niet voltooid. Veeleer roept de waarneming het nadenken wakker en vindt er haar middel in. Zoo ontstaat er dan tusschen de twee groote werkzaamheden van ’s menschen geest — tusschen waarneming en bespiegeling — eene wisselwerking. De Geschiedenis blijft, zonder de Wijsbegeerte, chroniek. Eerst door het wijsgeerig bestanddeel wordt zij tot Geschiedenis geadeld. De Wijsbegeerte van haar kant trekt nut uit de Geschiedenis.

Deze methodische beginselen aller wetenschap op de Godgeleerdheid in ’t bijzonder toepassend, verklaart Clarisse terecht

Professionem in Academia Lugduno-Batava Solenni ritu capesceret. Lugduni-Batavorum, apud H. W. Hazenberg, 1815.

1) Habita Die VIII Februarii Anni MDCCXXII, quum magistratum academicum solenni ritu deponeret. (In de „Annales Academiae Lugduno-Batavae” 1821—1822 te vinden).

dat deze laatste deels geschiedkundig, deels wijsgeerig is. Tot de geschiedkundige vakken telt hij met name de Kerk- en de Dogmenhistorie, de gewijde Philologie, de Kritiek, de Hermeneutiek. Wat volgt hieruit? Dat het geheele organisme van de encyklopaedie der Godgeleerdheid in twee hoofddeelen gesplitst wordt: eene bipartitie. Eerst de empirische (of historische) theologie, dan de wijsgeerige of bespiegelende. Komt de praktische theologie hier bij zoo verkrijgen wij de tripartitie" ¹⁾. Dr. Kuypers haalt een paar zinsneden uit de Oratie aan om Clarisse dualisme te verwijten; om aan te toonen dat bij „zulk eene filosofie voor de Theologie geen eigene plaats overblijft, en het dan ook alleen aan het kerkelijk nog tamelijk geloovig standpunt van Clarisse te danken is, dat hij desniettemin nog, door gelukkige inconsequentie, ook aan de Theologie haar eere laat”.

In het „Juger les écrits d'après leur date” schuilt hier, als altijd, het geheim der juiste waardeering.

Terecht handelt Kuypers breed over Clarisse's hoofdwerk. Zijne beoordeeling er van vind ik waar en billijk. Evenals ik het deed klaagt hij over de poverheid van het grondlegend gedeelte; acht hij dat het werk in zijn geheel geen encyklopaedie is, in den organischen zin van het woord; wijst hij op de verwarring van Encyklopaedie en Hodegetiek; oordeelt hij „al schreef Clarisse tegen het midden der 19^e eeuw, hij hoort nog in de 18^e eeuw thuis” (bldz 234) — bevestiging van de slotwoorden mijner monographie: „Clarisse blijft vreemd aan de organische, echt wijsgeerige opvatting van de Godgeleerdheid. In dit opzicht kan men zeggen dat zijn boek reeds verouderd was toen 't geboren werd. Levend in een nieuw tijdvak is Clarisse de vertegenwoordiger van eene periode die reeds afgesloten was” ²⁾.

Hard is Kuypers oordeel over de „Encyclopaedia Theologi Christiani” van de Groot en Pareau. „Deze poging der

1) cf. Theol. Stud. 1888, p. 213, 214.

2) Theol. Stud. 1888, bldz. 346.

Groninger Theologie moet als geheel mislukt beschouwd worden". (bldz. 372). Dit harde oordeel is echter niet een volkomen billijk oordeel. Om te beslissen of een werk, dít of dát, al dan niet „mislukt" is, vrage men in de allereerste plaats naar het doel, dat de Schrijver er mede beoogde. Wat wilden de Groot en Pareau? Eene „Encyclopaedia Theologiae" geven? Volstrekt niet! Zóó hoog mikten zij geenszins. Zij zeggen 't zelf in de „Praefatio" van hun werk waaruit Dr. Kuyper een paar woorden aanhaalt. Ziehier wat zij verklaren: „Causa, cur hanc Encyclopaediam edamus, jam ipso nomine declaratur. Neque enim ignoramus, exstare multa ac praeclara pericula Encyclopaediae Theologiae Christianae, id est vel doctrinae vel doctrinarum Theologicarum, ut vix opus sit iis novum addere periculum", (Praef. Editionis Alterius). Vind nu dat dit naief gezegd is. Betreur het terwille van die zóó spraken, daar zij, bij dieper doordringen in het wezen der Theologie (onwillekeurig komt de titel van de la Saussaye's gulden boeske mij uit de pen) heel wat leemten in hunne „theologie" zouden ontdekt hebben maar beoordeel hun werk naar het doel dat zij er zich méé voorstelden. Is dán hunne Encyclopaedia Theologi Christiani d. i. per slot van rekening eene Hodegetiek, vol leenstellingen uit de Encyclopaedia Theologiae — zoo bot weg „mislukt" te noemen? Uit dát oogpunt beoordeelde ik het werk — dat trouwens volstrekt niet mijne voorliefde heeft ¹⁾.

Scherp wordt Dr. Kuyper wanneer hij Prof. Doedes' Encyclopaedie bespreekt. Dát staat hem vrij. Van zoetige liflafjens houdt de, door zoovele nederlandsche, protestantsche godgeleerden en Evangeliedienaren geachte en geliefde, oudhoogleraar volstrekt niet. Kuyper's scherpe woorden hinderen mij evenmin. Maar wat mij hindert is dat hij Prof. Doedes woorden onjuist weergeeft. Zie hier Kuyper's geïncrimineerde zinsnede. Ik geef haar natuurlijk *in haar geheel weér* wijl dat alleen nauwkeurig en betamelijk is. „Hoe *formeel* wetenschappelijk zijn (nl. Prof. Doedes') onderzoek dan ook poogt

1) Theol. Stud. 1884, p. 72, 92.

te zijn, het doel om de Theologie, als zijnde zelve een wetenschap, te leeren begrijpen, wordt niet door hem bereikt; en zij het dan al, dat Doedes een Roomsche Theoloog voor onbekwaam verklaart, om wetenschappelijke Theologie te leveren (p. 21), toch zal, bij vergelijking tusschen zijne Encyclopaedie en die van Staudenmaier het antwoord op de vraag, welke dier beide uit wetenschappelijk oogpunt de voorkeur verdient, wel voor niemand twijfelachtig zijn. Staudenmaier heeft althans gevoeld, dat er samenhang moet bestaan tusschen onze theologie en ons menschelijk bewustzijn". Dát staat bij Dr. Kuyper te lezen bldz. 375. Toen ik van dezen wierook, den roomschen Staudenmaier ontstoken, iets geroken had, dacht ik terstond: hoe, Prof. Doedes, de *vir criticωτατος*, zou „een Roomsche Theoloog voor onbekwaam verklaren om wetenschappelijke Theologie te leveren? Zoo maar in het algemeen zou hij dát zeggen: „een Roomsche Theoloog” „wetenschappelijke Theologie”? Neen maar zoo iets heeft Doedes nooit, nooit gezegd. En — vijand van alle apriorisme sloeg ik § 5 van de „Inleiding” tot Doedes’ — „Encyclopedie der Christelijke Theologie” nog eens op. Daar staat geschreven (wie mij leest, rekene mij na!): „Zij (nl. de wetenschap der Christelijke Theologie) heeft zich bij het onderzoek van de waarheid en bij het vaststellen van hare resultaten aan geenerlei autoriteit te onderwerpen. Daar dit laatste niet toegestemd, integendeel veroordeeld wordt door de Roomsche-Katholieke Kerk, die zich zelve of liever den Paus te Rome onfeilbaarheid in geloofszaken toekent, zoo is in die Kerk geen vrije, zelfstandige, beoefening van de christelijke Theologie toegelaten, maar moet zij altijd de traditie der Kerk of de uitspraken van den onfeilbaar geachten Paus naar de oogen zien. Onder de Protestanten daarentegen kan de Christelijke Theologie hare onafhankelijkheid als wetenschap vrij handhaven en alle kerkelijke voorgedij afwijzen”. Een en ander wordt door den Hoogleraar geheel naar waarheid gezegd¹⁾. Een en ander wordt door

1) Encyclopedie der Christelijke Theologie, 1876, bldz. 21.

den Hoogleeraar als volgt toegelicht: „De Roomsch-Katholieke Kerk kan niet geacht worden de beoefening en den bloei der Christelijke Theologie in gelijke mate te bevorderen, als de Protestantsche kerkgenootschappen. Het is dan ook niet te ontkennen, dat sommige godgeleerde wetenschappen lijden onder de suprematie van het Roomsch-Katholicisme, bijv. die, welke betrekking hebben op de verklaring van de Heilige Schriften en hetgeen daartoe voorbereidt, en op de behandeling vooral van de Geloofs- of Heilsleer en hetgeen daarmee in verband staat. Wij kunnen niet anders dan volhouden, dat de Christelijke Theologie veel meer bloeien kan onder de Protestanten, dan onder de Roomsch-Katholieken, al moet erkend worden, dat ook van deze laatstgenoemde zijde zeer belangrijke bijdragen, vooral op het gebied der historische theologie, geleverd zijn”¹⁾. Wie ons leest ziet dat de woorden door Dr. Kuyper Dr. Doedes in den mond gelegd, door den Utrechtschen hoogleeraar volstrekt niet gebezigd waren. Deze handelwijze van Dr. Kuyper kan ik niet rijmen met de eischen der wetenschappelijke laat ons zeggen: nauwkeurigheid. Evenmin begrijp ik hoe de opmerking „Staudenmaier heeft althans gevoeld, dat er samenhang moet bestaan tusschen onze theologie en ons menschelijk bewustzijn” tegen Doedes dienstig is. Trouwens Dr. Kuyper is niet gelukkig wanneer hij Staudenmaier, juist Staudenmaier, prijst ten koste van den protestantschen hoogleeraar. Alle achting voed ik voor de speculatieve denkkraft van dezen roomschen theoloog. Maar zijne Encyklopaedie is, als Encyklopaedie²⁾ geheel mislukt. Op de grondslagen door hem gelegd kan hij zijn gebouw niet doen rusten. Hoogst merkwaardig is het dat Dr. Kuyper — in § 114, aan Staudenmaier gewijd — ware dingen zegt . . . die Doedes' oordeel, omdat het waar is, bevestigen. „In zijn uitgangspunt trad hij” (nl. Staudenmaier)

1) *ibid.* bldz. 22.

2) Encyklopaedie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie. Von Dr. F. A. Staudenmaier, Mainz. 1834.

achter de Protestantsche Theologie op het terrein der Philosophie terug; in zijn wetenschappelijke aandrift gaat hij geheel als Protestantisch Theoloog te werk, maar in zijn resultaten blijft hij als goed Roomsch binnen het perk van zijn kerk. Hiermeê was echter het gevaar niet geweken, dat bij minder overtuigde geesten uit zijn theorie kon voortvloeien, om het positief karakter der Roomsche kerkleer te ondermijnen, gelijk dit bij hem zelve op anthropologisch gebied reeds gedeeltelijk het geval was. En zoo laat het zich volkomen begrijpen, dat men te Rome allengs het gevaar van deze speculatieve Theologie is gaan inzien, en dit eerst door de veroordeeling van Hermes, von Baader en Gunther, en ten slotte door het dogma van de infallibilitas Papae ex Cathedra loquentis voor goed heeft bezworen. De scholastiek in het nieuwe kled, dat Perrone en Kleutgen voor haar weefden, heeft onder de leiding der Jezuïeten haar heerschappij hernomen Liguori is tot Doctor ecclesiae uitgeroepen, en het Congres van Duitsche Katholieken te München is feitelijk door den Paus vernietigd. Thomas van Aquino is door de *Encyclica* van 1879 weer *de* leermeester in de Roomsch-Katholieke scholen geworden" (bldz. 370). Voor Doedes' stelling brengt Dr. Kuyper ons het historiesch bewijs aan. Ik moet deze dingen op den voorgrond stellen tot wettiging van mijne kritiek: Dr. Kuyper, als historicus, is niet altijd vrij van hartstocht. En vrij te zijn van hartstocht is een eerste voorwaarde waaraan de geschiedschrijver moet voldoen. Deze rijk-begaafde man buige onder de tucht der broederliefde. Daar het zeer waarschijnlijk is dat zijne meesterlijke „Encyclopaedie" een tweeden druk zal beleven; daar — ben ik wêl ingelicht — binnen kort eene vertaling er van in het Engelsch zal verschijnen; daar onedele „Seitenhiebe" het rijke werk ontluisteren — zorge Dr. Kuyper dat iedere volgende editie eene editio castigata zij. Wanneer Dr. Kuyper gedurende de verkiezingsweken in „de Standaard" geloovige protestanten een deuk geeft en roomschen ophemelt . . . och dán denk ik: „hoe jammer, 't is weêr febris politica intermittens". Maar in een standaardwerk als deze

Encyklopaedie zijn zulke praktijken hinderlijk. Het nageslacht zal, bedroefd over dat elkaer verbijten en verteeren van protestanten, van hervormden (gereformeerden) oordeelen: dát had Kuyper nu maar moeten overlaten aan leerlingen van pater de Groot, die — onder handgeklap van verstandige roomschen, van begiusellooze sceptici en van eenige malcontente protestanten — den 1^{en} October van het jaar 1894 onzes Heeren een leerstoel beklom in de Aula der Gemeentelijke Universiteit van Amsterdam.

Daar ik in deze beoordeeling geen „Oratio pro domo” wil opnemen zwijg ik over § 129 waarin Dr. Kuyper niet zonder waardeering mijne bijdragen op het gebied der Encyklopaedie bespreekt.

Na deze détail-opmerkingen kom ik tot het voornaamste bezwaar dat m. i. de historische schets in haar geheel drukt. Ik kan geen vrede hebben met het kader waarin Dr. Kuyper zijne stoffe dringt en dwingt. Hij neemt drie perioden aan „die in de Renaissance en het opkomen der nieuwere wijsbegeerte hare mijlpalen vinden”. Hij zegt: „De dusver meest gevolgde indeeling beging de fout, dat ze niet aan de groote *εποχαι* in de geschiedenis der wijsbegeerte, maar der Theologie ontleend was. Al wordt toch niet ontkend, dat ook de geschiedenis der Theologie op het verloop van dezen Encyklopaedischen arbeid sterken invloed oefende, toch mag nimmer vergeten, dat ook de Theologische Encyklopaedie een *wijsgeerige*, en *niet* een theologische wetenschap is, en dus ten principale den gang der Wijsbegeerte volgt en met haar lotgemeen is”. (bldz. 55). In deze stelling herkenden wij reeds de waarheid, door mij vóór eenige jaren gehuldigd, door Dr. Kuyper toén bestreden. Nú erkent hij die waarheid maar miskent haar beteekenis, overdrijft haar portée en past haar verkeerd toe. Zóó komt de hoogleeraar op allerlei wijze in 't gedrang.

Elders beweerde hij „dat de Medische Encyklopaedie niet

tot de medische wetenschappen, de Theologische Encyclopaedie niet tot de theologische wetenschappen behoort, maar dat alle encyclopaedische studie wijsgeerig is, en een onderdeel vormt van de filosofie". Uitnemend! Maar ging nu de toepassing door Kuyper van die waarheid op historisch gebied gemaakt inderdaad op dan zou de geschiedenis der wijsbegeerte den ontwikkelingsgang aller speciale encyclopaedie moeten bepalen, der Theologie zoowel als der medische wetenschap; der Letteren zoowel als der Rechten. *Onder eenzelfde kader* zou de geschiedenis van al de bijzondere Encyclopaediën te vangen zijn. Iedere *ἐποχή* in de historia philosophiae vond haar terugslag in de *ἐποχαι* van de geschiedenis der bijzondere encyclopaedieën. Derhalve een vooruitgang, een wending in de encyclopaedie dézer wetenschap moest rythmiesch correspondeeren met een vooruitgang, eene wending in de encyclopaedie van géne. Dat het zoo niet is bewijst de historie en wordt door Dr. Kuyper elders erkend. In de tweede plaats ligt in de stelling van Dr. Kuyper eene onderwerping van de Theologie aan de Philosophie waarmee wij evenmin vrede kunnen hebben. Is de Encyclopaedie de beschrijving der Theologie als organisme dan zullen de perioden harer geschiedenis niet bepaald worden door de historie der Wijsbegeerte, maar door die der Godgeleerdheid. De verrijking, de uitbreiding, de diepere ontwikkeling der Theologie die geven het chronologiesch schema voor de historia Encyclopaediae. Die ontwikkeling nu der Godgeleerdheid staat zeer zeker onder den invloed — den middelijken en den onmiddellijken — der wijsbegeerte, maar wordt in den grond, in den diepsten grond, door andere factoren beheerscht. Niemand verwacht van ons dat wij hier over die factoren volledig handelen. Alleen wijzen wij op mannen, die — electi! — als voorbereiders of als toongevers eener nieuwe ontwikkeling in de Godgeleerdheid optreden. Niet wijsgeeren maar theologen, niet de Hegels maar de Schleiermachers, niet de Renaissance maar de Reformatie zijn „mijlpalen" in den ontwikkelingsgang der Theologie en derhalve óók in de geschiedenis harer Encyclopaedie. Of die baan-

brekers op theologiesch gebied zelf al dan niet eene „encyklopaedie” schreven, doet er niets toe. En boven die mannen en in hen regeert de Heilige Geest aan wiens goddelijke leiding zoowel de geschiedenis der Kerk als die de Godgeleerdheid is toevertrouwd. Nu weet ik wel dat Dr. Kuiper dit lezende met wapenen aan het tuighuis der formeele logika ontleend mij zal bestrijden. „Gij erkent dat de Encyklopaedie der Godgeleerdheid een wijsgeerig vak is. Dát erken ik thands mét U. Maar nu dwing ik U tot een „plus ultra”, tot de conclusie: dus volgt de geschiedenis van de Encyklopaedie ten principale den gang der wijsbegeerte”. De formeele logika heeft altijd gelijk. Maar wie haar aanwenden hebben dikwijls ongelijk. In casu Dr. Kuiper. De wijsbegeerte is de wetenschap der wetenschappen, of liever, wijsbegeerte is het opspeuren, vinden en indenken van de wetten die de ontwikkeling der verschillende concrete wetenschappen beheerschen. Maar die verschillende concrete wetenschappen leven ieder heur eigen leven, uit heur eigen beginsel, op heur eigen gebied. Zij hebben ieder heur eigen geschiedenis. Op het terrein van ál die concrete wetenschappen nu gaart de Wijsbegeerte wat van haar gading is. Daarmede verrijkt zij hare schatkamers. Zij deduceert uit de concrete verschijnselen algemeene wetten: taak in deze waereld-oekonomie nimmer ten einde gebracht. Telkens immers plaatsen de vorderingen der concrete wetenschappen haar voor nieuwe verschijnselen. Maar die wijsbegeerte schrijft geen wetten voor, dan alléén als formeele logika — formeele wetten. Meent zij op materieel gebied te kunnen overstappen — de *μεταβασις εις άλλο γενοσ* wordt vroeg of laat in hare onbescheidenheid gestraft. Wij kennen allen de geschiedenis van den aprioristischen speculator, die in's blauen hinein voortredeneerende, „bewees” dat er niet meer dan zóó en zóó veel hemellichamen van die en die soort „konden” zijn. Intusschen vond terzelfder ure een astronoom, toen hij met het gewaapend oog Gods hemel bespiedde, het hemellichaam dat er — niet volgens de wijsbegeerte, maar volgens dien onhandigen beoefenaar der wijsbegeerte — niet zijn kón. 't Wás er dus.

De Encyklopaedie der Theologie is een wijsgeerig vak. De theoloog met wijsgeerigen blik het organisme zijner wetenschap indenkende, is encyklopaedoloog. De beoefening van dit vak wordt zeer zeker geïnfluenceerd door de Wijsbegeerte, beter door de wijsgeerige richting die den boventoon voert in de periode waarin dit vak beoefend wordt. Maar *ten principale* hangt de geschiedenis der Encyklopaedie der Theologie van de geschiedenis der Godgeleerdheid af.

Het verwijt door Dr. Kuyper nu zoo een twintig jaren lang den „ethischen” voor de voeten geworpen: „gijlieden verknecht de Sacro-Sancto Theologia aan de Wijsbegeerte” — dat verwijt treft hem zelf. Oók dat andere, telkens tegen de „ethischen” gebruikt: „gijlieden laat u afdrijven op pantheïstische strooming”. Treffend is in Kuyper's belangrijk werk het gedurig en gedurig weér voorkomen van uitdrukkingen als „proces”; „doorgaand proces”; „gedachteproces”; „noodwendigheid”; „noodzakelijke ontwikkeling”; „inhaerente energieën”; „immanente virtualiteit” en dergelijken. En hoe zelden rust de blik van dezen boeienden schrijver op betekenisvolle *persoonlijkheden*! Mannen die leven en liefhebben; die gelooven en denken, die hopen en strijden worden bij Dr. Kuyper „namen”. Een die namen zijn de exponenten van de alles beheerschende onpersoonlijke krachten en tijdsstroomingen. Van den „ethiesch” genoemden Gunning Sr. had Dr. Kuyper in dit opzicht kunnen leeren. De christelijke persoonlijkheid, door den Heiligen Geest gevormd en door Hem gebruikt in de ontwikkeling van het Godsrijk en van de Theologie, komt bij Dr. Kuyper niet tot haar recht. Het is of Vinet niet bestaan heeft voor dezen historiograaf der Encyklopaedie. Nu ziet hij de hulke dobberen op den tijdsstroom — terecht! Maar den stuurman, wiens hand het roer omknelt, ziet hij niet. Hiermede hangt saam dat gebrek aan relief en aan perspectief, waarop wij reeds wezen, in dit overigens zoo hoog verdienstelijk historiesch overzicht. De toon-gevende mannen staan hier niet aan het hoofd, omringd door hunne geestverwanten en leerlingen, die met meerder of minder zelfstandigheid hen navolgen. De groote

„Sectiën” worden niet onderverdeeld in hoofdstukken en deze in paragrafen. Zij vallen terstond in paragrafen uit-één. Schleiermacher vooral komt tegenover zijne epigonen niet genoeg scherp uit als aanvoerder van de phalanx. Dr. Kuyper groepeerft feitelijk niet. Hij plaatst de mannen, als nummers, naast elkander. Dat verklaart dat zijne historie, trots de dramatiek die iedere paragraaf op zich zelf doet leven, in haar geheel iets monotoon heeft. Wij zien de boomen, niet het woud. Dit gebrek vloeit mede voort uit het beweerdte losmaken der geschiedenis van de Encyclopaedie der Theologie van de geschiedenis der Godgeleerdheid zelf; uit het binden van de geschiedenis der Encyclopaedia Theologiae aan de groote *ἐποχαι* in de geschiedenis der Wijsbegeerte.

Maar kón Dr. Kuyper naar die stelling zijne schets consequent inrichten? Hoe geeft hij de verschillende tijdperken aan? Op grond van zijn voorgesteld principium divisionis zou men indeelingen verwachten als: Platonisten, Aristotelianen, Kantianen, Hegelianen — naar „de groote *ἐποχαι* in de geschiedenis der wijsbegeerte”. Dat is echter geenszins het geval. Laten wij ons door de opschriften der „Sectiën” niet verblinden dan zien wij duidelijk dat de Schrijver feitelijk de geschiedenis der Encyclopaedie bindt aan die der Theologie. 'k Zal wat ik zeg met voorbeelden staven. Hoe resumeert Dr. Kuyper (§ 59) de eerste periode? „Met de tegenstelling tusschen de intellectueele en mystieke scholastieken bereikte de ontwikkeling der Theologie haar eersten mijlpaal”. De ontwikkeling der Theologie, niet die der wijsbegeerte bepaalt hier dus de indeeling van het historiesch overzicht. „De Reformatie”, zoo gaat hij verder, „gaf aan die ontwikkeling een principieel afwijkende richting”. De Reformatie — niet de Renaissance. Waarom dán het tweede tijdperk betiteld: „Van de Renaissance tot op de nieuwere philosophie”? „Het initiatief”, vervolgt Kuyper, „dat men gewoonlijk aan Roger Bacon toeschrijft, leidde van het pad der Theologie af”. Natuurlijk! Komt in de plaats der Renaissance de Reformatie dan treedt Bacon af. Melanchthon, Bullinger,

Hyperius moeten op den voorgrond gebracht. En nogmaals bindt de hoogleeraar de geschiedenis der Encyclopaedie aan die der Theologie en niet aan de groote *ἐποχαι* der Wijsbegeerte, wanneer hij aan het bereids gezegde toevoegt: „Overzien wij nu kortelijk den loop, dien de Theologie in dit eerste tijdperk nam”.

De tweede „Sectie”, in tweeën gesplitst, loopt in haar geheel, naar Dr. Kuiper zegt: „van de Renaissance tot op de nieuwere filosofie”. Eene resumtie § 77 sluit de eerste onderafdeeling, nadat het werk van Keckermann gecharakteriseerd werd. De Schrijver gaat wederom tegen zijn eigene, door ons bestreden, stelling in door te zeggen: „Een terugblik op hetgeen deze eerste periode ons bood, wijst ons vanzelf op drieërlei tegenstelling, die van het *Protestantisme* tegenover de *Roomsche* scholastiek; die van de *Luthersche* tegenover de *Gereformeerde* Theologie; en die van *het opkomen* dezer nieuwe theologiën tegenover haar saamvatting in een *vast systeem*”. Heel deze § beweegt zich op het gebied der Godgeleerdheid en verwijst slechts, en dat terecht, een enkele maal naar de verhouding tusschen de Theologie en de Philosophie. Ook § 78 „Overgang” brengt koorn op onzen molen: de geschiedenis der *Theologie* bepaalt die der Encyclopaedie. Of lezen wij niet (bldz. 208): „Met het midden der zeventiende eeuw is de *Theologie der Reformatie* tot haar keerpunt gekomen. Bijna anderhalve eeuw had ze gebloeid en in krachtsontwikkeling zich zelve overtroffen; maar omstreeks 1650 is haar oorspronkelijke levenskracht tijdelijk uitgeput; kan ze niet verder; en moet ze het gedoogen, dat het Mysticisme en Rationalisme haar gaan terugdringen, terwijl zij zelve wegwijnt en versteent *Van eene eigenlijke ontwikkeling der Theologie is van 1650 tot op Schleiermacher dan ook nauwelijks sprake, en althans* ¹⁾ *de Encyclopaedie is, nu afgezien van meer gepaste rangschikking en vollediger opgave der Litteratuur, in geheel deze periode geen stap verder gekomen* Eerst toen de ontzettende gebeurte-

1) Wie hier voor „althans” „derhalve” leest zet het puntje op Kuiper's i.

nissen van het laatst der vorige en het begin dezer eeuw het nationale leven weer tot in zijn fundamenten beroerd hadden, ontwaakte er een frisscher en heel onze mensche-lijke persoonlijkheid aangrijpende geest, *die weer, als in de dagen der Reformatie, hart en hoofd tegelijk, en met even krachtige bezieling, naar den levenden Christus uitdreef; en zoo eerst is toen een herleving der Theologie mogelijk geworden. Deze stilstand in de algemeene en* ¹⁾ *met name in de Encyclopaedische ontwikkeling der Theologie* ontslaat ons uiteraard van de taak om hetgeen deze periode der versmelting en versteening opleverde, in alle bijzonderheden na te speuren". Indien nu de welwillende lezer acht geeft op de cursiveering, door ons aangebracht, zal hij erkennen dat Dr. Kuyper in deze zoo warm en krachtvol gestyleerde woorden mijne bewering steunt en zijn eigen bewering nekt. Neen! Ten principale hangt de geschiedenis der Encyclopaedie der Theologie niet af van de ontwikkeling der wijsbegeerte maar van die der Godgeleerdheid. En deze laatste bloeit wanneer de geest die naar Christus uitdrijft harten en hoofden bestuurt!

Aan het slot der tweede Sectie vinden we geen resumptie. H. F. Barhdht wordt, § 92, 't laatst vermeld, in zijne gemeenheid naar verdienste ten toon gesteld. Dan gaan we aanstonds over tot het Derde Tijdvak: „De nieuwe wijsbegeerte”.

Wij verwachten hier eene inleidende § over die nieuwere wijsbegeerte wier *ἐποχαι* immers de geschiedenis der Encyclopaedia Theologiae zouden bepalen. Wij verwachten een korte, scherp geteekende karakteristiek van Kant's methode, van de systemen die de namen van Fichte, Schelling, Hegel onsterfelijk maken. Duidelijk moest hier aangetoond worden de momenten waardoor die systemen den ontwikkelingsgang onzer Encyclopaedie stuurden. Niets er van! In het eerste gedeelte (A. Zijdelingsche invloed der nieuwere wijsbegeerte)

1) Voeg wederom in „derhalve” en de schemering wijkt voor het volle licht.

wordt nog wel in de eerste plaats (§ 93) over Immanuel Kant gesproken. Maar in het tweede (B. Rechtstreeksche invloed der nieuwere wijsbegeerte) komt, § 106, Schleiermacher voorop. Von Schelling staat tusschen Prof. Doedes en Carl Daub; Hegel tusschen Simon Erhardt en K. Rosenkranz. Het is schier ongelooflijk! Hoe? Gij zegt de geschiedenis onzer Encyklopaedie hangt af van de *ἐποχαι* der wijsbegeerte en gij behandelt Schleiermacher en Doedes vóór Schelling en Hegel? Het is mij een raadsel hoe Dr. Kuyper, die geoeffende dialecticus, tot zulk eene verwarring kon komen. In eene ontwikkeling, die den rechtstreekschen invloed der nieuwere wijsbegeerte op de beoefening van de Encyklopaedie der Godgeleerdheid zal schetsen, volgen zoo maar op de rij: Schleiermacher, Hagenbach . . . Staudenmaier, Hofstede de Groot-Pareau, Doedes . . . Schelling, Daub . . . Hegel. 't Is niet minder dan duizelingwekkend.

In die derde Sectie worden dan eerst de mannen beschouwd die onder den zijdelingschen invloed der nieuwere wijsbegeerte werkten. Wij hebben volstrekt geen bezwaar tegen het erkennen van den invloed der wijsbegeerte op de beoefening van de Theologie en dus van hare Encyklopaedie; noch tegen het erkennen van den zijdelingschen, noch van den rechtstreekschen invloed. Steeds hebben Theologie en Philosophie in nauwe wisselwerking met elkander gestaan, vooral op formeel gebied. Wat wij tegen Prof. Kuyper hebben is niet dat hij dát feit beaamt maar dat hij het eerst onjuist opvat en vervolgens zijne onjuiste opvatting schromelijk overdrijft.

Toen in de dagen der oppervlakkige en geestelijk arme Aufklärung de Theologie kwijnde viel hare erflating het Kantisme ten deel. Niet dat Kant, die eene nieuwe *ἐποχη* in de geschiedenis der wijsbegeerte inwijdde, eene nieuwe *ἐποχη* in de historie der Theologie aangaf. Dr. Kuyper zelf verklaart: „dat Kant niet een nieuwe Theologie heeft opgebouwd, maar feitelijk ook de zaak der Religie in de tente der Philosophie heeft ondergebracht, d. w. z. ze als Theologie heeft begraven” (bldz. 282). In de dagen van het Kantisme

sloop de Godgeleerdheid haren winterslaap. Niet omdat het kritiesch idealisme bloeide maar omdat er in Kerk en Theologie eene inzinking was van het geloof in het Eeuwig Evangelie. Zulke perioden van verslapping zien wij meer dan eens intreden, 't alles onder Gods bestuur dat de verantwoordelijkheid der gemeente niet uitsluit. Uit haren dommel werd de Theologie gewekt niét door eene kentering in de wijsbegeerte, niet door de Schellings en de Hegels maar door dien „frisscher en heel onze menschelijke persoonlijkheid aangrijpenden geest, die weér, als in de dagen der Reformatie, hart en hoofd tegelijk, en met even krachtige bezieling, naar den levenden Christus uitdreef". Van die bezieling was Schleiermacher de welsprekende tolk. Dr. Kuyper wordt dan ook door de feiten gedwongen zijn van buiten aangebracht kader te breken, Schleiermacher en niet Fichte, Schelling, Hegel voorop te plaatsen, wanneer hij de wederopluiking der Theologie en dus harer Encyclopaedie zoo sympathiesch beschrijft. Hij wordt door de feiten gedwongen nogmaals een démenti te geven aan zijne eigen stelling. Laat het waar zijn „dat in Schleiermacher de Philosoph met den Theoloog om den voorrang worstelde"... het antwoord op de vraag „hoe te verklaren dat Schleiermacher's optreden „Epochemachend" was voor de Godgeleerdheid en hare Encyclopaedie? dat antwoord staat vast. Als Theoloog en niet als Philosoph is Schleiermacher een historische hoofdfiguur. Theologische, d. i. religieuze, beter: christelijke interessen dreven den man van de „Kurze Darstellung". In de geschiedenis der Theologie en derhalve harer Encyclopaedie bekleedt Schleiermacher eene eerste plaats der eere. In de geschiedenis der wijsbegeerte komt zulk eene plaats hem volstrekt niet toe. Hegel voorwaar begroette in Schleiermacher geen medestander op wien hij eenige hope bouwde. De dialecticus bij uitnemendheid had niets dan spot voor den prediker van het „Slechthinnige Abhängigkeitsgefühl". Toen de denkers met de pantheïstische immanentie dweepten trad Schleiermacher op. Kind van zijnen tijd stond hij onder den invloed zijner omgeving. Maar

wat hem kenmerkt is zijn opkomen voor de rechten der religieuse, der christelijke persoonlijkheid, die vermorseld werd tusschen de molensteenen van Hegels these, antithese en synthese. Dát is de waarheid, door Dr. Kuyper — die oprecht historie schrijven wilde, maar ter kwader ure de geschiedenis in een vreemd keurslijf prangde — gehuldigd, wanneer hij schrijft: „Bij zijn optreden vond Schleiermacher, de Sancta Theologia, nog, met het worgkoort der Philosophie om den hals, smadelijk op een uithoek van het kerkhof nederliggen, kariglijk door halve vrienden met wat bloemen uit de Polyhistorie en het Humanisme overstrooid. De Theologie was het lot der Religie gevolgd, en beiden hadden geen positie meer. Al wat nog kerk of kerkelijk heette, was met zichzelf verlegen. En juist *dit* duldde Schleiermacher niet langer. Hem is het religieuse leven een keur-gesteente tot sieraad van de eigen ziel, en de levenstinctuur voor zijn volk. Aan die religie wil hij haar eere hergeven, en omdat die eere niet is te winnen, zoolang ze haar hoofd ook niet „unter den Gibildeten der Deutschen Nation” met wetenschappelijk „selfrespect” kan opheffen, is het zijn eerzucht, ja, zijn jaloerschheid, haar weer een Theologie die meêtelt te scheppen; en vrucht van *die* edele passie was het Encyclopaedisch kunststuk, dat hij in zijn „Kurze Darstellung” plotseling, als met meesterhand, voor het oog van Duitschlands theologen te tooveren wist” (blz. 334).

Trots het van buiten aangebrachte chronologische schema, moet Dr. Kuyper de geschiedenis onzer Encyklopaedie — ’t blijkt weêr uit het keurig en krachtig gestyleerde stuk, dat wij om zijne schoonheid daar pas aanhaalden — binden aan die der Theologie. Er is strijd tusschen den vorm en den inhoud van zijn werk. Dat is het hoofdgebrek in deze historie-beschrijving. Daar ik Kuyper’s Encyklopaedie zeer hoog stel hoop ik dat de schrijver, wien het voorwaar niet aan plastiesch vermogen ontbreekt, in eene volgende editie zijne stoffe zal voordragen onder den vorm door haar ge-eischt. Zonder ’t in de verste verte te willen is de hoog-leeraar nu op den weg die naar het diensthuis voert, waar

de Philosophie de Godgeleerdheid tracht te overheerschen. Hoeveel natuurlijker wordt de geschiedenis der Encyklopaedie verhaald wanneer men haar die der Godgeleerdheid laat volgen! Dán ontwikkelt zich het tafereel ongedwongen. Dan staan wij niet in eene *στοχ. ποικιλῆ* verbaasd over de wonderlijke groepeerings van mannen die niet bij elkaêr hooren. Als voorbeeld van een beter ingerichte schets noem ik die van Pelt. Diens „Theologische Encyklopädie als System” wordt door Dr. Kuyper evenals door mij gewaardeerd, om hare groote verdiensten vooral op formeel gebied. Reeds de titel van dát werk wijst de goede richting aan. Hij luidt: *Theologische Encyklopaedie als System im Zusammenhange mit der Geschichte der theologischen Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige entwickelt*”. Dát is het. Nú is in beginsel het gevaar waarmede de Scholastiek dreigt; dienstbaarheid n.l. van de Godgeleerdheid aan eenig wijsgeerig systeem welk ook; in beginsel geweerd. Ziehier nu Pelts Indeeling.

Erste Periode. Zeit der Vorarbeiten bis auf die Reformation.

Zweite Periode. Methodologische Werke im subjectiven karakter der Reformation bis auf Calixt.

Dritte Periode. Zeit der empirischen und besonders literarhistorischen Behandlung bis auf Semler.

Vierte Periode. Die Encyklopaedie unter der einseitigen Herrschaft der Kritik bis auf Schleiermacher.

Fünfte Periode. Versuche die Theologie zum streng vergliederten Organismus zu erheben: die neuste Zeit¹⁾.

Is de taak der formeele Encyklopaedie, organiesch opgevat, om de inhaerente eenheid der theologische disciplinae architektoniesch in het licht te stellen; heeft zij de Theologie zelve tot object — zooals ik schreef²⁾ en wat Dr. Kuyper „zeer juist” noemt (bldz. 415) — dan volgt daaruit onmiddelijk dat de geschiedenis van de Theologie die van hare Encyklopaedie bepaalt . . . zij het dan mede onder invloed der wijsbegeerte.

1) a. w. S. 47—74.

2) Theol. Stud. 1884.

In een volgend opstel beschouwen wij D. V. het „algemeene Deel” van Kuyper’s Encyklopaedie. Van de „Inleiding”, die voornamelijk geschiedenis gaf, nemen wij afscheid. Deze geschiedsbeschrijving, rijk van inhoud, warm van toon, krachtig in de teekening van de enkele figuren, is een reuzenwerk, is een meesterwerk. Maar een meesterwerk dat om revisie vraagt.

Amsterdam, 1895.

F. E. DAUBANTON.

Boekbeoordeelingen.

Dr. J. CRAMER, *De Tubingsche kritiek en hare nawerking*. Toespraak gehouden bij den aanvang van den academischen cursus. 1894.

In deze toespraak ontwikkelt Prof. Cramer hoe de radicale school van Steck c. a. met de Tubingsche resultaten heeft gebroken maar de Tubingsche methode blijft volgen. In korte trekken schetst hij het eigenaardige van Baur's standpunt, zijn methode, den oorsprong van zijn theorie, de instemming en den tegenstand, dien zij vond. Minder gedetailleerd en meer actueel is het tweede gedeelte, waarin Prof. Cr. de nawerking van de Tubingsche kritiek in het licht stelt. De radicale of, misschien beter, de „anatomische” school verschuift den strijd tusschen Petrus en Paulus en beschouwt de N. T. ische geschriften eigenlijk uit hetzelfde oogpunt, dat der partijzucht. Bij beiden „hetzelfde verdichten van historische bijzonderheden, dat in de overlevering niet de minste aanleiding vond, ja zelfs daarmede in lijnrechte tegenspraak was. Bij beiden hetzelfde plunderen van andere geschriften, om daardoor voor denzelfden schrijver door te gaan. Bij beiden hetzelfde in elkander zetten van de meest heterogene stukken, zóó kunstig, dat men de grootste scherpzinnigheid noodig heeft om er iets anders dan één geheel in te vinden. 't Is alles tendens, overleg, berekening, kunst. Voor naïeveteit, voor geestdrift, voor krachtige uitingen van

godsdienstig leven, voor hartelijke uitboezemingen is in den regel geen plaats. En dat kan ook niet. Want niet de dichter, maar de verdichter is aan het woord, de partijdige auteur of slimme redactor, bij wien dus niet het hart, maar het verstand het meest heeft in te brengen. Ja, ik ben niet zonder vrees, dat de nieuwe richting in dezen aan Tubingen de loef nog zal afsteken" (blz. 19).

Ik geloof het ook en verheug mij dat mijn geachte ambtgenoot het zoo overtuigend heeft gezegd. Aan zijn aandacht is ontsnapt mijn karakteristiek van de Tubingsche school in den eersten jaargang van dit Tijdschrift, blz. 21 vv., alsmede dat Ritschl de actieve kracht bij de vorming van de Oud-Katholieke kerk niet liet uitgaan van het Paulinisme (blz. 9) maar van een Heidenchristelijke richting. Het is juist Ritschls verdienste te hebben aangetoond dat tegenover de Joodsch-christelijke richting niet moet gesteld worden de religieuze overtuiging van een persoon, h. i. c. van Paulus, maar een andere richting: zie *Het ontstaan der Oud-Katholieke kerk* 1868 blz. 266 v. De laatste bladzijden verdienen de waardeering van allen die het vrije onderzoek hooghouden en de exegeese niet willen laten opgaan in de praktijk, waarbij de candidaat alleen het bewijs heeft te leveren dat hij met den grondtekst „bekend” is en het bestudeerde moet weten toe te passen op de behoeften der gemeente. Wanneer dit voorstel wet wordt, mogen onze aanstaande proponenten het oor wel te luisteren leggen en aandachtig vernemen wat in verschillende gemeentelijke kringen aangaande den eenen of anderen tekst alzoo geleeraard wordt!

J. R. SLOTEMAKER DE BRUINE, *De Eschatologische Voorstellingen in I en II Korinthe* 1894.

Dit Academisch proefschrift is een proeve van vlijt en van aanleg. Hoogeren lof mag ik er niet aan toekennen.

Dr. Slotemaker richt zich inzonderheid tegen het apriorisme van Dr. Bruins, volgens wien de paroesie niet in het systeem van Paulus thuis behoort, maar exegetiseert ook pericopen, welke niet door Dr. Bruins zijn behandeld. Het beeld van de omgeving, waarin Paulus leefde, is schraal; over zijn opleiding te Tarsus, zijn bekeering en opvatting van het Evangelie en over andere constitueerende factoren vernemen wij weinig of niets. Dr. Slotem. had dit gedeelte belangrijk kunnen aanvullen en daarentegen vele Aanteekeningen — hier zeer onregelmatig tusschen den tekst geplaatst — en bladzijden met Aanteekeningen gevoeglijk kunnen weglaten b. v. die over het begrip en den oorsprong van het Hellenisme, de verdeeling der Apocriefe Boeken enz. Blz. 7 noemt hij wel Holsten en Pfeleiderer maar niet Beyschlag en diens fundamenteele Artt., *Theol. Stud. u. Krit.* 1864. 1870. En wat van het begin geldt, geldt ook van het vervolg. Zijn geschrift is eigenlijk een exegese van de eschatologische uitspraken in I en II Kor., op zichzelf niet onverdienstelijk, maar te breed opgezet, te weinig methodisch bewerkt, te veel opgevuld met tekstkritische en andere opmerkingen, welke in dit verband niet behooren. De auteur heeft de questiën meer gesteld dan behandeld. Dientengevolge kwam het onderwerp niet tot zijn recht.

Groningen.

C. H. VAN RHEIJN.

De Mozaische oorsprong van de wetten in de boeken Exodus, Leviticus en Numeri.
Lezingen over de moderne Schriftcritiek des Ouden Testaments, door Dr. P. H. J. HOEDEMAKER, predikant te Amsterdam. Leiden, D. A. Daamen. 1895.

De mensch wil den levenden God, die hem doodt en daarna levend maakt: of hij wil uit zichzelf blijven leven, en wil dan den levenden God niet. Dit is het groote verschil tusschen de menschen. Natuurlijk zijn zeer velen er zich niet van bewust. Zij meenen ter goeder trouw rechts of links te staan, terwijl het toch, als zij goed dóórdachten en zichzelf kenden, hun blijken zou dat het zoo niet is. Maar wij spreken over de twee beginselen die, daar niemand twee heeren dienen kan en niemand het dus ook doet, in den diepsten grond de menschen scheiden. Dit, namelijk dat de meeste menschen de strekking van hun eigen beginsel niet doorzien, geldt ook voor al wat in dit opstel verder wordt gezegd. Wij spreken van de *beginselen*, en laten ter zijde de inconsequentie door welke de meeste menschen, gelukkig of ongelukkig, velerlei denkbeelden in zich dragen die beter of slechter dan hun beginsel zijn.

Naar zijn beginsel verklaart zich de mensch de wereld. Die den levenden God wil, heeft ervaren dat die God zich hem heeft geopenbaard, want anders zou hij, van nature, dien God niet willen. En dan neemt hij ook van zelf de Heilige Schriften aan, zoo Christus hem gepredikt wordt. Want door die Schriften wordt hem Gods wil en het raadsel der wereld verklaard. Gods openbaring in Christus, die hij zelf ervaren heeft, is een openbaring niet slechts tot ver-

lichting, tot kennis, maar tot behoud, tot redding. Met dien God, die hem deze redding heeft doen ervaren, komt het overeen die behoudenis *van den aanvang af* aan het menschdom te schenken. Want die God kan niet de menschen die vóór Christus leefden, van dat behoud, dus van die openbaring, verstoken hebben gehouden. Geen geslacht kan haar hebben ontbeerd. Er moet dus persoonlijke openbaring Gods aan den mensch zijn geweest *van het paradijs af*. Zoo leert het ook het Oude Testament,

Wie echter den levenden God *niet* wil, kan op geen enkel punt der historie de persoonlijke openbaring van dien God toelaten. Evenmin als Lessing, die naar zijn eigen verklaring het zoeken naar de waarheid verkiest, *wil*, boven de waarheid zelve, de openbaring van die waarheid zelve kan toelaten. Zeer natuurlijk, want dan zou zijn zoeken, d. w. z. juist datgene wat hij *wil*, moeten ophouden.

En zoo neemt een mensch die den levenden God niet wil, van zelf de evolutionistische verklaring der geschiedenis aan, wanneer die hem gepredikt wordt. Want door die theorie wordt hem het raadsel der wereld in overeenstemming met zijn wil verklaard. Wat het Oude Testament betreft, hij zal het alleen zooverre kunnen aannemen, als het zich ongeveer tot de volgende hoofdtrekken laat wijzigen: de menschheid, ook Israel, is van den laagsten levensvorm tot den hoogste opgeklommen. Ook in Israel eerst lagere gods- of godenvereering, daarna zuiverder kennis Gods. Wordt een uitdrukkelijk spreken van God als Wetgever tot zijn volk beweerd, dan moet dit de inkleeding wezen, in later tijden aan de gevestigde godsdienstige overtuigingen des volks gegeven. Anders toch ware er geen geleidelijke ontwikkeling maar een voorafgaan van het hoogere aan het lagere; en dit zou terugwijzen op een boven-natuurlijke, een goddelijke, persoonlijke openbaring, welke men niet wil.

Christus is in dit stelsel de hoogste „openbaring Gods” — gelijk men, het woord oneigenlijk nemende, zich gaarne uitdrukt. Het „christendom” is de hoogste vorm van den „godsdienst.”

De eerste wilsverhouding des menschen, volgens welke men

den levenden God wil, vormt op het gebied der kennis de godgeleerdheid. Deze gaat uit van het geloof aan de bijzondere persoonlijke openbaring Gods, gelijk de Schrift in Oud en Nieuw Testament ons haar beschrijft. De tweede wilsverhouding, volgens welke men den levenden God niet wil, vormt op het gebied der kennis de godsdienstwetenschap, die deze openbaring buitensluit. Ook hier is natuurlijk veel inconsequentie. Menigeen gelooft aan persoonlijke openbaring en erkent toch de godsdienstwetenschap en haar middelpunt, de wijsbegeerte van den godsdienst. Maar dit toont de verwarring der begrippen in onze dagen. Want de bestaansreden der godsdienstwetenschap is het streven om den godsdienst wetenschappelijk, d. i. voor elk ernstig en ontwikkeld mensch verstaanbaar, te verklaren: en het aannemen van bijzondere persoonlijke openbaring Gods sluit die verklaring uit!

En zoo zal de werking van die twee wilsverhoudingen ook op het gebied der kritiek van het Oude Testament merkbaar zijn. Hierbij dient echter op een gewichtig punt gelet te worden.

Volgens roomsch-katholieke beschouwing *drukt* het geloof het natuurlijk leven. Het geloof der Kerk handhaaft dus de door de Kerk gewettigde overlevering. In *beginsel* heeft de protestantsche Kerk, door het gezag van Christus te huldigen, met dit gezag der Kerk die Christus verdonkerde, gebroken. Maar zij heeft het niet volledig gedaan. Bepaaldelijk hare Schriftbeschouwing heeft zij niet zuiver aan de Schrift zelve, maar aan hare behoefte van weêrstand tegen de roomsche Kerk ontleend. Om even als die Kerk een *dadelijk te raadplegen* onfeilbaar Leer-gezag te hebben, wat de roomsche kerk in den Paus heeft, kende de protestantsche kerk aan de Schrift onfeilbaarheid ook voor het gebied der aan 't menschelijk onderzoek overgelaten wetenschap toe. Hierin handelde zij tegen de Schrift, die door haren inhoud zulk een onfeilbaarheid uitdrukkelijk aan zichzelf ontzegt. Velen echter gelooven nog in onze dagen aan die wetenschappelijke onfeilbaarheid. En deze moeten dan ook de kritiek, elke kritiek althands die het onware van deze onfeilbaarheid uit

de Schrift zelve aantoot, als strijdig met den eerbied voor Gods Woord verwerpen.

Ons echter die in den Christus der Schriften gelooven, past volle gehoorzaamheid aan de Schrift als Gods Woord. Uit kracht dier gehoorzaamheid moeten wij dus de genoemde onfeilbaarheid der Schrift verwerpen, en de wetenschappelijke kritiek, ook als wijzelve aan hare werkzaamheid geen deel nemen, met belangstelling volgen. Maar wij hebben daarbij bovenal acht te geven op het *beginsel* waar de beoefenaars der kritiek van uitgaan.

Al wat uit de evolutionistische beschouwing als uitgangspunt wordt afgeleid, daarvan afhankelijk, daardoor bepaald is, moet *als zoodanig* worden verworpen. En al wat volgt uit grondige kritiek van zulken die den levenden God willen, moet, al strijdt het tegen de gevestigde overlevering, zoo het proefhoudend blijkt, aangenomen worden. Wij zeggen dat hetgeen van de evolutionistische beschouwing afhankelijk is, *als zoodanig* verworpen moet worden. Op zichzelf is het misschien niet verwerpelijk. Maar dan moet het volgen uit de kritiek van een die in den levenden God gelooft, en als zoodanig onpartijdig is. Dit kan licht geschieden. Om een voorbeeld te noemen: de meening: „de voorspellingen in Daniel 11 zijn geschreven nadat de dingen, daar voorspeld, geschied waren” — kan even goed gekoesterd en uitgesproken worden door iemand die in den God der persoonlijke openbaring gelooft, als door iemand die niet in Hem gelooft. Maar de eerste koestert haar omdat deze voorspellingen, in de uitvoerige vermelding van allerlei bijzonderheden, het karakter der profetie zooals het ons overigens uit de H. Schrift bekend is, niet dragen; de tweede omdat voorspelling van het toekomstige, als Wonder, vooruit bij hem als onaanneemelijk geldt.

Zoolang nu tusschen de twee genoemde beginselen de strijd op het terrein der kritiek brandt, moet elk kritisch geschrift dat die beginselen bespreekt en hun verband met de resultaten in het licht stelt, onze ernstige belangstelling wekken. Dit geldt ook voor het in onzen titel genoemd boek.

Ik wensch op dit geschrift van Dr. Hoedemaker aandacht te vestigen omdat ik, hoewel onbevoegd om voldoende over de bijzonderheden der kritische kwesties te oordeelen, mij echter in de uitgave verblijd.

De schrijver heeft in 1887 uitgegeven „Zonde en Genade. De tijd der Richteren”; en in 1893 „Genade en Recht. Israel onder de regeering van Saul en David.” Het beginsel waar hij van uitgaat, beschrijft hij aldus: „Zonder te beoordeelen hoeveel vrijheid men zich bij het historisch-kritisch onderzoek van de Schrift mag veroorlooven zonder schipbreuk of zelfs schade te lijden aan het geloof, achten wij èn voor het geloof èn voor het leven èn voor de wetenschap onmisbaar een onwankelbaar vertrouwen in het feit dat de Schrift, de geheele Schrift, de Schrift zooals zij daar ligt, d. i. zooals zij door God gegeven is door tusschenkomst van menschen, in woorden aan de menschelijke taal ontleend, *Gods Woord* is.”

„Hebben wij niet alles onderzocht, niet alles begrepen, het verband tusschen alles nog niet ontdekt, de oplossing van schijnbare tegenstrijdigheden, het antwoord op gewichtige vragen nog niet gevonden, wij wenschen der Schrift geen geringer bewijs van vertrouwen te geven dan dat, hetwelk Alexander betoonde in zijn geneesheer, toen hij den beker die vóór hem stond, in één teug ledigde, op het eigen oogenblik waarop hij in een naamloos schrijven verwittigd werd dat de drank een snelwerkend vergif bevatte. Wij mogen God geen minder vertrouwen verleenen, dan wij zouden betoonen in een vriend wiens karakter wij meenen te kennen, maar wiens daden voor ons dikwerf iets raadselachtigs hadden, dat bij minder vertrouwen argwaan kon hebben gewekt en schijnbaar gewettigd.”

Deze woorden zijn mij uit het hart geschreven. Ik drukte hetzelfde, in de Stemmen voor Waarh. en Vr., in een opstel „De getuigenis des Geheels,” met deze woorden uit:

„Wij zeggen met Art. 5 onzer Belijdenis: *Alle* deze Boeken ontvangen wij voor heilig en kanoniek, om ons geloof naar dezelve te regelen, daarop te gronden en daarmede te bevestigen. En gelooven zonder eenigen twijfel *al* wat in

dezelve begrepen is, enz. Ja, mits *alle* de boeken en *al* wat daarin staat. De afzonderlijke „Schriften” kunnen gebroken worden (gelijk de losgemaakte staven die de stervende vader in de bekende fabel aan zijn oneenige zonen toonde) maar de Schrift — als één Geheel — niet (Joh. 10, 34). Afzonderlijke stukken kunnen voor de kritiek niet bestaan, het Geheel wordt door haar bevestigd. Het Geheel, *met* zijn historische fouten en andere afzonderlijke wetenschappelijke feilen — (ja deze feilen ingesloten, anders ware het een kunstmatig mensenwerk en kon, in zijn gemaaktheid, niet door den Heiligen Geest zijn ingegeven gelijk het waarlijk is) — het Geheel dan zóó als het Gode beliefd heeft het te laten geboren worden en het ons te geven — dat geheel geeft een getuigenis dat voor elk ontvankelijk hart in heilige duidelijkheid zijn eigen waarheid bepleit.”

Mogelijk is er, wat betreft de hier uitgesproken erkenning van historische en dergelijke feilen in de H. Schrift, eenig verschil tusschen mij en Dr. Hoedemaker; maar dat verhindert mij niet, mij in onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan de H. Schrift *gelijk zij zichzelf geeft*, van harte met hem één te verklaren.

Wat volgt uit deze gehoorzaamheid des geloofs? Dat wij (gelijk het welgekozen voorbeeld van koning Alexander met zijn geneesheer Philippus toont) *beginnen* moeten met *vertrouwen*. Zal ik, geloovende in den wonderdoenden God, den Vader van onzen Heere Jezus Christus, in de H. Schrift iets aantreffen dat mij na nauwgezet onderzoek onaannemelijk voorkomt, ik zal het eerst laten staan, eerbiedig verklarende dat ik het nog niet ophelderen kan. Bevestigt zich later de onaannemelijkheid, ik zal haar dan eenvoudig erkennen. Doch in elk geval zal ik niet beginnen met wantrouwen, met besluit om niets aan te nemen dan wat ik zal kunnen staven, maar juist andersom zal ik beginnen met alles te vertrouwen en als waar aan te nemen, totdat het tegendeel mij eerlijkheidshalve noodzakelijk blijkt. Grenzen zijn hier uit den aard der zaak niet te trekken. Maar ook op het gebied der kritiek is „al wat niet uit den geloove

is, zonde," zoowel bevestiging als ontkenning. En met de dusgenoemd moderne, zich onvooringenomen achtende kritiek heb ik niets, ook niet de kleinste bijzonderheid van overtuiging gemeen; al is het waar dat ik soms niet slechts hetzelfde met haar zeg, maar ook menigmaal door haar op eenig punt opmerkzaam gemaakt en overtuigd geworden ben.

Van deze overtuiging uitgaande verheug ik mij over de aanleiding tot principiële discussie, door dit boek gegeven, en huldig den moed waarmee de schrijver optreedt tegen meeningen die naar den thands in „de” wetenschap heerschenden geest als bewezen gelden.

Tegenover de critici voor wie alle verkeer met God in Israel menschelijke voorstelling en subjectief is, toont hij ons God staande met zijn openbaring; met zijn spreken, boven en buiten de ontwikkeling. Hij wijst aan dat de methode der nieuwere kritiek, de „historische” genoemd, in den grond wijsgeerig, en wel naturalistisch is; namelijk vaststellende dat in de historie het hoogere steeds uit het lagere voortkomt naar darwinistische beschouwing — zoodat Israels godsdienst in den natuurdienst wortelt.

Gelooft men daarentegen de waarachtige, bijzondere Openbaring Gods gelijk de H. Schrift haar ons boekt, dan komt men tot de volgende voorstelling, ongeveer, van Israels geschiedenis.

Geen langzame ontwikkeling, bij welke de Wet na de Profeten zou komen, gelijk de nieuwe kritiek naar vooropgevatte onderstellingen beweert en door eene daarvan afhankelijke uitlegging dan in de oorkonden leest. Neen, Israel wordt bij de wetgeving van den beginne af gesteld op het hoogtepunt dat Gods volk eerst in het Nieuwe Verbond heeft bereikt. Het is een werkverbond met voorwaarde (Ex. 19, 5): en het volk legt van zijne zijde, vs. 8, eene belofte af. Maar reeds terwijl God spreekt, wijkt het volk terug, vs. 18. Nu zal Mozes Middelaar zijn; maar een ander, beter Middelaarschap wordt Deut. 18, 17, 18 beloofd: — Christus, de ware grondslag, de onmisbare voorwaarde voor het Verbond. Dat Verbond *verandert* nu als

het ware voor onze oogen. De onmiddellijke gemeenschap tusschen God en mensch toch blijkt onmogelijk te zijn, en dus daalt de Openbaring Gods tot een lager waterpas. De gemeenschap wordt b. v. zóó geregeld, dat de offers in de open lucht kunnen gebracht worden (Ex. 20, 24). Het verbond wordt verbroken, Ex. 32. Nu moet voortaan de *inwoning* van Jahveh ontbreken. Wel wordt op Mozes' voorbede het verbond vernieuwd en God ontmoet weder Israel; maar het is op een *lager* niveau. God zeide tot Mozes: „houw u twee steenen tafelen gelijk de eerste die gebroken zijn, en klim op tot Mij. *Daarna* zult gij u eene kist van hout maken.” Nu ziet het volk Gods heerlijkheid, maar slechts in het aangezicht van den Middelaar, Ex. 35, 29. En wat eerst tot de „rechten” (die minder in waardigheid zijn dan de „Wet”) behoord had, wordt nu als „woorden” opgenomen en in het Boek des Verbonds geschreven (Ex. 34, 27). De Wet der tien Woorden blijft nu onveranderd grondslag des Verbonds, maar afgescheiden van het „Boek des Verbonds.” En eerst nu, *na* de bondsbreuk, als uitdrukking van den dienst der Verzoening, wordt de Tabernakel opgericht opdat God in het midden van hen zou kunnen komen, Lev. 26, 11 — *zolang* Israel geen verbond met de Kanaaniten sloot, Ex. 34, 11. 12. Toen het dit evenwel deed, heeft God afscheid van hen genomen, Richt. 2: en eerst later, 1 Kon. 8, 10—12, is Hij teruggekomen.

Dit verklaart, waarom de Tabernakel zijn beteekenis heeft verloren, ja zoo weinig genoemd wordt dat de nieuwere kritiek uit dit stilzwijgen, ten onrechte, het niet-bestaan van den Tabernakel heeft afgeleid.

Voorts worden door Dr. Hoedemaker omtrent de geestelijke beteekenis en het doel der Wet hoogstbelangrijke opmerkingen gemaakt, met welke wij onze lezers ernstig uitnoodigen, kennis te maken.

Bij dit alles vergete men niet dat het geenszins des schrijvers doel is geweest, de authenticiteit van den geheelen Pentateuch, zooals hij daar ligt, te bewijzen, maar alleen, gelijk zijn titel zegt, den Mozaïschen oorsprong van de daar

genoemde wetten. Want met E. König (Einl. in das A. T. S. 187) zegt hij: „Het is een uitgemaakte zaak dat wanneer ook maar alleen die wetgevende gedeelten van den Pentateuch terecht aan Mozes waren toe te schrijven, zijne nalatenschap behelsden — de conclusie gerechtvaardigd zou wezen dat Mozes Israel door de woestijn had geleid; de volgorde van Wet en Profeeten zou dan buiten kijf zijn, en men zou kunnen aannemen, dat het verloop van de geschiedenis des Heils werkelijk geweest is zooals het O. T. aangeeft.”

Gelijk ik in den aanvang dezer aankondiging zeide, ik moet mij onbevoegd verklaren om voldoende over de bijzonderheden oordeel te vellen. De *beginselen* van Dr. Hoedemaker echter, in dit geschrift toegepast, zijn ook de mijne, en op grond daarvan beveel ik dit boek aan de nauwgezette lezing der Gemeente aan, zooverre zij over een der gewichtigste vraagstukken van onzen tijd meer dan oppervlakkig wenscht ingelicht te zijn. Ik voeg hier nog slechts eene herinnering bij, aan de kritiek op het Nieuwe Testament ontleend.

In mijne jeugd werd van de „Tübinger kritiek” als van „de” kritiek gesproken. Ik heb boeken en tijdschriftartikelen gelezen en vergaderingen bijgewoond, waarin zij die haar niet beaamden tamelijk onverholen als partijdige dienaren der overlevering, of als niet op de hoogte des tijds werden beschouwd. Terecht heeft onlangs Dr. J. Cramer, in de Toespraak met welke hij dezen universitaire cursus opende, tot zijne leerlingen gezegd dat deze kritiek, op een enkele uitzondering na, thands door alle geleerden van beteekenis verzaakt was.

In de levensbeschrijving van het beroemde hoofd eener nieuwe, hoogbelangrijke godgeleerde school, Albrecht Ritschl, wordt door zijn zoon beschreven hoe zijn vader eerst warm aanhanger van F. C. Baur en zijne kritische inzichten was, maar zich op grond van voortgezet onderzoek en nadenken daarvan geheel verwijderde. In 1859, dus 13 jaren nadat

hij voor het eerst over de Inleiding tot her N. T. zijne lessen had gegeven, schreef Ritschl aan een vriend, terugziende op dien tijd:

„Toenmaals meende ik alle vragen op dit gebied met volkomen klaarlijkheid te kunnen oplossen. Maar thands wordt ik gewaar dat bij haast alle moeielijke vraagstukken naar beide zijden met tamelijk gelijke waanschijnlijkheid geargumenteerd kan worden, *en hel ten slotte altoos van een besluit van den wil afhangt, welke beslissing men neemt*”¹⁾.

Zoo is het. Dit gevoelen is voor den „moderneren” criticus doorgaands niet aannemelijk. Naar de meest gangbare traditiën onzes tijds, in welke hij leeft, moet hij zich ter goeder trouw „onvooringenomen wetenschappelijk” achten. Maar wie in het geloof in den Christus der Schriften staat, behoort, ook voor de kritiek op de H. Schriften, met Fichte te weten dat „wat voor een stelsel men aankleeft, afhangt van de vraag: wat voor een mensch men is.”

Een mensch namelijk, die in Christus een „nieuw schepsel” is geworden, erkent de H. Schrift als Gods Woord. Met opzet zeg ik: „een mensch.” Want ik spreek niet van geleerden: ik spreek van *het geloof der Gemeente*. Dit geloof eischt niet dat men weigere, allerlei latere redactiën van bijbelsche geschriften te erkennen; en dien ten gevolge heeft het ook geen bezwaar tegen het opmerken, in die geschriften, van bijgevoegde woorden of tusschengevoegde stukken, die met de omgeving niet in harmonie zijn: zoodat wij dus tegenstrijdige berichten verkrijgen van welke slechts één kan juist zijn. De inspiratie door den Heiligen Geest, die wij van harte erkennen, sluit geen feilloosheid in op het gebied van wereldsche wetenschap. Die der Schrift deze feilloosheid opdringt, behoort tot gehoorzaamheid aan het Woord, dat nu eenmaal zelf kennelijk niet anders dan zooals het is, wil zijn, te worden vermaand. Maar het geloof der Gemeente weigert beslist elke beschouwing die, zij het ook slechts bij

1) *Ik* cursiveer dit slot mijner aanhaling uit „Albrecht Ritschl's Leben, dargestellt von Otto Ritschl. 1e Band, 1822—1864. Freib. i. B. 1892, S. 370.

wettige gevolgtrekking, de persoonlijke goddelijke Openbaring te niet doet, aan te nemen. Elke theorie welke, hoe dan ook, het Wonder door „natuurlijke” evolutie vervangt, en dus aan den aanvang niet Gods daad maar een donkere natuurmacht stelt, wordt dus afgewezen, en met het hoogste recht. Van dezen Kanon kan en mag de mensch die in Christus is, hij zij dan geleerde of kolenbrander, niet afgaan. In het gewoel en de verwarring van den strijd is het trekken van grenzen meestal ondoenlijk. Men schame zich niet, van eene grens terug te treden als men voelt dat men in het leven insnijdt, ook al verbeurt men daardoor den armen lof van „consequentie”. Men wachte zich evenzeer, iemand ongeloofig te noemen die meeningen uitspreekt welke men zelf niet aanvaardt. Men bidde aanhoudend om echtheid des geloofs, opdat de Heilige Geest in ons het instinct, den tastzin onderhoude die in elk voorkomend geval het ware van het onware leert onderscheiden. Men vrage daartoe op het gebied der kennis, ook van die der Schrift, even als op het gebied des praktischen levens, niet: „hoe verre kan ik wel van de onmiddelijke gemeenschap met God afgaan?” maar: „hoe dicht kan ik bij en onder alles in die gemeenschap blijven?” Opdat dus de bouw der overtuiging waarlijk uit God zij, haaste men zich niet om vaste resultaten te winnen. Men schrome niet uit te spreken dat men omtrent deze of die bijzonderheid niet zeker is. Men zij vast genoeg in de vreeze Gods, om onvast te durven schijnen als de eerlijkheid het eischt, en gezond genoeg om met open wonden te durven voortleven. Ook op het gebied des denkens dat de Heilige Schrift tot voorwerp heeft, worden de wonden die men door anticipatie, door vrome of onvrome kunstmiddelen sluit, toch weêr opengereten, of men het erkenne of niet. Christus zelf is het ook hier, die sluit en niemand opent. Ook de theoretische kennis behoort tot dat „leven” hetwelk men, om Christus' wille het verliezende, in hooger beteekenis terugwint.

Maar evenzeer, men vergete nooit dat het geloof in Jezus als den Christus naar de H. Schriften, en mitsdien het ge-

loof dat de Schrift Gods Woord is, niet op of uit de wetenschap volgt, maar daaraan voorafgaat. Het geloof *duldt* niet alleen kritiek, neen het *eischt* haar, doch juist dáártoe, opdat zij de echte kritiek zij, die haar voorwerp niet vernietigt, maar verklaart. Ons past de moed dien de edele vrijzinnige Rothe in het begin zijner Ethiek toont, namelijk om, wanneer de wetenschappelijke constructie blijken mocht niet met den inhoud des geloofs overeen te komen, dan dien geheelen bouw onverbiddelijk voor mislukt en verwerpelijk te verklaren. Elke kritiek waarvan de uitkomst zou zijn dat de persoonlijke openbaring Gods niet van het Paradijs af tot aan den Pinksterdag toe tot ons hadde gesproken, zou evenzoo door die uitkomst blijken onwaar te zijn. Het feit van het Geloof der Gemeente staat daar: „niet van menschen noch door een mensch, maar door Jerus Christus, en God den Vader die Hem uit de dooden opgewekt heeft.” Elke kritiek nu is eene hypothese om een feit te verklaren. Indien zij dit niet doet maar het feit vernietigt, is het de eisch der strenge wetenschap niet minder dan die des geloofs, deze kritiek als onwaar, d. i. het feit niet verklarende, te verwerpen ¹⁾. Het feit waarmeê wij hier te doen hebben, is „een licht boven den glans der zon” (der gewone empirie), namelijk de verschijning van Jezus Christus, Hand. 26, 13. Die ervaring betuigende zeggen wij „niets buiten hetgeen de Profeeten en Mozes gesproken hebben dat geschieden zoude” (ib. vs. 22). Wie dus hierin de Profeeten en Mozes anders verklaart, verklaart hen niet recht, en moet afgewezen worden.

Naar dezen regel betuigen wij onze hartelijke instemming met de beginselen van Dr. Hoedemaker.

1) De eisch: „laat bij de kritiek uw geloof, uwe dogmatiek ter zijde of geef er slechts een zijdelingschen invloed aan!” zegt eenvoudig: „Uw geloof, uwe dogmatiek maakt u partijdig.” Is dit werkelijk zoo, dan mag ik dit geloof niet ter zijde laten of er slechts zijdelings invloed aan toestaan, maar moet het hoe eer hoe beter *geheel* verzaken.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

- C. F. Gronemeyer, De Jood in de Literatuur (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Januari).
- J. H. Gunning Wz., Vergilius en de Sibylle (Stemmen voor Waarheid en Vrede, December).
- W. J. Jens, Het ziekenhuis te Modjowarno (Nederlandsch Zendingstijdschrift VI, 6).
- A. van der Linden, Iets over het eiland Kisser (Nederlandsch Zendingstijdschrift VI, 6).
- J. C. Matthes, Kuenen als criticus (Gids, December).
- H. H. Meulenbelt, De zevende Zendingconferentie te Batavia (Nederlandsch Zendingstijdschrift VI, 6).
- C. H. van Rhijn, Gustaaf Adolf en de Gustaaf Adolf-Vereeniging (Stemmen voor Waarheid en Vrede, December).
- A. S. E. Talma, De toenemende vervreemding van de Kerk (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Januari).
- J. J. van Toorenenbergen, Franciscus van Assisi (Gids, Februari).
- C. M. Voorhoeve, Kerkrecht en Kerkbegrip (Stemmen voor Waarheid en Vrede, December).
-

Buitenlandsche Tijdschriften.

- E. Chr. Achelis, Der gegenwärtige Stand der Katechetik (Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1894, S. 437—462).
- Jean-Frédéric Astié (Revue de théol. et de Philos 1894, 3, p. 201—206; 4, p. 297—305).
- W. Bornemann, Darwins Aeusserung über Religion (Die christl. Welt 1894, 39, Sp. 922—926; 40, Sp. 952—956).
- F. Braun, Kirche und Reich Gottes [Schluss] (Neue kirchl. Ztschr. 1894, 10, S. 847—863).
- J. A. Cross, The Akhmîm fragment [of the Gospel of Peter] and the fourth Gospel (The Expositor 1894, oct., p. 320).
- Elser, Der hl. Chrysostomus u. die Philosophie (Theol. Quartalschr. 1894, 4, S. 550—576).

- Funk, Die Didache in der afrikanischen Kirche (Theol. Quartalschr. 1894, 4, S. 601—604).
- A. Gercke, Der δεύτερος λόγος des Lucas und die Apostelgeschichte (*Hermes*, 1894, XXIX, 3, S. 373—394).
- A. Goldbacher, Zwei neue Briefe des Kirchenvaters Aurelius Augustinus (Wiener Studien. Ztschr. f. class. Philol. XVI, 1, 1894, S. 72—77).
- Grafe, Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier (Ztschr. f. Theol. u. Kirche V, 2, 1895).
- W. H. Green, The sons of God and the daughters of men (The Presbyterian and Reformed Review 1894, oct., p. 654—660).
- Guthe, Die geschichtliche Auffassung des Alten Testaments (Die christl. Welt 1894, 40, Sp. 947—952, 41, Sp. 974—977).
- A. Harnack, Julian's des Apostaten Beurtheilung des johanneischen Prologs (Ztschr. f. Theol. u. Kirche V, 1, 1895, S. 92—100).
- A. Harper, Archaeology and criticism (The Expositor 1894, nov., p. 372—385).
- L. Hebrans, De visionibus Ezechielis prophetae. Cpp. I—IX (Revue biblique 1894, 4, p. 586—604).
- A. Hilgenfeld, Jesus und Paulus (Ztschr. f. wissenschaft. Theol. 37, N. F. II, 4, 1894. S. 481—541).
- H. Holtzmann, Das Christentum als ‚Evangelium der Armen‘. 1. Arme u. Reiche zur Zeit Jesu. 2. Die Stellung Jesu u. der ersten Christengemeinde zum irdischen Besitz. 3. Gott will, dass allen Menschen geholfen werde (Prot. Kirchztg. 1894, 45, Sp. 1049—1063).
- Ch. F. Kent, Jerobeam and the disruption (The Biblical World IV, 1, july 1894, p. 38—48).
- A. Köhler, Zur Kritik des Alten Testaments (Neue kirchl. Ztschr. 1894, 11, S. 865—887).
- Th. M. Lindsay, Prof. W. Robertson Smith's doctrine of Scripture (The Expositor 1894, oct., p. 241—264).
- E. Nöldechen, Tertullian u. das Theater nebst Anhang: Tertullian u. das Amphitheater (Ztschr. f. Kirchengesch. XV, 2, 1894, S. 161—203).
- Nösgen, Leo XIII. u. das Wort Gottes (Der Beweis des Glaubens 1894, Sept., S. 347—357).
- O. Pfeiderer, Theologie u. Geschichtswissenschaft (Prot. Kirchztg. 1894, 44, Sp. 1025—1036).

- Th. J. Ramsdell, The kingdom of heaven in the Gospel of Matthew (The Biblical World IV, 2, aug. 1894, p. 124—133).
- A. Réville, The resurrection of Jesus (The New World III, sept. 1894, p. 498—527).
- H. Rinn, Gustav. Adolf, der Retter des Protestantismus (Die christl. Welt 1894, 47, Sp. 1115—1121; 48, Sp. 1138—1145).
- Ch. Robert, La chronologie biblique (Revue biblique 1894, 4, p. 605—612).
- G. L. Robinson, August Dillmann († july 4, 1894) (The Biblical World IV, 4, oct. 1894, p. 244—258).
- R. Schöller, Die Unterwerfung der Christenheit durch die Kirche bis zum Ende des Mittelalters trotz des Protestes der Apostelbriefe u. der Evangelien (Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1894, 3, S. 129—167).
- R. Schweizer, Anselmus redivivus oder Kritik u. Reconstruction der kirchlichen Versöhnungslehre. I (Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1894, 3, S. 167—187).
- K. Sell, Gustav Adolf als religiöser Held (Die christl. Welt 1894, 49, Sp. 1162—1169).
- J. B. Séméria, L'Évangile de Pierre (Revue biblique 1894, 4, p. 522—560).
- C. Siegfried, Thomas van Aquino als Ausleger des Alten Testaments (Ztschr. f. wissensch. Theol. 37, N. F. II, 4, 1894, S. 603—625).
- Stuckert, Die Bedeutung der Persönlichkeit im christlich-religiösen Gemeinschaftsleben (Ztschr. f. Theol. u. Kirche V, 2, 1895).
- D. Tissot, Un traité de Schleiermacher [Ueber die Lehre von der Erzählung] I (Revue de Théol. et de philos. 1894, 5, p. 453—471).
- H. Trabaud, Les origines de l'homélie chrétienne. II (Revue de théol. et de philos. 1894, 5, p. 414—427).
- E. Vaucher, Le baptême. [Fin] (Revue de théol. et des questions relig. 1894, 5, p. 380—403)
- F. Vernier, De quelques conséquences théologiques et ecclésiastiques des principaux résultats de la critique 'moderne' (Revue de théol. et des questions relig. 1894, 5, p. 361—379).
- B. B. Warfield, The inspiration of the Bible (The Bibliotheca Sacra. 1894, oct., p. 614—640).
- O. Zöckler, Wo lag das biblische Galatien? (Theol. Stud. u. Krit. 1895, 1, S. 51—102).

Nieuwe uitgaaf van *KEMINK & ZOON*, over de Domkerk,
te Utrecht:

Jeremia in de lijst van zijn tijd.

DOOR

Prof T. K. CHEYNE,

vertaald onder toezicht van

Prof. G. WILDEBOER.

Prijs f 2 75.

Dit boek, uitgegeven in *De Godgeleerde Bibliotheek*, heeft niet in de eerste plaats aan de Redactie der *Bibliotheek*, maar zeer bepaald aan den Groninger Hoogleeraar, Dr. G. Wildeboer, de opneming in de *Godgeleerde Bibliotheek* te danken. De schrijver heeft zich tot taak gesteld, den persoon van Jeremia voor de oogen zijner lezers te doen leven, hen zooveel mogelijk in den kring te verplaatsen, waarin Jeremia zich bewoog en werkte. Stellen de historische gegevens hem daartoe niet in staat, dan poogt hij het ontbrekende aan te vullen door de phantasie. Niet dat Cheyne de feiten verduistert, maar hij combineert uit onderscheidene historische berichten om te komen tot eene voorstelling, die waar kan zijn, al is niet te bewijzen, dat zij een sprekend gelijkend beeld der werkelijkheid is. De schrijver heeft aan de vertalers, enkele verbeteringen van zijn werk mede gedeeld, zoodat de Hollandsche vertaling eene verbeterde uitgaaf van Cheyne's werk *Jeremiah, his life and time* heeten mag.

Het zou mij te ver voeren, als ik een verslag wilde geven van den rijken inhoud van het boek. De lezer neme zelf het boek ter hand en bestudeere b. v. wat de schrijver zegt over Deuteronomium (bl. 62—115). Hij zal dan zien, dat het een waar genot is, kennis te maken met de studie van dien echt wetenschappelijken en geloovigen schrijver. Ik gevoel groote sympathie voor Cheyne, want zijn standpunt in de Oud-Testamentische kwesties is ook het mijne. Cheyne is een vroom man, die nergens het licht der wetenschap schuwet. Geloof en wetenschap zijn bij hem in eene hoogere harmonie vereenigd.

De uitvoerige registers achter het boek verhoogen de waarde van het werk. Wij zijn den vertalers daarvoor hoogst dankbaar.

Het boek van Cheyne is een model in zijne soort en wij zijn de Redactie van de *Godgeleerde Bibliotheek* voor de opname van dit werk zeer erkentelijk.

Kerk. Courant, 14 Mei '92.

J. M. S. BALJON.

FEESTSTOFFEN.

Een bundel van 16 leerredenen voor de Christelijke Feesten.

BIJEENGEBRACHT DOOR

Dr. F. VAN GHEEL GILDEMEESTER.

Prijs: Ing. f 1.90. Geb. f 2.40.

I N H O U D.

Dr. F. VAN GHEEL GILDEMEESTER, Uw licht komt! Adventspreek.

Dr. J. RIEMENS, Bereidt den weg des Heeren. Adventspreek.

Dr. A. J. TH. JONKER, „Vredevorst.” Kerstpreek.

Dr. J. H. GUNNING JHz., Engelenzang.

J. H. L. ROOZEMEIJER, Het bewaren van het kerst-evangelie.

Ds. T. KUIPER, De juiste waardeering van ons verleden. Oudejaarsavond.

P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Ons leven in den tijd. Nieuwjaarspreek.

P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, De macht der duisternis. Lijdenspreek.

W. L. WELTER Jr., Op weg naar Golgotha. Lijdenspreek.

B. J. ADRIANI, De laatste levensoogenblikken van onzen Heer. Goede Vrijdag.

A. PIJNACKER HORDIJK, Het evangelie der opstanding. Paaschpreek

W. L. WELTER Jr., Christus en ons hopen. Paaschpreek.

Dr. A. J. TH. JONKER, Hemelvaart.

J. H. GUNNING Jr., Pinksteren.

Dr. F. VAN GHEEL GILDEMEESTER, De Pinkstertaal. Overdenking voor den Tweeden Pinksterdag.

J. H. L. ROOZEMEIJER, Des Heeren Avondmaal.

Wij kunnen dit boekje ten volle aanbevelen. De lezer ontvangt hier zestien feestpreeken van twaalf predikanten. Al deze preeken bevatten het volle Evangelie, ze zijn allen echt stichtelijk en voor den eenvoudige verstaanbaar; sommigen ook homiletisch onberispelijk. Wie op feestdagen verhinderd is meê op te gaan met de gemeente naar Godshuis, neme dezen bundel ter hand en de lezing kan hem een huiszegen brengen. Wij dachten na de lectuur: zoolang er door zulke mannen en op zulk een voortreffelijke wijze gepreekt wordt in onze kerk, behoeven wij voor haar toekomst niet te vreezen.

s' Gravenh. Kerkbode van 6 Dec. '90. G. J. v. D. FLIER.

Kuyper's Encyclopaedie uiteengezet en beoordeeld.

II.

Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid
door Dr. A. Kuyper, Hoogleraar aan de
Vrije Universiteit. Amsterdam J. A. Wormser.
1894.

Wanneer wij, het tweede deel van Kuyper's Encyclopaedie beoordeelende, naar juiste verhouding der deelen onderling, naar harmonische evenredigheid der saamstellende partijen vragen, worden we teleurgesteld. „Deel Twee” bevat zes honderd acht en twintig bladzijden. Niet minder dan bladzijden 291—511 handelen over het „Principium Theologiae”. Hier vinden wij heel een breede ontwikkeling, die in de Dogmatiek thuis behoort; in den locus „de Sacra Scriptura”. Zij wordt hier ingelascht ten spot van alle symmetrie. Toch zal een welwillend beoordeelaar hiervan geen grief tegen den schrijver maken. Dr. Kuyper zélf erkent dit euvel. Hij spreekt er onbewimpeld van in zijn „Voorwoord”. Hij verdedigt dit zijn beleid. „Ware schrijver dezès dan ook zoo gelukkig geweest, reeds naar zijn „Dogmatiek” te kunnen verwijzen, zoo zou de behandeling van dit onderwerp merkelijk korter zijn uitgevallen, en veel als Lehnsatz uit die „Dogmatiek” zijn overgenomen, wat thans toelichting en nader betoog vereischte.

Nu echter zijn „Dogmatiek” wel in Collegie-Dictaten de

pers verliet, maar nog niet op de markt is, schoot hem niet anders over, dan in zijn Encyclopaedie een gedeelte van het betoog te voeren, dat anders in den *locus de S. Scriptura* thuis hoort". Geene uitdrukking is den hoogleeraar te sterk, te kras, wanneer hij over het hoog belang van het principium Theologiae handelt. Alleen op den wortel van haar eigen principium kan de Theologie bloeien: alleen in de Heilige Schrift kan dit principium worden gezocht. Op de aloude leer van dit Principium Theologiae zal Dr. Kuyper teruggaan „niet om dit eenvoudig uit de oude Theologie over te nemen; maar om het door nadere ontwikkeling in te sluiten in de vormen van ons hedendaagsch bewustzijn." Dat laatste acht ik nog al raadselachtig gezegd. Wat moet ik toch verstaan onder die nadere ontwikkeling waardoor het principium Theologiae ingesloten zal worden in de vormen van ons hedendaagsche bewustzijn? Me dunkt indien dat niet beteekent: ik zal U aantoonen dat de aloude leer van de Schrift als Principium Theologiae, óf in haar geheel, óf in haar kern, houdbaar is, óók na al wat het historiesch-kritiesch onderzoek, toegepast op de Heilige Schrift, ons leerde . . . dan beteekent het niets. Maar hierover later!

„Deel Twee" bevat twee „Afdeelingen". Eerste Afdeeling: „Het Organisme der Wetenschap" (bldz. 1—176). Tweede Afdeeling: „De Theologie (bldz. 177—628). Die indeeling is juist, dus helder. Eérst het algemeene begrip, dat extensief rijker, intensief armer is; dán het bijzondere begrip, dat extensief armer, intensief rijker is. Alleen zou men kunnen vragen: waarom de eerste afdeeling betiteld „Het Organisme der Wetenschap" en niet korter „De Wetenschap", daar immers de tweede afdeeling „De Theologie" heet? Dát is echter een kleinigheid.

De eerste afdeeling bevat: (§ 1) eene „Inleiding" en wordt voorts onderverdeeld in „Hoofdstukken", die wederom in §§ uit-één-vallen. Als volgt — want ik acht het van belang voor mijn lezer, dat hij dit overzicht hebbe:

Hoofdstuk I. *Het begrip der wetenschap.*

§ 2. De etymologie en het spraakgebruik. § 3. Subiect

en object. § 4. Organisch verband tusschen subiect en object. § 5. De taal. § 6. Verkeerde theoriën. § 7. De geestelijke wetenschappen.

Hoofdstuk II. *De wetenschap gestoord door de zonde.* § 8. De wetenschap en het feit der zonde. § 9. De waarheid. § 10. De wijsheid. § 11. Het geloof. § 12. De religie.

Hoofdstuk III. *Tweeërlei ontwikkeling der wetenschap.*

§ 13. Tweeërlei soort menschen. § 14. Tweeërlei wetenschap. § 15. Proces der wetenschap. § 16. Beide wetenschappen algemeen.

Hoofdstuk IV. *Verdeeling der Wetenschap.* § 17. De organische verdeeling van den wetenschappelijken arbeid. § 18. De vijf faculteiten.

Hoofdstuk V. *De Theologie in het organisme der wetenschap.*

§ 19. Is er in het organisme der wetenschap plaats voor de Theologie? § 20. De invloed der Palingenesie op onze beschouwing van de Theologie en hare verhouding tot de overige wetenschappen.

Voorwaar een breed en ruim gebied van onderzoek! Wij laten ons door den Schrijver er op rondleiden, met voorbehoud van ons recht om vragen te doen, opmerkingen te maken en ook aanmerkingen.

Na de „Inleiding” dan — waarvan wél het laatste, niet het eerste gedeelte ons duidelijk werd — spreekt Dr. Kuyper (Hoofdstuk I) over „Het begrip der Wetenschap” en wel éérst (§ 2) over de „Etymologie en het spraakgebruik”. Een principieele uiteenzetting van „de leer der wetenschap” ligt buiten des Schrijvers bestek. Het is echter onmogelijk het wezen der Theologie als wetenschap te beschrijven tenzij het begrip van wetenschap vast sta. Heerscht er hier veel spraakverwarring Dr. Kuyper belooft dat hij ons duidelijk zeggen zal hoe hij dit begrip verstaat. Wij luisteren aandachtig naar het *duidelijk* antwoord op de vraag: „wat is voor U, volgens U, „wetenschap”? Indien de Schrijver nu begonnen ware met terstond zijne bepaling van het begrip „Wetenschap” te geven, om haar vervolgens toe-lichten en te wettigen zou hij ons een grooten dienst hebben

bewezen. Wij zouden richting en stuur gevoelen. Dat doet hij echter niet. Hij eischt heel wat inspanning van ons. Allerlei beschouwingen moeten wij met hem doormaken, terwijl het doel, waar 't op aangaat, lang niet altijd helder op den voorgrond staat.

§ 2 dan is aan de etymologie en het spraakgebruik gewijd. *Weten* als intellectueel begrip is ontleend aan het zinlijk begrip van het *zien*, en wel bepaaldelijk aan het zien van iets dat men zoekt, in den zin van ons *vinden*. Eene boeiende bladzijde toont dit aan zoo op het gebied der indo-germaansche als der semitische talen. Op het einde zijner ontwikkeling betreft Dr. Kuyper 1 Cor. XIII: 8—12 in zijne beschouwing, op zulk eene wijze, dat, wie den klassieken locus niet even opslaait, meenen gaat dat Paulus daar *βλεπειν* tegenover *θεασθαι* gebruikt — wat geenszins het geval is. Over „weten” en „kennen” in het spraakgebruik wordt vervolgens gehandeld. De begrippen „wetenschap” en „waarheid” worden met elkander vergeleken. „Naar taalrecht wordt van de „wetenschap” gevergd, dat ze ons *weten* doe, wat er is, dat het er is en hoe het er is. . . . Er leeft in ons een dorst naar een wetenschap der dingen, die vrucht van onmiddellijk zien, zij het dan ook van een zien zonder somatisch oog zij; en, waar nu de tegenwoordige werkelijkheid ons de voldoening aan deze neiging ontzegt, opent Gods Woord ons een verschiet, waarin dit rechtstreeksch doorschouwen der dingen, dit *θεᾶσθαι*, dit zien van *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* kenmerk eener *andere* raliteit zal zijn. Het taalgebruik, dat het begrip van *zien* in weten vasthoudt, is alzoo in overeenstemming met de Openbaring, die ons op een wetenschap, die in *zien* bestaan zal, henenwijst.”

Zeer helder is dat alles niet. Of beter gezegd: de Schrijver gebruikt wel wat veel woorden, die ons van het punt in quaestie afleiden, in plaats van ons kort en duidelijk te zeggen wat voor hém „wetenschap” is.

Bovendien valt er heel wat af-te-dingen op wat hij zegt: „Er leeft in ons een dorst naar een wetenschap der dingen die vrucht van onmiddellijk zien . . . zij; en waar nu de tegenwoordige

werkelijkheid ons de voldoening aan deze neiging ontzegt". Wij vallen Dr. Kuyper even in de rede. Hoe? Kunnen wij thands niet, door onmiddellijk zien, constateeren „wat er is, dat er iets is, en hoe het is”? of beter „dat er iets is, wat er is, en hoe het is”? Is er dan gansch geene wetenschap? Leeft onze eeuw dan in een reusachtigen waan? Wat Paulus leert over het *βλεπειν προσωπον προς προσωπον* wordt hier, uit zijn verband gescheurd, zeer ten onrechte bijgebracht. Eene duidelijke definitie van „wetenschap” hebben wij tot dusver in ieder geval niet ontvangen van Dr. Kuyper, die nu gaat handelen over „wetenschap” en „waarheid”.

Wetenschap is volstrekt niet een antithetiesch begrip. Dát juist, wil Dr. Kuyper, is de waarheid altoos. Waarheid (stam: ver-, denk aan verum, verbum, woord, *Γερειν* (sic: lees: *Φερειν*) wijst op het *gesprokene*. „De dorst naar wetenschap vindt haar oorsprong in onze zucht, om wat bestaat in ons bewustzijn aftespiegelen; de dorst naar waarheid daarentegen, om wat het bestaande anders voorstelt dan het is, uit ons bewustzijn te bannen. In praegnanten zin staat dus, gelijk we later breeder aantonen, waarheid tegenover leugen. Doch ook waar waarheid gezocht wordt om de opzettelijke vergissing, een ter goeder trouw opgekomen waan, of ook de onjuistheid, die gevolg is van ontoereikend onderzoek, te mijden of te bestrijden, blijft toch altoos een tegenstelling over, die alzoo tot het wezen van dit begrip behoort. Ware noch leugen, noch vergissing, noch waan, noch onjuistheid denkbaar, zoo zou de dorst naar waarheid niet kunnen opkomen. Dat de wetenschap waarheid zoekt, en waarheid haar boven alles gaat, drukt dus niet haar grondgedachte uit. Dit is en blijft: te weten te komen wat er is, dat het er is en hoe het er is; en dit streven neemt slechts in zooverre den vorm aan van „zoeken naar waarheid”, als ze, om tot het bestaande door te dringen, allerlei valsche voorstellingen van het bestaande te verwijderen heeft. In een stand van zaken, gelijk de Openbaring ons dien in het rijk der heerlijkheid teekent, blijft de zucht werken om te zien en te weten; dán natuurlijk

door onmiddellijke waarneming; maar de tegenstelling tus-
 schen leugen, vergissing, waan en onjuistheid eenerzijds en
 waarheid anderzijds valt alsdan geheel weg". (bldz. 7, 8).
 Deze treffende bespiegeling over „de waarheid” als anti-
 thetiesch begrip heeft wel iets, dat bij den eersten indruk,
 onze bevreemding wekt. Daar Kuyper in het vervolg (§ 9)
 hier dieper op ingaat, zullen ook wij er later op terug komen.
 Thans alleen eene opmerking over de wijze waarop Dr.
 Kuyper, méér dan ééns, aan woordafleidingen wijsgeerige
 bespiegelingen ontleent. Van onvoorzichtigheid is de Hoog-
 leeraar m.i. in dit opzicht niet geheel vrij te pleiten. Op etymo-
 logieën, aan één taalgebied ontleend, bouwt hij algemeene
 filosofische beschouwingen. 't Gebeurt ook in zijn betoog
 dat de waarheid een antithetiesch begrip is. Hij vindt den
 stam van dit woord in „ver”. Daar die stam voorkomt in
 ver-um, ver-bum, woord, verklaart Kuyper dat die stam
 wijst niet op het geziene, noch op het gewetene, maar op
 het gesprokene. Gesteld nu eens dat dit alles in den haak
 ware, dan volgde er uit dat in het *Latijn* „verum” bepaald
 ziet op het gesprokene. Geheel overeenkomstig zijn practi-
 tischen aanleg en zin voor het concrete grijpt de Romein
 het begrip van waarheid in het gesproken woord dat de
 werkelijkheid weergeeft. Dat doet de Romein. Maar de
 Griek? 'Αληθεσ wijst volstrekt niet, in de eerste plaats, op het
 gesproken woord. 'Αληθεσ (a privans voor den stam ληθ) geeft
 te kennen het *niet verborgene*, en wijst dus zeer zeker op
 het *geziene*. Het hebreeuwsche אמת (אמת, אמר) wijst volstrekt
 niet in de eerste plaats op het *gesprokene*, maar op het
voortdurend zijnde. 't Zelfde geldt van het verwante arabische
 woord. Aangenomen dus dat „verum” in het Latijn op het
gesproken woord ziet, dan gaat het toch niet, op dit ver-
 schijnsel in ééne taal, heel een theorie te bouwen. Ons
 „woord” is zeker verwant met „verbum” en „ver” is „waar”.
 Ziet „waar” *oorspronkelijk* op het gesprokene? Ik meen dat
 dit geenszins het geval is. Zou „waar”, door den tusschen-
 vorm „wes-ró”, niet teruggebracht moeten worden tot den
 indo-germaanschen wortel „wes”: het „wezen”, het zijn?

Treffend is dan de overeenkomst tusschen de Semitische en enkele Indogermaansche talen. Onze germaansche talen noemen „waar” het *wezenlijke*. Hebreeërs en Arabieren noemen „waar” het vast, het constant „wezenlijke”. De Griek noemt „waar” het niet verborgene, dus zichtbare wezen, (*ἀληθές*). De Romein noemt „waar” het gesprokene, als vertolking in klanken, van het wezenlijke. Maar deze gedachtenwisseling met Dr. Kuyper over etymologische dingen mag ik niet verder voortzetten. Etymologie kan diensten bewijzen aan de Philosophie. Maar dan moeten wij haar — krachtens het organiesch bestaan der menschheid — breed, naar comparatieve methode, aanwenden. Dán ook verbreidt zij-licht over de vraag of „waarheid” wel een antithetiesch begrip is. Wanneer Dr. Kuyper eene kleine vermaning invlecht, op grond van zijne etymologie van „waarheid”: „eene herkomst waarin tevens de veroordeeling ligt van het thans insluipend gebruik, om *waar* met een toestand of zedelijke gesteldheid te verbinden, en te spreken van „waar zijn”, dan annoteer ik even: 1° dat er voor die vermaning andere gronden moeten gegeven worden; 2° dat Ovidius — een Romein — ergens zegt „Vera fuit vates”; 3° dat Dr. Kuyper (II bldz. 60) schrijft: „Wie zich vergiste ter goeder trouw, was *onjuist*, niet *onwaar*.” Ik neem het echter voor die spreekwijze niet op. Maar wie haar veroordeelt doe ’t op goede gronden.

Wat de belofte van den hooggeleerden Schrijver aangaat, dat hij ons duidelijk zal zeggen wat hij onder „wetenschap” verstaat vinden wij ons vooralsnog teleurgesteld. We moeten geduld oefenen. Dít kunnen wij uit het gelezene vasthouden: Naar taalrecht wordt van de „wetenschap” gevergd, dat ze ons *weten* doe, wat er is, dat het er is en hoe het er is. Voorts vernamen wij iets over den oorsprong van den dorst naar wetenschap, nl. „onze zucht om wat bestaat in ons bewustzijn aftespiegelen”. (bldz. 6, 7). Iets later (§ 3) wordt ons aangezegd dat in het begrip van wetenschap het gronddenkbeeld van weten streng moet worden vastgehouden. Dankbaar willen we zijn. Voldaan zijn kunnen wij niet. Wij wilden, eene duidelijke, liefst korte, bepaling van „wetenschap”.

In § 3 wordt gehandeld over „Subiect en Obiect” Subject van de wetenschap is niet deze of die mensch, maar de menschheid, *het* menschelijk bewustzijn. Wij kunnen tot geen begrip van „wetenschap” in hoogerem zin opklimmen tenzij we ons de menschheid als organiesch geheel denken. „Niet atomistisch”, doceert Prof. Kuyper, „werkt de wetenschap alsof de totaliteit der individuen enkelen met de taak belastte, om aan de algemeene zucht naar *weten* bevrediging te schenken, en alsof deze lasthebbers naar een onderling afgesproken plan te werk gingen. Maar organisch, d. i. in dien zin, dat de behoefte om te weten in onze menschelijke natuur ligt; dat onze menschelijke natuur, binnen zekere grenzen, wetenschap verkrijgen kan, dat de aandrift om zich aan deze taak te wijden, met de gaven om aan die taak te kunnen arbeiden, van zelf uitkomt; en dat deze coryphaeën van ons geslacht op intellectueel gebied, zonder het te merken, schier onbewust, naar een plan te werk gaan, waardoor de menschheid verder komt”. (bldz. 9). Uit de wilswerking van het individu, uit het toeval kunnen wij dit organiesch samenhangen niet verklaren. „Er moet hier een hoogere factor in het spel zijn, die in den loop der eeuwen en onder tal van geheel verschillende volken, toch de eenheid van ons geslacht ook voor het leven van ons *menschelijk bewustzijn* handhaaft; tot weten prikkelt; voor het kunnen weten begaaft; geheel dezen arbeid leidt; en de resultaten van dien arbeid, voor zooverre deze tot weten leiden tot één geheel, naar een verborgen bestek, opbouwt”. (bldz. 9). Die hoogere factor heet voor de persoonsverbeelding „de Wetenschap”. Maar — zie hier weer de „ipsissima verba” van Kuyper — „acht men dit een poëzie, die alleen op paganistisch gebied thuishoort, dan kan men onder verkregen „wetenschap” verstaan: die plek licht, die nu reeds tengevolge van de inwerking dezer hoogere macht in de duisternis van het menschelijk bewustzijn ontstaan is; dat licht natuurlijk niet enkel als resultaat gedacht, maar gedacht met de actuositeit die in alle licht zit, om te heerschen en nieuw licht te ontsteken. Eerst bij diè opvatting valt al het acci-

denteele en individueele weg, en erlangt de wetenschap als zoodanig een *noodzakelijk* en *algemeen* karakter. Wetenschap, in dien zin verstaan, maakt dat „de geest des menschen” weet, en aan deze wetenschap erlangt de enkele mensch deel naar de mate van zijn aanleg en zijn levenspositie. Waaraan reeds nu zij toegevoegd, dat de wetenschap eerst bij deze opvatting haar goddelijke wijding ontvangt, omdat de hoogere factor, die in de wetenschap bleek te werken, niets anders dan zelfbewust te denken is, en er zonder een God, die tot wetenschap prikkelt, haar schenkt, en haar organisch verband handhaaft, geen wetenschap voor het menschelijk bewustzijn als zoodanig bestaan kan. Met de menschelijke individuen komt ge hier geen stap verder, en ook al wilde men zich den „Gemeingeist” onzer menschelijke natuur gepersonificeerd denken, toch zou men ook hiermee niet uitkomen, daar immers deze hoogere factor *zelfbewust* moet wezen, en deze Gemeingeist juist eerst door de wetenschap tot zelfbewustheid moet gebracht worden. Deze hoogere factor, die ons menschelijk bewustzijn tot *wetenschap* zal opvoeren, moet zelf weten, wat hij ons wil doen weten.” (bldz. 10).

Zóó handelt Dr. Kuyper over het subject der wetenschap. Hij zegt meer dan eens belangrijke en behartenswaardige dingen. Maar wie vindt dat alles nu eenvoudig en duidelijk gezegd. Ronduit verklaar ik dat ik rust derf te midden van al dien woordenrijkdom. 't Valt moeilijk een „houvast” te grijpen in dien steeds aanzwellenden stroom van woorden. Van de lange rede zal, dunkt mij, dít wel de korte zin zijn. De menschheid vormt eene organische eenheid; de menschelijke natuur is aangelegd op wetenschap. (Dit laatste impliceert een persoonlijken Schepper: den God der wetenschappen, want er is geen vermogen in de creatura dat niet in den Creator zijn bestaansgrond vindt). Niet de wil en gril van A en B drijven tot het verkrijgen van wetenschap, maar wel de drang der menschelijke natuur. De aanleg om tot wetenschap te komen is echter niet in alle individuen met voldoende intensiteit aanwezig. Ook verhinderen de

omstandigheden menigwerf de ontwikkeling van dit vermogen. Waar deze twee hindernissen niet zijn, treedt de man van wetenschap op. Krachtens het organiesch bestaan der menscheid (en krachtens de solidariteit harer leden) werkt de man van wetenschap, als lid van het geheel, naar de bestaanswet van het geheel en ten bate van het geheel. — Indien dát niet, kort gezegd, de beteekenis is van Dr. Kuyper's woorden, dan hebben zij geen zin, óf ik ben niet in staat den Schrijver te begrijpen.

Object der wetenschap is al het bestaande „voor zoover dit zijn bestaan aan ons menschelijk bewustzijn reeds ontdekte, nog ontdekken zal of vermoeden laat”. (bldz. 10). Die laatste woorden verbazen mij. Wat zich nog ontdekken moet aan ons menschelijk bewustzijn moet nog object van wetenschap worden. Wat zich vermoeden laat is niet, nog niet, object van wetenschap. 't Kan het worden: indien nl. later blijkt dat ons vermoeden gegrond was. De hypothese wordt dan these.

Het object der wetenschap splitst zich terstond drieledig „in zooverre niet alleen hetgeen *buiten* het denkend subiect is, maar evenzoo dat *subiect* zelf, als het *bewustzijn* van dit subiect, voorwerp van wetenschappelijk onderzoek wordt”. Geheel helder is dit voor mij niet. Object van wetenschap is: het niet-ik; het ik en dan ten derde het ik-bewustzijn. Maar hoe kan mijn „ik” object zijn van mijne wetenschap tenzij onder den vorm van ik-bewustzijn?

Met volkomen instemming lees ik wat nu volgt — eene gedachte zoo menigmaal door de la Saussaye Sr. met warmte en diepte ontwikkeld: — „Dit object als zoodanig zou echter nooit stoffe van wetenschap voor den mensch kunnen zijn, indien het louter atomistisch bestond, of enkel atomistisch kon gekend worden”. „Het denkbeeld van „wetenschap” onderstelt toch, dat uit het velerlei dat ik weet een *samenhangend* weten geboren zij; en dit nu ware onmogelijk, zoo er geen samenhang bestond tusschen de onderscheidene deelen van het object”. Dit organiesch bestaan van het wetenschaps-object correspondeert met het organiesch bestaan

van het wetenschaps-subject en sluit in zich „natuurlijke overgangen waardoor men uit het eene gebied in het andere komt”. Zeer tersnede merkt Dr. Kuyper hierbij op: „Het Darwinisme dankt meer nog aan dezen drang der wetenschap dan aan de deugdelijkheid zijner resultaten den ongemeenen opgang, dien het maakte. Veilig mag dus gezegd, dat óf ons ideaal van wetenschap ten slotte een illusie zal blijken, óf wel, dat het object door haar gegrepen moet worden als organisch bestaande”.

Het organiesch verband tusschen subject en object komt in § 4 ter sprake. Zulk een verband moet er bestaan omdat „zoowel het subiect zelf als het denken van het subiect, mede object van wetenschap wordt”. (bldz. 12). Dit verband is driedelig nl. tusschen het object en ons wezen; tusschen het object en ons bewustzijn; tusschen het object en onze denkwaereld. Tusschen het object en ons wezen: de mensch is *μικροκοσμος*. Tusschen het object en ons bewustzijn: de mensch kan van het bestaan en van de bestaanswijze van het object een besef, een gewaarwording, een indruk ontfangen (gewaarwording en waarneming). Kuyper keurt het af hierbij van het „gevoelsvermogen” als van een derde facultas gecoördineerd met de facultas intelligendi en volendi te spreken (bldz. 15) en betoogt in zeer, zeer beeldrijke taal: „Noch gewaarwording, noch waarneming is alzoo mogelijk, tenzij in ons menschelijk bewustzijn een zoodanige receptiviteit voor het object besta, dat het door ons bewustzijn naar zijn aard en vorm kunne gegrepen worden”. „Eerst door dit oorspronkelijk en aan alle waarneming of gewaarwording voorafgaande rapport tusschen het object buiten ons en de receptiviteit voor dit object, die in ons bewustzijn aanwezig, wijl ingeschapen is, komt én gewaarwording én waarneming tot stand”. Eindelijk moet er organiesch verband zijn tusschen het object en onze denkwaereld zal er wetenschap geboren worden. Denken veronderstelt in het subject meerdere zintuigen; in het object onderscheidene momenten en relatiën. „Overmits nu ons menschelijk bewustzijn, krachtens zijn mikrokosmisch karakter, ook op de waarneming van

deze relatiën is aangelegd, en deze relatiën, afgetrokken van de momenten waar tusschen ze bestaan, niet afgebeeld noch voorgesteld, maar slechts *gedacht* kunnen worden, zoo is het metterdaad uit deze oneindige reeks van organisch samenhangende relatiën, dat geheel de wereld van ons denken geboren wordt". (bldz. 20). Intusschen is ons denken niet slechts receptief maar ook actief. Ons denken is aangelegd op de objectieve relatiën waarin wij wederom ons denken geobjectiveerd zien. „Iets wat zoo streng doorgaat, dat zich uitnemend goed verstaan laat, hoe meer dan één filosoof de objectiviteit van deze relatiën ontkend heeft, om er alleen de reproductie van ons denken in te zien". (bldz. 22). Dat subjectivisme echter is onhoudbaar en de objectiviteit der relatiën eischt „een oorspronkelijk subiect, dat ze gedacht heeft, en de macht bezat om dit product zijner gedachten in heel den kosmos te laten heerschen". (bldz. 23). „Als wij ons indenken in deze relatiën, doen wij dus niets dan nadenken de gedachte, waardoor het Subiect, dat deze relatiën in het leven riep, ze bepaald heeft. Als er geen gedachte in het object school, zou het voor ons denken onverteerbaar zijn". — Nu blijkt duidelijk dat er naast de *facultas intelligendi* en de *facultas volendi* in het subject geen plaats is voor wat men gevoels- of waarnemingsvermogen noemt. Intelligere is waarnemen en indenken beiden: „eene onderscheiding", zegt Kuyper, „die op haar beurt weer haar grond vindt in ons dichotomisch bestaan, als deels *somatische*, deels *psychische* wezens; daar toch de *voorstelling* meer een somatisch, het begrip een meer psychisch karakter draagt". (blz. 26). Na eene breede, boeiende ontwikkeling formuleert de hoogleeraar als volgt zijn resultaat over de onderlinge verhouding van object en subject: „Object en subiect staan dus tegenover elkander, als volkomen aan elkander verwant, en hoe dieper het ons menschelijk bewustzijn gelukt in den kosmos in te dringen, des te inniger blijkt die verwantschap te zijn, zoowel wat aangaat de substantie en de morphologie van het object, als de gedachten, die in de relatiën van het object liggen uitgesproken. En

daar nu noch het object het subiect, noch het subiect het object produceert, moet de macht, die beide organisch saamverbindt, uiteraard buiten beide gezocht worden. Hoe men dan ook zinne of peinze, nooit zal de genoegzame grond voor deze bewonderenswaardige correspondentie of verwantschap tusschen het object en het subiect, waarop toch geheel de mogelijkheid en de ontwikkeling der wetenschap rust, voor ons besef verklaard worden, tenzij we met de H. Schrift belijden, dat de Auteur van den kosmos, in dien kosmos, den mensch als mikrokosmos schiep „naar zijn beeld en naar zijne gelijkenis”. Aldus opgevat komt dus „de wetenschap” voor ons te staan, als *een te zijner tijd met noodzakelijkheid opgekome, en steeds voortgaande, drang in den menschelijken geest, om den kosmos, waarmede hij in organische verwantschap staat, plastisch naar zijn momenten in ons af te spiegelen, en logisch in zijne relatien door te denken*”. (bldz. 28, 29). Dat is dan eindelijk de zoo lang verwachtte en begeerde bepaling van „de wetenschap”. Of wij er vrede meê kunnen hebben? Naar de bedoeling van den Schrijver zeer zeker. Naar de formuleering zeer zeker niet. Is dan de wetenschap een drang? Zij het dan een drang in den menschelijken geest, een drang in den menschelijken geest te zijner tijd opgekomen, met noodzakelijkheid opgekomen? Maar de drang tot wetenschap is iets anders dan de wetenschap zelf. In welke richting de bepaling te corrigeeren en aantevullen is geven wij hierdoor voldoende te kennen.

Daar nu de wetenschap tot hare ontwikkeling de taal vereischt behandelt Dr. Kuyper in § 5 „De taal”. Waarom wij den schrijver hier niet op den voet volgen zal wel voor een ieder duidelijk zijn.

Maar uit § 6 „Verkeerde theoriën” moeten wij weêr refereren. De gang der wetenschap zou een geregeld voortschrijdende, zegevierende, veroveringstocht zijn geweest, ware de zonde niet tusschen beiden gekomen. Hoe daardoor „het subiectivisme opsprout, dat als een kanker onze wetenschap vergiftigt” zal Schrijver later aantonen. Thands wijst hij

er alleen op: „hoe volkomen natuurlijk het is, dat denkers, die de stoornis door de zonde loochenen, zich ook nu nog de wetenschap als een absolute macht voorstellen, en er hierdoor toekomen, om óf de wetenschap te beperken tot de „sciences exactes”, óf wel ze opvatten als een wijsgeerig systeem, waarnaar de realiteit moet verwrongen worden”. (bldz. 36). De eerste richting, in Frankrijk opgekomen, heerscht in Engeland. Zij beperkt de wetenschap tot de natuurwetenschappen; weegt en meet, weegt en meet nog eens en wil zoo tot voor allen vaststaande resultaten komen. Intusschen leert de geschiedenis (Darwinisme) dat de natuurwetenschappen met wegen en meten niet volstaan kunnen en haar dwingend karakter ten laatste missen. Ook ligt 't in de consequentie dezer richting zich óf in materialisme te verloopen, of alle organiesch verband tusschen de ponderabele en de geestelijke waereld te loochenen en zóó den kosmos op te offeren.

De tweede richting zegevierde in Duitschland. Haar ideaal van wetenschap is organische kennis van den geheelen kosmos uit één beginsel afgeleid. Ware de zonde niet tusschen beiden gekomen dan zou in deze richting de taak der wetenschap aangeduid zijn. Maar de zonde kwam tusschen beiden en men hield er geen rekenschap mede. Daar de ontwikkelingen van Kuyper over den invloed van de zonde en ook van de palingenesie naar mijn oordeel zeer diep en ernstig, dus beteekenisvol, zijn, wil ik den Schrijver reeds nu, als hij voorloopig die onderwerpen aanraakt, het woord geven.

„Veel hooger staat dan ook de tweede richting, die, als vrucht van Deutsche denkkraft, nog steeds de hooge hand behield, en den eisch, dat de wetenschap ons tot een organisch, uit één beginsel afgeleide kennis van den geheelen kosmos zal leiden, onverzwakt handhaaft. Het ongeluk is maar, dat deze theorie, die bij een onzondige ontwikkeling de eenig ware zou gebleken zijn, thans nog wel in idealen zin waar blijft, maar op de werkelijkheid niet meer past; deels niet, omdat de onderzoekende subiecten disharmonisch tegenover elkander staan, en deels omdat ook in het object

allerlei anomalïën intraden; denk slechts aan de menschelijke taal en den strijd die over analogie en anomalie in de taal sinds de dagen der Sophisten en Alexandrijnen gevoerd is. Weigert men nu op dit standpunt met de verstoring van de harmonie, zoo in het subiect als in het obiect, rekening te houden, en zet men dan toch zijn wil door, om ook het disharmonische logisch uit één beginsel te verklaren, dan verloopt men in speculatie, en leert ons niet den kosmos kennen, maar komt er toe, om óf een kosmos te fantaseeren, die niet bestaat, óf wel om pantheïstisch alle grenzen uit te wisschen, tot ten laatste zelfs het verschil tusschen goed en kwaad indifferent wordt.

Metterdaad wordt dus de geheele opvatting van de wetenschap, toegepast op den kosmos gelijk hij thans zich aan ons voordoet, en beoefend door het subiect mensch, gelijk dit thans bestaat, in volstrekten zin door de vraag beheerscht, of er al dan niet door de zonde, 't zij in het obiect, 't zij in het subiect der wetenschap stoornis zij aangebracht". (bldz. 37, 38).

Wij danken Dr. Kuyper voor dit belangrijke, ernstig en diep gedachte stuk dat tevens helder en eenvoudig gestyleerd is. Voorwaar de geest die het doorademt is niet die eener maffe, matte scholastiek! Dit stuk is ingedacht en uitgewerkt onder de groote bezieling van het ethiesch beginsel. Zóó dacht een Vinet; zóó een de la Saussaye Sr. De richting van ons denken, het karakter onzer wetenschap worden niet bepaald door eenige uitwendige autoriteit, welke ook; op ethiesch gebied liggen de uitgangen onzes levens; óók van ons wetenschappelijk leven. Naast het geweten staat de logica als dienstmaagd.

Zijnen weg voorts zuiver afbakenende handelt de hoogleeraar nu éérst (§ 7) over „*De geestelijke wetenschappen*". Naar aanleiding van dat opschrift zullen we maar niet twisten. Bedoeld worden de wetenschappen die de geestelijke zijde van des kosmos tot object hebben. Geestig en goed logiesch leidt Kuyper zijne ontwikkeling in: „Bestond de kosmos, en dus ook de mensch, uitsluitend uit ponderabilia, zoo zou

de kennisneming van den kosmos veel eenvoudiger zijn dan thans, maar het subiect, dat zich die kennis eigen kon maken, zoo ontbreken. De wetenschap mist dus alle recht, om er over te klagen dat de kosmos niet enkel ponderabel bestaat". Deze wetenschappen nu gaan onder drieërlei moeilijkheden gedrukt. *a.* Het psychische is amorphiesch. Derhalve blijft ons morphologiesch vermogen hier rusten. „Overmits we nu als somatisch-psychische wezens vanzelf de neiging hebben, om elk object èn plastisch èn logisch te assimileeren, voelen we ten deze op geestelijk terrein zeker gemis. Een gemis, dat er dan maar al te licht toe leidt, om dit geheele terrein enkel logisch op te vatten, en zoodoende een valsch intellectualisme, of een gevaarlijke speculatie in de hand te werken". (bldz. 39).

b. Het object dezer wetenschappen is zoo onvast. De natuurwetenschappen kunnen hare objecten naar vaste kenmerken classificeeren. Dat kan de wetenschap, die zich op den mensch richt, niet. „Zelfs de classificatie naar de sexen lijdt vaak schipbreuk op verwijfde mannen en mansche vrouwen". Hier treedt het individueele op. Het gemeenschappelijke vertoont zich telkens weer anders gewijzigd. Hoe rijker een individu is hoe minder hij zich leent tot vergelijking.

c. Juist in de geestelijke wetenschappen hangen wij af van de zelfmeêdeeling door het object, die uit den aard der zaak door tal van bezwaren gedrukt wordt. Vandaar dat de vorderingen der „geestelijke wetenschappen" vergeleken met die der natuurwetenschap gering zijn. Ja, de schoone kunsten trachten te vertolken wat er omgaat in de geestelijke waereld. Maar zij geven ons geen kennis in den streng-wetenschappelijken zin van het woord. Symboliek is heur taal. Zal „de empirie van de meer algemeen psychische levensuitingen" ons verder brengen? Dr. Kuyper wil het nut der historisch-vergelijkende studie van het zedelijke, sociale en religieuse leven der volkeren niet wegcijferen. Maar hij ontkent dat in haar de eigenlijke beoefening der geestelijke wetenschappen ligt. „Ge kunt", zegt hij, „in alle deze

studiën geconfijt zijn, zonder ook nog maar het minste te weten omtrent uwe eigene ziel, die subiectief toch voor alle psychische onderzoek het middelpunt vormt. En wat nog veel bedenkelijker is, ge loopt op deze wijze grootelijks gevaar, ongemerkt het obiect van uw wetenschap te vervalschen, zoo niet te denatureeren" (bldz. 43). De geestelijke wetenschappen moeten uit het subject zelf opgebouwd worden d. i. uit het menschelijke bewustzijn in het algemeen. Zagen wij nu dat wetenschap van den zichtbaren kosmos in het menschelijk bewustzijn veronderstelt de archetypische ontvankelijkheid voor de zichtbare objecten — hetzelfde is waar op geestelijk gebied. In ons bewustzijn wordt gevonden de archetypische receptiviteit voor wat recht is, liefde is enz. Deze receptiviteit moet komen onder invloed van het wetenschappelijk object, middellijk of onmiddellijk. „Feitelijk”, zegt Kuyper, „grijpt derhalve bij de overbrenging in ons bewustzijn van het obiect der geestelijke wetenschappen hetzelfde proces plaats als bij de ontdekking van ons bewustzijn voor het obiect der natuurwetenschappen. Beide malen moeten we onderscheidenlijk het moment en onderscheidenlijk de relatiën in ons opnemen. Beide malen moet, zoo voor die momenten als voor die relatiën, de receptiviteit in ons aanwezig zijn. En ook, beide malen kan ons *denken* ons alleen de relatiën doen kennen, terwijl de gewaarwording van het moment ons uit het obiect zelf toekomt. Maar hierin zijn beide soort van wetenschappen onderscheiden, dat het moment der *δρατα* eenen anderen weg volgt om in ons bewustzijn te dringen dan het moment der *πνευματικά*. En dit wel zoo, dat de momenten der *δρατα* door de zintuigen op ons voorstellingsvermogen werken, terwijl de momenten der *πνευματικά*, zonder zintuigen, en zonder een ons bekende tusschenschakel ons subiect geestelijk aangrijpen en alzoo, voor ons besef, rechtstreeks in ons bewustzijn ingaan”. (bldz. 47).

Zoo wordt dan de wetenschap van het geestelijk object geput uit ons individueel subject in zijn organischen samenhang met het algemeen menschelijke subject. Vergeet dit laatste — en wetenschappen als Philologie, Historie, Politica,

sociale wetenschappen enz. zijn onmogelijk. Toch blijft het subjectief karakter dezer wetenschappen want „altijd ligt in ons eigen subiectief besef de voorwaarde voor de beoefening dezer wetenschappen”. (bldz. 48). Wel draagt een groot deel van den arbeid aan de geestelijke studie ten koste gelegd een meer objectief karakter. Het physicopsychische experiment, de vergelijkende studie der psychische uitingen, de ethnologiesch-historische studiën leveren bijdragen tot de Psychologie. Maar ook deze voorstudiën veronderstellen reeds het eigen psychiesch besef en — 't zijn voorstudiën. Wel moeten wij onderscheiden tusschen zuivere en gemengde geestelijke wetenschappen. De Linguistiek b.v. is eene gemengde geestelijke wetenschap. In het „*τῶμα* der taal” tracht men door te dringen tot den logos als haar psychiesch bestanddeel. Maar elke inbeelding om de geestelijke wetenschappen — gemengde of zuivere — „op eenzelfde leest te schoeien met de natuurkundige wetenschappen berust op zelfbedrog”. (bldz. 50). En ook bij deze laatsten kan enkel empirie nooit volstaan. Wie meent dat de Descendenz-theorie niet anders is dan logische deductie uit empirische gegevens — misleidt zich zelf.

„De Wetenschap gestoord door de zonde”. Zóó luidt het opschrift van Hoofdstuk II. Paragraaf 8 opent het: „De Wetenschap en het feit der Zonde”. Het subjectief karakter der geestelijke wetenschappen wordt een gevaar door de zonde. Ware er geen zonde dan zouden de onderscheidene subjecten, in ongestoorde harmonie, elkander aanvullen. Maar zoo is het niet. De wetenschappelijke overtuiging van den één gaat tegen die van den ander in. Deze treurige werkelijkheid mag niet verbloemd worden. Wij moeten erkennen dat de zonde, die niet tot het thelematische alleen beperkt is, óók haar invloed oefent op wetenschappelijk gebied. Dr. Kuiper stipt aan:

1°. Er is leugen in de waereld, in allerlei zin, onder allerlei vorm. Meer dan ééne „geestelijke” wetenschap berust

bijna uitsluitend op mededeeling van personen. Tengevolge van de leugen lijdt dus de zekerheid dezer wetenschappen groote schade.

2°. Vergissing is mogelijk in de waarneming, in de herinnering, in het denken. Vooral op het gebied der „geestelijke” wetenschappen is haar invloed van gewicht.

3°. Zelfbedrog en zelfmisleiding, die vijanden van wetenschappelijke zelfkennis spelen eene groote rol — en vergeet niet dat bijna alle diepere studie, op dit gebied van wetenschap, uitgaat van het subjectieve beeld.

4°. De verbeelding speelt ons parten: wischt het onderscheid tusschen phantasie en werkelijkheid weg.

5°. Wij ondergaan den invloed van een wetenschappelijk milieu waarin al die machten van stoornis werken.

6°. Door ons lichaam, dat nooit geheel normaal bestaat, oefent de zonde invloed op onzen geest.

7°. De levensverhoudingen, door de zonde gedesorganiseerd, benevelen onzen blik.

8°. Daar wij in ons bewustzijn niet atomistisch bestaan, werkt eene valsche voorstelling op dit levensgebied onwillekeurig terug op voorstellingen van een ander gebied.

Dit alles echter betreft nog maar de formeele werking der zonde op onzen geest. Allerlei motieven van zedelijken aard staan haar ook nog ten dienste. Onze blik op de dingen wordt beheerscht door tal van belangen, die ons persoonlijk raken. Soms tijds verleiden die belangen zelfs tot conscientie-verkrachting. Meestal beheerschen zij den uitslag onzer studie onbewust en ongemerkt.

Ten derde oefent de zonde rechtstreeks invloed op onze natuur. Er is eene verduistering des verstands, beter: van ons bewustzijn. Liefde, sympathie tot het wetenschappelijk object is de groote voorwaarde om tot kennis ervan te geraken. En zonde nu is juist het tegendeel van liefde. „Ze heeft ons, generaal gesproken, alle zoekende sympathie ontnomen, om ons slechts op een enkel terrein en dan nog in gebrekkigen vorm dit zoeken der liefde te laten. Maar onze geest, als geheel genomen, staande tegenover den kosmos

als zijn totaal object, gevoelt zich geïsoleerd; het object ligt buiten hem; en de band der liefde ontbreekt, die er hem in doet dringen en het doet verstaan. Deze fatale uitwerking der zonde moet natuurlijk haar dieperen grond daarin vinden, dat de levensharmonie tusschen ons en het object verstoord is. Wat eens organisch *συνέστηκε*, bestaat dientengevolge thans als aan elkaar vreemd; en het is deze *vervreemding* van het object onzer kennis, die het meest aan onze kennis van het object in den weg staat". (bldz. 57). De desorganisatie, gevolg der zonde, verbrak ook de levensharmonie in ons eigen wezen. Eindelijk komt hier nog bij de vernieling „die de zonde teweegbracht in de gegevens, die ons voor de kennisse van God, en dus voor de conceptie van het geheel, ten dienste stonden". (bldz. 58). Hieruit volgt „dat de kennisse van den kosmos als één geheel, of wilt ge de philosophie in engeren zin, eveneens op deze verwoesting, die de zonde heeft aangericht, afstuit. Gesteld toch al, dat het u gelukt ware te komen tot een aedaequate kennis van al de deelen van den kosmos, dan zou de optelsom van deze uitkomsten u nog geenszins de aedaequate kennis van het geheel geven. Het geheel is altijd nog iets anders dan de bijeenvoeging der deelen. Voor eerst om het organisch verband dat de deelen samenhoudt; maar veelmeer nog om de geheel nieuwe vragen, die de samenvatting van het geheel u stelt. Vragen naar den oorsprongen en het einddoel van het geheel. Vragen naar de categoriën die het object bij zijn afspiegeling in uw bewustzijn beheerschten. Vragen naar het absolute zijn, en naar wat *niet*-kosmos is. Om nu tot de beantwoording dezer vragen te komen, moet ge natuurlijk heel den kosmos, met uzelf er in besloten, aan uzelf onderwerpen; daartoe moet ge in uw bewustzijn buiten den kosmos treden; om dit te kunnen doen, moet ge een *δός μοι πού στῶ* in den *niet*-kosmos hebben; en dit al te gader wordt u onmogelijk gemaakt, zoolang de zonde u met uw bewustzijn in den kosmos opsluit". (bldz. 59).

Deze paragraaf las ik met steeds klimmende belangstelling.

Over het geheel las ik haar met hartelijke instemming. Het pelagianisme — gekroonde oppervlakkigheid; ongelukkige richting, die haar matte zegepralen behaalt ten koste van geweten en alle dieper wijsgeerig denken — het pelagianisme, dat zijn bestaan alleen rekt onder de valsche gunst der psychologische atomistiek, wordt door Kuypers met ernst en zegevierend bestreden. Ik verheug mij in het flinke beleid van dezen gids. Het is gedaan met alle Theologie, dien naam waardig, wanneer de beteekenis van de zonde, ook op het gebied der wetenschap, óf voorbij gezien, óf te licht gesteld, óf onjuist opgevat wordt. Over eene theologie, die ethische momenten verwaarloost, gaat het veroordeelend vonnis: Mene, Tekel. Het ethisch karakter van Kuypers' ontwikkeling is haar adeldom. Onder de bezieling van ethische motieven tref ik dezen gereformeerden godgeleerde, evenals Calvijn, het liefst aan. Dat de woorden „ethisch” en „gereformeerd” mij in één streek uit de pen komen verwondere niemand. Die twee hooren bij elkaër. Gereformeerde theologie, ontdaan van het ethisch bestanddeel, versteent tot een doodgelopen scholastiek. Ethische theologie, die het gereformeerde „Soli Deo” niet hoog houdt, zinkt weg in een alle-daagsch moralisme of vervloeit in pantheïstiesch idealisme. Maar nu vind ik het jammer dat de hoogleeraar zich een Seitenhieb tegen „de ethisch getinte Theologen” veroorloofde, die hen waarlijk niet treft. „Veritas sese ipsa defendet” riepen reeds de ouden, en de ethisch getinte Theologen roepen hen dit na, zonder ook maar van verre te vermoeden, hoe juist hierdoor onze blik op de historie vervalscht wordt, en ons eigen plichtsbesef wordt verzwakt”. (bldz. 54). Deze tirade zal wel gericht zijn tegen uitspraken als van Vinet: „la vérité brille de son propre éclat” en zoo vele anderen meer, die wij vinden in de geschriften b.v. van Astié, de la Saussaye Sr., Gunning Sr. Vragen wij wat die mannen, zóó sprekende, bedoelen! Geenszins eene wegcijfering van het zedelijk geweten, als zou de invloed der zonde niet verstarend werken ook in de waereld van ons weten en denken. Zij huldigen geenszins de pelagiaansche domheid:

wanneer de waarheid zich vertoont kán en wíl en zál ieder mensch haar zien. Tegen het peuterige intellectualisme van het supranaturalisme gaat hun protest. Dat protest is niet anders dan een pleit voor de noodzakelijkheid der wedergeboorte; niet anders tevens dan erkenning van het testimonium Spiritus Sancti. „Laat uw kaarsje niet schijnen en uw nachtpitje niet knapperen opdat de menschen, die zien kunnen, de zon aanschouwen”. Dát roepen de „ethisch-getinte theologen” toe aan knutselende apologeten. Zij doen dat niet als navolgers van de Ouden, maar als discipelen van Hem die déze, nog al „ethisch getinte”, woorden sprak: „*ἐὰν τις βελῆ το θελημα αὐτου (s. l. του περιψαντος με) ποιειν, γνωσεται περι της διδαχης ποτερον εκ του θεου εστιν, η̄ εγω απ̄ εμαυτου λαλω* (Joh. VII: 17).

Niet geheel duidelijk werden mij — beter: niet juist geformuleerd vond ik — enkele uitdrukkingen van den hooggeleerden schrijver over het karakter en het straalgebied der zonde. Ziehier zulk eene uitlating — eene typische — in den lijst harer omgeving. De slottirade van § 8 luidt: „Overwegingen waaruit nu wel geenszins volgt, dat ge sceptisch aan alle wetenschap vertwijfelen zult, maar die u toch toonen, dat het niet aangaat in de theorie uwer kennis de zonde buiten rekening te laten. Dit zoudt ge zelfs dán niet mogen doen, bijaldien de zonde enkel een thelematisch begrip en dus bloot ethisch ware; maar mag nog veel minder nu de zonde ook in hooge mate, zoo rechtstreeks als middellijk, alle die gegevens wijzigt, waarmede ge bij het opbouwen uwer *wetenschap*, en dus op intellectueel gebied, te rekenen hebt. De *ἀγνοια*, die de zonde wrocht, is het moeilijkst struikelblok voor alle echte wetenschap”. (bldz. 59). De zonde niet enkel een „thelematisch begrip”. Bedoelt de schrijver dat de zonde niet alleen 's menschen wil aan zich dienstbaar maakt maar heur verdervenden invloed over heel onze persoonlijkheid uitstrekt, ál onze krachten en vermogens aangrijpt, dan ben ik het van harte met hem eens; dan staan wij — in goed gezelschap! — met Augustinus tegenover Pelagius, met Calvijn tegenover Erasmus, met de

gereformeerde godgeleerden tegenover de casuïstiek der Jesuïeten. Wie dat niet doet, huldigt, bewust er van of niet, de psychologische atomistiek. Maar volgt hier nu uit dat de zonde nog iets anders is dan een ethiesch — een anorm ethiesch — verschijnsel? Volstrekt niet! Zeker wij hebben ook „op intellectueel gebied” met de zonde te rekenen. Op ieder gebied moeten wij met haar rekenen. Toch neemt dit niet weg dat de *ἀμαρτία*, als zoodanig, een ethiesch verschijnsel is, een „bloot” ethiesch verschijnsel, dat echter — krachtens ons niet atomistisch maar organisch bestaan — zijn verstorenden invloed oefent op heel ons „ik”, over heel ons geslacht.

Voorts hadde ik gewenscht dat in deze fijn bewerkte paragraaf over de Wetenschap en het feit der zonde niet alleen gehandeld ware over den invloed der zonde in het wetenschappelijk subject, maar ook in het wetenschaps-object. Dit bestanddeel ontbreekt wel niet geheel, maar het had breeder ontplooit kunnen worden. De kosmos, dien wij onderzoeken, ook in zijn niet ponderabel bestaan, is een verstoorde waereld. *Πασα ἡ κτίσις συστεναζει.*

Aan „De Waarheid” wijdde Dr. Kuyper § 9. Hij onderscheidt tusschen „onjuist” en „onwaar”. Hij stelt dat het zoeken naar waarheid geen ander doel heeft „dan om aan de heillooze macht van wat Christus τὸ ψεῦδος noemde te ontkomen”. (bldz. 60). De H. Schrift leert ons in τὸ ψεῦδος een onheilig beginsel kennen, waaruit een Zerrbild van al het bestaande geboren wordt, en het vaderschap van dezen ψεῦδος wijst ze ons aan in Satan”. Schier op elk levens-terrein sloop eene valsche voorstelling van de realiteit binnen. Zij komt, overwonnen, telkens weer in een nieuwen vorm te voorschijn. „Kennelijk heeft men dus in de Leugen, noch met een vergissing, noch met enkele tijdelijk heerschende onwaarheden te doen, maar met een macht, die op het bewustzijn des menschen inwerkt, en hem telkens niet slechts phantasie voor werkelijkheid, noch alleen fictie voor drama in handen speelt, maar die opzettelijk in onzen geest eene voorstelling van het bestaande inbrengt, die tegen de realiteit

vloekt, met het doel om ons van die realiteit te vervreemden". (bldz. 61). Vandaar het heilig belang van den strijd voor de waarheid. Die strijd zal eens ten einde zijn. In het hemelsch leven is geen ijveren voor de waarheid tegen de leugen meer. „Wie toch zou, waar geen leugen ook maar denkbaar is, voor de waarheid in het strijdperk treden? En zoo nu ook kan de waarheid niet behoord hebben tot de begrippen, die oorspronkelijk aan den mensch in den staat der rechtheid eigen waren. . . . Het was dus niet te sterk gesproken, toen we zeiden, dat het begrip van „waarheid" eerst in het gevolg der zonde kon opkomen. Wetenschap is dus iets geheel anders dan waarheid. Denkt ge u een menschelijke ontwikkeling buiten zonde, zoo zou toch de drang bestaan hebben, om den kosmos te leeren kennen en te doorzien, en door die kennis te beheerschen; maar naar *waarheid* zou men niet gezocht hebben, eenvoudig omdat het gevaar, van in de leugen als resultaat van onderzoek te berusten niet bestond. Thands daarentegen, in onzen zondigen toestand, terwijl het net van de leugen telkens over het bewustzijn der menschheid wordt geworpen, heeft de wetenschap uiteraard een dubbele roeping, niet alleen om het object te onderzoeken en te leeren verstaan, maar ook, en niet minder, om de valsche voorstellingen omtrent het object uit te bannen". (bldz. 61, 62).

De verwijdering van valsche voorstellingen is een moeilijk werk voor den onderzoeker der zicht- en tastbare waereld. 't Is een moeilijker, veel moeilijker werk voor hem, die het niet stoffelijk levensgebied wil kennen. „Hier toch wordt de subiectieve factor overwegend; juist die subiectieve factor is afhankelijk van de tegenstelling tusschen τὸ ψεῦδος en ἡ ἀλήθεια; en zoo moet én het inzicht in de feiten én de constructie, die men op zijn inzicht in de feiten bouwt, wel uiteenloopen, en ten slotte eerst contradictoir, en dan contrair, worden". (bldz. 63).

In wat nú volgt schijnt het mij toe dat Dr. Kuyper niet weinig overdrijft: nú eens te pessimistiesch, dan weér te optimistiesch oordeelt. Om met dit laatste, het min belang-

rijke, te beginnen. „Niemand schrijft een wetenschappelijke studie met het doel om de leugen te propageeren; doel van allen wetenschappelijken arbeid is het ijveren voor de waarheid”. (bldz. 63). Ja, wanneer ik „wetenschappelijke studie” in den hoogen, idealen zin neem, dan veronderstelt zij noodwendig ijver voor de waarheid. Maar die restrictie maakt de Schrijver *niet*. En wanneer wij nu „wetenschappelijke studies” onder de oogen krijgen waarin betoogd wordt dat Luther zelfmoord pleegde, waarin de „légende du fer rouge” opgewarmd wordt om Calvin’s jongelingsjaren te bezwalken, zijn wij dan niet ál te optimistiesch, wanneer wij meenen dat Ultramontanen en Jesuïeten aan het „Calumniare semper” nooit „wetenschappelijke studie” dienstbaar maken? ¹⁾ Andere uitspraken van Dr. Kuyper zijn pessimistiesch en in haar volstrektheid m. i. onbillijk en onjuist. Nadat hij verklaard heeft: „Niemand schrijft een wetenschappelijke studie met het doel om de leugen te propageeren; doel van allen wetenschappelijken arbeid is het ijveren voor de waarheid” gaat Prof. Kuyper aldús verder: „Juist hieruit echter volgt, dat, waar twee mannen van wetenschap tot vlak tegenovergestelde uitkomsten geraken, ze beiderzijds in hun eigen resultaat de waarheid, en in het resultaat van hun tegenstander de leugen zien, en dat ze zich geroepen achten voor wat hun als waarheid geldt te strijden, en wat hun leugen dunkt tegen te staan. Raakt dit nu een détailpunt, zoo heeft dit geen verdere gevolgen; maar neemt deze tegenstelling een meer algemeen en principieël karakter aan, zoo vormt zich school tegenover school, stelsel tegenover stelsel, wereldbeschouwing tegenover wereldbeschouwing, en komen ten slotte twee geheel verschillende en elkaar uitsluitende voorstellingen van het object, beide malen in organischen samenhang, een geheele reeks van subiecten beheerschen. Van beide kanten zegt men dan: „Aan onze zijde is de waarheid, aan uwe zijde de leugen” En de waan alsof *de* wetenschap dit ge-

1) Cf. o. a. „Triersche Studiën over Luther” van Dr. J. Herderscheë, in „De Tijdspiegel”, Maart 1895, bldz. 289—299.

schil beslechten kon, is natuurlijk volkomen ijdel, want we spreken juist van twee alles omvattende voorstellingen van het object, die beiden als resultaat van ernstige wetenschappelijke studie gewonnen zijn". (bldz. 63, 64). In de eerste plaats zou ik willen vragen: komen twee mannen van wetenschap in den hoogen zin van het woord, wel dikwijls tot „vlak tegenovergestelde uitkomsten"? Dat „vlak tegenovergestelde" moet hier, in dit redeverband, beteekenen „absoluut-tegenovergestelde", zóó tegenover elkander gesteld als ja en neen, als waarheid en leugen, als zijn en niet-zijn? Zou dat wel dikwijls gebeuren? Dikwijls gebeuren waar het „détailpunten" raakt? 'k Geloof het niet! Neem een concreet geval. A. een orthodox theoloog komt in zijne wetenschappelijke beschouwing van het psychologiesch verschijnsel, dat wij „berouw" noemen, tot eene uitkomst vlak tegenovergesteld aan die van B. een modern filosooph. Zal hij nu — de man van wetenschap, die bescheiden is, nederig, doordrongen van het besef zijner eigen feilbaarheid — zeggen: „bij mij de waarheid; bij U de leugen"? Zal hij niet veeleer eigen werk herzien? Zal hij niet onderzoeken of er in de beschouwing van zijn tegenstander bestanddeelen van waarheid zijn, waaraan de zijne geen recht liet wedervaren; bestanddeelen van waarheid, door hem op te nemen in zijne beschouwing? En wat is dat anders dan de belijdenis: zooals de waarheid tegenover de leugen staat, zóó staat mijne uitkomst niet tegenover de uwe. Die verhouding komt eerst te voorschijn bij de diepstgaande principieele vraagstukken. En dán moeten wij het woord eeren dat er geene gemeenschap is tusschen het licht en de duisternis. Wordt de vraag naar den oorsprong opgeworpen, dán erkennen wij dat atheïstische en theïstische wetenschap steeds tegenover elkander staan, gescheiden door eene kloof, die de wetenschap zélf natuurlijk niet overbruggen kan.

Zeer hartelijk beaam ik weêr Kuyper's besluit, dat hulde brengt aan de religieus-ethische factoren, die op het gebied van de beginselen alles beheerschen. „In verband met het feit der zonde, waaruit heel de tegenstelling tusschen Waar-

heid en Leugen geboren werd, doet zich dit verschijnsel dan in dezen vorm voor, dat de één het feit der zonde erkent, de ander het loochent of er niet meê rekent. Zoo wordt voor den één normaal, wat voor den ander de volstrekte abnormaliteit is. Dit geeft aan beiden een geheel verschillende maatstaf in handen. En waar nu beiden met dezen subiectieven maatstaf te werk gaan, *moet* beider wetenschap wel een geheel andere worden, en is de eenheid der wetenschap weg. De één kan niet gedwongen worden te aanvaarden, wat de ander voor waar houdt, en z. i. als waarheid vond". (bldz. 65). Juist en helder gezegd! Op grond van zulke wél gemeende verklaringen wachten wij van den Hoogleeraar eene Theologie — niet des verstands maar des gewetens. Hier liggen, in de diepte, punten van aanraking, die tot hereeniging zullen brengen theologen, ten onzent meer door kerkelijke twisten dan door beginselen gescheiden. Mij dunkt — ieder die van jongeling man werd; studeeren bleef; in zijne studiën zich niet op détailpunten blind tuurde maar naar de breede wegen der beginselen vroeg, is het immers met mij eens? — mij dunkt dat erkenning hier, ontkenning dáár van het feit der zonde, de wetenschappelijke waereld in twee kampen verdeelt. De ernst, waarmede dit criterium in Kuyper's Encyclopaedie gehandhaafd wordt, bindt mij met waardeering aan zijn boek. Eéne hamartiologie vereenigt, in hoofdzaken, onderscheidene godgeleerden. Zullen zij niet tot ééne Christologie komen, moeten komen? Zonder twijfel. En zou 't één en het ander niet leiden tot eene theologische wetenschap, in den grond één, al laat zij in hare eenheid verscheidenheid des levens toe? Ik moet weér bevestigend antwoorden. Eene onbescheiden Scholastiek, partijeest, coteriëngehaspel zullen op den duur die hereeniging niet beletten. Vooral niet nu wij zulke ernstige tijden beleven. Maar — ik mag niet afdwalen door van idealen, vrome wenschen en — toch niet eens bedrogen? — verwachtingen te spreken!

Met paragraaf 9 ben ik nog niet in het reine. Kuyper ontwikkelt daarin wat hij vroeger schreef en wat mij toen

reeds verwonderde: „De waarheid is altoos een antithetisch begrip”. (bldz. 9). Zoo duidelijk en zoo sterk mogelijk zegt hij nu: „En zoo kan de waarheid niet behoort hebben tot de begrippen, die oorspronkelijk aan den mensch in den staat der rechtheid eigen waren”. (bldz. 61). Daarmee juist dat de waarheid een antithetisch begrip is *altoos*, een begrip dus den mensch in statu integritatis niet eigen, daarmee juist stem ik niet in. Hoe betoogt Dr. Kuyper zijne stelling? „Denkt gij u in het leven des hemels in dan gevoelt ge, hoe terstond alle ijveren voor de *waarheid* wegvalt. Wie toch zou, waar geen leugen ook maar denkbaar is, voor de waarheid in het strijdperk treden? . . . Zoolang de zonde niet in het hart was geslopen, kon de drang, om tegenover de nog niet bestaande leugen de waarheid te verdedigen, niet bij ons opkomen”. Ik meen dat dit alles geen hout snijdt. Dat er vóór het intreden van *το ψευδος* geene aanleiding was tot *strijd* voor de waarheid, tot *verdediging* van de waarheid tegen de leugen — dát spreekt wel van zelf. Maar betoogd moest worden dat het begrip „waarheid” zelf, den mensch vóór den val vreemd was. Dat wordt niet betoogd. En dat kón niet betoogd worden omdat Dr. Kuyper naliet het begrip waarheid te definieeren — logiesch-formeel te definieeren. Hij brengt het genesiaansche verhaal, betreffend wat den val onmiddelijk voorafging, te pas. Maar niet juist te pas. Kuyper schrijft: „Geheel hiermede in overeenstemming laat het schriftuurlijk verhaal van den val dan ook eerst door Satan de leugen influisteren, dat, wat God gezegd had, *niet* waar was, en eerst van dat oogenblik af vangt de strijd *voor* de waarheid aan”. (bldz. 61). Wederom: hier vangt *de strijd voor* de waarheid aan. Maar de Schrift leert niet dat het bestaan van de waarheid en des menschen besef van de waarheid hier aanvangt. Dr. Kuyper zelf erkent dat. Immers hij laat Satan de leugen influisteren „dat wat God gezegd had, *niet* waar was”. Dit impliceert dat Eva tot nu toe erkende dat, wat God gezegd had, *wel* waar was. Zullen wij met de quaestie verder komen, dan dienen wij eerst eene formeele definitie van waarheid te geven. „*Waar-*

heid is de juiste verhouding tusschen het subject en het object, door het subject gekend niet als tegenstelling tot eene onjuiste verhouding maar als constante ervaring van juiste verhouding tusschen het „ik” en het „niet-ik”. Die ervaring smaakte de mensch, vóór den val, telkens weér, wanneer hij van het ééne gebied in den organiesch bestaanden kosmos op het ándere overging. Er was waarheid d. i. gekende, als zoodanig gekende, juiste verhouding tusschen subject en object voor er leugen was. De leugen is niet thesis en de waarheid het antithetische begrip er van. De waarheid is thesis, is het oorspronkelijke. De leugen is antithese, later opgekomen. De waarheid is het positieve, de leugen is het negatieve. Niet het negatieve is eerst maar het positieve, waarvan het negatieve de ontkenning is. De leugen behoort tot de zonde. Niet de zonde is eerst en dan de oorspronkelijke heiligheid. Maar de heiligheid is eerst en dán de zonde. De gereformeerde dogmatici noemden de zonde „ens negativum”, later ingekomen tegen het „ens positivum”. De waarheid kan bestaan zonder de leugen, maar de leugen niet zonder de waarheid.

Zie ik wél, dan is mijne redeneering in overeenstemming met het genesiaansche verhaal. Vóór dat de slang liegen kon: „Gij zult den dood niet sterven” (Gen. 3:4) en dus het besef van het antithetische in de vrouw wekte, moest er zijn de waarheid: „Gij zult den dood sterven”. Het gewijde verhaal biedt ons tot tweemaal toe een treffend voorbeeld van „waarheid” naar onze bepaling. Eerst H. 2:17. Jhvh God zegt: „tendage, als gij daarvan eet, zult gij den dood sterven”. Hier is waarheid: juiste verhouding, als zoodanig gekend, tusschen het sprekend subject en het besproken object. Het laatste is hier: de wet krachtens welke de mensch — overtreedt hij het gebod! — sterven zal. Het eerste is God, die als God der waarheid, metaphysisch en heilig noodzakelijk, in juiste verhouding tot die wet staat en die verhouding als zoodanig kent, want hij is de God des Lichts, in wien gansch geen duisternis is, geen plaats is voor het „Onbewuste”. Nu wordt vervolgens door het spreken

Gods de niet gevallen mensch in contact gebracht met die wet. De verhouding die aanvankelijk heerscht tusschen het subject — den mensch nu en het object — die wet — is juist, is normaal. De mensch erkent: „Zóó spreekt Jhvh God en zóó is het”. Hij eert vóór den val die juiste verhouding en ervaart zóó, in zijne harmonische ontwikkeling het genot van de waarheid, die hij kent — niet als tegenstelling tot το ψευδος, maar als positief genot van de juiste verhouding tusschen subject en object. Hij eet niet van de verboden vrucht en sterft niet, maar leeft en leeft in ongestoord geluk. Dán komt de slang en liegt: „Gijlieden zult den dood *niet* sterven”. Nu ontstaat er voor de vrouw strijd tusschen de waarheid en de leugen. — Nóg eens: waarheid is een thetisch begrip en daarvan is de leugen de antithese, de negatie. Ik kan mij een lichaam voorstellen, dat geen schaduw projecteert omdat er geen licht op speelt of er geen wand is waartegen het schaduwbeeld zich teekent. Maar een schaduw zonder projecteerend lichaam is niet denkbaar. Zóó kan ik de waarheid denken zonder de leugen. Maar de leugen „construieren”, zonder de waarheid op den achtergrond, dát kan zelfs geen Hegeliaan. —

De strijd tusschen waarheid en leugen brengt het gevaar van skepsis nabij. Dat deze niet aller geest overmant is in de eerste plaats te danken aan „het altoos min of meer raadselachtig verschijnsel, dat men *Wijsheid* noemt”. (§ 10). Zij is wijsbegeerte noch wetenschap, noch resultaat der discursieve gedachte. De etymologie geeft dit in meer dan ééne taal te verstaan. (Sapientia, sapere; σαφως, σαφης, σαπρος; wijs; חכם, חכיה). De wijze „bezit een *algemeene* dispositie van geest, die hem in staat stelt, in al wat hem voorkomt, een juisten blik op de dingen te hebben, en dienovereenkomstig met beleid te kiezen en te handelen. Resultaat is derhalve, dat er, geheel afgescheiden van de ontwikkeling der wetenschap, bij enkele personen een aprioristisch, niet aangeleerd, algemeen *inzicht* bestaat, dat in zijn doeltreffende, practische vrucht, de proef op de som levert, van te passen op de realiteit der dingen”. (bldz. 67). Door

de tegenstellingen „gek” en „dwaas” licht Dr. K. een en ander nader toe. Algemeene basis voor de wijsheid biedt het gezond verstand, niet te verwarren met de communis opinio uit de dagen van het rationalisme. Wijsheid is „eene zekere bekwaamheid van den menschelijken geest, die niet van buiten af wordt ingedragen, maar in dien geest als zoodanig huist en aanwezig is een inzicht, dat rechtstreeks voortvloeit uit de affiniteit, waarin we van nature tot de wereld om ons heen, en tot de wereld der hogere dingen staan”. (bldz. 69). Dat die wijsheid een dam tegen de skepsis opwerpt wordt verder aangetoond. „Nu toch bezitten we zeker inzicht, en op grond van dit inzicht een betrekkelijke zekerheid, die zich met den discursieven strijd tusschen waarheid en leugen niet inlaat, en, gedurig door de vuurproef van het practische handelen in de realiteit bevestigd, ons een *δός μοι πού στῶ* geeft, waardoor de overtuiging, dat we de waarheid der dingen grijpen kunnen, in ons standhoudt. En waar nu deze *wijsheid* en dit gezond *verstand* juist die uitgangen en beginselen des levens voor ons vaststellen, waarop anders het Scepticisme zijn zwaarste en bedenkelijkste aanvallen richt, is ons in dit op zich zelf mysterieuse verschijnsel een behoudende kracht geboden, die 's menschen geest telkens meer in staat stelt, om zich aan de omarming van het Scepticisme te ontwingen. Want wel kan deze Wijsheid nooit voor het discursieve denken in de plaats treden, noch ook de plaats der empirie vervangen, maar ze bezit toch harerzijds die *algemeene* strekking, dat ze *óók* bij dat discursieve denken van dwaasheden afhoudt, en bij dit empirisch onderzoek de juistheid van onzen tact verhoogt”. (bldz. 70).

Belangrijker nog dan deze leerzame paragraaf over de Wijsheid is het onderwerp dat nu vervolgens aangeroord wordt in § 11 en § 12. Deze paragrafen, ofschoon verschillend betiteld („Het Geloof”; „De Religie”), zijn eigenlijk één. Immers gaat beider inhoud over „het Geloof”. De *πιστις* wordt hier formeel bedoeld: niet als *πιστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*; niet als „*πιστις εἰς Θεόν*”, maar als „die formeele

functie van ons zieleleven, die aan elk feit in ons menschelijk bewustzijn ten grondslag ligt". Tegen de Skepsis is zij een nog machtiger wapen dan de Wijsheid. Aanstonds wijst Dr. Kuyper af wat hij noemt „de gemeene tegenstelling tusschen „gelooven en weten". „Wil men", zegt hij, „ook met opzicht tot deze tegenstelling positie nemen, dan is het noodzakelijk, dat men op de formeele functie van de *πίστις* terugga, en onderzoekte of deze functie al dan niet een *algemeen* karakter vertoont. Immers, blijkt dit, dan bestaat er ook een invloed van deze algemeene functie der *πίστις* op die bijzondere functie, waardoor het wetenschappelijk resultaat wordt verkregen, en kan worden nagegaan, tot hoeverre de functie van de *πίστις* zich kan doen gelden, en waar ze de grens voor haar werking vindt. Met opzet brengen we deze functie van de *πίστις*, na de bespreking der *σοφία*, als met haar tegen het Scepticisme reageereend, ter sprake. Alle scepticisme ontstaat toch uit den waan, dat onze zekerheid afhangt van het resultaat van ons wetenschappelijk onderzoek; en wijl nu dit resultaat gedurig blijkt beheerscht te worden door subiectieve invloeden, en verwickeld ligt in den strijd tusschen de Waarheid en de Leugen, die gevolg van de zonde is, ligt er geen verweer tegen het Scepticisme dan juist in het subiect zelf, en kan het verweer, dat het subiect tegen het Scepticisme bezit, voor onze wetenschap geen vrucht dragen, tenzij blijke, dat dit verweer geen individueel-subiectief karakter draagt, maar in zijn eigenlijke beteekenis aan het subiect als zoodanig eigen is, en alzoo subiectief in generalen en communalen zin mag heeten. En juist dezen aard vertoont de *πίστις*". (bldz. 72).

Twee bezwaren hebben we hier te overwinnen.

a. *Πίστις* is een begrip dat voornamelijk uit het Nieuwe Testament in ons spraakgebruik indrong en dus een religieus, bepaaldelijk een soteriologiesch stempel draagt. „Zoo opgevat is echter met dit begrip in onze Erkenntnisstheorie niets uit te richten, en ontstaat veeleer de schijn, alsof de *πίστις* elk algemeen karakter miste".

b. In de profane litteratuur is *πίστις* geen terminus technicus.

In onze Erkenntnistheorie hebben wij met de *πιστις* in haar algemeen karakter te doen. Hebr. XI : 1 gaat ons daarin voor. De afleiding van *πιστις*, van *יָאֱמִין*, van ons „gelooven” (lieven, loven) (latijn: „lubet”; sanskrit „lubh”) en het gebruik van die woorden staan aan deze algemeene aanwending van het begrip volstrekt niet in den weg.

„Geloof” mogen we dus „bezigen voor die functie van onze *ψυχή*, waardoor ze, zonder eenig discursief bewijs te voeren, rechtstreeks en onmiddellijk zekerheid erlangt. „Geloof” komt daardoor te staan tegenover „bewijsvoering”; *niet* op zich zelf tegenover het *weten* . . . Een bewijs bewijst alleen datgene wat het streng en bondig bewijst, en al wat in de uitkomst dit bondige karakter mist, is niet uit uw bewijsvoering maar *van elders* herkomstig; en juist op die *andere* bron van zekerheid komt het hier aan. Of liever, want ook zoo spreken we nog niet sterk genoeg, juist in dat andere, wat we geloof noemen, ligt de *eenige* bron van *zekerheid*, ook bij hetgeen ge door bewijsvoering streng en bondig uitmaakt”. (bldz. 75). — Dat wordt niet door allen erkend. Niet allen trekken één doorlopende lijn van het uiterste punt in de peripherie van het object tot de kern van hun ik. Dringen wij tot dat *ik* door dan zien wij aanstonds dat alle begin van wetenschap geloof is. „Wie niet begint met *aan zich zelf te gelooven*, komt geen stap verder. Nooit kan iets anders dan de *πιστις* u in uw bewustzijn zekerheid omtrent het bestaan van uw *ik* geven; en zelfs alle proef op de som, die ge moogt pogen te leveren, door uw *wil* te toonen, desnoods uw *moedwil* te openbaren, en wat dies meer zij, zal nooit eenige kracht van bewijs bezitten, tenzij, *vóór* alle dingen, alleen op grond van de *πιστις*, de wetenschap van uw *ik* voor uzelf vaststa. In het *cogito ergo sum* is de logische fout dan ook sinds lang aangetoond. Het *ego*, waarop de conclusie bij het *sum* wil neerkomen, is in de praemisse bij het *cogito* reeds geponeerd”. (bldz. 77). *Πιστις* als middel om tot zekerheid te komen „behoeft niet alleen geen bewijs, maar laat zelfs geen bewijs toe. In dien zin nu wezen wij er in de eerste plaats op, dat de zekerheid omtrent ons

ik in ons eigen zelfbewustzijn, als aan elke denk- of waarnemingsacte voorafgaande, alleen door *πίστις* in ons ontstaan kan, of, wilt ge, niet door ons verworven wordt, maar *ontvangen* bezit is, waarvan geen rekenschap kan worden afgelegd". (bldz. 78). Evenzoo staat het met het uitgangspunt voor alle waarneming. Niet onze zintuigen nemen waar, maar ons *ik* doet het door hunne bemiddeling. En feitelijk *gelooft* ons *ik* aan onze zintuigen. Ja zelfs aan *πίστις* alleen danken we heel onze overtuiging omtrent de realiteit van het object. „Zonder deze *πίστις* kunt ge uit uw *ik* nooit tot het *niet* *ik* komen; er is nooit een andere brug van het *φαινόμενον* naar het *νοούμενον* te leggen". (bldz. 80). Zonder *πίστις* is het *όόκ* uit met alle axiomata. Zonder axiomata komen we niet op gang. En axiomata kunnen we niet bewijzen. Zij zijn ons echter grondslag voor alle discursief denken omdat wij er onvoorwaardelijk aan gelooven. „Al nam men enkel het identiteitsbegrip, 'dat $A = A$ is, zoo zou nochtans het feit ontstaan, dat de overtuiging, die uitgangspunt voor alle bewijsvoering vormt, zelve niet door bewijsvoering, maar alleen door *πίστις* ontstaat". (bldz. 83). Meer nog! De *πίστις* geeft ons het motief voor de opbouw van alle wetenschap. Wetenschap bedoelt de codificeering van de algemeene wetten die de verschijnselen beheerschen. Maar hoe komen wij tot de kennis van deze wetten? Op grond van eene volledige waarneming van alle, volstrekt alle, verschijnselen? Voorzeker niet, want zulk eene waarneming is niet mogelijk: tijd en plaats verhinderen ons. Wij kunnen de verschijnselen, die wij waarnemen, thands, niet waarnemen zooals zij optraden *seu*wen *vóór* ons, zooals zij optreden zullen, *ná* ons. Wij kunnen *zél*f waarnemen op de plaats waar we zijn. Op de plaats waar we niet zijn, kunnen wij het niet. Met wat recht concludeeren we dan uit *eenige* waarnemingen tot algemeene wetten? „Op die vraag is nooit een ander antwoord te geven, dan dat ook hier de *πίστις* intreedt, om u aan het bestaan en aan de absolute geldigheid van zulk een wet te doen *gelooven*. Niet natuurlijk alsof de formule voor deze bepaalde wet op *πίστις* zou rusten. De formule is resultaat van uw onderzoek. Maar

het denkbeeld zelf, dat er zulke wetten zijn, en dat het bestaan van zulke wetten voor u vaststaat, zoo zich die en die verschijnselen voordoen, komt niet uit uwe bewijsvoering, maar wordt bij uw bewijsvoering ondersteld, is de basis waarop uw bewijsvoering rust, en blijkt van achter datgene te zijn, waardoor ge zekerheid erlangt. Zonder het geloof aan het bestaan van het generale in het bijzondere, van wetten die dit bijzondere beheerschen, en aan uw recht om op zeker aantal waarnemingen een generale conclusie te bouwen, kwaamt ge tot de erkenning van zulk een wet nooit. Immers een der primordiale stellingen in uw logica is: a particulari ad generale non valet conclusio. Zeer juist, maar al uw waarneming heeft altoos met het particulare te doen. En zoo zoudt ge nooit tot een generale conclusie komen, indien de *πιστις* u niet èn de idéé van dat generale èn het recht om er toe te concludeeren, schonk". (bldz. 85, 86).

Speelt de *πιστις* zúlk eene rol in de natuurkundige wetenschappen, hoeveel een gewichtiger moet zij spelen in de geestelijken! „Hoe zal er in de rij der wetenschappen ooit plaats zijn voor een wetenschap der historie, zoo ge èn bij uw constateering van het verleden èn bij uw poging tot verklaring van dat verleden, èn bij uw oordeel over dat verleden, alle *πιστις* uitsluit, en niets toelaat dan wat vrucht is van rechtstreeksche waarneming der zintuigen of door logische bewijsvoering is verkregen?" (bldz. 87). Zonder *πιστις* is ons maatschappelijk leven ondenkbaar. Zonder haar is er geene traditie die ons met het verleden in aanraking brengt. Geloof is en blijft bij alle wetenschappen de laatste schakel „waardoor het object van ons weten met ons wetend ik in verband wordt gezet".

Toch werkt de *πιστις* op het gebied der geestelijke wetenschappen anders dan op dat der natuurkundigen. Bij allen werkt zij op dezelfde wijze wanneer de ponderabele kosmos onderzocht wordt. Maar op het gebied der geestelijke wetenschappen werkt zij bij den één anders dan bij den ander. Vandaar de mindere graad van zekerheid bij de laatste wetenschappen te bereiken. De *πιστις* werkt hier verschil-

lend: a. door de inwerking van de gesteldheid van het subject op de *πιστις*, want „de unificeerende macht van het object beheerscht bij de geestelijke wetenschappen de subiectieve differentieering *niet*. Dit subiectieve karakter der *πιστις* is bij deze wetenschappen geen vergissing, noch een gebrek, maar in den aard van haar object en haar methode met noodzakelijkheid gegeven. Het is de *conditio sine quâ non*, waaronder er van bloei dezer wetenschappen alleen sprake kan zijn”. (bldz. 92). De *πιστις* werkt hier verschillend: b. door dat zij niet alleen formeel bezig is, maar ook inhoud aanbiedt. Bij de Psychologie b.v. waarborgt de *πιστις* alleen „mij rechtstreeks, de aanwezigheid van mijne ziel, van mijn ik, van mijn zelfbesef. Alle gegevens, waarmee ik op psychisch gebied werk, vallen terstond weg, zoodra ik de *πιστις* op nonactiviteit stel. En ga ik van mij zelve uit, om met andere personen in gemeenschap te treden, dan is in negen van de tien gevallen de *πιστις* het eenig mij ten dienste staande middel, waardoor ik de openbaring van hun persoonlijkheid in mij kan opnemen, en aan die openbaring waarde kan hechten. Dit nu levert geen bezwaar op, zoolang het *een inhoud* geldt, die mij alleen raakt; zoodra echter *deze inhoud* een algemeen karakter erlangt, en strekt om de wetten voor het psychische leven vast te stellen, ziet men op moreel, politiek, aconomisch, paedagogisch, iuridisch en filosofisch gebied allerlei groepen van individuen in scholen uiteengaan, en is er van eenheid en gemeene zekerheid geen sprake meer”. (bldz. 93).

In de slotparagraaf van dit Hoofdstuk spreekt Kuyper over „De religie”. (§ 12). Hangt voor alle wetenschap ten laatste alles aan de *πιστις*, à fortiori is dat waar van de wetenschap, die zich met de religie bezighoudt. Alle religie veronderstelt zekere gemeenschap met iets dat boven den kosmos uitgaat. Dit geldt óók van het Ethicisme, wanneer 't ten minste niet beperkt blijft tot Utilisme of Eudaemonisme. Zelfs bij Kant erkent het ethiesch subject „een hooger ethischen wil, waaraan zijn wil onderworpen moet zijn”. (bldz. 93). Die hoogere ethische wil is de centrale macht

waaraan het subject zich zelf en ook het object onderwerpt, want in haar hebben subject en object en beider relatie hun grond en dus hunne verklaring. „Dit extra-kosmisch en hyper-kosmisch karakter van alle centrale macht, die in hoogerem zin voorwerp van religie zal zijn, maakt, dat noch de waarneming noch de bewijsvoering bij het leggen van den band tusschen ons subiect en deze centrale macht ook maar het minste vermogen, en dat uw redeneerend verstand even onmachtig is om religie te kweeken, als om religie uit te roeien”. (bldz. 94). Hoe zal nu het subject met die centrale macht in contact komen? ΠΙΣΤΙΣ wederom is hier de eenige weg en zij veronderstelt aan de zijde van die centrale macht zelfopenbaring. Die zelfopenbaring moet er zijn of — er is geen religie. Maar er *is* religie. Derhalve die zelfopenbaring *is*. „Indien dus deze centrale macht niet op een wijze, die van ons onafhankelijk is, en die toch berekend is op den vorm van ons besef en van ons bewustzijn, zelve zich aan ons gevoelen doe en zich aan ons openbare, bestaat ze voor ons niet, en is er geen religie denkbaar. Reden waarom ook alle stelsels, die deze centrale macht ethiesch uit het subiect of naturalistisch uit het object pogen te construeeren, buiten de religie omgaan en haar feitelijk loochenen”. (bldz. 95). „Alle goudmijn der religie ligt in de zelfopenbaring van deze centrale macht aan het subiect, en het subiect heeft geen ander middel dan de ΠΙΣΤΙΣ, om het goud uit deze mijn zich toe te eigenen. Wien iets in zake de religie op grond van deze ΠΙΣΤΙΣ niet zeker in zichzelf is, kunt gij het door betoog noch bewijsvoering ooit zeker maken. Geestelijke napraters kunt ge op die wijze legio kweeken, religie in het hart nooit”. (bldz. 96).

Ik heb op deze § slechts één aanmerking. En dan nog maar een formeele. Haar inhoud hadde ik liever opgenomen in de vorige. Immers handelt de schrijver niet zoozeer over „De religie” als wel over de noodzakelijkheid der ΠΙΣΤΙΣ zullen wij op het gebied der religie tot wetenschap komen. Opgenomen in de vorige paragraaf had wat hier gezegd wordt Kuyper's bezielend en bezielend betoog, van de nood-

wendigheid der *πιστις* op wetenschappelijk terrein, in volle kracht doen uitkomen. Thans worden de afmetingen der paragraaf gedrukt door dien, zoo alles omvattenden, titel: de religie. Nog eens: 't is maar eene kritiek op de redactie. Bij den tweeden druk — die komt zeer zeker en die moet een *herziene* zijn — houdt de Schrijver er allicht rekening mede. Voorts heb ik geen lust over kleinigheden te vallen, daar ik, in beginsel, het hier over de *πιστις* gezegde, cordiaal beaam.

Wat Dr. Kuyper in de paragraaf over de Wetenschap en het feit der zonde aantoonde doet ons tweeërlei ontwikkeling der wetenschap verwachten. Erkent de één — wat de ander ontkent — dat in den kosmos anorme krachten tegen normale indruischen, dan moet beider waardeering van verschijnselen en gebeurtenissen verschillen, dan moet hun wetenschap uitéengaan, dan moeten de resultaten, waartoe consequent-logische deductie hen voeren, eindelijk als ja en neen tegenover elkaër komen te staan. Met het al of niet erkennen van het objectief bestaan der zonde gaat nu een verschil in de wetenschappelijke subjecten gepaard om meê te werken tot tweeërlei ontwikkeling der wetenschap. Er is n.l. (§ 13) „Tweeërlei soort menschen.” Bedoeld wordt hier niet een gradueel onderscheid, van minder tot meer, voortgekomen uit hooger of lager graad van ontwikkeling; evenmin een onderscheid uit krachten, aan de menschheid inhaerent, te verklaren. Zúlk een onderscheid zou op den duur niet leiden tot tweeërlei ontwikkeling der wetenschap. „Naar den regel van het „du choc des opinions jaillit la vérité” zou men dus ook deze aanvankelijke en noodzakelijke divergentiën rustig kunnen aanzien, vastelijk wetende, dat uit deze veelheid toch de eenheid zal voortkomen, bijaldien het karakter dezer divergentiën tusschen mensch en mensch uitsluitend relatief en gradueel was.” (bldz. 98). Maar het verschil is principieel. 't Heeft zijne oorzaak niet ín, wel buiten de menschheid. Onder keurige uitwerking van het beeld, door wild en geënt hout, ons geboden; gebruik makende

van de rijke deutsche woorden Wildling en Edelreis; en meer dan ééne treffende menschkundige opmerking ten beste gevende, wijst Dr. Kuyper ons op het gewichtige feit waarvoor de Christelijke religie ons plaatst. „Zij toch spreekt ons van een *παλιγγενέσια*, van een *ἀναγέννησις*, gevolgd door een *Φωτισμός*, die den mensch in zijn bestaanswijze verandert; en wel met eene verandering of omzetting die teweeg wordt gebracht door een bovenmenschelijke oorzaak. Nu hoort zeker de toelichting van dit feit in de Dogmatiek thuis en zou hier dus niet aan haar plaats zijn. Maar het spreekt toch vanzelf, dat ook onze beschouwing van de wetenschap in zoo volstrekten zin door dit feit beheerscht wordt, dat het gelijk zou staan met een zich zelf willens blinddoeken, indien we er hier van zwegen. Deze *παλιγγενέσια* toch breekt de menschheid in tweeën, en heft de eenheid van het menschelijk bewustzijn op. Brengt toch deze van buiten inkomende daad der *ἀναγέννησις*, zij het ook slechts potentiëel, een principiëele verandering in *het zijn* des menschen tot stand, en oefent deze verandering tevens invloed op ons *bewustzijn*, dan bestaat er van dat oogenblik af een kloof, waarover geen brug is te leggen, tusschen het menschelijk bewustzijn, voorzoover het deze omzetting onderging, en het menschelijk bewustzijn, voorzoover het er vreemd aan bleef”. (bldz. 99).

Mijne instemming met wat Kuyper over de wetenschap en het feit der zonde voordroeg dwingt mij hier ook, in alle hoofdzaken, met hem mede te gaan. En mij dunkt dat geen hervormd theoloog, behalve een enkele formeele opmerking, iets kan inbrengen tegen wat Dr. Kuyper hier zegt. Feitelijk herhaalt hij wat de Heer in zijn nachtelijk gesprek met Nikodemus leerde. Wie ontkent dat er tweeërlei soort menschen zijn heeft volle recht de uitvaart der Theologie aan te kondigen. Maar wie zich verzet tegen het luiden van die doodsklok ontleent zijn recht daartoe alleen aan de eerbiediging van de *παλιγγενέσια* ook in haar kritischen, schiften-den, invloed op het gebied van menschheid en van wetenschap.

Tweeërlei soort menschen — maar dan óók „Tweeërlei

Wetenschap" (§ 14). Later (bldz. 124) erkent Dr. Kuyper dat deze uitdrukking slechts de accommodatie is aan een spraakgebruik, wijl er rechtens voor niemands overtuiging meer dan eene wetenschap kan bestaan. Zoowel die door de palingenesis bewerkt werden, als zij, die er geen deel aan hadden, gevoelen de aandrift om het object te onderzoeken op wetenschappelijke wijze en tot de systematische saamvatting van de bestaande dingen te komen. Formeel doen ze hetzelfde. Maar niet materieel. „Omdat ze zelve anders bestaan, bestaan de dingen voor hen anders”. Beiden eischen voor húnne wetenschap, den eere naam van „de” wetenschap. Dat kán niet anders. „Immers erkende men ook dat andere als *ware* wetenschap, dan zou men het ook zelf aanvaarden moeten. Ge kunt niet iets voor wetenschappelijk goud verklaren en het toch verwerpen. Het recht om iets te verwerpen ontleent ge alleen aan uw overtuiging, dat iets geen waarheid zij; en omgekeerd uw overtuiging, dat het waarheid is, dwingt u het zelf te aanvaarden. Die tweeërlei stroom van wetenschap, die in gescheiden bedding zich voortbeweegt, heft dus in beginsel de eenheid der wetenschap in het minst niet op. Dit kan niet, dit ware volstrekt ondenkbaar. Slechts wordt uitgesproken, dat beide groepen formeel wetenschappelijken arbeid verrichten; en in zooverre erkennen ze over en weer elkanders wetenschappelijk karakter, op gelijke manier als twee over elkander staande legers over en weder in elkander de krijgsmanseer en den militairen adel waardeeren kunnen. Maar toegekomen aan hun resultaat, kunnen ze zich niet verhelen, dat die resultaten veelszins strijdig zijn en geheel uiteenloopen; en voor zooverre dit nu het geval is, loochent natuurlijk elke groep door wat ze zelve poneert al hetgeen de andere groep hier tegenover stelt”. (bldz. 103).

Natuurlijk leidt het bestaan van tweeërlei soort menschen niet tot dat van tweeërlei wetenschap bij het empiriesch onderzoek, onderzoek door middel van onze zintuigen, onderzoek dat zich tot meten, wegen en tellen bepaalt. Dit lager gebied der wetenschap is gemeenschappelijk. Gingen de

natuurwetenschappen in dit lagere geheel op, dan zou men haar dus buiten dit verschil moeten plaatsen. Maar men ontadelt die wetenschappen wanneer men ze beperkt tot die eerste functies, die wél de wetenschap dienen, maar in zich zelf niet wetenschappelijk zijn. Ook bij de geestelijke wetenschappen opent zich éérst zulk een gemeenschappelijk terrein. Dit is een gevolg van de gemengde, psychiesch-somatische, natuur des menschen. De logos zoekt een lichaam in de taal. De phonetiek, de eerste aanvangen der Historie, ja zelfs die der Psychologie — die immers haar physiologische zijde heeft — staan hier in zooverre op een lijn met de natuurkundige wetenschappen. „Mits de studie van de obiectieve zijde der geestelijke wetenschappen zich niet onbescheiden gedrage en binnen haar grenzen blijve, dient toch met vreugde erkend, dat ook hier zich een zeer breed terrein van studie opent, waarvan de resultaten aan beide groepen van denkers, en alzoo aan de tweeërlei wetenschap ten goede komt”. (bldz. 106).

De beteekenis van dit gemeenschappelijke wordt verhoogd hierdoor dat „door het feit der zonde de formeele arbeid van het denken *niet* aangetast is, en uit dien hoofde de palingenesie in dezen denkarbeid geen verandering teweeg brengt. Er is niet tweeërlei, er is slechts ééne logica”. Hieruit volgt dat de mannen der twee tegengestelde groepen elkaars bewijsvoering beoordeelen kunnen „althans voor zooverre de uitkomst in strengen zin van de gemaakte deductie afhangt. Scherp op elkander toeziende, zal men dus over en weer elkander den dienst doen, om de logische fouten in elkanders bewijsvoering te ontdekken; en alzoo formeel steeds op elkander inwerken. Maar ook ten andere zal men over en weder elkaar dwingen kunnen, om zijn standpunt voor elkander te rechtvaardigen”. (bldz. 107). De détailpolemieek moet dan loopen over de constatering van een objectief waarneembaar feit, over de somatische zijden der psychische wetenschappen, over logische fouten in de rede-neering. Zoodra de Apologetiek daar buiten treedt wordt onze vruchtbaar,

Ontwikkelt de tweeërlei wetenschap zich in tweeërlei richting — van het hoogste belang blijft het de aandacht te vestigen op het punt waar de divergentie aanvangt. Men toone aan waarom de één naar rechts, de ander naar links gaat. Laat dit na — en hoogmoed en laatdunkenheid spelen U parten: gij miskent ook het formeel wetenschappelijk karakter van wie niet úw richting inslaat. „Hoe onverbloemd en onverholen we dus ook van tweeërlei wetenschap spreken, en achten dat in geen enkele faculteit het wetenschappelijk onderzoek door allen saâm kan worden *ten einde gebracht*; ja, zelfs niet *voortgezet*, zoodra de palingenesie scheiding tusschen de onderzoekers maakt, even beslist erkennen we, niet onzes ondanks, maar met vreugde, dat er wel terdege, bijna voor elke faculteit zekere arbeid overblijft, die gemeenschappelijk is te achten, en, wat bijna nog meer zegt, dat van beide uitgangspunten over en weder rekenschap is te geven”. (bldz. 109). Het lagere, gemeenschappelijke gebied verklaart dat het duidelijk uiteengaan van deze tweeërlei wetenschap zoolang bedekt bleef. Nog een machtiger aanleiding daartoe is „het langzame proces dat verloopt eer zich actie ontwikkelt, uit wat potentieel in de palingenesie gegeven is”. De palingenesie werkt niet plotseling uit het centrum van ons innerlijk leven tot den buitensten omtrek van ons zijn en ons bewustzijn. Het gaat als bij de enting. De edele loot trekt eerst langzamerhand de levenssappen in haren dienst. De palingenesie werkt gestadig door, maar stuit niet plotseling de voorafgaande ontwikkeling, openbaart niet aanstonds de krachtige ontplooiing van de nieuwe ontwikkeling. „Gevolg hiervan *moet* wel zijn, dat de wetenschappelijke rekenschap, die men zich beiderzijds in zijn bewustzijn gaf, niet aanstonds tot principieele en welbewuste scheiding kon leiden”. (bldz. 110). Daartoe werkte mede dat men beiderzijds eeuwen lang zijne grondvoorstellingen door de gegevens der Bizondere Openbaring beheerschen liet. Wie beaamde niet of wie durfde openlijk te loochenen het bestaan van God? Wie de Schepping? Wie 's menschen val? Eerst sinds de vorige eeuw vestigt zich eene communis

opinio op den grondslag van Pantheïsme en Naturalisme. Vóór dien tijd leefde heel de officieele, geldende „Wetenschap”, *exceptis excipiundis*, uit praemissen, die juist bij de palingenesie thuis behoorden. Thands is er scheiding gekomen. „De Schepping is voor de Evolutie geweken, en de groote menigte heeft dáárom den overgang van Schepping op Evolutie met zoo verbazende snelheid meê gemaakt, omdat ze feitelijk nooit aan de Schepping geloofd had, of althans de wereld van gedachten, die in dit ééne woord van Schepping schuilt, nooit had geassimileerd”. (bldz. 111). Hoe kon men dan zóó lang in gewaande harmonie leven? Dat is óók te verklaren uit het feit dat de palingenesie niet in de allereerste plaats tot wetenschappelijk werk dringt. Edele bezieling tintelt in Kuyper's nu volgende woorden, die ik mijnen lezer onthouden mag noch wil: „Er is een menschelijke ontwikkeling en levensuiting, die zich *niet* op wetenschappelijk gebied beweegt, en toch veel hooger staat. Er is een aanbidding en zelfverloochening voor God: er is een liefde en zelfverloochening voor den naaste, er is een opbloeien in wat rein en heldenmoedig en karaktervormend is, dat zeer verre boven alle schoon der wetenschap uitgaat. Of de wetenschap, gebonden als ze is aan de bewustzijnsvormen van dit ons aanzijn, in ons eeuwig aanzijn nog iets zal geven, is in hooge mate twijfelachtig; maar dit weten we, dat, zoo zeker er een vonk van heilige liefde in ons hart gloort, deze vonk niet kan gebluscht worden, en eerst bij den ademtocht der eeuwigheid in vollen gloed kan ontbranden. En nu leert de ervaring, dat het nieuwe leven, dat uit de palingenesie opstaat, veel meer geneigd is zich in deze edeler richting te bewegen, dan te dorsten naar wetenschap”. (bldz. 112, 113). Bovendien terwijl de levensomstandigheden weinigen toelaten — vooral weinigen uit den kring der palingenesie — zich geheel aan de wetenschap te geven, zijn er onder die weinigen maar zeer enkelen, die zich wijden aan de bestudeering van de diepste levensbeginselen. Wat minder talent, wat minder denkkraft, wat geringer offer van tijd en van inspanning en — gij zijt

toch een verdienstelijk specialist! De geschiedenis van het universitaire leven schrijft bij dezen text den duidelijken historischen commentaar. — Trots dat alles: de scheiding tusschen „tweeërlei wetenschap” moest komen en is gekomen. Hierom: wijl door de palingenesie tweeërlei uitgangspunt gegeven is. Zet de palingenesie het subject geheel om, dan moet die omzetting nawerken op het gebied der wetenschap zoover als hier de invloed der subjectieve factoren draagt. „Vandaar dat alle wetenschappelijke onderzoek, dat alleen de *ἔρατα* tot voorwerp heeft, of ook alleen gedreven wordt met die subiectieve factoren die *geen* verandering ondergingen, voor beide gemeenschappelijk blijft. Laag bij den weg is de stam der wetenschap voor allen één. Maar nauwelijks verheft deze plante zich opwaarts, of de twee takken gaan uit elkander, juist op dezelfde wijs, als dit te zien is aan een boom, dien men rechts op den afgeknotten stam ent, en links nog met een spruit uit den wilden wortel laat voortgroeien. Dan is de plant in haar benedenste deelen één, maar op zekere hoogte gekomen, splitst zij zich, en als in tweeërlei ontwikkeling loopt de ééne tak naast den ander omhoog. Welke van die twee ontwikkelingen nu *de wilde* zij te achten, die dus doelloos wordt en weg moet, en welke *de edele* ontwikkeling van den stam is, die vrucht zal dragen, is door den één voor den ander niet uit te maken. De *negatie* van den één is hierbij de *positie* voor den ander. Dit staat echter voor *beiden* over en weder gelijk; en de keuze, die een iegelijk hierin doet, wordt *niet* beheerscht door de resultaten van zijn discursief nadenken, maar uitsluitend door de *diepste aandrift* van beider levensbewustzijn. Zoo de één in die diepste aandrift was gelijk de ander, zou hij evenzoo kiezen. Dat hij dit niet doet, is alleen *omdat hij anders bestaat*”. (bldz. 116). Nu phantaseere echter niemand dat „de wetenschappelijke ontwikkeling in den kring der palingenesie eenvormig zij, in een vast model gewrongen, tot eensluitende resultaten gedwongen. Haar embleem is geen *feuilemorte*”. De rijke verscheidenheid der individualiteit blijft ook hier, en blijkt hier ook op wetenschap-

pelijk gebied. Niet één individu heeft de wetenschap. „Het subiect van *de* wetenschap is en blijft altoos het algemeen menschelijk bewustzijn in zijn rijkste ontplooiing genomen, en de enkele individuen kunnen in den kring en in den tijd waarin ze leven nooit iets anders zijn, dan de zeer partiële dragers van een stuk der wetenschap in een bepaalden vorm en bij een bepaald licht gezien”. De individuen blijven steeds gradueel en specifiek verschillen. Vandaar allerlei theorieën en scholen, die elkaar bestrijden en door dien strijd zegenen. Vandaar in elke eeuw en in elken kring zekere zienswijzen die bovendrijven en den toon aangeven. Vandaar allerlei persoonlijke invloed gestrengeld door de macht der communis opinio. Deze alsoortige stukarbeid zou dan ook nooit de wetenschap vooruitbrengen, indien het object der wetenschap zelf niet organisch bestond, en de onderzoekende individuen, zonder het te bedoelen of vaak te merken, niet onder alle hemelstreek en door alle eeuw toch in organisch verband stonden. Deze aanvullende, critiseerende en toch organisch samenhangende veelvormigheid te willen wegnemen, ware de dood voor de wetenschap”. (bldz. 117). Gelijk wij nu reeds zagen heft de palingenesie het onderscheid tusschen de individuen voorwaar niet op.

Aan het eind van deze paragraaf bespreekt Dr. Kuyper een drietal bedenkingen ingebracht tegen de wetenschap binnen den kring der palingenesie beoefend. 1°. Dat deze wetenschap gebonden is aan den inhoud der Openbaring. 2°. Dat haar vrijheid belemmerd wordt door het kerkelijk placet. 3°. Dat haar uitkomst vooraf vast staat. In de ontzenuwing van deze tegenwerpingen is Kuyper mijns inziens geslaagd. 't Verwondert mij echter dat hij ze hier bespreekt. Ja — „men” kan wel ieder oogenblik te pas en te onpas met bedenkingen aankomen. Maar Kuyper zélf brengt ze hier te berde en breekt daardoor de rustige ontwikkeling van zijn betoog. „Inhoud der Openbaring”? Maar er is van bijzondere Openbaring — en die wordt hier bedoeld — nog geen sprake geweest. „Kerkelijk placet”? Maar wie ter waereld — hij beame of verwerpe wat Kuyper tot nu toe

aanvoerde — zal, indien hij een logische kop is, het „kerkelijk placet” thands in 't debat mengen? Kort en goed: ik vind hier een hinderlijk hors-d'oeuvre. Onze strijdvaardige Schrijver hanteert truffel en zwaard. Hier had hij het laatste in de schede moeten laten. Meer dan eens betreurde ik dat Dr. Kuyper zijne rustige, thetische uiteenzetting afbrak om, terwijl zulks volstrekt niet noodig was, polemiesch of apologetiesch op te treden. Dan dacht ik: maar ga toch stillekens voort, waag 't met een „veritas sese ipsa defendet” — gij behoeft dat nu juist niet te doen op voorgang van heidensche ouden alleen — allen, die zien kunnen en zien willen, zien! Dat ik overigens op alle principieele punten met den Schrijver instem zal niemand verwonderen die kennis nam van wat ik, een tien jaar geleden reeds, schreef in mijn „De Inrichting der wijsgeerige Godgeleerdheid”¹⁾. Op beperkter gebied eerde ik de beginselen wier beteekenis op breeder terrein door Dr. Kuyper meesterlijk aangetoond wordt.

De hooggeleerde Schrijver beweert niet dat hij die beginselen het éérsst voorstelt. Zijne verdienste is hunne werking op heel het erf der Wetenschap met logische consequentie na te speuren. 't Zijn de groote ethische beginselen. Hoor ik dan ook dezer dagen gedurig het woord „Scholastiek” gebruiken wanneer er sprake is van Kuyper's Encyklopaedie, dan zeg ik tot mij zelf: dat Scholastieke moet zeker nog komen. Wij zijn nog niet aan het eind. Wij zullen verder zien!

Van duffe Scholastiek bespeur ik nog niets in § 15: Proces der Wetenschap. Alle wetenschap — ze ga uit van het beginsel der palingenesie of van het naturalistische — doorloopt een organiesch proces: „de roeping der wetenschap, om, door alle slingeren der subiectiviteit henen, te streven naar een obiectieve eenheid van resultaat, die uit de veelvormigheid geboren wordt is gemeen aan beiden. . . . Men wane dus in het minst niet, dat de Christelijke

1) Cf. Theol. Stud. 1885, bldz. 7, 13, 25, 121, 123.

wetenschap, zoo we de wetenschap die de palingenesie tot uitgangspunt heeft, kortweg zoo noemen mogen, terstond en bij al haar onderzoekers tot geheel overeenstemmende en gelijkkluidende resultaten zal leiden. Dit kan niet, omdat ook bij den wedergeborene het verschil van subiectieven aanleg, van levensmilieu en van de eeuw, waarin men leeft, bestaan blijft. En kan evenmin, omdat de Christelijke wetenschap *geen* wetenschap zijn zou, indien ze niet een proces doorliep, van minder tot meer voortschreed, en, behoudens de gebondenheid aan haar uitgangspunt, niet vrij in haar onderzoek was. Hetgeen de beoefenaar der Christelijke wetenschap als uitgangspunt bezit, is voor hem zoomin als voor den naturalist ooit resultaat van wetenschap; maar wat voor hem resultaat van wetenschap zal zijn, moet evenals bij den naturalist door onderzoek en bewijsvoering door hem verworven zijn". (bldz. 126). Bij dit alles wachte men zich, onder den vlag der wettige subjectiviteit, een valsch subjectivisme te erkennen en in de wetenschap te huldigen. Het te overwinnen is juist de roeping der wetenschap. Het wettige subjectieve element gaat saam met de veelvormigheid van alle menschelijk leven, wordt sterker onder den invloed der palingenesie, terwijl het naturalisme het in eenvormigheid onderdrukt. Die subjectieve factor verklaart hoe de wetenschap steeds voortschrijdt te midden en door middel van allerlei tegenstelling, allerlei richting, allerlei school.

Ik moet bekennen dat ik door den inhoud dezer paragraaf eenigszins teleurgesteld ben. Dat opschrift „Proces der Wetenschap" — 't is niet zoo hegeliaansch bedoeld — doet meer verwachten. Maar wij worden niet dieper in de dingen ingeleid. Ik las hier niets wat ik niet reeds vroeger — in dit werk nl. — gelezen had. Alleen wordt de stoffe ietwat anders inééengevoegd.

Dat beide wetenschappen algemeen zijn wordt in het zestiende paragraafje herinnerd. De palingenesie — om nu bij de aantooning van de algemeenheid der wetenschap op haar bodem beoefend te blijven — de palingenesie: *a.* beheerscht het subject geheel bij al zijne onderzoekingen; *b.* beheerscht

niet slechts de *ψυχαι* der personen, maar ook de *σώματα*, maar ook den *κοσμος*. „Vandaar het centraal karakter van de Opstanding van den Christus, en de verreikende betekenis van de *παλιγγενεσία* van den kosmos, die in Mathaeus 19:28 met dit eigh woord van palingenesie is aangeduid”. (bldz. 130.)

Over de „Verdeeling der Wetenschap” handelt Hoofdstuk IV dat geopend wordt met § 17 „De organische verdeeling van den wetenschappelijken arbeid”. Met opzet gebruikt Dr. Kuyper de uitdrukking: organische verdeeling *van den wetenschappelijken arbeid*. Hij doet het om niet in eene abstractie te vervallen die buiten de geschiedenis en de werkelijkheid omgaat: een gevaar dat dreigt wanneer men buiten verband met de praktijk de organische verdeeling der wetenschap zelve beschouwt. Wat het organiesch karakter der Wetenschap betreft moet men met déze drie rekening houden: 1°. met den organischen samenhang die tusschen de onderscheidene deelen van *het object der wetenschap* bestaat; 2°. met den organischen samenhang die bestaat tusschen de verschillende vermogens van *het subiect*, en de gegevens, die tot wetenschap van het object leiden; en 3°. met den organischen samenhang die als gevolg van 1 en 2 in *het resultaat* van den wetenschappelijken arbeid moet uitkomen”. (bldz. 131—132). De wetenschappelijke arbeid zag niet aanstonds deze onderscheidingen maar ving aan „in het instinctief geloof aan dezen onderlingen samenhang”. Prikkel tot dien arbeid was de ons ingeschapen neiging tot onderzoek. De levensstrijd bepaalde richting en voortduring van dien arbeid. De School is om en door het leven. Dat de school aan het leven gebonden is, staat haar bloei niet in den weg. „De practische behoefte van het leven wordt geboren uit de verhouding waarin het subiect tot het object staat en uit de noodzakelijke wijze waarop het subiect (de menscheid) zich uit zich zelve organisch ontwikkelt”. De wetenschappelijke arbeid maakt dan ook al de slingeren van

het leven door. Beiden: én de ontwikkeling van het leven én die van den wetenschappelijken arbeid worden beheerscht door het werkelijk bestand en het organiesch verband van object en subject. „Elke encyclopaedische indeeling der wetenschappen, die iets meer dan proeve van denkgymnastiek wil zijn, zal daarom altoos in hoofdzak uitgaan van de practische indeeling, die in de faculteiten historisch gegeven is. Niet alsof men die indeeling eenvoudig had te copieeren, want ook die indeeling, die reeds gestadig zekere wijziging onderging, blijft nog steeds voor wijziging vatbaar; maar ook die toekomstige wijzigingen zullen zich niet abstract naar de eischen van uw schema regelen, maar duurzaam door de practijk beheerscht worden; en dan eerst als uw schematisch inzicht wijziging teweegbracht in den vorm waarin de practische levensbehoefte zich doet gelden, zou dit inzicht, door het intermediair van het practisch leven, invloed oefenen op de grensbepaling der faculteiten”. (bldz. 134). De Encyklopaedie is dan ook eene positieve niet een speculatieve wetenschap. Haar object is de feitelijk gegeven wetenschap in haar tegenwoordige ontwikkeling. — De wetenschappelijke arbeid vindt zijne exponenten in de onderscheiden faculteiten. De theologische treedt historiesch het eerst op in vaster vorm. Zij wordt door de juridische gevolgd. Ten derde komt de medische. Eindelijk de litterarische, al dan niet vereenigd met die der natuurkunde. Het alles werd beheerscht door practische levensbehoeften. „Hiermeê is intusschen volstrekt niet beweerd, dat de beoefening der wetenschap, en in verband hiermeê het universitaire leven, uitsluitend de practische opleiding zou moeten bedoelen. Integendeel: de beoefening der wetenschap om haarzelve blijft het ideaal, dat nooit mag losgelaten. Slechts wordt uitgesproken, dat de weg, die naar dit ideaal toeleidt, niet door lucht en wolken, maar door het practische leven loopt. Een wetenschap, die zich in speculatie en abstractie verliest, bereikt haar ideaal nooit, maar zinkt in; en alleen dan zal men het hooge ideaal der wetenschap feitelijk nader komen, als de dorst naar en de behoefte aan dit ideaal

sterker in het menschelijk leven gaat spreken, en dus de praktische behoefte van het leven er door geprikkeld wordt. Naarmate de overgang uit het *onbewuste* leven in het *bewuste* leven voortschrijdt, klimt vanzelf de aandrang, die uit de maatschappij opkomt, om zich van alle moment en alle relatie rekenschap te geven, en het is, dank zij dezen aandrang, dat de beoefening van de wetenschap om haarzelve veldwint". (bldz. 136). Opmerkelijk is dat de drie hoofd faculteiten geboren werden om een kwaad afteweeren. De naam van „medische" (niet somatische, noch hygieenische) faculteit wijst het duidelijk aan. Haar object is, naar haren naam, het kranke lichaam. — „Niet om het recht als zoodanig te bestudeeren, maar om te midden eener zondige maatschappij een geordende menschelijke samenleving mogelijk te maken, toog de iurisprudentie aan den arbeid, en om mannen op te leiden, die als staatslieden en rechters de maatschappij leiden konden, trad de iuridische faculteit in het leven". (bldz. 137). — Mediesch is ook de bedoeling van de theologische faculteit, niet op somatiesch, maar op psychiesch terrein. „Al moet erkend, dat de Theologische faculteit van den aanvang af niet uitsluitend soteriologisch optrad, maar integendeel ook thetisch kennisse Gods zocht aan te kweeken, toch is de behoefte aan de opleiding van geestelijken, en daarmee de bloei dezer faculteit, in de eerste plaats te danken aan het feit, dat er allerwegen mannen noodig waren, die als medicijnmeester tegen de zonde en haar gevolgen konden optreden. Het is dus feitelijk de worsteling tegen het kwaad, in het *lichaam*, in de *maatschappij* en in de *ziel*, waaruit de aandrift voor deze drie groepen van wetenschappen, de behoefte aan geheel een schaar van mannen, om tegen dit kwaad te strijden en diensvolgens de noodzakelijkheid voor het optreden van deze drie faculteiten geboren is. Ze droegen alle drie oorspronkelijk een militant karakter. Dit nu geldt niet van de Artisten, noch ook van de later uit hun kring gevormde Letterkundige en Natuurkundige faculteiten. Bij deze studiën was het veelmeer rechtstreeks om *positieve kennis* te doen, ook al dient erkend,

dat deze kennis slechts zeer zelden om haar zelve, en veel meer *uit utiliteit*, werd nagestreefd. Men studeerde natuurkunde en letteren om iurist, medicus en theoloog te kunnen worden, of ook om macht over de natuur te erlangen. Maar met dit voorbehoud blijkt dan toch dat deze aanvankelijk ondergeschikte faculteiten van meet af nader aan het wetenschappelijk ideaal stonden, en formeel hooger standpunt innamen". (bldz. 138).

Deze feitelijke indeeling van den wetenschappelijken arbeid valt saam met de inhaerente verdeelingsprincipen der wetenschap. De mensch is het groot principium divisionis. De mensch — de natuur die hij beheerscht — zijn God door wien hij beheerscht wordt. De mensch nu bestaat somatiesch en psychiesch. Ook is hij één te midden van velen. Zóó treden aan den dag de theologische, medische, juridische, philologische en natuurkundige faculteiten.

Die vijf faculteiten worden nu voorts beschouwd in § 18. Natuurlijk wordt Kuyper tot die beschouwing geleid door een theologiesch interesse. De „positie, die aan de Theologie in het organisme der wetenschap toekomt" is hier de vraag. Feitelijk handelt de hoogleeraar dan ook niet over „de vijf" maar over vier faculteiten. Hij teekent haar beeld om daarna de vraag te stellen „of de Theologische Faculteit zich hieraan, in organischen samenhang, met een eigen object en in goede coördinatie aansluit". (bldz. 159). Op den titel van deze § valt dus aanmerking te maken. Hij is niet juist. Vier is één minder dan vijf. — Kuyper zet de philologische faculteit voorop. Zij is voor zijn onderzoek de belangrijkste. Afscheiden van de natuurkundige faculteit omvat zij nog de philosophische en de philologische studie in engeren zin. Moet zij uitsluitend faculteit der letteren worden, zich bepalen tot al die studiën „waartoe de littera scripta aanleiding geeft of toe in staat stelt"? Moet verder de tegenstelling tusschen historische en eigenlijk philologische studiën tot nieuwe faculteitsvorming aanleiding geven? Neen! Blijft dezer faculteit, als object, niet anders over dan het geschrevene, dan is zij, als zelfstandige faculteit

teit, veroordeeld. „Het litteraire toch, hoe hoog men zijn waardij ook schatte, vormt in het organisme van het object nooit een hoofdgroep; en is tot op zekere hoogte zelfs contingent”. (bldz. 142). De naam „letterkundige” faculteit, van humanistischen oorsprong, leidt door zijne oppervlakkigheid op een dwaalspoor. „Philologische faculteit” — die naam verdient de voorkeur. „Logos” wijst niet op de letter, maar op datgeen waarvoor de letter als *συνα* dienst doet. Logos is gedachte; logos is woord. Het bewuste leven van den mensch — bewust in praegnanten zin genomen — is het object dezer faculteit. (Boeckh, Woltjer). „Stond bij Boeckh nog te zeer het *denken* op den voorgrond, Dr. Woltjer zag terecht in, dat van het denken op den *Logos* als rede in den mensch moet teruggedaan; en het is dan ook geheel in het door hem gelegde verband, dat we in Philologie het woord Logos opvatten als de aanduiding van het *bewuste* in ons leven”. (bldz. 143). Nu zien we ook dat philosophische, historische en philologische studiën onder één dak moeten wonen. Deze bijeenvoeging is niet een aggregaat. Zij vormt eene organische eenheid „die op uitnemende wijze een hoofdgroep van het object der wetenschap tot *een eigen terrein* afbakent. Het is de *mensch* in tegenstelling met de *natuur*, en in dien mensch zijn *logische*, in tegenstelling met zijn *lichamelijke* verschijning, die de grenzen voor dit terrein bepaalt”. (bldz. 144). Deze faculteit onderzoekt „*de taal*, als het wondere instrument, dat aan ons bewustzijn als voertuig geschonken is; de rijkste ontwikkeling waarvoor die taal in de *classieke talen* van den ouden en den nieuwen tijd vatbaar bleek; en de volgroeide en gerijpte vrucht die dit taalwezen in de classieke *letterkunde* voortbracht. Op deze studie van de taal, als het voertuig en de incorporatie van ons bewustzijn, volge dan het onderzoek naar de actie, die dit bewustzijn in het leven der menschheid heeft uitgeoefend, d. i. de breede studie der Historie. En dan kome ten slotte de formeele en materiele *Philosophie*; de eerste, om het bewuste leven in zijn aard en in de wetten die het beheerschen te onderzoeken; de tweede om de vraag te beantwoor-

den, hoe zich in dit bewustzijn allengs het „Weltbild” gevormd heeft en in wat vorm het op dit oogenblik zich vertoont. Een volgorde, die zeer zeker aanleiding geeft tot de opmerking; dat de formeele filosofie eigenlijk voorop moest gaan; maar die we nochtans meenen te moeten handhaven, omdat evenzeer de formeele als de materieele filosofie de voorafgaande ontwikkeling van het taalwezen, en dus ook een voorafgaande historie, onderstelt”. (bldz. 145).

Beknopter schrijft Kuyper over de medische faculteit, wier naam hij niet veranderd wenscht in somatologische of filosofomatische. In den traditioneelen naam ligt de historische oorsprong dezer faculteit. Haar object is het menschelijk lichaam, niet alleen het kranke maar ook het betrekkelijk gezonde. Het psychiesch leven worde door de philologische faculteit bestudeerd. „Hierbij nu moet als regel gelden, dat de Psychologie haar physische gegevens aan de Medische faculteit ontleent; en omgekeerd de Medische faculteit haar psychologische gegevens aan de Philologische faculteit. Dat ook de Theologische faculteit hierbij in aanmerking komt, wordt hiermeê niet ontkend, maar omdat ons onderzoek juist ten doel heeft, de plaats aan te wijzen, die in het organisme der wetenschap aan de Theologische faculteit toekomt, blijve zij voorshands buiten rekening. Slechts sta hier de noodzakelijke opmerking, dat het in tegenspraak is met het eigenaardig karakter der medische studiën, om de gewichtige beslissing over de toerekenbaarheid van schuld in het strafproces, zonder meer, aan medici ter beantwoording over te laten. Een laatste grens eindelijk moet voor de medische faculteit getrokken naar den kant der iuridische faculteit. Ook naar die zijde toch overschrijdt de medische wetenschap gedurig haar bevoegdheid. Ze wil toch, dat de overheid haar resultaten op medisch en hygiënisch terrein als ordinantiën op civiel terrein zal overnemen, en uit zal voeren wat zij voorschrijft. Een eisch die daarom moet afgewezen, omdat ten eerste deze resultaten een absoluut, soms zelfs elk constant karakter missen, en omdat ten tweede, niet zij, maar de iuridische wetenschap te onderzoeken heeft, in hoeverre

de eischen van het *σῶμα* behooren af te stuiten op hoogere eischen van het psychische en het sociale leven". (bldz. 147—148).

Meer bladzijden worden aan de juridische faculteit besteed „wijl zij in nauwer samenhang staat met die der Theologie". (bldz. 149). Haar terrein is de mensch, in zijn verband met anderen menschen. Niet dat in sociologie de juridische studie opgaat. De oorsprong dezer faculteit leert het ons. Zij leidde op tot Staatsbestuur en tot uitoefening van de rechterlijke macht. Deze beiden werden afgeleid uit het hoofdbegrip: Het hoog gezag. Er werd gezag uitgeoefend over de menschen — een gezag niet uit den mensch opgekomen, maar van Godswege op de overheid neêrghedaald. Alle wet en regeling den onderdaan opgelegd, moest zich dan ook legitimeeren voor Gods ordinantiën in de Schepping gesteld en nader toegelicht in de bizondere Openbaring. „Hierbij nu ging men uit van het alleszins juiste besef, dat er noch overheid, noch rechtsregeling, noch dus ook rechtsstudie, noodig zou geweest zijn, indien er geen zedelijk kwaad onder de menschen ware geweest. In onzondigen toestand zou de samenleving der menschen spontaan naar het zuiverst recht toegaan In verband hiermede droeg de Iuridische faculteit dan ook een *gewijd* karakter. Ze bestudeerde toch niet in eigen zelfgenoegzaamheid de mensche-lijke verhoudingen, maar gevoelde de roeping, om het gezag, dat van Godswege op menschen gelegd was, te leiden in het door Hem gewilde spoor van het Recht". (bldz. 150). Daarom ook mag het oorspronkelijk juridiesch karakter dezer faculteit niet overgaan in pure sociologie. Zij beperke zich tot de saamleving voor zooverre deze rechtsverhoudingen in het leven roept. Principieel worden dan ook alle juridische studiën beheerscht door de opvatting van het gezag.

De natuurkundige faculteit beoefent in de eerste plaats de drie formeele vakken: Mathesis, Algebra en Arithmetica. De materieele vakken vinden in het object der natuurkundige wetenschap hun principium divisionis. „Eerst krijgt men dus de vakken die de *elementen* (zoo de stoffen als de krachten)

onderzoeken, en die saâm zijn te vatten onder *Physica* en *Chemie*. Dan komen de wetenschappen, die zekere groepen van elementen in haar organisch verband onderzoeken, t. w. de *Mineralogie*, de *Botanie* en de *Zoölogie*. Daarna komen de stüdiën die zich op *onze aarde* als zoodanig richten, de *Geologie*, de *Geographie* in al haar omvang, en de *Metereologie*. En ten slotte volgt de *Astronomie*; en eindelijk de *Kosmologie* als samenvatting van het geheel". Men beelde zich echter niet in, dat deze wetenschappen als zoodanig alle tot de dusgenaamde exacte wetenschappen te rekenen zijn. Van de Kosmogonie zal niemand dit kunnen beweren, en reeds de evolutietheorie van Darwin bewijst genoegzaam, dat ook de natuurkunde niet bij de nuchtere resultaten van het wegen, tellen en meten kan blijven staan". (bldz. 157—158).

Voor deze uitwijding over de vier faculteiten dank ik Dr. Kuyper, want ik leerde van hem. Toch wil ik mijn klacht over de breedvoerigheid en breedsprakigheid van den Schrijver niet onderdrukken. Wat veel en verlerlei wordt er hier omgehaald en er bij gehaald. Kuyper kon voor zijn doel volstaan door in korte woorden aan te geven het object van wetenschap door de verschillende faculteiten onderzocht. Dat doel is de vraag te beantwoorden: „kan de Theologische faculteit zich aansluiten in den kring der Faculteiten in organischen samenhang, met een eigen object, en in goede coördinatie"? Men versta hier onder Theologie niets anders dan Theologie, niet „Godsdienstwetenschap" of wat ook. Terecht voelt Kuyper dat hier eene formeele moeielijkheid opduikt. „Nu komt de bespreking van het wezen der Theologie eerst in de volgende afdeeling aan de orde". De definitieve, methodiesch-gewettigde beantwoording van de gestelde vraag is eerst later mogelijk. Voorshands kan Dr. Kuyper niet anders doen „dan het begrip, waarvan we uitgaan, poneeren, daarnaar de Theologische faculteit beoordeelen, en, in historisch verband hiermeê, de plaats bepalen van de Theologie in het organisme der wetenschap". Dat gebeurt dan in een afzonderlijk hoofdstuk, het vijfde.

De negentiende paragraaf handelt over de vraag: „Is er in het organisme der wetenschap plaats voor de Theologie”? Kuyper wil niet weten van „coquetteeren” met „de Wetenschap”. Neem eens aan dat er voor de Theologie geen plaats ware in het organisme der wetenschap. Zou zij zelve er iets minder om zijn? Wie aan de Godgeleerdheid het hart uitsnijdt om haar pas-klaar te maken voor het kader der naturalistische wetenschap, doodt haar en onteert zich zelf.

Wij zagen de vier faculteiten optreden naar de volgende distinctieën: de mensch en zijn psyche; de mensch en zijn soma; de mensch en zijne medemenschen; de mensch en de natuur. Nog ééne onderscheiding blijft over: de mensch en zijn God. Aangenomen dat deze onderscheiding juist is, dan is er ook een vijfde faculteit. Breken wij de Theologie af door het phaenomenale religieuse leven als haar eenig object te stellen — en zóó niets over te houden dan Godsdienstwetenschap — dan zal die Godsdienstwetenschap geen faculteit vormen naast de vier overigen. Het religieus gevoel behoort tot de psyche. Wie het bestudeert onderzoekt het object: den psychischen mensch. Hij werkt in de philologische faculteit. De trichotomie van *σωμα*, *ψυχη*, *πνευμα* hier ter hulpe te roepen is dwaasheid. De pneumatologie blijft anthropologie. Zij valt binnen de laatst genoemde faculteit. „Zelfs zij, die van een faculteit der godsdienstwetenschap spreken, hebben dan ook zeer goed ingezien, dat met het *πνεῦμα* als zoodanig hier niets was uit te richten, en wierpen zich daarom op de *religie*, als zeer gecompliceerde levensuiting en rijk aan phenomenaal leven”. (ldz. 163). Maar eene Theologische faculteit veronderstelt de onderscheiding van zelfbewusten mensch en God. Zij heeft tot object niet de religie maar God.

Hier stuiten wij op een bezwaar. Object der Theologie is God. Het denkend subject is de mensch. Het denkend subject, qua tale, staat boven het gedachte object dat hij onderzoekt. Maar „De denkende mensch als *subiect* tegenover God als *obiect*, is eene logische contradictio in terminis”. Uit ons zelf kunnen wij tot den mensch concludeeren. De

mensch treedt ook phaenomenaal op: wij kunnen hem waarnemen. Door vergelijking van verschillende menschen onderling komen wij verder. Dit alles ontbreekt bij het object: God. Hij is univocus. „Uit dien hoofde is het dan ook volkomen consequent, dat de naturalistische richting in de wetenschap geen oogenblik heeft gearzeld om de Theologie te schrappen . . . dat de Theologen, die met de Bijzondere Openbaring braken, geweigerd hebben, langer in het oude spoor te loopen, *δ Θεός* als object van wetenschap hebben prijs gegeven, en verklaard hebben: We kunnen niet *God* onderzoeken, maar wel de *religie*”. (bldz. 164).

De moeilijkheid wordt alleen overwonnen door de oude, maar niet verouderde, leer van de *Cognitio Dei ectypa*. De Theologie is niet — óf zij heeft haar object in de, ons geopenbaarde, ectypische kennis Gods. Wat wij daaronder te verstaan hebben wordt eerst later breed ontwikkeld. Thands wordt van hare hoofdbestanddeelen vermeld. God zelf alleen kent zichzelf. (*Cognitio Dei archetypa*). Niemand kan iets van Hem kennen, tenzij God het openbare. (*Cognitio Dei ectypa*). Die openbaring moet onder onze bevattings vallen (*pro mensura nostra*.) Hadde nu deze openbaring plaats in een wetenschappelijken vorm dan zou haar inhoud, zonder meer, intevoegen zijn in ons wetenschappelijk bezit. Maar dat is niet het geval. De Openbaring biedt ons gegevens waaruit wij het resultaat moeten opmaken. „En zoo nu verstaan, vormt het complex van al wat tot deze openbaring behoort, een in zijn uitgangspunt en doel „*einheitlich*” object, dat uitnodigt tot onderzoek, en door wetenschappelijk streven moet omgezet in dien vorm, die de eischen van ons menschelijk bewustzijn bevredigt”. (bldz. 165). God openbaart zich, maar niet zonder het te bedoelen. Opzettelijk deelt Hij kennis van zijn Wezen mede: eene kennis in voor ons bruikbaren vorm. In de monumenten en documenten der Openbaring ligt een beeld door God zelf, met opzet, van zich zelf geschetst, gelijk Hij wil dat wij dit in ons zullen opnemen. „Onderzoeken we dus deze monumenten en documenten, dan is het object, dat we hier in naspeuren, niet

het Wezen Gods, maar die *Cognitio ectypa Dei*, die God zelf hierin gedeponereerd heeft, en gedeponereerd heeft op een wijze, die met den aard van onze menschelijke natuur en ons menschelijk bewustzijn overeenstemt". Dat het opsporen van de *Cognitio Dei ectypa* een wetenschappelijke arbeid vereischt, is duidelijk. Al wat hier gezegd wordt van eene openbaring, in wier documenten de *Cognitio Dei ectypa* door ons gevonden kan worden, is zuiver hypothese. Blijkt later dat de onderstelling stelling wordt „dan is op deze wijze metterdaad een Theologie gevonden, die de roeping heeft, om een wetenschappelijke taak te volvoeren, en als zoodanig in het organisme der wetenschap hare plaats heeft. Immers in deze hypothese ligt vanzelf in, dat èn de phaenomena waaruit deze cognitio moet geput, èn deze cognitio zelve, organisch samenhangen zoo met het object als met het subiect der wetenschap. Met het object, omdat deze phaenomena in den kosmos en in de historie gegeven zijn, en met het subiect, overmits deze cognitio juist als *ectypa* in overeenstemming is met de „mensura humana". En dit nu zoo zijnde, is hiermeê vanzelf het optreden van een eigen faculteit voor dit wetenschappelijk onderzoek gerechtvaardigd. Het object toch, dat in deze phaenomena wordt gezocht, is onder geen der vier andere hoofden te brengen; de phaenomena, die onderzocht moeten worden, vormen een geheel eigenaardige groep; en het object zelf is van zoo eminent belang, dat niet alleen de behoefte van het practisch leven, maar evenzeer het onvolledig karakter van de overige wetenschap, de beoefening der Theologie noodzakelijk maakt". (bldz. 167).

Men kan tegenwerpen dat de Schrijver vroeger den kosmos poneerde als object der Wetenschap; dat God buiten den kosmos staat, dat dus de Theologie niet tot „de Wetenschap" behoort. Kuyper antwoordt dat wél het Wezen Gods maar de Openbaring niet buiten den kosmos bestaat. Object der Theologie is alleen en uitsluitend de ons bekend gemaakte „revelatio ectypa" (sic; ik meen dat wij moeten lezen „cognitio ectypa"). „Want al sluit het poneeren van een kosmos

het belijden van een wezensgrond voor dien kosmos in zich, *niet* de wetenschap, en dus ook niet de Theologie, maar alleen *de mystiek van ons innerlijk leven* besluit in zich de gegevens waardoor we persoonlijk weten en ervaren, dat we met dien extra-kosmischen wezensgrond in gemeenschap staan". (bldz. 168).

Hoe komt het dat een gevoel van onvoldaanheid zich van mij meester maakt na lezing en herhaalde lezing van deze paragraaf? Aan het hypothetiesch karakter van haren inhoud kan het niet liggen. Zegt een Schrijver ons meer dan eens: „neem voor het oogenblik dit aan en dát aan, later zal ik het waar maken”, dan maant voorzichtigheid ons wél om aandachtig op te letten of de belofte vervuld wordt — anders bouwen wij a op b, en b op c, en c op a, wat naar goede logika niet te pas komt. Wij weten dus dat we met een hypothese te doen hebben. Dr. Kuyper zegt het ons rond en eerlijk. Maar juist die hypothese, zooals ze hier wordt voorgedragen, juist wat de Hoogleeraar zegt over de *Cognitio Dei* ectypa schijnt mij onvoldoende te zijn. Er ontbreekt iets aan. Kuyper betoont zoo scherp mogelijk dat het beeld ons in de openbaring gegeven „anders is dan het eigen Wezen”. Wat in de Openbaring voor ons ligt is „niet de kennisse van het eigen Wezen Gods, maar een beeld door God zelf van zich zelve geschetst, gelijk Hij wil, dat wij dit in ons zullen opnemen”. In eene vergelijking, aan de Aegyptologie ontleend, heet het: „Denk dat een Oostersch despoot opzettelijk bij een volgend geslacht een bepaalde voorstelling van zijn verschijning had willen wekken, die niet met de werkelijkheid overeenkwam, en hiertoe allerlei monumenten en documenten had vervaardigd, dan natuurlijk zou uit deze monumenten en documenten niet zijn wezenlijk figuur, maar alleen die door hem bedoelde voorstelling zijn te construeeren. Obiect van uw onderzoek zou dan dus *niet* zijn die despoot zelf, maar wel degelijk „de kennisse van zijn persoon” gelijk hij die heeft willen overleveren aan het navolgend nageslacht. En juist zoo is het nu hier Wat wij bij dien Aziatischen despoot onderstelden als voort-

gesproken uit de zucht, om een ander beeld van zich te doen voortleven dan hij in de werkelijkheid vertoond had, grijpt ook hier dus door het tertium comparationis plaats. Ook hier toch is het beeld dat opzettelijk getoond wordt anders dan het eigen Wezen, eenvoudig omdat het alleen in dien bepaalden vorm, *pro mensura hominis*, door ons kan worden opgenomen". (bldz. 166). Nu vind ik dat de vergelijking met dien oosterschen gekroonden leugenaar ongelukkig gekozen is. In ieder geval had Dr. Kuyper, die zoo scherp onderscheidt tusschen het beeld in de Openbaringsdocumenten van Gods Wezen geschetst en dat Wezen zélf, zeer sterk had moeten wijzen op Gods waarachtigheid. Krachtens Gods waarachtigheid is er analogie, harmonie tusschen Gods Wezen en het beeld er van in de Openbaring. Wanneer God zich aan ons openbaart moet Hij zich — 't spreekt van zelf — openbaren *pro mensura nostra*. Maar in de voorstelling moeten wij naar de mate en de natuur onzer receptiviteit het Wezen hebben. Ons voorstellingsvermogen, ons denken, onze taal zijn óók uit God, die ons schiep naar Zijn beeld, volgens Zijne gelijkenis. De hegel'sche onderscheiding tusschen *Vorstellung* en *Sein* (Begrif), onder welken vorm ook, moet uit de Theologie geweerd worden. Zij maakt de Godgeleerdheid tot een symbolen-spel. Gelijk eene hinde naar waterstroomen schreeuwt, zoo schreeuwt onze ziel niet naar eene voorstelling van God, maar naar den levenden God zélf. Dat wij God zelf, evenals al wat wij geestelijk bezitten, niet bezitten dan in de voorstelling, is onvermijdelijk. Maar in die voorstelling moeten wij toch het Wezen zélf hebben naar de mate onzer ontfaankelijkheid. Het religieuse, het christelijke hart moet rusten in den wezensgrond van den kosmos, in God, die zich zelf in de *cognitio ectypa*, objectief waar, aan ons doet kennen. „Dat is mystiek van uw innerlijk leven en niet zaak van wetenschap" zal Dr. Kuyper objecteeren. Zeker! Maar met die mystiek van ons innerlijk leven moet de Wetenschap rekening houden. Ook die gezonde mystiek ontwikkelt zich naar wetten door de Theologie te bestudeeren. Die mystiek is feitelijk

niet anders dan de *πιστις*. Zij staat onder invloed van het testimonium Spiritus Sancti. Zij vergunt ons in den tijdelijken, wisselenden vorm der Openbaring, het blijvende, het eeuwige te grijpen. Buiten haar moeten wij vervallen tot de meest dorre scholastiek die er bestaan kan: eene scholastiek, die met beelden en vormen speelt: beelden en vormen waaraan geen „Wezen” beantwoordt. Is Dr. Kuyper naar die Scholastiek op weg? Het zou ons om zijn werk, dat van zooveel toewijding getuigt, innig spijten. Schorten wij ons oordeel op. Nú reeds mogen wij dit aantekenen. Die mystiek alleen waarborgt het bestaan der Godgeleerdheid als zelfstandige wetenschap. Zij immers alleen ontziet de relatie: de mensch en zijn God. Hebben wij te doen slechts met een beeld, slechts met eene voorstelling in openbaringsdocumenten geschetst — zonder dat krachtens de waarachtigheid Gods waaraan de *πιστις* getuigenis geeft, vaststaat: in dit beeld hebben wij het Wezen — dan zie ik niet dat de theologische Faculteit naast de philologische bestaan kan. Dan moeten we, wat Dr. Kuyper ook aanvoere, terug naar het standpunt b.v. van Wopko Cnoop Koopmans en spreken „de Theologiae disciplina, prorsus litteraria”¹⁾. Dat wil Kuyper voor geen prijs ter waereld, evenmin als ik. Maar dán moet deze geestvolle en bezielde encyklopaedoloog met mij instemmen, wanneer ik zeg: „laat ons flink en moedig in ons theologiesch denken rekening houden „met de mystiek van ons innerlijk leven”. Indien wij daardoor „persoonlijk weten en ervaren, dat we met den extrakosmischen wezensgrond in gemeenschap staan” — dan doen we zeer dwaas en zeer onwetenschappelijk door dit weten en ervaren links te laten liggen. Doen wij, wijs en wetenschappelijk, dat niet — dan deert het ons bitter weinig of eene wetenschappelijke richting in dienst van het ongeloof, zegt: „ik negeer uw geloof, uwe mystiek”. Wij antwoordden: „te coquetteeren met „de wetenschap” past ons niet. Maar U, ongeloof, te negeren, dát past ons wél.

1) Cf. Theol. Stud. 1889, bldz. 360—326.

In de laatste paragraaf (20) dezer afdeeling wijst Kuyper op den invloed der palingenesie op onze beschouwing van de Theologie (a) en op hare verhouding tot de overige wetenschappen (b). Nieuwe momenten worden niet in beschouwing gebracht. Algemeene beginselen worden op een bepaald gebied toegepast. Het streven, het kennelijk, streven naar volledigheid en duidelijkheid verleidt Dr. Kuyper meer dan eens tot breedspakigheid. Ook vervalt hij in herhalingen. Gedachtig aan: „Incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdin”, willen wij hem dat niet hoog aanrekenen. Welmeenend geven wij hem echter den raad bij volgende uitgaven ook hier het snoeimes der tucht te gebruiken. Ziehier de kern van 's Schrijver's betoog. Ontken de palingenesie en gij moet al het bestaande als normaal erkennen. Wat afwijking of verstoring *schijnt*, is niet anders dan noodzakelijke overgang in het ontwikkelingsproces. Erken de palingenesie en gij erkent dat het bestaande een bouwval is; dat herstel van den bouwval mogelijk is; dat herstel reeds aanvankelijk plaats greep. Gij concludeert niet dringend uit wat buiten de palingenesie bestaat; gij breekt met het evolutie-proces; kritiek op het bestaande, schifting tusschen het normale en het anormale is U het summum der wetenschap. Hoe hooger het terrein van onderzoek eener faculteit ligt, hoe scherper ontkenning en erkenning der palingenesie zich afteekenen. Het scherpst komt dit onderscheid dus uit voor de Theologische Faculteit. Zeg: geen palingenesie, dan zegt gij: geen zonde, geen vervreemding van God, geen verduistering des verstands, geen verstoring in de natuur. Dus ook geen herstellende macht die inwerkt op de waereld, op ons hart, op ons denken, geen openbaring buiten het — immers normale — ontwikkelingsproces. Krachtens dat proces is er niets dan vooruitgang, steeds meer-heldere kennis, „in onze 19^e eeuw moet de kennis van God” (aangenomen dat er een God is, en dat die God kenbaar is) „oneindig hooger staan dan in de dagen van Abraham en Mozes, van David en Jesaia, van Christus en zijne Apostelen. Op dit standpunt kan men niet rusten voor dat alle phaenomena

op godsdienstig gebied, van hun buitengewoon karakter ontdaan, opgenomen zijn in het normale, alles omvattende, ontwikkelingsproces. Is er op dit standpunt nog sprake van eene theologische wetenschap, van eene theologische faculteit? Trots den reusachtigen arbeid, door de „moderne” theologen verricht, moet het antwoord ontkennend luiden. De relatie „de mensch en zijn God” is het palladium der theologische faculteit . . . „maar, en dit is hier beslissend, op dit standpunt (nl. het naturalistische) is het bestaan zelf van God quaestieus. De één zegt wel, dat er een God is; maar de ander loochent dit, en ook onder hen, die Gods bestaan erkennen, zijn er, die Hem voor kenbaar houden, maar ook anderen, die de „kenbaarheid Gods betwisten”. (bldz. 171). Vandaar de poging om den godsdienst, niet de kennis Gods, als voorwerp der Godgeleerdheid te stellen. IJdele poging! Want bestudeering van het phaenomenale godsdienstige leven is roeping der philologische faculteit. Ga daarentegen van de palingenesie uit — dan erkent gij dat er een God is, dat die God gekend kan worden, dat er revelatie is, dat de theologische faculteit een objectum sui generis heeft.

Ik gaf de quintessens van Kuyper's betoog. Zóó wettigde ik de uitspraak dat er geen nieuw momenten in de ontwikkeling worden aangebracht. Maar nu heb ik aanmerking op het eerste gedeelte van den paragraaf-titel: „De invloed der Palingenesie op onze beschouwing van de Theologie”. Die titel is niet juist. Kuyper zelf toont het aan. Buiten de palingenesie is er geen Theologie. Theologie, in op-rechten — wetenschappelijken — zin, impliceert erkenning van de palingenesie. Er is geen Theologie gereed, waarop vervolgens de palingenesie invloed oefent. De titel dezer § had moeten luiden, b. v.: Erkenning van de palingenesie: criterium tusschen Theologie en Godsdienstwetenschap. Zou er tusschen de minder gelukkige formuleering van dien titel en Kuyper's verklaring over de verhouding tusschen de Theologie en de mystiek van ons innerlijk leven (§ 19) verband zijn?

Zien wij nog, volledigheidshalve, wat Prof. Kuyper aantipt over de verhouding die, op het standpunt der palingenesie, tusschen de theologische en de overige faculteiten moet bestaan. Wat hij hier zegt is zoo helder als glas. Zeker omdat het zoo waar is. De palingenesie strekt zich uit over subject en object der wetenschap. Er is palingenesie voor 's menschen inwendig leven en voor zijn somatiesch bestaan. Er is palingenesie voor heel den kosmos. Ware zij tot den mensch — enger, tot 's menschen religieuze leven — beperkt, dan zou men kunnen zeggen dat alleen de faculteit der Theologie er meê te maken heeft. Dat is echter geenszins 't geval. De palingenesie beheerscht uw persoon geheel: uw ethiesch, uw aesthetiesch, uw intellectueel leven. Zij beheerscht ook het leven om u heen geheel. Alle faculteiten hebben er rekening meê te houden. „Juist dit heeft men in een vroegere periode vaak te veel voorbijgezien; dientengevolge de consequentiën der palingenesie alleen bij de Theologie gezocht; en juist daardoor aan de overige wetenschappen den averrechtschen eisch gesteld, dat zij zich aan de uitspraak der Theologie, ook waar het niet *haar* voorwerp van onderzoek gold, zouden onderwerpen. Alleen de Gereformeerden stelden ten opzichte van de Overheid van oudsher den regel op, dat deze niet van de Kerk zou vragen, wat Gods ordinantiën voor haar levenstaak waren, maar dat de Overheidspersonen deze zelfstandig uit de natuur en uit Gods Woord zouden opsporen. Hiermede was derhalve het beginsel gehuldigd, dat een iegelijk, die onder de actie der palingenesie leefde, voor wat zijn eigen terrein aanging, zelfstandig zou oordeelen. Ditzelfde, eenig ware beginsel heeft men dus slechts op de beoefening van alle wetenschappen toe te passen, om in te zien, dat de Theologie volstrekt niet geroepen is, om op allerlei terrein van wetenschap uitspraken te doen; maar ook van den anderen kant, dat zich voor *alle* wetenschappen een *dubbele* beoefening moet ontwikkelen, eenerzijds van hen, die de palingenesie wel *moeten* loochenen, en anderzijds van diegenen, die er meê *moeten* rekenen”. (bldz. 174—175). Arbeidsverdeeling echter ver-

klaart dat het onderzoek van de palingenesie zelve aan de Theologie werd opgedragen. Zij bestudeert „1° de inspiratie als inleidend feit op de psychische palingenesie; 2° die psychische palingenesie zelve; 3° de manifestatie, die inleidend op de Kosmische palingenesie werkt; en 4° die Kosmische palingenesie zelve”. Geen der andere faculteiten gaat een eigen onderzoek naar de palingenesie instellen, maar neemt de Lehrsätze hiervoor over uit de Theologie.

Wij staan nu bij het einde der „Eerste Afdeeling”. Wat Kuyper onder „Wetenschap” verstaat weten wij. Hoe hij voor de Theologie — als wetenschap wier object de cognitio Dei ectypa, neêrgelegd in de Openbaringsdocumenten en monumenten, is — in den kring der wetenschappen eene plaats opeischt werd ons getoond. Reeds maakten wij bezwaar tegen zijne voorstelling der cognitio Dei ectypa, waarin het beslissend moment der Waarachtigheid Gods niet door werkt. Dat kon niet omdat Dr. Kuyper wisselwerking tusschen de Theologie en de mystiek van ons innerlijk leven afsluit. Hoe hij nu de Theologie in een eigen faculteit, naast die der Philologie kan handhaven is mij een raadsel. Wat er van zij . . . onder hypothetischen vorm gaf hij de hoofdbestanddeelen van zijne theorie der cognitio Dei ectypa. Die hypothese zal nu in de Tweede Afdeeling als eene wettige, op de werkelijkheid gegronde, gehandhaafd worden.

Amsterdam, 1895.

F. E. DAUBANTON.

De Zoon des Menschen.

De uitdrukking *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in het Nieuwe Testament. Academisch proefschrift, door H. L. OORT. Leiden, E. J. Brill. 1893.

Wat zou — ik noem maar iemand — die goede Hermannus Witsius groote oogen hebben opgezet, wanneer hij 't vorig jaar op den 23^{en} van Zomermaand uit zijn graf had kunnen opstaan, en tegen drie uur des namiddags had kunnen verschijnen in de gehoorzaal, waarin bovengenoemde dissertatie verdedigd werd! Het Leidsch Atheen, waar hij zelf, nu voor ongeveer twee eeuwen, in den professoralen kathedraal stond, zou hij dan misschien ternauwernood hebben herkend. Met ongehuichelde verbazing zou hij zeker allerlei veranderingen hebben gadegeslagen. Maar die verbazing zou toch ongetwijfeld ten top zijn gestegen, als hij de moeite had genomen even kennis te maken met de hoofdgedachte van het proefschrift, dat daar, ter verkrijging van den graad van doctor in de godgeleerdheid, door een' jeugdig geleerde voor de theologische faculteit werd verdedigd. Als hij gezien had hoe daar zoo stout, zoo uitdagend, de stelling is geponeerd: „Jezus heeft zichzelf nimmer *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* genoemd”; als hij daarbij dan had terug gedacht aan den inhoud van zijne oratio inauguralis „De Theologo modesto”, door hem indertijd aan dezelfde Leidsche Hoogeschool uitgesproken; als hij zich had herinnerd hoe toen, op dien zestienden October van het jaar 1698, door hem met zooveel nadruk was gezegd: „Summa fide, prudentia ac religione

in tractandis Dei oraculis versandum est, quibus de suo vel aliunde haustam mentem inferre, eave quovis, vel levissimo, torquere modo, ut praejudicatis respondeant hypothesis, nefas ac propemodum scelus est" ik vermoed, dat de zachtzinnige man zich, ondanks zijnen bijzonder verdraagzamen gemoedsaard, toch hoogst pijnlijk zou getroffen hebben gevoeld, en; in plaats van nog eens eene „allocutio irenica” te houden, als die waarmede hij zijne „Oeconomia foederum Dei” inleidde, maar liever stilletjes zoo gauw mogelijk zou zijn teruggekeerd daarheen, waar men door theologische disputen en kritische bespiegelingen gelukkig niet meer in zijne rust wordt gestoord.

Tegenwoordig schrikken wij zoo gemakkelijk niet. De neologen hebben ons een weinig familiaar gemaakt met krasse ontkenningen en potsierlijke gissingen. En al kunnen wij dan ook moeielijk met de door den Hr. Oort in zijne dissertatie besproken hoofdgedachte kennis maken, zonder eene smartelijke gewaarwording bij ons te voelen opkomen, dit verhindert ons toch niet zijn geschrift rustig ter hand te nemen, en het sine ira et studio te beoordeelen.

Naar des schrijvers theologisch standpunt behoeven wij niet te raden. Jezus is voor hem: de groote wereldhervormer (bl. 1). De vier Evangelien qualificeert hij als een viertal levensbeschrijvingen, die als zoodanig weinig vertrouwen verdienen (bl. 2). In die Evangelien zijn immers zoovele onhistorische feiten (sic) opgeteekend (bl. 75). Een wonderverhaal bezit geene geschiedkundige waarde, omdat het een wonderverhaal is (bl. 77 v.). De woorden waarmede Jezus in bijzonderheden spreekt over de wijze, waarop hij mishandeld zal worden, over zijn sterven en in verband daarmede over zijne opstanding na drie dagen, worden natuurlijk als vaticinia post eventum beschouwd, en als ongeschiedkundig aangestreept. En onze auteur doet dit laatste, staande op het standpunt der historische kritiek (bl. 77). Ik herzeg en onderstreep: op *het* standpunt *der* historische kritiek. Niet op een of ander standpunt, ergens op het terrein der historische kritiek gekozen. Niet op het stand-

punt der historische kritiek, zooals de Hr. Oort die met zijne geestverwanten meent te moeten beoefenen. Neen, zoo absoluut mogelijk, *het* standpunt *der* historische kritiek. En wie niet zoo direct bereid is om de teksten, door den geachten schrijver als ongeschiedkundig aangestreept, eenvoudig overboord te werpen, wie eene zwakke poging zou willen doen om zich van een ander standpunt aan de beoefening van de historische kritiek, toegepast op de Schriften des Nieuwen Verbonds, te wijden, zal dus wel niet veel recht van spreken overhouden. Er is maar ééne historische kritiek. Dat is de onze. Er is maar één standpunt der historische kritiek. Dat is het onze. 't Oude liedeken: „groot is de Diana der Efezeren”!

Ik durf trouwens niet zeggen, dat de Hr. Oort zich in dit geschrift overal even bescheiden heeft uitgedrukt. Witsius had nog niet zoo'n groot ongelijk, toen hij in zijne oratio inauguralis Leidensis over den „theologus modestus” ging handelen. En vooral wanneer een pas beginnend godgeleerde bezwijkt voor de verzoeking om een' zekeren toon van gezag aan te slaan, zal dit wel op niemand een' bijzonder aangename indruk maken. Toen Prof. van Manen onlangs in het Theologisch Tijdschrift de laatste editie van den commentaar op het Johannes-Evangelie van Weiss aankondigde, wees hij er op dat deze geleerde, die den apostolischen oorsprong van het vierde Evangelie erkent, hen die over deze dingen anders oordeelen als bestrijders van het Evangelie brandmerkt. Maar wat zegt hij dan wel van deze verklaring, door den Hr. Oort neergeschreven: „Dat het evangelie van Johannes geen historisch betrouwbaar beeld van Jezus geeft, is reeds zóó dikwijls hetoogd en zóó afdoende bewezen, dat wij dit boek hier buiten beschouwing kunnen laten”. (bl. 77)? Ik zal niet trachten uit te maken wie het hier in onbescheidenheid wint, Oort of Weiss. Maar ik weet wel dat den eersten gemakkelijker dergelijke infatuatie valt te vergeven, dan den laatsten. De voorzichtigheid komt meestal met de jaren, vooral op het gebied der wetenschap.

Ook de stijl van dit proefschrift laat nog al iets te wenschen over. Reeds met den allereersten zin is het niet recht pluis. „Hoewel het reeds een paar jaar geleden is”, zoo klinkt het, „dat ik de academie verliet en de maatschappij binnengetreten ben, zie ik toch, nu ik mijn proefschrift aan de theologische faculteit aanbied, op mijn academische loopbaan als op een gesloten geheel terug” enz. De schrijver ziet dus op zijne academische loopbaan als op een gesloten geheel (wat is een ongesloten geheel?) terug, *hoewel* (ik onderstreep) hij reeds een paar jaar geleden de academie verlaten heeft. Had hij ook niet, bij gelegenheid van zijne promotie, op die loopbaan als op een gesloten geheel kunnen terugzien, als hij tot op den 23^{en} Juni van het jaar '93 te Leiden was blijven studeeren? De wijze, waarop hij zich hier uitdrukt, kan niet op correctheid bogen. Op de volgende bladzijde wordt gezegd dat zij, die van het onderwijs en den omgang van Kuenen en Rauwenhoff mochten genieten veel aan hen verplicht is (ik cursiveer). Nu eens heet Jezus: de Meester, met, en dan weer: de meester, zonder hoofdletter. Het is niet juist te zeggen, zooals wij op bl. 13 lezen: „Dit voorbeeld van verwarring zou met tal van andere aan te vullen zijn”. De interpunctie is vrij willekeurig, niet ingericht naar een vast beginsel. Misschien heeft de Hr. Oort gelezen wat een paar maanden vóór zijne promotie, door Prof. A. G. van Hamel werd opgemerkt aangaande zekere komma's, die voor goed moesten verdwijnen. Maar deze leesteekens te laten verdwijnen op eene manier, zooals hier geschiedt, en die haast aan een verdelgingsoorlog als tegen de Matabelen doet denken, kan evenmin voor de duidelijkheid als voor de schoonheid van den stijl bevorderlijk zijn. In elk geval zal het punctueeren toch wel op logische wijze dienen te geschieden.

En nu de inhoud. De schrijver wenscht eene bijdrage te leveren tot de beantwoording van de vraag, hoe Jezus zichzelf heeft beschouwd, meer bepaald, of Hij zelf gemeend heeft den titel van Messias te mogen voeren. Daartoe zal hij nagaan wat wij te denken hebben van het gebruik eener

uitdrukking die wij volgens de Evangelien in den mond van Jezus aantreffen, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Hierbij dient een scherp onderscheid gemaakt te worden tusschen de woorden der evangelieschrijvers en die, welke Jezus-zelf gedurende zijn leven gesproken heeft. Dit is vroeger dikwijls verzuimd. Dientengevolge heeft de arbeid van vele geleerden op dit punt geene zoo groote waarde, als de scherpzinnigheid en kennis, daaraan ten koste gelegd, zouden doen vermoeden. Onze schrijver laat aan zijn eigen onderzoek: „iets uit de geschiedenis van het vraagstuk” voorafgaan. Dan geeft hij zijn antwoord op de vraag: „welke beteekenis hechten de N. T.ische schrijvers aan de uitdrukking *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*?” In de derde plaats wenscht hij het gebruik van die formule aan kritiek te onderwerpen, en mitsdien te geven eene „beoordeeling van het getuigenis der N. T.ische schrijvers.”

De Hr. Oort verdient inderdaad lof voor den ijver, aan de bestudeering van zijn onderwerp besteed. Van de literatuur heeft hij zich flink op de hoogte gesteld. Door wat hij mededeelt uit de geschiedenis van het vraagstuk, welke geschiedenis hier uitteraard niet volledig kon gegeven worden, biedt hij ons eene goede gelegenheid om den stand der quaestie helder in het oog te krijgen. Van een nauwkeurig en zelfstandig onderzoek draagt zijne exegese niet zelden de duidelijke sporen. En niemand zal beweren, dat hij er zich niet met den meesten ernst op heeft toegelegd het resultaat, waartoe zijn onderzoek hem bracht, zoo goed mogelijk te vindiceeren.

Dat resultaat is tot op zekere hoogte — men mag wel zeggen: tot op eene nog al hooge hoogte — negatief. Op de vraag toch, wat de uitdrukking „de Zoon des Menschen” ons leert aangaande het zelfbewustzijn van Jezus, moet het antwoord luiden: „ten eenenmale niets”. De schrijver is van meening, dat Jezus zichzelf nimmer zoo heeft genoemd. Dit gevoelen nu is niet nieuw. Gelijk de Hr. Oort ons zelf in zijn historisch overzicht herinnert, was reeds Martineau van oordeel, dat de uitdrukking als een naam voor den Messias door de apocalyptische letterkunde van de eerste

eeuw in zwang is gebracht. Toch zou nog uit enkele teksten blijken dat Jezus haar ook zelf, ofschoon in anderen zin, heeft gebezigd. Carpenter schreef: „wherever, therefore, the term is individualised as used Messianically, we have evidence of the later influence of the Church. Jesus never used it to designate himself”. Zoo ook Jacobsen. „Deze gaat” (vgl. Oort bl. 33), „een stap verder en zegt, dat de uitdrukking *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* het eerst door den apocalyp-ticus uit Daniel is overgenomen, met dien verstande evenwel, dat hij daarbij niet denkt aan het volk der heiligen, maar aan één persoon; en dat de benaming daarna uit de Jo-hannes-openbaring in de evangeliën is gekomen, zonder dat Jezus zelf zich daarvan ooit heeft bediend. Men bracht eenvoudig, met de formule *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, in den derden persoon over wat Jezus, in den eersten persoon sprekende, van zichzelf had gezegd.” En, wat de hoofdzaak betreft, sluit zich nu onze schrijver met eene zekere geestdrift bij dit gevoelen aan. Dit is het punctum saliens van zijne dissertatie. Was men vroeger gebonden door de voorstelling, dat Jezus zelf zich herhaalde malen Menschenzoon genoemd heeft, omdat de Evangeliën dit mededeelen; is Jacobsen de eenige geweest, die zich van deze overlevering geheel heeft weten los te maken en den weg heeft gewezen, waarlangs wij de oplossing van het vraagstuk kunnen vinden, in de toepassing van het beginsel, dat de woorden van Jezus volgens de Synoptici niet altijd woorden van Jezus zijn, is hij te weinig doortastend geweest. Wij hebben dus te verwachten, dat onze schrijver in dit opzicht consequenter zal te werk gaan. Een prikkel te meer om te zien, welke gronden hij voor zijne meening aanvoert, en om na te gaan, of deze gronden van dien aard zijn, dat zij ons verplichten de meening van den Hr. Oort op dit punt tot de onze te maken.

Nadat hij in het tweede hoofdstuk alle N.T.ische plaatsen heeft onderzocht, waarin de uitdrukking *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* voorkomt, en tot de slotsom is gekomen, dat zij overal als een Messiastitel moet opgevat worden, verschillend naar den aard der geschriften en de denkwijze der schrijvers, gaat

hij dit getuigenis aan eene strenge beoordeeling onderwerpen. Is de voorstelling der evangeliën ons genoegzaam gewaarborgd om haar als waar te erkennen? en zoo niet: van waar dan de term? Hoe komen de verschillende N. T.ische schrijvers er aan? Wij hebben hier te doen met twee groepen, waarvan de eene de uitdrukking *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* bezigt, de andere in het geheel niet. Aan de eene zijde staan: de vier evangeliën, Acta VII: 57 en de Apocalypse van Johannes, aan den anderen kant alle N.T.ische brieven en het overige gedeelte van de Acta. Hoe is dit verschijnsel te verklaren?

Twee verklaringen zijn mogelijk:

a. Jezus heeft zichzelf inderdaad herhaaldelijk „Menschenzoon” genoemd, gelijk de evangeliën het voorstellen, doch de schrijvers van de brieven (getuigenissen van eene strooming die wij de Petro-Paulinische kunnen noemen) hebben van deze overlevering niets gehoord, althans er niet het minste gebruik van gemaakt. Zij hebben de benaming, waarvan Jezus zich bij voorkeur bediende, en die hij dus beschouwde als den titel, welke het best zijne waardigheid voor zijne hoorders kenschetste, niet éénmaal opgenomen in hun betoog over de beteekenis van den Christus.

b. De voorstelling der evangeliën is onhistorisch; de reden dat de Petro-Paulinische strooming de benaming van Jezus niet heeft gebruikt is deze, dat Jezus-zelf haar niet gebezigd heeft; eerst later hebben de evangeliëschrijvers haar den Meester in den mond gelegd.

En nu komt het er natuurlijk op aan het onhoudbare van de eerste verklaring in het licht te stellen. Kunnen de uitspraken, waarin Jezus zichzelf *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* noemt, zoo door Hem gezegd zijn, als zij voor ons liggen? Het vierde Evangelie, dat geen historisch betrouwbaar beeld van Jezus geeft, komt uit den aard der zaak bij het beantwoorden van deze vraag niet in aanmerking. Alle woorden, die blijkbaar vaticinia post eventum zijn, worden verder als ongeschiedkundig aangestreept. En wij zijn bereid ons, onder protest, deze beperking te laten welgevalen, om nu dan

ook des te nauwkeuriger gade te slaan, wat er geschieden zal met de teksten, die door deze vonnissen niet worden getroffen. De Hr. Oort meent overtuigend te kunnen bewijzen, dat zij niet in Jezus' mond passen. Eén voor één zal hij ze ter sprake brengen, vragend bij elk der uitspraken, of het denkbaar is, dat Jezus zóó zal hebben gesproken.

Men ziet dat de schrijver zich bij uitstek hooge eischen stelt. Hij zal niet enkel bewijzen, maar overtuigend bewijzen, dat de hier bedoelde uitspraken niet in Jezus' mond passen. Als hij ons maar simpele doch heusche bewijzen gelieft te leveren, zijn wij al dubbel en dwars tevreden. De moeite, die hij dan nog schijnt te willen nemen om die bewijzen tot overtuigende bewijzen te maken, kan hij zich gerust besparen. Bewijzen die niet overtuigen, zijn geen bewijzen. En dan dat vragen, of het denkbaar is, dat Jezus zóó zal gesproken hebben. Een paar eeuwen geleden hebben de theologen het zeker zoo goed als onmogelijk geacht, dat men later nog eens in ernst de meening zou verkondigen: Jezus heeft zichzelf nimmer *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* genoemd. Maar als zij destijds de verklaring hadden uitgesproken, dat zij zoo iets toch niet denkbaar achtten, dan hadden zij zoo doende tevens de denkbaarheid van dat ondenkbaar geachte, strikt genomen, reeds bewezen, aangezien iets dat iemand denkt niet tot het ondenkbare blijkt te behooren. 't Is jammer, dat de Hr. Oort in dit verband deze uitdrukking gekozen heeft, en haar verder in zijn betoog eene vrij groote rol laat spelen; daardoor heeft hij reeds terstond aan de scherpte van zijn betoog iets ontnomen.

Matth. IX: 2—8. Een wonderverhaal, en dus zonder historische waarde. Hiermede vervalt dus ook de geloofwaardigheid van den tekst waarom het hier te doen is (vs. 6), te meer omdat hierin juist het zwaartepunt van het verhaal ligt. Zoo doende is dan ook deze uitspraak fluks van de baan geschoven. Onze bezwaren tegen de hier gevolgde kritische of onkritische methode, die met het naturalistisch standpunt van den schrijver samenhangt, kunnen wij thans uitteraard niet ontwikkelen. Maar wel mogen wij even stil-

staan bij de opmerking, dat onze formule in dit gesprek voor Jezus' hoorders ten eenenmale onverstaanbaar moet geweest zijn. Men zou meenen, dat dit zich toch maar niet zoo aanstonds liet uitmaken. Was deze benaming dan niet bekend uit de profetische letterkunde? Kon zij, ook al schijnt zij, naar de uitdrukking van Holtzmann, een soort van stillevens geleid te hebben totdat Jezus haar opnam, toch voor het Joodsche bewustzijn dier dagen niet gelden als eene signatuur van den beloofden Verlosser? Is het zoo ongerijmd aan te nemen, dat zij, die haar in dit geval door Jezus hoorden gebruiken, haar hebben opgevat als eene aanduiding van de Messiaansche waardigheid in het algemeen, zonder zich in hare dogmatische beteekenis te verdiepen? „Indien men eens aanneemt”, zegt de Hr. Oort, „dat alles zich heeft toegedragen zooals dit verhaal ons schildert, dan weten de omstanders nog niet wie Jezus is”. Maar dat is hier toch ook de hoofdzaak niet. Er bestaat geen enkele grond voor het vermoeden, dat het de bedoeling van den Evangelist geweest is nu eens met deze mededeeling van het gebeurde te Kapernaüm aan te wijzen, dat Jezus aan de menschen, die zich hier rondom Hem verdrongen, omtrent zijn persoon de noodige inlichtingen heeft willen geven. De uitdrukking „Zoon des Menschen” is voorts in het verband alles behalve misplaatst. Nadrukkelijk wordt op den voorgrond gesteld, dat Jezus als zoodanig zich de macht toekent om de zonden te vergeven, en zich door dit aan den Messias toegeschreven characteristicum als Messias openbaart. De vraag of zij, die van het tooneel getuige waren, zich eene klare voorstelling van den dogmatischen inhoud der formule *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* hebben gevormd of zich hebben kunnen vormen, doet niets ter zake en verhindert ons allermint aan te nemen, dat zij bij deze gelegenheid werkelijk van Jezus' lippen gekomen is. In plaats van zich in afgetrokken speculaties over een theologisch vraagstuk te verdiepen, heeft de schare zich, volgens het verhaal zelf, overgegeven aan den overweldigenden indruk, door Jezus' handelwijze te weeg gebracht. En wanneer onze schrijver het ondenkbaar acht,

„dat iemand op zulk een wijze zijne hooge waardigheid aan zijne toehoorders kenbaar maakt, zoo terloops, met een woord dat voor verschillende uitlegging vatbaar is”, dan vergeet hij dat het er, volgens de voorstelling van den Evangelist, Jezus volstrekt niet allereerst om te doen is met de uitdrukking „Zoon des Menschen” zijne hooge waardigheid aan de omstanders kenbaar te maken, en het dus ook niet aangaat Hem er een verwijt van te maken, dat Hij het hier maar eens zoo ter loops zou gedaan hebben. Afgezien van het vonnis, dat door den Hr. Oort over deze gansche pericope gestreken wordt, omdat zij als wonderverhaal voor hem geene historische waarde bezit, komen de door hem geopperde bezwaren louter voort uit de verkeerde voorstelling, die hij zich heeft gevormd van de verhouding, waarin de menschen, die de genezing van den verlamde bijwoonden, zich tegenover Jezus en zijne woorden geplaatst hebben, waarbij dan natuurlijk het kwalijk verholen verlangen komt ook hier de uitdrukking *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in verdenking te brengen. Als hier sprake was van een’ Professor, die zich met de behandeling van de eene of andere diepzinnige theologische quaestie bezig hield, en van hoorders, die te gader als een rots zoo onbewegelijk stonden op het standpunt der historische kritiek

Matth. XI: 19. Er bestaan groote bezwaren om deze uitspraak als eene van Jezus te aanvaarden. Primo: vs. 16. „Het is ondenkbaar, dat Jezus, die wist hoevele aanhangers Johannes de Dooper gevonden had, en die zelf vele vrienden telde, kort en goed het toen levende geslacht met „pruilende kinderen” heeft vergeleken”. Ondenkbaar! Ipse dixit. Alsof niet reeds de uitdrukking *γενεά* (vs. 16) van zelf een „exceptis excipiendis” onderstelt, en aanduidt, dat hier aan Jezus’ tijdgenooten in globalen zin moet gedacht worden! Alsof in de Evangeliën niet slag op slag sprake was van een boos en overspelig geslacht, zonder dat daaronder nu alle menschen of alle Joden uit dien tijd hoofd voor hoofd begrepen zijn! Alsof Jezus niet een oogenblik te voren het noodig had geacht nadrukkelijk te waarschuwen tegen het gevaar

van zijn' voorlooper in een verkeerd licht te plaatsen! Alsof, ook al was er in de historie geen enkel spoor meer te ontdekken van den tegenstand, dien deze beide mannen van den kant der schare hebben ondervonden, niet iedereen op zijn tien vingers kon uitrekenen, dat karakters van zoo'n hoog en heilig heroïsme van zelf door hunne tijdgenooten als spelbrekers beschouwd zijn, en het 't groote publiek — want daaraan hebben wij hier eenvoudig te denken — l'animal aux têtes frivoles, onmogelijk naar den zin konden maken! De historische kritiek doet, met betrekking tot de onbillijke eischen die zij stelt, dikwijls denken aan de menschen, die zware en ondragelijke lasten samenbrengen en deze den anderen opleggen, doch ze zelf met den vinger niet willen verroeren. „Als men in de dagen van Jezus”, zoo schrijft de Hr. Oort, „over het ongeloof der Joden zou geklaagd hebben, zou men, al was het met één woord, de aandacht gevestigd hebben op de velen die hem wèl begrepen, al kreeg dan ten slotte dat gedeelte dat hem verwierp de overhand”. En als wij nu den geachten schrijver eens met diergelijken eisch aankwamen! Aangenomen dat over honderd of twee honderd jaar zijne dissertatie in handen komt van iemand, die in de geschiedenis der Christelijke theologie te huis is, en die zich dus ook herinnert, dat in het laatst der negentiende eeuw, naar luid dier geschiedenis, de quaestie omtrent de echtheid en de geloofwaardigheid van het vierde Evangelie tot de nog onopgeloste vraagstukken behoorde. Aangenomen dat aan het exemplaar, waarover zoo iemand in de verre toekomst te beschikken heeft, het titelblad ontbreekt, en hij wenscht te weten uit welke periode dit proefschrift toch wel zoo ongeveer afkomstig zou zijn. Aangenomen dat hem alle andere gegevens ontbreken, die tot bevrediging van zijne nieuwsgierigheid op dit punt kunnen leiden. En zijn oog valt dan op die kapitale zinsnede: „Dat het evangelie van Johannes geen historisch betrouwbaar beeld van Jezus geeft, is reeds zóó dikwijls betoogd en zóó afdoende bewezen, dat wij dit boek hier buiten beschouwing kunnen laten”. Tot welke slotsom komt hij dan op grond van deze

verklaring, wanneer hij in zijn betoogtrant, het voorbeeld volgt door den Hr. Oort zelven daareven gegeven? Hij concludeert, dat dit geschrift onmogelijk in 't laatst der negentiende eeuw kan zijn opgesteld. Als men in het laatst der negentiende eeuw over de onechtheid en de ongeloofwaardigheid van het vierde Evangelie had gesproken, zou men, al was het maar met één woord, de aandacht gevestigd hebben op de vele ernstige geleerden, die wel de echtheid en de geloofwaardigheid van dat Evangelie meenden te moeten blijven verdedigen.

Secundo: vs. 18. „Door het toen levende geslacht is Johannes niet uitgemaakt voor een die *Δαιμόνιον ἔχει!*” Eilieve, hoe onze doctor dat toch zoo secuur zou zijn te weten gekomen? Hij kan toch niet vergen, dat wij dit nu maar eenvoudig op zijn gezag zullen aannemen. Een overtuigend bewijs volgt niet. Ook geen bewijs. Zelfs geen zweem van een bewijs. Want een beroep op het verhaal van Mattheüs, waar men Jezus eene strikvraag voorlegt omtrent de zending van dien boetgezant, en waaruit blijkt, dat men de herinnering had bewaard aan de vele vereerders, die Johannes onder het volk telde, kan hier natuurlijk niet baten. Uit de in Matth. 21 : 26 geboekte opmerking: „allen houden Johannes voor een' profeet” zou men eer mogen afleiden, dat het hem stellig niet aan smaad en vervolging om der gerechtigheid wil zal ontbroken hebben. De overpriesters en oudsten des volks hebben in elk geval niet tot de vele vereerders van den boetgezant behoord. Zij, de toongevers, zijn bevreesd genoeg, dat zij Jezus aanleiding zullen geven om hun rekenschap te vragen van de ongeloovige houding, door hen tegenover zijn' voorganger aangenomen. En zou, onder dergelijke omstandigheden, dat *Δαιμόνιον ἔχει* eene ongerijmdheid, eene onmogelijkheid moeten geacht worden op de lippen van die wispelturige „men”, die haar profeten vandaag bewierookt en ze morgen, als het haar in haar kraam te pas komt, verguist? Wanneer het toen levend geslacht werkelijk zoo vurig en onbepaald met den Dooper is ingenomen geweest, als de Hr. Oort zich schijnt voor te

stellen, wekt het bovendien een weinig bevreemding, dat de auteur van deze pericope uit Matth. 11, die toen toch niet zoo verbazend ver van de feiten verwijderd kan geweest zijn, zóó frappant zou hebben gelogen. Onze doctor neemt aan, dat hier een geschiedschrijver aan het woord is „die op de feiten terug ziet”. Dat zal waarlijk wel uitkomen. Van een' geschiedschrijver, die niet op feiten terugziet, kan men zich moeielijk eene voorstelling vormen. En van geen' enkelen historicus, hoe knap ook, is te vergen, dat hij feiten zal beschrijven, die tot de toekomst of ten minste nog niet tot het verleden behooren. „Een geschiedschrijver, die over Jezus' tijdgenooten een oordeel velt, ver van hem afstaande en dus meer gerechtigd om het geheel met weinige woorden aan te duiden”. Meer gerechtigd. Meer dan wie? Meer dan iemand, die wat nader bij Jezus' tijdgenooten stond? Maar zoo iemand schijnt dan toch ook al wel eenig recht gehad te hebben om het geheel met weinige woorden aan te duiden.

Tertio: vs. 19^b. „De wijsheid is gerechtvaardigd uit hare kinderen”, d. w. z. de hoogste openbaring der wijsheid Gods vindt hare beste rechtvaardiging in de (tallooze) aanhangers, die zij thans telt. Indien Jezus dit gezegd zou hebben, moest het een profetie geweest zijn en zou er dus gestaan moeten hebben: *ἡ σοφία δικαιωθήσεται* — in futuro. Zooals het woord hier ligt is het een *vaticinium post eventum*”. Aldus de Hr. Oort. Men ziet dat het gansche bezwaar, hier te berde gebracht, rust op de onderstelling, dat de voorafgaande beschrijving van het geslacht uit Jezus' dagen in absoluten zin moet worden opgevat. Dat „tallooze” is inderdaad verraderlijk. En het getuigt, ook al wordt het tusschen haakjes geplaatst, niet bijzonder krachtig voor de correctheid, waarmede de historische kritiek opereert. Zonderling is bovendien de tegenspraak, waarin zij zich hier wikkelt. Eerst heeft Jezus het toen levend geslacht niet met pruilende kinderen kunnen vergelijken, omdat Hij wist hoe vele aanhangers Johannes te Dooper geworven had, en omdat hij zelf vele vrienden telde. En nu schijnen in eens die vele aanhangers en vrienden spoorloos verdwenen te zijn. Althans

aan Jezus wordt het recht ontzegd te verklaren, dat de wijsheid nu reeds hare rechtvaardiging gevonden heeft in de aanhangers die zij vond, alsof er van zulke aanhangers eerst veel later sprake kon zijn. Het standpunt van de historische kritiek gaat zodoende — sit venia verbo — heusch iets op een draaipunt gelijken. En, neemt men de pericope in haar geheel, dan is er geene enkele reden om haar geschiedkundig karakter te verdenken. Er wordt niet gezegd, dat Johannes en Jezus louter bijval van hunne tijdgenooten hebben geogst. Er wordt evenmin gezegd, dat zij letterlijk bij iedereen, hoofd voor hoofd, tegenstand hebben gevonden. Naast de verklaring, dat hun beider optreden het toen levend geslacht in 't algemeen niet naar den zin geweest is, staat de erkenning, dat het toch ook niet ontbroken heeft aan volgelingen — vele of weinige, dit wordt in het midden gelaten — die door hunne toestemming en aanhankelijkheid de door de massa verworpene wijsheid rechtvaardigden. En in werkelijkheid zal het zeker ook wel zoo geweest zijn ¹⁾.

Matth. XII: 1—8. De Hr. Oort meent dat het eerste gedeelte van deze pericope strijdt met het slot. Ongetwijfeld drukt hij zich te sterk uit wanneer hij verklaart, dat dit door hem is „aangetoond”. Volgens hem wordt het verband verbroken door vs. 6, is dit vers hier ingeschoven, en behoort het bij vs. 8, zoodat wij dan den zin krijgen: „ik zeg u dat hier een staat, die meer is dan de tempel, want de

1) Wat dat vaticinium post eventum betreft vergelijkte men nog: *Besch*, *Agrapha*, bl. 141 en vervl. Hij handelt daar over eene uitspraak bij Origenes, waarin gezegd wordt: *ἐν τῇ εὐαγγελίᾳ ἀναγγελλοῦνται: „καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς.”* Daarbij brengt hij den variant uit Luk. 7: 35 en Matth. 11: 19 (*ἔργων* in plaats van *τέκνων*) ter sprake. En schrijft dan aldus: „Wenn übrigens der Aorist *ἐδικαιώθη* als irrhümliche Uebersetzung des hebräischen prophetischen Futurums zu betrachten sein sollte, so würde die Erklärung van Luk. 7: 35 noch schlagender werden. Jetzt, würde dann der Sinn sein, wird des Menschen Sohn als *φάγος* und *ἀνοπέτης*, als *φίλος τελωνῶν καὶ ἀμαρτωλῶν* verkannt (vs. 34); dereinst aber wird er als die *σοφία θεοῦ* erkannt und gerechtfertigt werden durch seine Nachfolger, durch seine Kinder (*τὰ τέκνα αὐτῆς*), seine Propheten, die er senden wird.

Zoon des Menschen is heer van den Sabbat". De bewering dat eerst bij deze nauwe verbinding van vs. 6 met vs. 8 het redegevende γάρ uit vs. 8 tot zijn recht komt, houdt echter geen steek. Veeleer zou men meenen dat dit γάρ op die manier totaal van zijn recht werd beroofd ¹⁾. Want het gaat toch niet aan te verklaren: „omdat de Menschenzoon heerscher is over den sabbat, is hij meer dan de tempel en zijne inzettingen". Het causaal-verband ontbreekt. Men kan evengoed zeggen: een dominee preekt omdat hij catechiseert, terwijl het klaarblijkelijk zóó staat, dat de man preekt en catechiseert, omdat hij dominee is. Jezus' heerschappij over den sabbat is niet een gevolg hiervan, dat Hij meer is dan de tempel en zijne inzettingen. Zoowel het een als het ander rust op het gezag, dat Hij als Messias bezit. En wij kunnen dus moeielijk aannemen, dat de beide hier bedoelde uitspraken zóó gecoördineerd zijn geweest als de Hr. Oort meent, ook al is deze van oordeel, dat de codices een getuigenis afleggen van de verandering, die er zijns erachtens in de

1) Bij behoud van den gewonen samenhang is het voegwoord in 't begin van het achtste vers volstrekt niet misplaat. Volgens Holtzmann, die vs. 5—7 voor een invoegsel houdt van den eersten Evangelist met zijne wettische, conservatieve tendenzen, ter wille waarvan hij de principiele uitspraak Mark. 2: 27 poogt te ontgaan, moet, terwijl de logische verhouding is verschoven, vs. 8 nu dienen om de onschuld der discipelen, „d. h. ihre Zugehörigkeit zu und Ebenbürtigkeit mit dem Herrn des Reichs zu erweisen". „Daher", zoo schrijft hij, „die Verbindung mit γάρ, so dass der Ausspruch jetzt in der Rolle eines Untersatzes der neuen Argumentation erscheint, worüber der Untersatz des alten Marc. 27 mit dem ganzen, ursprünglich obwaltenden, Zusammenhang verloren geht". Ofschoon de oorspronkelijke samenhang verdween, ontbreekt z. i. toch ook nu de samenhang niet, en zou hij den Hr. Oort kwalijk kunnen toestemmen, dat thans vs. 8 met zijn verbindingswoord γάρ loshangt. Weiss schrijft, in zijn commentaar op het Matthäus-Evangelie: „κύριος γάρ εστιν begründet, wie er dazu kommt, die Jünger unschuldig zu nennen, die doch noch dem Urtheil der anerkannten Gesetzeswächter einen Sabbatbruch begangen haben". En een oogenblik later: „Der einzigartige Menschensohn, der die Vollendung der Theokratie herbeiführen soll, hat wie er über alle theokratischen Ordnungen gesetzt ist, so auch allein zu bestimmen, wie das Sabbatgesetz im Gottreiche erfüllt werden soll, und darum darüber zu entscheiden, ob seine Jünger schuldig oder unschuldig seien".

volgorde kwam, een getuigenis waaraan wij trouwens niet veel gewicht kunnen hechten, omdat de variant, waarop hij het oog heeft, zich veel eenvoudiger laat verklaren, en ook wanneer de door ons gewraakte verbinding de oorspronkelijke geweest ware, het neutrum *μείζον* even goed als het masculinum *μείζων* had kunnen gebruikt worden. In vs. 41 lezen wij ook: *πλείον Ἰωνᾶ*, en in vs. 42: *πλείον Σολομῶνος*.

Toegestemd evenwel voor een oogenblik, dat de volgorde van Jezus' uitspraken in deze pericope vermeld door den Evangelist niet juist werd teruggegeven, hiermede is immers nog niet bewezen, dat de tekst, waarom het ons nu hoofdzakelijk te doen is: „de Zoon des Menschen is heer van den sabbat” niet van Jezus' lippen zou gekomen zijn. Onzen schrijver komt het niet waarschijnlijk voor, „dat Mattheüs of Lucas op juiste wijze woorden van Jezus hebben weergegeven, omdat het betoog zeer weinig klemmend moet genoemd worden”. Maar op zich zelf is het toch zeer wel mogelijk, dat een of ander betoog werkelijk gehouden is, ofschoon het niet klemt. En nog beter mogelijk is, dat iemand in de eerste eeuw een voor zijn gevoel zeer klemmend betoog houdt, waarop een beoefenaar van de historische kritiek uit het laatst der negentiende eeuw met bedenkelijk hoofdschudden nederziet. De opvattingen omtrent wat al of niet logisch in elkander zit, loopen doorgaans nog al uiteen, vooral wanneer men niet op hetzelfde standpunt staat en het verschil in levensbeschouwing zoo buitengewoon groot is, als b.v. tusschen den Evangelist Mattheüs en den Hr. Oort. In elk geval hebben wij nog de redactie in Markus 2. Op de vraag, waarom ook hier het gezaghebbende slotwoord: *κύριος ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου* niet passen zou bij het voorafgaande betoog, krijgen wij geen ander antwoord dan een gewichtig: „m. i.” En als grond voor de meening, dat het ook in den mond van Jezus niet past, wordt aangevoerd, „dat hij hier te doen heeft met tegenstanders die niet in zijne waardigheid gelooven”. Vooreerst gelooft men niet „in” iemands waardigheid. Ten tweede hebben wij ons hier Jezus niet voor te stellen argumentee-

rende, als een advocaat voor de balie. En op zich zelf is er ten derde niets ongerijmds in, dat Hij, na de handelwijze zijner discipelen verdedigd te hebben met een beroep op hetgeen David gedaan had, en na dus voor zijne redeneering een uitgangspunt gekozen te hebben, waarvan de tegenstanders zelf de rechtmatigheid moesten erkennen, deze besluit met de *verklaring*, dat Hem, als Zoon des Menschen, het gezag ook over den sabbat toekomt, daargelaten of Hij door zijne hoorders als zoodanig wordt erkend. Als Jezus zelf nooit gezegd heeft: „de Zoon des Menschen is heer van den Sabbat”, hoe ter wereld is men er dan toe gekomen Hem eene karakteristieke uitspraak, zóó scherp geformuleerd, en principieel van zóó groote beteekenis als deze, op de lippen te leggen? Ook op deze vraag heeft onze schrijver intusschen zijn antwoord gereed. Hem komt de onderstelling niet gewaagd voor, dat het „een protest is van een redactor der evangeliën tegen dit betoog, dat van Joodsch-Christelijken huize schijnt. Hem kwam het wellicht onwaardig voor, dat Jezus zich op zulk een wijze zou verdedigd hebben en zich zóó zou hebben aangepast aan de Wet en de Overlevering; van hem dit hoog afwijzende: „de Zoon des Menschen is heer van den sabbat”. Een zonderling vermoeden, voorwaar! Dat wordt goochelen, in plaats van kritiseeren. Een deel van het betoog zou bedoeld zijn als protest tegen het betoog! Een auteur, die zóó lichtvaardig met de waarheid omsprong als bedoelde redactor hier, volgens den Hr. Oort, moet gedaan hebben, zou dan maar niet liever die gansche voor hem zoo aanstootelijke en den Meester zoo gansch onwaardige redeneering hebben laten vallen! De afstand tusschen gissen en missen zal hier wel niet bijzonder groot wezen. En als de historische kritiek den euvelen moed heeft met conjecturen van dergelijk allooi te gaan opereeren, dan kan zij het ons toch heusch niet ten kwade duiden, dat haar verheven standpunt, gelijk ik daareven zeide, op ons veel meer den indruk maakt van iets dat draait, dan van iets dat staat.

Matth. XII: 31. Op bl. 53 van zijn proefschrift verzekert

de Hr. Oort, dat dit woord „z. i. niet goed verklaarbaar” is, wanneer wij het verband vasthouden, waarin het, zoowel in Mattheüs als in Lucas, voorkomt. Een oogenblik te voren (bl. 51) had hij verklaard, dat de uitspraak moeielijk was te begrijpen, nog moeielijker dan de zijns erachtens gezochte wijze, waarop vs. 31 aan het voorafgaande betoog is verbonden. Later drukt hij zich heel wat sterker uit. Van de plaats, die eerst moeielijk te begrijpen en niet goed verklaarbaar heette, wordt bl. 83 gezegd, dat zij in het verband, waarin zij voorkomt, „niet te begrijpen” is. En straks wordt de tekst in zijn verband „te eenen male onbegrijpelijk” genoemd. Climaxen zijn dingen, waarmede men wel een weinig voorzichtig mag zijn. Ten eenen male onbegrijpelijk Laat ons zien! Het bezwaar wordt aldus geformuleerd: „Als voorbeeld van een groote, ja, de grootste *ἀμαρτία καὶ βλασφημία*, waarvoor men echter toch nog vergiffenis kan erlangen, wordt genoemd de lastering van den Zoon des Menschen, terwijl onvergefelijk heet *ὁς δ’ ἄν ἐπιῆ κατά τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου*. Die tegenstelling is m. i. onverklaarbaar, indien men dit verband vasthoudt; want in het weergegeven betoog heeft Jezus nadrukkelijk verklaard, dat hij, blijkens de genezing, die hij verrichtte, de Messias is (vs. 28). Is het denkbaar, dat hij hierop in éénen adem liet volgen: het lasteren van den persoon van den Messias zou vergefelijk zijn, maar het lasteren van den Geest, waardoor hij toont de Messias te wezen, niet? Indien dus *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* hier een Messias-titel is, voor ieder begrijpelijk, geeft het woord in dit verband geen gezonden zin”. Holtzmann heeft reeds op hetzelfde aanbeeld geslagen. Wel schijnt laatstgenoemde exegeet niets te willen afdingen op de juistheid van de tegenstelling tusschen woorden, die gesproken zijn tegen den Zoon des Menschen, „an dessen Unscheinbarkeit man sich ja stossen kann”, en woorden, die tegen het *πνεῦμα* gesproken zijn. „Dieses ist”, zoo schrijft hij, „nach Lc. 11:13 das höchste Gut unmittelbar, während ein *λόγος εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* doch immer nur der Vermittelung gilt”. Maar, aangezien in dit geval het eene niet van

het andere is te scheiden, is, volgens hem, het spreken tegen den Zoon des Menschen misschien (ik spatiëer), uit de in Markus voorkomende aanduiding: *οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* „herausgesponnen”. Naar het mij voorkomt, zijn echter de beide termen van de hier gewraakte tegenstelling wel ter dege van elkander onderscheiden. In 't algemeen is het natuurlijk zeer goed denkbaar, dat iemand tegen den Zoon des Menschen spreekt, zonder zich aan het spreken tegen den Heiligen Geest schuldig te maken. Maar ook in het hier bedoelde geval behoeft de eene zonde geenszins met de andere te coïncideeren. Als de Farizeërs loochenen dat Jezus de daemonen door den Heiligen Geest uitdrijft, doen zij dit terwijl zij van het tegendeel onmiddelijk verzekerd zijn, in strijd met hunne overtuiging, in tegenspraak met het getuigenis van hun eigen geweten. Die zonde is grooter dan het spreken tegen den Zoon des Menschen, aangezien het antwoord op de vraag, of Hij werkelijk de Messias is, voor hen niet het object is van onmiddelijke zekerheid, en de weigering om Hem als zoodanig te erkennen, niet met verkrachting van het geweten behoeft samen te gaan. Het lasteren van den Zoon des Menschen zou voor hen eerst dan met het lasteren van den Heiligen Geest gelijk staan, wanneer zij er met dezelfde volstreckte gewisheid van overtuigd waren, dat Jezus de Christus is, als zij er van overtuigd zijn, dat Hij de booze geesten niet door Beëlzebul heeft uitgeworpen. En dat is geenszins het geval. De onwil om uit wat Hij met de daemonen doet het besluit te trekken, dat het koninkrijk Gods tot hen gekomen is, moge op zich zelf nog zoo onverantwoordelijk wezen, die onwil is in elk geval een andere dan de onwil om te erkennen, dat Hij door den Heiligen Geest de booze geesten uitdrijft. Men verbeelde zich een waarheidlievend mensch, die op een gegeven oogenblik waarheid spreekt. Ik ben er ten stelligste van overtuigd, dat hij op dat oogenblik de waarheid spreekt. Ik kan ook, op grond hiervan, aannemen dat ik met een waarheidlievend mensch te doen heb. Deze twee dingen staan wel met elkander in een zeker verband, doch zij staan

daarom nog niet met elkander gelijk. Als ik nu in beide gevallen in strijd met deze gegevens handel; als ik èn tegen beter weten in loochen, dat mijn zegsman op dat bepaalde oogenblik waarheid spreekt, èn — laat het zijn, geheel ten onrechte — weiger uit zijn waarheid spreken op dat oogenblik de conclusie te trekken, dat die persoon waarheidlievend is in het algemeen; als mij daarna iemand doet opmerken, dat het laatste nog wel eenigszins, maar het eerste volstrekt niet verschoonbaar is, moet dan eene dergelijke verklaring „te eenen male onbegrijpelijk” geacht worden?

Met het verband, waarin de hier bedoelde uitspraak voorkomt, schijnt het toch ook niet zóó wanhopig gesteld te zijn, als de Hr. Oort ons wil doen gelooven. De samenhang is bij Lukas anders dan bij Mattheüs. En de vraag: wie van beide Evangelisten in dit opzicht de voorkeur verdient, behoeft ons thans niet bezig te houden. Lukas plaatst de uitspraak (Hfdst. 12:10) na Jezus' gezegde over het belijden en het verloochenen van den Zoon des Menschen. Op de verklaring vs. 8 en 9 volgt terstond de verzekering: „een ieder die een woord zegt tegen den Zoon des Menschen, het zal hem vergeven worden”. Heeft dit nu geen zin? Schuilt er in deze verzen eene tegenspraak, waarvan de redactor niets heeft bemerkt? Ongetwijfeld, wanneer, zooals de Hr. Oort klaarblijkelijk aanneemt, onder het verloochenen van den Zoon des Menschen in vs. 9 hetzelfde moet verstaan worden als onder het spreken van een woord tegen den Zoon des Menschen in vs. 10. Quod nego. „Der von Lk. hier, von Mt. in der Dämonenrede gebrachte Spruch von der Geisteslästerung hat hier (vs. 10) insofern einen guten Platz, als er die Ermuthigung der Jünger unterstützt: Wer den (aus ihnen redenden) heil. Geist lästert, dem wird es nicht vergeben werden. Die Lästerung der menschlichen Person des zukünftigen „Menschensohnes” is da das geringere (noch vergebbare) Vergehen.” Aldus Weiss. Ik wensch deze opvatting nu niet voor mijne rekening te nemen. Ik beweer natuurlijk ook niet, dat Jezus de hier in vs. 9—12 geboekte uitspraken zoo en niet anders op elkander heeft laten

volgen. Ik citeer Weiss enkel, om daardoor te doen uitkomen, dat de woorden niet „te eenen male onbegrijpelijk” worden gemaakt door het verband, waarin wij ze hier vinden.

En de samenhang bij Mattheüs levert nog minder bezwaar. Door het: *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν* (vs. 31) wordt de uitspraak over het lasteren van den Geest verbonden aan wat Jezus reeds, als antwoord op de valsche beschuldiging van de Farizeërs, heeft gezegd. Hij wil zeggen: omdat het met de zaak staat, zooals ik u daar doe opmerken, enz. Of anders: omdat uwe tegen mij ingebrachte beschuldiging zoo door en door leugenachtig is, dat zij op eene lastering van den Heiligen Geest uitloopt, ga ik u op het onvergefelijke dier zonde wijzen. De overgang is „gezocht”, verklaart de Hr. Oort. Maar het gezochte van zoo'n overgang moet men toch wel met een zeer bepaald doel gaan zoeken, om het te vinden.

Er is inderdaad niets dat ons verbiedt aan te nemen, dat Jezus zich werkelijk zoo heeft uitgelaten. Ook de uitdrukking bij Markus: *τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων* (3:28) behoeft ons niet aan het twijfelen te brengen. De Hr. Oort sluit zich aan bij de gissing, dat de formule *υἱὸς τ. ἀ.* door verschrijving in het tweede lid is gekomen en door een volgenden overschrijver is opgevat als eene andere *βλασφημία* naast het lasteren van den Heiligen Geest, en dat in dier voege de tekst is gewijzigd. Het is bekend dat anderen, juist omgekeerd, in het *υἱὸς τῶν ἀνθρώπων* bij Markus eene nawerking van het enkelvoud bij Matth. en Luk. meenen te vinden. Dit hangt natuurlijk samen met de voorstelling, die men zich van de onderlinge verhouding der Synoptische Evangelien heeft gevormd. Ook al verdient de eerste conjectuur de voorkeur, zij is echter te zwak om hierop de conclusie te bouwen, dat de uitspraak, in den vorm waarin wij haar bij Matth. en Luk. vinden, niet van Jezus' lippen zou gekomen zijn. En het maken van deze gevolgtrekking schijnt te bedenkelijker, omdat ook bij Markus reeds sporen zijn te vinden van de tegenstelling tusschen het lasteren van Christus (niet slechts het lasteren in 't algemeen, vs. 28), en het lasteren van den Heiligen Geest. Holtzmann verklaart uitdrukkelijk:

„Die ältere Verbindung ist ganz in der Ordnung, da sowohl die *βλασφημία* als der *λόγος εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* ihre Beziehung in Mc. 21 22 haben: die Rede *ὅτι ἐξέστη* wird als vergebar bezeichnet gegenüber der Rede *ὅτι Βεελζεβούλ ἐχει*“. En hij laat er op volgen: „Mc. betont diesen Zusammenhang zum Schlusse noch einmal mit der Bemerkung, vs. 30: so sprach er, weil sie Anleitung gegeben hatten, das *πνεῦμα ἅγιον* für ein *πνεῦμα ἀκάθαρτον* zu nehmen“.

Matth. XVI: 13 vervl. Het zou, zoo meent de Hr. Oort, hier de bedoeling van Jezus niet geweest zijn te vragen: „wie ben ik? de Messias al of niet?“ maar: „voor wien houdt gij den Messias, van welken aard is hij?“ Dit gevoelen behoeven wij thans niet aan een nader onderzoek te onderwerpen. Want ook bij deze opvatting blijft het gebruik van de formule *υἱὸς τ. ἀ.* Volgens onze schrijver is intusschen de gansche vraag: *τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;* door Mt. Jezus in den mond gelegd, en past zij evenmin in Jezus' tijd als in de lijst der evangeliëgeschiedenis. Hij acht het niet denkbaar dat de vraag, van welken aard de Christus, de Zoon des Menschen, was reeds een geschilpunt uitmaakte gedurende het leven van Jezus, toen men het nog niet eens was over de beteekenis van zijn optreden. Eerst later, toen het in sommige kringen was uitgemaakt, dat Jezus de Christus was, werden dergelijke vragen over het wezen van den Christus aan de orde gesteld. Nadere argumentatie ontbreekt. De uitdrukking *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, zooals zij in Matth. 16: 13 voorkomt, wordt als onhistorisch ter zijde gesteld louter met een beroep op de constructie door de moderne theologen van de Evangelische geschiedenis gevormd. Onzerzijds kunnen wij dus hier ook volstaan met de opmerking, dat wij deze constructie niet als een zuiver beeld van het gebeurde aanvaarden, zonder thans de redenen voor die weigering te ontwikkelen. Voor ons staat het vast, dat de discipelen Jezus als den Christus hebben erkend, en dat dus ook in hun midden de vraag naar het wezen van den Christus aan de orde kon gesteld worden.

Matth. XII: 40. Met andere uitleggers is de Hr. Oort

van meening, dat dit vers niet tot den oorspronkelijken tekst behoort. Volgens Holtzmann hebben wij het te danken aan den Evangelist, die voor de openbaring Gods in het woord van den Messias geen orgaan had, evenmin als het geslacht, dat naar bijzondere teekenen Gods in den uitwendigen levensloop van dien Messias verlangde. Volgens den Hr. Oort hebben wij te denken aan eene toevoeging van iemand, die de toespeling op Jona en de Ninevieten niet begreep. Zulke stupide menschen toch! Gelukkig, dat wij tegenwoordig wijzer zijn! „Het tertium comparationis tusschen de onbekeerlijke Joden en de Ninevieten die zich wel bekeerden, ligt in de „bekeering op prediking”, op prediking alleen. „Dit” (bedoeld is, dunkt mij, die prediking, ofschoon de duisterheid van den stijl in de verzoeking kan brengen van aan het tertium comparationis te denken) „is het eenige teeken dat den ongeloovigen zal gegeven worden, gelijk het aan de mannen van Nineve werd gegeven”. Zoo lezen wij bl. 85. Deze opvatting wordt echter door geen geringe bezwaren gedrukt. (In eene aanmerking op bl. 239 van de achtste uitgave van Meyer's kommentaar op het Mattheus-Evangelie is zij opzettelijk besproken ¹.) Hier zij enkel opgemerkt, dat het niet aangaat te beweren, gelijk de Hr. Oort doet, dat met behoud van vs. 40 deze plaats eene tegenstrijdigheid

1) Eigenaardig is de wijze, waarop Volck in Herzog's Real-Encyklopädie over het σημεῖον Ἰωνᾶ spreekt. Hij legt er nadruk op, dat God den profet gered heeft, opdat hij de hem opgedragen roeping om te prediken zou vervullen. Dat zal nu ook met Jezus geschieden. „Aber während Jona nur des Todes Gefar zu bestehen hat, geht Jesus in den Tod selbst, one dass derselbe sein Berufswerk zu zerstören vermag. Er stirbt, one doch darum aufzuhören, der Mittler des Heils zu sein; denn er stirbt nur, um wider zu er-
 stehen und das Grab bewart ihn nur für seine Widererstehung, durch welche er der Welt Heiland wird. Dieses Zeichen des Propheten Jona und kein anderes wird dem zeichensüchtigen Geslechte, das durch den sinnlichen Eindruck eines Wunders des Glaubens an Jesu Person überhoben sein möchte, gegeben werden; aber es wird ihm nichts helfen. Denn gleichwie diejenigen, welche den Propheten in's Meer warfen, nicht sahen, dass er wider aus demselben hervorging, so geben die Joden Jesum in den Tod, aber Zeugen seiner Auferstehung sind sie nicht, sondern den Auferstandenen sehen nur die, welche zuvor an ihn geglaubt haben”. (VII: 85).

zou bevatten, alsof Jezus een zichtbaar teeken zou geweigerd, en er tevens één in zijne opstanding zou beloofd hebben. Van die weigering is in den tekst niets te bespeuren. *σημείον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον α. τ. λ.* „Ei μὴ”. Er zal dus wel ter dege een teeken gegeven worden. Alleenlijk, geen ander teeken dan dat van Jona den profeet. Als iemand beweert, dat de Hr. Oort tot nu toe geen ander boek geschreven heeft, dan zijne dissertatie over den Zoon des Menschen, is daarmee dan gezegd, dat hij in 't geheel geen boek geschreven heeft?

Aangenomen echter dat Matth. 12:40 onherroepelijk is veroordeeld, dan blijft in elk geval nog de parallele plaats: Luk. 11:30. Hier is van zoo'n onnoozele glosse geen spoor te ontdekken. Jona zelf wordt er als *σημεῖον* voorgesteld. Men zal het er dus wel voor houden, dat de redactie van deze pericope bij den derden Evangelist ouder is dan die bij den eersten, en minder ver was verwijderd van wat Jezus inderdaad bij die gelegenheid heeft gezegd. De historische kritiek zal ook wel bereid zijn het verband te aanvaarden. En toch vinden wij ook hier de geïncrimineerde formule. 't Is mij alsof dat *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* uit dit vers bij Lukas den Hr. Oort een weinig ondeugend aankijkt, en hem op ietwat knorrigen toon vraagt wat het toch wel gedaan heeft, om zoo over het hoofd te worden gezien. Op bl. 53 van het proefschrift is deze tekst wel vermeld. Maar eene poging om de uitdrukking „Zoon des Menschen” ook te dezer plaatse te elimineeren bleef achterwege.

Matth. XIII:37. Ook hier natuurlijk: la mort sans phrase. Jezus heeft zoo niet gesproken. Waarom niet? Wel eenvoudig, de gelijkenis van den zaaier is niet van Hem, en dus kan ook de verklaring niet van Hem afkomstig zijn. „De gelijkenis”, zoo lezen wij bl. 87, „verplaatst ons in een tijd, toen de gemeente reeds geruimen tijd bestond, toen er sprake kon zijn van het wegdoen van onwaardige leden uit den kring der Christenen, en er gewaarschuwd moest worden tegen het overijld verwijderen van hen, die slechts Christenen in naam schenen te zijn. In de weinige jaren dat

Jezus optrad was eene dergelijke vermaning tegen separatisme ten eenenmale misplaatst". Nu, dat klinkt als een klok. Maar bewijzen is toch nog iets anders dan het neerschrijven van dergelijke verklaringen. Verstaat de Hr. Oort misschien de kunst om ons precies aan te wijzen, hoelang eene gemeente bestaan moet, voordat men aan de zijde der ware geloovigen iets kan laten gelden van de zucht om zich van de valsche geloovigen af te zonderen? Hebben zich niet reeds in den kring van Jezus' eerste discipelen (men denke b.v. aan Mark. 9:38) sporen voorgedaan van een' geest van uitsluiting, die zeer gemakkelijk kon leiden tot een kwaad, als waartegen de gelijkenis van het onkruid in den akker waarschuwt? Kan Jezus in den omgang met zijne volgelingen niet eene ons onbekende aanleiding hebben gevonden, om bepaaldelijk tegen die in elke godsdienstige gemeenschap zoo licht opkomende zucht tot scheiding zijne stem te verheffen? En is het dan, hiervan afgezien, toch waarlijk zoo vreemd, dat Hij, die het menschenhart kende beter dan iemand anders, zich gedrongen gevoelde om met deze gelijkenis een beginsel uit te spreken, dat door de gemeente zoowel van de eerste eeuw als van later tijd beoefend diende te worden? De heeren critici zeggen zelf, dat wij van dien tijd, waarover de Evangelische geschiedenis handelt, zoo bitter weinig weten. Maar, als dat zoo is, mogen zij toch ook waarlijk zelf wel voorzichtig zijn met het pogen om uit te maken, wat in die periode al dan niet misplaatst moet geacht worden.

En nu de verklaring van onze gelijkenis. De Hr. Oort meent te mogen zeggen, „dat deze verklaring niet is van dezelfde hand als welke de parabel zelve schreef; en dat wel omdat zij niet juist is". Dit is geen argument. 't Is best mogelijk, dat Jezus deze gelijkenis heeft uitgesproken, dat men zich in den kring zijner volgelingen eene onjuiste verklaring van die gelijkenis heeft gevormd, dat deze onjuiste verklaring later Jezus zelve in den mond is gelegd, en dat dezelfde hand, die de gelijkenis neerschreef, ook die onjuiste in omloop zijnde verklaring daaraan heeft toegevoegd. 't Is ook mogelijk dat Jezus zelf eene feitelijk onjuiste ver-

klaring gegeven heeft; onze moderne theologen zullen allermint bezwaar hebben tegen het erkennen van de mogelijkheid, dat Hij in zijn onderwijs allerlei hermeneutische regels, waarvoor wij nu met een soort van bijgeloovigen eerbied zijn vervuld, als met voeten getreden heeft. 't Is zelfs mogelijk dat Jezus eene juiste verklaring van de gelijkenis van het onkruid in den akker gegeven heeft, en dat die juiste verklaring in het Evangelie is opgenomen, terwijl nu de critici die juistheid ten onrechte met onjuistheid gelijk stellen. Doch, al hadden zij met de loochening van die juistheid volkomen gelijk, dan zou hieruit niet volgen, dat het in Matth. 13: 37—43 en met name het in vs. 37 vermelde niet van Jezus' lippen gekomen is.

Hebben ze op dit punt inderdaad gelijk? Ik betwijfel het. Ik kan hier natuurlijk niet met den Hr. Oort in discussie treden over de vraag, of het in alle gelijkenissen slechts om de verkondiging van eene enkele waarheid te doen is. *Sub judice lis est*. In geen geval gaat het aan te komen aandragen met allerlei fijne onderscheidingen, die men nu tusschen fabel en allegorie pleegt te maken, en met allerlei abstracte eischen, zooals die nu aan eene wetenschappelijke exegese worden gesteld, om dan te onderzoeken of de verklaringen, in de Evangeliën van verschillende gelijkenissen gegeven, wel precies aan die a priori vastgestelde onderscheidingen en eischen beantwoorden. Wie zal nu in zijn hoofd krijgen b.v. de bergrede te beoordeelen naar de regels der homiletiek, zooals die tegenwoordig wordt opgevat? Bij de verklaring, die Jezus, volgens de Evangeliën, van sommige zijner gelijkenissen gegeven heeft, staat uit den aard der zaak niet een wetenschappelijk, maar een practisch belang op den voorgrond. En als wij in het oog houden, dat het Hem ook bij de verklaring van de gelijkenis van het onkruid onder de tarwe niet, gelijk den theoloog op zijne studeerkamer, allereerst om eene in elk opzicht correcte exegese, maar om zulk een practisch belang te doen was, verliezen de bezwaren, tegen de juistheid dier verklaring ingebracht, terstond het groot gewicht, door sommigen

daaraan gehecht. De Hr. Oort vindt het bedenkelijk, dat het eigenlijke waarop het in de gelijkenis zelve aankomt — het *samenzijn* van de goeden met de boozen — in de verklaring wordt voorbijgezien. Ik zou willen vragen, of die hoofdgedachte niet zoo voor de hand ligt, en door de van de bijzonderheden gegeven opheldering niet zóó duidelijk in het licht treedt, dat zij geene afzonderlijke vermelding behoefde? Hij zegt: „De gelijkenis heeft betrekking op de gemeente, misschien de Kerk, de verklaring noemt de(n) akker *ὁ κόσμος*.” Zeer zeker, de gelijkenis in haar geheel heeft betrekking op de gemeente of, beter gezegd, op het koninkrijk der hemelen, maar hieruit volgt niet, dat de akker als beeld van de gemeente moet opgevat worden. Het zaad valt *in* den akker. De gemeente is *in* de wereld. Is het nu zoo dwaas tusschen akker en wereld een parallel te trekken? Als Jezus gezegd had: „de akker is de gemeente”, zou de voorstelling verward zijn geworden, aangezien die gemeente door het goede zaad, of, zoo men wil, de kerk door het goede zaad plus het onkruid is afgebeeld. „De gelijkenis”, schrijft de Hr. Oort verder, „stelt in de *χώρας* en *ζιζάνια* *tweeërlei Christenen* voor, de verklaring past dit beeld toe op Christenen en niet-Christenen”. Het komt er maar op aan de begrippen „Christenen” en „niet-Christenen” goed van elkander te onderscheiden. „Wij hebben hier”, zoo had onze schrijver zelf reeds verklaard, „niet (aan) eene *dogmatische*, veeleer aan eene *ethische* tegenstelling te denken, aan ware Christenen en schijnchristenen, die wel in ééne gemeente hunne plaats vinden, en ééne leer omhelzen, maar verschillende vruchten voortbrengen”. Best! Wat zijn schijnchristenen? Menschen die Christenen schijnen, maar het niet zijn. Mogen nu zulke menschen niet als niet-Christenen gequalificeerd worden? In de verklaring van de gelijkenis wordt juist duidelijk gemaakt, dat die schijnchristenen ten slotte als niet-Christenen van de ware Christenen gescheiden worden. Volgens den Hr. Oort toont de Evangelist eindelijk „ook hierin de gelijkenis niet te verstaan, dat hij *ἄνθρωπος*, d. i. een zeker iemand, uit vs. 24 door *ὁ υἱὸς τοῦ*

ἀνθρώπου d. i. „den Messias”, weergeeft. Dat is niet goed gedacht. De Christus heeft niet de wereld geëvangeliiseerd; veel meer deden het zijne navolgers, apostelen enz. O, die kritische scherpzinnigheid! Waar zou het heen, indien wij haar moesten ontberen? Als die redactor nu maar geschreven had: die het goede zaad zaait is de Zoon des Menschen plus de Apostelen plus de Evangelisten plus de zendelingen plus de dominés, enz.! Voortaan geen beeldspraak meer! Wanneer iemand bij gelegenheid durft verklaren, dat Jezus van Nazareth nog invloed oefent in de wereld, dan hem terstond op de vingers getikt en hem de opmerking gemaakt, dat op het oogenblik die invloed niet van den Nazarener, maar van zijne volgelingen uitgaat. En wanneer een ander op den hervormingsdag in verrukking uitroept, dat Luther nog altijd leeft in de harten der protestantsche geloovigen, dan terstond alarm geslagen en in naam der correctheid herinnerd, dat Luther reeds sedert lang dood en begraven is. Intusschen schijnt op dit punt, wat namelijk die correctheid betreft, de mogelijkheid nog niet uitgesloten, dat een negentiende-eeuwsch theoloog overtroffen wordt door een' Evangelist, die toch zoo slecht dacht. Want als de auteur in kwestie den raad van den Hr. Oort had opgevolgd en de *δούλοι* had gebruikt als beeld van hen die de wereld evangeliiseerden, dan zou hij al zeer incorrect hebben gehandeld, aangezien in de gelijkenis zelve door den *ἄνθρωπος* het zaad wordt uitgestrooid, en de *δούλοι* eerst optreden als het onderscheid tusschen tarwe en onkruid openbaar wordt. Ook is het niet correct te beweren, dat de auteur van het Evangelie die *δούλοι* gemaakt heeft tot *ἄγγελοι*, die dienst zouden doen bij het jongste gericht, want niet de *δούλοι*, welke den heer voorstellen het onkruid uit te roeien, worden door hem als beeld van de *ἄγγελοι* beschouwd, maar de *θερισται* uit vs. 30, die in de parabel zeer bepaald van de *δούλοι* onderscheiden worden.

Het ligt niet in mijn plan den schrijver van het hier besproken proefschrift verder op den voet te volgen. Voornamelijk was het er mij om te doen aan te toonen, dat door hem geenszins het „overtuigend-bewijs” is geleverd

voor zijne stelling, dat de boven behandelde uitspraken niet in Jezus' mond passen. Nog slechts een paar opmerkingen aangaande andere deelen van zijn betoog.

Behalve de vaticinia post eventum en de zoo even besproken teksten — als na-Christelijk ter zijde geschoven — resten nog andere plaatsen, waarin de uitdrukking „Zoon des Menschen” voorkomt, en die tot geen van deze beide categorieën behooren. Zij laten zich splitsen in twee reeksen. Primo de uitspraken waarin de formule in apocalyptischen zin is gebruikt. Secundo „die plaatsen, waar Jezus niet spreekt van zijne parousie, noch van eenige messiaansche functie na zijn sterven, maar integendeel juist den nadruk legt op het mensch-zijn met de menschen zoolang hij hier op aarde verkeert, of waar het woord bijna synoniem is met „ik”; wel is waar steeds sprekend als Messias, maar niet als de verheerlijkte, niet in dien geest als waarin de Apocalypticus van den Menschenzoon gewaagt”. „Nu zal men dit toch wel mogen verzekeren”, schrijft de Hr. Oort, „dat Jezus zich niet èn in de eene èn in de andere betekenis „Zoon des Menschen” *kan* genoemd hebben”. De gevolgtrekking ligt voor de hand. Neemt men de authenticiteit van de ééne reeks aan, dan vervalt die van de andere. En hierbij rest dan in elk geval de mogelijkheid, dat Jezus zich, hetzij in den éénen, hetzij in den anderen zin, werkelijk den Zoon des Menschen heeft genoemd, eene concessie, waarvan wij dankbaar acte nemen.

Het betoog voor de stelling, dat Jezus zich niet èn in den éénen èn in den anderen zin den Zoon des Menschen kan genoemd hebben, voldoet echter niet. Men leze bl. 90 en vervl. Naar mijn bescheiden meening toch heeft men geen recht om de hier gemaakte onderscheiding tot eene onverzoenlijke tegenstelling aan te scherpen. Het principium exclusi tertii medii is hier valschelijk aangewend. Aangenomen dat de formule „Zoon des Menschen” in Jezus' dagen geen gebruikelijke Messiastitel geweest is, aangenomen ook dat deze titel in de verschillende uitspraken, waarin hij voorkomt, opzettelijk met het oog op den inhoud dier uit-

spraken gekozen is, dan volgt hieruit niet, dat Jezus hem niet zou hebben kunnen bezigen, zoowel als Hij sprak over iets, dat lag op het terrein zijns aardchen levens, als wanneer Hij handelde over iets, dat betrekking had op zijne toekomstende heerlijkheid. De beweerde tegenstrijdigheid, waaruit wordt afgeleid dat de Evangelieën geen vertrouwen verdienen, waar zij het voorstellen, alsof Jezus in beiderlei beteekenis de uitdrukking op de lippen heeft genomen (bl. 91), die tegenstrijdigheid rust feitelijk op het alternatief: Jezus is een visionaris geweest, een dweper, die in de stellige verwachting heeft geleefd, dat hij na korter of langer tijd zou weerkeeren op aarde met goddelijke heerlijkheid, door engelen omgeven, om de dooden op te wekken, het wereldgericht te houden en het godsrijk te stichten — òf, hij heeft één lijdende, dienende Christus willen zijn, drager en bringer van den eisch der zelfverloochening. Het hier bedoelde dilemma nu aanvaarden wij niet. Ons is Hij de Messias, die door lijden is ingegaan tot heerlijkheid. Het mysterie van de eenheid dier schijnbaar onverzoenlijk tegenover elkan- der staande momenten, wordt door ons jubelend aangenomen. En op dit standpunt is er dus volstrekt geen bezwaar te erkennen, dat Jezus zich èn in apocalyptischen, èn — laat mij kortheidshalve zeggen — in niet-apocalyptischen zin den Zoon des Menschen heeft genoemd. Zodoende verbeuren wij natuurlijk het recht op 't gebied der historische kritiek mee te spreken. Maar dit zullen wij ons zien te getroosten. En zodoende blijkt het tevens hoe langer hoe duidelijker, dat er op slot van rekening tusschen ons en de voorstanders „der” historische kritiek geene discussie meer mogelijk is, omdat de logica dier kritiek eene andere is dan de onze, en zij voortdurend opereert met bewijsvoeringen en rede- neeringen, afgeleid uit dogmatische praemissen, waarvan wij de juistheid blijven loochenen. ¹⁾

1) Wat de quaestie zelve betreft vergelijkte men vooral wat Wendt, Der Inhalt der Lehre Jesu, II. bl. 440 en vervl. hierover geschreven heeft. „Jezus”, zegt hij o. a., „brauchte den Ausdruck, weil derselbe nach Dan. 7, 13 als Bezeichnung für den Messias verstanden werden konnte, aber nicht,

De onwaarschijnlijkheid, dat Jezus zich herhaaldelijk den Zoon des Menschen heeft genoemd, zal voorts moeten blijken uit de omstandigheid, dat deze formule in de Petro-Paulinische strooming ontbreekt. Ik kan hierin geene onoverkomelijke moeielijkheid zien. Het feit toch dat deze titel niet populair werd, laat zich voldoende hieruit verklaren, dat men dien, onder den invloed van het Oud-Testamentisch spraakgebruik, zoo licht kon opvatten in een zin, die te kort deed aan het goddelijk karakter van den Messias. Meende men, dat Hij de Zoon des Menschen heette „propter extremam ipsius incarnationem” (Eusebius), of „quia unitus est carni, et ut nos ex muliere natus” (Cyrillus Alexandr.), dan is het niet te verwonderen, dat men aan andere benamingen boven deze de voorkeur gaf. In den brief van Barnabas lezen wij: Ἰησοῦς οὐχ υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλ' υἱὸς τοῦ θεοῦ (12). Terwijl uit Ignat. ad Ephes. 20: ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ κατὰ

wie die Juden, *trotzdem* dieser Ausdruck sonst den Menschen als Glied der schwachen, geschöpflichen Menschengattung bezeichnete und insofern als Titel für den Messias eigentlich unpassend erschien, sondern gerade *weil* der Ausdruck zugleich den Menschen als Schwaches Geschöpf bezeichnete. Denn für ihn bedeutete es keinen Widerspruch und keine Schwierigkeit, dass der Träger der messianischen Würde und aller mit dieser Würde zusammenhängenden, auf der Sohnesgemeinschaft mit Gott beruhenden Vorzüge doch zugleich ein einfacher, geschöpflicher Mensch war, dessen geschöpfliche Schwäche und Niedrigkeit auch durch seine messianische Bedeutung nicht wunderbar beseitigt oder compensirt wurde. Nach seiner Erkenntnis von der Art des Reiches Gottes war es vielmehr nothwendig, dass an dem Messias die irdische, geschöpfliche Schwäche und Niedrigkeit gerade zum Zwecke seiner messianischen Berufswirksamkeit besonders deutlich hervortrete, und deshalb erschien es ihm nun als ein Zeugnis der heiligen Schrift zur Bestätigung dieser seiner Erkenntnis und zum Hinweise Anderer auf die gleiche Erkenntnis, wenn an der Stelle Dan. 7, 13 der Repräsentant des Reiches Gottes mit einem Ausdrücke bezeichnet war, welcher gerade sein geschöpfliches menschliches Wesen betonte. Indem er in dem Begriffe „Menschensohn” eine Zusammenfassung dieser beiden Momente, der messianischen Würde und des schwachen menschlichen Wesens, ausgedrückt fand, gab er diesem Begriffe einen tieferen Inhalt, als in welchem derselbe an der Stelle Dan. 7, 13 mit Bezug auf den Repräsentanten des Volkes Gottes gemeint war und in welchem er auch in der jüdischen Schriftgelehrsamkeit und Apokalyptik als Titel des Messias verstanden würde“.

σάρκα ἐκ γένους Δαυὶδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ blijkt dat de sporen van dien naam toch ook niet ganschelijk waren uitgewischt ¹⁾. Zou men uit de omstandigheid, dat de uitdrukking: „het koninkrijk der hemelen” niet in het Apostolisch spraakgebruik is overgegaan, mogen afleiden, dat Jezus haar vermoedelijk nooit op de lippen heeft genomen? Of uit het feit, dat verder in de Nieuw-Testamentische literatuur elke zinspeling op de parabelen ontbreekt, dat de Synoptici deze gelijkenissen eenvoudig uit den duim hebben gezogen?

Het is mij een raadsel, hoe Prof. van Manen, zich bedienen van hetzelfde krachtige pleonasme, dat wij bij den Hr. Oort aantreffen, kan verklaren, dat de schrijver van dit academisch proefschrift overtuigend heeft bewezen, dat de uitdrukking „Zoon des Menschen” nooit door Jezus zelven is gebezigd, en eerst door de apocalyptische letterkunde in de „Evangelie-geschiedenis” is gekomen (Theol. tijdschr. 27^e jaarg. bl. 544). Met den besten wil kan ik voorshands in dit gevoelen niets anders zien dan eene hypothese, die meerder toelichting en degelijker bevestiging behoeft, dan wat tot nu toe ten haren bate werd aangevoerd, voordat men het recht heeft verkregen onze instemming voor haar op te eischen, laat staan dan haar tot den rang van eene wel bewezen stelling te verheffen. Het ontbreken van de formule in de Petro-Paulinische strooming en de oude kerkvaders is door de hier gegeven voorstelling van hare ontwikkelingsgeschiedenis niet voldoende verklaard. Wanneer de apocalyptische literatuur der eerste eeuw de benaming uit Daniël vrijmoedig toepast op den vertegenwoordiger der godsgemeente, den in Jezus verschenen Christus, naar wiens wederkomst men uitzag, dan is het toch wel zonderling, dat in een’ anderen tak der christelijke letterkunde uit ongeveer hetzelfde tijdperk daarvan geen enkel spoor valt te ontdekken. De Hr. Oort zegt:

1) „Zwar ausser den Evangelien kommt er nur viermal im N. T. vor, bei Paulus niemals, ein merkwürdiges Anzeichen gleichsosehr von der Selbstständigkeit der Entwicklungen apostolischer Zeit wie von der Unabhängigkeit der evangelischen Tradition gegenüber der nachfolgenden geschichtlichen Strömung”. Aldus Keim, Geschichte Jesu von Nazara, II, S. 66.

„alleen een Openbaringsgeschrift kon van het beeld gebruik maken — omdat het nog een *beeld* was, geen *naam*, waarmede men den Christus aanduidde”. Het bewijs voor de meening, dat een geschrift zonder bepaald apocalyptisch karakter van dat beeld geen gebruik kan maken, zal echter wel niet gemakkelijk zijn te leveren, te minder omdat ook in de apocalyptische letterkunde zelf de uitdrukking niet als beeld, maar als naam wordt gebezigd. Uit het feit, dat in de Openbaring van Johannes de formule, evenals bij Daniël, zonder artikel voorkomt, wordt te veel afgeleid, wanneer men het als een krachtig argument voor de hier gegeven voorstelling aandient. Waarom zou het niet wel mogelijk zijn, dat de schrijver van de Openbaring dit woord van Daniël aanhaalde, indien Jezus bij zijn leven reeds dit beeld op zichzelf had toegepast (bl. 100)? Men lette op het verband. En Joh. 5 : 27 dan? Zullen wij op gezag van onzen zeer geachten zegsman aannemen, dat het stoute beeld van den ziener uit het O. T. door herhaald gebruik langzamerhand een titel is geworden, die geene verklaring meer behoefde, dan is het zeker niet onbescheiden ons voor het ontvangen van nadere inlichtingen omtrent de wijze, waarop dat beeld zijn karakter van beeld verloren heeft en eene staande benaming werd, beleefdelyk aan te bevelen. Tegen de door den Hr. Oort gegeven voorstelling blijft eindelijk hetzelfde bezwaar gelden, door hem aangevoerd tegen de meening, dat de benaming „Zoon des Menschen” reeds in Jezus’ dagen eene gewone titel zou geweest zijn, het bezwaar namelijk, dat ook anderen die in Hem geloofden Hem aldus zouden hebben toegesproken. Hoe komt het, dat de Evangelisten, die dezen naam als een’ gewonen Christus-titel hebben gevonden, en hem Jezus telkens en telkens weér in den mond hebben gelegd, er zoo uiterst streng tegen hebben gewaakt dien te leggen op de lippen van degenen, die Hem als Christus erkenden, of, zooals b.v. Kajafas in Matth. 26 : 63, zijne Messiaansche waardigheid ter sprake brachten?

Dordrecht, October '94.

A. J. TH. JONKER.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

- I. J. de Bussy „Mortuos plango” (Theol. Tijdschrift XXIX, 1).
C. G. Chavannes, Matth. 7, 7—11. (Theol. Tijdschrift XXIX, 1).
B. D. Eerdmans, De uitdrukking „Zoon des Menschen” en het boek „Henoch” (Theol. Tijdschrift XXIX, 1).
M. A. Gooszen, Nog eens een tertium genus (Geloof en Vrijheid XXVIII, 6).
D. P. M. Graswinckel, Hoe hebben de Evangelischen te denken over de beteekenis van Jezus’ dood (Geloof en Vrijheid XXVIII, 6).
J. Hartog, De „zes jubeljaars-predicatie” verzameld door Dr. S. D. van Veen (Geloof en Vrijheid XXVIII, 6).
J. Herderscheë, Verscheidenheid en Eenheid onzer Protestantsche Genootschappen (Geloof en Vrijheid XXVIII, 6).
P. A. Klap, Agobard van Lyon (I) (Theol. Tijdschrift XXIX, 1).
F. W. Merens, Hypothese of Resultaat (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Februari).
N. Rinnooy, Het Hulppredikerschap in Neerlandsch-Indië (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Februari).

Buitenlandsche Tijdschriften.

- J. R. Asmus, Ist die pseudojustinische „Cohortatio ad Graecos” eine Streitschrift gegen Julian? (Z. f. wissensch. Theol. 1895, 1, S. 115—155).
Belser, Studien zur Apostelgeschichte (Theol. Quartalschr. 1895, 1, S. 50—96).
E. Böhme, Die Wunder Jesu in d. Predigt und im Religionsunterricht (Prot. Kircheng. 1895, 4, Sp. 76—83).
Borchert, Die Visionen der Propheten (Stud. u. Krit. 1895, 2, S. 217—251).
C. Clemen, Die Zusammensetzung von Apg. 1—5 (Stud. u. Krit. 1895, 2, S. 297—357).
H. Cochin, Saint François d’Assise d’après son dernier historien (Rev. des quest. hist. janv. 1895, p. 210—229).
F. C. Conybeare, The new Syriac Codex (Acad. 12 jan. 1895, p. 34—35).
H. Delehayé, Les Stylites. Saint Syméon et ses imitateurs (Rev. des quest. hist. janv. 1895, p. 52—103).
P. A. Durand, La version syriaque des Évangiles trouvée au Sinaï (Études relig. janv. 1895, p. 119—150).
F. W. Farrar, The Sinaitic Palimpsest of the Syriac Gospels (Expositor 1895, jan., p. 1—19).
L. Favez, De l’usage dans l’enseignement religieux de certains récits de l’Ancien Test. (Rev. de théol. et des quest. relig. 1895, 1, p. 28—36).
G. Frommel, Histoire des dogmes (Rev. Chrét. janv. 1895, p. 31—53).
Goetz, Studien z. Geschichte des Buszskraments (Z. f. Kircheng. XV, 3, 1895, S. 321—344).

- O. Greeven, Franciscus v. Assisi, ein Vorläufer d. relig. Subjectivismus (Dtsch.-evang. Bl. 1895, 1, S. 7—30).
- A. Hilgenfeld, Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschriften untersucht, (Z. f. wissensch. Theol. 1895, 1, S. 61—115).
- G. Hornburg, Die heilige Taufe nach Lehre u. Praxis in den ersten christl. Jahrh. (Kirchl. Monatschr. XIV, 4, Jan. 1895, S. 228—239).
- W. Kentmann, Kirchengucht im Zeitalter d. Apostel (Mtthlgn. u. Nachr. f. d. evang. K. in Russland 1894, Nov.-Dec., S. 542—556).
- E. Külpe, Zur Frage von der Gewissheit des Glaubens (Mtthlgn. u. Nachr. f. d. evang. K. in Russland 1894, Nov.-Dec., S. 534—541).
- F. D. Matthew, The authorship of the Wycliffite Bible (English Hist. Rev. Jan. 1895, p. 91—99).
- G. Meyer v. Knonau, König Heinrichs IV. Bussübung zu Canossa 1077 (Dtsch. Z. f. Geschichtswissensch. XI, 2, 1895, S. 359—363).
- E. Michaud, L'état de la question du „Filioque“ (Int. theol. Z. — Rev. int. de théol. 1895, jan.-mars, p. 89—99).
- L. L. Paine, Athanasianism (New World III, dec 1894, p. 634—658).
- N. Paulus, Ein katholischer Augenzeuge über Luthers Lebensende (Hist. Jahrb. XV, 4, 1894, S. 811—819).
- Rade, Positives Christentum (Christl. Welt 1894, 52, Sp. 1234—1239).
- J. S. Riggs, Studies in Palestina Geographic V. Galilee (Biblical World IV, 6, dec. 1894, p. 421—431).
- G. v. Rohden, Von dem gegenwärtigen Stand der Schriftfrage (Christl. Welt 1895, 1, Sp. 3—6; 2, Sp. 27—30; 3, Sp. 51—56; 4, Sp. 75—80).
- C. Rottermund, Zur Diakonissenfrage (Mtthlgn. u. Nachr. f. d. evang. K. in Russland 1894, Nov.-Dec., S. 512—534).
- V. Ryssel, Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus (Theol. Z. a. d. Schweiz 1894, 4, S. 228—254).
- T. van Santen, Das christliche Leben u. der Jesuitismus (Int. theol. Z. — Rev. int. de théol. 1894, oct.-déc., p. 705—712).
- P. Scheffer-Boichorst, War Gregor VII. Mönch? (Dtsch. Z. f. Geschichtswissensch. XI, 2, 1894, S. 227—241).
- J. Stalker, Jeremiah and his message. II. His times (Expositor Dec. 1895, p. 108—118).
- C. Stange, Heteronomie und Eudämonismus in der christlichen Ethik (Z. f. wissensch. Theol. 1895, 1, S. 38—65).
- J. J. P. Valetton Jr., Die Bedeutung des alttestamentlichen Studiums f. d. Diener des Evangeliums (Halte was du hast, XVIII, 3, Dec. 1894, S. 103—114).
- Weichert, Die *πρεσβύτεροι* im I. Clemensbr. (Z. f. Kircheng. XV, 3, 1895, S. 364—366).
- J. Weiss, Paulinische Probleme: d. Chronologie d. Paulin. Briefe (Stud. u. Krit. 1895, 2, S. 252—296).
- F. Zimmer, Die Weiterbildung d. Gemeindediakonie (Z. f. prakt. Theol. 1895, 1. S. 34—56).

Kuyper's Encyclopaedie uiteengezet en beoordeeld.

III.

Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid
door Dr. A. Kuyper, Hoogleeraar aan de
Vrije Universiteit. Amsterdam J. A. Wormser.
1894.

Nadat hij, in de eerste afdeeling van „Deel Twee”, over de wetenschap in het algemeen gehandeld heeft, spreekt Dr. Kuyper, in de tweede afdeeling, over de Theologie. Hoofdstuk I van die afdeeling „Het begrip der Theologie” (bldz. 177—290) vangt aan met § 21 „Haar naam”. Zoowel de etymologie als de usus van het woord komen hier in aanmerking. De etymoloog heeft drie vragen te beantwoorden. a.: „In welken zin is *logia* op te vatten?” Andwoord: „*λογία* in deze samenstelling is oorspronkelijk gebezigd in den zin van spreken”. b.: „In welken zin is *θεος* op te vatten?” Andwoord: „In den zin van „goden”. Immers verwisselt Plato zélf „*θεολογίαν* met een *ἐν ἔπεσι, μέλεσι* of *τραγωδία* spreken over de *goden*”. c.: „Moet in Theologia *θεος* actief of passief verstaan worden?” Andwoord: „*θεολογία* kan, etymologisch, zoowel beduiden: het spreken van God, als het spreken over God”.

Staat het zóó met de etymologie van het woord, dan moet de usus vocis ons meerder licht geven. Anders blijven we in onzekere schemering. Kuyper resumeert de geschiedenis

van het woord als volgt: „Eerst is het woord uit het paganistisch taalgebruik overgenomen, om aan te duiden een spreken over hetgeen op de zaak der goden of van God betrekking had, hetzij materieel, omdat men iets aangaande de goddelijke zaken uitsprak, of bloot formeel, omdat men deftig en met zekere wijding sprak. Daarop is in den strijd over de goddelijke natuur van den Christus het nog levende Grieksche taalbewustzijn den term *Θεολογεῖν* actief gaan bezigen in den zin van: Deum praedicare, en kreeg hierdoor allengs *Θεολογία* de beteekenis van: de belijdenis van Christus' Godheid. Overmits nu de Christologische strijd al spoedig een Trinitarisch karakter aannam, en de belijdenis der Triniteit aan de erkenning van Christus' Godheid hing, vatte men allengs Theologie op in den zin van: het mysterie van het Goddelijk Wezen als Trinitarisch. En zoo eindelijk ging men onder Theologie verstaan, datgene wat ons omtrent dit mysterie geopenbaard was, naardien wij alleen in zoverre met dit mysterie konden rekenen. Op het punt der historie, toen de leiding der Kerk van het Oosten naar het Westen overging, en men niet meer met het levende woord *Θεολογία*, maar met het doode Barbarisme *Theologia* te doen kreeg, verstond men alzoo onder dezen Latijnschen term: De ons geopenbaarde kennis omtrent het mysterie van het Drievuldig Wezen Gods, en in het minste niet, zekere beoefening van Godgeleerde studievakken". (bldz. 184). Deze §, die van groote eruditie getuigt, zij allen studenten in de eerste plaats, en voorts allen theologen ter lezing aanbevolen. Waarom echter, deze vraag wil ik niet onderdrukken, bleef Dr. Kuyper staan „op het punt der historie, toen de leiding der Kerk van het Oosten naar het Westen overging"? Waarom ging hij de geschiedenis van dit woord niet na, alle eeuwen door, tot op onzen tijd? Een historicus als Dr. Kuyper kan toch niet meenen dat die latere tijden een afgelezen akker zijn!

Door beperking en schifting van het aangebrachte historisch materiaal, hoe belangrijk het ook zijn moge, had Dr. Kuyper § 22 smaakvoller en duidelijker voorgedragen.

Hij spreekt daar over „de theologische modaliteit van het begrip der Theologie”. Op voorgang van Augustinus, Thomas Aquinas, Calvijn, de vroegere gereformeerde theologen, dringt hij er op aan „dat het begrip der Theologie niet abstract *logisch*, maar tegelijk *theologisch* behoort geconstrueerd te worden”. (bldz. 185). Zei de Schrijver nu maar kort en goed wat hij verstaat onder „theologische constructie van het begrip Theologie”? Eene rustige, duidelijke ontwikkeling van dat punt wordt ons hier niet gegeven. Uit Kuypers vele woorden moeten wij opmaken wat die „theologische constructie” dan toch eigenlijk is. En al vindt nu een geoefend lezer wel wat de Hoogleraar bedoelt, wij mogen eischen dat hij zélf duidelijk zegge wat hij wil. „Het veld van kennis toch”, zoo lezen wij, bldz. 187—188, „dat zich in de Theologie voor ons ontsluit, kan niet logisch gecoördineerd met de overige terreinen, die door onze kennis onderzocht worden. Zoodra men in deze coördinatie vervalt, is de Theologie reeds van haar eigenaardig karakter beroofd, en kan niet anders worden opgevat dan óf als een deel der metaphysica, óf als een wetenschap, die het empirisch verschijnsel van *de*, of wel van de *Christelijke* religie tot voorwerp van onderzoek heeft. Is daarentegen de Theologie een kennis, die ons niet over het geschapene, maar over den Schepper, en alzoo over het principium et finis omnium rerum licht ontsteekt, zoo volgt reeds hieruit, dat deze kennis van *andere* natuur moet zijn, en langs *anderen* weg tot ons moet komen. De elders geldende normae voor onze kennis kunnen hier niet gebruikt worden; de via cognitionis moet hier een andere zijn, en de aard zelf van deze kennis van alle overige scientia verschillen. Gelijk ge nu reeds binnen de grenzen van het eindige een andere via cognitionis voor de geestelijke dan voor de natuurlijke wetenschappen moet volgen, zoo kan ook de via cognitionis voor de kennis van hetgeen het eindige perk te buiten gaat en er de grens van is, niet met de Erkenntnisstheorie van het eindige saâmvalen. Men mag dus niet logisch indeelen en zeggen: De wetenschap onderzoekt de natuur, den mensch

en God, en de wetenschap, die het laatste doet, is de Theologie, eenvoudig wyl de coördinatie van natuur, God en mensch valsch is. Wie deze drie als coördinata beschouwt, gaat hiermeê logisch van de loochening van God als God uit". Ik begrijp niet hoe dit alles te rijmen valt met wat Dr. Kuyper vroeger leerde (bldz. 168) over de revelatio, die niet *buiten* maar in den kosmos ligt, revelatio, wier monumenten en documenten de Theologie onderzoeken moet om tot de cognitio Dei ectypa te komen. Houden wij ons dáár-aan dan is er geen quaestie meer van te coördineeren: natuur, God, mensch. Dan coördineeren we: natura, monumenta et documenta revelationis, mensch. En daar is weinig tegen in te brengen. Verder dan over die monumenten en documenten der Openbaring strekt de Theologie volgens Dr. Kuyper (bldz. 168) zich niet uit. Immers het concluderen van het, in de Openbaring geteekende, beeld Gods tot God zelf onthoudt Kuyper aan *de Theologie*, om het over te laten aan *de mystiek van ons innerlyk leven*. Uit de moeilijkheid helpt ons niet 's Schrijver's verklaring (bldz. 189) dat hij onder theologische modaliteit verstaat „dat het eigenaardig karakter der Theologie ook op de vorming zelve van dit begrip (nl. der Theologie) invloed heeft geoeffend." Wederom verwijst Kuyper naar de volgende §§. Wederom zullen wij ons oordeel dus maar opschorten.

De éérst volgende paragraaf, de drie-en-twintigste, draagt het opschrift: „De idee der Theologie". *Idee* is onderscheiden van *begrip*. Het *begrip* der Theologie „is gebonden aan de via cognitionis, die we bewandelen; de *idee* daarentegen stelt het einddoel, afgescheiden van de vraag naar den weg, die ons dat doel zal doen bereiken". (bldz. 190). De idee der Theologie kan niet anders zijn dan de kennis Gods, in zeer eigenlijken zin. Wie iets lagere stelt, verlaagt de Theologie. „Naar haar idee ontstaat de Theologie uit den overweldigenden indruk, dien God zelf, als de eenig absoluut bestaande op het menschelijk bewustzijn uitoefent, en vindt haar motief in de bewondering, die vanzelf de dorst om God te kennen krachtig wekt". (bldz. 191). „Zij schrijdt",

heet het eene bladzijde verder, „naar heur idee zelfs *over* de grens van ons tegenwoordig bestaan, om zich tot in het eeuwige en het oneindige uit-te-strekken”. Zie ik wel dan neemt Dr. Kuypers hier terug wat hij leerde bldz. 168, in het stuk dat mijne bevreesing wekte. Hier innige doordringing van de Theologie met het mystieke bestanddeel; hier is de Theologie gezond mystiek. Dáár was het „al sluit het poneeren van een kosmos het belijden van een wezensgrond voor dien kosmos in zich, *niet* de wetenschap, en dus ook *niet* de Theologie, maar alleen *de mystiek van ons innerlijk leven* besluit in zich de gegevens waardoor we persoonlijk weten en ervaren, dat we met dien extra-kosmischen wezensgrond in gemeenschap staan”. Doet het u niet denken aan een Sic et non? Waar is hier eenheid van opvatting? Gaat er niet tweeërlei strooming door het breede werk van Kuypers's Encyklopaedie? De mogelijkheid daarvan aantemen is zeker niet onbesuisd. Of hebben wij niet te doen met een rijk-aangelegd man, wiens dogmatische uitwerkingen ons vaak doen denken aan algebraïsche uitrekeningen; wiens meditatiën ons telkens weer dompelen in, ja weelderige, maar toch ook innig-gevoelvolle mystiek?

Scherp moeten we onderscheiden tusschen de idee der Theologie en de verschillende begrippen van de ééne Theologie. Uit deze laatsten vat Kuypers bepaaldelijk de Theologia Stadii en de Theologia Patriae in het oog. Hij knoopt zijne ontwikkeling vast aan den locus classicus I Cor. XIII: 8—13. Volgens die plaats is er aan déze zijde van het graf een *βλεπεσθαι δι' ἑσοπτρου ἐν αἰνιγματι*, aan géne zijde een *βλεπεσθαι προσωπον προς προσωπον*. Telkens leidt het *βλεπεσθαι* tot eene *γνωσις*. De idee der Theologie is en blijft het kennen van God, niet van goddelijke zaken (*καθως ἐγνωσθην*). „Kennen gelijk ik gekend ben kan toch niet anders beteekenen, dan Hem kennen, door wien ik ben gekend”. (bldz. 194). Het onderscheid tusschen de *γνωσις* in den tijd en in de eeuwigheid is niet principieel maar gradueel, (*ἐκ μερους-τελειον*). Het onderscheid tusschen de *modi cognoscendi* schuilt in

het mediate en immediate. De identiteit van ons bewustzijn blijft. „Datzelfde ik, dat nu het beeld Gods slechts *in een spiegel* kan bespieden, zal straks weten, dat het als dan dienzelfden God kent, wiens beeld we eerst *ἐν ἀνίγνωστί* zagen, en zal alsdan in de trekken van het Goddelijk gelaat dezelfde trekken terugvinden, die het vroeger op gebrekkige en afgeleide wijze in den spiegel waarnam. Slechts zooveel blijkt hieruit, dat het dusgenaamde *wetenschappelijk* onderzoek dan wegvalt; dat dit alzoo geen *absoluut* karakter draagt; en zijn tijdelijke noodzakelijkheid slechts ontleent aan den toestand, waarin de zonde ons bracht, en zijn mogelijkheid, logisch aan de *gratia communis*, en theologice aan de *gratia specialis* van den *Φωτισμός*. En is dit zoo, dan volgt hier immers vanzelf uit, dat het wetenschappelijk onderzoek nooit de Theologie zelve kan zijn, en niets dan een accidenteele actie is, waartoe de drang naar Theologie, of wil men de drang naar kennis Gods, in onzen huidigen toestand, en binnen bepaalde grenzen aandrijft. Het hoogere denkbeeld van *de kennis Gods* bepaalt dientengevolge de Theologische wetenschap en niet omgekeerd de Theologische wetenschap het denkbeeld der Theologie. Er kan, er zal eens rijke Theologie bestaan, zonder het hulpmiddel der Theologische wetenschap; terwijl omgekeerd de Theologische wetenschap alle ratio sufficiens verliest, en niets dan een nominaal bestaan kan leiden, waar ze zich van de Godskennis afsluit”. (bldz. 195).

Idee der Theologie is dan: God te kennen, of te leeren kennen. Aan die idee moet elk begrip worden gesubordineerd. „Zoo is de idee der Theologie onvergankelijk, en leidt ons, al naar gelang van de eischen, die onze toestand ons stelt, langs verschillende wegen naar ons ideaal. De weg, die hiervoor thans moet bewandeld worden, is die van *de theologische studie*, en in zooverre kan thans met het volste recht aan de wetenschap zelve, die uit deze studie geboren wordt, de naam van *theologie* worden gegeven, mits dit maar niet in exclusieven zin geschiede, en de wetenschap metterdaad geen ander motief toelate, dan *God te kennen of te leeren kennen*.” (bldz. 196).

Terstond wordt nu, § 24, over „Het afhankelijk karakter der Theologie” gesproken. In de oude onderscheiding tusschen Theologia archetypa en Theologia ectypa ligt déze ware gedachte „dat alle persoonlijk leven voor ons een gesloten mysterie blijft, zoolang niet hij zelf, wiens dit leven is, het voor ons ontsluit”. (bldz. 197). Om tot kennis van de menschelijke persoonlijkheid te komen staan ons allerlei hulpmiddelen — Kuyper somt er vijf van op — ten bate. Zij ontbreken ons, wanneer wij tot kennisse Gods willen komen. Daarom is de Theologie afhankelijk. De theoloog „kan God niet onderzoeken. Er valt hier niets te ontleden. Er zijn hier geen verschijnselen, waaruit te concludeeren valt. Alleen zoo die wondere God spreken wil, kan hij luisteren. En alzoo blijft hij voor alle kennisse Gods volstrekt van Gods wil, om hem die kennisse al dan niet te geven, afhankelijk”. (bldz. 200). Alle kennis van den theoloog aangaande God blijft ontvangen kennis.

Op twee kenmerken der ectypische theologie moet nadruk worden gelegd. Ten eerste dat er in de Openbaring niets onwillekeurigs is. Men wake tegen de dwaalleer „alsof God zelf in meerdere of mindere mate de volkomen bewustheid van zichzelf zou missen, of ook in zijn werken door ons zou kunnen bespied worden, zonder dat Hij dit zelf wilde of merkte. Doordien toch deze Theologia ectypa slechts tot stand komt doordat de Theologia archetypa zich in haar afdrukt, is er niets in de ectypa, dat niet eerst in de archetypa was”. (bldz. 202). Ten tweede: het ectypische beeld is geen phantasie, geen poësie, maar een beeld *in waarheid*. „Hieraan nu ontleent de Cognitio Dei, die ons gegeven is, haar absoluut karakter, niet wat haar graad van volkomenheid, maar wat haar samenhang met het object, d. i. met God, betreft. God die is, bezit kennisse van zichzelf, en het is door God zelven dat uit deze eigen kennis de ons geschonken kennis genomen is. Dit nu sluit niet enkel den twijfel uit, maar ook de verwatering van het subiectivisme, alsof onze uitdrukking van de kennisse Gods in onze belijdenis onverschillig ware, en, *zonder verlies van waarheid*,

voor allerlei andere belijdenis kon worden uitgeruild of er in waardij meê gelijkgesteld". (bldz. 203). Met hartelijke instemming las ik deze woorden. Kuyper vult hier aan wat hij in § 19 leerde. Ik opperde bij de bespreking van die § het bezwaar dat het bestanddeel van de waarachtigheid Gods niet tot zijn recht was gekomen. Onbewimpeld erken ik dat Kuyper thands, bldz. 203, dat bezwaar uit den weg ruimt.

Wat de archetypische kennisse Gods betreft — wij mogen ons haar niet als eene menschelijke voorstellen. In God is geen sprake van toenemende zelfkennis; geen sprake van een zijn, dat voorafgaat aan bewustzijn. Beiden zijn in God eeuwig. Evenmin vergete men bij de genesis der Theologia ectypa dat God kennis van zich zelf mededeelt niet aan Zijns gelijken, maar aan *den mensch*. Die mensch is een wezen, geschapen, maar geschapen naar Gods beeld, volgens zijne gelijkenis. „Gelijk 's menschen wezen ectypisch tegenover God als archetype staat, zoo ook, en als gevolg hiervan, kan de kennisse, die de mensch van zijn God erlangt, nooit anders dan een ectypisch karakter dragen. Dit nu is het wat we bedoelden, toen we de Theologie een *afhankelijke* kennisse noemden, dat is zulk een kennisse, die niet het resultaat is van activiteit onzerzijds, maar vrucht van een actie, die van God naar ons uitgaat; en die actie is in wijderen zin Gods zelfopenbaring aan zijn creatuur". (bldz. 205).

Nu is de weg gebaad tot de belangrijke vijf-en-twintigste paragraaf „De Theologia ectypa vrucht van Openbaring". Zal het archetypon afgedrukt worden, dan moet er een stof zijn waarop die actie zich uitoefent opdat het ectype ontsta. De Openbaring veronderstelt: één, die zich openbaart; één, aan wien hij zich openbaart; de mogelijkheid van het vereischte rapport tusschen die twee. De openbaring houdt rekening met den mensch, met den zondaar, opdat zij niet buiten den mensch blijve en zóó haar doel misse. Bovendien: de zich openbarende God is 's menschen Schepper en Onderhouder. Hij legt de *via communicationis* zóó als voor Zijn doel noodig is. Vervolgens is de Openbaring niet één

concrete daad, maar een doorgaand proces dat zich over eeuwen uitstrekt. Die Openbaring richt zich tot de menscheit als een organiesch geheel, en in dit geheel tot den enkelen mensch. Eindelijk doelt de Openbaring op een eindtoestand der dingen, waarin de zonde niet meer zal zijn. Zij draagt wel een soteriologiesch karakter, maar slechts voor een tijd. „Zij doelt op een staat van zaken, waarin geen zonde meer zijn zal, en alzoo elke soteriologische actie tot een nooit terugkeerend verleden zal behooren”. (bldz. 207).

Na deze inleiding, die de verdienste heeft, van ons inderdaad te oriënteren, kiest Dr. Kuyper voor de uiteenzetting van zijne denkbeelden een helderen, duidelijken vorm. Hadde hij die wijze van voordragen maar meer gevolgd! Eene korte stelling geeft den zakelijken inhoud, die voorts breeder toegelicht wordt.

Ziehier de eerste stelling: „*God openbaart zich om zichzelf wille, en niet ten behoeve van den mensch.*” Kuyper noemt deze stelling het „eenig goede uitgangspunt voor de deugdelijke beschouwing van de Openbaring”. Zij werd zelfs in den bloeitijd der echte Theologie te veel uit het oog verloren. Wat verstaat de Schrijver — deze vraag ligt voor de hand — onder den bloeitijd der echte Theologie? Ik denk dat hij bedoelt de gereformeerde Theologie vóór dat de scholastische versteening intrad. Om soteriologische motieven eischte men de Openbaring. En toch „elke opvatting van de openbaring, als geschied om 's *mensen* wil, misvormt haar”. (bldz. 207). Wij staan voor dit dilemma: „Openbaring in de Schepping of eerst *ná* de Schepping”. Beslis, met de Socinianen, voor het laatste, en gij vervalt tot intellectualisme. Er is voor U geen openbaring meer, die in de religie zelf wortelt. Beslis voor het eerste, maar dan kan het motief voor de Openbaring niet in den mensch zijn. Vóór de Schepping was er geen mensch. Alle Schepping is reeds openbaring. Het motief voor de Schepping nu is enkel in God-zelf. God schept tot Zijne eigene verheerlijking. En Hij kan alleen verheerlijkt worden door het Zijne. Is dat waar van de Schepping, van de openbaring

in de Schepping, dan is het waar voor elke openbaring — welke ook. „Waar dus deze openbaring tot creatuurlijke kennis van God, d. i. tot ectypische theologie, leidt, komt deze Godskennis tot stand, niet overmits het ons dienstig is, dat wij deze kennis bezitten, maar omdat God er in Zijn vrijmacht lust aan heeft, *van zijn creatuur gekend te zijn*. Een waarheid door de Heilige Schrift aldus geformuleerd, dat God alle deze dingen doet *om zijns Naams wille*; soms met de bijvoeging: niet om uwentwille o, Israel” (bldz. 209).

In alle hoofdzaken stem ik in met de toelichting, die Dr. Kuyper bij zijne eerste stelling geeft. Tegen hare formulering heb ik enkele bezwaren. 1°. Wanneer ik zeg „dat God zich openbaart om zichzelf wille”, wanneer ik dat zeg in een wetenschappelijk werk, vestig ik de praesumptie dat God voor Zich behoefte had aan Openbaring, alsof hij buiten haar niet de Volzalige ware. Maar God heeft aan niets behoefte. Liever zeg ik: God openbaart Zichzelf krachtens zijn Wezen. Mij dunkt dat Dr. Kuyper die juistere formulering overneemt. 2°. Om polemische belangen naar het schijnt kiest Dr. Kuyper de antithetische formulering: „en niet ten behoeve van den mensch”. In die woorden schuilen reeds hamartiologische motieven, die Kuyper — zeer terecht — bij de eerste constructie van het Openbaringsbegrip juist wil buiten sluiten. Is er Openbaring in de Schepping, is de Schepping in haar geheel Openbaring, dan is er openbaring vóór het optreden der *ἀμαρτία*. De antithese tusschen Gods Wezen en de behoeften van den mensch kan, krachtens 's menschen oorsprong niet principieel zijn. Gods eer sluit in, bestaat mede in het geluk van den, door God geschapen, mensch. Ik zou de eerste stelling aldus willen lezen: „God openbaart zich krachtens Zijn Wezen en vervult daardoor alle behoeften van den mensch”.

De tweede stelling luidt: „*dat de Openbaring Gods een creatuur eischt, in staat om deze Openbaring in subiectieve kennis van God om te zetten*”. Stel u eene schepping voor zonder redelijke wezens dan mist de openbaring haar doel.

Aan God zelf kan de openbaring niets openbaren. Hij kent het geopenbaarde alvorens het te openbaren. In de toelichting van zijne stelling wijst Kuyper er op dat er geen sprake kan zijn van een *onbedoeld* openbaar worden Gods. „Zijne openbaring onderstelt alzoo den wil en de bedoeling, om zich te openbaren, en dit nu ware ondenkbaar, zonder dat tevens een bewust wezen buiten God geponeerd worde, in staat om het geopenbaarde in zich op te nemen en voor wie deze openbaring bestemd is”. Bovendien moet het geopenbaarde door het redelijke creatuur in subjectieve kennis worden omgezet. Puntig zegt Dr. Kuyper: „De openbaring zelve is dus in eigenlijken zin geen Theologie, maar ze vloeit uit de auto-theologie in God zelf en heeft theologie, d. i. kennisse Gods in den mensch tot resultaat”. (bldz. 212).

Uit de kritiek die wij ons veroorloofden op de eerste stelling volgt dat Dr. Kuyper niet buiten tegenspraak met zich zelf kon blijven. Inderdaad vinden we op bldz. 207—212 verklaringen die tot elkaër staan als Sic en Non. B.v. Sic. „God openbaart zichzelf om zichzelfs wille”. (bldz. 207).

Non. „Wat we ontkennen is dat dit (nl. het zien en hooren van het schoon in zijn Schepping) voor God een hoogere genieting zou zijn dan het aanschouwen van zijn volmaaktheden in Zich zelf”. (bldz. 210).

Sic. „God openbaart zichzelf . . . niet ten behoeve van den mensch”. (bldz. 207).

Non. „Er zou *geen* openbaring, noch in de Schepping, noch in eenige latere daad Gods zijn, indien er geen creatuur ware, waarvoor dit alles de openbaring van een mysterie worden kon”. (bldz. 210).

Sic. „Elke opvatting van de Openbaring, als geschied om 's *menschen* wil misvormt haar”. (bldz. 207).

Non. „Juist daarom echter kan deze openbaring van zijn deugden geen doel noch rustpunt bereiken, tenzij die openbaring er toe leidt, dat Hij *gekend* worde”. (bldz. 212).

Sic. „Van alle openbaring moet toegestemd, dat ze ons gewerd, niet om onzentwille, maar ter laatster instantie om Gods wil”. (bldz. 209).

Non. „Als Mozart een volkomen zelfbewust musicus ware geweest, zou hij zijne compositiën niet anders hebben kunnen saamstellen, dan met den wil en den toelog, om voor zijne compositiën uitvoerders en hoorders te vinden, die ze niet slechts naspeelden en aanhoorden, *maar ze ook verstonden* De Openbaring streeft er naar om ectypische kennisse Gods in den mensch te worden”. (bldz. 212).

Sic Maar genoeg! Dat deze tegenstrijdige verklaringen heenwijzen naar een fout in den grondslag van heel het betoog, is duidelijk. En die fout is, naar ik bescheiden meen, te vinden. Dr. Kuyper gaat uit van een conflict van belangen, indien ik 't zoo eens noemen mag, tusschen God en mensch. Nu moet hij telkens beslissen: doet God dít of dát „om zichzelfs wille” of ter wille van den mensch? Maar nu moet de hoogleeraar tot tegenstrijdigheden vervallen. Hij scheidde wat God de Schepper vereenigde. Dat is vooral duidelijk voor de Openbaring in de Schepping gegeven. Wat God doet, doet Hij krachtens Zijn heilig, volkomen getrouw Wezen. Wat de Schepper doet, doet hij krachtens de eenheid in zijne schepping ten bate van zijn, van Hem volkomen afhankelijk schepsel.

De derde stelling zit feitelijk in de tweede. Zij luidt dat: „*De mensch, om dit te kunnen praesteeren* (n.l. het geopenbaarde om te zetten in subjectieve kennisse Gods) *er in zijn natuur, verband en proces, op moet zijn aangelegd, om het geopenbaarde als openbaring van God op te vatten en tot subiectieve kennisse van God te herleiden*”.

De waereld is het tooneel der Openbaring. In die waereld is de mensch toeschouwer, maar tevens instrument waarin en waardoor God zich openbaart. Het pneumatiesch bestanddeel in zijn wezen is „èn het keurgesteente in het diadeem der openbaring, èn het instrument waardoor de mensch al het geopenbaarde in *kennisse Gods* omzet”. (bldz. 213). Denk U den eersten mensch van den kosmos geïsoleerd — hij zou toch in zich zelf alles gehad hebben om tot kennisse Gods te komen. In zijn eigen bewustzijn was

zij gegeven onmiddelijk. (Theologia innata, semen religionis). In Adam was de *πιστις* als habitus der menschelijke natuur. Zij leert den mensch dat een eeuwig Wezen staat boven zijn ik „maar *wat* dit eeuwig Wezen is en van ons wil, zegt ons niet het geloof, maar de *cognitio innata Dei*, straks door de *acquisita* verrijkt”. (bldz. 216). Het ontwaren van een machtiger Ik boven ons — uitgangspunt van alle religie en van alle Godskennis, doet den mensch — geschapen naar Gods beeld — weldadig aan. „Er ontstaat tusschen dat vrede aanbrengeende Wezen, dat zich aan ons ontdekt, en ons eigen ik een *commercium*. . . . Noch kennis, noch vroom gevoel mag zonder meer religie heeten. Eerst waar die twee, uw God en gij, elkaar ontmoet hebben en nu saam verkeeren en wandelen, leeft de religie in uw hart”. (bldz. 217). Nog één bestanddeel is noodig tot de constructie van het begrip der *theologia innata*. De mystieke ervaring moet kennis worden, de *revelatio theologia*. Daartoe moet de logische actie intreden. Zij was dan ook in de *theologia innata* begrepen. „Het is toch duidelijk dat de geheele voorstelling, die de Schrift ons geeft van het verkeer met God in het paradijs, van den val en de daarop gevolgde belofte, onverstaaubar wordt en wegvalt, zoo men in Adam uitsluitend beseffen van het eeuwige onderstelt, en alle bewuste kennis van God aan Adam ontzegt”. (bldz. 219). De *theologia innata* (*concreata*) onderstelt drie factoren: „1°. de inwerking en verschijning van God zelf in Adam's innerlijk wezen; 2°. de *πιστις*, waardoor het subiect deze inwerking en verschijning ontwaarde en aangreep; en 3°. de logische actie, waardoor hij dezen inhoud in zijn gemoed vanzelf en met noodzakelijkheid herleidde tot *kennisse Gods*, in den vorm der gedachte en van het woord”. (bldz. 219). Alle drie factoren vallen binnen het gebied der Openbaring, immers binnen dat der Schepping.

De *theologia concreata* nu, moest door de *theologia acquisita* verrijkt worden. Niet door uitwendige toevoeging. Want in zich zelf was zij een afgerond geheel in de enkele ziel. Maar de enkele ziel staat in organiesch verband met heel

het menschelijk geslacht, en dat menschelijk geslacht met heel den kosmos. Er is een Gods-openbaring óók in die twee laatsten. Stelt ge u dus een ontwikkeling *buiten* zonde voor, zoo zou toch de theologia acquisita zich vanzelf aan de theologia innata hebben aangesloten, zoodra de mensch in bewust verband met den kosmos en met de menscheid als organisch geheel ware getreden. Niet om wat onvolledig was aan te vullen, maar om de in zichzelf volledige kennis te verrijken met de openbaring in deze beide andere sferen". (bldz. 220). Krachtens het organiesch samenhangen der menscheid moeten wij letten „op het proces dat de menschelijke ontwikkeling met noodzakelijkheid doorloopt". (bldz. 221). Ook indien de zonde niet tusschenbeide gekomen was zou er een proces van ontwikkeling in de menscheid hebben plaats gehad. Hieruit zou verschil ontstaan zijn in de zich opvolgende relatien tusschen den mensch en God. De kennis van God zou zich ontwikkeld hebben door het telkens rijker worden van de openbaring in de geschiedenis gegeven en door het telkens krachtiger worden van 's menschen vermogen om zich het geopenbaarde toe te eigenen. „De Theologie als wetenschap zou alsdan rechtstreeks en met noodzakelijkheid uit de Theologie als persoonlijke en gemeenschappelijke Godskennis zijn voortgekomen, en het zou nooit iemand in het hoofd zijn gekomen, iets anders dan die Godskennis zelve onder den naam van Theologie te verstaan. Ook de wetenschappelijke Theologie zou streng haar karakter van kennis Gods behouden hebben". (bldz. 223). Maar de zonde kwam, den ontwikkelingsgang storende, tusschenbeiden.

De vierde stelling luidt derhalve: „*dat de openbaring Gods aan den zondaar dezelfde blijft als de openbaring Gods aan den mensch buiten zonde, slechts met dit tweeerlei noodzakelijk verschil, dat formeel het ongereede in den zondaar geneutraliseerd worde, en materieel de kennis Gods worde uitgebreid tot de kennis van Gods verhouding tot den mensch, die zondaar werd*".

Om een helderen blik te hebben op de wijziging die de openbaring onderging wegens de zonde „moeten wij de vraag

stellen, in welke conditie de drie factoren der cognitio Dei, t. w. de revelatio, de pistis en de logische actie van 's menschen geest, zich onder deze constellatie zouden vertoonen". (bldz. 225).

Gods inwerking en verschijning in 's menschen wezen houdt met de zonde niet op. De „revelatio in corde hominum" gaat door. Maar van „sympathetisch wordt zij „antipathetisch". Tot 's menschen natuur hoort de pistis. Zij blijft. Maar ze verkeert onder de zonde tot ἀπιστία, deze laatste begrepen niet bloot als carentia fidei maar als actiosa privatio. De logische actie van den mensch verdwijnt niet door de zonde, maar leidt tot Godloochening in plaats van tot cognitio Dei.

In al die duisternis kan de mensch geen licht ontsteken. Dat kan God alleen. God wijzigt de openbaring naar de behoeften van den zondaar, die mensch bleef. Hij wijzigt haar naar de wijziging die in den mensch, zondigen mensch geworden, plaats greep. Hier is buiten gesloten alle willekeur. Bovendien „en moest onverwijld stuiting van de doodelijke doorwerking der zonde plaats hebben, zou zulk een gewijzigde openbaring nog effect kunnen sorteeren". (bldz. 228). De openbaring aan den zondaar veronderstelt de gratia communis die, negatief, de doorwerking van Satan, dood en zonde stuit, en, positief, een tusschentoestand in het leven roept „zoo voor dezen kosmos als voor ons menschelijk geslacht, tusschentoestand die in beginsel nog wel diep zondig was en bleef, maar zonder dat de zonde er haar τέλος in kon uitwerken" (bldz. 228).

Ziehier nu de wijzigingen in elk der drie factoren, die tot de cognitio Dei leiden. De revelatio moest van het inwendige tot het uitwendige overgaan. De methode der openbaring wordt eene omgekeerde. Wat haar inhoud betreft? God moet zich aan den zondaar openbaren „niet antipathetisch in zijn toorn, maar sympathetisch, d. i. in zijn ontfermende genade". (bldz. 230). Vraagt ge naar de wijziging in het pistiesch leven? Zij eischt palingenesie in de eerste plaats; in de tweede plaats: richting van de pistis niet op de verschijning Gods in het gemoed, maar op de

verschijning van God in het vleesch; in de derde plaats: uitsluiting van de mogelijkheid dat de hernieuwde pistis wederom tot ἀπιστία worde. Welke verandering moet eindelijk de logische actie ondergaan? Eene uitsluitend soteriologische beschouwing van de dingen misleide ons hier niet! Wij moeten vasthouden dat de openbaring uitgaat tot de menschheid als één geheel. Ontplooit die ééne menschheid zich historiesch — dan draagt de openbaring — de „bizondere” — ook een historiesch karakter. Bestaat die ééne menschheid organiesch — dan moet ook de openbaring — de „bizondere” — organiesch om één centrum zich bewegen. Theologiesch is en blijft haar motief. Gods wijsheid moet afgespiegeld worden in het logiesch bewustzijn der menschheid. Zeg „geloovige” menschheid „mits men maar inzie, hoe verkeerd het is, te meenen dat de eigenlijke stam der menschheid verloren zou gaan, en dat slechts een aggregaat van uitverkoren individuen zalig zou worden. Eer omgekeerd toch moet beleden, dat in de hel slechts een aggregaat is van verloren individuen, die van den stam der menschheid werden afgehouden, terwijl de stam der menschheid als *organiesch geheel* gered wordt, en als zoodanig het ὅμα τοῦ χροῦ vormt. Onder „geloovige menschheid verstaan we derhalve het menschelijk geslacht als organiesch geheel, voor zoover het leeft, d. w. z. voor zoover de ἀπιστία weer in πίστις omsloeg of omslaan zal”. (bldz. 233).

Indien de zonde niet tusschenbeiden ware gekomen, zou in de menschheid de logische actie, waardoor de inhoud der pistis tot cognitio Dei wordt, van binnen naar buiten, van de enkelen op het geheel hebben gewerkt. Nú moet de omgekeerde weg bewandeld worden. Voor dit uiterst ingewikkeld probleem was uit den aard der zaak geen eenvoudige, maar alleen een zeer *saamgestelde* oplossing mogelijk, die eerst bij het *principium theologiae* volledig kan worden uiteengezet. Hier kunnen dus alleen de lijnen worden uitgestippeld, wier saamvoeging en doorkruising de figuur voor deze oplossing aanbiedt”. (bldz. 234). Denkend subject dan der herstelde menschheid is de Christus. Hij is onze pro-

pheet. Hij is onze wijsheid. Hij is *ἡ ἀλήθεια*. Dat kan hij zijn, omdat hij *ὁ Λόγος* is. Uit hem daalt de *cognitio Dei* naar de enkele geloovigen af. (*τον πατερα οὐδεις ἐπιγινωσκει εἰ μη ὁ υἱος και ὃ εἰαν βουληται ὁ υἱος ἀποκαλυψαι*). In Christus is de *Dei Cognitio* volkomen. (*καθως γινωσκει με ὁ πατηρ καὶ ἡ γινωσκω τον πατερα*). Christus heeft de *Theologia Unionis*. (*ἐγω και ὁ πατηρ ἐν ἐσμην*). Intusschen moet, door logische actie, de enkele geloovige tot *Cognitio Dei* komen. Ook moet de *cognitio Dei*, die het *σωμα του Χριστου* in den Christus heeft, door al de geleidingen der herboren menschheid, in dialectiesch bewustzijn tot *συνεσις* worden. Het eerste veronderstelt den *Φωτισμος*, waardoor ons logiesch instrument in contact komt met God, naar de capaciteit ieder individu gegeven. Het tweede veronderstelt de werking des Heiligen Geestes, den *Doctor Ecclesiae*.

De vier stellingen loopen, de twee eerste, de twee volgende, paarsgewijze. De bezwaren nu daargelaten die ik tegen enkele formuleeringen en ontwikkelingen reeds uitsprak, en óók voorshands daargelaten dat ik er geen vrede meê heb, als Kuyper den Heere Christus — die het organiesch hoofd der herstellde menschheid is — haar „centraal subiect” haar „denkend subiect” noemt, heb ik veel lof voor deze met zorg bewerkte paragraaf. Kuyper heeft op heldere wijze aangetoond dat en hoe de *Theologia ectypa* vrucht is van openbaring. Dat was hier het voornaamste. Hoe juist gaat hij na wat het geschapen zijn van den mensch naar Gods beeld beteekent voor de Theologie als Godskennis! Wie mijne „dogmatische fragmenten”, voor zooverre ze in deze „Studiën” verschenen, las, begrijpt dat ik in alle hoofdzaken instem met wat Kuyper hier bijbrengt uit de leer van den *Status Integritatis*. Hoe juist teekent hij voorts de *pistis* als *habitus* onzer natuur. Hoe juist de wedergeboorte, die niet magiesch-mechaniesch maar gezond psychologiesch wordt opgevat naar de grondwaarheid dat herschepping nooit absolute Schepping is. Hoe zorgvuldig waakt hij tegen het intellectualisme door de uiteenscheuring van openbaring en religie telkens te brandmerken. Tegen het dogmatiesch intellec-

tualisme gaat ook zijne voorstelling van de cognitio Dei wier principieel in het mysterie van het gemoed ligt. Wie deze ontwikkeling leest en nog een greintje sympathie voor Socinianisme voedt, is meer verhard dan de verstokte Pharaon uit Mozes' dagen. Met fijne analyse en grondig speurt Kuyper de wijzigingen na in den modus revelationis, na het intreden der zonde. Over het geheel is deze paragraaf een energiek protest tegen alle piëtistisch en methodistisch akosmisme. Op dezen grondslag kan nu verder worden gebouwd, nl. „aan het begrip van de Theologie als wetenschap”. (§ 26).

„Theologie” kan beteekenen de wetenschappelijke arbeid aan de taak der Theologie besteed, én het resultaat van dien arbeid. In den laatsten zin blijft „Theologie”, ook als wetenschap, „kennisse Gods”. De mogelijkheid en de noodigheid van wetenschappelijk inzicht in de kennisse Gods worden bepaald door den ontwikkelingsgraad van het menschelijk bewustzijn. Van vooruitgang spreekt ons de geschiedenis der Theologie. Ja, de organische opvatting onzer wetenschap dagteekent eerst van ónze eeuw. Thánds „rust men niet eer men zijn *δός μοι τοῦ στῶ* voor de Theologie in het geheel der wetenschap heeft gevonden; en poogt men, in dit verband, ook het wezen der Theologie zelf organisch te verstaan”. (bldz. 243). In dezen vooruitgang dreigen gevaren. 't Gevaar om het wezenlijke te zoeken in het bijkomstige; 't gevaar om het wezen der Theologie „niet alleen uit haar eigen beginsel, maar ook uit het algemeene beginsel der wetenschap te verklaren”. (bldz. 244). — De kennisse Gods is dan hoofdbestanddeel in de idee en in het begrip der „Theologie”. Alle theologische studievakken — waarvan later aangetoond zal worden, dat ze organiesch samenhangen — moeten door één motief onderling verbonden zijn. Dat motief is de kennisse Gods, die, in de Openbaring gegeven, door wetenschappelijken arbeid, ons geestelijk eigendom moet worden. De Theologie, als wetenschap, wordt geboren wanneer de mechanische verhouding tusschen ons zelf en den openbaringsinhoud in eene organische omzettingen. De Theologie, m. a. w. is „eene logische actie, die de ectypische

kennisse Gods uit de Openbaring, als *ἀνοησις*, overdraagt in het generale subiect der (herboren) menschheid". (bldz. 247). Der *herboren* menschheid, want krachtens den samenhang tusschen ons zijn en ons bewustzijn veronderstelt de Theologie, dien naam waardig, palingenesie en *Φωτισμός*. De Wetenschap der Theologie is een arbeid „die onder de leiding van den Heiligen Geest volbracht moet worden door de herboren menschheid, en in haar midden door hen, die palingenesie deelachtig en door *Φωτισμός* verrijkt, tevens in hun natuurlijken aanleg die bijzondere talenten ontvingen, die voor dezen denk arbeid noodig zijn". (bldz. 248). „Neemt men daarentegen de wetenschap der Theologie niet in actieven zin, maar als product, dan is de Theologie het wetenschappelijk inzicht van het herboren menscheijk bewustzijn in de geopenbaarde kennisse Gods". (bldz. 249). Daar nu Dr. Kuiper meent, dat er allerlei verbasteringen zijn van de Theologie als Godskennis, en allerlei vervalschingen van het begrip der Theologie als wetenschap, gaat hij, in een tweetal geharnaste paragrafen, tegen die dwalingen ten strijde.

§ 27. „*De verbasteringen der Theologie, als „Godskennisse”*. Diepste oorzaak van deze verbasteringen is de verwarring tusschen religie en kennisse Gods. De vrome agnosticus bewijst dat beiden volstrekt niet identiesch zijn. De band tusschen ons en de paganistische volken moet gezocht worden in de *theologia naturalis*. Zelfs „de stuitendste afgoderij staat in organisch verband met de zuiverste Openbaring”. „Zonder *theologia naturalis*” zegt Kuiper puntig en waar, „is er zoomin een *Abba, Vader*, als een Molochdienst denkbaar. In zooverre gaan we dus met de hedendaagsche Religionswetenschap in hoofdzaak meé. Daarentegen stellen we ons tegen haar over, zoodra ze den afstand tusschen dit *Abba Vader* en den Molochdienst vullen wil met de golvingen van een gräduel voortschrijdend proces. Er is hier geen overgang noch geleidelijke ontwikkeling, maar tegenstelling tusschen de positieve en negatieve werking van eenzelfde kracht”. (bldz. 251). De „afgoderij” is vrucht van eene *actiosa privatio* der natuurlijke Godskennis, gelijk zonde

niet slechts is *carentia*, maar *actuosa privatio*, gelijk *ἀπιστία* niet is *carentia fidei*, maar *actuosa fidei privatio*. „Religio Christiana en Paganismus staan dus niet tot elkander als de hoogere en lagere ontwikkelingsvorm van eenzelfde wezen; maar de religio christiana is de hoogste ontwikkelingsvorm, waarvoor de theologia naturalis vatbaar was op de positieve lijn; terwijl alle paganisme een ontwikkeling van diezelfde theologia naturalis is in negatieve richting. Christendom en Paganisme staan tot elkander als de *plus-* en *minus*vormen van eenzelfde reeks”. (bldz. 251—252).

Ieder bespeurt dat in dit redebeleid „theologiae naturalis” beteekent de Godskennis die nog in den zondaar overig is: zij veronderstelt de *gratia communis*. Deze wordt door den zondaar misbruikt. Voor dit misbruik is de straf de loslating van den zondaar door God. Hieruit volgt de zelfverlaging en de verdierlijking van het Paganisme. De oudere theologen dwaalden óf door het Paganisme te ignoreeren, óf door 't uitsluitend uit daemonisch motief te verklaren. Thands gaat men verkeerd door het specifieke onderscheid tusschen theologia vera en theologia falsa, in het ontwikkelingsproces uit te wisschen. Wel was er proces. Maar een tweeledig: ééne ontwikkeling van de theologia vera in déze; ééne ontwikkeling van de theologia falsa in die richting.

Het begrip der Theologie als wetenschap wordt *vervalscht* (§ 28) door de principieele loochening van elke speciale openbaring. Die loochening verwijt Kuyper aan wat hij noemt „de speculatieve en empirische godgeleerdheid”. De eerste verloopt in Philosophie. De tweede verloopt in Naturalisme. Ontkent methodistische oppervlakkigheid de theologia naturalis, waardoor de *revelatio specialis* in de lucht komt te hangen, de „speculatieve en empirische godgeleerdheid” vergeet dat de theologie naturalis in den zondestaat der menschheid — zal zij ons met de realiteit van het oneindige inderdaad in verband brengen — een *accidens*, nl. de *revelatio specialis* behoeft. De theologia specialis inderdaad is *accidenteel*, tijdelijk. De theologia naturalis is eeuwig. Deze twee staan tot elkander als Aäron en Melchizedek. Wanneer

God eens *παν ἐν παντι* zal zijn (1 Cor. XV) heeft de revelatio specialis uit. Dát besepte Schleiermacher. Dat besepte Hegel. Dát zag, eeuwen vóór hen, Calvijn diep en helder in „toen hij de theologia ectypa, gelijk ze, dank zij de gratia communis, thans nog in en voor den zondaar aanwezig is, vergeleek bij een boek waarvan het schrift onhelder was geworden, zoodat het alleen met een loep, d. w. z. met behulp van de revelatio specialis, kon ontcijferd worden”. (bldz. 259). Kuyper vergelijkt de *naturaal* bij het *natuurlijk stel beënen* waarop wij gaan moeten. Nu zij verzwakt of gebroken zijn moeten *krukken* hulpdienst doen. Dat stel krukken is de revelatio specialis. Dat stel krukken hebben wij thands volstrekt noodig. Schleiermacher en Hegel vergaten het. Toch blijft hun hoofdmotief waar. Dat hoofdmotief drong Schleiermacher om „uit de subiectiviteit, d. i. uit de mystiek, tot het theologisch denken”, drong Hegel om „uit het denken des menschen, alzoo uit het intellectualisme tot de religie” te komen. Zóó „hieven zij het isolement op, waarin de theologie gevluucht was”. (bldz. 261). Schleiermacher en Hegel vulden formeel elkaer aan. „Dreigde men in Schleiermacher's subiectieve school de theologie om de religie te verliezen, en in Hegel's speculatieve richting de theologie als het een en al der religie te verheerlijken, zoo lag het voor de hand, dat mannen van ernst en dieper zin in de saámvoeging van beide elementen de theologie der toekomst zagen. Immers de theologia naturalis had twee zijden, en eerst door Schleiermacher en Hegel te combineeren, kwam geheel de theologia naturalis tot haar recht” (bldz. 261). De poging leed schipbreuk naar de geschiedenis der Theologie leert, wjl er nóch voor Schleiermacher, nóch voor Hegel plaats was voor eene supranatureele, h. i. anorme actie van den levenden God. Hegels pantheïsme dwong hem in het groote waereldproces eene algeheele omkeering van de dingen te stellen: de cognitio archetypa niet in God maar in den mensch, en de cognitio ectypa in den ongrijpbaren God! Schleiermacher kon in de Theologie niet anders zien dan een aggregaat van disparate wetenschappen „die in het ver-

schijnsel der kerk haar band van vereeniging *ad hoc* vinden". (bldz. 263). Hij opereert met drie gegevens: de menschelijke natuur, God, en het denken. Van deze drie is alleen de menschelijke natuur autonoom. „De Christelijke religie moest zodoende al meer verlaagd worden tot het product der voorafgaande religieuze ontwikkeling. Die voorafgaande religieuze ontwikkeling kon ten slotte niet anders zijn dan de noodzakelijke ontwikkeling van een psychologische eigenaardigheid. Die psychologische eigenaardigheid moest op haar beurt resultaat zijn van de grondgegevens in onze menschelijke natuur. De menschelijke natuur kon niet anders zijn dan het product van de gestadige ontwikkeling der organische natuur. Die organische natuur kon weer niet principieel verschillen van de anorganische natuur. En zoo moest ten slotte al wat op Christelijk terrein voor hoog en heilig gold onder de macht der evolutietheorie komen; en de theoloog van den natuurkundige vernemen, waar de oorsprong van het object zijner wetenschap lag". (bldz. 264). Consequentie van beider richting was dat de Theologie plaats ruimde voor de Godsdienstwetenschap. „In zake het eeuwige Wezen was alles problematisch geworden; en wat alleen vaststond was het religieus phaenomenon. Het *vous-même* bleef „problematiek". Dat die consequentie velen afschrikte verklaart Kuyper uit den historischen vorm onzer theologische faculteiten; uit het bestaan der Christelijke kerk en uit de hoogte der Christelijke religie. Toch gevoelde men dat naam en zaak elkander niet dekten en definieerde de Theologie als „de Wetenschap der Christelijke religie". Die naam is onwetenschappelijk en valsch in den mond van hem die de bovennatuurlijke Openbaring loochent en in het Christendom één der religieën begroet. Wie hem gebruikt en het Christendom uit speciale openbaring verklaart, moet niet in „religie" maar in die openbaring het object zijner wetenschap stellen. Dát voelde Hodge die het object der Godgeleerdheid vond „the facts of the Bible".

Bij deze breed en rijk bewerkte paragraaf sluit de negen-entwintigste zich nauw en natuurlijk aan. Zij heet „Deformatiën der Theologie". De „deformatiën" zijn vrucht van

schisma en haeresie. Door het begrip „deformatie” sluit Dr. Kuyper buiten zijne beschouwing „tweeërlei onhoudbaar standpunt”. In de eerste plaats *het sceptische* „dat aan de Protestantische Theologie geen hoogere waarde toekent dan aan de Roomsche of Oostersche, en er steeds meer toe neigt, deze alle op één lijn te stellen; en ten andere *het absolute*, dat elke andere theologie dan zijn eigene voor waardeloos houdt en ze kortweg als uit den Booze veroordeelt”. (bldz. 271). „Deformatie” — een begrip waarin zoowel veroordeeling als waardeering ligt — noemt de Protestant de roomsche Theologie, de hervormde de luthersche en omgekeerd. „Vast en onwrikbaar belijden we, dat het spoor, waarlangs wij ons bewegen, het zuiverst ons bekende is, en krachtens die overtuiging aarzelen we geen oogenblik, het afwijkende van anderer spoor als *deformatie* te brandmerken. Tegen dat gedeformeerde keert zich dan onze polemiek. Maar tegelijk blijft ons oog er voor open, dat niet *wij alleen* de Kerk van Christus op aarde uitmaken; dat er alzoo overtuiging van waarheid ook buiten onzen kring werkt; en dat de charismata ook onder al zulke deformatie voortgaan theologisch leven, dien naam waard, te kweken. Vandaar onze Ireniek”. (bldz. 270).

In § 30 komt „de Verhouding van de Theologie tot haar object” ter sprake. Nadat Kuyper, in een keurig stuk aantoonde dat de Theologie uit de kerk en niet omgekeerd, de kerk uit de Theologie geboren wordt krachtens den adel onzer menschelijke gedachte; geeft hij te kennen dat de Theologie haar object — in het spreken Gods gegeven — zoo volledig, zoo juist, zoo helder mogelijk wil kennen. Niet dat de Godgeleerdheid geheel opgaat in Theologie in den engeren zin. Ook de natuur, ook de geschiedenis, ook den mensch onderzoekt zij, maar — theologiesch. Haar drijvend motief nl. is kennis Gods. Daarin heeft zij tevens een maatstaf ter bepaling van „wat in de Schrift van eminent, van gewoon, en van minder gewicht is (bldz. 282). Ter volledige bepaling van de verhouding tusschen de Theologie en haar object, de geopenbaarde kennis Gods,

rekenen men niet alleen met den inhoud der openbaring, maar ook met de openbaring als zoodanig. Welke werking ging van haar uit? Wat verband is er tusschen haar en onze psychische vermogens?

Het begrip der Theologie, volgens Kuyper ligt geheel voor ons ontvouwd, wanneer ten slotte betoogd wordt dat de Theologia is *Sancta* Theologie. Dat aloude epitheton licht Dr. Kuyper toe in § 31. Wie het schraapt is bezig de Theologie te seculariseeren en vernietigt haar onderscheidend karakter. Ontken de *revelatio specialis*, denk logiesch dóór, en gij moogt niet meer van *Sancta Theologia* spreken. Handhaaf het „*Sancta*”, denk logiesch dóór, en gij handhaaft een eigen sfeer voor onze wetenschap. Het woordgebruik van *Sancta Theologia* sluit zich aan bij het taaleigen der Heilige Schrift, zoowel des Ouden als des Nieuwen Verbonds. Heilig is het gebied der *revelatio specialis* en ál wat er toe behoort. Dit spraakgebruik wordt door de Kerkgeschiedenis geijkt. Waakte men men in den Reformatie-tijd tegen roomsch misbruik van dit bijvoeglijk naamwoord — vóór Theologia liet men het staan. Zóó duidde men het onderscheid aan tusschen den inhoud der profane en der Heilige Schriften. De ontwikkeling der wetenschap eischt in onze dagen wettiging van dit taalgebruik zoo voor object, als subject en methode der Theologie. Wat het object aangaat: de ectypische Godskennis geworden ons niet op dezelfde wijze, uit dezelfde bron, bij hetzelfde licht als onze overige wetenschap. Twee principia cognoscendi staan hier naast; tegenover elkander. — Wat het subject betreft, 1 Cor. 2:14 blijft hier het parool. „Al is het volkomen waar, dat in de *wetenschap* der Theologie het *ik* van het algemeen menschelijke bewustzijn het generale subiect is, toch is dit *ik* hier onbekwaam voor zijne taak, tenzij de verduistering, die de zonde over zijn besef bracht, allengs week”. (bldz. 289). En wat de methode aanbelangt — de belijdenis van den Spiritus Sanctus, als *Doctor Ecclesiae*, zegt hier alles.

Amsterdam, 1895.

F. E. DAUBANTON.

Kuyper en Ritschl.

I.

De groote quaestie, welke eenmaal de biograaf van Dr. A. Kuyper zal hebben te beantwoorden, is m. i., wat hij beoogd heeft met de stichting der Vrije Universiteit. Deze tocht schijnt de pointe te zijn van zijne wetenschappelijke en theologische oogmerken. Het Réveil bepaalde zich tot eene opwekking van het Christendom in den boezem onzes volks. De Afscheiding stichtte eene school te Kampen, die diende voor het praktische doel van de opleiding tot predikanten voor de nieuwe gemeenten. In hoeverre was Dr. K., toen hij de Vrije Universiteit op gereformeerden grondslag stichtte, noch met het een, noch met het ander tevreden? Bij zijn optreden met die Universiteit, in het jaar 1880, sprak de titel van zijne groote openingsrede reeds uit, dat men een eigen kring moest hebben, om in dien kring zich als souverain te gedragen. De een ried naar de oorzaak, waarom men zoo gesteld was op den naam van Universiteit enz., — en de ander zag in haar eene theologische school met eenigszins voorname allures. Werd zij opgericht met het oog op de Ned. Herv. Kerk? Men antwoordde, dat een Universiteit zich niet had te bekommeren om de maatschappelijke toekomst van haar kweekelingen, — maar eene Universiteit oprichten ter wille van de wetenschap alleen, was toch ook iets ongehoords! Voor het groote publiek, dat de zaak steunen moest met zijn geld, kon men volstaan met het krachtige argument, dat zij was „de eenige Univer-

siteit in Nederland op den grondslag van Gods Woord"; — maar wat bedoelde men er meê, en hoe wilde men het aanleggen, om niet minder dan den ganschen cyclus der wetenschappen te beoefenen in overeenstemming met de theologische beginselen onzer gereformeerde vadersen?

Een jaar later sprak Dr. K., op den eersten jaardag zijner Universiteit, op nieuw eene oratie uit. Onderwerp was de verkeerde wijze, waarop de wetenschap buiten de kringen der Vrije Universiteit met den Bijbel omgaat. Natuurlijk had men verwacht eene aanwijzing van de lijnen, waarlangs de behandeling van de Locus de S. Scriptura naar des schrijvers meening dan loopen moest, zonder te kort te doen aan de eischen van geloof en wetenschap; maar in een Aanteekening zeide de schrijver, als ter verontschuldiging, dat hij eerst op het College geheel deze materie moest doorwerken, eer hij zijne denkbeelden in een volledige Encyclopaedie en in een afzonderlijk tractaat over de Locus de S. Scriptura kon uitwerken en publiceeren. Reeds de klinkende titel der oratie wees dan ook aan, dat meer eene aanwijzing, voornamelijk door eene argumentatie uit de consequentiën, van het verkeerde standpunt zijner tegenstanders, dan eene positieve aanwijzing van eigen standpunt bedoeld werd. Op deze wijze moest dus de oratie wel den indruk maken van een partijprogram, met een praktische bedoeling opgesteld voor den „eigen kring". Dat de denkbeelden eerst in een „volledige Encyclopaedie" moesten worden uitgewerkt, heeft men wellicht destijds niet begrepen, — maar wijst nu achterna aan, dat de schrijver het stuk van de Schrift als onderdeel van het geheele organisme der Theologie wilde behandelen. Dit hing weêr samen met zijne geheele methode van onderzoek, en (zooals nu blijkt) met zijne geheele opvatting van de wetenschap, — maar waarvan niemand indertijd eenig denkbeeld had. Derhalve meende de schrijver, dat men, vóór de verschijning van die Encyclopaedie, zijne oratie niet op de rechte wijze kon beoordeelen: „Critiek op ons standpunt stelle men dus, indien meer dan oppervlakkige bespreking bedoeld wordt, tot later uit". Oppervlakkig is, in de

wetenschap en ook in de kritiek, wat aan de bijzonderheden blijft hangen. De deelen moeten klaarblijkelijk van uit het geheel bezien worden; wat de schrijver aangaande het ontstaan, den tekst, de vertaling enz. der H. Schrift had gezegd, kon niet goed begrepen worden door wie zijn geheelen gedachtengang niet kende. Aan de conceptie van het geheel moesten de verschillende bijzonderheden eerst hun kracht van bewijs ontleenen. Het was eigenlijk ook in de publiceering van den schrijver zelve een omkeering van de goede orde, om de deelen te laten voorafgaan aan het geheel, — om een „program van Schriftbeschouwing” te geven vóór eene „volledige Encyclopaedie”; maar „op het gevaar af van misverstaan te worden”, heeft hij aan een verlangen zijner vrienden willen voldoen. De strekking van dit alles is thans, na de verschijning der Encyclopaedie, duidelijk geworden.

In 1888 verscheen de derde Universiteitsrede van Dr. K., over het Calvinisme en de kunst. Ook nu weér werden korte opmerkingen gemaakt, die op latere toelichting moesten wachten. Zoo krijgen we allereerst eene negatieve aanduiding van een nieuw plan der wetenschap. Wat tot dusver gearbeid is, voldoet niet aan de behoefte des schrijvers; maar de reden, waarop dit oordeel steunt, wordt niet meêgedeeld. „Wij moeten ons wel een *eigen* weg op het veld der wetenschap banen, . . . omdat wij als Calvinisten *hun* uitgangspunt *niet* kunnen *noch* mogen overnemen. . . Repristinatie¹⁾ ligt daarbij *niet slechts buiten* ons plan, maar is zelfs *onmogelijk*, om de afdoende reden, dat *een gebouw der wetenschap, gelijk wij dit bedoelen, dusver nog nimmer*

1) Ook de Roomsche hoogleeraar Kilm, Encyklopädie und Methodologie der Theologie, 1892, wijst ongeveer op dezelfde wijze alle repristinatie af. Hij beoogt „keine Erneuerung der Scholastik in derselben Form, aber eine Weiterführung ihrer Arbeit: die Gedanken der scholastischen Theologie sind mit dem religiösen Leben der Gegenwart zu durchdringen und mit den wissenschaftlichen Resultaten und Zielen unserer Tage zu vereinigen.” Hij is overtuigd, „dass die katholische Wissenschaft schon mitten in dieser Arbeit steht.” Vgl. Theol. Literaturzeitung, 1894 No. 16.

verrees", bl. 5 v. 1). Eigenaardig is dat altijd spreken op ontkenkende wijze. Is het niet, alsof de schrijver wil zeggen: „Ik wil u alleen zeggen, dat ik de teekeningen en plannen van een gebouw, daar naar een geheel nieuwen stijl is opgetrokken, onder mijn berusting heb; maar wil er u niets van laten zien". Steeds aanduidingen, om te zeggen, welken weg het *niet* op moet, en waartoe het alzoo in vroegeren tijd *niet* kwam. De schrijver wil niet weten van Dualisme, —

1) Nu, in den jare 1894, is dit gebouw in de gedaante van Dr. K.'s Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid voor den dag gekomen. Verondersteld, dat deze explicatie van dat woord „gebouw" juist is, moeten wij zeggen, dat het een gebouw is in den ouden stijl: de denkmethode, die gevolgd is, is de bekende, die uit de voorstelling concludeert tot de feiten, — en het ferrein, dat deze wetenschap zoekt, is de kosmos. Dit heeft Dr. K.'s Encyclopaedie gemeen met de theologie der oude kerk en der Scholastiek, en is de sleutel tot verstand van hetgeen Dr. K. beoogt. Vgl. Prof. Harnack, Dogmengeschiede, 2e Aufl., 3 bl. 313 Noot 1: „Das grundlegende Vorurtheil, welches aber die Scholastik mit der Theologie des Alterthums und leider auch der Neuzeit theilt, war dies, dass die *Theologie Welterkennen* sei, resp. das *Welterkennen* zu begründen und zu vollenden habe. Sagt man heute, sie habe es auszustopfen, indem sie dort eintrete, wo das Wissen aufhört, so meint man, mit abgenöthigter Bescheidenheit, immer noch dasselbe." Prof. B. Duhm, Kosmologie und Religion, 1892, leidt de kosmologische speculatie, die zich ver naar het Westen verbreid heeft, af van de oude Babyloniers, — en wil daarop aanwijzen, hoe zij doorgedrongen is tot Israël, en langs dezen weg tot de Chr. kerk. Het middeleeuwsche Christendom is in het geheel niet te begrijpen zonder zijne kosmologie; volgens de oudere opvatting was de religie slechts een bijzondere vorm der wereldbeschouwing en daarom van de kosmologie afhankelijk. „Israël hat eben in aller Naivität und unbewusst den Grundsatz befolgt, dass man auch in der Religion nicht speculiren und dichten, sondern sich an die Erfahrung halten soll"... „Vollends ist das ursprüngliche Christenthum so ganz und gar nur Religion, reine und unvermischte Religion, wie ausser ihr nur die altprophetische"... „Die Religion hat kein Verhältnis zur physikalischen Kosmologie." Prof. Harnack, Dogmengeschiede, 1 bl. 567 v. wijst op de beteekenis der Gnosis in dezen: „Die *Gnosis* ist formell *Offenbarungsphilosophie* (d. h. Schrifttheologie), materiell *kosmologische Speculation*. Die h. Schriften werden auf Grund einer ausgeführten Theorie von der Inspiration, die übrigens selbset von den Philosophen stammt, so bearbeitet, dass alle Thatsachen als die Vehikel von Ideen erscheinen und erst in dieser Gestalt ihren höchsten Werth erhalten." Men begrijpt met het oog op deze geschiedenis niet, wat Dr. K. deed zeggen, dat hij een wetenschappelijk gebouw wilde oprichten, zooals er dusver nog nimmer een verrees.

maar merkt overal, in het leven en in de wetenschap, tegenstelling op, waaruit, zegt hij, „blijkt de noodzakelijkheid om voor de tweeërlei wetenschap, die elk haar eigen beoefenaars zoeken, t. w. de Christelijke en de niet-Christelijke, een eigen hoogeschool te bezitten”, bl. 55. Van vermenging of verzoening van de verschillende elementen is hij even afkeerig. Zelfs een hoogeschool met rechtzinnige professoren bevredigt hem dan ook nog niet. Met name te Leiden is dit onvoldoende gebleken. „Wel eischte men toch aanvankelijk, dat ook de hoogleeraren in de andere faculteiten zich aan de Confessie onderwerpen zouden, en waakte men tegen het verbreiden van stellingen, die hiermeê al te zeer in tegenspraak geraakten; maar dit is nog heel iets anders, dan op de *beginselen der Confessie een eigen gebouw van wetenschap optrekken*. Men kon in tamelijk oppervlakkigen zin zeggen, dat men de Confessie beaamde, en toch in zijn studeervertrek napleiten en voortredeneeren, alsof een oud-Grieksch pantheïst voor de schrijftafel zat”, bl. 56. Maar van den waren weg der wetenschap geen positieve aanwijzing.

Ondertusschen ontvangen we eene bepaling van hetgeen onder *wetenschap* moet verstaan worden. „Zoodra toch onder wetenschap verstaan wordt, niet een atomistisch bijeenzamelen van empirische waarnemingen; noch ook enkel een ordenen in onderscheidene loketten van bijzondere deelen onzer kennis; maar veel hooger: *een afspiegeling in ons bewustzijn van al het gekende in zijn organischen samenhang* ¹⁾, dan

1) Eigenaardig is ook dat vooropstellen van eene zoo omvattende definitie, — zonder dat vooraf gesproken is over de bestanddeelen der definitie: „al het gekende”, „organische samenhang”, „afspiegeling in ons bewustzijn.” Wat dan hoogstens als *doel* der wetenschap in aanmerking had kunnen komen, is nu als hare bepaling gegeven, en in het betoog als uitgangspunt gebruikt. Dit hangt samen met de eigenaardigheid van den ouden Grieksch geest, om door definitiën tot werkelijke kennis te geraken. Prof. Gunning, *Plato's Ideënleer*, Protestantische Bijdragen 1874 bl. 287, heeft reeds op deze beteekenis van de definitiën voor Sokrates de aandacht van ons theologisch publiek gevestigd. „Om het wezen van eene zaak te kennen, zoo was de gang van Sokrates' redeneermethode, moet ik haar onderscheiden van al wat naast haar ligt, moet ik haar bepalen, begrenzen, van haar afzon-

moet aan Plato en Kant, die beiden immers *buiten* de christelijke openbaring stonden, de eere gelaten van dusver als architecten voor zulk een tempel der wetenschap in hun reusachtige grootheid alleen te staan", bl. 6. Wat hier niet als wetenschap erkend wordt, wordt ook door niemand als wetenschap aangediend. Maar wel is het een eisch van onzen tijd, om te beginnen met dat bijeenzamelen van empirische waarnemingen, en daarna over te gaan tot het ordenen in onderscheidene loketten van bijzondere deelen onzer kennis. En dan behoort zeker tot de roeping der wetenschap, om wat men op deze wijze heeft leeren kennen, zooveel mogelijk in zijn organischen samenhang te beschrijven. Omdat de beoefening van de wetenschappen in den nieuweren zin van het woord nog niet lang aan de orde is, zal men wellicht, gewaarschuwd door de aanmatiging van vroegere tijden, voor- eerst wel bescheidenlijk zich bepalen tot dat bijeenzamelen en ordenen in onderscheidene loketten. Maar is dat niet reeds een begin van een opsporen van een organischen samenhang? Juist in de wijze, waarop men dien samenhang opspoort, ligt het karakteristieke van wetenschap; want alleen

deren wat zij niet is. Dit nu geschiedt langs den weg der inductie, der vergelijking van de vele afzonderlijke dingen die in 't gewone leven voorkomen, om zoo tot het ware, het algemeene, het begrip der zaak te komen." Deze methode van Sokrates, om door „bepaling" tot de algemeene begrippen op te klimmen, en dan deze begrippen te beschouwen als gevende het wezen der dingen, gaf Plato weêr aanleiding, om met zijn ideënleer een reuzenschrede verder dan Sokrates te doen. De ideënleer van Plato is later afgeschaft, maar de methode is gebleven. Wat waarborgt ons dan, dat niet te een of ander tijd deze of gene een andere ideënleer schept?

Harnack, Dogmengeschiede 2 bl. 172 wijst op de beteekenis, welke eene definitie had ook onder de theologen in de oude kerk. Van Julianus, den geestverwant van Pelagius, zegt hij nl.: „Auch die Definitionenwuth ist stoisch-ciceronianisch. Ohne Definition keine Erkenntnis (Op. imp. II, 30 gegen Augustin gesagt: „Ad quid ergo persuadendum aut scripturas releges aut conscios nominabis, qui adhuc quod sentis non potes definire"). Aber diese Definitionen gehen nie, wie das ja auch in der Stoa üblich war, von der wirklichen, vollständig beobachteten Sache aus, sondern schweben über derselben. Doch hat Julian die Berufung auf die *Väter* keineswegs ganz verschmäht. . . . Die „*Väter*" waren ihm im Grunde nichts. . . . Der Fels, auf dem er stand, war die *ratio*; sein beflügeltes Werkzeug war das *Wort*."

langs dezen weg worden wij gewaar, wat er van dien „organischen samenhang” aan is, of door ons gekend kan worden. Indien dit nu de bedoeling is van bovengenoemde definitie, dan zou men willen vragen: hebben op theologisch terrein bijv. Baur en Ritschl, elk op hun eigen wijze, iets anders gewild? En is niet Baur de man geweest, die een zeldzaam rijk materiaal van kennis beheerschte, en van al dit gekende in zijn organischen samenhang zulk een afspiegeling in zijn bewustzijn had, dat de geschiedenis in een historisch proces dreigde te veranderen? Indien deze opvatting van Dr. K's. bepalingen van de wetenschap juist is, — geeft zij dan recht om van eene afzonderlijke ontwikkeling der wetenschap te spreken, van deze bepaling uitgaande?

Maar Dr. K. bedoelde, zooals uit de thans verschenen Encyclopaedie blijkt, ten deele iets anders. Toen hij in '88 sprak van „al het gekende in zijn organischen samenhang”, kon hij daarmede bedoelen, dat ieder beoefenaar van een of ander vak van wetenschap het materiaal, onder zijn bereik, niet wetenschappelijk behandelt, wanneer hij niet aanwijst, op welke wijze al zijn materiaal organisch met elkander samenhangt. In vele gevallen zal niet meer dan eene classificatie bereikt kunnen worden, zoodat het wetenschappelijk gehalte van een groot deel der nieuwe wetenschap, naar dezen maatstaf gemeten, reeds niet zeer hoog kan geschat worden. Dr. K. bedoelt, blijkens zijne Encyclopaedie, zijne woorden „al het gekende in zijn organischen samenhang” in tweeërlei zin. Hij zegt, Encycl. 1 bl. 36 „Zoo nu heeft *alle wetenschap* te doen met een phaenomenon, dat èn organisch in zichzelf bestaat, èn organisch met andere phaenomena samenhangt, èn ze heeft tevens de kennis van dit (deze?) phaenomena in organischen samenhang voor te dragen”. Elke wetenschap heeft alzoo, van een gedeelte van den kosmos, „het organisch verband der phaenomena in het licht te stellen.” Maar daarbenevens kent Dr. K. eene wetenschap, waarbij de grenzen van „al het gekende” samenvallen met de grenzen van den kosmos. „De wetenschap in absoluten zin is de zuivere en volledige weerkaatsing van den kosmos in het menschelijk

bewustzijn", bl. 37. Dit is dus de eigenlijke wetenschap. Wetenschap wordt dan eerst recht mogelijk, wanneer wij den kosmos met onze kennis omvatten. Dr. K. zegt daarom, dat „de wetenschap den werkelijk bestaanden kosmos in logischen vorm moet converteeren”, bl. 39. „Hoe verder dus de wetenschap voortschrijdt, des te beter slaagt ze er in, om den kosmos logisch te copieëren, en al zijn deelen, met de verbindingen dezer deelen, zuiver te doen uitkomen”, t. z. p. „Zoo lang echter het logisch in kaart brengen van den kosmos nog slechts ten deele gelukt is, zal het organisch verband, dat wij in onze wetenschap naspeuren, nog altoos verschillen van het organisch verband, dat feitelijk in den kosmos bestaat”, bl. 39. Dr. K. geeft in overeenstemming hiermede, Encycl. 2 bl. 29, deze cursief gedrukte bepaling, dat „de wetenschap” is „een te zijner tijd met noodzakelijkheid opgekome, en steeds voortgaande drang in den menschelijken geest, om den kosmos, waarmée hij in organische verwantschap staat, plastisch naar zijn momenten in ons af te spiegelen, en logisch in zijne relatiën door te denken.”¹⁾

1) Wat Dr. K. beschouwt als program der wetenschap, is zoo ongeveer bij Wundt, System der Philosophie bl. 2, *doel* der philosophie: „Der Zweck der Philosophie besteht überall in der Zusammenfassung der Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemüthes befriedigenden Welt- und Lebensanschauung.” Wundt stelt als *doel* der philosophie, wat hij bij de religie gegeven vindt, nl. eene afgeslotene wereldbeschouwing. Ook Wundt wenscht wel eene metaphysica, maar zulk eene, welke grondslag de ervaring is, en welke „allein zulässige Methode” is „die schon in den Einzelwissenschaften überall angewandte Verbindung der Thatsachen nach dem Princip von Grund und Folge”. Wundt is en blijft idealist, ook als hij van de *metaphysica* zegt: „Ihre eigenthümliche Aufgabe erblicke ich aber darin, dass sie jene Verbindung nicht auf bestimmte Erfahrungsgebiete beschränkt, sondern auf die *Gesamtheit aller gegebenen Erfahrung* auszudehnen strebt.” Of van de religie, bl. 3: „Die Religion will nicht bloß einen letzten Weltzweck erringen, der dem menschlichen Leben einen bleibenden Inhalt und einen dauernden Werth verleihe: sondern sie versucht es auch, eine äusseres Weltbild zu gestalten, das ihr den *Zusammenhang des natürlichen Geschehens* begrifflich mache.” Of van de *philosophie*, t. z. p.: „An die Stelle der rohen Naturerklärung durch menschenähnliche Bewegungen setzt sie den Versuch einer *begrifflichen Auffassung des Kosmos*.” De in deze citaten van Wundt cursief gedrukte

Wat is nu de wetenschap? Zij was straks een afspiegeling in ons bewustzijn, — en nu een drang in den menschelijken geest. Welk is haar voorwerp? Eerst de organische samenhang tusschen enkele deelen van den kosmos, — en daarna die samenhang tusschen alle deelen van den kosmos. Is wetenschap in absoluten zin de volledige weerkaatsing van den kosmos in ons bewustzijn, — dan is, voordat „al het gekende” onder ons bereik is, eigenlijk slechts in betrekkelijken zin wetenschap mogelijk. Dr. K. zegt natuurlijk, dat men zeer wel gebruik kan maken van de empirische onderzoekingen der anderen, — maar als wetenschap kan hij eigenlijk alleen laten gelden, wat gericht is op het onderzoeken van „den organischen samenhang”, zooals hij zich dien nu eenmaal voorstelt. Hij zelf geeft van die echte wetenschap ook niets dan eenige voorloopige, abstracte aanduidingen, zoodat zijne Encyclopaedie in dit opzicht, ondanks den schijn van groote aanmatiging, ons groote bescheidenheid wil leeren. Maar wat hij er dan toch van zegt, zijn in elk geval de eerste aanwijzingen van een bestek, naar hetwelk het gebouw der toekomst zal verrijzen!

Dr. K. zegt, „dat aan Plato en Kant, die beiden immers *buiten* de Christelijke openbaring stonden, de eere moet gelaten van *duver* als architecten voor zulk een tempel der wetenschap in hun reusachtige grootheid alleen te staan.” Nu staan deze beide groote mannen in de geschiedenis van het menschelijk denken tegenover elkander. Aan Plato's naam knoopt zich vast die machtige denkrichting, die in de Chr. kerk geheerscht heeft, toen deze opgebouwd werd naar leer en inrichting ¹⁾. En pas sedert Descartes vertoont zich in de geestelijke geschiedenis de denkrichting, die niet opereert uit de idee, maar uit het feit, — niet uit het object, maar uit het subject; en dit op grond van haar

woorden bevatten de grondbegrippen, waarmee Dr. K. opereert; zij maken duidelijk, wat Dr. K. zegt van de taak der Theologie (bij Wundt: religie) en der wetenschap (bij Wundt: philosophie). Toch is de strekking verschillend.

1) Vgl. Dr. A. Pierson, *Geestelijke voorouders* 2 bl. 151 v.

inzicht in den aard der menschelijke kennis ¹⁾. „Vóór Kant wilde alle bespiegeling eene verklaring van de dingen zijn; elke speculatie streefde op hare wijze naar een wereld-systeem en gaf een meer of minder uitvoerig ontwerp, dat het geheel der dingen omvatte. Zoo lang er naast zulk eene universeele kennis noch geene afzonderlijke, de bijzondere terreinen der verschillende dingen onderzoekende wetenschappen waren, heerschte de filosofie zonder sterke tegenspraak en voerde gemakkelijk heerschappij over een wijd gebied, waarop niemand aanspraak kon doen gelden. Maar zoodra de afzonderlijke wetenschappen ontstonden en dat onbeheerde gebied in bezit nam, begon men steeds luider aan die filosofie het recht van heerschappij en zelfs van bestaan te betwisten. In de Oudheid had de metaphysica, in de Middeleeuwen de Theologie, die in hare plaats kwam, goed praten” (Kuno Frischer). Mij dunkt, tusschen deze twee valt eenvoudig te kiezen; tertium non datur. Dr. K. schijnt echter nog iets anders te zoeken. Men lette in zijne zoeven aangehaalde woorden op dat: „*dusver*”. Is de bedoeling, dat Dr. K. in het Pantheon, waarin van al de millioenen stervelingen slechts twee, Plato en Kant, opgenomen kunnen worden als wetenschappelijke architecten, voor zich zelven op een plaats aanspraak wil maken? Zijn Plato en Kant architecten voor een tempel der *niet*-Christelijke wetenschap, — en treedt nu Dr. K. op als architect voor een tempel der *Christelijke* wetenschap (natuurlijk, naar zijne overtuiging, in overeenstemming met de Schrift)? ²⁾

1) Kuno Fischer, Philos. Schriften. 3. Die hundertjährige Gedächtnisfeier der kantischen „Kritik der reinen Vernunft” bl. 297 v., heeft dezen overgang van de dogmatische tot de kritische filosofie duidelijk beschreven. Reeds F. C. Baur, Dogmengeschichte bl. 16—21 en Kirchengeschichte des 19. Jahrh. bl. 311, heeft er op gewezen, dat met de periode van de, door Fischer genoemde, dogmatische filosofie, vóór de Reformatie, overeenkomt het Katholicisme, waarin alles objectief is. In tegenoverstelling hiermede zegt Baur dan, dat in het Protestantisme alles rein subjectief is.

2) Merkwaardig is in verband hiermede, wat Dr. K. bl. 8 van zijne oratie zegt van zijn plan, dat het is „een reuzentaak, waarvoor ons alle moed ontzinken zou, bijaldien de H. Schrift het opstaan van een Plato of Kant niet

Indien de opmerking geoorloofd is, dan had Dr. K. in het jaar 1888 moeten spreken, niet over het Calvinisme en *de kunst*, maar over het Calvinisme en *de wetenschap*. Men laadt althans den schijn van aanmatiging op zich, wanneer men met zulk eene praetensie, als de zooeven genoemde optreedt, indien men het niet noodig acht, zich terstond nader te verklaren. De aanhef der oratie wijdt wel twee drukke bladzijden aan dit probleem; allerlei wordt gezegd over de beoefening van de wetenschap, zooals Dr. K. die bedoelt. Maar het grootste gedeelte wordt weêr ontkennerende wijze gezegd. Hij begint met te zeggen, „dat een gebouw der wetenschap, gelijk wij dit bedoelen, dusver nog nimmer verrees.” Dan komt de betuiging, „dat de Christen denkers wel reeds in de eerste eeuwen gevoelden, dat zij principieel tegen het toenmalig Hooger Onderwijs overstonden, . . . maar tot een *zelfstandige ontwikkeling der wetenschap uit hun Christelijk beginsel* kwamen ze niet.” „Ze dachten er niet aan, om aan de Hoogeschool te Athene een faculteit voor Christelijke godgeleerdheid te verbinden”; „ze behielpen zich met praktische kweekscholen.” „De kerk meende voorts genoeg gedaan te hebben, toen ze in den Gnostiek, in Manes en in Origenes de gedrochtelijke poging om *Christelijk* belijden en *niet-Christelijke* filosofie te versmelten, principieel veroordeeld had. Formeel bleef men toen Aristoteles volgen, en nam electisch bruikbaar materiaal uit Plato op; maar noch Augustinus, noch Thomas van Aquino, gevoelden den eisch om *uit den wortel van het Christelijk beginsel een zelfstandige, niet-kerkelijke, algemeene wetenschap te doen opgroeien*. Gevolg hiervan was, dat de triomf van het Christendom over het Heidendom wel de macht van de paginis-

overbodig maakte. Maar een stil en ernstig pogen, waarbij toch zelfs zij die ons uitgangspunt (welk? Dr. K's definitie van wetenschap?) verwerpen, ons de erkenning niet onthouden zullen, dat er op ons standpunt (welk?) aan de klem van dit dilemma geen ontkomen is”. Hoeveel konden in het jaar 1888 hoorders en lezers van deze woorden begrijpen! Voorsoover zij ze niet begrepen, verstonden zij dan ook niet het wetenschappelijk recht der V. U., zooals Dr. K. zich dat voorstelde.

tische wetenschap brak, maar zonder er *principieel een andere ontwikkeling der wetenschap voor in plaats te stellen.*" Op deze wijze geeft Dr. K. dan nog een bladzijde ten beste, om aan te wijzen dat het nimmer kwam tot hetgeen hij nu begeert. Het is alsof hij op deze wijze de gemoederen prae-pareeren, een verlangen naar zijn eigen plan der wetenschap opwekken wil! Op deze wijze laat zich verklaren de onbevredigende, negatieve indruk, dien telkens Dr. K.'s groote Universiteitsredenen achter laten. Dr. K. acht het ook hier genoeg, om te zeggen, dat „aan hem die zijn gelooven en zijn weten niet als vuur en water naast elkander wil laten liggen, dus (wijl wetenschap ons even onmisbaar is als het licht onzer oogen) geen andere keus blijft, dan om òf zijn geloof op het altaar der rationalistische wetenschap ten offer te brengen, òf *in den wortel van dat geloof het beginsel van een eigen wetenschap aan te toonen; en dit laatste is het wat onze Vrije Universiteit dorst bestaan.* Een gedachte, behoeft het nog gezegd, die ons beven doet, zoo dikwijls we haar indenken.”¹⁾

Dit is alles, wat Dr. K. in den aanhef zijner oratie zegt van zijn plan der wetenschap. En dan volgt er een nieuwe alinea, die eenvoudig begint met te zeggen: „Dit klemt te meer, zoodra we het gebied van *het schoone* betreden.” Nu begrijpt men achterna wel, hoe Dr. K. dezen overgang voor zich zelve rechtvaardigde. Ook de wetenschap van *het schoone* gaat uit van *het geheel*, en sluit zich daarom gemakkelijk aan bij Dr. K.'s opvatting van de wetenschap in het algemeen. Maar deze overgang gelijkt toch veel op een zijsprong. Wilde hij de teekening van dat gebouw, zooals er dusver nog nooit een verrees, niet laten zien, — dan had hij toch de regelen der architectuur kunnen aanwijzen, welke hij dacht te volgen. Maakte de H. Schriftuur het op-

1) In de Aanteekeningen achter de oratie (bl. 56. 4) staat wederom te lezen, dat de hoogleeraren aan de Confessie te onderwerpen, nog heel iets anders is, dan „*op de beginselen der Confessie een eigen gebouw van wetenschap optrekken*”. Altijd nieuwe woorden, om dezelfde zaak uit te drukken, — zonder dat de zaak zelve nader uitgelegd wordt!

treden van een Plato of Kant onder ons overbodig, dan ware eene aanwijzing van die regelen der architectuur uit de H. Schriftuur toch waarlijk niet overbodig geweest. Maar dit is niet geschied; klaarblijkelijk omdat Dr. K. zijne leer van de Schrift moet laten voorafgaan, om uit de Schrift te redeneeren. Daarom lag er m. i. zulk een gevaarlijke kracht in dat stellen van een „dilemma”: dit zijn de twee wegen, die gij gaan kunt; deze weg deugt niet, — derhalve moet het dien weg uit! Dezelfde methode van redeneeren lag ten grondslag aan Dr. K.'s redeneering over: „de hedendaagsché Schriftkritiek in hare bedenkelijke strekking voor de Gemeente des levenden Gods.” Uit de aanwijzing van die strekking moet volgen het recht van hetgeen — eerst op het College moet doorgewerkt worden, en in een afzonderlijk (nu, in 1894, nog niet verschenen) tractaat over de Locus de S. Scriptura moet worden uitgewerkt. ¹⁾ Zoo wordt duidelijk, waarom Dr. K. zijne kracht voor een groot deel zocht in zijne polemiëk, in de aanwijzing van hetgeen hij *niet* wilde

In dezelfde oratie over het Calvinisme en de kunst komen een paar bladzijden voor, waarop Dr. K. blijkbaar zijn wijsgeerig standpunt wil uiteenzetten, bl. 17—19. Een breede uiteenzetting over het schoone is voorafgegaan, die thans kan blijven rusten. Wat bl. 17 gezegd wordt: dat „voor de Schrift de tegenstelling tusschen het Idealisme en Empirisme in al zijn schakeeringen wegvalt”, schijnt niet bedoeld te zijn als wijsgeerig principe, maar als theologisch-aesthetische uitspraak. Immers er volgt, dat „de Theiootès op eene eigene wijze zich vertoont in de *geestelijke* en op eene eigene wijze in de *stoffelijke* verschijnselen”. Ook dit gaan we dus stilzwijgend voorbij. Maar eene vingerwijzing van een wijsgeerig standpunt vindt men dan in de woorden: „Wel wordt

1) De biograaf van Dr. K. zal ook tot taak hebben, om te toonen, in hoeverre Dr. K. in de beweging der z. g. Doleantie van '86 dezelfde methode gevolgd heeft. Rusteloos werd de toestand der Ned. Herv. Kerk aangewezen, terwijl in '83, in het Tractaat van de Reformatie der kerken, het program voor de nieuwe kerkelijke beweging werd gepubliceerd.

het rehabiliteeren van het „Ding an sich”, zij het ook slechts in zijn vormenweelde, als tegenwicht tegen Fichtes dolgelopen subjectivisme, dankbaar door ons aanvaard; maar het baat ons niet, zoolang de band tusschen het object en subject een open vraag blijft.” In hoe verre het „Ding an sich” als wijsgeerig beginsel erkend wordt, blijkt weér niet; want het wordt eerst „dankbaar aanvaard”, en dan wordt terstond ook weér gezegd, dat we er niet verder meê komen. Dr. K. wil echter acht geven op „den band tusschen het object en subject”, en stelt daarmee de eerste vraag der wijsbegeerte ook voor de Calvinistische theologie aan de orde. Hij erkent ook de verdienste van Kant: „Dit leggen van het zwaartepunt in het subject opende voor het Christelijk besef uitzicht, om ook voor zijn inhoud een wetenschappelijk recht van bestaan te veroveren. Wat bloedende striemen Kant ons ook toebrecht, toch was hij het, die ook de Orthodoxie uit de Schablon's mechaniek van het Wolfianisme verlost heeft. De hooge moed en edele geestdrift, waarmee de belijders van den Christus in Schleiermacheriaansche, Theosophische en Neo-roomsche kringen, thans weér in de school van Ritschl, de handhaving van een Christelijke wereldbeschouwing beproefden, danken ze elk op eigen wijs aan de forsche greep, waarmee de atleet van Koningsbergen zijn opereeren uit het subject aandorst”. En daarom acht hij het een opmerkelijke winste, dat het „Wij gelooven en wij belijden”, waarmee de Reformatie háár subjectief uitgangspunt koos, zoo verrassenden steun ontving uit de wijsbegeerte onzer eeuw”. En dit laatste wordt in de Aanteekeningen, bl. 76 Aant. 76, aldus toegelicht: „Bedoeld is, dat alle reformatorische Kerken en Reformatoren, zonder verder betoog en beroep op een objectiven stem van buiten, hun Christelijke overtuiging met een: *Wij gelooven en wij belijden*, voor de wereld hebben uitgesproken. Dit geldt ook van het *principium Veritatis*: de Heilige Schrift”.

Dit standpunt verdient m. i. allen lof. Met redeneeringen over de dingen „an sich” komen wij niet verder. Het komt aan op een antwoord voor de vraag, hoe er een „band”

komt tusschen het object en subject. Dat wij allereerst naar eene bruikbare leer van de kennis moeten omzien, en dat ons uitgangspunt subjectief moet zijn, is niet genoeg te herinneren, — omdat de traditioneele methode de eerste overbodig acht, en in het laatste omgekeerd te werk gaat. En dan is weêr de nieuwere wijsbegeerte er op aangelegd, om ons te leeren, hoe wij ons hierbij moeten plaatsen. Wij moeten van haar beginnen te leeren, wat er van dien „band” tusschen het object en subject zij te denken. Het dwaze objectivisme en het valsche intellectualisme, waardoor zooveel kwaad gebrouwen is in de Chr. kerk, zijn hiermeê in den wortel geraakt. Had nu Dr. K. zijne geheele oratie aan dit onderwerp gewijd, dan had hij gestaan voor de vraag, welke ook de mannen der Vrije Universiteit hebben te beantwoorden: op welke wijze hij voor „den inhoud van het Christelijk besef” een „wetenschappelijk recht van bestaan” dacht te veroveren. Dat de Hervormers, die niet van eene wijsgeerige theorie der kennis uitgingen, terecht het subjectieve uitgangspunt kozen, toen zij optraden met het: *Wij gelooven en wij belijden*, — werd immers, naar Dr. K.'s meening, bevestigd door de ontwikkeling der nieuwere wijsbegeerte, die zich, sedert Descartes, bezig gehouden heeft met het probleem der mogelijkheid van onze kennis. En dan was van zelf op den voorgrond getreden wat men zou kunnen noemen de gestalte van de Encyclopaedie der Theologie; dan ware m. a. w. de weg gebaad, om ter sprake te brengen de vraag, of de Theologie het traditioneele karakter van eene theologische kosmologie moet behouden. Want het zou natuurlijk niet aangaan, om met Dr. K. te spreken van „den zoo verrassenden steun, dien het subjectief uitgangspunt der Reformatie ontving uit de wijsbegeerte onzer eeuw”, — en dan vlak omgekeerd te werk te gaan in de Encyclopaedie der Theologie. Terwijl daarop eene aanwijzing van de beteekenis van het geloof voor de Christelijke religie de betrekking tusschen deze en de wijsbegeerte weêr kon toelichten.

Het schijnt mij toe, dat Dr. K. opzettelijk een anderen weg bewandelt in zijne onlangs verschenen „Encyclopaedie

der heilige Godgeleerdheid." Hieruit ontstaat de vraag, in hoe verre Dr. K.'s weg in overeenstemming is met de nieuwere wijsbegeerte. Nog eenmaal zij echter met vreugde geconstateerd, waar Dr. K. de spade in den grond heeft gestoken. Hij heeft het subjectief uitgangspunt ook in de Calvinistische theologie tot eere willen brengen. Kon dit op de rechte wijze geschieden, dan was de weg gewezen, om te komen tot vereeniging van den Lutherschen en den Calvinistischen vorm der Protestantsche theologie. Maar één ding mag reeds aanstonds bij het begin niet stilzwijgend behandeld worden; want gelukt het niet, om in dezen bij het punt van uitgang tot overeenstemming te geraken, dan loopen de verdere wegen toch nog uiteen. Indien in de geschiedenis der wijsbegeerte te recht plaats gevonden heeft de overgang van de dogmatische tot de kritische filosofie, dan mag men in de Theologie niet naar de verouderde wijsgeerige methode handelen. De nieuwere wijsbegeerte keert zich om de vraag naar de mogelijkheid der kennis, zoodat als wetenschap nu alleen gelden kan eene stelselmatige bearbeiding van hetgeen op de eene of andere wijze binnen het bereik van onze kennis valt. Dr. K. laat die vraag naar de mogelijkheid onzer kennis opzettelijk rusten, en wil zich baseeren op de *pistis* ¹⁾. Omdat hij hier het probleem der kennis niet bij noemt, maar zelfs opzettelijk laat rusten, moet men zeggen, dat hij alle contact met de nieuwere wijsbegeerte los maakt. Voor zoover ik heb kunnen nagaan, is in Dr. K.'s Encyclopaedie geen woord aan dat probleem der kennis besteed. Het klinkt zelfs wat vreemd, dat iemand, die er nog nooit over sprak, bij het bespreken van den grondslag der menschelijke wetenschap en der Theologie, zoo maar eenvoudig zegt, dat men dat probleem niet zoo telkens be-

1) Reeds in de Aanteekeningen achter de oratie over het Calvinisme en de kunst, bl. 72 Aant. 64, leest men: „Wij kunnen niet rusten, eer *het object* weer in zijn subjectiviteit voor ons vaststaat, en zien niet in, hoe men, zonder de categorie van het *geloof* ook op den samenhang van bewustzijn en zintuigen toe te passen, hiertoe ooit geraken zal”.

hoeft op te halen. Dit heeft men te bedenken bij hetgeen Dr. K. zeer breed ontwikkelt aangaande die pistis, Encyclopaedie 2 bl. 71—93. „Dit geloof is hier formeel bedoeld, en derhalve afgedacht van elken inhoud; . . . het is die formeele functie van ons zielsleven, die aan elk feit in ons menschelijk bewustzijn ten grondslag ligt”, bl. 71. „Het geloof (pistis) wordt hier noch in uitsluitend religieusen zin, veelmin in soteriologische beteekenis genomen, maar zeer algemeen als een bewijs en grond van objecten, die ontsnappen aan onze waarneming”, bl. 73. Zoo vindt Dr. K. het geloof opgevat in Hebr. 11:1¹⁾; en op dezelfde wijze wil hij het in zijne Encyclopaedie opgevat zien. Het schijnt voor hem te zijn, deels wat wij in het dagelijksche leven als *vaste overtuiging* aanduiden, deels eene soort van *intuïtieve kennis*. „Immers door geloof (pistis) zijt ge zeker van al datgene, waaromtrent ge een vaste overtuiging bezit, zonder dat die overtuiging bij u vrucht is van waarneming of bewijsvoering”, bl. 77. Zonder dat geloof, zegt hij verder, is er geen denken, geen handelen, geen leven mogelijk. „Dit vertrouwen kleeft in uw natuur en is voor het leven zelf onmisbaar”, bl. 89. Het is iets, waarvan iedereen uitgaat.

Het is niet te vreezen, dat deze beschouwing van Dr. K. op zichzelf veel tegenspraak zal vinden. Zonder pistis, in den zin van Dr. K. nl. „afgedacht van elken inhoud” en zelfs met zekeren inhoud, zullen ook de dieren wel niet kunnen leven. Maar is dat nu werkelijk alles, wat in de oratie over het Calvinisme en de kunst werd aangediend als „opmerkelijke winste” en „verrassende steun,” door de nieuwere wijsbegeerte geboden aan de subjectiviteit in de belijdenis onzes geloofs? Is hiermede genoegzaam aange-

1) Indien men de pistis moet denken als „afgedacht van elken inhoud,” — kan men haar dan terugvinden in Hebr. 11:1, waar zij opgevat wordt „als een bewijs en grond van objecten, die ontsnappen aan onze waarneming?” Hier is de inhoud dier pistis zelve vaste overtuiging aangaande de onzichtbare wereld, en dus niet „afgedacht van elken inhoud”. De reden is, dat zuiver formeele begrippen alleen bruikbaar zijn op het gebied der abstractie.

wezen, waarom de Reformatie te recht haar subjectief uitgangspunt koos? Zal dit subjectivisme van Dr. K., zooals hij het aanduidt met het in algemeenen zin genomen woord *geloof*, werkelijk eenigen invloed oefenen op de wijze, waarop hij de Theologie aanvat, — op de gestalte zijner Encyclopaedie? Biedt inderdaad de opvatting, door Dr. K. voorgedragen aangaande het woord *geloof*, tegenstand aan het voortwoekeren van een subjectivisme, dat vrij wel de zelfde kenmerken heeft als het afgekeurde objectivisme? Welke lading kan al niet gedekt worden door de vlag der *pistis*, in den zin eener vaste overtuiging! Is dan deze *pistis*, in den algemeenen zin van Dr. K., geschikt, om te dienen als maatstaf, als regel ter bepaling van hetgeen al of niet tot de Theologie mag gerekend worden? Zou de nadruk, waar-
meê Dr. K. opkomt voor de stelling, dat onze theologie eene *theologia regenitorum* moet zijn, niet veeleer doen verwachten, dat hij in de Encyclopaedie der Theologie in iets anders dan in de *pistis*, in den algemeen menschelijken zin genomen, den grond der gewisheid zou zoeken? Indien de Theologie werkelijk beheerscht moet worden door het beginsel der *palingenesie*, — moeten dan ook hare grondbegrippen niet denzelfden stempel dragen?

Het komt mij voor, dat Dr. K. een vertegenwoordiger is van het oudere Idealisme, dat wel te onderscheiden is van het nieuwere Idealisme¹⁾. De methode, waarop Dr. K. aan het Scepticisme zoekt te ontkomen, is bijv. zoo ongeveer gelijk aan de methode, door Augustinus na zijne bekeering gevolgd, om tot zekerheid des verstands te komen. Ook Augustinus erkent het recht van het subjectivisme; ook hij gevoelt, evenals Dr. K., Encyclopaedie 2 bl. 72, dat „er geen verweer tegen het Scepticisme ligt dan juist in het subject zelf”. Hij heeft verstaan, dat hij tegenover de

1) A. Fouillée, Descartes 1893 bl. 82 „L'idéalisme moderne, bien différent de l'idéalisme dogmatique qui fut celui de l'antiquité, a pour origine la critique de la connaissance... Descartes est le premier qui ait fait systématiquement, avant Hume et Kant, la critique de nos moyens de connaître”.

Academici niet volstaan kon moet een beroep op de rede en het gezag; en daarom meende ook hij tegenover hen sterk te zijn, niet door de objectiviteit van het weten te handhaven, maar door het subjectieve karakter van het weten te erkennen. Het is, alsof ook hij niet rusten kan, eer voor hem, evenals voor Dr. K., „het object weér in zijn subjectiviteit vaststond.” „Stem niet meer toe, zegt Augustinus, dan dat het u zoo toeschijnt; en gij zult u niet bedriegen. Want ik zie niet, hoe een Academicus hem zal weérleggen, die zegt: ik weet, dat dit mij wit toeschijnt; ik weet, dat dit mijn gehoor, mijnen smaak streelt; ik weet, dat dit voor mij koud is”. Ook Augustinus vindt dus den grond der verstandelijke zekerheid, de veiligheid tegen het Scepticisme in hetgeen Dr. K. aanduidt als de pistis, de subjectieve vaste overtuiging.

Het Idealisme der Oudheid was eigenlijk niets anders dan een praktisch subjectivisme. In boven bedoeld tractaat van Augustinus, *Contra Academicos*, komt dat duidelijk uit. En nu zegt Dr. K., *Encyclopaedie* 2 bl. 71, zelf: „Bij de oudste filosofen is geen sprake van een filosofie als resultaat van onderzoek. Veelmeer is hun filosofie een uiteenzetting van het inzicht, dat ze in den samenhang der dingen meenen te hebben, en waarbij ze voor de uitwerking meer op hun phantasie afgaan dan op de empirie.” Waarom brengt Dr. K. dan niet in rekening, dat het nieuwere Idealisme, het subjectivisme in de nieuwere wijsbegeerte, een vrucht is van de kritiek van het kenvermogen? Deze beide vormen van het Idealisme, die men als het praktische en het theoretische Idealisme zou kunnen onderscheiden, loopen zoozeer uit elkander, dat bijv. een voorstander van het theoretische Idealisme aan een vriend van het praktische subjectivisme zal verwijten, dat door dit laatste ontstaan is het vooroordeel, alsof de meening des eenen zoo goed is als de meening des anderen: ieder spreekt zijn „vaste overtuiging” uit, en is daarmede gerechtvaardigd voor de publieke opinie. Met een beroep op het recht van het subjectivisme is de strekking der nieuwere (Idealistische) wijsbegeerte dan ook nog niet aangewezen. Des-

cartes en zijne opvolgers hebben dien praktischen weg verlaten, om den eenig mogelijken weg der zekerheid voor de menschelijke kennis aan te wijzen. Dus waren bijv. Augustinus en Kant wel beiden subjectivisten, maar men kan hen daarom toch niet maar op ééne lijn stellen¹⁾; en men kan dus ook maar niet zeggen, dat het subjectivisme van den een steun ontvangt van het subjectivisme van den ander. Daarom schijnt mij dan ook een bezwaar tegen Dr. K.'s wijsgeerig deel der Encyclopaedie, dat het, uit het oogpunt der „Erkenntnisslehre“, geen maatstaf aan de hand geeft ter bepaling van den inhoud. Zie ik wel, dan is het probleem der kennis bij Dr. K. eenvoudig dit: dat wij vertrouwen, dat de buitenwereld bestaat. Hij meent dan, dat, zoo dit vertrouwen verkregen is, het Scepticisme voor goed is overwonnen. Het is niet gemakkelijk, om den concreeten zin in de algemeene redeneering juist te vatten; maar het schijnt mij toe, dat Dr. K. van het populaire vooroordeel uitgaat, dat het (nieuwere) Idealisme voortkomt uit twijfel aan het bestaan van de buitenwereld. Doch het motief van dit Idealisme is een ander: het wil juist de mogelijkheid der kennis aanwijzen. Eenmaal van die meening uitgaande, keert Dr. K. zijne wapenen tegen dien denkbeeldigen vijand, en laat daardoor het eigenlijke probleem der kennis rusten.

Door dit gemis is mogelijk geworden Dr. K.'s opvatting van wetenschap. Het doel der wetenschap schijnt te wezen, zich eene soort van alles omvattende wereldbeschouwing te verwerven²⁾. Voortdurend trekt Dr. K. den lezer van de

1) Vgl. Kuno Fischer, t. a. p. bl. 306 „Selbsterkenntnis, Wissen des eigenen Thuns in Absicht auf die wahrhaft menschlichen Lebenszwecke war das Thema, womit Sokrates im Alterthum, Kant in der neuesten Zeit die Epoche der Philosophie gemacht haben. In der Hervorhebung dieser Aufgabe sind sie einander ähnlich, in der Art der Lösung *grundverschieden*“.

2) Dr. K. vertoont in den omvang zijner theologische bedoelingen, in den rijkdom van zijn materiaal en in de macht van zijnen grooten geest, eenige overeenkomst met Origenes. Vgl. Harnack, Dogmengeschichte 1 bl. 568 Noot 3 „Eine eingehende Darstellung der Theologie des Origenes würde viele hundert

deelen tot het geheel, van het bijzondere naar het algemeene. Wat de verschillende kleine wetenschappen beoogen, zal eenmaal opgenomen worden in die ééne groote wetenschap, die den geheelen kosmos zal omvatten. En, zonder zich te bekommeren over de vraag, of deze wetenschap mogelijk is, en wanneer zij zal tot stand komen, redeneert Dr. K. van uit deze alles omvattende wetenschap, om te komen tot eene bepaling van wetenschap. Wat nu voor ons mogelijk is en wat dan eenmaal, naar zijne voorstelling, zal tot stand komen, wordt niet onderscheiden. „Het *object* der wetenschap kan niet anders zijn dan *al het bestaande*, voorzoover dit zijn bestaan aan ons menschelijk bewustzijn reeds ontdekte, nog ontdekken zal, of vermoeden laat” (Encycl. 2 bl. 10). Dr. K. stelt zich voor, dat men eenmaal al het bestaande in al zijn betrekkingen kennen zal, — en geeft die toekomstige kennis nu reeds als bepaling van „de wetenschap.” Men zou meenen, dat Dr. K. als object der wetenschap wilde beschouwen de wetten, waaraan de verschijnselen gehoorzamen, — maar hij schijnt nog iets anders, iets hoogers te bedoelen. Men vraagt dan, waarin de bijzondere kennis van dien organischen samenhang tusschen al de deelen van den kosmos moet bestaan, — maar ontvangt geen antwoord. Hij zegt altijd maar weêr in het algemeen, dat „er in het object een *orde* heerscht, en het is door het indringen in die orde, in dit cosmisch karakter van het object, dat de wetenschap haar triomfen viert,” bl. 11. Voorzoover hiermede iets anders bedoeld is dan een onderzoek naar de wetten, waaraan de verschillende verschijnselen in de wereld gehoorzamen, bestaat zulk een object der wetenschap m. i.

Seiten nöthig haben, weil er alles Wissenswürdige in den Kreis der Theologie hineingezogen und an die h. Schriften, Vers für Vers, philosophische Maximen, ethische Reflexionen und naturwissenschaftliche Erkenntnisse herangerückt hat, die auf die weiteste Fläche aufgezeichnet werden müssten, weil der von Origenes gewählte Standort den umfassendsten Ausblick und die verschiedensten Urtheile gestattet hat. Aehnlich ist es schon bei Clemens.” Deze methode van theologiseeren heeft eene even interessante als ingewikkelde geschiedenis gehad in de Chr. kerk, die nog niet afgesloten is.

voor ons alleen in de phantasie. Immers Dr. K. zegt zelf, Encycl. 2 bl. 59, dat „de kennis van den kosmos als één geheel, of wilt ge de filosofie in engeren(!) zin, eveneens op deze verwoesting, die de zonde heeft aangericht, afstuit.” Indien alleen kennis van het geheel als wetenschap gelden kan, en deze wetenschap onmogelijk is, zoo lang we zonde hebben, dan kan elke beoefening van wetenschap niet anders zijn dan een anticiperen op de toekomst. 1)

Ook het *subject* der wetenschap is bij Dr. K. een algemeen begrip. „Het subject der wetenschap is niet een enkel individu in een bepaald tijdperk, maar de denkende mensch in den loop der eeuwen, t. a. p. „Het subject der wetenschap d. i. het bewustzijn der menschheid”, 2) lezen we

1) Prof. Harnack schreef onlangs (*Preussische Jahrbücher* 1894 bl. 341) naar aanleiding van pauselijke verwachtingen aangaande de toekomstige zegeningen der Roomsche kerk: „sie lassen sich nicht kritisiren; denn Prophezeiungen und Zukunftshoffnungen sind nich zu diskutiren.” Er is voor Dr. K.'s opvatting van wetenschap dan ook geen andere verklaring mogelijk, dan zijn eigen woord, Encycl. 2 bl. 54, dat „ten gevolge der zonde de grens (tusschen hetgeen uit de bestaande *werkelijkheid* in ons bewijstzijn dringt en hetgeen door onze *verbeelding* in ons bewustzijn wordt ingetooverd) niet alleen onzeker is, maar bij sterk gepassioneerde naturen soms volstrekt onaanwijsbaar is geworden, zoodat phantasie en werkelijkheid gedurig door elkaar spelen.” Dit is werkelijk eene goede psychologische verklaring van de denkmethode, die eeuwen lang de volken beheerscht heeft.

2) Wundt, *Ethik*, 1886 bl. 394 vv. beweert op dezelfde wijze, dat de „*Gesamtwille*” dezelfde realiteit heeft als de „*Individualwille*,” — dat de „*Gesamtwille* slechts in het afzonderlijke willen is en hierdoor werkt. Kaitan, *Chr. Welt*, 1888 bl. 122 keurde deze spreekwijze af, en herinnerde, dat het Chr. geloof eeuwige waarde en beteekenis toekent, niet aan de individuën als zoodanig, maar aan de velen, zooals zij weder in het rijk Gods onder elkander tot eene eenheid verbonden zijn; maar juist aan de vele individuën, en niet aan eene algemeenheid of proces, eene ontwikkeling, waartoe de individu slechts eene meer of min belangrijke bijdrage levert. Daarom is, zegt hij, voor ons ook „*der Einzelne das eigentliche und einige Subjekt des sittlichen Lebens, wie und weil das Ziel, das „Zweckobjekt” desselben ein solches ist, dass der Einzelne mit seinem Lebensinteresse darin einbegriffen werden musz. . . Vielmehr musz es heissen, dass der individuelle Wille und das einzelne Subjekt die Realität ist, auf die sich alles bezieht, während von einem Gesamtwillen und einem Gesamtsubjekt reden eine übertragene Redeweise ist, die nur so lange einen guten Sinn hat, als man sich dabei bewusst bleibt, dass in Wahrheit nur der einzelne Wille und das einzelne Subjekt existirt.*”

daarna weêr. Nu bestaat zulk eene mensch alleen als begrip, als idee; want er is in de werkelijkheid niets, dat er mede correspondeert. Maar juist dat onderscheid laat Dr. K. voortdurend buiten rekening. Hij onderstelt „een drievoudigen organischen samenhang”: tusschen de onderscheidene deelen van het object der wetenschap (den kosmos), tusschen de onderscheidene deelen van het subject der wetenschap (de menschheid), en evenzeer tusschen dat object en dit subject. Deze laatste „samenhang” wordt dan weêr in drie opzichten onderscheiden, — als ten bewijze, dat het de methode is van het ontledende denken, om steeds fijnere distincties op te merken in zijne wereld. En al deze onderscheidingen en samenhangen worden dan behandeld als objectief gegevene realiteiten. Somtjids spreekt hij, schijnbaar zich plaatsende op het standpunt van het z.g. apriorisme onzer denkvormen; bijv. bl. 17: „Geen enkel object kan door het bewustzijn gegrepen worden, tenzij de receptiviteit voor dit object in ons bewustzijn vooraf aanwezig zij”, enz. Maar dan weêr projicieert hij eigen ideën naar buiten, — alsof wij niet zelve die ideën gevormd hebben. ¹⁾ Bijv. bl. 23: „Het is juist het van ons bewustzijn onafscheidelijk besef, dat de kosmos *logisch* bestaat, waaruit de onverwinlijke drang van alle wetenschap, om den kosmos te leeren verstaan, geboren wordt... Als er geen gedachte in het object school, zou het voor ons denken onverteerbaar zijn.” Op zich zelf wordt dit door allen toegestemd; maar bij Dr. K. is dat verstaan van den kosmos toch niet veel meer dan het zich indenken in een stelsel van samenhangen, die onze eigen geest heeft geconcipieerd. Men begrijpt niet, hoe deze wetenschap van den kosmos den ban der speculatie zal doorbreken. Wie zal haar beoefenen? Voorloopig zal zij wel een illusie blijven.

1) Wundt, *Essays*, 1885 bl. 115 „Unsere Vorstellungen sind nicht sowohl geistige Objecte als vielmehr geistige Thätigkeiten.” bl. 221 „So nōthig wir diese Ausdrücke (Vorstellen, Fühlen und Wollen) haben, so sollten wir uns doch durch ihren Gebrauch nicht verführen lassen zu vergessen, dasz wir damit nur Begriffe bezeichnen, die wir selber gebildet haben.” Vgl. mijne *Leer van het menschelijk bewustzijn*, 1888, bl. 33 v., bl. 100 v.

Dr. K. gaat voortdurend uit van algemeene begrippen. Twee algemeenlieden: de kosmos in zijn geheel en het bewustzijn der menschheid, zijn uitgangspunt van zijne beschouwing van de wetenschap. Alles wordt bij voorkeur zoo algemeen mogelijk genomen. De wetenschap wordt geboren uit een drang van den menschelijken geest; en, blijkens Encycl. 2 bl. 1 „vertegenwoordigt de Theologie een belang, dat den menschelijken geest als zoodanig bezighoudt” ¹⁾. De Theologie wordt een onderdeel van die groote wetenschap; op deze algemeene stelling berust het wetenschappelijk karakter der Theologie. Wetenschap en Theologie zijn beide kosmisch van aard. Men vraagt telkens, of Dr. K. niet de filosofie van het Pantheïsme uiteenzet. Is niet dat denken van uit den kosmos als één geheel het kenmerk van de wijsgeerige methode in Spinoza's Ethica? Zooals men weet, beklagt Dr. K. zich altijd weér over het Pantheïsme in het denken onzer eeuw; maar het zou niet de eerste maal zijn, dat iemand steeds spreekt over datgene, waarmede hij zelf is behept ²⁾.

1) Omdat Dr. K. de wetenschap wil laten beheerschen door het beginsel der palingenesie, vraagt men onwillekeurig, of hij met het laatste bedoelt het bewustzijn der menschheid in haar geheel of het bewustzijn alleen van de herboren menschheid. Want hij spreekt hier van „den menschelijken geest als zoodanig”; maar hij zegt ook voortdurend, dat de eigenlijke menschheid de herboren menschheid is. Bedoelt hij nu het eerste, dan is niet duidelijk, hoe deze wetenschap berusten kan op het beginsel der palingenesie; en bedoelt hij het laatste, dan kan men niet zeggen, dat de wetenschap geboren is uit een drang van den menschelijken geest als zoodanig. En dit bezwaar geldt natuurlijk nog veel meer de stelling, dat „de Theologie een belang vertegenwoordigt, dat den menschelijken geest als zoodanig bezig houdt.” Neemt men hierbij in aanmerking, dat Dr. K., Encycl. 2 bl. 247, Christus noemt: „het centrale menschelijk bewustzijn”; en, t. z. p. bl. 58, spreekt van „de vernieling, die de zonde teweeg bracht in de gegevens, die ons voor de kennis van God, en dus (!) voor de conceptie van het geheel ten dienste stonden”, — dan denkt men beurtelings aan Dualisme en Pantheïsme. Wat is de filosofie van het Pantheïsme anders, dan het redeneeren uit algemeene begrippen?

2) Dr. K. noemde eenige jaren geleden in zijne toespraak over het geheim van echte studie als dat geheim: den Logos in den kosmos na te speuren. In de Encyclopaedie is wetenschap het opvatten van al het gekende in zijn.

Nog op ééne zaak zij ten slotte de aandacht gevestigd. Zooals Prof. Harnack, in zijne Dogmengeschiede, herhaaldelijk heeft aangewezen, hebben van ouds de opstellers van systemen een eigenaardig gebruik gemaakt van feiten en bijbelplaatsen, om hunne afzonderlijke stellingen te „bewijzen”. Zij zien in de werkelijke wereld en in den Bijbel steeds een voorraadschuur van voorbeelden, illustraties en bewijzen voor hunne theoriën. Nu volgt Dr. K. feitelijk deze zelfde wijze van doen, en hij is hierin letterlijk onuitputtelijk. Het is, alsof alle deelen van den kosmos en alle wetenschappen elk oogenblik tot zijne beschikking staan. Om één voorbeeld uit duizend te noemen, Dr. K. ontleent, Encycl. 2 bl. 43 eerst een voorbeeld aan de gletschers en steekt een paar regels verder zijne hand in het loket van de rechtswetenschap. Er is geen stelling van belang, of zij wordt met een illustratie uit den kosmos of met een voorbeeld uit het dagelijksch leven toegelicht, — en dit moet dan stilzwijgend gelden als een soort van bewijs. Op deze wijze weet hij aan zijne methode den schijn te geven, van op de feiten te berusten. Maar inderdaad zijn al die feiten slechts illustraties; de theorie zelve gaat aan de feiten vooraf¹⁾. Daarom

organischen samenhang. Dus schijnt het, dat die Logos neêrkomt op hetgeen nu heet „de organische samenhang tusschen de onderscheidene deelen van den kosmos.” Dezen Logos (die feitelijk de Alexandrijnsche logos-leer is. Vgl. Harnack, Ueber das Verhältniss des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1891 bl. 189 vv.) vindt Dr. K. weêr terug in den Proloog van het vierde Evangelie, en brengt hem weêr in verband met eenen „logos in de menschheid”; vgl. Encyclopaedie 2 bl. 223 „Alle openbaring gaat van den Logos uit (Joh. 1:1—8), en rust daarom niet, zolang ze niet door het logisch bewustzijn van den enkele en van het geheel der menschheid, d. i. door den „logos in de menschheid” gegrepen en weerkaatst is.” En nu heeft Dr. K. in den jare 1892 zijne vierde Universiteitsrede er geheel aan gewijd, om als de groote kwaal onzer eeuw ten toon te stellen: de verflauwing der grenzen!

1) Vgl. wat Harnack indertijd schreef over de wetenschap der Roomsche kerk, in sijn artikel over Katholicisme en Protestantisme; zie Stemmen voor Waarheid en Vrede, 1892 bl. 12 v. „De Roomsche kerk weet in haar belang gebruik te maken van al het licht, van alle nieuwe formules, van alle verstandelijke hulpbronnen van onzen tijd; maar in den grond der zaak blijft

moest Dr. K. indertijd wel de kritiek verzoeken voorloopig te zwijgen over zijne oratie over „de Schriftkritiek”. Eerst moest hij „eene volledige Encyclopaedie” schrijven, m. a. w. eerst in dat groote, den geheelen kosmos omvattende raam kreeg men den rechten kijk op de bijzonderheden, ook op den Bijbel. Want ook die Bijbel is maar een klein onderdeel van een groot geheel. Dat moet in Dr. K.’s oog het peccatum originale zijn van die geleerden, die den Bijbel zelve in zijne bestanddeelen willen onderzoeken: zij turen op de deelen, en zij moeten zien op het geheel, op den Bijbel als zoodanig, — neen, nog iets ruimer, op den kosmos in zijn geheel, — en dat niet maar op den kosmos, zooals hij nu bestaat, maar op den kosmos van het begin tot het einde van zijn bestaan; — en dan hebt ge de oogen nog niet wijd genoeg open gedaan: ge moet zien op God, die eenmaal was zonder heel den kosmos, — en dan op God, die eenmaal alles in allen zal zijn. De kennis van de deelen

zij gebonden aan den Middeleeuwschen trap van beschaving, de hoogte der 13e eeuw. Al wat zij er aan toevoegt, is niets dan versiering en politiek middel om haar doel te bereiken. De vorm van kerkelijke inrichting, welken zij als goddelijk begeert op te leggen, is die, welken Innocentius III en Innocentius IV hebben voltooid en vastgesteld. Haar exclusivistische dogmatiek is die van St. Thomas van Aquino en diens indirecte leerlingen. De eenige wetenschap, welke zij kan gebruiken, is die der Middeleeuwen. 't Is waar, zij houdt er van, om zich te verrijken met de werken van eenige halve geleerden, met de Assyriologische en Egyptologische ontdekkingen; om ten haren gunste de steenen te doen spreken van de methode der moderne oudheidkunde; om, als het haar gelegen komt, zich te tooien met de nieuwe resultaten der natuurwetenschappen. Al die toetakeling is een bedriegelijke luchtspiegeling! Die kerk versiert er zich mede, om den eenvoudigen zand in de oogen te strooien. Alle werkelijke vraagstukken moet zij voorbij loopen; en wat thans geschiedenis, kritiek, wijsgeerige wetenschap heet, kan voor haar niet bestaan. Zij is altijd de Middeleeuwen; zij is 600 jaren ten achter, en leeft slechts door het gebrek der nieuwere kerken, welke niet weten te voldoen aan alle eischen des tijds. In het bijzonder, wat wij in deze laatste eeuwen te weten zijn gekomen van het ontstaan van den Bijbel en het oorspronkelijke Christendom, is voor haar een doode letter; of liever, het is voor haar slechts een middel, om de kunst van haar pleitbezorgers te oefenen, die, met hun beperkten historischen zin, verduisteren en bedekken wat een gezondere methode helder en duidelijk maakt.” Heeft Dr. K. zich principieel boven deze methode weten te verheffen?

van den kosmos is en blijft nog heel wat anders dan de kennis van het geheel (bl. 59). Hierin ligt naar Dr. K.'s voorstelling de methode der echte wetenschap opgesloten. Onze mannen van de kritiek moeten niet de bijzonderheden in den Bijbel, maar den kosmos bestudeeren; dan eerst zullen zij mannen der wetenschap en theologen worden. Deze kennis van het geheel is, naar Dr. K. zegt, wel onmogelijk gemaakt door de zonde; maar dit mag ons toch niet beletten, om het geheel als voorwerp van wetenschappelijk onderzoek te beschouwen. Alsof hij, wat naar zijn eigen erkentenis onmogelijk is, nochtans met behulp der phantasia wil ten uitvoer brengen; want wat onmogelijk is voor ons denken, is alleen mogelijk voor de verbeelding. Waarom dan niet op de kennis van het geheel gewacht, totdat we de zonde kwijt zullen zijn, — en ons voorloopig maar tevreden gesteld met de kennis van de deelen van het geheel? Maar dit kan Dr. K. nooit toestaan; want „wetenschap is ons even onmisbaar als het licht onzer oogen” (Calvinisme en kunst, bl. 7 v.), en wetenschap is de kennis van het geheel. Zoo berust Dr. K.'s Encyclopaedie ten slotte op eene methode, die door onze tegenwoordige wetenschap moest ter zij gesteld worden, en daarom ook niet aan te bevelen is voor de beoefening van de Theologie.

Groningen, Nov. '94.

A. S. E. TALMA.

IN MEMORIAM

Prof. Dr. J. CRAMER

24 December 1833 — 18 Mei 1895.

In December 1858 wierp Dr. D. HARTING redacteur van de *Nieuwe Jaarboeken voor wetenschappelijke theologie* (Deel II bl. 1—16) een „terugblik” op dat toen bijna geëindigde jaar. Van bijzondere ingenomenheid met de verschijnselen van den toenmaligen tijd getuigde die „terugblik” niet. Het had op den schrijver o. a. „een pijnlijken indruk” gemaakt, „dat in den laatsten tijd zoovele *Theologiae candidati*, voor geen gering gedeelte ten gevolge der hoogst gebrekkige opleiding, die zij vóór hunne komst aan de akademie genoten hadden, op hunne examens voor de provinciale kerkbesturen werden afgewezen”.

Intusschen met blijdschap kon hij daartegenover het feit stellen „dat in dit zelfde jaar een niet onaanzienlijk getal theologische dissertaties in het licht verscheen, waaronder er zijn, die gunstig getuigenis afleggen van de kunde en bekwaamheid harer vervaardigers” (t. a. p. bl. 11).

Onder de bedoelde „akademische proefschriften” waaraan HARTING zelf in hetzelfde *deel* der *Nieuwe Jaarboeken* (bl. 432—472) een vriendelijk woord wijdde behoorde ook het

op 11 Juni 1858 te *Utrecht* verdedigde *Specimen historico-dogmaticum de Arianismo* van JACOB CRAMER. Met hoeveel recht de bekwame beoordeelaar van deze dissertatie (t. a. p. bl. 470) getuigde, dat ons Hooger onderwijs destijds nog niet aan zóóveel gebreken leed „of talentvolle en ijverige jongelingen” konden „daardoor tot waarlijk bekwame mannen gevormd worden” bleek reeds een jaar later toen Dr. CRAMER in het *derde deel* van genoemde *Jaarboeken* (bl. 1—70) over *het gebruik der woorden ἀποκαλύπτειν* en *Φανεροῦν* in het *N. T.* eene verhandeling schreef, die wel geschikt was om ook buiten den kring zijner geestverwanten en vrienden de overtuiging te vestigen, dat men met den jeugdigen *doctor* te rekenen had als met een man, wien „de waarheid lief te hebben en al wat uit de waarheid is” (t. a. p. bl. 70) het meest gold.

Dat deze lijvige verhandeling door hem werd geschreven terwijl hij in het *Zendinghuis* van het *Nederlandsch Zendinggenootschap* de betrekking van *Adjunct-director* vervulde, kon daarbij — ten minste voor wie als steller dezes bij ervaring den arbeid aan dat ambt verbonden kende — wel ten bewijze verstreken, dat het hem aan werkkraft niet ontbrak.

Middelertijd had hij het beroep aangenomen naar de hervormde gemeente van *Oude en Nieuwe Wetering*, van waar hij in 1862 naar *Charlois* vertrok. Ook in den arbeid aan het predikants-ambt verbonden is de liefde voor de *Theologie* niet bij hem verminderd in gloed of kracht. Dat de *kerk* behoefte heeft aan streng-wetenschappelijken theologischen arbeid stond altijd bij hem vast even als omgekeerd, dat de *Christelijke* theologie er niet anders dan bij winnen kan als haar beoefenaar van ijver gloeit voor het wezenlijk belang der *kerk* van *Christus*.

Dat de uitlegging van het Nieuwe Testament hem bijzonder aantrok, bleek weldra op nieuw toen hij zich waagde aan de verklaring van *Joh. 17:5* (*Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid* en *Wijsbegeerte* bezorgd door Dr. J. CRAMER en Dr. G. H. LAMERS. *Eerste* (eenig) *deel*, bl. 51—79) om

tegenover den beroemden exegeet der toenmalige *Leidsche* school Prof. VAN HENGEL de meening te handhaven, dat „hier de praeexistentie van JEZUS duidelijk wordt uitgesproken” (t. a. p. bl. 52).

In 1864 liet hij in genoemde *Bijdragen* (t. a. p. bl. 81—121) volgen: *Vooroordeel of kritiek? Iets over de historisch-kritische methode der moderne rigting ten opzichte van de evangelische wonderverhalen*. Het was ditmaal niet tegen de *Leidsche* exegeese maar tegen de *Utrechtsche* toenmalige *wijsbegeerte* van Prof. OPZOOMER, dat hij optrad om de overtuiging te bepleiten (t. a. p. bl. 83), „het is onwetenschappelijk om de wonderen te verwerpen, zoo men niet bewijzen kan dat zij *niet kunnen* gebeurd zijn. Men kan dit niet bewijzen zoo men niet weet of er een God is, die wonderen doen kan. Daar nu de moderne rigting verklaart niets van God te *weten*, mag zij in naam der wetenschap de wonderen niet verwerpen. Verwerpt zij ze toch, dan is zij onder den invloed van het vooroordeel.”

Nadat hij alzoo èn op *exegetisch* èn op *wijsgeerig* gebied in den soms fellen strijd dier dagen zich als een strijdbaar held had doen kennen, nam hij in 1866 naar aanleiding van het boek van Prof. SCHOLTEN: *Het Evangelie naar Johannes. Kritisch-historisch onderzoek de vraag in behandeling: Is het vierde Evangelie een historisch drama?* (t. a. p. bl. 203—369). De „moderne rigting” had meer en meer veld gewonnen en het was uit het betoog van den hoogleeraar SCHOLTEN voor de onechtheid van het *vierde* Evangelie gebleken, hoeveel waarde deze geleerde hechtte aan de beantwoording van de vraag of dit Evangelie de kenmerken van verdichting draagt. De *Leidsche* hoogleeraar had (*Het Evangelie naar Johannes* bl. 398) verklaard, dat de schrijver van het *vierde* Evangelie niet met een historisch doel geschreven had, maar eenvoudig bedoeld had „de waarheid, die hij ingang zocht te verschaffen in te kleeden in den vorm van een historisch drama”. Geheel anders was de indruk, dien dit Evangelie op Dr. CRAMER maakte. Volgens hem (t. a. p. bl. 206) zijn „er vele gegevens in

voorhanden, die ons verplichten om aan zuivere historie te denken" en hij nam de verdediging op zich van de stelling: „de 4^{de} evangelist heeft met een historisch doel geschreven" (bl. 207). Hij besloot zijne verhandeling (t. a. p. bl. 369) met het woord: „ik blijf bij mijn gevoelen, dat de vierde Evangelist waarlijk historie heeft willen schrijven”.

Intusschen was de schrijver als herder en leeraar in de hervormde gemeente van *Amsterdam* opgetreden. Geen wonder, dat de bezigheden aan zijnen ambtelijken arbeid aldaar verbonden hem weinig rustigen tijd overlieten, te minder, dewijl hij ijverig deel placht te nemen aan den kerkelijken strijd. Reeds uit de laatste der 14 stellingen, welke hij aan zijn proefschrift had toegevoegd: *jus sibi antistites eligendi est penes universum christianorum coetum* had men kunnen bemerken, dat *kerkrecht* en *kerkbestuur* op zijne belangstelling zou kunnen rekenen. Het was niet vreemd, dat het besef van den grooten invloed, dien *Art. XXIII* van het *Algemeen Reglement voor de Hervormde kerk in het Koninkrijk der Nederlanden* d.d. 1 Mei 1852 op den toestand der Ned. Herv. kerk zou uitoefenen, hem in 1867 toen de uitvoering van dat artikel in werking trad drong tot het uitspreken van eene leerrede over 1 *Joh.* 2:20 onder den titel: *het recht der gemeente*.

De eerst-volgende jaren waren wèl geschikt om ook en wel vooral den voorganger der hervormde gemeente te *Amsterdam* den slaap uit de oogen te houden, als hij peinsde over het „kerkelijk vraagstuk”. In 1872 verscheen: *Waarheen nu? Eene vraag aan allen, die recht en waarheid liefhebben in de Nederlandsche Hervormde kerk* van J. CRAMER Theol. Dr. en predikant te *Amsterdam*. Dit geschrift had — zoo als de schrijver mededeelde — zijn ontstaan te danken aan eene vriendschappelijke samenkomst te *Amsterdam* gehouden naar aanleiding van een kort woord van Dr. BRONSVELD in de „Kroniek” van de „Stemmen” over den gespannen toestand in de Amsterdamsche gemeente. Het doel was, dat men langs „zuiver-kerkelijken” weg eene *Constituante* zou doen samenkomen, aan welke de beslissing over de

belijdenis-kwestie en wat daarmee samenhang zou worden opgedragen. De uitkomst dezer poging was niet gunstig. Slechts weinigen waren met het plan en de hier voorgestelde wijze van uitvoering ingenomen. Had de schrijver reeds terstond mede uit naam van de personen, die in bedoelde samenkomst vergaderd waren geweest, gezegd: „blijkt ons plan geen sympathie te vinden, wij zullen het opgeven” — hij meende geen nieuw voorstel te moeten doen maar schreef om te doen blijken, dat het „mislukken” van een „geliefkoosd plan”, hem niet moedeloos gemaakt had in 1873: *Wij gaan vooruit. Een woord van bemoediging in den kerkelijken strijd.*

Intusschen was door Dr. GLASIUS in de *Kerkelijke Courant* van 14 *Februari* 1873 aan de *Synode* de raad gegeven om eene *Commissie* te benoemen, bestaande uit personen van onderscheiden richting, ten einde haar omtrent de door velen gewenschte reorganisatie te praeadviseeren. De *Synode* van dat jaar benoemde op 22 Juli de *commissie*, bekend onder den naam van „negen-commissie” om haar te dienen van advies ter zake eener reorganisatie van de *Kerk* en van het *Kerkbestuur*. Het sprak van zelf dat Dr. CRAMER in die commissie zitting had. Door hem werd het rapport gesteld, dat 14 *November* 1873 bij de *Synode* werd ingediend. Ik durf wel zeggen, dat hij van anderen arbeid ook op kerkelijk gebied als o. a. van zijn twaalf in de *Stemmen voor Waarheid en Vrede* (van 1871—1875) geplaatste „Amsterdamsche brieven” meer genoeg beleefd heeft dan van de moeite, waarin de ijver voor de *Constituante* hem gewikkeld heeft.

Maar het was er wel verre van verwijderd, dat het „kerkelijk vraagstuk” hem geheel in beslag zou hebben genomen. In 1867 had hij veler aandacht getrokken door zijn: *De illusie der moderne richting. Een woord naar aanleiding van den jongsten strijd tusschen Prof. SCHOLTEN en Dr. A. PIEBSON*. Al was hij er alleszins tevreden over, dat zijn geschrift door „bekwame woordvoerders der nieuwe richting” was beoordeeld en al prees hij den welwillenden toon, dien men over

het algemeen nu — wat niet altijd het geval was geweest — tegenover hem had aangeslagen, met den inhoud van wat men tegen zijn vlugschrift had ingebracht was hij geenszins voldaan. In 1868 gaf hij aan zijne tegenpartij repliek in: *Het berouw en het ethisch determinisme*. Niemand kon ontkennen, dat hem bij warme liefde voor de beginselen des Christendoms, zoo als die in zijn leven en denken eene gestalte hadden verkregen, de ijver bezielde om het echt menschelijke ook in de wetenschap des zedelijken levens te eeren. Dat hij in 1871 zijn: *Christendom en humaniteit* het licht deed zien kon dan ook niemand bevreemden.

De tijd naderde, waarin het blijken zou dat op den *Amsterdamschen* kerkleeraar ook de aandacht der wetenschappelijke wereld in hare officieele kringen gevestigd was. In 1874 geroepen tot het opvolgen van den rijkbegaafden Groningschen hoogleeraar CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE meende hij deze benoeming te moeten afwijzen. Ik trad in zijn plaats en zeide in mijne *inaugureele oratie* op 30 September 1874: „ik heb mij zelven gedurig de vraag gedaan, waarom mijn trouwe vriend, de *Amsterdamsche* predikant CRAMER, zich gedrongen moest gevoelen dezen leerstoel af te wijzen om plaats te maken voor mij, die zijn meerdere in geschiktheid voor den akademischen werkkring niet ken, evenmin als zijn gelijke in vriendentrouw” (G. H. LAMERS. *De wetenschap van den Godsdienst en de christelijke Theologie. Groningen 1874* bl. 49).

In 1876 overleed te *Groningen* Prof. DIEST LORGION — en ditmaal aanvaardde CRAMER het hem op nieuw aangeboden professoraat. Wat was het een schoone dag in ons leven, toen hij den 10^{den} *October* van dat jaar mij in het *Groot-Auditorium* te *Groningen* toeriep: „hoe brengt gij mijn hart in beweging nú ik u daar zie zitten in de rij mijner ambtgenooten! — nú valt ons ten deel, wat onze stoutste wenschen overtreft, dat wij aan ééne Akademie geplaatst zijn” (J. CRAMER, *Kerk en Theologie. Groningen 1876* bl. 44).

Hij opende den 20^{sten} *October* 1876 zijne lessen met eene

toespraak over: *Het hooge belang der kerkgeschiedenis voor den Evangeliedienaar van onzen tijd* (*Nieuwe Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte. Eerste deel* bl. 137—155). Slechts één jaar was hij onder het *Koninklijk Besluit* van het jaar 1815 werkzaam. Toen hij den 4^{den} October 1877 zijne lessen opende met een toespraak over: *Geschiedenis en kritiek* (*Nieuwe Bijdragen. Tweede deel* bl. 34—57) was de *Wet op het hooger onderwijs* in werking getreden. Er kwam in de vakken, waarin hij onderwijs had te geven, geen verandering behalve wat namen aangaat. De „geschiedenis der Christelijke kerk” was de „geschiedenis des Christendoms” geworden en de „dogmengeschiedenis” heette voortaan de „geschiedenis der leerstellingen van den christelijken Godsdienst” terwijl als „oud-christelijke letterkunde” oprad wat vroeger meestal als „Inleiding op de boeken des N. T.” was aangeduid.

Dat de „oud-christelijke letterkunde” — zoo als het nu heette — op zijne liefde allereerst rekenen kon bleef niet verborgen. Reeds in het volgende jaar — 1878 — toonde hij in zijne verhandeling over: *De discipel dien Jezus lief had* (*Nieuwe Bijdragen. Tweede deel* bl. 59—124) dat hem het vierde Evangelie ter harte bleef gaan. Daarop volgde zijne *historisch-kritische studië: De brief van Paulus aan de Filippenzen* (*Nieuwe Bijdragen. Derde deel* bl. 1—98) en opdat men weten zou, dat ook de *historisch-dogmatische studiën* hem aantrokken spoedig daarna: *De schriftbeschouwing van Calvijn* (t. a. p. bl. 99—184).

Het was zijnen vrienden bekend, dat de geschiedenis van het „réveil” hem bijzondere belangstelling inboezemde en dat in het bijzonder VINET tot zijne lievelingsschrijvers behoorde. Hoe zijn geest bekoord werd door de geestesrichting van dezen *Zwitserschen* denker was reeds meermalen gebleken, als in zijn opstel over: *De beteekenis der christelijke persoonlijkheid in onze dagen* (in: *De Zaaier*, 3^e jaargang) in zijne voorlezing over: *De harmonische ontwikkeling van den Christen* (in: *De Stemmen voor Waarheid en Vrede* 1864) en in zijne in 1882 geleverde bijdrage in het gedurende 25 jaar (1868—1892)

door ons beide uitgegeven maandschrift: *Het Eeuwig Evangelie* onder den titel: *Het harmonisch karakter van het leven des geloofs*. Men kon zich er dus niet over verwonderen, toen men in 1883 in het licht zag verschijnen: ALEXANDER VINET als christelijk moralist en apologet geteekend en gewaardeerd door Dr. J. CRAMER, waaraan de eer eener bekroning door het *Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christelijken Godsdienst* was te beurt gevallen en waarvan in 1884 te *Lausanne* eene *Fransche* vertaling verscheen, bewerkt door de bekwame hand van den edelen SECRETAN.

In hetzelfde jaar — 1883 — bleek het reeds den opmerkelijke dat de scherpzinnige criticus door (de kerkelijke Schriftbeschouwing zich niet meer bevredigd gevoelde. Hij gaf des tijds een geschiedkundig onderzoek uit, eerst over: *De kanon der heilige Schrift in de eerste vier eeuwen der Christelijke kerk* (*Nieuwe Bijdragen. Vierde deel* bl. 49—122) en daarna over: *De Roomsche-katholieke en de oud-Protestantsche Schriftbeschouwing* (t. a. p. bl. 123—195).

Intusschen viel door het aftreden van onzen gevierden BEETS eene plaats open in de *Faculteit der Godgeleerdheid* te *Utrecht* en het voorrecht viel mij — een jaar te voren van *Groningen* herwaarts overgeplaatst — ten deel, mijnen trouwen vriend in zijn redevoering ter aanvaarding van het hoogleeraarsambt alhier (*De symbolische verklaring der Evangelische geschiedenis. Utrecht. A. H. ten Bokkel Huinink* 1884) den 19^{en} *September* 1884 mij te hooren toeroepen: „slechts kort heeft de scheiding geduurd, wij zijn weder bij elkander” (t. a. p. bl. 31).

Den 26^{sten} *September* ving onze nieuwe ambtgenoot zijne lessen aan met een toespraak, getiteld: *De Protestantsche orthodoxie en het Protestantisme* (*Nieuwe Bijdragen. Vierde deel* bl. 220—246) en in 1885 heeft hij de „symbolische opvatting” der Evangelische geschiedenis, waaraan zijn *inaugureele oratie* gewijd was, op nieuw ter sprake gebracht in eene verhandeling over: *De jongste hypothese aangaande den oorsprong der Evangelische geschiedverhalen nader toe-*

gelicht (t. a. p. bl. 247—331). Dat hij inderdaad evenmin van de aloude theoriën omtrent „Schriftgezag” als van de nieuwste manier om den historischen grondslag van het Christelijk geloof prijs te geven gediend was, bleek weldra toen hij de „*geschiedenis van het leerstuk der Inspiratie in de laatste twee eeuwen in hare grondtrekken*” schetste. (*Nieuwe Bijdragen. Vijfde deel* bl. 99—247). Wie hem kende kon — al vernam men zijnerzijds wat sommigen meenden van hem niet te hebben kunnen verwachten — evenmin aan den ernst van zijn christelijk geloof als aan zijn waarheidsliefde twifelen. Nooit heeft hij gemeend, dat de christelijke gemeente zich er voor heeft te wachten de werkelijkheid onder de oogen te zien. Daarvoor was ook in *zijne* ziel te diep het woord geschreven: *magna est veritas — et praevalebit*.

Dat bepaaldelijk het belang der N. H. Kerk hem ter harte bleef gaan, bleek op nieuw toen hij bij het bekende Amsterdamsche conflict in 1886 in de *Stemmen voor Waarheid en Vrede* zijn artikel schreef: *De „Gereformeerde partij” in de Ned. Herv. kerk* en vooral toen hij in 1887 onder den titel: *Het houten en het ijzeren juk* een woord richtte „tot de gemeenten en hare kerkeraden in de Nederlandsche Hervormde kerk”.

Bij den aanvang van den cursus 1888—1889 moest onze *Faculteit van Godgeleerdheid* ook den hoogleeraar DOKDES, die sinds 1859 haar zoo voortreffelijk gediend had, zien aftreden. Na eenig beraad meende *Prof. CRAMER* wel te doen met de „geschiedenis van het Christendom” te verruilen voor de „uitlegging van het Nieuwe Testament” en wat men van hem op dit gebied te wachten had, kon men — zoo nog noodig — vernemen, toen hij in *September* 1888 zijne lessen opende met de rede: *Exegese en critiek* (*Nieuwe Bijdragen. vijfde deel* bl. 249). Reeds twee jaar later verscheen zijn: *De brief van Paulus aan de Galatiërs in zijn oorspronkelijken vorm hersteld en verklaard* (*Nieuwe Bijdragen. Zesde deel*). Had hij reeds in Groningen eens zijne academische lessen geopend met eene in de *Stemmen voor*

Waarheid en Vrede opgenomen toespraak over: *De betekenis van Paulus brieven voor de kennis van het oorspronkelijk Christendom*, het bleek duidelijk dat hij zich voorstelde met allen ernst te onderzoeken *wat* PAULUS eigenlijk geschreven heeft.

In de merkwaardige voorrede, waarmede het *zesde deel* onzer *Nieuwe Bijdragen* geopend werd, gaf hij rekenschap van zijn plan. Hij schreef „noch met een apologetisch, noch met een polemisch doel”, maar wilde „eenvoudig dat geschrift uit de oud-christelijke letterkunde, dat zich noemt: PAULUS' brief aan de Galatiërs in zijn oorspronkelijken vorm herstellen en verklaren” (t. a. p. III). Tot grondslag van zijn onderzoek nam hij — wat *dezen* brief betreft — den *codex Vaticanus* en hij paste de „zoogenaamde conjecturaal-critiek” (t. a. p. IV) in al haren omvang toe met al de kracht eener vaste overtuiging, die zich o. a. aldus deed hooren: „ik mag de voldoening smaken, dat alle moeielijkheden voor mij zijn weggevallen en dat ik den brief versta, zooals ik hem nog nooit verstaan heb — dank zij eensdeels mijn wantrouwen in de traditioneele exegese op tal van plaatsen en anderdeels mijn uitgaan van de hypothese der interpolatie” (t. a. p. IX).

„Tekst-kritiek” en „exegese” zoo inéén te vlechten, dat het duidelijk blijkt, hoezeer zij elkander noodig hebben — dat doel stond hem vóór den geest, toen hij in het *zevende deel* der *Nieuwe Bijdragen* de reeks zijner *exegetica et critica* opende en achtereenvolgens (t. a. p. bl. 1—72, 221—297) over: *De samenstelling van Paulus' brief aan de Galatiërs volgens Prof. VÖLTER*, over: *eenige plaatsen uit het Evangelie van Johannes* (3 : 5, 4 : 35—38, 39, 44, 5 : 2, 13 : 2—4^a, 16, 20) en over het: *glossematisch karakter van 1 Petr.* 3 : 19—21, 4 : 6 handelde. In het *achtste deel* werd de reeks voortgezet, toen hij (t. a. p. bl. 1—26) *de macht der traditie in de exegese van het N. T.* beschreef, daarna (t. a. p. bl. 27—70) *exegetische opmerkingen gaf naar aanleiding van „Paulus” II* (de brief aan de Romeinen) van Dr. W. C. VAN MANEN en *de Philippica van PAULUS tegen*

de gemeente van *Korinthe* (2 *Kor.* 10—13) verklaarde en in hare historische beteekenis waardeerde (t. a. p. bl. 323—466).

Hoezeer zijn ziel vervuld was met zijne lievelingsstudiën — tevens nú de hoofdzaak in zijn ambtelijk werk — bleek nog in 1893 toen hij bij het herdenken van de stichting van de *Utrechtsche Universiteit* in het jaar van zijn *Rectoraat* tot onderwerp zijner rede koos: *De beteekenis van het N. T. voor den theoloog van onzen tijd* (*Utrecht*, J. van Druten. 1893) en laatstelijk toen hij met zijn toespraak: *De Tübing-sche kritiek en hare nawerking* den tegenwoordigen cursus opende (*Nieuwe Bijdragen. Tiende deel* bl. 113—140).

Het was hem in zijnen kritischen arbeid, waarbij hij zich een grootsch plan gevormd had — dat hij helaas! niet vol-eindigen mocht — om niets anders te doen dan om de handhaving van het geloof, dat hem dierbaar was. Wat het geloof in Christus voor hem was bleef in zijn leven niet verborgen. Maar dat het ook in den strijd der literarisch-historische kritiek onwrikbaar vast bleef staan daarvan getuigde de krankheid, onder welke hij leed met mannelijken moed en de dood, dien hij heeft ingewacht met het zegelied van Paulus in 1 *Kor.* 15 vereeuwigd. Hij spreke nog nadat hij stierf, om het den theologen van dezen tijd en volgende geslachten te doen verstaan, dat reine waarheidszin eisch en sieraad is van het Christelijk geloof en dat het echte Christendom niet te vreezen heeft van wat in dienst der waarheid geschiedt.

Tot mij spreekt de trouwe vriend, die mij vóórging in den dood en dien ik ook hier op verzoek der geëerde Redactie van de *Theologische Studiën* gaarne herdenk, nog van zooveel meer, dat ik in mijn hart met diepen weemoed be-waar als een kostelijken schat, waarvoor ik God mijn leven lang zal danken — ook terwijl de droefheid over *zulk* een verlies eene breede schaduw werpt op mijn verderen levensweg.

Utrecht 27 Mei 1895.

G. H. LAMERS.

De strijd om de kerkegoederen te Lathum in het eind der vorige en het begin van deze eeuw.

Onder de eigenaardigheden, waardoor de omwentelingsmannen van het laatst der vorige eeuw zich hebben gekenmerkt, behoort ongetwijfeld de gemakkelijkerheid, waarmede zij de meest splinterige zaken afdeden. Met een enkele pennestreek werden eeuwenheugende rechten en gewoonten eenvoudig afgeschaft, en de neteligste vraagstukken beslist.

Een der merkwaardigste proeven hiervan biedt voorzeker het 6^e der additioneele artikelen van de Staatsregeling van 1798. Na de gelijkstelling der gezindheden, reeds vroeger geproclameerd, en in het 20^e—23^e artikel dezer staatsregeling nader omschreven, werd in dit additioneele artikel de verdeeling der kerkegoederen onder de verschillende kerkgenootschappen voorgeschreven. Alsof het de eenvoudigste zaak der wereld gold, werd in dat artikel bepaald, dat „en wel binnen de eerstkomende zes maanden na de aanneeming der staatsregeling”, het vergelijk tusschen de verschillende kerkgenootschappen moest getroffen zijn.

Geen wonder, dat het intermediair uitvoerend bewind in zijne publicatie van den 12^{en} Juli 1798 moest verklaren: „dat aan ons is voorgekomen (dat omtrent het 6^e additioneele artikel) alomme niet op eene eenparige voet gedagt en gehandeld word”; en in die van den 11^{en} October, dat de bepaalde zes maanden „niet als peremptoir kan worden verstaan”.

Overal, waar men uitvoering wilde geven aan het genoemde artikel, stuitte men op tal van moeilijkheden en bezwaren;

en het eind is dan ook geweest, dat behalve in Noord Brabant, waar de zaak veelal door geweld werd beslist, in slechts weinige plaatsen het 6^e art. is toegepast ¹⁾.

Zulks kon men echter niet vooruit berekenen; en zoo moest dan menige hervormde gemeente vreezen, na verloop der gestelde zes maanden van haar kerk en pastorie beroofd te worden, of in het beste geval, en dat in zoo benarden tijd, te worden verplicht een min of meer aanzienlijke geldsom uit te keeren.

A ls bijdrage tot de geschiedenis dier dagen, acht ik den strijd, toen op meer dan eene plaats gestreden, niet onbelangerijk. De volgende bladzijden bevatten het een en ander omtrent dien, welke te Lathum werd gevoerd.

Met het oog op het meergenoemde artikel werd vanwege de Classis Zutphen ²⁾ den 31^{en} Mei een schrijven gericht aan de gemeenten dezer classis.

In dit schrijven wordt in voorkomende gevallen advies aangeboden, en voorts tot voorzichtigheid en bezadigheid aangespoord, en geraden, „voor alle onberadene, willekeurige of geweldadige maatregelen en ongemensureerde uitdrukkingen” zich te wachten.

Hierbij was gevoegd een „Extract uit de handelingen eener vergadering van Inspectoren, gehouden te Zutphen den 30 en 31 Mei 1798”.

Volgens dit Extract hadden Inspectoren „in zake de kerkgebouwen en pastorie huizen” de volgende „instructie vastgesteld”.

1) Zie IJpey en Dermout, G. d. N. H. K., deel 4 blz. 195 en vv.; J. F. Vrege, de kerkelijke goederen en de staatsregeling van 1798, Bijdragen voor de Gesch. v. h. Bisd. Haarlem deel 12; L. Scholte, Limmen, in de selfde Bijdragen, deel 13; Dr. H. G. Kleyn, Algemeene kerk en Plaatselijke Gemeente, 2e Afd.

2) De commissie hiertoe benoemd bestond uit de predikanten: D. van Wallen, H. J. de Roller, A. Lambrechts, D. Bodde, en S. ten Bokke. Huinick.

Art. I.

„Elke Ger. gemeente zij stil en beginne nergens het eerst; men zie ook wel toe, sig niet in te laten met eenige aanspraak, die illegaal geschieden mocht.

Art. II.

Zo een kerkeraad of, waar dezelve niet is, predikant met kerkmeesters of Diakenen, door het plaatselijk bewind op eene legale wijze worden aangesproken, over kerk of pastory, zy derzelve antwoord, daaromtrent van wegen hun kerkgenootschap niet geauthoriseerd te zyn, maar ten eersten de Gemeente over deeze zaak te zullen oproepen.

Art. III.

Ten dien einde behoort door de predikant den eerstvolgenden Sondag des voor- en achtermiddags de Gemeente opgeroepen te worden, tegen een convenabelen dag en uur in dezelve week. Tot deeze oproeping diende deeze volgende of dergelijke uitdrukking gebruikt te worden: „De Gemeente wordt tegen aanstaande opgeroepen, om in de kerk te zamen te komen ten einde, overeenkomstig de staatsregeling, de nodige schikkingen over kerk en pastory te beramen en te bepalen, zullende de absenten gehouden worden het besluit der meerderheid, die tegenwoordig is, toetestemen en goedtekeuren”.

Art. IV.

In de aldus zamen geroepene Gemeente behoort de kerkenraad of, waar die niet is, predikant en diaconen met kerkmeesters, waar ze zyn en gereformeerd zyn, de vergadering te dirigeren. Het is ook nodig geoordeeld, dat deeze tot voorlichting der Gemeente aan dezelve eenige bekwame personen in of buiten de Gemeente souden voor slaan ten einde de nodige schikkingen, als gecommitteerden der Gemeente, uit derzelve naam te beramen, by welke de Gemeente die geene welke sy nodig oordeeld kan voegen: uit welke

dus geformeerde nominatie de Gemeente by hoofdelijke stemming 5 tot gequalificeerden zal benoemen. Ook zal men vooral dienen te zorgen, dat aan elk dezer gecommiteerden eene behoorlyke acte van aanstelling uitgereikt worde, door dirigerende leden der vergadering uit naam der Gemeente eigenhandig ondertekend.

Art. VII.

Voor het aangaan van een vergelyk ondersoek men naauwkeurig of de kerk of pastory ook na 1580 gesticht, vergroot of verbeterd (is), gelyk ook welke donatien of erfmakingen door hervormden van tyd tot tyd gedaan zyn aan dezelve. Men sie daartoe de oude kerkenrekeningen zo veel mogelijk is na van 1580 af. post alia — Ook behoord men daartoe overmits oudtyds uit diaconie penningen wel eens wat aan de kerk is voorgesloten, de armenrekeningen na te zien".

Dit extract met het begeleidend schrijven werd ook door de belanghebbenden te Lathum ontvangen, doch aan den raad, in 't bijzonder bij Art. III en IV gegeven, werd voornog niet voldaan.

De gemeente kwam echter den 12^{en} Augustus bijeen, naar aanleiding van den rondgaanden brief, door de Utrechtsche commissie verzonden ¹⁾).

Onder dien datum staat in het Acta boek der kerkvergaderingen de volgende verklaring ingeschreven:

Lathum den 12 Aug. 1798.

Op heden is door deeze Gemeente het plan van het Utrechts Coetus van den 28 July 1798 goedgekeurd voor zover het hier in werking kan gebracht worden, en tot bevordering van het belang der Gemeente zo wel omtrent kerk als pastory benevens de contracten, die over dezelve met de dissentieerende zullen moeten worden aangegaan, en het

1) Zie IJpey en Dermout, *Gesch. d. N. H. Kerk*, deel IV, blz. 179; *Des. G. J. Vos Ann.*, *Gesch. d. Vad. Kerk*, deel II, blz. 194.

bijeenstellen van een fonds tot verdere instandhouding onder ons van den openbaren Godsdienst als Gecommitteerden benoemd en geaprobeerd J. van Sadelhoff, W. van Sadelhoff Bz. Thom. Oostendorp, L. H. Abbing, predikant, G. W. Berentzen.

In waarheids oirkonde hebben 4 buiten de commissie uit de Gemeente dit voor de Gemeente ondertekend.

GERRET KOK.

WILLEM VAN ZADELHOFF.

FREDERICH VERSTEGH.

WILLEM WOLTERS.

Mogelijk was ook deze benoeming eener commissie nog wel achterwege gebleven, indien niet het gemeente bestuur van het Ambt Doesburg, waartoe Lathum behoorde, inmid- dels was overgegaan tot het ten uitvoer brengen van hetgeen bij het 6^e Add. Art. der Staatsregeling was voorgeschreven. Den 10^{en} Augustus richtte genoemd bestuur aan Th. van Hemessen, Secretaris der gemeente Rheden, en als bestuurder der domeinen kerkmeester der Gereformeerde kerk van Lathum, het volgende schrijven:

*Het Gemeente Bestuur des Ampts Doesburg
Aan den tijdelijken kerkmeester der
Dorpskerk binnen Lathum.*

Medeburger.

Wij hebben noodig gevonden UL. aan te schryven en te requireren, zo als geschied bij dezen, aan ons voor of uiterlijk op den 21^{sten} eerstkomende in te zenden eene nauwkeurige opgave van de jaarlyksche onkosten der gewone reparatiën van alle kerkgebouwen en pastory huizen der voormaals Herschende kerke binnen UL dorp of plaats gevonden wordende, voor zo verre dezelve door aanbouw uit de afzonderlyke kasse der Gemeente geen byzonder en wettig eigendom zyn, buiten de kosten aan toren, klokken en derzelve huizingen gevallen, en zulks gerekend over de laatste tien jaaren, alsmede of en hoedanige lasten, schulden en baten dezelve gebouwen en huizen hebben of tot dezelve behoren.

Voorts eene nauwkeurige opgave van den staat der banken en het gestoelte binnen de kerkgebouwen der voormaals Herschende kerke gevonden wordende, voor zo verre dezelve aan dat gebouw eigen zyn of aan Particulieren ofte de gemeente in eigendom behoren, — alsmede eene opgave der groeven of begraaemplaatsen binnen voors^e gebouwen en het getal van dien welke aan die kerken eigendommelyk zyn, ofte tot byzonderen eigendom van anderen moeten gerekend worden.

Geschreven op het Amptshuis binnen Doesburg den 10 Augustus 1798, 4 j. d. B. V.

Heil en Broederschap

Het Gemeente Bestuur des Ampts Doesburg

H. WIJERS Vz.

Op last van Hetzelve

J. SCHOEMAKER

loc. Secr."

Op deze aanschrijving werd door van Hemessen eenvoudig niet geantwoord. Van deze nalatigheid, alsmede van die door kerkmeesteren van Hoogkeppel gepleegd, werd den 25^{en} Augustus door den Voorzitter aan het gemeente bestuur kennis gegeven. De vergadering delibereert hierover en resolveert ten slotte: „dezelve (nl. kerkmeesteren van Hoog-Keppel en Bahr en Lathum) alsnog de novo te injungeeren en te gelasten om aan de aanschrijving van dit Gemeente Bestuur d.d. 10 August 1798 binnen den tyd van agt dagen stiptelyk te voldoen, latende by onstentenis of nalatigheid van dien, de nadeelige gevolgen voor rekening en verantwoordelijkheid van gem. kerkmeesteren”.

Nu achtte van Hemesse het toch zeker geraden iets van zich te doen hooren. Hij heeft zich echter eerst gewend tot Ds. Abbing met verzoek om raad. Dit blijkt uit een schrijven, door dezen aan hem gezonden, dat kennelijk op deze aanschrijving van het gemeente bestuur slaat.

„Het komt mij voor”, zoo schrijft Ds. Abbing, „dat UE. opdriederley wyze het Gemeente Bestuur zoudt kunnen antwoorden: of door U te beroepen op de constitutie, die niets bepaalt omtrent den staat van Dorpen, waar de Roomschen van kerkgebouwen etc. reeds voorsien zyn, in welk geval UE. dus ook geen gezag of vryheid hadt daaromtrent opgave aan iemand te doen, om schikkingen te maken; of door U te beroepen op Uwe wyze van aanstelling, die U onmiddelyk van de Rekenkamer doet afhangen, waarin nog niet verandert is, in dat geval soudt gy eerst van dezelve last moeten hebben.

Of door een stipte beantwoording van hunne requisitie, waarby gy dan vooral diende aan de merken dat de gemeente een Capitaal heeft in de kerk van 400 Gl. sedert 1722 à 4 P.C. ¹⁾ het opkomen daarvan, en dat benevens de liberale gift van de Provincie of Rekenkamer van f 250.—, door dezelve tot reparatie besteed is, benevens de jaarlyksche kerk collecte. Ook soudt gy dienen aan te merken dat de Preekstoel benevens verscheidene banken eigendommelyk de gemeente toebehooren, als haar van den Heer van Hakfort blykens de wapens geschonken, de andere gestoeltens zyn te nieuw om te denken dat ze voor de Reformatie souden gemaakt zyn. Wat de groeven betreft, die syn meen ik van algemeen gebruik voor hun die 't kerkenrecht betalen behalven de grafkelder van den Heer van Hakfort”.

Van Hemessen achtte zeker de in de tweede plaats gegeven raad het eenvoudigst: hij richtte zich althans met het volgend schrijven tot het gemeente bestuur van het Ampt Doesburg:

„Mede Burgers”.

„In antwoord op UL. Missive dd. 10 Augusti ll. by my 3 dagen later ontfangen en waartoe my kortheyds halve referere diend.

1) Deze 400 Caroli Gl's. waren een legaat van den Heer H. W. van Westerholt. Zie van Alphens Nieuw Kerkelyk Handboek, jaargang 1887, blz. 28.

Dat ik my als Rentmeester van s' Landschaps Domaynen in Lathum door de voormalige kamer van rekening synde aangesteld, waaraan het Ampt van kerkmeester (: — synde na myn begrip de Rekenkamer of t'hans het Intermediair Administratif Bestuur van het voormalig gewest Gelderland, subintreerende voor de voormalige Rekenkamer, opperkerkmeester): — is geenclaveerd en verknogt, onbevoegd rekene UL. sonder order van myne principalen openinge van saken te doen. — Hiertoe order ontfangende van myne principalen sal ik my na deselve stiptelyk gedragen.

dat: Rheden d. 28 Aug. 1798 't 4. j. d. Bat. Vr.

Heyl en Broederschap

TH. VAN HEMESSEN

*Secrets des Ampts Rheden en Rentmeester van
Bahr. en Lathum*".

Ds. Abbing met dit schrijven in kennis gesteld geeft er zijn instemming mede te kennen, maar raadt van Hemessen aan nu ten spoedigste aan 't bestuur te Arnhem kennis te geven van zijn beroep op dit collegie. Te gelijker tijd, meent Ds. Abbing, zou dan door hem verzocht kunnen worden, „toegang voor U of een lid van de commissie uit de Gemeente daartoe gesteld of beide samen tot zodanige papieren als op de Rekenkamer omtrent ons kerkgebouw elucidatie kunnen geven". In een P.S. geeft hij nog zijn meening te kennen, dat van Hemessen de boeren uit het gemeente bestuur met zijn stadhuistermen wel vergeven zou hebben ¹⁾.

1) In dit zelfde schrijven verzoekt Ds. Abbing van den kerkmeester het boek van Ontvangst en Uitgaaf te mogen ontvangen. Dit was een eerste stap om de administratie der kerkegoederen in handen te krijgen. Van Hemessen was echter tot die overgave niet gezind, hoewel hij voor zijn post geheel ongeschikt was, zoodat hij zelfs van zijn rentmeesterschap ontzet werd. Ten slotte richtte de gemeente-commissie zich in December 1800 tot „Commissarissen tot de Administratie der Domainen" met het verzoek van Hemessen te ontslaan, op grond, dat hij zich „dagelijks zoo verre te buiten gaat, dat

Terwijl deze onderhandelingen tusschen het Gemeente Bestuur en van Hemessen gevoerd werden, bereidde de door de gemeente benoemde commissie zich voor tot den strijd, die zij voor het behoud van kerk en pastorie zou moeten voeren. Zij begreep toch zeer wel, dat noch het Gemeente Bestuur, noch de Roomschen zich zouden te vreden stellen met de verklaring van van Hemessen, dat hij zich onbevoegd achtte de gevraagde inlichtingen te geven.

In de commissie vergadering van den 30^{en} Augustus wordt „besloten tot meerdere Elucidatie omtrent onze kerkelyke belangen een onzer leden, Th. van Oostendorp, af te zenden met een vriendelyke brief aan den Heer van Hakfort ¹⁾, om, waar het mogelijk, eenige Documenten ons voordeelig uit desselfs Familie papieren te bekomen”.

Veel heeft deze reis van Oostendorp niet opgeleverd. Den 5^{en} September „heeft Th. van Oostendorp verslag gedaan van zyne zeer vriendelyke behandeling, maar tot ons leetweezen geen meerder bericht kunnen inbrengen dan dat uit verscheidene opdrachten de afzondering van de twee heerlykheden Barh en Lathum blykt. Waarop in ons geval is besloten te insisteren en de bewysen daarvan by den gemelden Heer te ontbieden ook tot een gelyk oogmerk aan den geveezen Richter Klinkenberg en den bewaarder zyner papieren in Wageningen een gelycke Missive te laten afgaan”.

Aan dit besluit is gevolg gegeven, en den 12^{en} September het antwoord van den Heer van Westerholz ontvangen. Bij zijn schrijven ²⁾ zendt hij ter inzage: „zes onderscheidene oude

aan denzelfen geene administratie hoegenaamd meer schijnt toevertrouwd te kunnen worden.” Aan dit verzoek werd den 10^{en} Januari 1801 door genoemde commissarissen in zooverre voldaan, dat „na gehouden deliberatie (werd) goedgevonden voor ditmaal aan de commissie der hervormde gemeente te Latum over te laten om de directie der kerkenzaken aldaar aan een kwaam persoon te demanderen, ongepraediciëerd een ieders recht”.

Als opvolger werd .nu, na machtiging der gemeente, door de commissie benoemd Th. van Oostendorp, schoolmeester, kostler en schout van Lathum.

1) *De Heer van Westerholz van Hakfort was de laatste eigenaar der heerlijkheid Lathum.*

2) Gedateerd „Hakfort 9 Sept. 1798.”

stukken de anno 1476, 1460, 1545, 1676, 1697, benevens de verkoop van B. & L. door myn grootvader in 1735".

Den 21^{en} September werd een brief ¹⁾ ontvangen van den Heer Ockerse, bewaarder der papieren van den Heer Klinkenberg, die in dezen tijd ziek of lijdende schijnt geweest te zijn.

Hij schrijft, dat hij zich „volstrekt moet excuseeren van de commissie, om na te gaan of, en zoo ja, welke bewyzen" er mochten zijn onder de papieren van den Heer Klinkenberg van Echten, die „aan het genootschap der Hervormden en de verordende schikkingen over 't kerkgebouw uwer plaats van nut kunnen zijn".

De onder zijn berusting zijnde papieren of charters kan hij ook niet afgeven. Hij geeft echter „in bedenking of het niet beter ware, dat de schoolm^r Oostendorp als met die Secretarie nog al bekend zijnde, gequalificeert wierd, om by my visie van die chartres te neemen, en casu quo daaruit auth. copyen te ligten".

Overeenkomstig dit voorstel werd besloten, als ook, dat men zich thans ook tot Ds. van Hallen zou wenden, „om elucidatie uit de classicale acten omtrent de stigting der pastory en de eerste aanstelling van predikanten alhier".

Oostendorp heeft de reis naar Wageningen wel volbracht en is wedergekomen, zooals de Acta zeggen, „met een nadere bevestiging van de afzondering der oude Heerlykheden. Bahr en Lathum; zo ons gevoelen door kan gaan, zeer ten onzen voordeelen dienen kunnende".

Den 26^{en} September „Is een rapport ontvangen van Ds. van Hallen veel waarschnlykheid gevende om te gissen, dat de pastory wel door een van de Heeren der heerlijkheid kan gestigt zyn".

Een brief van Mevrouw Trip geb. van Limburg Stirum, namens den Heer Klinkenberg geschreven, gaf geen nieuw licht ²⁾.

1) Gedateerd „Wagen. d. 11 Sept. 98."

2) In dezen brief wordt verwezen naar de aantekeningen van den landdag

Intusschen had het Gemeente Bestuur van het Ampt Doesburg den 1^{en} September zich gewend tot het Intermediair Administratief Bestuur van het Voormalig Gewest Gelderland, en zich er over beklaagd, dat de kerkmeester van Bahr en Lathum en die van Didam bij hunne missives van den 28^{en} en 22^{en} Augustus verklaard hadden, de gevraagde opgaven niet te kunnen verstrekken ¹⁾.

Het Intermediair Bestuur besloot van Hemessen aan te schrijven, alsnog aan de vordering van het Gemeente Bestuur te voldoen, „ten waare ZijnE. vermeende redenen ter contrarie te hebben, welke (hij) echter alsdan binnen agt dagen aan deeze vergadering zal behooren op te geeven”.

Van dit besluit, dat eerst den 4^{en} October genomen werd, ontving ook het gemeente bestuur een afschrift; het wachtte echter de nadere opgaven van den tegenstrevenden kerkmeester niet af.

Den 1^{en} November was de termijn van zes maanden verstreken. Wilde men dus uitvoering geven aan het 6^o der Additioneele artikelen, dan diende men zich te haasten. Den 5^{en} October ging men dan ook over tot de verzending van het „plan van schikking” aan de betrokken kerkbesturen.

van 1775 of 1776, waarbij de Roomschgezinden een verzoek hadden ingediend, om eene kerk te mogen bonwen; er zich op beroepende: „dat zij van oude tijden af de vrijheid gehad hadden, om haere Godsdienst te verrigten in twe onderscheijdene boere huysen.” In 1672 werd (zie „Oudheden en Gestichten van het Bisdóm Deventer” 2e Dl. blz. 455) de eerste pastoor van Bahr en Lathum aangesteld: van af dien tijd werd dus zeker reeds de uitoefening van den Roomschen eeredienst te Lathum toegelaten, zoo dit reeds niet vroeger geschiedde

1) Omtrent het schrijven van Van Hemessen zie beven blz. 331. De bedoelde kerkmeester van Didam was J. Gerlings. De reden, die hij voor zijn weigering gaf was, dat daar hij „nog geen tien jaren als kerkmeester had gefungeerd, en de rekeningen en quitantiën by afhoring der kerkenrekening by den Pree. des kerkerards bleven berusten, hy uit dien hoofde sig buiten staat bevond aan die requisitie te voldoen.” De voor de hand liggende last, hem door het Intermediair Bestuur gegeven was: „den predikant oft kerkeraad te verzoeken om de onder hunl. berustende stukken tegen receptis aan ZynE. te overhandigen”, altijd ingeval de kerkegoederen geen bijzondere en wettige eigendommen waren.

Voor wat de Hervormde kerk van Lathum betref, richtte het Gemeente Bestuur zich thans niet langer tot den tijdelijken kerkmeester, maar tot het „Hervormd kerkgenootschap in Bahr en Lathum”.

Zoo werden dan den 7^{en} October door de kerkelijke commissie de volgende stukken ontvangen :

Gelykheid Vryheid.

*Het Gemeente Bestuur des Ampts Doesburg aan het
Hervormde kerkgenootschap in Bahr en Lathum.*

Medeburgers!

Naardien wy ons verplicht achten ingevolge en ter voldoening aan het 6^e Add. Art. der Staatsregeling, alsmede overeenkomstig de Public. d.d. 12 July ll., niet te moeten toeven UL een plan van schikking over kerk en pastoryhuis enz. toe te zenden, en wy uit gebrek van opgave der Reparatiën, lasten, baten enz. derzelve, hoewel wy reeds voorlang daarop hebben geinsisteerd, de reparatiën enz. daarin niet hebben kunnen bepalen, zenden wij UL. hetzelfde zo en als daarby; zullende wy, zodra wy gemelde opgave hebben bekomen ons van onzen plicht kwyten, en UL. dezelve communicceeren.

En zullen mede na de verkregene Elucidatie van het woord „Leden”, waertoe wy by het vertegenwoordigend Lighaam hebben versocht, UL. het getal derzelve van elk kerkgenootschap in UL. dorp mededeelen.

*Geschreven op het Amptshuis te Doesburg den
5 October 1798 vierde jaar der Bataafsche
Vrijheid.*

Op last van hetzelfde

J. SCHOEMAKER

Loc. Sec.

Hierbij was gevoegd:

„Concept plan van schikking ingevolge Publicatie dd. 12 July deezes jaars door het Gemeente Bestuur des Ampts Doesburg geformeerd en van wegens hetzelfde aan de Diverse kerkgenootschappen van Lathum overgegeeven”.

Art. 1.

Het kerkgenootschap, hetgeen de relative meerderheid der leden zal uitmaken, zal de voorkeus in de naasting van het kerkgebouw en Pastoryhuis hebben ingevolge het 6^{de} Additioneel Articul der Staatsregeling, edoch deze daarvan afziende, zullen successivelyk, de andere kerkgenootschappen, volgens de meerderheid deeze voorkens genieten.

Art. 2.

De baten der kerk zyn, ten minsten de graven de kerk toebehorende, en onder de Taxatie der kerk begrepen, en verders de kerk geregtigheden, bij begravenissen en andere plegtigheden gebruikelyk, welke ingevolge opgaaf des kerkmeesters over de laatste 10 jaaren berekend sig jaarlyks bedragen een somma van

Art. 3.

En zyn de lasten der kerk en pastoryhuis aan reparatien plus minus een somma van

Art. 4.

De kerk en pastoryhuis zyn door 4 Neutrale deskundigen getaxeerd op vyf duizend vier honderd drie en vijftig Guldens.

Art. 5.

Het kerkgenootschap, 't welk de kerk en pastoryhuis zal genaast hebben, zal gehouden zyn eene geevenredigde uitkeering naar het getal der dividueele leeden van andere kerk gemeentens te moeten doen volgens eene daarvan te makene naauwkeurige berekening.

Art. 6.

De tyd der betaling het zy in eens het zy by termynen, gelyk ook der ruiminge der meergemelde gebouwen, als die zal moeten geschieden, zullen de kerk genootschappen binnen Lathum voornoemd of gecommitteerdens uit dezelve onderlinge bepalen.

Art. 7.

De Algemeene banken, en het geen vervolgens, onder de kerken en Pastoryhuizen gehoord, behalven die aan particulieren toebehoren, zyn in de taxe der taxateurs begrepen en worden gevolglyk door de betaling een eigendom dier gemeente, welke de naasting zal gedaan hebben, dus kan dezelve daarover beschikken.

Art. 8.

De begraafplaatsen die in de kerkgebouwen gevonden worden en aan Particulieren toebehooren, zullen ten allen tyde zyn en blyven een wettig eigendom der bezitters, en aan hun het gebruik daarvan als voorheen ten allen tyde toegestaan worden.

De begraafplaatsen aan de kerk behorende worden aan het kerkgenootschap, hetwelk de kerk zal genaast hebben als een bate toegewezen, onder die voorwaarde nogthans, dat het aan een ieder, wie het ook zyn mag ten allen tyde zal vrystaan zyne doden, mits het in vorige tyden bepaalde geld aan die kerk betalende, daarin te begraven, zonder dat daartegen uit eenigen hoofde oppositie zal gedaan worden.

Art. 9.

En zal na bekomene goedkeuring, hiervan der onderscheidene kerkgenootschappen een contract gepasseert worden.

Art. 10.

Zo het mocht komen te gebeuren, dat de kerkgoederen by de kerk blyven, zullen die op dezelve wyze als de kerk

naar voorgaande taxatie, door het kerkgenootschap welke dezelve naast, worden betaald, dan wel naar goedvinden verdeeld.

Art. 11.

Zo mede het huis door den koster of schoolmeester bewoond tot het kosters ampt bevonden wordt te specteeren, zal met hetzelfde gelyk met de kerk worden vervaaren".

Waar de commissie der Hervormden ook op gerekend had, op een dusdanigen loop der zaken zeker niet. Zij had zich voorgesteld eerst gehoord te worden, en dus in de gelegenheid gesteld te worden, om hare rechten op kerk en pastorie te verdedigen. Hier op had zij zich voorbereid, en niet onwaarschijnlijk is het, dat zij zich vleide het Gemeenten Bestuur door de in te brengen bedenkingen te overtuigen, dat het 6^e Additioneele Artikel voor Lathum niet van toepassing was.

Daar komt plotseling het bovengenoemde plan van schikking aan alle verwachtingen van dien aard een eind maken. Zonder van de Hervormde Commissie ook zelfs de minste inlichting gevraagd te hebben, zonder zelfs zich vergewist te hebben of de pastorie niet na het jaar 1580 gesticht was, maakt het GemeenteBestuur een concept contract, bepaalt daarin, buiten de gemeente om, de waarde der goederen en zendt dit ter goedkeuring aan de gemeente.

Geen wonder, dat de commissie dit gansche voorstel onaanneemelijk achtte. Zij tijgt aanstonds aan het werk, om het Gemeente Bestuur aan te toonen, dat van een dergelijke behandeling dezen zaak geen sprake kon zijn. Daartoe werd door haar de volgende breedvoerige missive opgesteld, en besloten deze den 22^{en} October te verzenden. In dit plan kwam verandering door een schrijven van Ds. de Rooij¹⁾, op wiens aandringen het antwoord reeds den 15^{en} October werd ingezonden. Het luidde als volgt:

1) Deze brief heb ik niet in 't Archief gevonden, en de Acte bevatten geen inhoudsopgave.

*Aan het Gemeente Bestuur des Ampts Doesburg.***Burgers Repraesentanten!**

Wy hebben den 7 October LL. een zogenaamd plan van schikking en ter geleide daarvan een Missive van UL. ontvangen. De Gecommitteerden der Hervormde Gemeente van Lathum tot het waarneemen van haare belangen vinden sig verplicht, eerst Uwe voorafgaande Missive, dan het plan zelfs te beantwoorden en ten laasten eenige aanmerkingen over den ganschen toestand van onze kerk en pastory etc., ten einde men ons niet accuseeren de lange baan te zoeken, en alle disputen, zo mogelyk in eens aftesnyden, hier by te voegen.

I. Ter beantwoording van UL. Missive zelfs diend: dat wy daarin met de grootste verwondering dingen hebben opgemerkt, die wy waarlijk van UL., die alles in der minne zult trachten te schikken en alle disputen voorkomen, geenzins verwacht hadden.

1. Het eerste is dat GL. kunt goedvinden ons een plan van schikking toe te zenden, sonder voorafgaande opneeming van reparatiën, baten als andersints; daar men in deeze zaak geen plan kan nog mag maken, volgens den uitdrukelyken letter der wet, dan gebaseert op den voet van reparatien etc.. Men zal zeggen: wy hebben daartoe instantiën gedaan; dan Rurgers! die met het gezag der wet bekleed zyt, wie zal Uwe aanschryvingen durven Eludeeren? en zoudt gij onzen kerkmeester onwillig zynde niet door hoger hand daartoe kunnen constringeeren? of heeft hy voldoende redenen tot het weigeren dier opgaaf gehad, was hy daarentrent soms alleen responsabel aan zyne Principalen de voormalige Rekenkamer nu het Administratief Bestuur van het voorm. gewest van Gelderland, zyne aansteller? dan waar het Uwen onvermydelijken pligt geweest dit eerst te onderzoeken en in een zaak van dit aanbelang met zulk eene precipitance niet te handelen.

2. Het tweede is, dat Gyl. willekeurige uitleggingen der

wet zoekt te maaken door ons eene uitvlucht omtrent het woord *Leden* voor te stellen, daar eene eenvoudige leezing van het 1ste hoofdpunt van de Publicatie van den 12 July l.l. UL. zou overtuigt hebben, (vergeleeken den 6 Add. Artik. der constitutie) dat daartoe alle zielen jong en oud behoren ¹⁾, en ook zelfs de door het Wetgevend Lighaam plegtig aangenomen beginsels van *Gelykheid*, UL. sonder deselve souden herinnert hebben, dat de minste disputen souden opkomen, indien men hierin ook op zulk een gelyke voet te werk ging; het was toch voor de Hervormden die de gewoonte hebben, om ledematen eerst tot rypere jaaren gekomen, aan te neemen, eene harde zaak veelen hunner daarom van het recht van praetentie op kerk etc. te zien uitsluiten, en dat hunne Roomsche Medeburgers daardoor eene ongeevenredigde aanspraak souden hebben.

-II. Wij zullen nu het plan zelve in oogschyn neemen en dat met de Publicatie van den 12 July L.L. vergelyken, om daaruit te toonen dat GyL. in alle opzichten illegaal, en informeel gehandelt hebt, en dat het in sig zelve geen punt van deliberatie voor de Hervormden in Lathum kan uitmaken.

1) Het 1e punt der publicatie van den 12en Julij 1798, waarnaar door de commissie verwezen wordt, luidt als volgt:

„Dat de respective Municipaliteiten in de onderscheidene Steden, Dorpen en Plaatsen van deese Republiek, van ieder Kerkgenootschap onder haar ressort zullen moeten requireeren, opgaaft van het aantal der Leden tot hetzelfde Kerkelijk Genootschap behoorende, en in dezelve Stad, Dorp of Plaats, woonachtig zynde, ten einde de relative meerderheid der zielen optemaaken.”

Dat intusschen de opvatting van de commissie omtrent de beteekenis van het woord leden in dit verband, de juiste was, bleek uit de Publicatie van den 11en October 1798; daar toch leest men in het laatste punt:

„En dat eindelijk, tot explicatie van de woorden: *Leden der onderscheidene kerkgenootschappen*, in het 6. der meergemelde Additioneele Articulen voorkomende, moet worden verstaan, *alle Persoonen, zonder onderscheid van iaaren, eene Godsdienstige Gezindte toegedaan, of by enig Kerkgenootschap erkend wordende als tot hetzelfde te behooren*, zonder dat Doop, Belydenis of eenige andere formaliteiten worden vereischt, om mede in de berekening van de relative meerderheid der Zielen te worden toegelaaten.”

Op Art. 1.

(Waartoe wy ons kortheidshalven refereeren.) Hebben wij geene andere aanmerking, dan die wij hierboven in de beantwoording Uwer Missive zelfs gegeven hebben waarop wy ons derhalven provoceeren.

Op Art. 2.

Dat het zelve geheel en al strydt met het eerste onder Artikel van het 4^{de} point der Public van den 12 July L.L. waar zodanige opgave als de Basis van een over te geven plan word aangemerkt, en terwijl dit door UL. niet gedaan is, zet het alles op losse en onzekere schroeven, en eludeert dus de heilzame intentie van den Wetgever, om alles in der minne te schikken, makende het voor de Hervormden onmoglyk om sig te explicceeren.

Op Art. 3.

Dit zelfde geld ook van deezen Artikel.

Op Art. 4.

Dat Uwe geheele taxatie, vergeleken met het 2^{de} point der public van den 12 July LL. onwettig is, als zijnde gedaan zonder voorafgaande kundigheid der reparatien etc. en met dingen daaronder te begrijpen, die geheel onder de termen van taxatie niet vallen, als van de Banken, Preekstoel etc., daar de eersten (blykens Bijlage A) door den Heer van Hakfort weleer alle aan de Gemeente gegeven zijn en de 2^{de} dit duidelyk leert door de wapens van den voormaligen Heer daarin gevestigd, ook het zogenaamd Eergestoelte de Familie der Westerholts toekomt blykens desselfs wapen, onlangs op Hoge order daaruit genomen, althans geen Res nullius is; ja wat meer is, het geheele achterdeel der kerk, zo ver de grafkelder sig uitstrekt, genoegsaam een $\frac{1}{3}$ gedeelte daarvan, is naar onbetwistbaren oogschijn,

later aangebouwt ¹⁾ en wel in Anno 1614, terwijl dit jaartal met de wapens van den bouwer of Heer nog voor weinig jaren op het kerkglas van 't Choor, gestaan heeft (zie Bylage B.).

En verder dat GyL. ons de taxatie in een Massa opgeeft ons dus buiten staat stellende over de juistheid derzelve omtrent ieder parceel te oordeelen.

Op Art. 5.

Dat dit eene herhaling is van Art. b van het vierde point der Public. van den 12 July LL. en geensins een voorstel van hetgeen by dat zelve Artikel van UL. gevorderd word, zodat men ons zelfs het onderscheiden getal der zielen geheel verzwijgt.

Op Art. 6.

Dat hetzelfde ook geld van deezen Art. die insgelyks met Art. 6 van het 4^{de} point der Publ. van den 12 July LL. onbestaanbaar is, daar deezee van UL. zulk eene voordracht van schikking vordert.

Op Art. 7.

Dit achten wij reeds bij Art. 4 beantwoord.

Op Art. 8, 9.

Hebben wij geen aanmerkingen.

1) De hier bedoelde aanbouw der kerk is alsnog zeer wel te onderscheiden tusschen het 2de en 3de raam van af de achterzijde der kerk. De steenen der oorspronkelijke kapel zijn van veel grooter afmeting dan die van het aangebouwde gedeelte. Ook de toren, omtrent welks bouw ik echter geen bepaald bericht heb kunnen bekomen, is kennelijk van later datum. De kapel zelf is niet voor het einde der 15de eeuw, in ieder geval na het jaar 1495, gebouwd; hetgeen blijkt uit een steen boven de kerkdeur ingemetseld (zie Nieuw Kerkelijk Handboek van M. W. L. van Alphen Sr., jaargang 1886, blz. 31).

De grafkelder, waarvan sprake is, werd met goedvinden des Heeren van Westerholz in December 1812 weggebroken.

De klok, die in den toren hangt, draagt tot opschrift: „*Verbum Domini monet in aeternum. Henricus Mens me facit Anno 1603.*”

Op Art. 10.

Dat hier word eene bepaling gemaakt, waartoe UL. nog door de constitutie, nog door de Public. magt of last gegeven word en is dus voorbarig.

Op Art. 11.

Dit zelve mogen wij zeggen van deezen Artikel daar de constitutie nog de Publicatie schoolhuizen tot punten van contracten tusschen onderscheidene kerkgenootschappen maakt, en dit schoolhuis in het bijzonder geen zoogenaamde Custory is, zo als men voor de Reformatie wel plagt te hebben, maar de eerste schooldienaar is eerst Anno 1614 aangesteld, waarom wij nimmer in verdrag over het zelve kunnen nog mogen treden ¹⁾.

Uit al dit geavanceerde zult GyL. dus genoegzaam besluiten kunnen, dat gecommiteerden uit de Hervormde Gemeente van Lathum, dit geheele plan als onvoldoende, illegaal, informeel, onzeker en strydig verwerpen.

III. Wy haasten ons derhalven tot ons 3^{de} stuk, om nam. ~~eenige~~ **aanmerkingen** over de gansche zaak van onze kerk en Pastory te geven.

1. Vooreerst nam. merken wy aan: dat indien er in het vervolg weer een plan van schikking nodig was, wy hetzelfde verwachten moeten op den voet van telling der zielen binnen Lathum als Lathum, omdat die van Bahr zo wel als Giesbeek daarop geen regt van aanspraak en dus ook niet van

1) Omtrent dezen schooldienaar vond ik in de Acta van de Classis Zutphen, in dato 15 Maart 1614 Art 14, het volgende: „D. Guilhelmus Mullerus Predicant te Latum versoect a classe eenen persone tot schoeldienaer, koster end voersanger sijner kerke: Sal die Inspector classis bij de E. Heren Gedeputierden sulx versoecken, om gagie darto te willen consenteren. End so sulx geschiede, als men ganslich verhopet, wort tot suloke einde gepresentert end gerecommandert een seecker Borgers shone van Lochum, wiens vader een sonderlick liefhebber der religie, ja ook een ouderlinck der kerke aldaer lange is gewesen. Van syne bequaemheid om die voers. dienste na behoeren te verrichten, sal door sijne getuichenisse, den Heren Gedeputierden den classi, oft derzelven Inspectoren, genoegsam blijken.”

deeling hebben, immers de Heerlykheden Bahr en Lathum zyn altoos zowel Politice als Ecclesiastice in oude tyden gescheiden geweest, zynde Bahr in het jaar 1380 alleen met alle zyne geregtigheden opgedragen en verleent en in het jaar 1460, 1519, 1529, 1604 Lathum 1476, wederom Bahr 1676, ja in eene volmagt van Leenverheffing ¹⁾ van 1687 staat dat de Heer van Bahr het 'jus Patronatus excerceerde over een kerk, toen gedestruoord ²⁾, van Bahr gestaan hebbende op den neerhof van dat zelve huis, waarin vier beneficiën gefundeerd waaren, (zodat die van Bahr en Giesbeek niet op de Lathumsche maar op deeze Bahrsche kerk en dependentiën aanspraak moeten maken). Zo draagt ook eene van Doornik in zyn opdracht aan den vorige Heer van Hakfort dit patronaatschap mede over van de kerk van Lathum Anno 1691, gelyk de origineele stukken daarvan onder ons of zelfs of geverifieert liggende uitwijzen en door UL. by ons kunnen geveiseert worden.

2. Ten 2^{den} merken wij aan dat wy dus door deze situatie van zaaken binnen Lathum als Lathum in het handelen over kerk etc. besloten blyvende, ook nog omtrent de kerk nog (omtrent de) pastory ons verplicht achten met andere kerk Genootschappen te handelen ³⁾.

1) Deze volmacht van Leenverheffing van den 11en April 1687 werd verstrekt door Hendrik Willem, Vrij & Edelen Heer van Westerholt aan Jacob Dreux, Landschrijver tot Bahr en Lathum. De bedoelde zinsnede omtrent het patronaatschap luidt: „de collatie ofte recht van patronaatschap over vier ofte meer vicariën oft kerkelyke beneficiën in de verdestruoorde kerk soo eertijds op de neerhoff des huizes gestaan heeft of elders gefundeert.”

2) De verwoesting van de Bahrsche kerk had reeds plaats op Hemelvaart 1495.

3) Dit beperken van gerechtigden tot Lathum was ongetwijfeld in het voordeel der Hervormden. Volgens een door G. W. Berentzen, secretaris der Municipaliteit, opgemaakte staat, den 10en Augustus 1797 gezonden aan het Provinciaal College van Politie, Finantien en Algemeen Welszijn in Gelderland, bedroeg het aantal Hervormden in Bahr, Lathum en Giesbeek 233 zielen, en was dat der Roomschen 395; de daarbij behoorende lijst der Roomschegezinden wijst voor Giesbeek alleen 183 zielen aan; van de overige 212 woonde het grootste deel onder Bahr, terwijl voor zoover ik kon nagaan velen van hen die tot Lathum behoorden, hetzij als kostgangers, hetzij als

a. Omdat wat de kerk betreft, wy zo veel regt van eigendom aan dezelve hebben, als dezelve voor het deel dat taxatoir is, waardig weezen kan, vermits alle regt van eigendom in deezen door de constitutie en de Public. van den 12 July LL. volkomen geguarandeert is.

Eene vorige vrouw tot Hakfort heeft toch aan de kerk van Lathum den 15 May 1722 geschonken een Capitaal van 406 Guldens a 4 P.C. 1), 't welk gerekent by eene liberale gift der vorige Rekenkamer a 250 in het jaar 1790, en de verlopene interessen ad heden van het Capitaal ter reparatie der kerk aangewend een somma van 1866 Guldens uitmaakt, hier moet nog bij gevoegt worden hetgeen vier maal des jaars voor de kerk by de bediening des avondmaals gecol-lecteert word, 't welk sedert 1757 beloopt eene somma van $\begin{matrix} \text{gld.} & \text{st.} & \text{p.} \\ 144 & - & 11 & - & 4 \end{matrix}$ dus meer dan dat deel 't welk taxatoir sov weezen, waardig is.

a². Dat het Pastoryhuis eerst Anno 1614 gebouwt is, en wel uitwijzens de Actèn van het Zutphensche Classis Origineel²) niet door de Gewezen Gedeputeerden maar door den

dienstbaren, bij Hervormden inwoonden, en dus slechts zoolang hun het verblijf te Lathum niet werd ontzegd hun rechten konden doen gelden. Moest nu deze eisch worden toegestaan, dan viel daardoor natuurlijk het geheele plan van schikking vrij wel in duigen. Ook hier bleek dat het gemakkelijker is eenen algemeenen maatregel voor te schrijven, dan hem toe te passen.

1) Zie noot blz. 331.

2) Omtrent de predikantsplaats en de pastorie te Lathum vond ik in de Acta der Zutphensche Classis de volgende aanteekeningen.

Acta van December 1609 Art. 4. „Aan Ds. Baudartius wordt o. a. opgedragen om op den aanstaanden landdag te verzoeken: „dat gagje geordineert werde voor eene predicant te Sellums, Baer en Latum, Terburg en Sijlvolde.”

April 1610 Art. 27. „Is goet gevonden van den broderen, dat ten overstaan end met believeen der heren Deputerten Baer en Latum met Westerfort eenen tijt lanck gecombineert sijnde, van D. Sagelio bedient worde.”

Maart 1612. Art. 10. „Is volgens bij die van Doesborch aangegeven dat die van Lathum een dienaar versoecken, sullen dieselve wanneer die Wedeme al getimmert sijn daermede versien worden.”

October 1612. Art. 10. „Den Artyckel nopende een Predicant te stellen op de dorpe van Latum blyft nog in syn waerde.”

Heer der Heerlijkheid, omdat de toenmalige Amptman daarover het opsicht en directie gehad heeft, dit is te meer waarschijnlijk omdat de Pastory met zijn hof rondom in het zogenaamde Domain land inligt en aan een weg, die weleer een eigendom van den Heer was, van waar waarschijnlijk nog de hedendaagsche gewoonte oorspronglyk is, dat men lyken uit de koestraat naar het kerkhof transporteerende daartoe eerst permissie vraagt ter Passagie aan den bouwman op het huis te Lathum. (Zie bijlage C.).

Weshalven onze Pastory geen punt van schikking met onze Roomsche Medeburgers worden kan, omdat hun geheele regt van aanspraak op kerken of Pastoryen door ons gebruikt (welkers regtmatigheid of onregtmatigheid wij nu niet meer betwisten) berust op de beslissing van deeze quaestie: of wy Gereformeerden by de Reformatie hier te lande voor 1580 van hunne voorouderlijke goederen of goederen door Donateurs of Legateurs voor hunnen Godsdienst geschikt, geoccupeert hebben, daar dit Perceel nooit een eigendom

In de Acta van April 1613, Art. 3, leest men de door de commissie bedoelde aanteekening nopens het bouwen der pastorie. „Item (sall oock die Ed. Heeren Gedeputierden werden geremonstreert) dat die Amptman van Baer en Lathum moge ernstelicke vermaent worden de woninge voor den Predicant te Lathum te laten maecken.”

Dit schijnt geholpen te hebben. In de Acta van den 21en September 1613 leest men onder Art. 8. „Ist umfrage gedaen of Wilhelmus Molnorus in unserem Classem sol admittirt en angenommen werden, Ist die Resolutie gefallen, Ja, hem guitt befunden seinde in examine, als dan eene bequamen ortt, so viel moehelich hem t'verleyhen” En daarop in de Acta van Maart 1614 Art. 2. D. Guilhelmus Mositor in vortyden van seeckere daerto a classe gecommiteerde Broders ad ministerium geëxamineert sijnde, end darin wel bestaende, is in pleno fratrum consensu pro legitimo Ecclesiae ministro et classis membro angenomen, end is geordoneert die Plaetse van Baer end Latum te vertreden end den kerckedienst alder te vervalten.”

Dat „Molnorus” en „Mositor” zal wel moeten zijn „Molnerus”, de eerste predikant van Bahr en Lathum na de scheiding van Westervoort. In deze zelfde Acta komt hij onder Art. 14 (zie boven blz. 335 noot) als „Mullerus” voor, in de lijsten der presenten op de volgende Classicale vergaderingen als „Molnerus” of „Mollerus.” In de acta der Provinc. Synode te Arnhem A° 1618 als Wilhelmus Molnerus; soo ook in die van Nymegen, A° 1619; Zie Acta der Provinciale en Particuliere Synoden, versameld en uitgegeven door Dr. J. Reitsma en Dr. S. D. van Veen, Deel IV, blz. 314 en 336

van dezelve geweest is, te meer omdat het nimmer in de Roomsche kerk of hier of elders de Usancie is om by een Capel of capelletje, eene Pastory te stigten en dat deeze kerk zulk een Capel is leert ons genoeg haare geheele bouw-order en benoeming in alle oude stukken.

Dit alles Burgers! hebben wy dus onder verbetering en sine laesione juris testii voorgesteld om daardoor alle twisten en vragen op eens af te snyden en U.L., de moeite van een nader plan te maken, te besparen.

En indien er eenigen twijfel overblijft hopen wy dat GyL. of het Roomsch kerkgenootschap in Lathum, ons, die zo veel goed regt en zo veele waarschylykheden voor ons hebben als in een zaak van dien gryzen ouderdom kunnen gevorderd worden, in het ongestoorde genot van onze kerk etc. zult laten, ook ons die in geval van nadelige beslissing de lydende party zyn zouden, dien billyken grondregel in alle quaestieuse gevallen gepractiseert zult laten toepassen: dat de wet, daar ze niet beslissend mocht spreken voor ons ten voordeeligsten mag worden uitgelegd, vooral daar het zo genaamde Ampt van Bahr en Lathum uit drie buurtschappen, voormaals gescheiden nu vereenigt, bestaat, Lathum, Giesbeek en Bahr, hebbende onze Roomsche Medeburgers, in Giesbeek een zeer goede kerk met een Pastory, waarby de meeste hunner geconcentreert wonen, en in Bahr waar sij ook het talrijkste zyn een huis tot een diergelyk oogmerk geschikt, zodat men waarlijk op gronden van billykheid a priori geen aanspraak van hun op onze kleine kerk etc. zou wachten, naar dien heilzamen regel der constitutie in de Algemeene beginselen Art. 6. „Doe aan eenen anderen niet, hetgeen ge niet wenscht dat U geschiedt. Doe aan anderen ten allen tyde zo veel goeds, als gij in gelyke omstandigheden van hun zoudt wachten”,¹⁾ te meer daar het ons kerkgenootschap in deeze drie plaatsen nimmer aan bewyzen van

1) Staatsregeling van 1798. Algemeenen Beginselen Art. 6. „Alle de plichten van den Mensch in den maatschappij hebben hunnen grondslag in deze heilige Wet: Doe eenen ander niet enz.”

vreede en Broederliefde heeft doen ontbreeken, en onzen Roomsche Medeburgers geholpen heeft in het aanryden van steen etc. tot opbouwning van hun kerk in Giesbeek, en het geeven van stroy of andere noodwendigheden tot dekking van dezelve in Bahr, ja daar wy uit onze diaconiekas en door byzondere giften in deeze laaste jaaren sommige hunner kerken hebben helpen opbouwen, en door den oorlog verwoeste kloosters of andere Roomsche gestichten in liefde gedacht is uitwyzens onze aanteekeningen.

Wij verzoeken derhalven dat wy by de geruste possessie van onzè kerk en Pastory bewaard en gemaintineert worden, wanneer niemand het contraire van het hier geposeerde, zal volledig bewijzen kunnen.

Actum Lathum den 14 October 1798.

*Uit naam der Hervormde Gemeente
van Lathum*

L. H. ABBING

G. W. BERENTSEN

W. V. SADELHOFF BZON

J. V. SADELHOFF EZON

T. OOSTENDORP.

Bij dit schrijven was gevoegd het volgende Extract uit de Gerichts Acten van Lathum.

Bijlage A.

Vraag Artikulen overgegeeven door de gecommiteerden tot de kerkelyke zaaken der Hervormden in Lathum, om daarop ter instantie van dezelve te verhooren: Hendrik Willemssen, Willem Wouters, en Gorsiena Naaldenberg, huisvrouw van Jan Wouters.

ART. I.

Getuigen ouderdom te vragen en of (zy) tot het geeven van kondschap der waarheid behoorlyk geciteert zijn?

Antwoord.

1. De eerste getuige heeft geantwoord 73 jaaren
 2. " " " " " 62 jaaren
 3. " " " " " 69 jaaren, en
- dat zij allen behoorlijk geciteerd waaren.

ART. II.

Of getuigen ook wecten of hebben horen zeggen, van hunne ouders of van oude Leden, of de banken in de Gereformeerde kerk te Lathum, een eigendom zyn van de kerk of Particulieren toebehoren, dan of dezelve van iemand zyn gegeven tot gebruik van de Gereformeerde Gemeente?

Antwoord.

1. De eerste getuige zegt, in Lathum geboren te zyn, en heeft horen zeggen van zyne ouders dat de Banken van den toenmaligen Heer van Lathum aan de Gereformeerde Gemeente gegeven zyn, in plaats van stoelen, die te voren in de kerk waaren geweest, waarover dispuut ontstaan was.

2. De 2^{de} getuige zegt, dit ingelyks wel te hebben horen zeggen.

3. De 3^{de} een dochter van den overleden schout J. Naaldenberg, welke hier 49 jaaren schout geweest en nu al 20 jaaren overleden is, zegt, dit ingelyks haren vader en nog eene overledene vrouw Bartje Peters genaamd wel te hebben horen zeggen.

Bylage B.

ART. III.

Of getuigen ook wecten of hebben gezien, dat op het choor in een der kerkglazen een wapen heeft gestaan, waarop stond in cyffer letters het jaar getal 1614?

Antwoord.

1. De eerste getuige zegt het wapen wel te hebben gezien maar weet niet meer wat jaargetal daarop stond.

2. De 2^{de} zegt niet eens maar wel 20 malen gesien te hebben dat daarop stond Anno 1614.

3. Derde getuige zegt, insgelyks dat wel te hebben gesien en dat het er is uitgenomen, ongeveer voor 5 jaaren toen de glazen in nieuw loot gezet wierden.

Bylage C.

ART. IV.

Of getuigen ook weten of hebben horen zeggen dat de weg die uit de Koestraat voorby de kerk schiet voor deezen een eigendom, van den Heer der gewezen Heerlijkheid was, zodat deselve door niemand met een doode mocht bereden worden dan na alvorens daartoe Permissie versocht en bekomen te hebben?

Antwoord.

1. Eerste getuige zegt zulks zelfs te hebben gevraagd, bij gelegendheid dat hy een lyk uit de Koestraat naar de kerkhof moest ryden, aan den toenmaligen schout Naaldenberg.

2. 2^{de} getuige zegt, wel voor 30 jaaren dit te hebben horen zeggen, anders moesten sy by Kraayvanger den dyk opryden en zoo naar het kerkhof achter om heen.

3. 3^{de} getuige zegt, dat by diergelyke gelegendheid dit aan haar vader moest gevraagd worden.

Hiermede hebben getuigen deeze hunne afgegevene depositien geeindigt met handtasting onder offerte van dezelve des gerequireerd met eede te zullen sterken.

Actum Lathum den 13 Octob. 1798.

Coram

G. W. BERENTSEN, *Prov. Richter*

en

Gerichtslieden { FREDERIK TEN BOSCH
FREDERIK VERSTEEGH

Komt overeen met het origineel

G. W. BERENTSEN, *Richter*.

(*Wordt vervolgd*).

Wolvega, Mei 1895.

L. J. BLANSON HENKEMANS.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

- H. H. Barger, Kerkgeschiedenis eener Dorpsgemeente (Stemmen voor Waarheid en Vrede, April).
- A. W. Bronsveld, Het Piëtisme en het Methodisme, in betrekking tot de Zending (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Maart).
- G. A. v. d. Bruggen, Jezus als machthebbende (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Maart).
- J. Domela Nieuwenhuis, De Verhouding van den Christen tot de doodstraf (Stemmen uit de Luthersche Kerk in Nederland II).
- G. Doyer van Cleeff, Ernstige Bestrijding? (Geloof en Vrijheid XXIX I).
- R. H. Drijber, De Eerste Brief van Petrus (Geloof en Vrijheid XXIX I).
- J. J. L. Duijvendak, Het Lied in de Luthersche Kerk (Een vaste Burg is onze God XIII, 2).
- B. D. Eerdmans, De historische achtergrond van Zacharia I—VIII (Theol. Tijdschrift, Maart).
- C. A. Evelein, Luthers Schriftbeschouwing en het beginsel zijner theologie (Stemmen uit de Luthersche kerk in Nederland I, 1).
- G. A. Fijnvandraat, De jongste veldtocht van de Synode der Nederl. Herv. kerk op het gebied van het Beheer der Kerkelijke goederen en fondsen 1886—1894 (Stemmen voor Waarheid en Vrede, April en Mei).
- J. Hartog, Iets over liberale Theologie hier te lande in de tweede helft der vorige eeuw (Geloof en Vrijheid XXIX I).
- L. Heldring, Het Christendom, de Opstanding en het leven der volkeren (Lichtstralen op den akker der wereld I, 1).
- P. A. Klap, Agobard van Lyon II (Theol. Tijdschrift, Maart).
- H. M. van Nes, Ideaal en Werkelijkheid (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Mei).
- J. Offerhaus Lzn., De godsdienstige en zedelijke denkbeelden van den brief aan de Colossers (Geloof en Vrijheid XXIX I).
- Joh. W. Pont, Het Protestantische en het Roomsche levensideaal (Stemmen uit de Luthersche kerk in Nederland I, 1).
- Th. Trede, Het Bloedwonder te Napels (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Mei).
- J. J. P. Valeton Jr., Valsche pleitbezorgers Gods (Stemmen voor Waarheid en Vrede, April).

- J. P. G. Westhoff, Het wezen der Evangelieprediking en haar centrale plaats in den Luthersch-Protestantschen eeredienst (Stemmen uit de Luthersche kerk in Nederland I, 1).
- P. van Wijk Jr., Eenige opmerkingen over den nieuwen leerstoel aan de Academische Universiteit (Stemmen uit de Luthersche kerk in Nederland I, 1).

Buitenlandsche Tijdschriften.

- B. Adhoch, D. Gottesbeweis d. hl. Anselm (Philos. Jahrb. VIII, I, 1895, S. 52—69).
- E. Barde, Saint Paul orateur (Chrétien évang. 1895, I, p. 3—7; 1895, 2, p. 53—59).
- J. Bianquis, Le Te Deum (Rev. Chrét. 1895, 2, p. 113—127).
- C. Bruston, Le Xe Congrès des Orientalistes et l'Ancien Testament. II (Rev. de théol. et des quest. relig. 1895, 2, p. 89—96).
- W. R. Cassels, The Diatessaron of Tatian (Nineteenth Cent. April 1895, 665—681).
- Chazel, L'enseignement de saint Paul sur la resurrection (Rev. de théol. et des quest. relig. 1895, 2, p. 97—125).
- Chollet, Morale de l'Évangile et morale Stoïcienne (Rev. des Sciences eccl. Dec. 1894, p. 502—530).
- C. Clemen, D. Anfänge eines Symbols im Neuen Testament (N. kirchl. Z. 1895, 4, S. 323—336).
- Ch. Correvon, Le Synode de l'église protestante de la Prusse et la nouvelle liturgie (Chrétien évang. 1895, 2, p. 77—81).
- T. W. Davies, August Dillmann (Expository Times VI, 5, Febr. 1895, p. 202—204).
- Ecke, Zur alttestamentlichen Kritik (Kirchl. Monatsschr. XIV, 6, März, 1895, S. 363—382).
- Fairbairn, The person of Christ. II (Expositor, march 1895, p. 175—189).
- A. H. Francke, D. Stellung d. Apostels Paulus zu seinem Volke (Theol. Stud. u. Krit. 1895, 3, S. 421—470).
- E. Goerigk, Johannes Bugenhagen u. d. Protestantisiruag Pommerns (Katholik, Febr. 1895, S. 97—124).
- A. Hilgenfeld, Die Apostelgeschichte n. ihren Quellschriften untersucht. II (Z. f. wissensch. Theol. XXXVIII, 2, S. 186—217).
- Klostermann, Zur Apocalypse Daniels (Z. f. alttest. Wissensch. 1895, 1, S. 147—150).

- A. Kröss, Die Kirche u. d. Sklaverei in Europa in die späteren Jh. d. Mittelalters (Z. f. Kath. Theol. S. 273—305).
- R. P. Lagrange, La récit de l'enfance de Jésus dans saint Luc (Rev. bibl. 1895, 2, p. 160—185).
- P. Lobstein, La foi et la résurrection de Jésus-Christ (Rev. de théol. et phil. 1895, 2, p. 97—121).
- Löhr, Textkritische Vorarbeiten z. Daniel (Z. f. alttest. Wissensch. 1895, I. S. 75—103).
- E. Nestle, Eine neue biblische Entdeckung [Blass' Acta apostolorum] (Christl. Welt 1895, 13, Sp. 304—308; 14, Sp. 332—333; 15, Sp. 352—353).
— Z. Hexapla d. Origenes (Z. f. wissensch. Theol. XXXVIII, 2, 1895, S. 231—238).
- M. Reischle, D. Bedeutung d. Sitte für d. christliche Leben (Z. f. Theol. u. Kirche V, 3, 1895, S. 244—272).
- R. Röhricht, Briefe d. Jacobus de Vitriaco (Z. f. Kircheng. XV, 4, 1895, S. 568—587).
- O. Rottmanner, Zur Sprachkenntnis des hl. Augustinus (Theol. Quartalschr. 1895, 2, S. 269—276).
- A. Sabatier, L'immortalité (Rev. Chrét. 1895, 4, p. 249—272).
- Schanz, Zur Lehre von der Inspiration (Theol. Quartalschr. 1895, 2, S. 177—208).
- F. Séjourné, Les murs de Jérusalem (Rev. bibl. 1895, 1, p. 37—47).
- J. Sickenberger, D. Gräberfunde v. Achmim-Panopolis u. ihre Bedeutung f. d. christl. Leben d. alten Kirche (Hist.-pol. Bl. 1895, 4, S. 241—266).
- Stade, Zur Pentateuchkritik (Z. f. alttest. Wissensch. 1895, 1, S. 157—178).
- W. Staerk, D. Alttest. Citate bei d. Schriftstellern d. Neuen Test. II (Z. f. wissensch. Theol. XXXVIII, 2, 1895, S. 218—230).
- J. Stalker, Jeremiah, the man and his message. III. Ideal (Expositor 1895, 4, p. 309—316).
- F. W. Stellhorn, Die lutherische Kirche in Nordamerika (N. kirchl. Ztschr. 1895, 1, S. 67—79).
- L. Thomas, Jésus-Christ, d'après la foi qu'il réclame (Rev. de théol. et phil. 1895, 1, p. 46—68).
- W. Wrede, Zu dem Artikel „Eine neue biblische Entdeckung“ (Christl. Welt 1895, 15, Sp. 353—355).
- J. Zeller, Les dernières années de Luther (Nouv. Rev. mars 1895, p. 63—77).
- K. Ziegler, D. ethische Vorsöhnungslehre im kirchlichen Unterricht. II (Z. f. Theol. u. Kirche V, 3, 1895, S. 169—243).

Kuyper en Ritschl.

II.

Het voordeel, dat wij bij de bespreking van Dr. Kuyper's theologisch standpunt missen, hebben wij ten aanzien van Albrecht Ritschl. Juist de kennis van Ritschl's levengeschiedenis draagt zooveel bij tot rechte waardeering van zijn arbeid. Om te verstaan wat hij gezocht heeft, moet men zich telkens rekenschap geven van den tijd, waarin hij opgetreden is en geleefd heeft. Zoo is bijv. de historische lijn, die door den grooten F. C. Baur werd gevolgd, voor Ritschl van beslissende beteekenis geweest¹⁾. Toen hij de historische methode van Baur in zich opgenomen had, raakte hij los van dezen leermeester, — om zijn eigen weg te zoeken. Dan heeft de eigenaardige hegeliaansche philosophie het denken van Ritschl zoo lang en tot op zulk eene hoogte in beslag genomen, dat deze laatste er al het goede van had geassimileerd. Hij leerde, dat werkelijke kennis klaar en consequent moet zijn; hij leerde zoeken naar bepaalde lijnen, die ook inderdaad vastgehouden kunnen worden, — naar gezichtspunten, die ook feitelijk het andere kunnen beheer-

1) Ritschl's Leben I bl. 430 „Ausserdem machte die Lectüre von Baur's Geschichte der Lehre von der Versöhnung, auf welche ich von Tholuck hingewiesen wurde, den grössten Eindruck auf mich. Abgesehen davon, dass ich erst durch dies Buch einen Begriff von der Geschichte überhaupt bekam, lernte ich, dass bei den theologischen Kämpfen das Studium der Dogmengeschichte die grösste Bedeutung hätte und wandte mich seit der Zeit diesem Studium mit Vorliebe zu.“

schen. Van Schleiermacher¹⁾ zal Ritschl geleerd hebben, wat het geloof beteekent ook voor de beschrijving van het Christendom; en aan hem ontleende hij zijn inzicht, dat de geloofsleer zich moet bepalen tot hetgeen werkelijk tot het geloof behoort en al het vreemdsortige moet uitzuiveren. De wijze, waarop Ritschl in aanraking kwam met Hengstenberg en met het herlevende Confessionalisme, deed hem, naar het schijnt, gevoelen de beteekenis van eene voor de kerk bestemde Theologie; het Evangelie, om in de kerk tot heerschappij te komen en de kerk te doen worden wat zij wezen moet, kan niet missen eene klare, duidelijke formulering²⁾. En dan was de „Vermittlungstheologie” voor zijne ontwikkeling van veel belang: zij was de sfeer, waarin hij opgroeide. Zij ging uit van de veronderstelling, dat het Christendom iets anders is dan een vaste leer, bepaald geformuleerde begrippen of consequent doorgevoerde redeneeringen; zij was niet filosofisch aangelegd, zette het naakte verstand nimmer voorop, — en ging daarbij altijd uit van de waarde van het geloof, al deed zij dit te veel in den zin van een voor waar houden. Misschien heeft hij van haar

1) Vgl. wat Harnack, *Dogmengeschiede* 3 bl. 199 Noot 1 schrijft van Augustinus: dat „kein anderer Kirchenvater die Grenzen des Wissens so sehr empfunden hat wie er. Fast in allen seinen Schriften — ein Erbtheil der Akademie und eine Folge seines auf die Hauptsache gerichteten Sinnes ermahnt er zur Enthaltung gegenüber einem vorwitzigen, ins Leere gehenden Wissen-Wollen. Er hat doch sehr viele Probleme, die früher behandelt worden sind und nachmals wieder behandelt wurden, als unlösbar abgewiesen, und die *Concentration der Glaubenslehre auf ihren eigenen Stoff vorbereitet.*”

2) Ritschls *Leben* I bl. 49 „Nitzschs Anleitung hatte ihm, so sehr sie ihn gefördert und ihm zugesagt hatte, doch eine sichere Begründung seines Standpunktes nicht zu geben vermocht. Dessen wurde er sich bewusst, als er die Hengstenbergschen Anschauungen kennen lernte. Aber diesen Typus der Theologie selbst stieß er mit elementarer Abneigung von sich.” Door dit contact kwam Ritschl als student te Halle tot „Klarheit und Sicherheit seiner Überzeugung und seines theologischen Denkens.” Hierbij zij nog herinnerd, dat Ritschl in zijn studententijd kennis maakte met de geschriften van Schleiermacher, die het kerkelijk karakter der Theologie voortdurend uitgesproken heet.

geleerd de bescheidenheid van het denken, ook in de Theologie.

Men vindt in Ritschl's werken den invloed van al deze stroomingen terug. Men vergist zich, wanneer men allereerst allerlei nieuwe zaken en meeningen bij hem verwacht te vinden. Hier ligt het eigenaardige van Ritschl niet in de eerste plaats. Daarom vindt men dan ook in de z.g. school van Ritschl verscheidenheid van meeningen te over. Wie Ritschl niet kent, zal dit licht bevreemdend vinden. Men heeft het zelfs als een zwaarwichtige opmerking kunnen lezen, dat er nu reeds een rechter- en een linkerzijde onder Ritschl's leerlingen gevonden wordt. Maar anderen hechten aan dit verschijnsel veel meer, en in elk geval eene andere, beteekenis dan zij zelve. Want het zijn altijd weêr zekere grondgedachten, welke Ritschl met anderen gemeen heeft, en waarin ook zijne leerlingen hunne onderlinge eenheid vinden. Aan deze grondgedachten willen zij ook in hunne theologie getrouw blijven; zij willen ze ook werkelijk ten grondslag leggen voor hunne studiën. Niet dat anderen dit ook niet doen; maar in de wijze, waarop zij dit doen, — in de combinatie, die hieruit geboren wordt, ligt hunne eigenaardigheid.

Men kan dit gemakkelijk duidelijk maken met een voorbeeld. Toen in September 1892 de bekende strijd over het Apostolicum begon, gaven eenigen uit den kring van Ritschl's leerlingen, in eene vergadering te Eisenach, 5 October d. a. v., deze verklaring: „Ein evangelischer Christ ist jeder, der im Leben und Sterben sein Vertrauen allein auf seinen Herrn Jesum Christum setzt". Dit was, naar hunne meening, de uitdrukking van het *geheele* Christelijke geloof, en daarom voegde men er o. a. bij: „wir wünschen, dasz anstatt unevangelischen Pochens auf einzelne Lehrsätze dieser unzweifelhafte Grundgedanke evangelischen Christentums offen als solcher anerkannt werde". Men wilde toonen voor zijn Christelijk geloof, en daarom ook voor de Theologie, een vast en bruikbaar uitgangspunt gevonden te hebben. Het Christendom was, naar zijne subjectieve zijde, geen wijsgeerig schema, geen natuur-

kundig probleem, geen historisch voor waar houden, maar het was en wilde niets anders zijn dan geloof in Jezus Christus. Zulk eene klare doorvoering van werkelijke grondgedachten nu miste Ritschl, toen hij zijnen arbeid zou beginnen, in de bestaande orthodoxie, bekend onder den naam van Supranaturalisme. Zij kwam wel op voor de waarheid des Evangelies, en dit bond Ritschl aan haar. Maar dit belette niet, dat hij haar zelve vrij zwevend en onbepaald vond. Hoe kon zij bestand zijn tegen den machtigen invloed der historische richting van Baur en diens leerlingen? Zou ten slotte niets anders dan de macht der traditie haar op de been moeten houden? Welke waren de grondgedachten, waarvan hare leiders uitgingen? Vormden zij samen een korps van mannen, die het Christendom aan de wereld wilden doen kennen, — of gingen zij zoo ongeveer ieder zijnen weg? Zouden zekere kerkelijke belangen op den duur sterk genoeg wezen, om de Evangelische kerk in stand te houden? ¹⁾ Er was in al deze opzichten iets onberekenbaars, iets onbepaalds aan haar, — en dat stond Ritschl tegen. Zijn eerste oogmerk was daarom, wanneer predikanten bijeen waren, om de punten in quaestie van uit hun theologisch beginsel te bespreken, — maar dat wilden zij juist niet. Dat was zijn groote grief tegen hen, en hij schreef hunne vrijmoedigheid toe alleen aan hunne onkunde ²⁾. Niet uit trotsche laatdun-

1) Ritschls Leben I bl. 432 vv. „Die Schüler dieser Theologen gingen doch entweder zu den Hegelianern oder zu den Pietisten oder nachgerade zu den lutherischen Orthodoxen. Diejenigen, welche eine dogmatisch temperirte Richtung im Amte festhalten, sind doch nur zum passiven Widerstand gegen extreme Zumuthungen fähig, nicht dazu, das Recht ihrer Richtung in dogmatischer und praktischer Hinsicht siegreich durchzusetzen.“ Aldus oordeelde Ritschl reeds in het jaar 1854.

2) Evenzoo wenscht Prof. Harnack in het voorwoord van het 3e deel zijner „Dogmengeschiede,” dat zijn werk „an seinem Theile dazu beitrage, die eigentliche Grossmacht in den theologischen Kämpfen der Gegenwart brechen zu helfen — die *Unwissenheit*.“ Vgl. Ritschls Leben I bl. 189. In het jaar 1851 hield Ritschl in eene bijeenkomst van predikanten eene voordracht over recht of plicht der separatie, en schreef daarna met voldoening aan zijnen vader: „Die Pfarrer haben gemerkt, dass die kirchlichen Lebensfragen nur an der Hand klarer Einsicht in die Lehre behandelt werden können, und haben

kendheid, zooals men later meende, oordeelde hij aldus; maar omdat hij zag, welk een „noodstand” hieruit ontstond voor de kerk. Natuurlijk kon hij zulke gedachten ook niet maar laten doorschemeren, zonder bijna allen tegen zich in te nemen. En juist dit verzet was in zijn oogen weêr het bedenkelijke van den toestand. Maar het heeft hem niet weerhouden, om aan den arbeid te gaan, en in de historie na te speuren de vermenging van het Christendom met vreemdsoortige bestanddeelen. Dat men langs dezen weg tot eene vruchtbare behandeling van de vraagstukken des Christendoms komen kon, had hij geleerd uit de geschriften van Baur. Maar al spoedig bleek, dat hij in de historie gedeeltelijk op andere punten acht had te geven, dan Baur gedaan had; het was hem evenmin als Baur om de historie als zoodanig, maar toch ook niet om een vooraf gereed gemaakt wijsgeerig schema te doen; hij zou daarom, evenals Baur, een werk schrijven over de leer der verzoening, en toch meestal daarbij zelfstandig te werk gaan.

Hiermeê was aan den arbeid zelve nog niets gedaan; maar de groote vraag, die hij had te beantwoorden, was ook allereerst, hoe hij den arbeid zou aanvatten. De zaak was niet, om allerlei bijzonderheden uit de oude documenten te voorschijn te halen, — want dat was voor hem, den leerling van Baur, nog geen beoefening van de historie des Christendoms. Men moet weten wat men wil zoeken, vóórdát

insofern vor der theologischen Arbeit Respect bekommen. Für mich selbst wird aber die Sache von der grössten Wichtigkeit sein, sofern man mich anders kennen gelernt hat, als man von mir geglaubt hat". T. z. p. bl. 205. Ritschl was van meening, „dasz die Besprechung sogenannter praktischer Fragen auf den Pastoralconferenzen nur vom Uebel sei." Toen in April 1852 weêr eene samenkomst van predikanten zou gehouden worden, verzochten dezen, met het oog op hunne aanstaande Paaschdrukte, Ritschl om een onderwerp te behandelen. „Freilich, zoo schrijft Ritschl aan zijne moeder, setzte ich mich dabei dem aus, dass mehrere Stimmen ein praktisches Thema verlangten, erklärte aber rundweg, dass ich ihnen nur eine Darstellung der Lehre des Paulus von Christus bieten könne. Als pis-aller hat man das gelten lassen, ich werde aber Gelegenheit nehmen, ihnen überhaupt zu sagen, was ich von dem Geschwätz über praktische Fragen halte".

het onderzoek kan beginnen; en om dat te weten, heeft men een vasten maatstaf of kanon noodig ter beoordeeling van hetgeen al of niet tot de werkelijke geschiedenis behoort. Het kwam er ook niet maar op aan, om ongerijmdheden en tegenstrijdigheden in de historische verschijnselen aan te wijzen. Dit is wel noodig; maar alweér alleen om de bruikbare van de onbruikbare bestanddeelen te onderscheiden. De groote taak was, om het Christendom zelf te verstaan met behulp van zijne geschiedenis. Nadat hij tot klaarheid gekomen was ten aanzien van zijne beginselen, vond hij ook langzamerhand zijnen weg. En zijn uitkomst was, dat hij werkelijk aan de Theologie eene betere *methode* van beoefening meende te kunnen aanwijzen, dan tot dusver gevolgd was ¹⁾. De bestanddeelen dier methode waren door hem ontleend aan zijne groote leermeesters; maar wat hij met behulp daarvan gaf, werd door anderen bevonden eene in menig opzicht nieuwe theologie te zijn ²⁾. Met volharding ging hij voort, in stilte arbeidende aan zijn eigen ontwikkeling. Hoe meer hij van zich liet hooren, des te meer begon men ergernis aan hem te nemen. Men meende, dat hij hooghartig op anderen wilde neêrzien of personen wilde bestrijden, wanneer hij bestaande misvattingen en verkeerdheden aanwees. Zijn optreden en bijna elk zijner woorden was voor velen als een oorlogsverklaring. Het was in de gegeven omstandigheden ook niet anders te verwachten. In elk geval was reeds een eerste vrucht van zijn optreden, dat men langzamerhand zich tegen hem begon te verzetten; want het was reeds veel dat men vroeg naar de wijze, waarop hij de Theologie wilde beoefenen. Er kwam daardoor een ongekende levendigheid vooral in het rustige kamp van het Supranaturalisme. De voorstanders der Tübingsche school kon men nog afwijzen als vijanden van het Christendom, — maar deze beschuldi-

1) Hier komt aan den dag het verschil tusschen Ritschl en Dr. Kuyper, die „een *gebouw* der wetenschap” bedoelt, zooals er dusver nog nimmer *verrees*.

2) Vgl. Ritschls *Leben* I bl. 243.

ging was tegen Ritschl, die met die school gebroken had, toch niet van kracht. Ritschl beweerde zelf te staan op de belijdenis zijner kerk. Er bleef voor sommigen niet anders over dan te denken, dat hij een soort van geheime leer wilde inprenten, — ja, dat hij een vrijmetselaar, een valsche munter was op theologisch gebied.

De oorzaak van dit verzet lag m. i. voor Ritschl allereerst hierin: het heerschende Supranaturalisme had niet geleerd, om historisch en empirisch te werk te gaan. Het scheen de waarheid des Evangelisch te beschouwen als iets, dat elk lidmaat der kerk eens voor altijd in bezit heeft, en dat hij als een dierbaar kleinood slechts heeft te bewaren voor de vijanden; terwijl Ritschl daarentegen het bezit dier waarheid beschouwde als iets, waartoe men eerst met veel zoeken kon komen. De Supranaturalisten oordeelden, dat het Christelijke geloof berust op den Bijbel, op het getuigenis der kerk, enz.; terwijl Ritschl meer en meer tot de overtuiging kwam, dat het Christelijke geloof alleen berust op den persoon van Jezus Christus ¹⁾. Welk een misverstand kon hieruit geboren worden, en eerst na jaren langen strijd worden overwonnen! Wat anderen als fondament voorkwam, was voor hem van secundaire waarde. Men meende in Ritschl werkelijk te doen te hebben met iemand, die de grondslagen van het geloof wilde ondermijnen! Nooit had de machtige Tübingische school zulk een ontroering te weeg gebracht als nu het optreden van Ritschl. De Tübingers hadden gebroken met wat het Supranaturalisme als Christendom beschouwde; maar Ritschl stond veel dichter bij. Dus moesten zijne bezwaren wel meer indruk maken.

Veel meer dan lijdelijk verzet kon het ontstelde Supranaturalisme voorshands niet bieden. Langen tijd vermoedde natuurlijk niemand, dat de man, die nu en dan een artikel

1) Vgl. W. Herrmann, *Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens. Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1892 bl. 232 vv. O. Ritschl, *Der geschichtliche Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft. T. z. p.*, 1893 bl. 371 vv.

plaatste in een tijdschrift, en alleen wat scherp kon zijn in zijne uitlatingen, een groep van eigen leerlingen en geestverwanten om zich zou verzamelen. Men had zoo dikwijls menschen gezien, die een tijd lang veel opgang maakten, en dan weér langzaam ter kimme daalden. Toch begon men langzamerhand tegen Ritschl te schrijven. Antwoordde deze eens wat onzacht op bezwaren, tegen hem ingebracht, dan ging er een kreet van verontwaardiging op; — een bewijs van de gezindheid, jegens hem gekoesterd. De oude methode volgende, las men wel eens over hem, maar niet wat hij zelf geschreven had; de publieke opinie vormde zich grootendeels op grond van citaten van anderen. Zoo laat zich verklaren, dat zij die artikelen schreven over Ritschl, steeds een dankbaar werk deden door wat meé te deelen uit zijne werken. Maar met dat al was het voor Ritschl een onverwacht voordeel, dat men zich interesseerde voor hetgeen hij zeide. De aandacht werd althans gevestigd op de punten, door hem weér van belang gerekend. En waarlijk begon men spoedig de sporen van zijnen invloed reeds in verschillende werken op te merken. Al wrijvende en schrijvende begon men te begrijpen, dat er toch iets bijzonders was aan hetgeen reeds genoemd werd: de theologie van Ritschl.

Een bijna onvermijdelijk, maar droevig misverstand vond hierbij plaats. Wanneer men gewoon is, iemands opvatting van het Christendom te toetsen aan eenige meeningen, die hij op een of ander punt heeft, — en dan deze wijze van doen op Ritschl wil toepassen, dan moet men hem haast wel misverstaan. Men zal dan bijv. beginnen, hem te vragen: wat is in het kort uw systeem? Maar Ritschl wil daarentegen ernst maken met de waarheid, dat het Christendom veel meer een beginsel is dan een afgrond geheel van leerstellige meeningen ¹⁾. Hoe zal men dit zeggen, zonder mis-

1) Ritschls *Leben* I bl. 130. Reeds in het jaar 1846 schreef Ritschl aan zijnen vader, dat „sie beide bei einem Altersunterschied von fast 40 Jahren begrifflicherweise sich über ihre theologische Differenz wohl nicht verständigen könnten, während sie doch die Ansicht theilten, dass die Religiosität,

verstaan te worden door een ander, die, misschien zonder zelf het te weten, daaraan toch alle Christendom afmeet? Hij zal zeggen, wat zijn standpunt meëbrengt: gij geeft den grondslag van het geloof prijs? Natuurlijk deed zulk een tegenspraak Ritschl nog dieper gevoelen, welk eene heerschappij het intellect in de Chr. kerk had verworven ¹⁾. Maar het kon hem niet beletten, steeds meer te wijzen op de praktische motieven van het Christelijke geloof. Wie hem wil kennen, moet hem allereerst ondervragen naar die motieven. Hier moest naar zijne meening toch het vereenigingspunt gezocht worden van de Christelijke theologen. En hierin zou dan ook de eenheid bestaan van hen, die men later als zijne school zou bestempelen. Niet op overeenstemming met elk woord des meesters kwam het aan. Om deze reden heeft Ritschl een kring kunnen vormen van mannen, die van hem een blik op de wetenschappelijke behandeling van het Christendom hadden ontvangen, en nu zelfstandig woe-

der Besitz und Genuss der christlichen Wahrheit, relativ unabhängig von dem theologischen Systeme sei".

1) Ritschl's Leben I bl. 77. Ritschl's vader was bezorgd over den zoon, die te Halle studeerde en zoo vrijmoedig zijn oordeel uitsprak; waarop deze o. a. antwoordde: „Ist denn das alte Dogma frei von allen philosophischen Elementen? Ist nicht zum Beispiel bei Paulus und Augustin der Platonismus zu deutlich, ist nicht das Bestreben der ganzen Scholastik den Gottesbegriff auf die Einfachheit zurückzuführen Philosophie? . . . Augustin ist doch gewisz Christ, und der strebt den spinozistischen Gottesbegriff an. Wenn nun die conservative Theologie dergleichen Elemente ausgeschieden hat und sich sehr davor verwahrt, der Philosophie angeklagt zu werden, so ist doch geschichtlich nachzuweisen, dass ihre Grundanschauung, die Trennung zwischen Gott und Welt, philosophischen Ursprungs ist. Wer bindet uns aber an Philosopheme, deren Unzureichendheit nachgewiesen ist? Also ich behaupte noch einmal, meine Theologie ist christlich und positiv, und wenn ich hievon den Beweis nicht in extenso beibringen kann, so bitte ich dringend: Schenke mir nur derin einmal Glauben. Wenn ich vom Christenthum abgekomen zu sein glaubte, wie könnte ich noch Theologe sein wollen? . . . Kritische und dialektische Gewandtheit, also Sophistik ist nicht der Zweck meines Studiums, sondern die Geschichte, die Welt, Gott zu erkennen. . . Glaube doch nicht den Verdächtignern der Philosophie. Sie verstehen nichts davon, wovon die neueste Brochure von J. Müller ein glänzendes Beispiel darbietet, und der will ein Vorfechter gegen die Philosophie sein!"

kerden met hun talent. Had hij niets dan een grooter of kleiner aantal vereerders kunnen verwerven, dan was zijn levensdoel feitelijk mislukt. Maar dat is het blijvende van zijn werk, en daardoor neemt hij een zelfstandige plaats in de geschiedenis der Theologie van onze eeuw in. Thans is hij een man geworden, van wien in den kring zijner geestverwanten dit getuigenis gegeven is, dat hij in de eeuw van het empirisme en van de sociale en zedelijke verwildering aan velen den moed gegeven heeft, om Christenen te blijven, theologen te worden.

Zooals bekend is, heeft Ritschl het geloof in Jezus Christus willen beschrijven als het centrale punt van het Christendom en deszelfs wetenschappelijke behandeling. Dat was naar zijne meening in het geheel niet iets nieuws of ongehoords in de Christelijke kerk; maar hij was alleen maar van oordeel, dat men vaak van dit groote punt was afgeweken, of het niet tot zijn recht had laten komen, of het had willen voorbijstreven. Hij meende derhalve de ware historische lijn te volgen, wanneer hij met dezen maatstaf de geschiedenis van het Christendom naspeurde, om te komen tot de juiste kennis en waardeering van het Christendom¹⁾. Dat in dit

1) Ritschls *Leben* I bl. 101. In het jaar 1845 schreef Ritschl reeds: „Ergiebt sich aus jener Rücksicht für die Dogmatik die Nothwendigkeit den ganzen dogmengeschichtlichen Stoff zu verarbeiten, so hat dieser doch der Bibel gegenüber nur relative Bedeutung, da er von ihr abhängig ist”. Hiermede hangt samen, dat in deze jaren zijne liefde voor de beoefening van het N. T. steeds grooter werd. T. z. p. bl. 188. In het jaar 1853 zeide Ritschl in zijne lessen over Symboliek: „Es kommt nur darauf an, dass unsere Theologie auf dem Boden der Schrift und in der religiösen Grundanschauung sich bewegt, welche den ursprünglichen Gegensatz des Protestantismus gegen den Katholicismus trägt”. T. z. p. In het jaar 1852 begon Ritschl een „dogmatisches Conversatorium” te houden met studenten, en schreef na eenigen tijd aan zijnen vader: „Die biblisch-historische Anlage des Systems im Unterschied von der kirchlich oder unkirchlichen speculativen gelingt bisher ganz gut und fesselt meine Studenten”. Het was er hem slechts om te doen, „Christus als die Spitze der historischen Offenbarung festzustellen”. Daarbij ontging het hem niet, dat men op een geheel andere lijn komt, door bijv. met Rothe van Christus te spreken als van het „Centralindividuum der neuen geistigen Menschheit”. Vgl. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, 3e Aufl. I bl. 551 v. Dit punt zal nog nader aangeduid worden in dit opstel.

geloof de rechtvaardiging en verzoening, de rechte verhouding tot God was gegeven, was voor hem de hoofdzaak van het Christendom. Op deze wijze wilde hij de Christelijke religie weêr losmaken van de moraal en van de wetenschap, en van zooveel meer, waarmede men haar eerst verbonden en langzamerhand versmolten had, — om haar weêr op te vatten geheel en uitsluitend als religie. De eerste vraag in de Christelijke religie was niet, hoe men staat tot zijn medemenschen; haar groote oogmerk was niet, om eene juiste kennis van de wereld te verschaffen; — maar zij wilde antwoord geven op de vraag, reeds door Luther in het middelpunt geplaatst; hoe ik eenen genadigen God en Vader hebbe in leven en sterven. En hieruit ontsproot dan al wat er door de Theologie moest gedaan worden, om dit in al zijne veronderstellingen, bestanddeelen en gevolgtrekkingen te beschrijven. Niets moest onderzocht worden alleen om het te weten. De bloei der Theologie kon niet afhangen van de heerschappij van zekere wijsgeerige stellingen, maar alleen van de wijze, waarop het haar zou gelukken, dat geloof in Jezus Christus onder de menschen ingang te doen vinden. Zoowel dat geloof als die Theologie droegen in dezen zin des woords derhalve een praktisch karakter¹⁾. Alles moest aan dat geloof zijne beteekenis ontleenen; en wat met dat geloof in geenerlei betrekking stond, kon hoogstens alleen secundaire waarde hebben voor de Christelijke religie.

Dat wij eene uitvoerige levensbeschrijving van Ritschl ontvangen, doet ons den persoon verstaan, die achter de geschriften heeft geleefd. Het ideaal der Theologie ging niet voor hem op, toen hij zekere politieke plannen ontwierp, maar toen hij den weg vond, om tot eene werkelijke weten-

1) Ritschls *Leben* I bl. 89. Bij gelegenheid van zijn candidaatsexamen, in het jaar 1843, maakte Ritschl een opstel over de kennis van God in het N. T., en ging hierbij uit van de stelling, „dass die Religion nicht Erkenntnis, sondern eine Weise des Lebens sei, wodurch der Mensch in eine bestimmte Beziehung zu Gott gesetzt werde. Insofern ist die Erkenntnis Gottes, welche in dem Gottesbegriff gipfelt, ein secundäres Element der Religion“.

schappelijke en religieuse behandeling van de Theologie te komen. Want hij wilde deze beide zoo vereenigen, dat hij aan geen van beide te kort deed. Twee hoofdwerken schreef Ritschl. Zij doen de beide groote gedachten van zijn levenswerk kennen. Als 19-jarig student schreef hij, 5 Juni 1841, aan zijnen vader, dat hij de Christelijke idee van de verzoening wenschte na te gaan, — en bijna dertig jaren later, 17 September 1870, schreef hij de voorrede van zijn werk in drie deelen over dit onderwerp. Nog te Bonn, vanwaar hij in 1864 naar Göttingen verhuisde, begon hij te arbeiden aan allerlei schetsen uit het leven der Protestantsche kerken, waaruit geboren werd zijne „Geschichte des Pietismus”, die in 1880 eveneens in drie deelen verscheen. Het eene werk wilde wat voor den schrijver het hoofdpunt des Christendoms was, — dat een mensch gerechtvaardigd en verzoend wordt met God door het *geloof* in Jezus Christus, — zoo grondig uit de historie en de Schrift toelichten, dat zij ook weér de kardinale vraag werd voor de Theologie. En het andere hoofdwerk trachtte uit de historie na te gaan, welke *levensrichting* in de Chr. kerk ter kwader ure is binnen gedrongen en aan het Christelijk geloof groote schade gedaan heeft. Bij den meester zelve kwam dus de theologische arbeid tot stand uit eigen behoefte; dat is het zedelijk karakter van hetgeen Ritschl beschouwde als zijn beroep. Geloof en leven des Christus waren de zaken, waaromtrent hij tot duidelijkheid wenschte te komen voor zich zelve en voor anderen; aangaande deze beide zaken inlichting te geven, achtte hij daarom de roeping der Theologie.

Een eigenaardigheid van Ritschl is, dat hij heeft willen vereenigen wat bij dezen of gene werd gevonden. Men vergete niet, dat nu 40 jaren geleden, toen hij opkwam, duizenden van het geloof afvielen, omdat de wetenschappelijke bezwaren zoo vele waren. Men meende in allen ernst dat de tijd was gekomen, waarvoor reeds Schleiermacher beducht was geweest, waarin het Christendom alleen was voor hen die buiten den ontwikkelingsgang der eeuw stonden. Ritschl zelf heeft als student deze spanning op een ontzettende wijze

ondervonden. Maar ook door den invloed van Schleiermacher en Bauer is hij er veilig door heen gekomen. Maar nu stond wat hij van deze leermeesters geleerd had, ook onherroepelijk voor hem vast: het Christelijk geloof is het centraalpunt van Christendom en Theologie, — en voor een vruchtbare behandeling van een theologisch onderwerp is de historische behandeling onmisbaar. Dat hij het geloof weêr anders opvatte dan Schleiermacher, en op de historie een ander oog had dan Baur, doet nu niet ter zake, evenmin ook dat hij was en bleef een kind der „Vermittlungstheologie“, al liet hij ook alle „Vermittlung“ voor goed varen¹⁾.

1) De grondregel van Nitzsch, dat het „beeld“ van Jezus' leven en werken van beslissende betekenis is voor het geloof in Hem, is van den beginne door Ritschl overgenomen en voor zijne theologie niet weêr verloren gegaan. Ritschls *Leben* I bl. 157. In de eerste uitgave der „Entstehung der alt-katholischen Kirche, anno 1850, knoopte hij hieraan de opmerking vast, dat „in dem geschichtlichen Bilde Jesu die Thatsache weiter greift als die Lehre.“ Desniettenstaande is Ritschl's persoonlijke verhouding tot Julius Müller en tot Tholuck met de jaren geheel verkoeld. — Wat de zaak zelve betreft, voorzoover wij weten, is Norbert van Xanten († 1134) de eerste geweest, die bij zijne bekeering het denkbeeld gegrepen heeft, om in navolging van het arme en rusteloze leven van Jezus en de apostelen volgens Matth. 10 boete en vrede te prediken. Hij heeft dus de gedachte uitgesproken, die ten grondslag ligt aan het optreden van Petrus Waldus en van Franciscus van Assisi. Vgl. K. Müller, *Kirchengeschichte* I bl. 469 v., 476 v. De wijze, waarop het „beeld“ van den persoonlijken, menschelijk-historischen Jezus in het Middeleeuwsche Christendom is aangewend, heeft Prof. Herrmann er toe geleid, om de uitdrukking zelve als gevaarlijk te beschouwen. Vgl. Herrmann; *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 1892 bl. 230 „Es ist natürlich für einen phantasievollen Menschen nicht schwer, sich die Person Christi so zu vergegenwärtigen, dass das Bild eine Art von sinnlicher Deutlichkeit gewinnt. Dann ist der Boden für *kontemplative Liebe* zu Christus geschaffen. Man glaubt, ihn selbst zu schauen, und fängt *infolgedessen* an, mit ihm zu verkehren. Aber das, womit wir in solcher Weise verkehren, ist gar nicht er selbst, sondern ein Gebilde unserer eigenen Phantasie. . . Erstens ist nicht in diesem *Bilde* Leben, sondern in dem *geschichtlichen Christus*. An ihm verspüren wir die Macht, die uns Gottes gewiss macht und sich selbst als Gottes Wirken auf uns bezeugt. Nicht das Erzeugnis unserer Phantasie, sondern das Bild Jesu, das er selbst in dem von ihm geschaffenen Glauben in der Ueberlieferung des Neuen Testaments ausgeprägt hat, hat Macht über uns“. bl. 228 „Luther will von keiner andern *Kontemplation* etwas wissen, als die jeder Christ zu üben schuldig ist. Der *Glaube* ist das rechte beschauliche Leben“. bl. 235 v. „Zweitens nimmt die *kontemplative Liebe* zu

De hoofdzaak is, dat hij in dien drang van zijn eigen leven en van zijn eigen tijd het oude geloof met de nieuwe wetenschap heeft willen vereenigen. Het was voor hem eenvoudig ondenkbaar, dat wat op het eene terrein waar was, op het andere terrein niet waar wezen kon. Nadat de krisis in zijn studententijd voorbij was, kwam geen oogenblik bij hem weêr de gedachte op, alsof zijn geloof en zijne wetenschap elkander zouden benadeelen. Dit is het, wat hem van zekere zijde ten kwade geduid is, maar hij kon niet inzien, welk belang het Christelijk geloof er bij hebben kon, om zich te baseeren op iets dat niet waar is. Het was eenvoudig zelf-misleiding, wanneer men meende, op het eene terrein iets te gelooven, wat op een ander terrein onhoudbaar was gebleken. Zoo had bijv. de „Vermittlungstheologie” hem geleerd, om te onderscheiden tusschen Godswoord en menschenwoord, tusschen inhoud en vorm, in de Schrift; zoolang hij nu niet zelfstandig het recht dezer onderscheiding inzag, verwachtte hij de aanwijzing van dit onderscheid van de toekomst, — totdat hij het nuttelooze van bloot formeele distincties inzag en de onderscheiding zelve opgaf.

Zulk een man, die eene wetenschappelijke Evangelische theologie zocht, moest het wel hard te verduren hebben. De een keurde het af, dat hij wetenschappelijk wilde zijn; en de ander, dat hij Christen in den bijbelschen en historischen zin van het woord wilde blijven. Maar zelf zag hij in, dat er geen andere weg was. Jaren lang moest hij zwijgen op allerlei aanvallen en beschuldigingen ¹⁾. Was

Christus, die Christus als den lebendig gegenwärtigen zu schauen meint, das vorweg, was der Christ von einer jenseitigen Vollendung erhofft. Der Christ lebt im Glauben und nicht im Schauen. . . Wir hängen uns daher nicht an dieses Bild, sondern daran halten wir uns, dass der geschichtliche Christus die Kraft hat, uns die Seele frei zu machen, so dass wir Gottes inne werden können. . . Drittens verzichtet die kontemplative Liebe zu Christus darauf, das in ihm zu finden, wodurch allein er unser Erlöser ist, den Weg zum Vater.” Vgl. Bitschl, Drei Akademische Reden 1887 bl. 36 vv.; R. u. V. 3e uitg. 3 bl. 369.

1) Vgl. Bitschl, Geschichte des Pietismus 1 bl. 84 „Est ist eine Erfahrung, welche an jeder neuen Ausprägung der christlichen Wahrheit gemacht

het niet mogelijk te vereenigen en te bereiken, wat hij wilde, dan zou een bankroet van het Christendom in de wereld onvermijdelijk zijn! Dus stond alles op het spel bij hetgeen aan anderen slechts een persoonlijke liefhebberij toescheen. Want het kwam er niet op aan, de geesten te onderwerpen aan de eene of andere meening, of theorie, of denkwijze; wat toch ware langs dien weg verkregen! Maar het was de zaak, om de menschen te helpen aan een zelfstandig inzicht in de waarheid van hetgeen zij geloofden. Elke overrompeling stond in zedelijk opzicht gelijk met verraad. Niets hoegenaamd was verkregen met een vooraf opgemaakt grootsch plan der wetenschap; de grondslagen moesten op deugdelijke wijze gelegd worden, opdat dan langzaam maar zeker het gebouw zou kunnen verwijzen. Hoe kwam hem hierbij te stade, wat Bauer van Hegel, en Ritschl weêr van Baur geleerd had, om nl. acht te geven op de leidende gedachten,

wird, dass diejenigen, welchen der alte Wein besser mündet als der neue, ihre Weisheit darin tben, dass sie die einzelnen sie befremdenden Umstände der neuen Gesamttanschauung herauszupfen und eben als einzelne Lehrpunkte lebhaft bestreiten, ohne sich erst in den Zusammenhang der neuen Erscheinung hineinzusetzen. In den meisten Fällen sind die voreiligen Bestreiter der Einzelheiten ebenso wenig befähigt als willig dazu. Wenn nun der Vertreter einer neuen Gesamttanschauung sich darauf einlässt, allen solchen fragmentarischen Anfechtungen Rede zu stehen, so begiebt er sich in die Gefahr, seinen Erwerb, dessen Werth in der Totalität seiner Ausprägung besteht, in lanter Einzelheiten zu zersplittern, welche als solohe ihre Beziehung zum Ganzen nicht deutlich erkennen lassen." Ritschl beroept zich ten bewijze hiervan op *Luther*. die begon te strijden, „noch ehe er die neue Totalanschauung vom Christenthum als solche für sich selbst festgestellt und gegliedert hatte." Hij liet zich door zijne tegenstanders verleiden tot een strijd over louter kleinigheden, „und hat denselben auch niemals durch eine systematische Ausführung seiner Auffassung des Evangeliums compensirt." Ook *Melanchthon* heeft het nooit verder gebracht, dan „nur das lockere Schema der *Loci theologici* zu verwenden, welche das Gegentheil eines theologischen Systems bilden." En eindelijk is in de *Augsburgische Confessio*, „so sehr sich ihre Haltung zu ihrem Vortheil von den Privatschriften der Reformatoren unterscheidet, die Zusammenhanglosigkeit der einzelnen streitigen Lehren und Institutionen mit Händen zu greifen." Ritschl had m. i. goed gedaan, ook te wijzen op de betekenis van Calvijn's Institutie voor zijn invloed in de Gereformeerde kerken; want Calvijn staat in dit opzicht boven Augustinus en Luther.

welke in bepaalde tijden en personen werden gevonden! De beoefening van de wetenschap ontleende nu hieraan hare bekoring, dat de bijzonderheden hare waarde ontleenden aan het geheel. Dit was het dan ook, wat hij overal in zijne geschriften zocht. Eene kennis van losse bijzonderheden is doelloos en nutteloos. Had hij eenmaal gegrepen wat hem voorkwam de leidende gedachte te wezen, dan beschouwde hij van daar uit alle gegevens. Dat was dan zijn maatstaf ter beoordeeling. En in verband hiermeê staat, dat Ritschl meer en meer zijne krachten concentreerde. Het is van den beginne zijne eigenaardigheid geweest, zich te wachten voor de versplintering van zijne krachten. Om de vraag naar het wezen en de praktijk des Christendoms heeft al zijne aandacht zich bewogen. Wat daarop betrekking had, bond zijne aandacht; en al het andere liet hij langzamerhand meer rusten¹⁾. Zijne eenzijdigheid bleef nog veelzijdig genoeg! Daarom had hij evenwel ook een afkeer van dat doellooze lezen van boeken, het eene na het ander; hij volgde den regel: bestudeer een of andere zaak, met het doel om dan daarover iets te zeggen. Studie en productie behoorden bij elkander. Deze eenvoudige regel is een der oorzaken geweest van zijne werkkraft en literarische vruchtbaarheid.

Toen Ritschl eindelijk tot zelfstandigheid kwam, voelde hij geen beschuldiging, de rechten òf van de Christelijke

1) Ritschls Leben I bl. 2 zegt Prof. O. Ritschl van zijnen vader: „Den Inhalt seines Lebens bildete sein Beruf; in ihm suchte er aber nur die Ehre dessen, von dem er ihn erhalten zu haben sich bewusst war. In diesem Interesse ging sein ganzes Streben auf. Andere Gebiete des menschlichen Lebens masz er ausschlieszlich an diesem Maszstab. Er ordnete sie dem Ideale durchaus unter, welches ihm in der Person Christi und in dem Reiche Gottes aufgegangen war. Da er es aber mit stetig zunehmender Consequenz that, so wurde die ursprüngliche Vielseitigkeit seiner Interessen mit den Jahren immer mehr eingeschränkt. Auch sein Verständnis für andere Individualitäten und für andere Geistesrichtungen litt unter dieser Concentration seines eigenen Strebens. So sties er, wie jeder bestimmt ausgeprägte Charakter, viele von sich ab; auf andere, mit denen er mehr durch homogenes Empfinden und gleichartiges Wollen verbunden war, übte er eine um so stärkere Anziehung aus.“

religie of van het wetenschappelijk onderzoek vertreden te hebben¹⁾. Dat is de verklaring van de kalme beslistheid, waarmeê hij zijne plaats innam en wist te bewaren. Van belang is voor hem dan ook de arbeid geweest, aan zijne tijdschrift-artikelen besteed. Het kwam allereerst aan op historische feiten en gegevens, behoorlijk geverifieerd, beschreven en geordend. Wij moesten niet maar de gedachten der menschen keunen, doch veel meer haren samenhang. Zoo heeft hij in elk geval de levendige overtuiging gehad, dat zijne theologie resultaat der vroegere tijden was, — en dat hij aldus was op de hoogte van zijn eigen tijd. Dat hij vroegtijdig reeds van de noodzakelijkheid eener „wedergeboorte van de Theologie” overtuigd was, is nu uit de stukken bewezen; hij wenschte, dat de Theologie ook in onze dagen aan de eischen der religie en der wetenschap zou gehoor geven. De bestaande partij-verdeeling keurde hij dientengevolge beslist af²⁾. Partij-ijver kon in de gegeven

1) Harnack, Dogmengeschichte 3 bl. 98 wijst er op, dat in het Christendom eene nieuwe wereld opging, maar dat tegelijk een erfdeel der Oudheid verloren raakte. „Augustin baute eine neue Welt in seinem Innern auf. . . Aber Etwas war allerdings verloren gegangen — man findet es im folgenden Jahrtausend fast nur noch bei den theologisch und philosophisch Ungebildeten, nicht bei den Denkern — die heitere Freude an der Welt der Erscheinung, an dem deutlichen Erfassen derselben und an ruhig kräftigem Wirken (Man vgl. selbst noch die Stimmung des Petrarca u. anderer Humanisten). Wenn sich Beides vereinigen liesse in der *Wissenschaft* und in der *Stimmung*, die Frömmigkeit, Innerlichkeit und Innenschau Augustin's mit der Weltaufgeschlossenheit, dem ruhigen kräftigen Wirken und der klaren Heiterkeit der Antike, dann wäre wohl das Höchste erreicht! Man sagt uns, diese Verbindung sei ein Phantom, ja ein absurder Gedanke. Aber verehren wir nicht die grossen Geister, die uns seit Luther geschenkt worden sind, eben deshalb, weil sie es versucht haben, dieses „Phantasiebild” zu verwirklichen? Hat nicht Goethe in der Epoche seiner Vollendung dies Ideal für das seinige erklärt und es in sich darzustellen versucht? Liegt nicht die Bedeutung des evangelisch-reformatorischen Christenthums, wenn es wirklich etwas Anderes ist als Katholicismus, in diesem Ideal beschlossen?”

2) Ritschl, Schleiermachers Reden über die Religion bl. 86 „Umgekehrt schliesst der Begriff der Kirche ein Recht von Parteien auf Existenz aus und die Parteisucht wird im Neuen Testament zu den schweren Sünden gerechnet. Es ist also immer ein Zeichen von Krankheit der Kirche, wenn Parteien in

omstandigheden zelfs geen hoogen dunk geven van iemands theologische ontwikkeling. Hij deelde niemands sympathiën en antipathiën geheel en al¹⁾. De absolutisten, die hardnekkig aan de objectiviteit van hun eigen weten vasthielden, en onder alle richtingen werden gevonden, — waren niet de mannen, tot wie hij zich aangetrokken kon voelen. Hij wilde slechts zijn tegen wie naar zijne meening zondigde of tegen de religie of tegen de wetenschap. De overtuiging dier absolutisten maakte werkelijk onderzoek onmogelijk, en onzalige partijdrift onvermijdelijk. Maar hij zocht mannen, voor wie niet de objectiviteit van hun eigen weten, doch wel de objectiviteit van de door hen gekende waarheid boven allen twijfel was verheven. Voor de absolutisten natuurlijk een onmogelijk standpunt, dat de deur opende voor allerlei weifelingen en afdwalingen! Den een moest het voorkomen, alsof Ritschl absoluter was dan Hegel zelf, — en den ander, dat hij een scepticus was²⁾.

Ritschl had eene gave, om te zien waar de knoop zit.

ihre nicht als flüssige Gruppen, sondern als verhärtete Massen bestehen. Die Verhärtung des Parteibewusstseins aber welche gegen den Begriff und die normale Entwicklung der Kirche verstösst, bringt sich in dem Irrthum zum Ausdruck, dass die Eine Partei selbst die Kirche sei." U. s. w. R. u. V. 2 bl. 25.

1) Nadat in het jaar 1855 uit Schneckenburger's nalatenschap was uitgegeven eene „Comparative Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs“, merkte Ritschl op, „dass die neuere Geschichte der Theologie von Motiven und Problemen beherrscht sei, welche reformirten und nicht lutherischen Gepräges seien. Wenn nur die heutigen Lutheraner sich durch das Buch wollten überzeugen lassen und nicht verhärten! Julius Müller kann freilich seinen Consensus einpacken; aber in theologischer Beziehung ist das Buch die glänzendste Rechtfertigung dafür, dass man weder wandeln kann auf den Wegen der Lutheraner, noch sitzen, da die Reformirten sitzen.“ *Leben Ritschls* I bl. 266. In het jaar 1859 beschouwde hij eene werkelijke vereeniging van de luthersche en gereformeerde kerken als mogelijk en noodzakelijk, omdat „beide Kirchen denselben Begriff der Kirche haben, wie er im 7. Artikel der Augsburgischen Confession ausgesprochen sei“. T. a. p. bl. 406.

2) Vgl. Friedrich Traub, Ritschls Erkenntnistheorie, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1894 bl. 103 „Der Dogmatismus fällt dem Scepticismus anheim.“ De geschiedenis der Theologie en der wijsbegeerte bewijst het.

Hij meende, dat men in vele zaken den knoop zelfs niet gevonden, laat staan los gemaakt had. Zoo ergerde hem bovenal de desolate, wanhopig verwarde toestand, waarin Christendom en Theologie verkeerden. Hij erkende de groote verdienste der kerk, die in de 4^e en 5^e eeuw onzer jaartelling althans eene uitwendige eenheid in het godsdienstig leven der Christelijke volken in het leven wist te roepen; maar hij zegt niet minder, dat déze dienst der kerk, na eeuwen lang van onschatbare waarde te zijn geweest, eindelijk onbruikbaar en daardoor schadelijk begon te worden. In het Protestantisme kon van de kerk als zoodanig niet meer verwacht en verlangd worden, de band der eenheid tusschen de leden onderling te zijn; maar de band der eenheid moest gezocht worden in de leer des Evangelies. De taak der Theologie was nu, om aan te wijzen, wat als zoodanig was te beschouwen. Dehalve, om een der gevolgen hiervan te noemen, lag ook niets verder van zijne bedoeling, dan de Theologie los te maken van de kerk, — òf om, wat men „leervrijheid” noemt, te wettigen. Integendeel merkte hij zelfs met afkeuring op, dat de „Vermittlungstheologen” zoo veel behagen schepten in de schrijvers van de chaötische 3^e en 4^e eeuw der Chr. kerk. Het Compendium van Luthardt, waarin van overal stof was bijeengebracht en tot een zeker geheel samengevoegd, kon om die reden zijne goedkeuring niet wegdragen. Zoo moest men, naar zijne meening, niet gaan theologiseeren! Dat was feitelijk de bestaande wanorde sanctionneeren! Dat was een miskennen van de roeping der Theologie, die met behulp van alle haar ten dienste staande middelen de leer des Evangelies heeft te beschrijven, maar niet een bont samenstel van allerlei meeningen van theologen als zoodanig mag uitgeven.

Toen Ritschl als bijna 50-jarig man zijne „Lehre der Rechtfertigung und Versöhnung” uitgaf, bleek het, dat de vroeger verschenen tijdschrift-artikelen met dit groote doel in verband hadden gestaan. Toen zij verschenen, hadden zij wel de aandacht getrokken, maar menigeen kon er niet anders in opmerken dan eene methode, die afweek van de

gewone, — en daarom af te keuren was ¹⁾. Onder de predikanten was er bijna niemand, die sympathie voelde voor het streven van dezen man. Eerst langzamerhand begon er invloed te komen. Onder de jongeren vertoonde zich hier en daar eene vatbaarheid voor hetgeen hij beoogde; en voorts sloot deze en gene, die het in zijn richting niet meer kon vinden, zich bij hem aan. Zoo had hij het voorrecht, dat in de laatste jaren van zijn leven een kleine keurbende van geestverwanten en leerlingen zich rondom hem verzamelde. Terwijl Zeller, Schwegler en Köstlin — vermaarde leerlingen van Baur — met de Theologie hadden gebroken; en mannen als Neander, Nitzsch en Lücke hunne leerlingen „bij menigte” zagen overgaan tot de gelederen van Hengstenberg, Kliefoth en Vilmar, en op hun ouden dag meer en meer alleen stonden ²⁾, — heeft Ritschl in beide opzichten juist het tegenovergestelde gezien.

Daarbij komt nog, dat zij die Ritschl's bedoelen afkeurden, veel tot verspreiding van zijne denkbeelden hebben bijgedragen. Zij moesten zich de moeite geven, Ritschl's hoofdgedachten op te sporen en aan te geven; — en wie anders geen lust zou gehad hebben, zijne geschriften te lezen, werd nu op de hoogte gebracht van hetgeen hij bedoelde. En aldus wordt gezien, dat de oude tijdschrift-artikelen van Ritschl uit de tijdschriften van voor dertig en meer jaren weér gevraagd, gedrukt en gelezen worden. Men heeft reeds sedert jaren den invloed van Ritschl opgemerkt in geschriften van mannen, die tot zijne eigenlijke geestverwanten niet gerekend kunnen worden (men denke aan Kähler en Schultz); terwijl bij anderen een meer rechtstreek-

1) Merkwaardig is thans het onlangs door Lic. Eck aangehaalde oordeel van Karl Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie 1869, S. 174 „In letzter Zeit hat Ritschl sich ganz von dem gefährlichen Gebiete der Kritik zurückgezogen und sich dahin resignirt, völlig unlesbare dogmatisch-scholastische Artikel für die Jahrbücher der deutschen Theologie zu schreiben.”

2) Vgl. de beide artikelen van Lic. S. Eck, Die theologische Entwicklung Albrecht Ritschls im Zusammenhang mit frühern Richtungen der evangelischen Theologie. Christliche Welt, 1893 bl. 756 vv., bl. 779 vv.

sche influenceering duidelijk is (bijv. bij Lobstein en Haupt). En waarin ligt de eigenlijke invloed van Ritschl, hierdoor verkregen? In tweeërlei opzicht; formeel allereerst in de methode ¹). Deze bestond hierin, dat hij niet van algemeene begrippen of bespiegelingen wilde uitgaan, en evenmin door middel van de feiten van zijn onderzoek zekere theorieën wilde inprenten; — en ten andere, dat hij den arbeid der Theologie wilde concentreeren om de hoofdzaak van het Christendom: het Evangelie van den persoon des Heeren Jezus Christus. Slechts wat in Christus van God is te kennen, behoort tot den inhoud van het Christelijk geloof. En hoe kan binnen de grenzen der Christelijke theologie vallen, wat buiten de grenzen van het Christelijk geloof ligt ²)? In de consequentie, waarmede hij dit beginsel van zijn theologisch onderzoek heeft vastgehouden, niet in al wat hij van uit dit beginsel gezegd heeft, moet het geheim van zijnen invloed gezocht worden. Men kan aanmerking maken op hetgeen hij nu en dan heeft gezegd; maar dat rusteloze, dat onverbiddelijke doorvoeren en toepassen van zijn groote theologisch beginsel heeft hem eenen invloed gegeven, — niet eenen kerkelijken, maar eenen persoonlijken invloed, omdat alles bij hem persoonlijk was, — als aan weinigen te beurt viel. In den kring zijner geestverwanten wordt gezien de beantwoording der vraag, ten ontziet indertijd door Prof. Gunning besproken, hoe vastheid van beginsel samen kan gaan met wisseling van meeningen.

Ritschl's methode hing met zijn uitgangspunt samen. Ook dit is het nieuwe, dat men in Ritschl gezocht heeft. Want in vroegere eeuwen konden beide niet aldus vereenigd worden; om de eenvoudige reden, dat de toestand der wijsbegeerte zulks niet mogelijk maakte. Eerst in onze eeuw is

1) Vgl. Kattenbusch, Von Schleiermacher bis Ritschl, 1893 bl. 80 vv.

2) Ritschl, Rechtf. u. Vers., 3e uitg., 3 bl. 6 „Der Offenbarungswerth Christi ist der Erkenntnisgrund für alle Aufgaben der Theologie“; daarom wenscht Ritschl, „daes man alle Glieder der theologischen Erkenntnisz aus dem Standpunkt der christlichen Gemeinde bestimmt.“

het mogelijk geworden, dat de Theologie, zich bewegende rondom den historischen persoon van J. C., historisch, empirisch te werk gaat bij het onderzoek van haar object. Ten slotte bleek in de methode van Ritschl zijn groote geheim te zijn gelegen. De stof, door de Theologie bearbeid, wordt hierdoor tot op zekere hoogte bepaald. Niettemin zal niemand beweren, dat Ritschl het eerst de eigenlijke vraagstukken der Theologie aan de orde gesteld heeft. Had, om maar weér het meest voor de hand liggende voorbeeld te nemen, had niet Baur zijne leer van de Verzoening reeds in het licht gegeven, toen de gedachte er aan, waarschijnlijk door contact met de geestesrichting van Hengstenberg of door de voorlezingen van Nitzsch, bij Ritschl nog pas opkwam? En overtreft Baur hem niet in den rijkdom van materiaal, voor den theologischen arbeid gebezigd? Toch, wanneer men vraagt, waarom de invloed van Baur niet de beteekenis verkregen heeft van Ritschl's invloed, dan zou ik al weér willen wijzen op die eigenaardige vereeniging van methode en uitgangspunt bij dezen laatste. De hegeliaansche filosofie kon op theologisch terrein geen voortreffelijker woordvoeder hebben dan den grooten historicus Baur, — maar terwijl deze zijn reuzenarbeid nog niet half afgewerkt had, veranderde omstreeks het midden onzer eeuw de koers van het wetenschappelijk denken, en hij zelf legde in zijne latere jaren meer dan vroeger den nadruk op de beteekenis der handelende personen in de geschiedenis. Het is dan ook bepaald met het oog op de methode der platonische en hegeliaansche filosofie, dat Ritschl heeft kunnen meenen, aan de wijsbegeerte geen invloed te mogen gunnen op de ontwikkeling van zijne theologie.

Gelijk Ritschl's eigen levensgeschiedenis het tafereel levert van ééne groote concentratie, zoo is het ook met zijn invloed in de theologische wereld. Hij was nog slechts 32 jaren oud, toen hij reeds neérschreef, dat de Evangelische kerk andere leidlieden moest hebben, — en daarbij kwam hij even spoedig tot de overtuiging, dat de vorming van eene „school” onmisbaar was, om tot eene waarlijk kerkelijke

theologie te komen. En nu is de vrucht van zijnen arbeid geweest, dat hij, zelf langzamerhand rijp wordende (want de drie uitgaven van zijn dogmatisch hoofdwerk doen in bovengenoemde concentratie duidelijk eene ontwikkeling zien¹⁾,

1) Prof. Pfeleiderer, Die Ritschl'sche Theologie bl. 30—32 wijst er op, dat Ritschl in de 1e uitgave zijner R. u. V. het *geheele menschelijke geslacht* als terrein van het rijk Gods aangeduid heeft, en eerst in de 3e uitgave gezegd heeft: „Gott ist die Liebe, indem er durch seinen Sohn der von diesem gestifteten *Gemeinde* sich offenbart.“ Maar dit laatste is niet dan de toepassing van het beginsel, dat ook reeds de 2e uitgave van zijn werk beheerscht: de kennis van den persoon en het werk van Jezus Christus wordt alleen in de Gemeente der geloovigen gevonden. Blijkbaar is ook zijn blik van het algemeene meer gevestigd op het bijzondere, op de beteekenis der Gemeente en van Christus voor deze. Dus is de verandering in spreekwijze daaraan toe te schrijven, dat de beteekenis van Christus en van diens werkzaamheid in de wereld concretere vormen heeft aangenomen. Men kan zeggen, dat hij hoe langer hoe meer zoo uitsluitend op Christus gezien heeft, dat zij u oog voor al het andere, het voorafgaande en het omliggende, min of meer verduisterd werd. Het is hem gaandeweg duidelijker geworden, dat uit het volstrekte karakter van Christus voor het geloof ook zijne volstrekte beteekenis voor de Theologie volgen moet. Hoe meer zijne Theologie zich concentreerde om den persoon en het werk van Christus, des te meer zag hij wat men vroeger hierin te kort was gekomen en beoordeelde hij zelf daarom alles naar dezen maatstaf. Men kan het natuurlijk eenzijdig noemen dat het *Christelijk* karakter zijner theologie zoo absoluut is geworden, maar naar zijne meening was de rechte waardeering van Christus nog nimmer doorgevoerd in de Theologie. Hij zag hoe langer hoe meer, dat de beteekenis van Christus door allerlei vreemdsoortige bestanddeelen was verzwakt of belemmerd in de geschiedenis van het Christendom. Het verzet tegen zijn streven kon hem hiervan slechts te meer overtuigen. In elk geval heeft hij de zaak van het Christendom er meê willen dienen. Want is eenmaal erkend, wat ook Ritschl heeft aangewezen, dan is het terrein van het geloof zuiver afgeteekend, en komt later van zelf de tijd, dat de theologische arbeid na hem aanvult, wat hij eenzijdig heeft laten rusten. Hierin is weêr het verschil in methode tusschen Kuyper en Ritschl, dat de eerste voorop laat gaan eene bespreking van de natuurlijke theologie, die in het Paradijs was gegeven, dan door de zonde tijdelijk onvoldoende geworden is, en eenmaal (als Christus zijn werk gedaan heeft) weêr in haar volle heerlijkheid zal schijnen. Bij Kuyper is de natuurlijke theologie de ondergrond, waarop het gebouw der Godskennis in de wereld rust, — maar Ritschl, onder den indruk van hetgeen uit die natuurlijke theologie is voortgekomen in de geschiedenis, wil eenvoudig zijn uitgangspunt nemen in hetgeen gegeven is in Christus. Zoo heeft een praktisch-religieus motief den laatste gedreven. Waarbij natuurlijk in de tweede plaats ook weêr in aanmerking moet komen, dat Kuyper een theoretisch-weten-

een groep van zelfstandige mannen wist te vormen, die, van dezelfde foutief gekeurde wijsbegeerte zich afkeerende, door dezelfde methode geleid, de vraagstukken des Christendoms op dezelfde wijze wilden aanvatten. Zoo hing bijv. naar zijne meening met de historische methode der Theologie samen, den historischen persoon van J. C. als het centraalpunt der Theologie te erkennen. Aldus gelukte het hem, wat vroeger door dezen of gene reeds was uitgesproken, consequent door te voeren in de ontwikkeling van de Theologie, — en, wat hieraan eerst beteekenis geeft, aan anderen de voortzetting van dit werk op te dragen. In dit opzicht heeft hij, die reeds als student het onbevredigende van het onderwijs zijner leermeesters gevoeld had, zijn ideaal aanvankelijk vervuld gezien. Terwijl anderen wellicht boven hem stonden in diepte van inzicht, of in rijkdom van kennis, of in macht van persoonlijken invloed, — was er in hem iets, dat hem weér meer beteekenis gaf voor de toekomst. In dit opzicht is hij te vergelijken bij Augustinus. En men kan het in Duitschland vernemen, welk een remedie zijne leerlingen, in den ruimen zin van het woord, in zijn onderwijs hebben gevonden, om de platonische, roomsche, naturaliseerende en andere schadelijke elementen in het populaire Christendom op te sporen, — en eene zuiverder opvatting er voor in de plaats te stellen.

Ten slotte berust altijd de beoefening der Theologie, de samenhangende beschrijving van het Christendom, op eene

schappelijk systeem van den kosmos wil geven, terwijl Ritschl steeds werkt om werkelijk te komen tot het centrum. Wat Kuiper in de Encyclopaedie opneemt aangaande die natuurlijke theologie, ligt voor Ritschl's oog buiten het Christelijke geloof, en daarom ook buiten de Christelijke theologie. En dit heeft in de derde plaats weér een diepere oorzaak. Bij Kuiper is Theologie een wetenschappelijk systeem, geboren uit een behoefte van den menschelijken geest als zoodanig, terwijl bij Ritschl de arbeid der Theologie verricht wordt ten behoeve der Gemeente van Christus. Wat bovengenoemde concentratie betreft, men zou kunnen aanwijzen, dat zij gelijken tred wil houden met de ontwikkeling van Ritschl's wijsgeerig subjectivisme.

overgenomen of op eene zelfstandig verworven leer van het denken. Men kan niet denken, zonder eene wijze van denken te volgen. Dus is de vraag naar het wijsgeerig standpunt van Ritschl een der eerste, die ten opzichte zijner theologie moeten gedaan worden. Hij kon nimmer eene, naar zijne meening, tot op zekere hoogte nieuwe beoefening van de Theologie in het leven roepen, indien hij niet de overtuiging wist te wekken, dat allereerst zijn weg van onderzoek deugdelijk was. Ook dit had men in vroegere eeuwen niet klaar en helder kunnen doen, omdat alweêr de toestand der wijsbegeerte en der wetenschap in het algemeen dit niet toeliet. Daarom neemt reeds in formeel opzicht de wijsbegeerte in Ritschl's theologie de plaats in, die haar toekomt. Zij heeft niet een zelfstandige beteekenis; maar zij wordt te hulp geroepen, om de vruchten van haar onderzoek te vertoonen. Haar wordt niet toegestaan, om de beschrijving van het Christelijk geloof te maken tot iets anders dan eene beschrijving van het Christelijk geloof. Zij wordt ook niet gebezigd, om aan de Theologie een deftig wijsgeerig voorkomen te geven. De Theologie is en blijft het terrein, waarop het geloof alleen de hoogste maatstaf is van al wat zal toegelaten worden. Maar het advies der wijsbegeerte wordt ingewonnen aangaande de wijze waarop het menschelijk denken een voorwerp van zijn onderzoek kan bereiken¹⁾. Wat voor dat denken niet bereikbaar was, viel hiermede van zelf buiten den kring van zijn wetenschappelijk onderzoek.

Eindelijk is het niet juist, om zoo geheel in het algemeen

1) Traub, Ritschl's Erkenntnistheorie t. a. p. bl. 123 zegt terecht, dat de theoloog niet begint met eene theorie der kennis te ontwerpen. „Das richtige Verhältnis ist vielmehr das umgekehrte, dasz der Theologe zuerst von dem Gegenstand, welcher den unmittelbaren Grund seines Glaubens bildet, ergriffen wird und von hier aus eine diesem Gegenstand entsprechende Erkenntnismethode zu gewinnen sucht. Der centrale Gegenstand und der unveräußerliche Grund unseres Glaubens ist die geschichtliche Person Jesu Christi.“ Daarom moest ook in de Dogmatiek de materiele behandeling de formeele quaestien beheerschen. Vgl. Ritschl, Schleiermachers Reden über die Religion bl. 64.

te spreken van het recht, door Ritschl toegekend aan *de* wijsbegeerte en *de* metaphysica. Hij heeft bij deze woorden meer ¹⁾ gedacht aan eene denkmethode, die sedert eeuwen

1) Niet uitsluitend. Vgl. Ritschl, R. u. V. 3 bl. 388 v., vgl. 1 bl. 582 v. De hegeliaan Marheineke heeft gezegd, dat Christus in zijn persoon de menschheid zelve is, voorzover hij het in allen gelijk is, — en ook, dat Christus in zijne individualiteit als principe alle menschelijke individuen dynamisch omvat, en hunne totaliteit persoonlijk is. Ritschl noemt zulke woorden „dunkel”; hij zegt, dat het dan met de menschelijke individualiteit van Christus gedaan is. In het eerste geval, zegt hij, wordt hierbij het soortbegrip *realistisch* als de eenheid der abstractie, — in het andere geval *nominalistisch* als de collectieve eenheid der vele individuen verondersteld. Op deze wijze zoekt Ritschl de Theologie ook materieel te zuiveren van de hegeliaansche wijsbegeerte. Daarentegen gaat Dr. Kuyper op dezelfde lijn als Marheineke, wiens leer van den persoon en het verlossingswerk van Christus wel met hegeliaansche begrippen gedrenkt, maar, zooals Ritschl zegt, wezenlijk orthodox was. „Nur das verdient eine besondere Ausführung, zegt Ritschl, dasz Marheineke einem Gedanken zuerst Ausdruck verliehen hat, der sich bei einer Menge von Theologen verschiedenster Richtung Bahn gebrochen hat, und der, wie ich wiederholt bemerken muszte, schon in der reformierten Lehrweise eine correctere Darstellung gefunden hat, nämlich dasz Christus Stellvertreter der Menschheit ist, so fern er sie selbst ist, und das in allen Individuen Gleiche in sich vereinigt darstellt.” Dr. Kuyper, Encycl. 2 bl. 234 zegt, dat Christus is „het generale subject of het principieele ik der herstelde menschheid.” Dr. K., Het werk van den H. Geest 2 bl. 178 v., noemt dit „het huwelijk van de ziel met den Heere Jezus”, „de mystieke unie met Immanuël” Dat de gemeenschap met Christus alleen en eerst door het geloof tot stand komt, wordt zelfs uitdrukkelijk ontkend. „Veeltijds zegt men: „Deze unio mystica, deze gemeenschap met den Heere Jezus Christus ontstaat eerst door het geloof”; maar dit zeggen is onvolledig of onjuist. Duidelijk en zeer duidelijk toch leert de Schrift, dat wij reeds in den Heere Jezus waren, toen Hij stierf op Golgotha, dat wij reeds in Hem waren, toen Hij opstond uit de dooden, dat we met Hem ten hemel zijn gevaren, en met Hem reeds voor achtien eeuwen gezeten zijn aan de rechterhand Gods.” Wij waren dus, vóórdat wij waren, reeds in J. C. op aarde. „Toen dan nu de Middelaar verscheen en ons vleesch aannam, en in onze natuur inging, en het verbond, dat reeds *wezenlijk* bestond, nu ook tot *werkelijkheid* uitbracht, ging voor het eerst die band, die den Immanuël met de zijnen verbindt, uit den wille Gods, dat is uit het besluit, over in de werkelijkheid. De Middelaar in het vleesch is de Immanuël, die in de lenden zijner genade alle geloovigen droeg, evenals Adam alle kinderen der menschen naar den vleesche in zijn lenden had. En alzoo is het niet overdrachtelijk, noch beeldspreukig, maar zeer werkelijk en eigenlijk te verstaan, als de Heilige Schrift leert, dat, toen Jezus stierf, wij met en in Hem stierven, en dat, toen Jezus opstond,

de wereld beheerscht heeft en ook bij de vorming van het kerkelijk en dogmatisch Christendom haar invloed heeft doen

wij opstonden in en met Hem." Vgl. Dr. K., Dagen van goede boodschap, 2 bl. 56 „Hij is *niet maar voor u* gestorven, maar heeft stervende zijn Gemeente met zich gedragen in zijn dood. Zijn hoogepriesterlijk hart droeg in zijn stervensangst zijn duurgekochte Gemeente, die Hem gegeven is van den Vader, zijn hoop en zijn krone, in zich." Past Bitschl's kritiek op Marheineke, ook niet op Dr. Kuyper? Het is toch iets anders, om te zeggen, dat Adam de menschheid was, — of dat hij het hoofd der menschheid was. Bestonden Adams nakomelingen feitelijk (realiter) in Adam, dan volgt hieruit, dat zij zelve, reeds lang vóór hunne geboorte, gezondigd hebben (vgl. mijne Anthropologie van Calvijn, bl. 14 v). Zoo zegt Dr. K., Dagen van goede boodschap 2 bl. 124: „Alle uitverkorenen waren in Christus", — maar de vraag is, hoe wij ons dat „in quo" hebben te denken. Hij schijnt het eigenlijk op te vatten, en oneigenlijk te bedoelen. In zijne meening evenwel, dat de geloovigen realiter in Christus waren, toen Hij leed en stierf, opstond en ten hemel voer, dan moet zich hiernaar terstond ook de leer van de rechtvaardiging *door het geloof* wijzigen. Ten slotte berust dan zijne leer van de gemeenschap van de geloovigen met Christus op zekere zijnseenheid van Christus met de geloovigen. Ik zal dan voortaan in de Lijdensweken moeten herdenken, dat ik geleden heb en dat ik gestorven ben; mijn eigen kruisiging en mijn eigen begrafenis zal ik beschouwen. Dit schijnt dan ook de strekking te zijn van Dr. K.'s lijdensmeditatien in de Dagen van goede boodschap. De historische oorsprong dezer opvatting, die op verschillende wijze van ouds in de Chr. kerk is uitgesproken, schijnt te liggen in de wijze, waarop reeds de joodsche apocalyptici en de rabbijnen aan allerlei zaken en personen voorbestaan toekenden, bijv. aan de patriarchen, aan Mozes, aan den tabernakel, aan den tempel, aan de tempelgereedschappen, aan de stad Jeruzalem. De ware tempel en het eigenlijk Jeruzalem bevonden zich bij God in den hemel. Rabbi Simeon ben Lakisch zeide, dat de wet reeds 2000 jaren vóór de schepping van de wereld geweest is. Prof. Harnack, D. G. 1 bl. 189 Noot, zegt, dat deze joodsche bespiegelingen van hemelsche voorbeelden en van het voorbestaan niet af te leiden zijn uit hellenistische invloeden, al kunnen deze hier en daar meêgewerkt hebben, maar dat zij veelmeer een oostersch karakter dragen. „Allerdings ist hier nun aber die Stufe in der Entwicklung der Völker erreicht, auf welcher die Gebilde orientalischer Phantasie und Mythologie sich mit den Begriffsdichtungen der hellenischen Philosophie verschmelzen konnten." Harnack wijst, bl. 90 Noot, op den Pastor van Hermas: de wereld is om de kerk geschapen, dus is de kerk zeer oud en vóór alle dingen geschapen. Niet alsof men aan deze personen of zaken eene dubbele natuur toekende, maar veeleer eene „pneumatische Existenzform, die in der Schwebe gelassen wurde". „Der Begriff des „Existirens" konnte hier alle Stufen durchlaufen, die noch der damaligen Mythologie und Methaphysik zwischen dem, was wir heute „gelten" nennen, und dem concretesten Sein lagen." Gregorius van Nyssa heeft later de tweede hulpvoorstelling dezer

gelden. Deze invloed was natuurlijk historisch noodzakelijk geweest, maar hierdoor werden zekere eigenaardigheden, die schadelijk waren geweest naar Ritschl's oordeel, niet gerechtvaardigd. Het Christendom was toch niet identisch

opvatting uitgesproken: „God heeft in het geheel niet éenen enkelen mensch het eerst geschapen, maar het geheele geslacht in een te voren bepaald getal; dezen maken allen te zamen slechts ééne natuur uit Zij zijn eigenlijk één mensch, gedeeld in eene veelheid. Adam — dat zijn allen. In Gods voorzienigheid was de geheele menschheid in de eerste toebereiding samengevat.” Vgl. Harnack D. G. 2 bl. 150 Noot 4. Deze theorie is door Athanasius ook op Christus toegepast: „*Ons* wedervaart alles, wat met Christus' lichaam geschied is. *Wij* zijn gedoopt, toen Christus in de Jordaan den doop ontving; *wij* hebben destijds den H. Geest ontvangen, en zoo is ook *ons* vleesch gestorven en is wederom vernieuwd, geheiligd en in Zijne opstanding tot het eeuwige leven verheven”. Gregorius van Nyssa denkt, ongeveer als Dr. Kuyper, bij de menschwording terstond aan de vereeniging van den Logos met de afsonderlijke, Hem welgevallige geloovige zielen. Reeds bij Methodius staat deze opvatting op den voorgrond, terwijl Makarius de historische menschwording, die eenmaal plaats gehad heeft, laat rusten, en zegt: „God heeft zichzelf klein gemaakt en de ledematen deser lichamelijkheid aangenomen, en belichaamt zich en vereenigt zich met de heilige, Hem welgevallige geloovige zielen.” Hiermede was de pantheïstische opvatting van de menschwording gereed gekomen in de Chr. kerk. Hilarius, Basilius, Ephraëm, Apollinaris, Cyrillus van Alexandrie herhalen haar ieder op hun eigen wijze. Alleen bij de Antiocheners, die het algemeene begrip der menschheid misten, wordt de menschheid van Christus veel concreter opgevat. De menschwording van Christus kreeg hiermede in het Oosten schijnbaar eene ongekende betekenis. Uit de stelling, dat Christus het algemeene begrip der menschheid aangenomen had, maakte men de gevolgtrekking, dat Hij zich in zekeren zin geïdentificeerd had met de geloovigen; en hieruit maakte men weer op: in ieder wordt een Christus geboren. Men nam de eene stelling maar tegelijk met de andere. Harnack, D. G. 2 bl. 180 Noot 1 wijst op de gevolgen hiervan: „Hieraus folgt, dan die Idee der *Stellvertretung* auf griechischem Boden nur unsicher und in unbestimmter Anwendung Platz greifen konnte; denn der sterbende *Gottmensch vertritt im Grunde Niemanden*, sondern nimmt vielmehr Alle real in die Fülle seiner Gottheit auf”. — Uit dit voorbeeld kan men het verschil tusschen Dr. Kuyper en Ritschl opmaken. Dr. K. zegt: „Christus is niet maar voor u gestorven, maar heeft stervend zijne Gemeente met zich gedragen in zijn dood”, — en Ritschl leert de historie beoefenen, om zulke meeningen in haar oorsprong na te gaan, en daardoor in haar strekking te verstaan. Zóó nauw hangen vorm en wesen, methode en inhoud samen, dat afwijking van het eerste terstond verandering van het laatste meebrengt. Om deze reden zoekt Ritschl steeds aan te wijzen den wijzegeerigen grond, waarop de traditioneele kerkelijke theologie is ontwikkeld.

of noodzakelijk verbonden met de philosophie, die door de kerkelijke theologie was gevolgd. Men zij dus voorzichtig met zulke algemeene woorden: *de wijsbegeerte, de metaphysica*, — want Ritschl's diepe antipathie gold juist die algemeenheden, waaraan vooral Plato de wereld gewend heeft. Daarom merkt men voortdurend op, dat hij tracht de vraagstukken van algemeen meer concreet te maken, uit het onbewuste en onpersoonlijke terug te brengen tot het bewuste en persoonlijke.

Men verwachtte daarom ook niet, dat Ritschl stelsel tegenover stelsel, wijsbegeerte tegenover wijsbegeerte zal plaatsnemen. Natuurlijk wekt dit bij hen, die gewoon zijn alle bekende en onbekende materie te systematiseren en er een soort van wereld-philosophie van te maken, den indruk, dat er bij hem geen samenhang, geen eenheid is. Dit is echter een misverstand, hieruit voortkomende, dat men dan den samenhang, de eenheid zoekt waar Ritschl haar niet wenscht, nl. aan de oppervlakte. Het Christendom wil bij hem niet een alles omvattend, maar een alles beheerschend beginsel zijn. Hoe licht kan men daarom misverstaan wat Ritschl als wereldbeschouwing uitgaf. Heeft men zelf zulk eene alles omvattende wereldbeschouwing, en meet men daar dan aan wat Ritschl er van zegt, dan mist Ritschl's wereldbeschouwing zelfs het recht, om op dien weidschen naam ook maar aanspraak te maken. De oorzaak is alweêr, dat de een onmisbaar acht wat de ander als onbereikbaar beschouwt. De hoofdzaak is voor Ritschl geweest, dat men zou afzien van eene aprioristische kennis van de natuur en van het geestelijke leven, — deze kennis noemt hij dan metaphysische kosmologie, — en dat men alleen hebben zou eene religieuse wereldbeschouwing, in den zin van eene „*Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufs*”¹⁾. Niet

1) Men heeft uit de woorden van Ritschl: „Alle Religion ist Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufs” (Theologie und Metaphysik, bl. 19), somtijds opgevat als waren zij eene definitie van de Chr. religie naar de opvatting van Ritschl. Dit schijnt mij een misverstand. De woorden van Ritschl zijn niet een analytisch, maar een synthetisch oordeel; hij wil

het eerste, maar alleen het laatste heeft beteekenis voor de Christelijke religie en voor de Theologie. Dus kwam het er op aan, voor de oude vermenging van would-be wetenschappelijke kosmologie met de religie in de plaats te stellen het beginsel der zedelijk-religieuze wereldbeschouwing of wereldopvatting. Zoo weinig is de religie bloot eene private zaak, dat zij veel meer niet zonder het geloof aan het rijk Gods in de wereld kan bestaan. Ritschl meende, dat zulk eene overtuiging in meer of minder mate bij alle godsdiensten gevonden werd, — eene algemeenheid, die hem door anderen hoog is aangerekend. Hij wilde er meê uitdrukken, wat Wundt in zijn System der Philosophie op deze wijze gezegd heeft, dat „die Religion in dem Augenblick, wo die Philosophie entsteht, bereits als eine fertige Weltanschauung vorhanden ist”.

Men heeft wel eens voorbijgezien, dat Ritschl, over de waarde der wijsbegeerte voor de Theologie sprekende, niet iets van de wijsbegeerte als zoodanig wil zeggen, maar alleen de Theologie naar zijne opvatting vrij wil maken en houden van hetgeen er niet toe behoort. Ritschl is theoloog, ook bij het bespreken van deze quaestie. Niets betreurde hij meer in den wetenschappelijken arbeid, dan dat ieder weêr van voren aan zijne taak zou beginnen; niets keurde hij in dezen meer af dan zeker ijdel vertoon van zelfstandigheid, waardoor elk te werk zou gaan alsof er vóór hem zoo goed als niets was gearbeid. Door dit individualisme werd alle wetenschappelijke arbeid tot onvruchtbaarheid veroordeeld.

hiermede niet eene bepaling van den inhoud der Chr. religie aangeven, maar alleen aanduiden, dat er geene religie is zonder dat er bij komt zekere overtuiging aangaande het beloop der dingen. Den inhoud, het wesen der Chr. religie had Ritschl twee bladzijden vroeger aangeduid: „Wenn man erfahren hat, dasz man in der christlichen Gemeinde, welcher die Theologie zu dienen hat, *Gott in Christus, allein in Christus erkennen soll*, so sind andere Offenbarungen Gottes höchstens dann von Interesse, wenn man sie an der durch den Sohn vermittelten messen kann” (bl. 5). In het derde deel der „E. u. V.” heeft Ritschl bovengenoemde „Deutung” herhaaldelijk besproken als geloof aan de voorzienigheid van God, „Probe der erlebten *Versöhnung*”, geestelijke heerschappij over de wereld, enz. Vgl. Ritschl, *Festrede am vierden Seculartage der Geburt Martin Luthers* bl. 10—14.

Daarom kon hij er ook niet aan denken, om op eigen hand eene theorie der kennis op te stellen; maar hij vergeleek de woordvoerders der verschillende denkrichtingen, en deed dan zijn keus. Dit vergelijken en deze keuze kon echter niet achterwege gelaten worden; want het wetenschappelijke karakter der Theologie vordert, dat zij zich zoo nauwkeurig mogelijk rekenschap geve van de wijze, waarop zij te werk gaat. Nu heeft Ritschl in de geschiedenis der wijsbegeerte eenige gezichtspunten aangetroffen, die hem licht gegeven hebben over de verkeerde methode, tot dusver gevolgd, — en over de betere methode, voortaan in acht te nemen. Wie zal bepalen, hoeveel hij in dezen geleerd heeft, bijv. van Christoph Matthäus Pfaff, die in het begin der vorige eeuw als hoogleeraar in de Theologie te Tübingen empirist was in de leer van het kenvermogen en een grooten afkeer had van het scholastieke gebruik van de logica en metaphysica; voorts als een groote schade der Theologie beschouwde, dat de kerkvaders de leer van de Triniteit met platonische stellingen vermengd hadden, en eindelijk het later gevolgde gezag van Aristoteles betreurde (vgl. *Geschiede des Pietismus*, 3 bl. 46)! De platonische denkwijze was, om van boven te beginnen en van algemeene begrippen uit te gaan; terwijl de aristotelische wijze van doen was, om achter de eigenschappen van een ding nog een ding „an sich” te zoeken. Op deze wijze komen wij evenwel niet tot werkelijke kennis; en alzoo hebben deze twee manieren het kwaad in de Theologie voor een groot deel gebrouwen. En daartegenover is de goede manier: om in de eigenschappen een ding zelf te zien, en voorts van het bijzondere uit te gaan. Want zij die door algemeene begrippen tot eene werkelijke kennis meenen te komen, leven wel in de inbeelding, dat zij nu ruime vergezichten hebben, maar, zegt Ritschl, zij maken zich schuldig aan „Selbsttäuschung”. Daarom moet ieder wetenschappelijk theoloog beginnen met in deze quaestie positie te zoeken ¹⁾.

1) Dr. Kuyper constateert, en ook naar de meening van Ritschl terecht, eene verbastering der Theologie. Maar gaat hij nu de oorzaken dier verbas-

Ritschl heeft zijn eigen wijsgeerige werkzaamheid in één opzicht te hoog aangeslagen. Hij zegt, Theol. u. Met. bl. 4, dat hij wil onderzoeken, „welchen Anspruch metaphysisches Erkennen hat in der Theologie zu gelten”. Zoo algemeen vat Ritschl het probleem echter niet aan. Want zijn geschrift is toch niet anders dan eene proeve, om door eenige voorbeelden, aan de Theologie ontleend, te laten zien, welk een verschil van behandeling uit de verschillende methode voortkomt. Wat Ritschl geeft, is een wijsgeerig betoog toegepast op eene reeks van theologische voorbeelden. Hij heeft dus zijn plan op een algemeene wijze aangegeven, en op eene concrete wijze ten uitvoer gebracht. Maar hij beloofde hiermede dus toch iets anders dan hij gaf. Men kan vragen, of Ritschl, toen hij die algemeene vraag stelde, zich niet voor een oogenblik door de gehate platonische denkwijze liet meêvoeren. Zoo algemeen als hij de quaestie stelde, was zij immers niet te beantwoorden. Wie zal de juiste formuleering vinden voor het antwoord op de vraag, „welchen Anspruch metaphysisches Erkennen hat in der Theologie zu gelten”? Ritschl zelf wijst dan ook alleen aan, in welke twee opzichten de platonische en de aristotelische wijze van doen schadelijk is voor de behandeling van de theologische vraagstukken. Toch heeft Ritschl de gevolgen van zijne „Verallgemeinerung” van de vraag ruimschoots moeten dragen. Want men heeft nu gemeend, dat ook Ritschl het vraagstuk algemeen wilde stellen en bespreken, — terwijl hij dat feitelijk niet gedaan heeft. Men meende, dat Ritschl alle

tering na in de geschiedenis? Ritschl zou zeggen: gij moet beginnen met de historie te raadplegen aangaande de oorzaken en lotgevallen dier ontaarding. Beiden zijn wel eenstemming *hierin*, dat „de poging, om de religie als object van onderzoek voor de „kennisse Gods” in plaats te schuiven, het begrip der Theologie moet *vervalschen*” (Kuyper, Encyclopaedie 2 bl. 270). Maar indien Harnack en Hatch terecht aanwijzen, dat de z. g. grieksche denkmethode of filosofie (welke ook Dr. Kuyper beheerscht) de misvorming van de waarheid des Christendoms veroorzaakt heeft, dan is het toch nog niet zulk een uitgemaakte zaak, dat Dr. K. ons eene theologie geeft van onbetwistbaar gehalte.

metaphysica uit de Theologie wilde bannen, — terwijl zulk een algemeene vogelvrij-verklaring in strijd geweest zou zijn met zijn eigen eersten regel, dat algemeene theorieën zoo weinig geven. Hij had er zelf voor kunnen zorgen, dat men hem zulk een algemeen verbod niet kon toedichten. Hij had er op kunnen rekenen, dat zijne platoniseerende tegenstanders hem niet zouden beoordeelen naar de concrete wijze, waarop hij in zijn geschrift te werk ging, — maar naar de algemeene stelling, die hij aldaar bl. 4 vooraf liet gaan.

Op deze wijze heeft Ritschl zijn wetenschappelijk uitgangspunt gezocht. Ook voor hem was het een behoefte, zich allereerst rekenschap te geven van het recht van het subjectivisme. Opmerkelijk dus, dat mannen als Augustinus, Kuyper en Ritschl terstond deze behoefte gevoeld hebben. Maar Ritschl gaat een eigen weg. De wijze, waarop naar zijne meening werkelijke kennis alleen mogelijk is, is negatief uitgedrukt deze, dat wij dingen, die niet in eenige betrekking tot ons staan, noodzakelijk niet kunnen kennen. Uit deze stelling laat zich afleiden, welke methode hij in zijne theologie volgen wil. Natuurlijk ziet hij niet voorbij, dat het Christendom als religie neutraal is tegenover de verschillende theorieën van het kenvermogen, welke men zou willen volgen om zijnen inhoud wetenschappelijk uit te drukken. Maar hij zegt, dat ieder theoloog als wetenschappelijk man genoodzaakt en verplicht is, om volgens eene bepaalde theorie der kennis te werk gaan, waarvan hij zich bewust moet zijn en welker recht hij moet kunnen aanwijzen. En de platonisch-aristotelische methode en die der nieuwere wijsbegeerte en wetenschap is van niet-Christelijken oorsprong. Het Christendom zelf heeft geen leer van het menschelijk kenvermogen. Eerst waar het Christendom in de gedaante der Christelijke theologie in aanraking komt met de geestelijke ontwikkeling van den tijd, dient deze zich hiervan rekenschap te geven. Dus is voor den eenvoudigen geloovige eene leer van de kennis, in den vorm eener wijsgeerige theorie, even overbodig als zij onmisbaar is voor de Theologie. Dat geeft aan de

Theologie eerst haar wetenschappelijk karakter; of liever, om de Theologie op wetenschappelijke wijze te beoefenen, moet men eene positie gevonden hebben, die zich van uit de leer der kennis laat rechtvaardigen. Het wetenschappelijke ook der Theologie ligt niet in den aard van haar voorwerp (dit bedoelt men terecht, als men zegt, dat Theologie geen wetenschap is), maar in den aard van hare behandeling. Veel misverstand ware echter voorkomen, indien Ritschl dat geheimzinnige woord *metaphysica* vermeden had, om maar kortweg te spreken van de methode en de „Erkenntnistheorie” der Theologie; want hierop komt het in dezen toch neêr. In elk geval kon hij spreken van „meine nicht aus dem Allgemeinen von oben herunter entworfene *Gestalt* der Theologie”.

Op deze wijze heeft Ritschl klaar en scherp rekenschap gegeven van den weg der kennis, welken hij volgen wilde. Dat hij in de eerste uitgave van zijn hoofdwerk van 1874 zich bij Kant aansloot, en later (Theologie und Metaphysik, anno 1881) bij Lotze ter schole ging¹⁾, en eindelijk eerst

1) Traub, Ritschls Erkenntnistheorie t. a. p. bl. 96 vv. heeft aangewezen, „dass diejenige Lösung des Erkenntnisproblems, welche Ritschl als die Lotzesche einführt und als seine eigene vertritt, in Wahrheit die genuin kantische ist”. Volgens Kant en Ritschl beiden zijn „Erscheinung” en ding hetzelfde; een ding achter de „Erscheinung” is een bloot „Hirngespinnst”. Bl. 102 „Ritschls wirkliche Meinung ist zweifellos die, dass die Welt der Erscheinung die wirkliche Welt ist, mit welcher es das vorstellende Bewusstsein zu thun hat”. Bl. 96 „Dagegen hat Ritschl bei seiner Kritik das populäre Missverständnis der kantischen Erkenntnistheorie im Auge, nach welchem die Erscheinungswelt als das Produkt aus den beiden Faktoren des erkennenden Subjects und des Dings an sich zu stande kommt”. Bl. 98. „Was für Ritschl in Betracht kommt, das ist der allerdings wichtige und entscheidende Gedanke Lotzes, dass das Sein ein Stehen in Beziehungen ist. Damit stellt sich Lotze in direkten Gegensatz zu der vulgären, auch in Herbarts Philosophie vertretenen Anschauung, nach welcher das Ding eine beziehungslose Größe ist, der erst nachträglich die Beziehung zu anderen Dingen angehängt wird”. Bl. 96 „Das „Ding an sich” ist für Kant nur ein negativer Grenzbegriff, der die Beschränktheit unserer Erfahrungserkenntnis zum Ausdruck bringt, nicht aber eine positive Wirklichkeit, die der Erscheinungswelt und ihren Veränderungen zu Grunde liegt”. Terecht wijt Traub

in de derde uitgave van zijn hoofdwerk (anno 1889) tot het wijsgeerig subjectivisme is gekomen, is aangewezen door Wegener en Pfeleiderer, — en bewijst, dat hij voor zijne theologie althans voeling gezocht heeft met het denken van onzen tijd. De hoofdzaak is, dat hij de aprioristische denkwijze, overgeplant in de Chr. kerk, definieert als de theologische overlevering, waarmede vóór hem alleen Gottfried Menken geheel gebroken heeft. Met deze te breken was de eerste voorwaarde om te komen tot werkelijke wetenschappelijke kennis; dus moest deze ook voor de Theologie onbruikbaar worden verklaard. En hoe voortreffelijk liet zich hiermede verbinden de historische richting, die in onze eeuw pas geboren is. Wetenschap wil toch niet anders zijn dan stelselmatige bearbeiding van kennis, langs empirischen, historischen weg verkregen ¹⁾. Dit was voor Ritschl als een ontdekking; hij zag, dat de Theologie, op deze wijze beoefend, eerst de ware beteekenis kon verkrijgen, die haar toekwam;

bl. 103 aan, dat het naïeve wijsgeerige dogmatisme, hetwelk de „Erscheinungen“ tot „Dinge an sich“ maakt, zoodra het beter onderricht wordt, of tot vertwijfeling aan de kennis van de objectieve werkelijkheid vervalt, of achter de „Erscheinungswelt“ een onkenbaar „Ding an sich“ gaat aan-nemen.

1) Wanneer daarentegen naar Dr. Kuypers' voorstelling het ideaal eenmaal zijn zal, om alles in zijn organischen samenhang te kennen, en daarom de ideale methode der wetenschap uitgaat van het geheel, dan ligt hieraan ten grondslag eene dubbele opvatting van, eene speling met het woord ideaal. Overigens verschilt de grondgedachte van Dr. K's Encyclopaedie niet veel van die van Thomas van Aquino. Vgl. Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquino*, 1886 bl. 4 „Das letzte Ziel des Thomas ist allbekannt. Christenthum und natürliche Welt in feste und enge Beziehung zu setzen, und zwar nicht in blosser Entwurf, sondern in durchformender Ausführung, das war sein Anliegen“. En dit wortelde weér in Aristoteles. „Ein alleseitig entwickeltes wissenschaftliches Weltbild bot Aristoteles ohne Zweifel; diese Aufgabe war es, welche Thomas ergriff“. Zie hierover uitvoeriger A. Portmann, *Das System der Theol. Summe des hl. Thomas von Aquin*, 1894 bl. IV vv. Reeds de Pythagoraeërs hadden eene grootsche afgeronde wereldbeschouwing, maar eerst bij Plato en Aristoteles verkreeg zij een eigenlijk wetenschappelijk karakter. Aristoteles was inderdaad de grootste systematicus van zijnen tijd. Van dezen ging de systematiek van den kosmos over in de Chr. kerk.

en daarom sprak hij reeds vroeg in hoopvolle verwachting van eene „wedergeboorte der Theologie”. In de vastheid dezer overtuiging lag een deel van zijn kracht. Zonder deze zou de beste arbeid lijden aan een inwendig gebrek, dat zijne kracht min of meer verlamde. Is bijv. voor den invloed van Schleiermacher's theologie niet eene groote hinderpaal geweest, dat zij wortelde in de filosofie of liever in de atmosfeer van het Pantheïsme? Werd voorts ook niet Baur's arbeid ten deele tot onvruchtbaarheid veroordeeld door de hegeliaansche filosofie? Daarom verstond Ritschl, dat men ook met de Scholastieke theologie niet breken kon, zoolang men met hare filosofische denkwijze niet brak. Dus voldeed ook geen enkele theologische richting aan zijn ideaal. Ze gingen alle min of meer uit van de overgeleverde denkmethode, en konden daarom zeer stellig wel materiaal verzamelen, maar zij wisten dit materiaal dan toch niet anders te kiezen en te gebruiken dan voor het kader van hun eigen gedachten. De gewoonte der theologische schrijvers was daardoor geworden, om feitelijk alleen voor hun eigen partijgenooten te schrijven¹⁾. En daarom zei Ritschl: „In het vaarwater der Scholastiek is, wat de methode betreft, onze theologie in haar geheel genomen gebleven”.

Met blijdschap merkte Ritschl natuurlijk op, dat in de geschriften der Hervormers aanwijzingen van eene betere methode werden gevonden²⁾. Daarom smartte het hem te

1) Niet van belang ontbloot is daarom, dat Dr. Kuiper, die bij de opening der Vrije Universiteit het beginsel der souvereiniteit in eigen kring vooropstelde, en sinds gedurig wees op de wenschelijkheid van sulc een „eigen kring”, in het „voorwoord” van het tweede deel zijner Encyclopaedie schreef: „Ons sal het reeds stoffe tot dank zijn, indien deze uiteenzetting van het Principium Theologiae er iets toe mag bijdragen, om aan onze Gereformeerde Theologen weêr grond onder te voeten te geven”.

2) Vgl. over Luther's methode, wat hij gezegd heeft ad Joh. 17 : 3, aangehaald door Ritschl, R. u. V. 3 bl. 377. „Merke, wie Christus in diesem Spruch sein und des Vaters Erkenntnis in einander flicht, also dass man allein durch und in Christo den Vater erkennt. Denn das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, dass man auch, wenn ich nun todt bin, daran gedenke, und sich hüte vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet

meer, dat Melanchthon de tweede generatie van de theologen der Reformatie weér onder den invloed van de overgeleverde denkmethode gebracht had. Natuurlijk meende Ritschl op deze wijze zijne theologische methode uit de geschriften der Hervormers te kunnen verdedigen. Luther was begonnen welbewust in de opvatting van de taak der Theologie eene tegenovergestelde methode te volgen, als de Scholastiek. Zoo had hij gezegd, dat eene kennis van het wezen Gods als zoodanig, zooals zij door de Scholastieken beproefd is, heilloos en verderfelijk is, — dat de kennis van Gods genadigen wil slechts in verband met de kennis van Christus, en de Godheid van Christus alleen in zijn beroepswerk verstaan kon worden. Op dit goede spoor liep ook Melanchthon in de *eerste* uitgave zijner *Loci theologici*, alwaar hij de taak der Theologie aldus aanwees: „Dit is Christus te kennen, Zijne weldaden te kennen, — niet wat de Scholastieken leeren, zijne naturen, de wijzen der vleeschwording te beschouwen”. Dus was de methode van Luther en Melanchthon niet meer, om God en Christus te leeren kennen uit aprioristische algemeene begrippen. In de voorlezingen van 1533 ging Melanchthon opnieuw uit van dezelfde methode. Hij sloot zich in zijn methode aan bij het woord van Christus: „Wie mij ziet, ziet den Vader”. En nu zegt hij o. a.: „Laat ons deze vermaning in acht nemen, om God te leeren zoeken in Christus; want in dezen wil God gekend worden”. Met deze woorden was de methode aangegeven, volgens welke de leer van God behandeld moest worden. „Deze methode, zegt Melanchthon, gaat niet a priori van de verborgene natuur Gods tot de kennis van den wil Gods over, maar omgekeerd van de kennis van Christus en van de geopenbaarde barmhartigheid tot de kennis van God. In deze

und führet, die *oben am höchsten anfangen* zu lehren und zu predigen von *Gott, blos und abgesondert von Christo*, wie man bisher in solchen Schulen speculiret und gespielet hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst”. Vgl. Ritschl, *Theol. und Metaphysik*, 2e uitg. bl. 6.

kennis de zielen te oefenen en te bevestigen, is veel beter dan te filosofeeren over de verborgene natuur Gods". Dit was dan, naar Ritschl historisch uit de stukken aldus aanwees, de methode, overeenkomstig de grondbeginselen der Reformatie in de Theologie te volgen. Daarom was het een afwijking van den goeden weg, dat Melanchthon, die te Wittenberg de dialektiek onderwees, gedeeltelijk weêr terugviel tot de nieuw-platonische en Scholastieke opvatting. Reeds in de tweede uitgave van Melanchthon's Loci vindt men toch naast de nieuwe ook weêr de oude methode terug. En het gevolg hiervan is geweest, zegt Ritschl, dat hij de nieuwe door Luther opgestelde leer der kennis prijsgegeven heeft en de Theologie weder in het oude vaarwater van het Scholastieke apriorisme gevoerd heeft. En wat nog erger is: dat de Protestantsche theologie, op het voetspoor van Melanchthon en Calvijn, eenvoudig beide methoden vermengt.

Het verschijnsel doet zich dus voor, dat Kuyper en Ritschl beiden zich beroepen op de theologie der Hervormers en op de nieuwere wijsbegeerte ¹⁾. En dan schijnt mij in beide opzichten het recht van beroep in het vraagstuk van de gestalte der Theologie meer te zijn aan de zijde van Ritschl. De quaestie is van belang, omdat zij beiden op dezelfde autoriteiten een beroep doen, maar om een geheel tegen-

1) Dr. K. huldigt evenals Thomas Aquinas het naïeve Realisme van Aristoteles. Vgl. Eucken, Die Philosophie des Thomas von Aquino, bl. 28 „Auf allen diesen Gebieten (nl. van kennis, natuur en geestelijk leven) finden wir Thomas zunächst in den Bahnen des Aristoteles wandeln. Wie dieser versteht er das Verhältniss des Erkennens zur Welt in einer Weise, die sich technisch als ein *naiver Realismus* bezeichnen lässt. Unerschüttert ist die Ueberzeugung, dass Erkennendes und Erkanntes real zusammenhängen, dass der Gegenstand ohne Veränderung in das Subjekt einzugehen vermöge, unser Intellect ein reiner Spiegel des Alls sei. Was wir Menschen den Dingen an sinnlichen Eigenschaften beilegen, das besitzen sie nach Aristoteles in eben der Bedeutung, wie wir es ihnen beilegen; was wir in wissenschaftlicher Forschung an Begriffen ausbilden, das gibt ungetrübt wieder, was die Dinge selber an Wesen und Kraft sind". Dit is, zooals Eucken aanwijst, de antieke wereldbeschouwing.

overgestelde methode te volgen. Bij dezen stand van zaken schijnt mij Ritschl de man, die het eerst scherp positie gekozen heeft en zijne redenen uitvoerig blood gelegd heeft ¹⁾. Wat Luther gedaan heeft, zonder dat hij zich bewust kon zijn van de nieuwe denkrichting, die hij volgde, moet nu als welbewuste taak gevegd worden van ieder wetenschappelijk theoloog. Want terecht heeft Dr. Kuyper, Verflauwing der grenzen bl. 13, aangehaald het woord van Maret: dat afgeleide theorieën en toepassing van die theorieën, waarbij de beginselen verzwegen, zoo niet toegedekt worden, dubbel gevaarlijk zijn. Zooals Luther, Melanchthon en Calvijn de Theologie ingezet hebben, moet zij behandeld worden. Dat zij alle drie met de zuivere opvatting ook onzuivere elementen opgenomen hebben, dient daarom nauwkeurig te worden aangewezen. Ritschl wil daarom de Theologie erkennen als een terrein, waarop het geloof alleen de hoogste maatstaf is van hetgeen zal worden toegelaten ²⁾. Dit geloof splitst hij dan niet in een pars formalis en een pars materialis; want op eene abstracte distinctie de Theologie te bouwen, is wat de Scholastieken gezocht hebben. Hij neemt het geloof zooals elk christenmensch het bezit. Dit geloof als maatstaf of kanon genomen, waarborgt de erkenning van het subjectivisme, en bewaart voor het valsche objectivisme in

1) Zooals men weet, heeft ook Lipsius de leer van het kenvermogen beschouwd als de wijsgeerige inleiding tot de beoefening van de Theologie; maar hij koos daarna een anderen weg en behoeft dus hier niet ter sprake te komen.

2) Dr. Kuyper, Encyclopaedie 2 bl. 96 zegt eveneens, dat „de pistis eerst in zake de religie haar absolute beteekenis erlangt”, en dat het onderzoekend subject door pistis gemeenschap heeft met wat voor het wezen van alle religie hoofdmoment is.” Ritschl, R. u. V., 1 bl. 550 „Die lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts fanden keine erhebliche Schwierigkeit darin, die regeneratio als donatio fidei der justificatio vorausgehen zu lassen, ohne dabei die reelle Veränderung des Willens mit zu denken, blos als Formbestimmtheit der Seele. Dann war im individueilen Leben des Menschen die Priorität der justificatio vor der communicatio spiritus sancti oder der renovatio erwiesen. Allein Nitzsch und die ihm gleich Denkenden sind der sehr erklärlichen Meinung, dass keine Formbestimmtheit ohne den entsprechenden Inhalt gesetzt ist”.

de Theologie. Wat niet uit het geloof is, is zonde, ook in de Theologie. Op deze wijze wordt het „wij gelooven en wij belijden” der Hervormers in zijn volle beteekenis erkend, ook voor de Theologie, zonder dat de grenzen der menschelijke kennis, der wetenschappelijke ervaring worden overschreden of over het hoofd gezien.

Dr. Kuyper wil geen repristinatie! Maar in welken zin is dat bedoeld? Prof. Harnack heeft aangewezen, dat de grieksche denkmethode invloed geoefend heeft op de vorming en ontwikkeling van het dogma der oude kerk, — en dat èn Augustinus èn de kerk der Middeleeuwen èn de Reformatoren haar zonder benefice van inventaris hebben overgenomen. Harnack heeft hiermede, wat door de beoefenaars van de geschiedenis der wijsbegeerte reeds lang was aangewezen, aangetoond op het gebied van de geschiedenis des Christendoms. Schijnt hier en bloc dan ook niets tegen in te brengen, en houdt men in het oog, dat onder de groote mannen wel niemand tot eene geheel nieuwe vorming van de Theologie is gekomen, terwijl bij elk hunner in meerdere of mindere mate elementen worden gevonden van blijvende waarde, — dan is hiermede een arbeidsveld geweest aan de Theologie, dat nog ter nauwernood is ontgonnen. Dan is de taak der Theologie vooreerst nog, om het goud uit de mijnen te voorschijn te brengen en het te ontdoen van zijn erts. Welk een omvattende kennis en diepgaand inzicht en geestelijke tact wordt daarvoor vereischt. Zoo wilde bijv. Hatch de beschrijving van de eerste zes eeuwen des Christendoms voor zijn rekening nemen, — maar werd door den dood verhinderd, zijn plan ten uitvoer te brengen. Bij deze historische opvatting van de taak blijkt het, welke maatstaf goede diensten bewijst bij de waardeering van de verschijnselen. Aldus wil ook Ritschl met de zijnen de kennis van het Christendom rechtstreeks in verband brengen met de kennis van zijne geschiedenis. En nog in een ander opzicht kan men door een voorbeeld aanwijzen, wat Ritschl tegenover het streven naar repristinatie stelt. Vóór 1500 jaren was de ascetische theologie in staat om eene wereldhistorische taak voor het

Christendom aan te wijzen; maar èn de Roomsche kloostertheologie èn het Protestantsche Piëtisme kunnen het Christendom niet meer bewaren voor onzen tijd. Vandaar Ritschl's ernstig, volhardend verzet tegen die beide; want hem dreef de begeerte, dat het Christendom ook in onzen tijd der praktische motieven eene macht zou zijn voor het aardsche leven. Zijne theologie is een strijd, een worsteling om het Christendom. Zoo hebben ook zijne geestverwanten het gevoeld, en aldus is de beoefening van de Theologie voor hen nog iets anders dan een wetenschappelijke drang. De Theologie is er om het bestand van het Christendom in onzen tijd. Dat is de zedelijke beteekenis van het optreden van Ritschl; althans zoo wordt het in zijnen kring verstaan.

Indien algemeenheden niet zoo licht aanleiding konden geven tot onjuistheden, dan zou men eenige algemeene vergelijkingen tusschen de beide helden van dit opstel kunnen maken. Zoo gaan beiden uit van de meening, dat de Theologie verbasterd is in de Christelijke kerk, — dat de kennisse Gods object der Theologie is, — dat deze kennisse Gods ons alleen toekomt door en zaligmakend is in Jezus Christus, — dat de Theologie moet uitgaan van het beginsel der persoonlijke palingenesie ¹⁾, — dat de Schrift principium der Theologie is, in dien zin dat de Theologie alleen uit de Schrift is te putten ²⁾, — dat voor de Theologie tot geen prijs in de plaats is te schuiven eene wijsbegeerte van den godsdienst, — dat de Theologie zich wachten moet voor versmelting met de philosophie, — en dat, om nog een

1) Daarom kon het Ritschl niet ontgaan, dat bij Hegel en Schleiermacher de religie een wezenlijk bestanddeel der wereldbeschouwing is. Vgl. Kattenbusch, Von Schleiermacher bis Ritschl bl. 18—26. Op deze lijn gaat Dr. K. zelfstandig voort; bij Schleiermacher is alleen de opvatting van het probleem meer religieus, bij Dr. K. meer theologisch van aard. Hegel zoekt de religie op het gebied van het denken, Schleiermacher op dat van het gevoel, en Ritschl meer op dat van den wil. De overeenkomst tusschen de hegeliaansche philosophie en Dr. K. ligt dus in de erkenning van het primaat van het intellect.

2) Vgl. Ritschls Leben I bl. 229 v.; Ritschl, R. u. V. 2 bl. 9 vv.

kleine bijzonderheid te noemen, détail-studiën, die niet met het geheel der Theologie in organisch verband staan, onvruchtbaar zijn. Men zou ook eenige punten van verschil kunnen opmerken. Bij Kuyper (onder den invloed van zijnen leermeester Scholten?) staat de kennis, het bewustzijn voorop, — bij Ritschl, een zoon der Vermittlungstheologie, het geloof. Bij K. wordt de Theologie dan ook geboren uit eenen drang in den menschelijken geest als zoodanig, uit een wetenschappelijk belang, bij R. uit een religieus motief. R., op het voetspoor van Spener, gaat uit van en blijft staan bij de wedergeboorte van den individu, terwijl bij K. de palingenesie niet zoozeer van den individu, maar van den kosmos voorop staat ¹⁾. Bij K. heeft de Theologie een

1) Ritschl sloot zich rechtstreeks bij Spener aan in het door dezen gestelde dilemma tusschen theologie regeneratorum aut irregeneratorum. Vgl. Ritschl, E. u. V. 3 bl. 7 v. „Dasz die Theologie ebenso wie der christliche Glaube mit dem Merkmal des wiedergeborenen Lebens versehen sein muss, ist eben so von selbst verständlich, wie man es erklärlich finden muss, dass Spener an dem Betriebe der schulmässigen Theologie seiner Zeit dieses Merkmal vermisste“. Standpunt en methode waren hierdoor tegelijk aangegeven voor de Theologie. „Die Forderung Spener's, mann solle unter Gebet und sittlicher Zucht die Theologie lernen, zieht entweder ein fanatisches Gebahren nach sich, oder hat einen brauchbaren Sinn nur als Anleitung zu einer fruchtbaren Anwendung der Theologie in Predigt und Seelsorge.“ En tegelijk vond Ritschl hiermede aangewezen den weg, waarlangs het bewijs der waarheid des Christendoms moet gezocht worden. „Spener hat für die Theologie noch einen weiter greifenden Gesichtspunkt aufgestellt; nämlich sie soll ihre Herkunft aus dem heiligen Geiste so feststellen, dass wer den Willen Gottes thun will, die Wahrheit der Verkündigung Christi erproben wird (Joh. 7:17). Dadurch ist eine vollständige Umarbeitung des Stoffes angezeigt; denn auf diesen ethischen Beweis der Wahrheit der christlichen Religion war und ist die hergebrachte Theologie nicht angelegt. In der Forderung Spener's ist jedoch der Weg zu einer solchen Zusammenfassung der Welt- und Lebensanschauung des Christenthums gewesen, welche nur gelingen kann, wenn sie vom Standpunkt der Gemeinde der Gläubigen entworfen wird. Dieser Standpunkt aber entspricht auch der Vorschrift, dass die Theologie aus dem heiligen Geiste gebildet werde... Der Kreis der Wiedergeburt fällt mit der Gemeinde der Gläubigen zusammen“. Bij Ritschl is het karakter en de inhoud der Theologie aangewezen door het beginsel der palingenesie, en de gestalte der Theologie door den praktischen weg der religieuze kennis. Daarentegen moet men met het oog op Dr. Kuyper's Encyclopaedie vragen, of zij noodzakelijk het beginsel der palingenesie onderstelt. Vereischt het

theoretisch, bij R. een praktisch karakter. Bij R. is de Theologie er om de kerk, — wat K. ten sterkste ontkent. Bij K. heeft de Theologie een peripherisch, bij R. een centraal karakter. R. wil, dat men eerst het middelpunt kennen zal; K. erkent dit ook wel, voor zoover hij de Theologie op de wedergeboorte laat rusten, — maar hij begint toch voor zijn denken in den breede met den kosmos. R. wil aanwijzen, wat een geloovige in en aan deze wereld heeft, — K. zegt telkens, dat het denken niet rusten kan, eer het alles omvat. Bij K. staat de eere Gods voorop, — terwijl voor Ritschl en de zijnen de groote vraag is, welke de Theologie heeft te beantwoorden: wat het is voor een mensch om tot het geloof te komen en bij het geloof te blijven. Bij K. is Christus hulppersoon, tusschenpersoon, die zelf aan de Christologische periode een einde maakt, — bij R. hoofdpersoon van blijvende beteekenis.

Maar op het ver reikende verschil ten aanzien van de

spreken van uit den kosmos, het redeneeren van uit het geheel, zijn betoog aangaande de in elk geval buiten de sfeer van het Christelijk geloof liggende natuurlijke theologie, de opvatting van de Theologie als onderdeel der wetenschap van den kosmos, de beschouwing over den Bijbel als orgaan der speciale revelatie dan werkelijk, dat men der palingenesie deelachtig zij? Kunnen algemeene begrippen als totaliteit, doel enz. niet even goed buiten als binnen „het erf der palingenesie” worden gevonden? Daarom is de gestalte der Theologie nog niet voldoende gewaarborgd, wanneer men zegt, dat zij moet berusten op of uitgaan van het feit der palingenesie. Er is in dit opzicht tusschen Ritschl en Kuyper dus een zuiver encyclopaedisch, dit woord nu in den zin van K. genomen, verschil, dat wel zuiver aangewezen, maar niet vereffend kan worden, omdat er achter schuilt de verschillende opvatting van de taak der filosofie voor de Theologie, — en de opvatting van die taak der filosofie weêr beheerscht wordt door het verschil in meening aangaande het onderscheid tusschen de theoretische en de religieuse of praktische kennis. Het is dus niet zooals Dr. K. seide, dat men niet telkens de geheele „Erkenntnistheorie” behoeft op te halen, maar zooals hij Encycl. 2 bl. 335 beweerde, „dat men bijna niet één concreet punt kan ter sprake brengen, of ongemerkt wordt hiermeê tevens de geheele anthropologie en de geheele „Erkenntnistheorie” aan de orde gesteld”. Zoo is het. Een theologie, die iets anders zoekt dan algemeenheden, welke aan alle contrôle ontsnappen, kan het niet stellen zonder eene leer van de menschelijke kennis. Juist wat Ritschl bedoelde, die daarom niets wilde weten van souvereiniteit in eigen kring.

methode der wetenschap en der Theologie te wijzen, zij ditmaal genoeg¹⁾; en voorts moet de keuze aan ieder worden overgelaten. Want zeker, ook de kleine man moet kiezen; de hoogleraren kiezen niet alleen, maar onder hun invloed ook de predikanten, in het algemeen wat men noemt de gestudeerde wereld; en dan onder hun invloed weêr degenen, die weêr lager staan in ontwikkeling. In dien zin kan de filosofie (zooals men van haar in het algemeen pleegt te spreken) niet op zij gezet worden; want zij behandelt een probleem, waarvan ieder, bewust of onbewust, eene oplossing geeft. In de filosofie, en nu ook in de Theologie, is de groote vraag, die alles beheerscht: zal het gaan naar de methode, ons gewoonlijk bekend onder den naam van het Grieksche denken, — of zal men uitgaan van het subjectivisme in het denken, van de historie, van de gegeven feiten, van het Christelijk geloof. Ritschl is niet de eerste geweest, die dit alles uitgesproken heeft; maar het is de combinatie van deze vier zaken, die hem karakteriseert. Zijne filosofie en theologie mogen verbeterd worden²⁾; er is niemand, zooals Prof. Herrmann gezegd heeft, die alles overneemt wat hij heeft uitgesproken. Anarchisme en tyrannie belemmeren beide in de wetenschap het vruchtbaar onderzoek, de organische werkzaamheid. Maar hij heeft zelf door zijn voorbeeld geleerd, alles te gebruiken wat er bij anderen bruikbaar is. Niet op elk zijner woorden, maar op zijn standpunt, op zijne methode komt het allereerst aan! Of het Dr. Kuyper gelukken zal, niet alleen een eigen levenskring, maar ook eene „zelfstandige ontwikkeling van de wetenschap” in het leven te roepen, moet nog worden overgelaten aan de toekomst. Een ander moge onderzoeken, of het 2^{de} deel van Dr. K's. Encyclopaedie een organisch geheel vormt, — of er een noodzakelijk verband bestaat tusschen

1) Terecht wijst Dr. K. *Encycl.* 2 bl. 54 de spreuk van de hand: *Veritas esse ipsa defendet.*

2) Vgl. Prof. Ch. de la Saussaye, *De Theologie van Ritschl. Theologische Studiën* 1884 bl. 261—293.

den kosmologischen opzet en wat er verder volgt aangaande de h. Schrift, — of dat 2^e deel niet gebouwd is op eene groote pretensie, maar werkelijk optrekt de muren van een wetenschappelijk gebouw, zooals er dusver nimmer verrees. Wie een afgesloten kring weet te vormen en in dien kring zijne beschouwing weet te doen gelden, is stelling reeds een man van beteekenis. Ook Leo XIII is met de aanbeveling van de studie van Thomas uitgegaan van dezen regel der souvereiniteit in eigen kring. Maar dat de methode van Ritschl bruikbaar is in de praktijk, toont nu reeds eene reeks van wetenschappelijke werken, onder zijnen invloed geschreven. Zij doen zien, dat naar de opvatting van den meester de kennis van het benoodigde materiaal de eerste eisch is van de beoefening der Theologie, — dat naar zijne opmerking ook praktische geestelijken slechts door studie van de bronnen de theologische wetenschap kunnen dienen. En, zooals Prof. Harnack onlangs schreef, de arbeid der Protestantische theologie is nog slechts aangevangen. Welnu, kan men in ernst eigenlijk niet spreken van de stichting van eene *school*, dan wanneer zij er werkelijk reeds is, — dan mag het in elk geval niet gering worden genoemd, zulke leerlingen te hebben gevormd en zulk een arbeidsveld te hebben aangewezen, als Ritschl gedaan heeft.

Maar alles wijst aan, dat de oude strijd niet spoedig zal eindigen. Ergerde Aristoteles, de realist van zijnen tijd, zich niet reeds ten zeerste aan de methode van Empedocles, die den vrijen teugel liet aan zijne phantasieën over den oorsprong der dingen, zonder zich te storen aan de waarneming, — die de kennis van de feiten verachtte, omdat zij tot niets nutte, slechts schade deed ¹⁾! Het oude, inge-

1) Het is, naar de opmerking van Harnack, D. G. 3 bl. 313, zelfs niet juist om te zeggen, dat de dialektisch-deduktieve methode in de middel-eeuwsche wetenschap alleen of voornamelijk geheerscht heeft. Het Realisme, zooals het door Albertus en Thomas voorgestaan is, heeft, op het voetspoor van Augustinus (Harnack D. G. 3 bl. 19) op de ervaring acht gegeven, en het Scotisme en het Nominalisme berusten ten deele op de empirische methode. Van gewicht is slechts dit, dat de beschouwing van de *uitwendige*

wikkelde verschil openbaart zich in de geschiedenis telkens op nieuwe wijze ¹⁾. De eene methode zal de andere voor-

wereld hoogst onvolkomen geweest is, — dat met één woord de natuurwetenschap en de wetenschap van de geschiedenis ontbrak, omdat men wel den geest, maar niet het zinnelijke wist waar te nemen. En ook dit geldt zelfs niet van de geheele Scholastiek; deze heeft, voornamelijk in hare latere periode, ook verwezen naar het boek der natuur.

1) Prof. Pfeiderer, *Theologie und Geschichtswissenschaft*, *Protest. Kirchenzeitung* 1894 bl. 1033 heeft ter verdediging van Baur gewezen op Leopold von Ranke. „Wenn Baur das kleine zufällige Detail der Biographie mehr beiseite liesz, so geschah das nicht, um die Personen in unbestimmte Schattensbilder aufzulösen, sondern im Gegenteil, um den Kern ihres Wesens in desto schärfer markirten Zügen hervorzuheben, um sie zu charakterisiren als die typischen Repräsentanten ihrer Zeit, als die Organe der jeweils herrschenden Ideen und der Institutionen, in welchen diese ihre dauernde Verkörperung fanden. Wer dieses Verfahren für unberechtigt hielte, der müsste auch dem grössten deutschen Historiker, Leopold von Ranke, den Lorbeer von der Stirne reissen; hat doch auch Ranke einmal gesagt, alle historischen Dinge kommen zuletzt auf gewisse Ideen heraus, in denen eine ungeheure Wirksamkeit liege und von denen die Menschen besessen seien; was Ranke als die „Kunst“ der Geschichtsschreibung bezeichnete, das besteht eben darin, dass alles besondere Geschehen in den causalen und theologischen Zusammenhang eines organischen Ganzen eingefügt wird und die handelnden Personen als die — bewussten oder unbewussten — Organe der ihre Zeit beherrschenden allgemeine Tendenzen betrachtet werden; die Geschichte wird da gleichsam zum dramatischen Gedicht, in welchem jede Scene und Person durch den zweckvollen Plan des Ganzen bestimmt ist, Mag das immerhin dem stumpfen Sinn, der am Einzelnen haften bleibt, wie eine willkürliche Construction der Geschichte erscheinen: in Wahrheit ist der Scherpblick des Genius, der durch das verworrene Spiel der Erscheinungen hindurch die Teleologie der Idee, die ordnende Weisheit der göttlichen Weltregierung erschaut.“ Zeer juist, omdat hiermede een z. g. waardeeringsoordeel bedoeld wordt, dat aan de feiten geen geweld aandoet. Ritschl zegt in de derde uitgave van zijne „*Lehre der Rechtfertigung und Versöhnung*“ dl. 3 bl. 194 vv., dat waardeeringsoordeelen ook voor de wetenschappelijke kennis maatgevend zijn, omdat deze wetenschappelijke kennis nimmer „uninteressiert“ is. Daarentegen meent Traub, Ritschls Erkenntnistheorie t. a. p. bl. 110, dat het onderscheid van het theoretische en het religieuse kennen hierin gelegen is, „dass jenes uninteressiertes Erkennen ist, während dieses in „Werturteilen“ verläuft“. Duidelijk heeft Traub aangewezen, hoeveel moeite het Ritschl gekost heeft om in de Theologie te doen gelden het onderscheid tusschen theoretische en religieuse, praktische kennis. Ritschl onderstelt dat onderscheid eenvoudig, wanneer hij bijv. zegt, *Schleiermachers Reden über die Religion* bl. 21 „Also das Wissen und die Religion haben mit einander

loopig wel niet kunnen verdringen, — omdat zij elkander noodig hebben¹⁾. Het is daarom noodig, aan dat verschil

gemein die Betrachtung der Welt als eines *Ganzen*". Dat onderscheid niet te laten gelden, is eigen aan de pantheïstische denkwijze. Daarom zegt Ritschl, *Drei Akademische Reden* bl. 63 „Auch in der Theologie kommt es darauf an, das dem Naturrecht gleichartige Gespenst der sogenannten natürlichen Religion und die Verwechslung oder Verwirrung von theoretischem und religiösem Erkennen zu beseitigen, welche wie das Naturrecht ihre Wurzeln in die universalistische Stufe der hellenischen Bildung hineintreiben". Vgl. Ritschl, *B. u. V.* 3e uitg. 3 bl. 184 vv. De theologie der Grieksche vaders is niet slechts kosmologie, maar hoofdzakelijk verlossingsleer; doch de kosmologie, op welke de verlossingsleer opgebouwd wordt, is ontworpen met begrippen, die aan Plato en de Stoïcynen ontleend zijn. De Scholastieken, ook Thomas Aquinas, loopten op de lijn der Grieksche theologie. . . . „Diese Besonderheit des Christenthums (nl. dat het „die Seligkeit verbürgt") wird nicht als der Schlüssel für die gesammte Weltanschauung verwendet, sondern durch eine *allgemein vernünftige Theologie* unterbaut, deren Stoff gegen das Christenthum gleichgiltig und deren Herkunft aus der griechischen Philosophie unverkennbar ist. Dieses Verfahren wird auch in der hergebrachten Theologie bei uns fortgesetzt. Indessen ist die *Theilung des theologischen Erkenntnistoffes in vernunftgemäße Sätze* und in *Sätze aus der Offenbarung* eine Methode, deren Giltigkeit nicht mehr feststeht. Im Gegensatz zu ihr ist allmählich die Behauptung wirksam geworden, dass die Religion und das theoretische Welterkennen verschiedene Geistesfunctionen sind, welche, wo sie denselben Gegenständen zugewendet sind, auch nicht theilweise sich decken, sondern im Ganzen aus einander gehen (Deze woorden zouden ongerijmd zijn, wanneer er niet aan ten grondslag lag de overtuiging van Ritschl, dat het Christelijke geloof, van de praktische zijde beschouwd, is geloof aan Gods voorzienigheid). Diese Verschiedenartigkeit muss man genau feststellen, ehe entschieden werden kann, welcher Gebrauch in der wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Religion von der allgemeinen Welterkenntnis zu machen ist". Harnack *D. G.* 3 bl. 315 zegt, dat de Scholastiek uitgaat van het axioma, „dass aus der *Theologie* alle Dingen zu verstehen, alle Dinge deshalb auch auf die *Theologie* zurückzuführen sind". Dus komt het aan op de houding, die men aanneemt tegenover de stelling van Harnack t. z. p. bl. 315 Noot 1 „Das grundlegende Vorurtheil, welches aber die Scholastik mit der Theologie des Alterthums und leider auch der Neuzeit theilt, war dies, dass die *Theologie* Welterkennen sei, resp. das Welterkennen zu begründen und zu vollenden habe".

1) Harnack *D. G.* 3 bl. 313 „Unsere Nachkommen werden finden, dass auch die heutige Wissenschaft vielfach nicht nur durch die *reine Erfahrung* gebunden ist, — und die *dialektisch-deductive Methode* ist das Mittel, dessen sich jede Wissenschaft, die den Muth hat, die Ueberzeugung von der *Einheit alles Seienden* kräftig geltend zu machen, bedienen muss".

telkens weér herinnerd te worden. In dezen zin wordt gezien wat Dr. K. gezegd heeft aangaande „tweeërlei wetenschap”. Wie dan voor de eene richting kiest en de vereischte krachten bezit, zal schrijven een werk als de „Lehre der Rechtfertigung und Versöhnung” van Ritschl of een werk als de „Dogmengeschichte” van Harnack, — en wie de andere lijn opgaat en over de noodige talenten beschikt, zal leveren een werk als de „Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid” van Dr. Kuyper.

Groningen, Januari '95.

A. S. E. TALMA.

**Tweeërlei tekst van de Handelingen der Apostelen.
Een poging tot rehabilitatie van den Codex Bezae.**

*Acta Apostolorum sive Lucae
ad Theophilum liber alter. Editio
philologica apparatu critico, com-
mentario perpetuo, indice verbo-
rum illustrata auctore FRIDERICO
BLASS. Göttingen. Vandenhoeck
und Ruprecht 1895.*

Wie onzer verblijdt zich niet wanneer een philoloog zich interesseert voor het Nieuwe Testament? Sinds het kritisch apparaat zich belangrijk uitgebreidde en de N. Tische kritiek een litterarisch karakter aannam, zijn de moeilijkheden verdubbeld, zoodat elk bewijs van belangstelling van de zijde van philologen in dank moet worden aanvaard. Zonder uitstel vestig ik daarom de aandacht op een nieuwe uitgaaf van den tekst van de Handelingen der Apostelen. Zij is van den ook in ons vaderland gunstig bekenden ¹⁾ Hoog-leraar F. Blass te Halle en opent interessante, voor een deel nieuwe gezichtspunten.

Het Boek der Handelingen werd door de oude Christenen niet gewaardeerd. „Multi ignorant an hic liber exstet et quis sit ejus auctor”, klaagde Chrysostomus ²⁾. De citaten

1) Door zijn boek *Die Attische Beredsamkeit*, 2^{te} Aufl. 1887 en zijne uitgaven van Griekache Classieken.

2) Opera IX, 1.

bij de oudste Kerkvaders zijn spaarzaam: mannen als Justinus, Theophilus van Antiochië, Clemens Alexandrinus en Origenes hadden voor hunne dogmatisch-polemische vertoogen weinig aan dit boek. Terwijl de Evangeliën geregeld werden voorgelezen in de samenkomsten der gemeente en, blijkens het betrekkelijk groot aantal HSS., dikwijls zijn overgeschreven, werden de Hand. veronachtzaamd, zoodat wij hiervan maar weinige HSS. hebben. Een andere merkwaardigheid betreft den overgeleverden tekst. Dienaangaande bestaat een in het oog loopend verschil tusschen de oudste en beste HSS. nl. den Sinaiticus (Σ), Vaticanus (B), beiden uit de 4^{de} eeuw, den Alexandrinus (A), uit de 5^{de} eeuw, én den Codex Bezae of Cantabrigiensis (D), een Graeco-Latinus met gapingen¹⁾ uit de 6^{de} eeuw. De eersten hebben over het algemeen denzelfden tekst, welke op onderscheidene plaatsen afwijkt van den tekst van D, die breeder en aanschouwelijker, volgens sommigen ook beter is. Dit verschil bleef natuurlijk niet onopgemerkt. Schulz²⁾ en Credner³⁾ schreven er over; J. L. Hug zag in de afwijkingen van D een bewijs voor den ontredderden toestand (*κλίση ἔκδοσις*), waarin de tekst van de 3^{de} eeuw verkeerde. „Sie” — de tekst van D — „weicht hier eben so sehr von dem gemeinen Pfade der Handschriften ab”, zegt Hug⁴⁾, „enthält eben so viele Anmerkungen und Glossen von gelehrten und ungelehrten Händen, und lässt uns überall wahrnehmen, dasz viele Menschen geschäftig gewesen sind, ihr etwas mitzuthellen, und sie in einen Zustand zu versetzen, der gewisz mit Allem eher eine Aehnlichkeit hat, als mit dem Zustande eines Manuscriptes, welches nach kritischen Vorschriften durchgesehen, von fremdartigen Zusätzen gereinigt und emendirt ist”. Met Bornemann kwam de reactie. Deze philoloog gaf aan den tekst

1) H. VIII, 29 — X, 14. XXI, 2—10, 15—19. XXII, 10—20. XXII, 29 — XXVIII, 31 ontbreken.

2) Disputatio de codice D Cant. 1827.

3) Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften, 1832. I. S. 455 ff.

4) Einleitung in die Schriften des N. T. 4^{te} Aufl. I. S. 150. Cf. J. I. Doedes, Verhandeling over de Tekstkritiek des N. V. 1844, Blz. 49 vv.

van D. de voorkeur en legde dien ten grondslag aan zijn in 1848 verschenen uitgaaf der Hand.¹⁾ Bornemann had weinig eer van zijn werk. Zijn uitgaaf bezweek onder de scherpe afkeuring van den Grootmeester Tischendorf, die 's mans streven kenschetste als een „monstruosam ac per-versam novitatem” en al de violen zijns toorns over den *ἀνδρῆτος* kritikus uitgoot. Sedert geraakte ons HS. op den achtergrond; de critici volgden NBA en citeerden D alleen als een proef van de onverantwoordelijke wijze waarop men oudtijds placht om te gaan met den tekst van een historisch boek²⁾. Tegen deze methode komt Prof. Blass in verzet³⁾. Volgens hem gaan de HSS., welke de Hand. hebben, in twee richtingen uit elkander overeenkomstig de tweeërlei

1) Acta apostolorum ad Codicis Cantabrig. fidem rec.

2) B.v. Wendt in de 5de uitgaaf van Meyer's Commentaar (1880), die met instemming het woord van Matthei aanhaalt: Hic liber (de Hand.) in re critica est difficillimus et impeditissimus, quod multa in eo turbata sunt. Sed corruptiones versionum Syrarum, Bedae et scribae Codicis D omnem modum excedunt. In de 7de uitg. is het oordeel van Wendt iets zachter maar toch beslist afwijzend: Zie S. 21*.

3) In een Art. Theol. Stud. u. Krit. 1894 I S. 86 ff en in de Prolegomena van zijn boek pag. 24 sqq. Afgezien van deze bladzijden en van § 8 (de lingua N. T.) en § 9 (de dictione Lucae [Actorum]) bevatten deze prolegomena weinig merkwaardigs. Zij handelen over de gewone Inleidings questiën: den schrijver, den tijd van vervaardiging, den inhoud van het boek, maar hebben ook Hoofdstukken over de betrouwbaarheid en de wonderen der Hand., de zegelieden van Lucas enz. Het doel der Hand. was: narrare quae Deus Christusve per apostolos suos egerit (§ 6); over den tijd van vervaardiging heet het: statuemus (que) nihil per nos obstat, quominus et evangelium et Acta Lucae ante a 70 scripta putentur (§ 2); de zegelieden van Lucas waren: Marcus, misschien ook Barnabas en Philippus; van de redevoeringen van Petrus en Stephanus, zegt Blass: Narrari eae Lucae vix potuerunt, sed aut scriptis mandatae erant ab aliquo qui audiverat aut a Luca ipso satis licenter sunt compositae, more historicorum illo tempore sane pervulgato. Et quo intentius has orationes inspexeris, eo plura in eis reperies, quae cum sint temporibus personisque egregie accommodata, ad rhetoricam licentiam scriptoris referri se vetent (§ 5). Over de wijze waarop de nieuwere kritiek de samenstelling der Acta voorstelt, vernemen wij evenmin iets als over de bezwaren tegen de authentic. Over het algemeen zijn dese Prolegomena wat primitief, al te eenvoudig, te onwetenschappelijk zou ik bijna zeggen, in dit boek, welks kritische en exegetische Aantt. de geleerdheid van den auteur in al haar volheid doen uitkomen.

recensie van den tekst. De eene, kortere recensie, welke hij gemakshalve α noemt, is overgeleverd door α BACHL PFGI en wordt gesteund door de Vulg. Amiat. Fuld. Demid. Tolet. Syr^{sch.} Syr^{Copt.} Clem. Alex. Orig. Chrysost. Didym. Alex.; de tweede, langere recensie, β , is uitsluitend bewaard in Dd en wordt gesteund door de Philoxen., Floriac., Cyprian en August. Bovendien onderscheidt hij een derde soort, bevattende een gemengde recensie, welke bewaard is in Ee, 137, Ambros. en gesteund wordt door de Gig. St. s. Sah. Iren. Sever. Tertull. Lucif. Ambrosiaster, Vigil. Thaps. en Beda Venerabilis. Volgens Blass is er inderdaad geen overwegend bezwaar om aan den tekst van D zoo niet de voorkeur dan toch een stem in het kapittel te geven. Het aantal HSS. bewijst niets: codices non numerandi sed ponerandi sunt. Bedenklijk is dat D in vergelijking met α BA zooveel jonger is, maar ook dit bezwaar vervalt, wanneer men bedenkt dat de afwijkende lezingen van D kennelijk niet eerst uit de 6^{de} eeuw maar veel ouder zijn, daar zij gesteund worden door de oudere Patres. Bovendien moet een zoo vrije behandeling van den tekst ondenkbaar worden geacht in lateren tijd, toen de Hand. reeds kanoniek gezag hadden verkregen. En wat in dit verband alles afdoet is het gehalte van de afwijkingen zelve. Terwijl de afschrijvers van andere N.T.ische geschriften b.v. der Evangeliën dikwijls veranderingen hebben aangebracht ter wille van de harmonie of een eenvoudig verhaal hebben opgesierd, bespeuren wij hiervan bij den tekst van D niets: „fast keine Änderung”, zegt Blass „die den Sinn beträfe, keine, die auf Effekt abzweckte, sondern es sind simple Vervollständigungen der Erzählung, nützlich mitunter zu vollere Verständnis, anderwärts von sehr gleichgültiger Art, jedenfalls aber so, dasz man sich weder einen Abschreiber noch einen Leser konstruieren kann, der hiermit seinen Text hätte bereichern wollen¹⁾”. Maar laat ik liever den Codex en zijne stamgenooten zelve doen spreken. Ik

1) Theol. Stud. u. Krit. T. a. pl. S. 88.

vang aan met H. X omdat de belangrijkste afwijkingen met dit Hoofdstuk beginnen.

H. X, 24. 25.

Ed. de Gebhardt ¹⁾.

.... ὁ δὲ Κορνήλιος ἦν προσδοκῶν αὐτούς, συνακαλεσάμενος τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀνγκυκαίους Φίλους. ὡς δὲ ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν τὸν Πέτρον, συναντήσας αὐτῷ ὁ Κορνήλιος πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν.

Codex D.

ὁ δὲ K. ἦν προσδεχόμενος αὐτούς καὶ συγκαλεσάμενος — Φίλους περιέμενεν (l. — ἔμενεν) προσεγγίζοντος δὲ τοῦ Πέτρου εἰς τὴν Καισάρειαν, προδραμῶν εἰς τῶν δούλων (de twee door Cornelius tot Petrus gezonden knechten, vs. 7) διεσάφησεν παραγεγονέναι αὐτόν. ὁ δὲ K. ἐκπηδήσας καὶ συναντήσας αὐτῷ, πεσὼν πρὸς τοὺς πόδας προσεκύνησεν αὐτόν.

De taal van deze lezing van D is geen bezwaar. Περιμένειν komt ook voor Hand. I, 4 (elders niet in het N. T.); προσεγγίζειν Mark. II, 4 (elders niet in het N. T.); διασαφεῖν bij Matth.; προδραμεῖν bij Joh. en in Luc. XIX, 4; ἐκπηδᾶν Hand. XIV, 14. Volgens Prof. Bl. kan deze afwijking niet geïnterpoleerd zijn. Uit het oogpunt van aanschouwelijkheid en levendigheid verdient zij zeker de voorkeur; men lette op de uitdrukking: „toen Petrus Caesaréa naderde . . .” op het vooruitloopen van een der knechten enz.

H. XI, 2.

ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱεροσαλήμ, διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς.

ὁ μὲν οὖν Πέτρος διὰ ἰκανοῦ χρόνου ἠθέλησε πορευθῆναι εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ προσΦωνήσας

1) Ik citeer volgens O. de Gebhardt, Novum Testamentum Graece recensionis Tischendorfianae ultimae textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit. Ed. Stereot. quinta. 1891.

*Ed. de Gebhardt.**Codex D.*

τοὺς ἀδελφούς καὶ ἐπιστηρίξας
αὐτοὺς πολὺν λόγον ποιούμενος διὰ
τῶν χωρῶν διδάσκων αὐτούς,
ὅς καὶ κατήντησεν αὐτοῖς καὶ
ἀπήγγειλεν αὐτοῖς τὴν χάριν
τοῦ θεοῦ· οἱ δὲ ἐκ περιτ. ἀδελφοὶ
διεκρίνοντο πρὸς αὐτόν. . . .

Ook in deze lezing is de taal geen bezwaar: ἐπιστηρίξας komt voor Hand. XIV, 22. XV, 32; λόγον ποιεῖσθαι Hand. I, 1 enz. Uit het oogpunt van duidelijkheid verdient de lezing van D de voorkeur boven den gewonen tekst.

Belangrijker zijn de volgende plaatsen:

H. XI, 27, 28.

Ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις
κατήλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προ-
φῆται εἰς Ἀντιόχειαν ἀναστὰς
δὲ εἰς ἕξ αὐτῶν ὀνόματι Ἀγαβος
ἐσήμανεν διὰ τοῦ πνεύματος
λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι
ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἣτις
ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου.

Ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις
— εἰς Ἀντιόχειαν ἦν δὲ πολλὴ
ἀγαλλίασις· συνεστραμμένων δὲ
ἡμῶν ἔφη εἰς ἕξ αὐτῶν ὀνόματι
Ἀγαβος σημαίνων διὰ τοῦ
πνεύματος. . . .

In deze lezing zijn opmerkelijk 1^o de blijdschap van de gemeente te Antiochië over de komst der Jeruzalemsche profeten; 2^{de} dat de Antiochener Lucas, blijkens het „toen wij (ἡμῶν) vergaderd waren” bij de samenkomst tegenwoordig was: welke afschrijver zal het in zijn hoofd gekregen hebben, deze verandering te maken en waartoe?; 3^{de} dat wij volgens D hier het eerste spoor hebben van den ooggetuige, den auteur der Wij-bron.

H. XIII, 43.

λυθείσης δὲ τῆς συναγωγῆς
ἠκολούθησαν πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων

λυθείσης δὲ τῆς συναγωγῆς
— — — βαρνάβα ἀξιούντες

Ed. de Gebhardt.

καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων
τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβῳ,
οἵτινες προσλαλοῦντες αὐτοῖς ἐπει-
θον αὐτοὺς προσμένειν τῇ χάριτι
τοῦ θεοῦ.

De 1^e variant is ad rem, zelfs noodzakelijk, daar de vermaning van Paulus en Barnabas om te volharden in de genade Gods den doop veronderstelt (ἀξιούντες βαπτισθῆναι); de 2^{de} variant schetst kort en bondig den indruk van hun prediking.

Codex D.

βαπτισθῆναι οἵτινες προσλαλοῦν-
τες — — τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ·
ἐγένετο δὲ καθ' ὅλης τῆς πόλεως
διελθεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ·

H. XIV, 2.

οἱ δὲ ἀπειθήσαντες Ἰουδαῖοι
ἐπήγειραν καὶ ἐκάκωσαν τὰς
ψυχὰς τῶν ἐθνῶν κατὰ τῶν
ἀδελφῶν.

οἱ δὲ ἀρχισυνάγωγοι τῶν
Ἰουδαίων καὶ οἱ ἄρχοντες τῆς
συναγωγῆς ἐπήγαγον αὐτοῖς
διωγμὸν κατὰ τῶν δικαίων καὶ
. . . ἀδελφῶν. ὁ δὲ κύριος ἔδωκεν
ταχὺ εἰρήνην.

De laatste emendatie in dit bericht over de ervaringen van Paulus en Barnabas te Iconium is noodzakelijk tot recht verstand van vs. 3^a: ἰκανὸν μὲν οὖν χρόνον διέτριψαν. Zonder die toevoeging wordt de samenhang verbroken.

H. XV, 20. 29.

ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ
ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων
τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας
καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.

ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ
αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας
.....

ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς —
— — καὶ τῆς πορνείας καὶ
τοῦ αἵματος καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν
ἐαυτοῖς γίνεσθαι, ἐτέροις μὴ
ποιεῖν.

ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ
αἵματος καὶ πορνείας καὶ ὅσα
μὴ θέλετε ἐαυτοῖς γίνεσθαι,
ἐτέροις μὴ ποιεῖν.

In beide teksten ontbreekt dus, evenals trouwens bij een

aantal Kerkvaders en in Hand. XXI, 25, het gebod van de onthouding van het verstikte (*πνικτόν*). De slotlezing (Vgl. Matth. VII; 12. Luc. VI, 31) veronderstelt dat het Apostelconcilie niet tot een gedetailleerd besluit is gekomen óf dat Lucas niet de bedoeling gehad heeft een officieel decreet te geven: evenals de redevoeringen en toespraken, welke de Hand. bevatten, geef hij het besluit slechts in geest en hoofdzaak.

H. XVI, 35.

Ed. de Gebhardt.

Ἡμέρας δὲ γενομένης ἀπέστειλαν οἱ στρατηγοὶ τοὺς βραβδούχους λέγοντες· ἀπόλυσον τοὺς ἀνθρώπους ἐκείνους.

Codex D.

Ἡμέρας δὲ γενομένης συνήλθον οἱ στρατηγοὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἰς τὴν ἀγοράν, καὶ ἀναμνησθέντες τὸν σεισμόν τὸν γεγενηθέντα ἐφοβήθησαν καὶ ἀπέστειλαν τοὺς βραβδούχους.

De gewone tekst zegt niet wat de overheid te Philippi bewogen heeft, Paulus en Silas eerst in de gevangenis te werpen en den volgenden ochtend los te laten. D. vult die leemte aan. De overheid was ontsteld over de aardbeving en vreesde dat de God van Paulus en Silas nog grootere onheilen over de stad zou brengen. D. maakt dit aanschouwelijk in zijn recensie van vs. 39: καὶ παραγερόμενοι μετὰ Φίλων πολλῶν εἰς τὴν φυλακὴν, παρεκάλεσαν αὐτοὺς ἐξελεῖν εἰπόντες· ἠγνοήσαμεν τὰ καθ' ὑμᾶς, ὅτι ἐστὲ ἀνδρες δίκαιοι, καὶ ἐξαγαγόντες παρεκάλεσαν αὐτοὺς λέγοντες· ἐκ τῆς πόλεως ταύτης ἐξέλθατε, μήποτε πάλιν συνστραφῶσιν ἡμῖν ἐπιπράζοντες καθ' ὑμῶν.

XVIII, 24, 25.

Ἰουδαῖος δὲ τις Ἀπολλῶς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος, κατήντησεν εἰς Ἔφεσον, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς· οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου.

Ἰουδαῖος δὲ τις ὀνόματι Ἀπολλώνιος, γένει Ἀλ. — — οὗτος ἦν κατηχημένος ἐν τῇ πατρίδι τὸν λόγον τοῦ κυρίου.

Deze lezing van D verdient de aandacht vooreerst om den vollen naam Apollonius, ten andere omdat zij ons leert, dat het Evangelie van Jezus Christus destijds reeds te Alexandrië verkondigd was.

Uit deze plaatsen blijkt van welk gehalte de varianten van D zijn. Ik gaf alleen de belangrijkste en liet o. a. die van H. V, 21. 39. XI, 25. XVI, 10. XVIII, 4. XXI, 15. 16 rusten, daar zij alleen interessant zijn uit het oogpunt van meerdere levendigheid en aanschouwelijkheid. De Codex breekt af met ἀπ' αὐτοῦ H. XXII, 29, zoodat Blass daarna alleen de stamgenooten kon hooren. Intusschen bestaat zijn verdienste niet uitsluitend in het hooren der getuigen en in de rehabilitatie van D; de Hoogleraar deed meer: hij tracht ook het ontstaan van beide recensies te verklaren. Uitgaande van de veronderstelling dat Lucas niet rijk was en geen schrijfslaaf hield, zal deze de Hand. eerst gesteld hebben in klad, misschien op opisthographisch papyrus, zooals de onlangs ontdekte papyrus van Aristoteles¹⁾ er uitziet. Dit klad was echter niet geschikt voor een man van hoogen rang als Theophilus. Lucas schreef daarom zijn stuk over, op kostbaar papyrus, maar wijzigde daarbij een en ander, gelijk wij nog heden plegen te doen, wanneer wij ons eigen werk overschrijven. Zoo ontstonden twee exemplaren van de Hand., een oorspronkelijk en een verbeterd, het klad en het present, of liever twee recensies²⁾ van den tekst, een langere (β) en een kortere (α). Beide werden overgeschreven en kwamen in omloop; natuurlijk, want het oorspronkelijke had dezelfde waarde als het verbeterde exemplaar. Heeft men tegen de hypothese van een dubbele recensie door Lucas bedenking, dan zijn er twee wegen om den dissensus tusschen de kategoriën HSS. te verklaren. Men

1) Περὶ πολιτείας Ἀθηναίων, thans te Londen.

2) Ik laat het gebruik van het woord „recensie” in dit verband geheel voor rekening van Prof. Blass.

kan aannemen dat het oorspronkelijke werd gecorrigeerd, waarbij hetgeen moest wegvallen, genoteerd maar niet uitgewischt werd, óf dat het oorspronkelijke vóór de correctie werd overgeschreven; kortom kies de hypothese, welke gij wilt, „et habebis originem duarum recensionum minime certam, sed haud improbabilem. . . .” Verum haec omnia magis ideo dico, ut monstrem conjectura facile inveniri, per quae ea quae nunc videmus effecta esse possint, quam ut doceam quid re vera factum esse putem”¹⁾. Zoo is de hypothese-Blass de toepassing op de Hand. van hetgeen Prof. Dräseke ten aanzien van Demosthenes (4^{de} eeuw v. C.) en van Johannes Mauropus (11^{de} eeuw n. C.) meent bewezen te hebben, n.l. dat de derde philippica van Demosthenes en de rede van Johannes Mauropus over Basilius, Gregorius van Nazianza en Chrysostomus in twee recensies, een kortere en een langere, zijn overgeleverd²⁾. Een unicum is dus het dubbele exemplaar van den tekst der Hand. niet.

Toch blijven er verscheidene bedenkingen over. B. v. Welke aanleiding bestaat er voor het vermoeden dat Lucas geen schrijfslaaf had? Was het copieëren van een boek als de Hand. zoo eenvoudig en gemakkelijk dat een dubbel exemplaar van de hand van Lucas aannemelijk moet worden geacht? Waarom heeft hij ook het gemis aan samenhang, de stylistische onregelmatigheden, het verschil o.a. tusschen de berichten over de bekeering van Paulus niet verbeterd? Waarom heeft hij het klad niet vernietigd, gelijk wij plegen te doen, wanneer wij een opstel voltooid hebben? Waarom heeft de schrijflustige Lucas den aanhef van het orgineel, waarin Theophilus wordt aangesproken, niet gewijzigd, daar dit toch niet voor Theophilus was bestemd? Leert de tekst-geschiedenis niet, dat het afschrijvers waren, die de verhalen levendiger, aanschouwelijker, duidelijker, stichtelijker maakten, ten einde alzoo de waarde van hun exemplaar te verhoogen? Had Prof. Blass niet eerst een onderzoek moeten instellen

1) Pag. 32.

2) Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1894. S. 194.

naar de tekst-eigenaardigheden van de recensie β voordat hij kon zeggen: „nequit β ex α probabili ratione derivari” 1). Waarom heeft Lucas zijn verbeterd exemplaar weder bedorven door in H. IV, 15 ἀπελθεῖν te schrijven, niettegenstaande volgens Blass ἀπαχθῆναι van β beter was, én door in H. V, 35 de voorkeur te geven aan αὐτοῦς, waar β τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς συνεδρίους had? Ik vraag niet meer. Al is de hypothese van een dubbele recensie door Lucas niet bewezen, toch zijn wij Prof. Blass erkentelijk dat hij onze belangstelling heeft vermeerderd voor de lezingen van den Codex Bezae, van welke sommige inderdaad den indruk van oorspronkelijkheid maken. De vrienden van tekstkritische studiën vinden hier een nieuw veld van onderzoek, waarop zij zich ook kunnen laten voorlichten door J. Rendel Harris, *A Study of Codex Bezae* 2). Wordt het Prof. Blass gegeven zijn studiën over dit HS. te voltooien door een onderzoek naar de varianten der Evangelien! Ééne opmerking houde de geleerde auteur ons ten goede. „Seitenhieben” aan het adres van de theologen zijn onwelvoeglijk. Ook onthoude hij zich van uitvallen als op pag. 8, dat het geloof in de wonderen „homini sapienti, praesertim his temporibus, plane indignum est”. Wat den wijze al dan niet waardig is, moet hij zelf weten: daarvoor is hij een „homo sapiens”.

1) Pag. 31.

2) Texts and studies bij J. A. Robinson vol. II. N°. 1 Cambridge 1891. Vgl. ook „Four lectures on the western text of the New Testament”. 1894.

Groningen.

C. H. VAN RHIJN.

Boekaankondigingen.

DR. A. JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament*. Erste und Zweite Auflage. 1894.

Deze *Inleiding in het Nieuwe Testament* van den Marburgschen Hoogleraar Jülicher opent geen nieuwe gezichtspunten. In omvang staat zij ver beneden de leerboeken van Holtzmann en Weiss en dat zij het midden houdt tusschen een streng wetenschappelijk en een populair geschrift moest aanleiding geven tot leemten. Toch is zij een interessant en hoogst leerzaam boek. Prof. Jülicher behoort niet tot de Apologeten, want hij ontkent de authenticiteit o. a. van het 4^{de} Evangelie, van de Acta en van de Katholieke Brieven. Evenmin behoort hij tot de Tubingsche school, want hij accepteert Philipp., I Thess., Philem. én, ofschoon met eenige aarzeling, Eph., Kol. (zonder interpolaties) en II Thess. Allermint is Jülicher radicaal. Voor de school van Steck heeft hij — wat ouderwets — niets anders dan hooge woorden: zij is een „ziekteverschijnsel”¹⁾; zij reutelt aan de echtheid der Hoofdbrieven; haar kritiek is „Kritiklosigkeit”²⁾ enz.

Prof. Jülicher neemt in de kritische school een eigen standpunt in. Voor hem is de *Inleiding* een zuiver historisch-kritische wetenschap die zich moet ten doel stellen het Nieuwe Testament historisch te doen verstaan. De litterarische kritiek brengt ons zijns inziens niet verder. Zij is reeds a priori verdacht daar zij voortkomt uit den wensch om van de N. Tische geschriften, b.v. van het Evangelie van Johannes, althans een Apostolischen kern te redden³⁾. Hare beoefenaars trachten de leemten in onze kennis aan te vullen met geestrijke invallen en pikante conjecturen. Wanneer zij

1) S. 18.

2) S. 34.

3) S. 246.

gelijk hebben, „müsste der liebe Gott im 1 und 2 Jhd 90bis 120 Hände in Bewegung gesetzt haben zu einer beispiellosen Verkrüppelung aller N. Tlichen Texte mit dem Zweck, dem Scharfsinn der Theologen des 19 Jhdts, der sonst keine Aufgaben mehr kennt, ein Feld zu glänzendster Bethätigung zu schaffen” 1). Jülicher wil bij Paulus de mogelijkheid aannemen van tegenstrijdige denkbeelden: op grond hiervan brieven of fragmenten van brieven voor onecht te verklaren, is ongerijmd: Paulus was geen dogmaticus en bovendien veel te geniaal „um in seiner Brust nicht für sehr verschiedene Vorstellungen Platz zu haben” 2). Met lofwaardige kloekheid kapt Jülicher dan ook telkens vragen af, waarop het Nieuwe Testament nu eenmaal geen antwoord heeft, b.v. ten aanzien van Gal., waarvan niemand kan zeggen of de circa twee honderd Christenen, aan wie de brief is gericht, van de veroveraars 280—240 dan wel van de later geïmporteerde Oosterlingen en Grieken afstamden 3). Uitnemend! Tot dezelfde categorie behoort de dissensus over de afkomst van de eerste lezers van den brief aan de Romeinen: Paulus kende de gemeente te Rome niet en statistieke opgaven over hare leden had hij niet.

Prof Jülicher tracht ons het Nieuwe Testament historisch te doen verstaan. Hiertoe verdeelde hij de stof in drie Hoofddeelen: de geschiedenis van de N. Tische geschriften, van den Kanon en van den Tekst. In puntigen, soms paradoxalen stijl geeft hij alleen het belangrijkste, ook de belangrijkste litteratuur, de laatste met een korte kritiek. Op volledigheid maakt zijn geschrift geen aanspraak. Dientengevolge missen wij enkele punten, welk wij in een actueele „Inleiding” mochten verwachten b.v. de jongste hypothesen over de samenstelling der Acta, de bezwaren tegen de Hoofdbrieven, de hypothesen van Spitta over Rom. en den auteur van II Thess. Juist omdat het boek niet uitsluitend voor vakgeleerden bestemd is, hadden deze punten ontwikkeld moeten worden: naar mij voorkomt, zullen de be-

1) S. 18.

2) S. 27.

3) S. 48.

schaafden zich meer interesseeren voor de questiën van den dag dan voor die, welke Tübingen een halve eeuw geleden poneerde en voor een goed deel reeds in het historisch-kritisch mausoleum zijn bijgezet. Belangrijker intusschen is de vraag of het den geeërden schrijver gelukt is, ons het Nieuwe Testament historisch te doen verstaan. In het algemeen, ongetwijfeld, al moet ik er dadelijk bijvoegen dat ik tegen sommige resultaten principieele bedenking heb. Dat de „Voorgeschiedenis” bij Matth. en Lucas „ganz und gar” product is van de vrome phantasie ¹⁾, is evenmin bewezen en bewijsbaar als dat de kruiswoorden Luc. XXIII, 34. 43. 46 ²⁾ verdund zijn: van de „Voorgeschiedenis” is de kern, de afstamming van David en de geboorte te Bethlehem, historisch. Elders ³⁾ spreekt Jülicher de hoop uit dat niemand het gevoel van J. H. Scholten zal vernieuwen, die de identie van den schrijver van het Lucas-evangelie en van de Handelingen betwijfelde (lees: ontkende). Maar hoe dan te oordeelen over de tegenstrijdigheden tusschen het slot van Lucas en het begin van de Acta? Lucas (XXIV, 50) stelt de ἀνάληψις op den dag der opstanding, bij het een goed half uur rijden van Jeruzalem gelegen Bethanië; de Hand. (I, 4 vv.) 40 dagen na de opstanding, op den Olijfberg, die slechts een $\frac{1}{4}$ uur van de Stephanuspoort ligt. Lucas laat de discipelen samen zijn διὰ παντός ἐν τῷ ἱερῷ, volgens de Hand. waren zij in een ὑπερῶον, hetgeen hier altijd een vertrek in een private woning aanduidt (IX, 37. 39. XX, 8). — Dat Paulus na zijn bekeering in Arabië heeft gepredikt ⁴⁾, volgt evenmin uit Gal. I, 17 als dat hij derwaarts ging om alleen te zijn met zichzelf en met God. Hij constateert alleen het feit van zijn reis en zou het misschien niet eens vermeld hebben, wanneer het niet zoo goed in het verband had gepast en wanneer het niet zulk een afdóend bewijs voor zijn zelfstandigheid tegenover Jeruzalem was geweest. — Bij de bespreking van de Korinthische toestanden miste ik noode de interessante Artt.

1) S. 229. vgl. S. 223.

2) S. 237.

3) S. 261.

4) S. 22.

van Heinrici over het verband tusschen de Grieksche hetairien en de Paulinische gemeenten, welke zoo uitnemend geschikt zijn om ons te orienteeren in de wording en de organisatie der laatsten. — In Gal. II, 11—21 beschuldigt Paulus den Apostel Petrus niet van karakterloosheid ¹⁾ maar berispt hij hem over het onhoudbare van diens standpunt, hetwelk de werken der wet met het geloof in Christus tracht te vereenigen. — En wat de Katholieke Brieven aangaat, hebben Jülicher bezwaren mij niet kunnen overtuigen o. a. van de onechtheid van den in den laatsten tijd veel besproken Eersten Brief van Petrus. Prof. Jülicher vraagt: „Welche Verbindungsäden existiren zwischen Petrus und den paulinischen Gemeinden Kleinasiens” ²⁾? Laat ik antwoorden met een wedervraag: Welke relaties bestonden er tusschen Petrus en de gemeenten van Griekenland? En toch was er te Korinthe een fractie, die zich naar Petrus noemde. Dat het aardische leven van Jezus in den brief op den achtergrond treedt, is geen wonder: daarvoor had Petrus Markus geïnspireerd (Papias); en de Israelietische begrippen *Koninkrijk Gods*, *Gerechtigheid* enz. lagen te ver af van Heidenchristenen om bij hen ingang te vinden. In elk geval is het ontbreken van deze begrippen nog veel onwaarschijnlijker wanneer I Petr. onder Trajanus opgesteld is, toen de Evangelische overlevering reeds gefixeerd en in schrift gebracht was. Een onbekende auteur had ze immers slechts op te nemen en in zijn brief te verwerken om nog met meer recht voor den echten Petrus door te gaan! De litterarische overeenkomst van I Petr. en Rom. is geen bezwaar, wanneer Babylon in H. V, 12 Rome is en Petrus hier met den brief aan de Rom. is bekend geworden. Dat de taal van I Petr. te veel oorspronkelijks heeft om bloot navolging te zijn, heeft Scharfe bewezen ³⁾. Dogmaticus was Petrus allerminst. De nervus rerum is of de inhoud van I Petr. ons verplicht, het adres voor een fictie te houden, niet of Paulus meer invloed op Petrus

1) S. 25.

2) S. 132.

3) Die Petrinische Strömung der Neutestamentlichen Literatur. 1893.

gehad heeft dan Jezus (Jülicher) ¹⁾. Maar ik moet eindigen zoowel met den Apostel Petrus als met den Hoogl. Jülicher. De eerste zal ons nog wel meermalen bezighouden en de laatste moge ons nog dikwijls verkwikken met de vruchten van zijn vrijen, scherpzinnigen geest.

DR. F. NIPPOLD, *Der Entwicklungsgang des Lebens Jesu im Wortlaut der drei ersten Evangelien. Vom Beginn des öffentlichen Auftretens bis zum Beginn der Leidensgeschichte.* 1895.

Prof. Nippold schreef dit boekje om de gemeente bij het Bijbelgebruik te dienen en haar eenigszins te orienteeren in den oorsprong en samenhang der Synoptici. De bedoeling is goed; de uitvoering laat te wenschen. Al dadelijk is mij een raadsel hoe de auteur de Lijdensgeschiedenis kon uitsluiten — de Voorgeschiedenis laat ik rusten —, en in dit *ontwikkelingsproject* van het leven des Heeren soms zoo weinig kon rekening houden met de volgorde der verhalen, dat hij de verzoeking bespreekt in verband met „den dag van Caesaréa Philippi” ²⁾. Inderdaad is een schets van den ontwikkelingsgang van het leven van Jezus niet mogelijk vanwege de gebrekkige gesteldheid onzer bronnen, welke ons telkens verlegen laten ten aanzien van den samenhang der gebeurtenissen. Feitelijk ontvangen wij dan ook iets anders n. l. een Synopse van het leven en van de prediking van Jezus, waarbij de gelijksoortige feiten, redenen en gesprekken in vijf rubrieken zijn samengebracht. De „Aanmerkingen” zijn niet „aus einem Gusse”. Zij betreffen den onderlingen samenhang der verhalen, soms de praktijk en de zending ³⁾, waarbij de auteur telkens verwijst naar de kommentaren en monographiën ⁴⁾. Ook waren zij beter op haar plaats geweest

1) S. 134.

2) S. 121.

3) S. 73. 74. 111. 112. 114. 117. 119. 120. 208. 212.

4) S. 73. 78. 80. 112.

achter de periciopen, waarbij zij behooren. Nu is het overzicht hoogst moeielijk, daar de deelen en onderdeelen voortloopen tot ABCDEFG, abcd, 12345 vv. en zelfs tot de letters van het Grieksche alphabet, hetgeen in een geschrift voor leeken minder doeltreffend is, tenzij de gemeente van Jena Grieksch kent. Maar dan heeft zij vermoedelijk deze Synopse niet noodig.

Dr. PAUL ROHRBACH, *Der Schluss des Markusevangeliums, der Vier-Evangelien-kanon und die Kleinasiatischen Presbyter 1894.*

Ten aanzien van het slot van het Evangelie van Markus (H. XVI, 9—20) is de kritiek een phase ingetreden, die uitzicht geeft op vaste resultaten. In November 1891 vond Conybeare in de bibliotheek van het klooster Etschmiadzin een Arameeschen Unciaalcodex uit het jaar 986 bevattende de Evangeliën, welke tusschen de laatste woorden van vs. 8 *ἔφαθούντο γὰρ* en de eersten van vs. 9 *ἀναστὰς δὲ* in rood schrift de aantekening heeft „van den Presbyter Ariston”¹⁾. De beteekenis van deze ontdekking springt in het oog. Zij wees de richting aan, waarin de kritiek zich had te bewegen. De persoon, hier bedoeld, kon niemand zijn dan Ariston of Aristion, een oudere tijdgenoot van Papias (1^e helft der 2^{de} eeuw), dien deze in één adem noemt met den Presbyter Johannes als *τοῦ κυρίου μαθητής*, en dit involveerde zoowel den hoogen ouderdom van de pericope als den vermoedelijken bodem van haar ontstaan, Klein-Azië. Prof. Harnack bracht het punt ter sprake in zijn „kerk-historisch Seminarie”, waarop een zijner leerlingen een onderzoek instelde en de vrucht daarvan nederlegde in het geschrift, welks titel ik noemde. Dr. Rohrbach komt zonder uitstel ter zake. Hij laat zich niet in met de argumenten voor de authenticiteit, noch met de beweringen van Burgon²⁾,

1) *The Expositor* Oct. 1893 S. 241—254 (*Theol. Lit. Ztg.* 1893 No. 23).

2) *The last twelve verses of the Gospel according to S. Mark.* 1871.

Theol. Studien 1895.

Salmon¹⁾ en Martin²⁾, van wie de laatste de decisie wil opdragen aan het eerstvolgende oecumenische concilie (sic); eerst tracht R. aan te toonen dat de pericope is uit één stuk en, blijkens de verandering van subject in vs. 9, een fragment moet geweest zijn van een ander, waarschijnlijk historisch-kerygmatisch geschrift van Aristion over den opgestanen Heer en het geloof in Hem. Daarna bewijst hij dat Marcus oorspronkelijk een slot moet gehad hebben, daar het Evangelie niet zoo abrupt met vs. 8 kan geëindigd zijn, en wel een ander slot dan de Textus Receptus heeft, hetwelk Dr. R. tracht te concipieeren uit Joh. XXI en het Evangelie van Petrus. Eindelijk volgt het betoog dat en waarom en wanneer het oorspronkelijk slot is verwijderd nl. bij de vorming van den Evangelieën-Kanon door de Klein-Aziatische presbyters ten einde het denkbeeld te elimineeren, dat Petrus de eerste getuige van de opstanding was — een anti-petrinische tendenz alzoo —, en de Galileesche traditie over de verschijningen van Jezus te wijzigen. „Sind die Hauptannahmen richtig, so gehören unsere synoptischen Evangelien jedenfalls der Zeit vor dem Jahre 90 an und waren schon damals in Kleinasien bei einander. Beträchtlich später kann aber auch das Johannesevangelium nicht entstanden sein. Ich freue mich, in dieser Erkenntniss sowohl mit Prof. Harnack als mit Prof. Zahn zusammenzustimmen, ebenso in der anderen, dass der Vierevangelienkanon in Kleinasien der Herausgabe des vierten Evangeliums auf dem Fusse gefolgt ist“³⁾.

Een interessant resultaat, wanneer de premissen aannemelijk waren. Zij zijn echter hoogst problematisch. De anti-petrinische tendenz, welke de verwijdering van het oorspronkelijk slot beheerschte, de combinatie Nathanaël (Joh.) — Levi (Ev. v. Petrus), zelfs het bestaan van het historisch-kerygmatisch geschrift van Aristion en van de lijst van getuigen, die tegenwoordig waren bij de gebeurtenissen Joh.

1) A historical introduction to the N. T. (1885) p. 188—193.

2) Introduction à la critique textuelle du N. T. Partie pratique. II 1884.

3) Rohrbach. S. 66.

XXI en waarvan de auteur zich zal bediend hebben ¹⁾ — zijn alle hypothesen, welke Dr. Rohrbach zelfs niet tot waarschijnlijkheid heeft gebracht. Dr. R. besluit uit de verwisseling van subject in vs. 9 dat de pericope een fragment geweest is van een ander, het z.g. historisch-kerygmatisch geschrift maar een dergelijke verwisseling van subject is bij Markus niet ongewoon: vgl. H. XIV, 3 met vs. 1; XIV, 26 met vs. 25 e. e. Het bezwaar ligt voor mij in de vreemde, na het voorafgaande, overbodige tijdsbepaling *ἀναστὰς δὲ πρῶτῃ σαββάτῳ ἐφάνη* enz. Dat Markus de vervulling van de aankondiging XIV, 28 en XVI, 7 had moeten berichten ²⁾, wordt tegengesproken door het analoge geval Matth. XXVIII, 8. Zoo zou ik meer kunnen noemen. Niet, dat daarom het geschrift van Dr. R. geheel waardeloos is. Zijne combinaties zijn schrander maar te weinig gefundeerd. De beteekenis van zijn arbeid is voorbereidend. Ook ik houd de pericope voor onecht. Nog ten tijde van Eusebius en Hieronymus kwam zij in de meeste HSS. niet voor, gelijk zij ontbreekt in α B en de Armenische Codices. Wil men niet aannemen, dat Markus, ten gevolge van welke omstandigheid ook, zijn Evangelie onvoltooid heeft gelaten, dan worden wij thans verwezen naar Aristion ³⁾, maar welk aandeel deze aan de vervaardiging heeft gehad, hoe de pericope is gecompileerd en welk verband er bestaat tusschen haar en de vorming van den Evangelienkanon heeft Dr. R. m. i. niet tot afdoende klaarheid gebracht.

LIC. DR. C. CLEMEN, *Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe an der Hand der bisher mit bezug auf sie aufgestellten Interpolations — und Compilationshypothesen geprüft* 1894.

Een oordeelkundige catalogus van de hypothesen op de Paulinische Brieven, ziedaar de beste naam voor dit boek

1) S. 46.

2) S. 7.

3) Zelfs zou men kunnen vragen welke Aristion: zie A. Hilgenfeld Zeitschrift f. Wissensch. Theol. 1894. S. 626 f.

van Dr. Clemen. Niet geschikt om gelezen maar om geraadpleegd te worden! Geen verheffende lectuur maar vooral tegenwoordig onmisbaar! Wat is het niet lastig en tijdrovend, de voorgestelde interpolaties en compilaties in allerlei boeken en tijdschriften op te sporen! Dr. Clemen bespaart u moeite en tijd; hij bracht de hypothesen bijeen en heeft daarmede, om twee uitdrukkingen van triviale citatie te bezigen, in een wezenlijke behoefte voorzien en den kritischen theologen een grooten dienst bewezen. De meeste hypothesen wijst hij af. Geheel gaaf is de tekst van I en II *Thess.* en *Philem.*, voorts ook die van *Rom.*, uitgezonderd H. XVI, 25—27, een glosse van een lezer of afschrijver, en XVI, 1—20, hetwelk op de bekende gronden voor de gemeente te Ephese zal zijn bestemd (H. II, 14 v. is een aantekening van Paulus zelven), *Gal.*, uitgezonderd H. II, 18 (H. VI, 3—5 is een aantekening van Paulus zelven), *Kol.*, uitgezonderd H. I, 18—20. Niet zoo gunstig is Clemen's oordeel over de eenheid van *Philipp.* en *Kor.* Wat *Philipp.* betreft zijn H. II, 19—24. III, 2—IV, 3. 8 fragmenten van een vroegeren brief van Paulus aan die gemeente, terwijl het met de eenheid van I en II *Kor.* inderdaad treurig, bijna schreef ik wanhopig gesteld is. *Eph.* wordt niet behandeld. In II *Tim.* zullen drie kleine brieven van Paulus verwerkt zijn. Dienaangaande raadplege men het geschrift zelf. Hulde en dank aan Dr. Clemen voor zijne volledige en zorgvuldig bewerkte opgaven. S. 52 miste ik den Kommentaar van Van Hengel op I *Kor.* XV; S. 58, 59 het Art. van Prof. de la Saussaye, *Studiën* 1878, ofschoon het register naar die bladzijden verwijst. S. 69 leze men: Van Rhijn, *Th. St.* 1884, 316 vv. i. p. v. 1890, 36; S. 84: Michelsen, *Studiën*, 1881, i. p. v. *Th. St.*; S. 114: *Studiën*, 1877, 374 vv. i. p. v. *Th. St.* 1879. Aan deze *Theol. Studiën* gingen de *Studiën* vooraf, 1875—1881.

Groningen.

C. H. VAN RHIJN.

5

Le Sanctuaire de Kirjath-Jearim par H.
A. POELS, Louvain et Gand 1894.

De Heer Poels is een landgenoot, doch die den graad van *bachelier en théologie* behaald heeft aan de Universiteit te Leuven. Men verstaat daaruit dan tevens dat hij tot onze Roomsch-Katholieke medechristenen behoort en een leerling is van den bekenden Leuvenschen hoogleeraar van Hoonacker.

Deze godgeleerde (Poels) heeft een boek geschreven met apologetische strekking, het boek hierboven vermeld. De tweede titel luidt: *étude sur le lieu du culte chez les Israélites au temps de Samuël*. Als toegift schenkt hij ons een „notice historique” over „la situation du peuple hébreu à la même époque”.

Ik wensch die „notice historique” te laten rusten, om niet al te verre afgevoerd te worden, en om des te meer attentie te vragen voor het hoofddeel van 't geschrift. En ik vestig gaarne op deze studie de aandacht, niet alleen omdat de geachte schrijver dit gaarne zag, maar ook omdat ik deze apologie met genoegen heb gelezen en herlezen.

Hier is een apologete aan het woord, wien men niet behoeft te verwijten, dat hij het kritisch onderzoek veel te weinig kent om mede te spreken; hier geen goedkoope betuigingen van „geloof” of schoone bespiegelingen, die buiten de feiten omgaan, maar een ingaan op de zaken door iemand, die zich voldoende op de hoogte gesteld heeft,

en dat op een toon zóó waardig en op een wijze zoo zakelijk, dat menig protestantsch „apologeet” dezen roomschen medechristen tot voorbeeld mag nemen.

Het betoog, dat Poels tracht te leveren, is vernuftig en belangrijk. Hij wil bewijzen, dat al de heiligdommen in de dagen van Samuël genoemd eigenlijk slechts één heiligdom representeeren, en dat dus bij zijn verklaring één groot bezwaar vervalt door de historische kritiek tegen de traditioneele beschouwing omtrent het ontstaan van de Thora ingebracht.

Eenige inleidende bladzijden (p. 1—3) handelen over de ligging van Kirjath-Jearim. De auteur wilde een terreinkaart teekenen van het gebied van Benjamin, volgens de O.T.ische gegevens. Uit de verschillende opgaven komt hij tot de conclusie, dat Kirjath-Jearim gelegen moet hebben in een hoek waar de grenzen van Juda, Benjamin en Dan bijéénkomen. Door deze studie zag hij zich voor de vraag geplaatst, of de heiligdommen in Samuël's en Saul's tijd genoemd wel terecht voor verschillende tempels worden aangezien. Hij meent die vraag ontkennend te moeten beantwoorden.

De gang van het onderzoek is logisch juist. Het eerste deel draagt tot opschrift „Gibeon et Nob” (p. 4—66). Daarvan handelt 't eerste hoofdstuk over Gibeon (p. 4—49), het tweede over Nob (p. 50—66). Het eerste hoofdstuk vervalt weêr in twee onderafdeelingen, waarin de schrijver 1° (bl. 3—8) de eenheid van Gibeon en Kirjath-Jearim tracht aan te toonen, en 2° bewijst, dat Gibeon, Geba en Gibeon dezelfde namen zijn. Zoo heeft hij zich den weg gebaand om nu in 't tweede hoofdstuk aan te toonen, dat Gibeon (= Kirjath-Jearim = Geba, Gibeon) het zelfde heiligdom voor oogen heeft, dat wij elders als Nob vermeld vinden.

Het tweede gedeelte (p. 67—104) handelt over Mizpa en Gilgal. In twee hoofdstukken tracht hij te bewijzen, dat beide namen (met het lidwoord) nomina appellativa zijn; ha-Mizpa is „nom commun, désignant *la colline du*

culte" (p. 67—85), ha-Gilgal is een „autre nom pour désigner la colline du sanctuaire" (p. 86—104.)

Men zal dit lezende lichtelijk vragen: maar hoe is dit alles mogelijk; en hoe kan dit als ernstige studie gemeend zijn? Ik zou daarop 't liefst antwoorden: leest het boekje zelf. Doch ik wil er hier iets ook van mededeelen.

Geheel onbevungen is de auteur niet. Hij heeft een duidelijk doel voor oogen: hij wil een grooten hinderpaal voor de traditioneele beschouwing, die hij in gematigden zin blijkt toegedaan te zijn, wegnemen. Hij is 't b.v. geheel met zijn leermeester van Hoonacker eens, dat de verschillende wetten in den Pentateuch slechts één wettige cultusplaats onderstellen, en omdat hij de Priesterwet in hoofdzaak voor zeer oud rekent, houdt hij b.v. de priesterburcht Nob, alsof dat van zelf sprak, voor één der 48 door P geëschte priestersteden.

Doch, al acht Poels daarom vaak iets bewezen, wat nog niet bewezen is (op v. Hoonacker's meening komen wij aan 't slot terug), dat influenceert niet op den gang zijner bewijsvoering, zooals wij dien hierboven geschetst hebben.

Dat er in de verschillende lijsten van steden in het O. T. verwarringen plaats gehad hebben tusschen de woorden Gibeā, Geba en Gibeon, is bekend. De vergelijking met de LXX b.v. is voldoende om dit duidelijk te maken. Doch, om met het begin aan te vangen: hoe kan bij mogelijkheid Kirjath-Jearim en Gibeon 't zelfde zijn?

Wel, zegt Poels, Kirjath-Jearim lag tegen een heuvel, aan de andere zijde van dien heuvel lag Gibeon, en beide plaatsen hadden boven op den top één bama, één heiligdom.

En Nob dan? *Nob* beteekent ook weêr *hoogte* en is de naam voor het door de 85 priesters bezeten gedeelte. Voorts zijn *ha-Gilgal* en *ha-Mizpa* algemeene zelfstandig-naamwoorden — zie daar bewezen, dat de verschillende verhalen in de boeken Samuël's slechts één heiligdom bedoelen, en dit is het eenig wettige heiligdom geweest na de verwoesting van Silo.

Nu meene men niet door deze mededeeling, dat Poels

er zich „met den Franschen slag” afmaakt. Neen, hij bespreekt de verschillende berichten uitvoerig en tracht ook de bezwaren te weêrleggen.

Is hem dat gelukt? Ik geloof het niet. Ik kan zijn geschrift natuurlijk niet op den voet volgen. Maar enkele bezwaren wil ik toch noemen.

Als Poels (p. 6 suiv.) met plaats en uit *Kronieken* wil bewijzen dat Gibeon en Kirjath-Jearim één zelfde heiligdom vertegenwoordigen, dan spant hij de paarden achter den wagen. Natuurlijk, de Kroniekschrijver (ongeveer 250 vóór Chr.) dacht zich de zaak alzo, en hij is in deze een voorlooper van Poels geweest, maar tegenover de boeken *Samuël's* beteekent dit getuigenis, dat 8 eeuwen jonger is dan de verhaalde gebeurtenissen, niets.

Dat de tabernakel (niet slechts de *ark*, maar de *tabernakel*) van Silo naar Kirjath-Jearim gebracht zou zijn (p. 38 sv.) heeft Poels niet bewezen, althans niet voor hen, die de verhalen in 1 Sam. 1 vv. gewoon zijn te lezen zonder den bril der traditie voor hun oogen. Bovendien, onze apologeet schiet hier zijn doel voorbij. Immers, als werkelijk *tabernakel* en *ark* ook toen reeds zoo innig bij elkander behoorden als in de Priesterwet het geval is, en zooals Poels op zijn traditioneel standpunt onderstelt, zoodat hij concludeert: is de ark naar Kirjath-Jearim gebracht, dan was de tabernakel er natuurlijk bij — waarom heeft dan David later de ark naar Jeruzalem gebracht, en zou hij het overige heiligdom te Gibeon hebben gelaten?

Het vernuftigste lijkt mij Poels bewijsvoering, dat Nob en Gibeon 't zelfde heiligdom onderstellen. Hij meent, dat deze onderstelling ons het verhaal van den moord der priesters door Doëg veel beter doet verstaan, en dat wij daardoor tevens een antwoord krijgen op de vraag: Welke bloedschuld had Saul's huis toch op zich geladen, waarvoor de Gibeonieten verzoening eischten (2 Sam. 21)? Wel, zegt Poels, die moord, zoo gruwelijk in Jahve's oogen, is de moord in 1 Sam. 22:19 beschreven.

Gaarne geef ik toe, dat Poels, wel niet voldoende be-

wezen, maar toch de mogelijkheid en gedeeltelijk de waarschijnlijkheid heeft aangetoond, dat Kirjath-Jearim en Gibeon op één berg lagen aan verschillende zijden en dat de priesterburcht van de gemeenschappelijke bama Nob heette. Daarmede is nog niet bewezen, wat Poels liefst onderstelt, dat daar dus het wettige heiligdom volgens de Priesterwet was, maar dat zijn toch al vast drie heiligdommen tot één gereduceerd.

Mijn hoofdbezwaar ligt juist in de namen, die Poels voorkwamen het minste bezwaar voor zijn betoog op te leveren. Dat is de identiteit van Gibeā, Geba en Gibeon en de appellatieve beteekenis van Gilgal en Mizpa, ja van Bethel.

Blijkbaar zijn in de handschriften de namen Geba, Gibeā en Gibeon vaak verward, en dit maakt het Poels gemakkelijk om ze alle voor verschillende schrijfwijzen van één zelfden naam te houden. Bovendien vindt hij het onwaarschijnlijk, dat onderscheiden plaatsen, zóó dicht in elkaars nabijheid, ongeveer denzelfden naam zullen gedragen hebben.

Maar ze waren toch onderscheiden door een bijvoeging b.v. Gibeath-Saül, Geba-Benjamin of door een verschillende schrijfwijze, al is die later vaak verward. Hoeveel gelijk-luidende namen van dien aard vindt men niet Deutschland, en hoevele „heim”s treft men daar niet aan! Geba (of hoe de schrijfwijze dan ook wezen moge) wordt somtijds naast Gibeon genoemd (Joz. 18:24, 25, 28) — als Poel's onderstelling juist is, dan moet men reeds in de hooge oudheid niet meer geweten hebben, wat hij nu heeft ontdekt¹⁾.

Doch vooral drukt 1 Sam. 7:16 zijn bewijsvoering. En als eerlijk man heeft Poels ook deze plaats onder de oogen gezien. Daar zijn Gilgal, Mizpa en Bethel als drie plaatsen genoemd, waar Samuël jaarlijks recht sprak. Zie hier hoe de plaats luidt, en hoe Poels meent er zich van te kunnen ontslaan.

1) Poels onderstelt (p. 12) dat twee dezer drie namen door een lezer of afschrijver zijn toegevoegd om de lijst meer compleet te maken.

Er staat (te beginnen met vs. 15): „En Samuël richtte Israël al de dagen van zijn leven; (vs. 16) en hij ging van jaar tot jaar rond en bezocht Bethel en Gilgal en Mizpa en hij richtte Israël [en dan volgen de woorden] אֵל כָּל־יְהוֹמָיו וְהָאֵלָה (vs. 17) Dan keerde hij naar Rama terug, want daar was zijn huis, en aldaar richtte hij Israël. En hij bouwde aldaar voor Jahve een altaar.”

Hoe ontslaat onze auteur zich nu van dezen voor hem zoo lastigen tekst? Hij houdt het er voor (p. 99 svv.), dat *Mizpa* en *Gilgal* er door een afschrijver zijn bijgevoegd, en dat *Bethel* er als nomen appellativum bedoeld is. Voorts wijs hij er op, dat de woorden, door ons in 't Hebreeuwsch weêr gegeven, voor de exegese moeielijkheid opleveren (verg. Driver, *Samuël*, p. 51, 52). Maar hij sluit zich bij Keil aan, die de woorden als epexegetisch van אֵל־יִשְׂרָאֵל opvat; zoodat hij vertaalt (hetgeen Driver verwerpt): „he judged Israël, *even* all these places”. En later (p. 102) deelt hij een gissing van zijn leermeester v. Hoonacker mede, die vermoedt, dat de bedoelde woorden van hun plaats geraakt zijn en oorspronkelijk behooren achter vs. 15: „En Samuël richtte Israël al de dagen zijns levens *met al deze steden*”. Die steden zouden dan de aan de Filistijnen ontnomen steden zijn van Gath tot Ekron, is vs. 14 genoemd.

Men ziet, er moet heel wat ondersteld worden en aan den tekst veranderd, vóórdat het getuigenis van deze plaats tegen Poels' denkbeeld uit den weg geruimd is. Doch geschiedt dit alles nu niet alleen „pour le besoin de la cause”? Mij dunkt, de verzen 15—16 zijn niet zoo onverstaanbaar, als men ze maar laat zeggen wat ze werkelijk zeggen willen. Vs. 15 leert, dat Samuël zijn gansche leven over Israël recht bleef spreken, dat hij (vs. 17) wel te Rama woonde en daar (gewoonlijk) recht sprak, maar dat hij daartoe (vs. 16) ook jaarlijks verscheen op de groote volksvergaderingen, die te Bethel, te Gilgal en te Mizpa plaats hadden. אֵל כָּל־יְהוֹמָיו וְהָאֵלָה baart wel moeielijkheid, doch is niet onverklaarbaar. Driver is geneigd אֵל op te vatten als

אשר ארז, dat in geografische bepalingen meer voorkomt (Richt. 3:19, 4:11, 1 Kon. 9:26, 2 Kon. 9:27), zoodat het beteekent „bij al deze plaatsen”. Maar, laten deze woordan een glosse zijn, of laat v. Hoonacker juist gezien hebben, dan kunnen deze woorden in vs. 16 best gemist worden en leveren vs. 15—17 toch een zeer verstaanbaren zin op, die alleen over het hoofd gezien kan worden door hem, die voor zijn doel Gilgal, Mizpa en Bethel hier niet als drie plaatsen genoemd wil zien.

Hier zou ik de pen kunnen nederleggen. Ik heb op deze verdienstelijke studie voldoende de aandacht gevestigd, ik heb aangewezen in welk gezicht Poels misschien juist heeft gezien en hoe hij daardoor het wetenschappelijk onderzoek gediend heeft; ik heb ook gezegd, waarom ik met het geheel niet kan medegaan.

Doch deze studie staat niet op zich zelf. Poels is een leerling van den bekenden geleerden Leuvenschen professor van Hoonacker, aan wien hij zijn boek opdraagt en van wien hij in zijn werk, gelijk men verwachten kan, met grooten eerbied spreekt.

En nu heeft v. Hoonacker in *Le Muséon* van 1894 en 1895 een reeks artikelen geplaatst over „le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux”. Daarin wordt beproefd een betoog te leveren, dat zoowel het Verbondsboek, als Deuteronomium en de Priesterwet slechts één wettig heiligdom kennen. In den jaargang 1895 (p. 17) bouwt v. Hoonacker op de resultaten van zijn leerling Poels voort. Hij zegt er o. a. zelf van: „La thèse semble paradoxale. Mais on ne l'écartera point par une simple fin de non-recevoir”. Wel zegt hij er niet meer van, dan dat de „judicieuses observations” van Poels „méritent tout au moins d'être prises en sérieuse considération” — doch voorloopig houdt hij alles voor bewezen en bouwt hij er op voort.

Omgekeerd is Poels het geheel eens met zijn leermeester.

Hij acht, dat v. Hoonacker in genoemde artikelen in het *Muséon* bewezen heeft wat hij bewijzen wilde. Ik weet dit uit een particulier schrijven, maar de Heer Poels kan er niet tegen hebben, dat ik er openbaarheid aan geef. Het Verbondsboek zou alleen de privaattofers regelen; de „hoogten” (zoo lees ik o. a. 1894, p. 424) waren „en quelque sorte d'abattoirs sacrés”. Die meening is niet nieuw. De Joodsche exegeten, die natuurlijk de drie wetgevingen ook als één geheel moeten opvatten, hebben tot deze explicatie ook telkens de toevlucht genomen, b.v. in de uitlegging van Deut. 18:3, waar aan de priesters slechts bek, maag en voorpoot van het offerdier worden toegekend, terwijl Lev. 7:34 hun zooveel meer wil geven. De Joodsche uitleggers zeggen: Deut 18:3 ziet slechts op de profane slachtingen.

Ik weet niet in hoeverre van Hoonacker zich van de Joodsche exegeten afhankelijk weet. Doch dit doet er ook niet toe. Afhankelijk of onafhankelijk van hen, de vraag is: heeft hij gelijk?

Op die vraag kan ik het ontkennend antwoord thans niet geven. Ik betwijfel ook, of het wel gewenscht is om elders de debatten over deze kwestieën te heropenen. Met veel geleerdheid en groote zaakkennis worden de betwiste plaatsen uit de Mozaïsche wetgeving één voor één behandeld en er wordt aangewezen, hoe men de teksten moet uitleggen bij de hypothese, dat alle wetsbepalingen slechts één wettig heiligdom kennen. Mij lijkt die exegese niet onbevangen toe en in elk geval in strijd met de historie.

Daarover thans niet meer, alleen door mijn laatste opmerking kom ik tot mijn oorspronkelijk onderwerp terug. De traditioneele exegese is in strijd met de geschiedenis, zooals wij die uit het Oude Testament zelf kennen. En omdat v. Hoonacker o. a. voor een deel op Poels' resultaten voortbouwt, moet dit even herinnerd worden.

Poels heeft nog niet bewezen, dat er in Samuel's dagen slechts één wettig heiligdom was. Laat Gibeon, Nob en Kirjath-Jearim slechts één heiligdom representeren, dan

is nog niet bewezen, dat dit de tabernakel van den Priester-codex was. Voorts offert Samuël te Bethel en te Bethlehem. Waren dat privaatooffers, die de Wet (volgens v. Hoonacker) toestond dat overal gebracht werden? Sinds de Priesterwet ingevoerd was (433) is dit zeker zoo niet opgevat. v. Hoonacker verklaart dit uit misverstand ¹⁾. Maar dan hebben onze Leuvense apologeten de Wet beter verstaan dan de mannen uit de wettelijke periode na Ezra zelf.

Ik eindig. Al kan ik met apologeten als Poels en zijn leermeester niet medegaan — zij verdienen van kritische onderzoekers een eeresalut. Zij maken zich niet met groote woorden van een lastig onderzoek af, en zij strijden met wettige wapenen. Daardoor bewijzen ook zij der wetenschap groote diensten. Zoo heeft professor van Hoonacker door zijn studie over „Nehémie et Esdras” den stoot gegeven tot de nieuwere onderzoekingen omtrent den Kroniekschrijver door Kusters ingesteld. Zoo heeft indertijd mijn leermeester professor Rutgers in zijn „Echtheid van het tweede gedeelte van Jesaia” duidelijk het Palaestijnsch karakter van een groot deel van II Jezaja aangetoond ²⁾, een inzicht dat eerst in latere jaren door de critici als juist is erkend, en in verband met Kusters’ hypothese steeds meer ingang zal vinden.

Zoo kunnen de handhavers der overlevering leeren van de mannen der kritiek, en zoo willen de „critici” ook gaarne leeren van „apologeten”, waar bij hen te leeren valt, zooals bij deze Leuvense godgeleerden werkelijk het geval is.

1) Verg. *Muséon* 1894, p. 316 sv.

2) Verg. mijn *Lett. d. O. V.* bl. 325 v.

Groningen, 20 Juni 1895.

G. WILDEBOER.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

- A. W. Bronsveld, Iets over Wilhelmus á Brakel (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juli).
- A. W. Bronsveld, Een Uitgave van de Symbolische geschriften der Nederl. Herv. kerk (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Augustus).
- R. H. Drijber, Iets over de Messiaansche verwachting (Geloof en Vrijheid XXIX, 2, 3).
- D. J. van Dijk Jzn., Iets uit de geschiedenis der koloniale Politiek en der Zending (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juni).
- Joh. Dyserinck, Stillen in den lande (Tijdspiegel, Augustus).
- R. Fruin, Herman Strijcker, een ander dan Moded (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis V, 3).
- J. H. Gallée, Middeleeuwsche Kloosterregels I (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis V, 3).
- M. A. Gooszen, Walraven Francken 1822—1894 (Geloof en Vrijheid XXIX, 2, 3).
- P. A. Klap, Agobard van Lyon (III) (Theol. Tijdschrift XXIX, 4).
- H. G. Kleijn, De pseudonym Balleüs Carfenna Hylander (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis V, 3).
- W. F. K. Klinkenberg, De Godsnamen onder Israël (Geloof en Vrijheid XXIX, 2, 3).
- W. F. K. Klinkenberg, Het Eeuwfeest van het Londener Zendinggenootschap (Geloof en Vrijheid XXIX, 2, 3).
- O. Kohlschmidt, Aus dem kirchlichen Leben Deutschlands im Jahre 1894 (Geloof en Vrijheid XXIX, 2, 3).
- W. H. Kusters, De denkbeelden over Jahwe's volk ten tijde der ballingschap (Theol. Tijdschrift XXIX, 4).
- A. C. Leendertz, Staat en valt de Evangelische richting met het al- of niet aannemen der N.Tische wonderen (Geloof en Vrijheid XXIX, 2, 3).
- E. H. van Leeuwen, Oorlog en Vrede (Lichtstralen op den akker der Heidenwereld I, 4).
- W. Mallinckrodt, Paulus in de Clementinen (Geloof en Vrijheid XXIX, 2, 3).
- W. Mallinckrodt, In het jaar 1869 en 1870. Pastorale Herinnering (Geloof en Vrijheid XXIX, 2, 3).

- W. C. van Manen, Een Oudsyrische vertaling (Gids, Juli).
 W. C. van Manen, De Oudlatijnsche Clemens (Theol. Tijdschrift XXIX, 4).
 F. Pijper, Een Nonnenklooster onder den invloed van Windesheim (Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis V, 3).
 P. van Wijk Jr., Vader Lentz. (Een Vaste Burg is onze God XIII, 4).

Buitenlandsche Tijdschriften.

- W. Bleibtren, Das Wort Mittler in Gal. 3, 20 (N. kirchl. Z. 1895, 7, S. 534—560).
 D. Böhmer, Erlösung im Sinne Jesu u. seiner Jünger (Kirchl. Monatsschr. XIV, 9 Juni 1895, S. 575—599).
 C. Bruston, L'Apocalypse de la fin du règne de Néron (Rev. de théol. et des quest. rel. 1895, 4, p. 347—364).
 P. Chapuis, Les caractères de la théologie moderne (Rev. de théol. et de phil. 1895, 3, p. 267—286).
 E. Coquerel, Le Jésus de M. Rénouvier (Rev. de l'hist. des relig. 1895, 2, p. 162—204).
 Crönert, Evangelisches Christenthum u. sociale Frage (Dtsch.-evang. Bl. 1895, 6, S. 401—422).
 A. B. Davidson, The false prophets (Expositor 1895, 7, p. 1—17).
 P. Ewald, Über d. Verhältnis d. systematischen Theologie zur Schriftwissenschaft (N. kirchl. Z. 1895, 6, S. 429—477).
 A. Fluri, Das Berner Taufbüchlein von 1528 (Theol. Zeitschrift der Schweiz 1895, 2, S. 103—118).
 A. H. Franke, Die Stellung d. Apostels Paul z. seinem Volke. II (Stud. u. Krit. 1895, 4, S. 733—773).
 L. Frohnhäuser, Gustav Adolf u. die Schweden in Mainz. u. am Rhein (Arch. f. Hess. Gesch. II, 1, 1895, S. 1—34).
 P. Gloatz, Zur Vergleichung d. Lehre d. Paulus mit der Jesu (Stud. u. Krit. 1895, 4, S. 777—800).
 F. R. Grau, Zur Charakteristik von Luthers Persönlichkeit (Beweis des Glaubens 1895, 6, S. 226—245).
 H. Grauert, Hildebrand ein Ordenskardinal (Hist. Jahrb. XVI, 2, 1895, S. 283—311).
 A. Hilgenfeld, Die Einführung des kanon. Matthäusevang. in Rom (Z. f. wissensch. Theol. 1895, 3, S. 447—451).

- A. Hilgenfeld, Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschriften untersucht. III (Z. f. wissensch. Theol. 1895, 3, S. 384—447).
- J. Kern, Zum neuesten Werke Wellhausens (Z. f. kath. Theol. 1895, 3, S. 552—572).
- P. Kleinert, Zur Idee d. Lebens i. Alten Testament (Stud. u. Krit. 1895, 4, S. 693—732).
- M. J. Lagrange, Le nouveau manuscrit syriaque du Sinaï (Rev. bibl. 1895, 3, p. 401—411).
- W. Martens, Gregor VII war nicht Mönch. Eine Entgegnung (Hist. Jahrb. XVI, 2, 1895, S. 274—282).
- J. C. Matthes, Die Feldzüge der israelitischen Könige (Z. f. wissensch. Theol. 1895, 3, S. 321—334).
- J. E. Neel, Les résultats de la critique (Rev. de théol. et des quest. rel. 1895, 4, p. 364—373).
- G. Pascal, Un nouveau manuscrit syriaque (Rev. de théol. et des quest. rel. 1895, 4, p. 334—346).
- E. Petavel-Olliff, Thèses synthétiques sur la divinité de Jésus-Christ (Rev. de théol. et de phil. 1895, 3, p. 240—266).
- Rausch, Aug. Herm. Francke in seiner Bedeutung f. d. Geschichte der Pädagogik (Dtsch-evang. Bl. 1895, 6, S. 379—400).
- Ch. Rauch, Zum zweiten Thessalonicherbrief (Z. f. wissensch. Theol. 1895, 3, S. 451—465).
- Reuss, Was kann d. Seelsorge im Gefängnis nicht leisten u. was soll sie leisten (Z. f. prakt. Theol. 1895, 3, S. 193—222).
- Ch. Robert, Les fils de Dieu et les filles de l'homme. I (Rev. bibl. 1895, 3, p. 340—373).
- R. Röhricht, Briefe d. Jakobus de Vitriaco (1216—21). VI. VII (Z. f. Kirchengesch. XVI, 1. 1895, S. 72—115).
- M. A. N. Rovers, L'Apocalypse Johannique (Rev. de l'hist. des relig. 1895, 2, p. 103—130).
- P. Schanz, Die Lehre d. h. Augustinus über d. heilige Sakrament d. Busse (Theol. Quartalschr. 1895, 3, S. 448—496).
- Schäfer, Die Christologie d. hl. Cyrillus v. Alexandrien in d. röm. Kirche, 432—535 (Theol. Quartalschr. 1895, 3, S. 421—447).
- R. P. Semeria, Les Actes des Apôtres (Rev. bibl. 1895, 3, p. 313—339).
- G. B. Stevens, The teaching of Jesus. VI: the kingdom of God (Bibl. World V, 6, june 1895, p. 431—437).
- J. Vahlen, Über eine Stelle im Octavius d. Minucius Felix (Hermes Bd. 30, 3, 1895, S. 385—390).

Kuyper's Encyclopaëdie uiteengezet en beoordeeld.

IV.

Encyclopaëdie der Heilige Godgeleerdheid
door Dr. A. Kuyper, Hoogleraar aan de
Vrije Universiteit. Amsterdam J. A. Wormser.
1894.

Het tweede hoofdstuk van „Deel Twee” (bldz. 291—511) behelst een breede uiteenzetting van „Het principium Theologiae”. Wij weten reeds dat Dr. K. hier, in zijne encyclopaëdie, gastvrijheid verleent aan zijne dogmatiek. De hoofdlijnen zijner leer de Scriptura Sacra zullen ons geteekend worden. Eérs (§ 32) beantwoordt hij de vraag: „*Wat hier onder PRINCIPIUM te verstaan zij*”. Principium is niet fons. „Als ik spreek van de *fontes* eener wetenschap, versta ik daaronder zekere groep uit het geheel der verschijnselen, waaruit zeker afzonderlijk geheel van wetenschap door mij gedistilleerd wordt. Voor den zoöloog liggen die fontes in de dierenwereld, voor den botanicus in de plantenwereld, voor den historicus in de veelzijdige traditie enz.” Ik moet den hoogleeraar even in de rede vallen. Zou een zoöloog wel zeggen: „in de dierenwaereld heb ik de *fontes* mijner wetenschap”? Immers neen! De zoöloog noemt het dier, het *object* van zijn onderzoek. Maar de historicus spreekt van *fontes*: de mondelinge of schriftelijke overlevering. Door middel van die *bronnen* komt hij tot zijn object. Dr. K.

laat dan ook onmiddellijk volgen: „Maar hoe ook op elk dezer terreinen van wetenschap de *fontes* verschillen, zoo blijft het nochtans éézelfde principium cognoscendi, waaruit ons bij deze onderscheidene groepen van phaenomena de kennis toe komt. Het is namelijk de natuurlijke mensch, die *door zijn rede* deze kennis aan zijn object *ontlokt*; en dat object is aan hem als denkend subiect *onderworpen*”. Maar op theologiesch terrein moeten we van „principium” spreken. „Bij alle ander object was het toch het denkende subiect, dat *kennis nam*; hier was het het object zelf, dat *kennis gaf*”. (bldz. 292). Buiten de zonde, en buiten de *revelatio specialis* geredeneerd zou toch, formaliter, een eigen principium voor de Theologie eisch zijn. God is God. En de Creator kan nooit object worden van creatuurlijke kennis. Van het eindige valt niet tot het oneindige te besluiten „tenzij die reëele God zelf zich in mijn bewustzijn aan mijn ik *ontdekt*; zich ontdekt als *God*; en hierdoor mij noopt en er toebrengt, om in deze eindige phaenomena een *ἀπαύγασμα* van *zijn heerlijkheid* te zien”. (bldz. 293). Uit tweeërlei principium erlangt het denkend subject kennis „óf, zoo het *actief* te werk gaat, uit zichzelf, óf, waar het *passief*” (ik zou liever zeggen: *receptief*) „blijven moet, niet uit zichzelf, maar uit een principium waarvan de drijfveer van het object, *in casu* van God, uitgaat en eerst zoo in hem werkt”. (bldz. 294). Bovendien hebben wij met de zonde te rekenen. De mensch, die als creatuur, active geen kennis van God kon nemen, kan zich als zondaar, passive (*receptief*), de kennis van God door God niet meer laten geven. „Deze wijziging in den mensch en in zijn verhouding tot God moet dus óf ten gevolge hebben, dat de zondaar buiten „kennis Gods” voortleefde, óf wel dat er van Gods zijde een actie uitging, om hem die kennis *thands ook als zondaar*, en in overeenstemming met zijn *behoefte*, als zondaar, aan te brengen. . . . Lag derhalve reeds in de Theologie als zoodanig *formaliter* de eisch, dat ze opsproot uit een eigen principium cognoscendi, door en tengevolge van de zonde werd dit Principium Theologiae ook *materialiter* van

het principium cognoscendi op het erf der overige wetenschappen onderscheiden, zoowel dus wat het formeele, als wat het materieele principium aanging". (bldz. 295). Principium materiale der Theologie is dus — strikt genomen — de zelfmededeeling Gods aan den zondaar; in den regel ná intreding van palingenesie en *Φωτισμος*. Die zelfmededeeling is het principium remotum. Zij was er voor nog ééne bladzijde der Heilige Schrift geschreven was. „Als nu desniettemin de S. Scriptura het principium unicum theologiae heet, dan wordt de Schrift hier genomen als de plant, die uit de kiem is opgeschoten, die haar knoppen zette en die knoppen ontluiken deed. Niet dus het principium nudum, maar het principium met wat het voortbracht". (bldz. 297).

Heel wat uitwijdingen, vergelijkingen, beelden zou ik in deze § gemist en daarvoor gekregen hebben de, brood-noodige, heldere bepalingen. Wat hier onder Principium te verstaan zij? Principium is niet fons zegt Dr. K. Zeker niet! En object is nog iets anders dan dit en dát voegen wij er aan toe. Maar wat verstaat gij onder „principium”? En wanneer ik de begrippen „principium” en „fons” scherp onderscheiden moet — och, definieer beiden dan scherp. Het eigenaardig wezen der Theologie eischt een eigen principium. Alles goed en wel: maar wat verstaat gij onder „principium”? Nu krijgen we allerlei te lezen. Wij vernemen ten slotte dat de H. S. het „principium (proximum) unicum theologiae” is. Maar eene kristal-heldere definitie van „principium” wordt ons niet ten deel. Aanstonds gaat Dr. K. (§ 33) spreken over „Uiteenloopende voorstellingen omtrent de werking van dit principium”. Wij luisteren. Toch kunnen we er niet over-heen, over dat opereeren met on-bepaalde begrippen.

Allen, die nog aan de Theologie in den oorspronkelijken zin vasthouden, erkennen dat haar object een eigen principium cognoscendi eischt. Onder hen komt tweespalt wanneer we vragen op wat wijze dit principium gewerkt heeft of nóg werkt. K. onderscheidt de mystiek-atomistische richting — die hij bestrijdt — van de organische. Deze laatste wordt

door alle „kerken” gehuldigd. In deze laatste onderscheidt hij Rome's opvatting (die de inspiratie als nog steeds doorwerkende in het organisme der Kerk stelt), door hém bestreden, van die welke de ingeving opvat „als een abnormale, tijdelijke, organische werking, wier vrucht thans in de Heilige Schrift voor ons ligt. „De zucht om hierbij scherpe grenslijnen tusschen het normale en abnormale te trekken, sprak zich het duidelijkst uit in de verwerping der apocryphen”. (bldz. 203). Een bezwaar tegen K. terminologie wil ik niet verzwijgen. Hier en elders noemt hij de *revelatio specialis* en wat daaruit voortvloeit „abnormaal”, in tegenstelling tot de *revelatio naturalis*. Etymologiesch gaat dat. Naar het „*Verba valent usu*”, wat hier saamvalt met de religieus-ethische waardeering van de dingen, gaat het niet. Als noodzakelijk tegenover de zonde, d. i. tegenover het abnorme, kan de *revelatio specialis* niet „abnormaal” heeten. Veeleer dient zij normeerend, normaal in hooger potentie, genoemd te worden. Dat de eenvoudige taal der wetenschap in deze paragraaf meer dan eens overstemd wordt door hoogdravende rhetoriek, blijkt b.v. uit deze zinsnede: „Juist deze organische opvatting brengt dan ook mede, dat hetgeen ge van de H. Schrift belijdt, eerst geldt als ze gereed is, en dat diensvolgens voor de eeuwen, die tusschen het Paradijs en Patmos verliepen, de zelfopenbaring Gods aan de zijnen een ten deele ander karakter droeg”. Ik zal niet lang uitwijden over deze rhetoriek. Om haar van harte te beamen moet men zich zóó diep en zóó ongereformeerd buigen voor wat de Conciliën van Hippo en Karthago (393—397) vaststelden, dat men zich met de roomsche kerk minstens „de inspiratie denkt als nog steeds doorwerkend in het organisme der Kerk”. Een gereformeerd, wat zeg ik? een protestantsch theoloog, durft ook conciliën en wat zij vaststelden te kritiseeren. Zelfs het Vaticanum. Dat leerde hij van Luther en Calvijn. De geest van scholastiek apriorisme begint hier te waaien door Dr. K.'s werk in periodiesch-breed aangelegde zinnen.

Gaan we maar over tot § 34 „Het verband tusschen dit

principium en ons bewustzijn". Dit verband is onmiddellijk. Geen derde waarborgt aan ons bewustzijn de realiteit van dit principium. Een principium is zelf *grond*, en duldt geen grond onder zich. In schoolsch Latijn beschrijft Kuyper de bijzondere ingeving — want hij gaat in zijne beschouwing van het principium remotum, niet van het proximum, uit — „Deus e mente sua *inspirat* in mentem hominis . . . in mentem hominis peccatoris, et quidem modo speciali. Dit en niets anders is het principium, waaruit ons, zondaren, de Godskennisse toekomt, en waaruit dus ook de Theologie als wetenschap haar levenskracht trekt." Zoo krijgen wij dan twee principiën, die afgescheiden van elkander op ons bewustzijn inwerken, n.l. de actie van den Deus creans en die van den Deus inspirans modo speciali. Dat dit onnatuurlijk is, dat dit dualisme niet blijven kan, toont K. zeer overtuigend aan. „Er zal in den Status gloriae „geen tempel meer in de stad”, maar ook geen Bijbel meer in de bidcel wezen”. (bldz. 308). In het begin zijner toelichting redeneert K. als wandelde hij op het, door hem veroordeelde pad der mystiek, om dan op ééns te zwenken, bldz. 209: „Het bovenstaande zou dan ook niet licht op tegenspraak stuiten, bijaldien deze inspiratio Dei in mentem peccatoris hoofd voor hoofd plaats greep . . . Maar, en hier nu juist ontstaat de moeilijkheid, zoo werkt dit principium niet”. Uitstekend! Om die reden echter had Dr. Kuyper „het bovenstaande” hier niet moeten schrijven. 't Behoort thuis waar gesproken wordt over de verhouding tusschen de Openbaring en hare tolken. Tegenover de mystieken dan leert hij: „Er wordt ééne centrale openbaring voor allen gegeven, en het is uit deze centrale openbaring dat elk uitverkorene voor zich de kennisse Gods te putten heeft. . . En van die ééne zich niet repeteerende en niet voortzettende centrale openbaring ligt het getuigenis voor in de Heilige Schrift”. Zal de zondige mensch in die Schrift Godskennis putten, dan natuurlijk is het Testimonium Spiritus Sancti onmisbaar. Maar dit neemt niet weg dat de H. S. op zich zelf principium Theologiae is, n.l. principium proximum. Tot mijne

vreugde is zeer helder wat Dr. Kuyper, blz. 311, zegt over centrale Openbaring en Heilige Schrift¹⁾. Derhalve: Openbaring, Hulp-Openbaring, en die Openbaring Centraal. Van die Openbaring wordt het *afbeeldsel* ons in de Heilige Schrift geboden. De Heilige Schrift is dus niet de Openbaring. Maar *in* de Heilige Schrift vinden wij het *afbeeldsel* der Openbaring. Niemand zal het willekeurig, overmoedig — wijl ongegrond — vinden indien wij zeggen: Openbaring = Gods Woord. Dan blijkt, luce clarius, dat Dr. K. ons de formule voorschrijft: „Gods Woord in den Bijbel”. Hij zelf leert ons de uitdrukking: „De Bijbel is Gods Woord” uit breviloquentia verklaren.

't Is of onze door- en- door-geoeffende debater aanstonds gevoelt dat hij zich dekken moet. De thetische uiteenzetting wijkt voor een polemischen passage. De beelden komen, rijk en verscheiden; een schalm in de keten die knakt, de keten die breekt; ontbladeren, afpellen, leegdoppen van de Heilige Schrift; uw persoon, die zijn eigen beeld op de collodionplaat teekent; ijs dat organiesch één is met de koude die het u overbrengt; het land en de landkaart. Ziehier de quintessens van wat K. schrijft. Niet alleen de kennisse Gods in de Schrift zelf is den zondaar van Godswege toegekomen. — Wij merken op: de occasio, naar aanleiding waarvan de Openbaring tot ons kwam, was toch eene andere

1) „Ons menschelijk geslacht, eenmaal in zonde gevallen, kan uit het principium naturale zich geen suivere of genoegzame kennisse Gods meer zien toevloeden. Diensvolgens brengt God voor ons menschelijk geslacht een *hulpopenbaring* teweeg, die, uit een eigen principium speciale en onder de noodige bedingen, in het bereik van den zondaar een kennisse van God stelt, die op zijn toestand is berekend. Het tot stand komen van deze Centrale Openbaring nam vele eeuwen in beslag, tot ze eindelijk haar afronding erlangde. Van deze actie Gods nu, t. w. het verschaffen van deze centrale Openbaring aan ons menschelijk geslacht, is het *afbeeldsel* ons in de Heilige Schrift geboden. Wie deze Centrale Openbaring kennen wil, moet se dus in de Heilige Schrift zoeken. En in *dien* zin moet op de vraag, waar het principium speciale, met de centrale Openbaring aan ons geslacht als zijn vrucht, thans te vinden is, zonder aarzelen geantwoord: In de *Heilige Schrift* en in de Heilige Schrift *alleen*”.

dan die tot het ontstaan der Schriften leidde. De val onzes geslachts in zijne protoplasten beweegt — ik spreek naar den mensch — den God der liefde tot *revelatio specialis*. Maar de *occursum* tot het ontstaan der Schrift, de *occursums* tot het ontstaan der Schriften, zijn anderen. Gesteld: Paulus hadde zijn plan naar Rome te gaan terstond kunnen verwezenlijken; gesteld: er waren te Corinthe geen grove onzedelijkheid in de gemeente geweest noch partijstrijd; gesteld: Timotheüs hadde des apostels gevangenschap gedeeld . . . zouden wij dan de brieven aan de Romeinen, aan de Corinthen, aan Timotheüs hebben? Wij vragen slechts, gedachtig aan het woord der Ouden, dat niet verouderd is, „*Qui bene dinstinguit, bene docet*”. Daarbij erkennen wij dat de tijden en de gelegenheden in Gods hand zijn. Bovendien is het den protestantschen dogmaticus geraden, steeds te vragen wat exegese en historische kritiek leeren. Indien de Schrift den zondaar niet van Godswege ware toegekomen zegt Dr. K., „is zij als zoodanig niets dan toevallige, menschelijke annotatie, en hebben wij nog eerst uit te maken, wat hierin al dan niet steek houdt. Als criterium hiervoor bezitten we nu *geen* individueele inspiratie; dan toch zou geheel het begrip van centraal-organische inspiratie weer wegvallen. We hebben dus geen ander criterium ter beschikking dan ons *principium naturale*. En zoo *moet* dan de uitkomst wel zijn, dat ge op dit onhoudbaar standpunt niet alleen door historische critiek de Schrift uiteenrafelt, maar ook dat ge den inhoud der centrale Openbaring wegcijfert en herleidt tot het *principium naturale* om ten slotte élk *principium speciale* te loochenen, en alzoo, na volbrachten cirkelloop terug te keeren tot het *niets* waarmee ge begonnen waart. Zoo is het dan ook feitelijk geschied. Na heel de Schrift ontbladerd, afgepeld en leeggedopt te hebben, komt men thands, na een worsteling van achttien eeuwen, over Origenes weer bij de Grieksche filosofen uit, en de keuze blijft: Aristoteles of Plato”. (bldz. 311—312).

Heel deze tirade doet mij denken aan het „*Annibal ante portas*” waarmee de romeinsche moeders haar jongens dreig-

den. Indien — en zóó wás het — historische omstandigheden de occasiones waren, die tot het ontstaan der Schriften aanleiding gaven, is de Schrift dan niets dan toevallige menschelijke annotatie, waarvan wij uitmaken wat er steek in houdt? Bovendien heeft de theoloog, wanneer hij b.v. bepalen wil wát in de Schrift van hooger, wát van lager belang is (Dr. K. erkent zulke een onderscheiding) geen ander criterium dan het principium naturale? Waarom wordt hier het testimonium Spiritus Sancti, waarom alle christelijke ervaring en bevinding, waarom alle gezonde mystiek weggecijferd? Gij moogt de Schrift niet *buiten* de Openbaring stellen leert K. verder. Wij beamen dat. Vooral omdat hij erkent „Die Schrift als het document der centrale Openbaring is dus organisch met die Openbaring zelve verbonden”. De Schrift *document* der Openbaring. Indien dát maar consequent gehandhaafd blijft, is allerlei dwaling in beginsel gestuit. Vooral wanneer men — zooals K. bldz. 312 „dorre abstractie”, „geestelijk (zeg liever geestdoodend) „intellectualisme”, „verkeerdheid” noemt „de voorstelling van een woord voor woord gedichteerden Bijbel”. Op grond van de onderscheiding tusschen „Openbaring” en „Openbaringsdocument”, dringt K. er dan ook op aan dat „men de inspiratie, die in de Openbaring zelve werkte, afzonderlijk behandela, en daarnaast een eigene voorstelling geve van de inspiratie, die werkte in en bij de teboekstelling der Heilige Schrift. Hoe sterk we er echter op drukken, dat de eigenlijke Schriftinspiratie nauwkeurig van de inspiratie der Openbaring, als geheel andersoortig, onderscheiden worde, toch mag dit nooit zóó voorgesteld, als stond de ééne actie des Geestes met de andere in geen organisch verband. Beide toch zijn uitingen van den éénen wil Gods, om aan ons in zonde verzonken geslacht eene centrale Openbaring te schenken, en deze centrale Openbaring onder het bereik van alle eeuw en van alle volk te brengen”. (bldz. 313). De eenvoudige geloovige — leert Dr. K. heeft op deze onderscheiding niet in te gaan „mits hij nu maar niet zijn eigen ondoordachte voorstelling tot dogma verheffe, en met dit eigenmachtig

geformuleerde dogma zich tegen de juiste voorstelling inzette". Ik vind dat zeer verstandig door Dr. K. gesproken en hoop dat Z. H. G. L. den geachten hoofdredacteur van „de Heraut” altijd in die richting van raad en advies zal dienen. Niet zoo goed kan ik mij schikken in wat Dr. K. een oogenblik later zegt (bldz. 314) over de Schrift als „centraal instrument der Openbaring „waar nooit meer iets bij komt”. Om de volgende redenen kan ik mij in dit zeggen niet vinden. Dr. K. verzekert, bldz. 488 „dat er ongetwijfeld honderden brieven van de Apostelen zijn uitgegaan”. Honderden! Wij willen voorzichtiger spreken. Wij weten dat Paulus drie brieven schreef aan de gemeente te Corinthe. Twee ervan bleven ons bewaard. Neemt eens aan dat wij op het eind der negentiende eeuw het voorrecht hadden den éenen, die verloren ging, te vinden. In die veronderstelling is niets onmogelijks. In die veronderstelling is niets dwaas. In die veronderstelling is niets van ongelooft. Scholastiek schrijft God een program voor. Het geloof schrijft chronieken Gods waereldbestuur volgend. Gesteld dan: wij vonden dien bedoelden brief aan de Corinthen. Zouden wij dan zeggen: de Schrift, zooals zij daar vóór ons ligt, naar de besluiten der Conciliën van Hippo en Karthago is het „gereede openbaringsinstrument, daar komt nooit meer iets bij”? Rome zou zoo niet spreken: Rome met haar, door K. afgewezen, leer van de voortdurende inspiratie. Maar hoe zouden de kerken van het protestantisme handelen? Zouden zij buigen onder het gezach van de twee bovengenoemde Conciliën? Zouden zij zich laten knechten door eene traditie, die niet leeft gelijk die der roomsche kerk, maar door eene geheel versteende? Ik ga op den man af. Wat zou Dr. K. de protestantsche, de hervormde — wil men liever — de gereformeerde theoloog doen? Zou hij erkennen: Gods leiding in de geschiedenis verplettert de bouwing mijner theorie? Neen waarlijk, hij zou het niet! Zóó ten minste beweert hij thands¹⁾. Welaan, dat citaat is glasheldere taal. Buk

1) Hij schrijft inderdaad (bldz. 333): „Stel er werden straks nog brieven

voor den kanon, als zoodanig, voor den kanon, zooals die na veel strijd door twee Conciliën werd vastgesteld — of uwe beschouwing van de Heilige Schrift gaat geheel in het historiesch-accidenteele onder. Historiesch-accidenteele? Neen! In het historiesch-providentieele rust mijne beschouwing van de Heilige Schrift. Of liever: zeg maar „historiesch-accidenteel”, mits gij, als christen-mensch gelooft dat ook de accidentia vallen onder Gods Voorzienigheid! Dr. K. sluit toch het gebied van het „accidenteele” niet buiten Gods Raad? Om kort te zijn, ga ik in aphorismen spreken. De Schrift, zooals zij daar ligt, is een organiesch geheel. Niet slechts een mechaniesch, volstrekt niet een magiesch, maar een historiesch geworden en organiesch geheel. Is het in Gods Raad besloten dat de zonen der twintigste eeuw zullen danken voor het bezit óók van een Evangelie door Philippus te boek gesteld, dan zal die Schrift voor hen een organiesch geheel zijn — rijker geheel dan wij naar Gods bestel hadden. Heeft naar Gods Raad een bekeerde heiden niet meer dan de vier Evangeliën, dan zijn die vier Evangeliën voor hem een organiesch geheel. De Schrift is voor mij evenzeer gereed als voor Dr. K. Maar op een gansch andere wijze. Uwe beschouwing, zal K. mij tegenwerpen is „in lijnrechten strijd met de beschouwing die ons in Rom. XV: 4 en elders omtrent het Oude Testament wordt gegeven”. Omtrent het Oude Testament. Maar wij spreken thands over de Canones van Oud en Nieuw Verbond, over den Bijbel. Dát echter dáár gelaten! „Want al wat te voren geschreven is, dat is tot onze leering te voren geschreven; opdat wij, door lijdzaamheid en vertroosting der Schriften hoop hebben zouden”. Wil dat nu zeggen, ligt daar nu bij consequente deductie in,

van Thomas of van Filippus, of een evangelie van Andreas gevonden, zoo zoudt gij” (naamt ge niet aan dat de Schrift „een afgerond geheel”, „een organische eenheid” is) „ook deze stukken in uw Bijbel moeten laten bijbinden. De Schrift wordt dan een onvolledig, contingent brokstuk van een geheel, om van elders haar complement te postuleeren; en op die wijs gaat de theologische en daarom organische en teleologische, beschouwing van de Heilige Schrift geheel in de historisch-accidenteele onder”.

dat ik buigen moeten voor de decreten van Hippo en Karthago? O, Paulus, man des geestes, en niet knecht van de letter, gij, wien wij een enkel dictum agraphon des Heeren danken — zonder dát dictum waren de Evangelieën ons toch wel gereed! — zou dat uw bedoeling zijn? „Van het Oude Testament spreekt Paulus” valt Dr. K. mij in de rede. O ja! Gesteld (de hypothese is niet dwaas, en Dr. K., zooals wij zagen is niet aartsvijand van hypothesen) gesteld dat in Paulus' dagen, een handschrift uit Israëls gloriëtijd gevonden ware, een kunstjuweel, zeg een gouden kleinood van den dichter-Koning David, zou Paulus, *Paulus* dan beweerd hebben: „dezen Psalm zullen we niet eeren onder תהלים. Deze Psalm werd niet opgenomen in den bundel der mannen van de groote Synagoge. Want die bundel is gereed: zoo gereed dat al wat te voren in תהלים geschreven werd tot onze leering, er in opgenomen is. Wat er niet in is opgenomen werd niet tot onze leering geschreven”. Zou Paulus zóó geadviseerd hebben? Zóó had hij moeten adviseeren indien hij eene Schrift had geleerd „gereed” in den zin van Dr. K. Voor zijne theologische constructie heeft de hoogleeraar eene Schrift noodig, die „gereed” is, „gereed” in den zin door hem aangegeven, bldz. 313. Geenszins dat wij ontkennen: „de Schrift is gereed”. Zij zou gereed zijn zelfs al moesten wij Luther's onbezonnen uitlatingen over Jakobus' brief als een bezonnen oordeel aannemen. Zij is gereed, al vonden wij uit de christelijke oudheid dien brief van Paulus aan de Corinthen terug.

Getrouw aan de ons voorgestelde taak K. Encyklopaedie óók uiteen te zetten geven wij onzen encyklopaedoloog wederom het woord. „Dit centrale openbaringsmonument wordt niet midden in de wereld neergelegd, opdat God nu toezie en afwachte, wat de mensch er meê doen zal. Integendeel, thans volgt die geheel andere actie, om die Schrift te bewaren, om die Schrift uit te leggen, om die Schrift toe te passen, en, nog specialer, om die Schrift tot de enkele zielen te brengen, die zielen op haar voor te bereiden, met haar in contact te brengen, en zoo ten slotte, door wat

onze Gereformeerde Theologen de providentia specialissima noemden, deze Schrift te maken tot eene speciale openbaring voor dezen en dien bepaalden persoon. De erkenning van allen, die de Schrift het volst bezeten en het rijkst genoten hebben, is dan ook steeds geweest, dat het God was, die *hen* tot de Schrift en *de Schrift* tot hen bracht; dat Hij hun het oog opende, opdat ze die Schrift verstaan zouden; en dat eerst door het licht, dat uit die Schrift hun toe straalde, het licht over hun eigen persoon en over het leven om hen heen is opgegaan". (bldz. 314). Al wat er van christelijke, gezonde mystiek in die woorden schuilt beamen wij van harte. Wat Gods „actie" aangaat „om die Schrift te bewaren, om die Schrift uit te leggen" zullen wij ons niet laten gezeggen door aprioristische constructiën, noch door evolutionistische, noch door schalastiek-orthodoxistische, maar laten beleeren door historiesch-kritiesch onderzoek, dat alleen op theïstiesch standpunt vrij en onbevangen is. Wij anticipeeren niet. 't Vervolg zal ons vanzelf dieper in de concrete dingen brengen. Het woord, waarmede Dr. K. eene beschouwing over *bruto* en *netto* geloof in de Schrift aanvangt — die handelstermen kunnen mij niet bekoren — zullen wij tot het onze maken, eerlijk en trouw: „Op niet één punt van den weg is hier plaats voor een steunsel aan betoog of redeneering ontleend". Ons betoogen inderdaad ontleent vaak, zondig, zijn mobiel aan vreemde belangen. Ons redeneeren wordt zoo menigwerf door sophistiek aan 't dwalen gebracht. Wie *over* de Schrift leert moet eerst *uit* de Schrift leeren, haar ondervragen, haar waarnemen, de Schrift én hare geschiedenis. Allicht zijn we dan met onze Schrift-theorie niet zoo spoedig „gereed". Wat nood? Zullen we in den tijd wel ooit met *τα άγία* gereed zijn? In de eeuwigheid, als ook de Bijbel, maar niet Gods woord, tot de eerste dingen behooren zal, die voorbij gingen, zullen wij gereed zijn met onze Bijbel-beschouwing. Maar dan hebben we geen Bijbel meer noodig. Dan zien wij aangezicht tot aangezicht. „De strijd over de Heilige Schrift" — wij zeggen 't K. van harte na — „zal wel niet ophouden

gevoerd te worden tot aan de wederkomst des Heeren. En hoe zou dan ooit het geloof op het resultaat dier studiën als fundament kunnen rusten, daar immers het geloof er van den aanvang zijn moest, en juist in die eerste tijden, toen er van die studiën nog geen sprake was, het geloof het bezielst en het krachtigst is geweest". (bldz. 317). Dat alles is zeer waar gezegd. Naar die waarheid moet gehandeld worden. Voor ons en onder ons, theologen, het wetenschappelijk d. i. kritisch onderzoek van de Schrift. Met *zijne* opvatting, *zijne* theorie, valle niemand onzer „den eenvoudigen geloovige" lastig. Voelt hij zich in liefde gedrongen iets voor „den eenvoudigen geloovige" te doen — hij steune het Nederlandsche Bijbelgenootschap. Heeft hij tegen dat genootschap bezwaren, dan het Britsche. En voorts God zegene ons met flinke exegeten in de catechisatie-kamer, op den kanzel, bij de pers.

§ 35 bespreekt het „Verband tusschen dit principium en het principium naturale". Wij zullen trachten de hoofdzaken te refereeren, te meer daar de herhalingen waarin de geachte Schrijver vervalt ons een „Quousque tandem?" op de lippen brengen. Wij komen tot Cognitio Dei door het principium naturale en door het principium speciale. Het laatste, valt eens, in de volmaaktheid, weg. Maar het feit dat zij een tijd lang naast elkander bestaan, eischt een onderzoek naar hunne wederzijdsche verhouding. De buitengewone Openbaring valt eens weg. Toch meene men niet dat haar doel was „ons terug te leiden naar de kennisse Gods, die Adam bezat. Ook deze zou eens overgaan in het zien aangezicht tot aangezicht, krachtens de ontplooiing van het principium naturale. De orthodoxe theologie zag een en ander al te veel voorbij. De vraag „uit welk principium cognitionis de gezaligden denken zullen" kwam zelfs niet aan de orde. Na de Reformatie plaatste men de natuurlijk, als eene afzonderlijke theologie, naast de theologia specialis — geheel mechanisch. De eigenlijke Theologie werd haar overgelaten. Zóó ontplooidde zij hare vleugelen ten koste van de theologia specialis. De revelatio specialis is intusschen geen oogenblik

denkbaar zonder de onderstelling der naturaal omdat „de gratia nooit één enkele nieuwe realiteit schept”. Hoe zou dan de revelatio specialis op eigen wortel kunnen staan? Zij brengt geen andere realiteit aan dan de bestaande. Zij plaatst ons voor nieuwe verhoudingen, nieuwe bestaanswijzen, nieuwe vormen, nooit voor een nieuw ontstaan moment. De voorstelling van de theologia naturalis en specialis als twee concurrente grootheden is tegen den gereformeerden leertypus. De theologia specialis is als een loot geënt op de naturaal. Enting veronderstelt eenheid van natuurlijke geaardheid. Theologia naturalis en specialis zijn aan elkaër verwant, kunnen daarom op elkaër inwerken. De laatste sluit zich aan bij de scintillae of rudera die uit de revelatio naturalis in den mensch overbleven. Neem het semen religionis uit den zondaar weg — hij is ontoegankelijk voor de revelatio specialis. „Daarom is de Heilige Schrift dan ook geen wetboek noch een catechismus, maar de documenteering van een stuk *menschelijk leven*, en in dat menschelijk leven van *goddelijke inwerking*”. (bldz. 326). Aan den anderen kant wordt de cognitio naturalis eerst bruikbaar door de specialis.

Wonderlijk zal men den titel van § 36 vinden: „*Kan het principium naturale het principium speciale voor zijn vierschaar dagen*”? Zulke opschriften zijn te dulden in dagblad-asterisken. Niet in wetenschappelijke werken. Zóóver drijft Dr. Kuiper in deze § de dramatiek dat hij nu en dan de beide principia letterlijk personifieert, als waren 't twistende partijen. In eene uitwijding van acht bladzijden, die — enkele gegevens uit de Historia Theologiae daargelaten — niets nieuws bieden, besluit hij tot een ontkennend antwoord. „Dat de sfeer van dit principium speciale grooter van omvang is dan de omvang van de Heilige Schrift, behoeft geen opzettelijke aanwijzing”. Met die verklaring vangt Dr. Kuiper zijne § 38 „Dit principium en de Heilige Schrift” aan. Toch gaat hij het wél opzettelijk aanwijzen, in een stuk zeer bont met termini technici uitgemonsterd. Feit en woord loopen in de bijzondere openbaring naast elkander,

staan met elkander in verband. K. veroordeelt de voorstelling „alsof ons een weg des levens ontsloten had kunnen zijn door een uit den hemel neergedaald boek of uit den hemel gedicteerden Bijbel”. Die voorstelling „berust dan ook op niets dan op een intellectualistische abstractie, die de verhouding tusschen *zijn* en *denken*; tusschen *feit* en *woord* geheel onjuist opvat”. Het Schriftwoord, zegt hij, is „zonder concomitantia werkeloos”. In de „Schrift als zoodanig” schuilt geen „actieve kracht”. „Aan de Schrift, als boek, mag geen „soort sacramenteele kracht worden toegekend”. „Op zichzelf is de Schrift niets dan draagster en voertuig”. Het principium speciale omvat „al wat van Gods zijde, hetzij onmiddellijk, hetzij middellijk geschied is, en dat niet uitging van het principium naturale”. De Schrift daarentegen „is zelve dus slechts één gewrocht van die actie”. Mag men dan zeggen dat de Schrift ten minste identiesch is met de vrucht van het principium cognoscendi? Neen antwoordt Dr. K. 1).

Nadere bepaling wordt vereischt, zoo doceert de Hoogleeraar, zal men de juiste verhouding tusschen „dit principium speciale in God en de Heilige Schrift inzien”. Tot die „nadere bepaling” komt men echter „eerst door een dubbele distinctie”. De eerste distinctie is „tusschen hetgeen ons geslacht als organische eenheid aanbelangt en de kennisse Gods van het enkele individu”. Deze distinctie eischt toelichting. Tegen de bewering der roomsche dogmatici „dat de Heilige Schrift daarom niet in absoluten zin het instrumentum Salutis kon wezen, omdat er eeuwen verliepen, eer de Schrift tot stand kwam, en er toch niet weinigen waren, die in dien voortijd, nochtans *zonder* Schrift behouden wer-

1) 1°. Omdat allerlei historiën in de Schrift zijn opgenomen en ze dus in niets op een leerboek of wetboek gelijkt;

2°. Omdat „uit het principium cognoscendi volstrekt niet enkel de Schrift vloeide, maar ook nog de werking van den Heiligen Geest voorkomt, die deels door illuminatie in het bewustzijn van den enkele, deels door de actie van het ambt de kennisse Gods in stand houdt, toebrenget en bezielt”. (blds. 318).

den", zegt Kuyper, „is niets in te brengen. Dit is eenvoudig zoo. Maar de kracht dezer tegenwerping valt terstond, zoodra ge let op het groote *μυστήριον* ¹⁾. De Openbaring is, na den val, niet aphoristisch, noch atomistisch voortgeschreden. Zij doorliep vaste stadiën. Zij bewoog zich naar haar eindpunt, dat bereikt werd toen de *οίκουμένη* zich ontsloot, om haar in zich op te nemen. Toen in den Christus het „goddelijk esse” in ons geslacht werd ingedragen, toen ging in de Heilige Schrift het „goddelijk *ῥῆμα*” uit tot den kosmos. „Het is de ééne *Λόγος*, die in Christus door *ἐνσάρκωσις*, en in de Schrift door *inscripturatio* naar geheel de menschheid uitgaat. Vraagt ge dus wat als materie der *cognitio Dei* uit het principium speciale naar ons menschelijk geslacht als zoodanig uitgaat, dan is te antwoorden: De Schrift en niets dan de Schrift; en in dien zin is de Schrift met het principium in zijn werking identisch”. (blz. 350).

Ziedaar eene „toelichting” bij eene „distinctie”, die . . . te denken geeft. Waar brengt K.'s filosofie, want al die bespiegeling is geen theologie meer, ons heen? De Schrift leert de Vleeschwording van den Logos. Daarnaast leert Dr. K. de Schriftwording van den Logos. Dat filosofieem zit in de aangehaalde woorden, of er zit niets in. Dat Dr. K. echter zeer zeker bedoelt de Boek-wording des Woords blijkt nog uit wat hij schrijft blz. 408; 424—425; 427.

Nu de tweede „distinctie” en hare „toelichting”. Wij moeten dan onderscheiden „tusschen de stof der *Cognitio Dei* die ons wordt aangebracht en de wijze waarop de stof ons eigendom wordt”. Ik vraag: wie ter waereld heeft nodig

1) In Rom. XVI:25, in Efese I:9, III:9, Col. I:26, 2 Tim. I:9, Tit. I:2 en 1 Petr. 1:20 wordt op dit *μυστήριον* telkens en telkens weer gewezen als op den sleutel, die ons het inzicht in den gang der openbaring ontsluit. Het geldt hier dus geen bijzaak, maar een hoofdzak, en deze hoofdzak komt, gelijk we in Col. I:26 lezen, hierop neer, dat er „iets verborgen is geweest van alle eeuwen en van alle geslachten”, dat nu voor achtien eeuwen geopenbaard is aan Gods heiligen, „aan wie God heeft willen bekend maken, welke zij de rijkdom der heerlijkheid zijner verborgenheid onder de Heidenen, welke is de Christus onder u, de hope der heerlijkheid”, (blz. 348—349).

aan eene distinctie herinnerd te worden tusschen wat geheel andersoortig is nl. „stof” en „wijze waarop die stof toege-eigend wordt”? Noodig of niet noodig: ziehier bij de distinctie de toelichting. K. betoogt dat individuën: Noach, Mozes, Samuel afzonderlijke openbaringen ontvingen „eenvoudig wijl de menschheid als zoodanig nog haar openbaring niet bezat”. (bldz. 350). „Maar toen eenmaal de menschheid als geheel haar revelatio ontvangen had, en deze voltooid was, verviel voor alle bijzondere openbaring de ratio sufficiens; en alle mystiek, die ook daarna nog deze afzonderlijke, persoonlijke openbaring voorwendt, verijdelt het organisch bestel des Heeren. Voor wie leefde, leeft of leven zal, nadat ons geslacht zijn Christus en zijn Schrift ontvangen heeft” (dus ná de conciliën van Hippo en Karthago? Een weinig historiesch, bon-sens is wel gewenscht bij het waardeeren van deze bespiegeling waarin de Vleeschwording en de Schriftwording van den Logos saamgaan) „bestaat er geen andere weg, die hem tot kennisse Gods kan leiden, dan in aansluiting aan deze centrale openbaring.” Intusschen heeft de individu aan de H. S. zonder meer niet genoeg. De illuminatio des H. G. moet haar inhoud ons toeëigenen.

„Dit principium en de Heilige Schrift” zóó heet § 38. Nu zou men zeggen, daar „Schrift” beteekent „geschreven woord”, dat § 39 niet kan heeten: „Het principium speciale en het *Geschreven* woord”. Toch is dat het geval. Dezelfde titel onder andere woorden staat boven twee op elkaer volgende paragrafen. Het speciale Woord van God dan richt zich tot de menschheid. Waarom behoefde het den vorm bepaaldelijk van *geschreven* woord? „Sta op den voorgrond, dat het *geschrevene* woord, in vergelijking met het gesprokene woord het vierledig karakter van het *duurzame*, het *katholieke*, het *vaste* en het *onvervalschte* toekomt”. De geleerde Schrijver bedoelt zeker dat dit vierledig karakter in hoogere, in veel hoogere mate, aan het geschreven dan aan het gesproken woord toekomt. Immers manuscripten verslijten. Door overschrijving moet het geschrevene woord verduurzaamd worden. Het katholieke? Heeft een niet

hebraïcus iets aan een hebreuwschen text? Kan ieder Germaan een grieksch boek lezen? Zijn er vertalers noodig? Het vaste en het onvervalschte? Zijn er ook drukfouten in boeken? Omissies, glossen, varianten in handschriften?

In de toelichting van zijne stelling biedt K. ons zeer lezenswaardige opmerkingen over het schrift. Dán brengt het „verba volant, littera scripta manet” ons medias in res. Hoog verheft Dr. Kuyper het blijvende van het schrift. Schier te hoog! „Door het schrift nadert de menschelijke gedachte het eeuwige, het duurzame, het blijvende, en drukt zich tot op zekere hoogte een goddelijk stempel op” (bldz. 356). Wij vragen: Wat rest ons toch b.v. van de grieksche en romeinsche litteratuur? Hoe betrekkelijk weinig! Heel een gunstig milieu is noodig of het duurzame der littera scripta valt weg. Als hij over het katholieke van het geschreven woord uitwijdt, juicht Dr. K. letterlijk: „Het schrift geeft aan de gedachte vleugelen. Het heft afstand van tijd en plaats op, en drukt daardoor op de gedachte het stempel van het eeuwige én van het overal tegenwoordige. Voor zoover de menschelijke gedachte formeel het goddelijke nabij kan komen, dankt ze dien hooger en adel aan het schrift” (bldz. 359). Het kan prozaïesch schijnen tegen dezen dithyrambe op te merken dat de droom van één waereldtaal een — droom is. Toch zullen wij 't maar doen. Immers wanneer Dr. K. ter illustreering het pakkend voorbeeld aanbrengt: „Een belangrijke verklaring door Gladstone in het Engelsche parlement na zonsondergang uitgesproken is, eer de zon weer opgaat, hier en over zee, tot ver in Amerika, reeds gedrukt en in millioenen afdrucken onder de menigte verspreid”, dan fluistert de eenvoudige waarheid ons in het oor: zeker, dank zij electriciteit, en stoompers en vertalers en zooveel meer. Over de vastheid van het schrift zegt K.: „Het religieus besef heeft behoefte aan *vastheid*. Zoolang het goddelijke zich nog alleen in den wisselenden stroom van het menschelijke afspiegelt, grijpt het niet aan, wijl juist dit wisselende en verschuivende met de idee van het goddelijk-majestueuse in strijd is” Op dien toon gaat

't verder. Wij vragen: is het geschreven woord niet menschelijk? Waarom redeneert Dr. Kuyper als ware de literarische kritiek niet noodzakelijk? Iets lager gestemd is wat hij zegt over de onvervalschtheid. Indien „reeds van den eersten aanvang der openbaring de boekdrukkunst in haar tegenwoordige volkomenheid had bestaan! Indien „het destijds gesprokene stenographisch opgeteekend en terstond in duizenden bij duizenden exemplaren door den druk verspreid ware geworden"! Ja „indien"! Maar de geschiedenis leert dat dit reporters-ideaal niet verwezenlijkt werd. Gode zij dank dat het zóó is. Nu kán ons christelijk leven en denken geen afgodischen steun vinden in een soort notarieel stuk. Nu kán onze theologie niet opgaan in bloot logische redeneering, in becijfering. De lezing van deze paragraaf liet een pijnlijken indruk bij mij achter.

Over „De inspiratie. Haar verband met het principium essendi" handelt § 40. Eigenlijk principium der Theologie is dan Gods bizondere Openbaring. Product daarvan is de Sacra Scriptura. Nu moet gehandeld worden over de inspiratie „de actie waardoor dit product uit deze goddelijke energie voortkomt". (bldz. 363). De inspiratie is niet een geïsoleerd feit maar de actie van eene goddelijke energie, die inwerkt „op geheel de realiteit van ons menschelijk aanzijn, met inbegrip van de natuur buiten ons". Deze „Goddelijke energie is ten deele principium essendi". Uit haar komt het wonder voort.¹⁾ Veel en verlerlei wordt verder in deze paragraaf aangevoerd. Maar wij krijgen niet wat we gaarne hadden, n.l. eene korte, sobere, heldere bepaling van „Inspiratie".

Over „de inspiratie in verband met het wonder" spreekt K. in § 41. Formeel heeft de inspiratie het karakteristieke met het wonder gemeen. De formeele zijde van het wonder

1) „De band, die het denken aan het zijn en het zijn aan het denken bindt, werkt ook hier. Er is niet een openbaring door het dicteeren van een leer en wet, en daarnaast een openbaring door wat men het wonder noemt; maar èn de openbaring in de wereld der realiteit, én de openbaring in de wereld der gedachte zijn dooreengevlochten" (bldz. 364).

wordt besproken. Er zijn wonderen op stoffelijk en op geestelijk gebied. Tusschen beiden is samenhang. Het wonder der palingenesie gaat steeds door. De sfeer van wat K. noemt „het stoffelijk wonder” is beperkt naar tijd en plaats. Psyche, soma en kosmos hooren bij elkaër. Dat ze lotgemeen zijn in schepping, val en herschepping wordt breed en goed ontwikkeld. K. neemt de mechaniesch-deïstische waereldbeschouwing duchtig onder handen in een stuk, waarvan men echter vraagt waarom het in al zijn breedte hier ingelascht werd. Slechts enkele regels feitelijk worden gewijd aan wat de titel der § belooft.

In § 42 over „de inspiratie volgens het zelfgetuigenis der Schrift” handelend, noemt Dr. K. ’t eene „naïeve catechisatiemethode” om de inspiratie der Schrift te bewijzen door aanhaling van 2 Tim. III:16 of 2 Petri I:20. Wij zijn dat met den hoogleeraar eens en verwachten dat hij zelf zich van zulke naïveteiten onthouden zal. Een oogenblik later zegt hij „De plant spreekt niet over zich zelve, de Schrift *wel*”. „In de Schrift heerscht een *bewust* leven”. „Er wordt in de Schrift over de Schrift zelve gesproken”. Ziedaar al aanstonds drie naïveteiten, of liever, drie dichterlijke figuren. Maar naïveteit of dichterlijke figuur geen van beiden is van pas in een wetenschappelijk betoog. Heerscht er in de Schrift — niet in de mannen die de Bijbel-boeken schreven, niet in God die de Openbaring gaf, waarvan de Schrift het voertuig is — maar in de Schrift zelve een *bewust* leven? Kent, voelt de Schrift zich zelf, denkt ze over zich zelf na. Nog duidelijker is de Schrift een persoon? Zou Dr. K. zóó ver drijven zijne reeds door ons besproken stelling: de Logos werd vleesch in Jezus Christus; de Logos werd Schrift door inscripturatie? Maar dat is gnostiek. Erger: dat is afgoderij! Met „in de Schrift heerscht een *bewust* leven” moet K. wat anders bedoelen. De tweede verklaring! „De plant spreekt niet over zichzelf, de Schrift *wel*”. Maar indien de Schrift (heel de Schrift) over zich zelf (heel de Schrift) sprak zou dit testimonium naast, dus buiten, de Schrift moeten bestaan. Quod absurdum. De

hoogleeraar verbetert in één opzicht zijn zeggen: „*Er* wordt in de Schrift over de Schrift zelve gesproken”. Nemen wij het strikt dan blijft er toch eene onjuistheid in de laatste woorden. Nergens wordt er in de Schrift over heel de Schrift gesproken. En dat om de eenvoudige reden dat heel de Schrift nog niet was, toen de plaatsen waar K. op doelt, voor het eerst geschreven werden. In de boeken van het N. T. wordt gesproken over de Schrift des ouden T. Ook wordt in 2 Petri over de brieven van Paulus gesproken (2 Petri 3:15—16). Over heel de Schrift, over den Bijbel, wordt in de Schrift niet gesproken. De wordings-geschiedenis der Schrift leert waarom dat niet *kon* plaats vinden.

Nu kunnen wij bij het onderzoek naar de inspiratie der Schrift twee wegen volgen: de Schrift bespieden en hen ondervragen die in de Schrift over de zaak zich uitspreken. Wanneer K. de gronden aangeeft waarom wij met het zelfgetuigenis der Schrift moeten beginnen — wij voor ons hebben daar vrede meé — zegt hij o. a. „In absoluten zin kan zelfs alleen van den Christus gezegd, dat het zelfbewustzijn der Schrift zich in Hem volkomen uitsprak”. Daar hebben wij geen vrede meé. Zelfbewustzijn hoort bij de persoonlijkheid. Eene contradictio in terminis is het te spreken van een onpersoonlijk iets dat zelfbewustzijn heeft.

K. begint dan ook met te vragen wat volgens de Schrift de Heere Christus (niet de Schrift) leerde over de geheele Schriftuur des Ouden Verbonds (niet over de geheele Schriftuur des Ouden en des Nieuwen Verbonds). Zoo erkent hij implicite onze boven gemaakte aanmerkingen. „Blijkt toch” gaat hij voort, „dat de Christus aan het Oude Verbond, als organisch geheel, absolute autoriteit heeft toegekend, dan is hiermeé voor een iegelijk, die voor Hem als zijn Heere en zijn God nederknielt, en alzoo belijdt, dat Hij niet *kon* dwalen, de zaak uitgemaakt” (bldz. 378—379). Dat woord beaam ik van ganscher harte. Als in zake het O. T. in zijn geheel of in zake een zijner deelen het „Ja” van Christus — al begrijp ik het niet — komt te staan tegenover het „Nee” van alle Oud-Testamentici, dat ik wél

begrijp, dan zeg ik „Ja”. Hierom: al die Oud-Testamentici (en ik) zijn feilbaar. De Heer kon niet dwalen. Ik ga dus op het „ja” des Heeren af. Al mijne kritiek zal, aan de leuze „per fidem ad intellectum” trouw, niet anders zijn dan een poging om het gewettigde van dit „Ja” in te zien. Dat geldt voor mij van *al* wat de Christus leerde, *zoals* Hij het leerde, *in den geest waarin, naar het doel waarom*, hij het leerde. Daarbij zal ik vooral waken tegen misbruik van 's Heeren woorden. Ook neem ik nota van Dr. K.'s opmerking „dat de berichten der Evangelieën omtrent hetgeen Jezus over het Oude Testament heeft gezegd, op dit punt van onze argumentatie, nog alleen als *berichten* voorkomen, en dus nog niet als reeds geïkt getuigenis” (bldz. 379).

Vóórop plaatst K. de verklaring „dat Jezus de onderscheidene geschriften van het Oude Testament beschouwd heeft als uitmakende één organisch geheel. Ze vormden Hem niet een bundel van producten der Hebreeuwse letterkunde, maar golden in zijn oog als een heilige eenheid van eigen soort”. Tegen het antithetische in dit stukje heb ik bezwaar. Waarom kan de Schrift d. O. V. niet zijn „een organisch geheel” en toch tevens een „bundel van producten.” Strijdt dat tegen de idee „organiesch geheel” — dan mag Dr. K. evenmin van „onderscheidene geschriften van het O. T.” spreken. Wanneer „onderscheidene” geschriften — in verscheidene tijden, door verscheidene personen, op verscheidene plaatsen te boek gesteld — een geheel vormen, moeten ze in één bundel worden vereenigd. Dat is dan de gemaakte, uitwendige, mechanische eenheid. Vormen zij tevens een organiesch geheel, dan is het organische niet te verklaren uit dat mechanische, maar alleen uit den inhoud, uit den geest, uit de bezielende macht in die geschriften, waardoor zij sui generis zijn.

Tal van bijbel-plaatsen, hier te pas komende, worden nu door Dr. K. aangebracht¹⁾.

1) Om één staaltje te toonen van dit „Schrift-bewijs” zien we welk gebruik de Schrijver maakt van Joh. VI: 45. „Wil men het bewijs, dat Jezus niet

„In de tweede plaats” vervolgt Kuyper, „blijkt dat Jezus de Schrift des Ouden Testaments in zulk een zin als één geheel van gezaghebbende Schriftuur heeft erkend, dat een woord, een stuk er uit als zoodanig autoriteit had, en als *γραφή*, of *γεγραμμένον*, of *γέγραπται* die hooge conditie bezat, dat men er zich op kon beroepen. Het gebruik van deze uitdrukkingen toch wijst niet op een *citaat*, maar op een autoriteit in den zin, waarin Pilatus uitriep: *ὁ γέγραφα, γέγραφα*, wat hij niet zei als auteur, maar als Landvoogd bekleed met discretionair gezag” (bldz. 382). Deze illustreering acht ik minder gelukkig aangebracht. Pilatus, de Joden eindelijk moê, voegt hun toe „*ὁ γεγραφα, γεγραφα . . .* valt mij niet meer lastig, wat ik geschreven heb, heb ik geschreven en daarmee uit” De gedachte aan zijn discretionair gezag als Landvoogd komt in den ontstemden man niet eens op. Maar dit ten onrechte bijgebrachte voorbeeld dient Dr. Kuyper als geleidelijke overgang tot zijne volgende redeneering. *Γεγραπται* en *γεγραμμενον* veronderstelt een subject. Wordt nu dat subject niet expres uitgedrukt dan is bedoeld het

alleen het geheel als organisch één beschouwde, maar ook de groepen in dit geheel zich voorstelde als organisch samenhangende, zie dan in Joh. VI: 45, waar hij citeert uit Jesaja LIV en uit Jeremia XXXI, en nu zegt, niet dat dit bij Jesaja en Jeremia zoo voorkomt, maar *ἐν τοῖς προφήταις*. Ook dat onderdeel van *αἱ γραφαί*, dat *סִפְרֵי הַכְּתוּבִים* heette, wordt zoo door het lidwoord als een organisch geheel aangeduid, dat als zoodanig ons het program der toekomst biedt”. (bldz. 382). Slaan wij nu de Schrift op. Johannes VI: 45: „Er is geschreven in de profeten: En zij zullen *allen* van God geleerd zijn”. Jesaja LIV: 13: „En al *uwe kinderen* zullen van den Heer geleerd zijn”. Jeremia XXXI: 84: „Want zij zullen *Mij allen kennen*”. Let nu op de door ons gecursiveerde woorden. Mogen wij hier van „*oiteeren*” spreken? Immers niet. Hier is een vrij, toch getrouw-reproduceeren. Och, de Heer Christus vraag niet naar de letter maar naar den geest. Uit de volle kennis en het geestelijk inzicht dat hij in de Schriften had reproduceert de Heer zeer vrij beide plaatsen. De gedachte „ik citeer”; „ik citeer uit Jesaja en uit Jeremia”; „ik citeer uit Jesaja en uit Jeremia en noem hen opzettelijk *οἱ προφῆταις* om aan te duiden dat ik mij de groepen in het geheel der Schriften als organiesch samenhangend voorstel” — die gedachte, dat doel mogen wij den Heer niet toeschrijven. Hij stelt een waarheid op den voorgrond en zegt dat die waarheid reeds geleerd werd in dat gedeelte der Schrift dat *οἱ προφῆταις* heet. Wat bij den Heer geest is en leven mogen wij niet versteen en tot schoolsche letter.

absolute subject: God. Nu bezigt Jezus op deze wijze de Schrift des O. T. als iudex litis. Enkele plaatsen noemt hij *γραφη*. Hetzelfde geldt van *γεγραπται* en *γεγραμμενον*. — Wat zullen wij tot deze redeneering zeggen? De Schrift en bloc, zooals zij daar voor den Heer lag, was Hem iudex litis. Wat wint Dr. K. er nu bij dat de naam van het geheel, ook wel wordt overgedragen op gedeelten van dat geheel? Ik zie niet dat zijne argumentatie daardoor in kracht toeneemt. Hoe verwarrend fijn spreekt onze dialecticus over het niet uitgedrukte subject bij *γεγραπται*. Hoe weet hij dat het bij te denken subject alleen het absolute is? Indien de „auctor secundarius” wel genoemd wordt (*ὑπο* c. gen. auct.) mogen we dan niet aan het absolute subject denken? Ik vind iets deïstiesch in dat alles. Men vraagt onwillekeurig waarom Dr. K. er zoo nadruk op legt dat de Heer eene enkele perikope *γραφη* noemt. Dat blijkt uit wat volgt. De Hoogleeraar bedoelt deze climax: Voor den Heer heeft goddelijk gezach: de O. T. ische Schrift in haar geheel; een bepaalde groep van geschriften in het O. T.; een enkele locus in het O. T.; een enkel woord — ja een enkele letter in het O. T.¹⁾

1) Ter kenschetsing van Kuypers Schrift-theorie willen wij alleen nagaan wat hij van den laatsten gradus in deze climax zegt. „Zelfs tot op de letter breidt Jezus dit gezag uit, als hij Luk. XVI: 17 zegt, dat eer hemel en aarde zullen voorbijgaan, dan *μίαν κεφαλήν περὶ τοῦ νόμου*; iets wat blijkens het voorafgaande vs. 16 niet slaat op de tien geboden, noch op bepaalde wetten maar op de wet en de profeten, d. i. op geheel de Schriftuur”. Ik zal er met Dr. Kuiper niet over twisten of deze *κεφαλαί* op de afgekapte jod zag. Maar wanneer hij beweert „het zeggen, dat zelfs geen *κεφαλαί* vallen zal, vindiceert dus de autoriteit tot op de letter”, dan vraag ik in gemoede of Dr. K. niet weet te onderscheiden tusschen oostersche beeldspraak en de taal der school? En zoo ja wie hem dan recht gaf des Heeren figuurlijke uitspraak als eigenlijk te nemen? Waarom 's Heeren woorden zóó geïnterpreteerd dat zij in tegenspraak komen met de werkelijkheid? Welk eerlijk theoloog zal durven beweren dat er niet tientallen van corrupte plaatsen zijn in den text van het O. T.? Maar, door zijn stelsel gebonden, moet Dr. K. voor niets terug schrikken. „In Matth. XXII: 41 en vv. hangt de bondigheid van Jezus' betoog aan het ééne woord” לְאִרְבֵּי. „De Heere heeft tot mijnen Heere gezegd”; ja strenger nog genomen, aan de ééne iod. De klem toch valt op het: *mijnen* Heere”. Had Dr. Kuiper een enkelen blik geworpen op den context dan had hij een waarschuwing gelezen tegen zijn literalisme.

Wij ademen ruimer wanneer Dr. K. de vraag behandelt hoe Jezus oordeelde over den inhoud der Oud-Testamentische Schriftuur? Hij ontwikkelt hier 's Heeren „*δει πληρωθηναι*” en „*ου δυναται λυθηναι*” van de Schrift gezegd. De Heer zag in het O. T. niet slechts een mozaiek, waaruit Hij waar het pas gaf, een enkele *γραφη* opnam. „Integendeel het Oude Testament is Hem één geheel, dat als geheel op Hem doelt . . . Als geheel wijzen deze Schriften dus concentrisch op Hem”. Eene theorie der inspiratie heeft Jezus nooit voorgedragen. Maar de idee der inspiratie heeft hij uitgesproken. Deze idee is „dat God met zijnen Geest in den geest des menschen indringt, en in zijn geest, d. i. in zijn bewustzijn, een concrete gedachte inbrengt, die deze mensch niet uit zichzelf noch van andere menschen zou erlangen”.

„Het getuigenis der Apostelen” heet § 43. De benaming van § 42 is dus minder juist. Die had moeten luiden: „Het getuigenis van Jezus”. K. wettigt in zijne praktijk onze kritiek dat van „zelfgetuigenis der Schrift” te spreken minder

Tot tweemaal toe worden Davids woorden opgenomen in 's Heeren prediking met transpositie van den eersten persoon „mijnen Heer” in den derden „zijnen Heer”. Tot tweemaal toe moest de Staten-Vertaling dit „zijnen” cursiveeren, d. i. invoegen, omdat het niet uitgedrukt wordt in het Grieksch. noch bij Mattheus, noch bij Marcus, noch bij Lukas. Indien de Heer aan die jod zulk een gewicht had gehecht had hij haar in de transpositie zeer zeker weergegeven. Maar de bondigheid van het betoog hangt niet aan die jod. Onderzoek van den Psalm leert het ons.

יְהוָה לְאֵדֹנָי: נָא: Woord van Jhvh tot mijnen Heer. Een onderdaan in Israel noemt zijn Koning אֲדֹנָי (1 Sam. 23:12; 1 Kon. 1:17). Soms wordt דְּמִלְכִי er bij uitgedrukt (1 Sam. 24:9; 1 Kon. 1:13). Uit de volle uitdrukking blijkt reeds dat de nadruk niet valt op den suffix (mijn) maar op het nomen (Heer). Anders luidde de volle vorm: אֲדֹנָי מִלְכִי. Nu wordt de periccoop Matth. 22:41—46 ons duidelijk. De Phariseeërs en de Heer vatten Ps. 110 messianiesch op. Wij ook. De Heer dwingt de Phariseeërs, op grond van het Psalmwoord, de bovennatuurlijke beteekenis van den Messias te erkennen. Anders had David hem, zijnen zoon, niet kunnen noemen „Heer”, (mijn) „Heer”. Geen regeerend Koning spreekt van zijn Zoon als van eenen (zijnen) Heer, als van een die boven hem staat. Deze opvatting van Matth. 22:41—46, door Christus zelf aangegeven, werpt K's theorie, gebouwd „op de eene iod”. omver. In de transpositie van Davids woorden laat de Heer, in den letterlijken zin, eene iod tot tweemaal toe vallen!

nauwkeurig is. Tal van plaatsen steunen zijne stelling „dat het niet moeilijk valt aan te toonen, dat ook de Apostelen de idee der inspiratie kenden en eerden. Act 2 : 4; 8 : 29; Rom. 3 : 2; 1 Cor. 7 : 40. Wie de plaatsen nagaat ziet dat Dr. K. zich hier verwijderd van het eigenlijke onderwerp der §. Nauwer omsluit hij het met de tweede opmerking „dat ook de apostelen het Oude Testament niet als eene collectie van litterarische documenten, maar als één codex, die organisch ineenzat, en met Goddelijke autoriteit bekleed was, hebben beschouwd”. Gelijk vroeger bij eene soortgelijke verklaring maken wij bezwaar tegen de negatie „niet als eene collectie van litterarische documenten”. De Schrift is één in het onderscheidene; eenheid in de veelheid; *γραφή* én *γραφαί*. Finesses als wij in de vorige § vonden ontbreken ook hier niet. De apostelen „baseeren hun betoog op een enkel woord uit het Oude Testament, haast zou men zeggen op een enkele letter. In Gal. III : 16 rust het geheele redebeleid op het enkelvoud *σπέρματι*: zoo in het oorspronkelijke ééne letter anders ware geschreven geweest, en er meervoud ware gelezen, zou geheel het apostolisch betoog vervallen zijn. Geheel hetzelfde vindt ge in I Petr. III : 5, 6 waar de vermaning rust op het feit, dat Sarah haar man אֱרֵרִי noemde”. Om Dr. K. bewijsvoering te karakteriseeren schreef ik ook die laatste zinsneden af. Uitgewerkte beoordeeling bespaar ik den lezer. Dr. K. verstaat de kunst „de solliciter les textes” zooals Renan het noemde. Maar hij doet het niet altijd „doucement”.

Ten derde constateert K. „dat ook in den apostolischen kring het O. T. gold als het gepraedestineerde *ἀπογραφον* van Gods Raad, waarvoor de auctor secundarius vaak slechts onbewust het document leverde, dat als van hooger oorsprong Goddelijke autoriteit bezit”. (bldz. 394)¹).

1) Ter kenschetsing van de bewijsvoering geven wij één staaltje. „Sterk komt dit uit in Acta II : 24, 25, waar Petrus zegt: *οὐκ ἦν δύνατον*, dat Hij van den dood gehouden werd. En waarom acht hij dit onmogelijk? Is het, omdat Jezus de Zone Gods was? Ongetwijfeld óók daarom; maar toch

Opmerkelijk is wat Dr. K. schrijft over de afwijking in citaten uit het O. T. in de apostolische geschriften. „Hun citaten zijn lang niet altoos een letterlijke vertaling van wat in het oorspronkelijke te lezen staat Wie oordeelt dat de Schrijvers uit den apostolischen kring suo marte schrijven, kan hier dan ook kwalijk tot een andere conclusie komen, dan dat deze wijze van doen fout was, en op willekeurige of onwillekeurige, maar in geen geval verschoonlijke, vergissing berustte. Heel anders echter komt de zaak te staan, zoo men uitgaat van de stelling, dat ook deze Schrijvers zelve op analoge wijze geïnspireerd waren als de Schrijvers, wier tekst zij citeerden. Wie eens anders taal citeert, moet letterlijk aanhalen, maar een schrijver, die zich zelve citeert, is alleen aan den zakelijken inhoud, niet aan den vorm van wat hij schreef, tenzij dan tegenover derden, gebonden. Is het dus dezelfde Πνεῦμα Ἁγίον, die door de profeten sprak en de apostelen inspireerde, dan is het dezelfde auctor primarius, die bij de apostelen *zich zelve* citeert, en juist daarom volkomen gerechtigd is, zijn oorspronkelijke bedoeling, in de toepassing op het geval, waarvoor geciteerd

hiervan zwijgt Petrus, en als eenige reden geeft hij op, dat in Psalm XVI geschreven stond: „Gij zult uw Heilige niet overgeven, om verderving te zien”. Het *ὄκ ἦν δύνατον* rust alzoo op het feit, dat het tegenovergestelde in het Oude Testament stond; een redeneering die alleen klopt bij de onderstelling, dat het Oude Testament ons het program voorlegt van hetgeen naar Gods Raad en wil *moet* geschieden”. (bldz. 394—395). Ik leg den klemtoon op de laatste woorden. Psalm 16 is dus door Petrus erkend als documentum revelationis. Uit het documentum *leeren wij kennen* wat geschieden moest. 't Moest niet geschieden omdat 't in het documentum staat, maar het staat in het documentum omdat 't geschieden moest. Waarom was het niet mogelijk dat Christus van den dood zou gehouden worden? Daarop luidt het antwoord: Omdat hij Gods Zoon was. Daarom en daarom alleen. „Nee” zegt Dr. Kuyper, óók daarom”. Óók daarom? Neen, daarom alleen. „Maar hiervan zwijgt Petrus”. Hiervan zwijgt Petrus niet. Hij haalt juist den Psalm aan waarin staat: „Gij zult uw Heilige niet overgeven, om verderving te zien”. Christus kan van den dood niet gehouden worden — geenszins omdat die woorden in den Psalm staan — maar krachtens eene wet in die woorden vertolkt, krachtens de wet der heiligheid. Wij mogen het principium essendi niet verwarren met het principium cognoscendi.

wordt, in eenigszins gewijzigden vorm, en in aansluiting aan de gangbare vertaling, weer te geven. . . . Zoo zou een ander niet mogen doen, maar wel *de auctor zelf*, overmits hij gerechtigd en in staat is, tegen miskenning van zijn oorspronkelijke bedoeling te waken". (bldz. 398—399) 1).

1) Zie hier bij de theorie de praktijk! „Het citaat uit Psalm XL: 7 in Hebr. X: 5 moge dit toelichten. Ongetwijfeld is de vertaling, die hier gegeven wordt, ontleend aan de LXX, en even ongetwijfeld is de overzetting van de LXX fout, en òf door de verwisseling van *ὄτια*, òf, gelijk anderen willen, door die van *στόμα*, met *σῶμα* in de afschriften bedorven. אֲזַנַיִם is nu eenmaal niet *σῶμα* maar *ὄτια* of *ὄτα*. Moet nu daarom gezegd, dat de lezing *σῶμα* een andere gedachte aangeeft? Zeer zeker, indien men het לִי אֲזַנַיִם כְּרִיתָ vertaalt: „Mij hebt Gij de ooren doorboord", in den zin, waarin de vrijwillige slaaf met het oor aan den deurpost zijns heeren genageld werd. Deze vertaling is echter volstrekt onhoudbaar, eenvoudig wijl dit nooit van de אֲזַנַיִם in duali gezegd *kon* of *kan* worden. De eenig juiste vertaling is dan ook: Mij hebt ge de ooren uitgegraven, in den zin van *geopend*, d. i. Gij hebt mij toebereid tot den dienst der gehoorzaamheid. Voor deze gedachte nu kon de uitdrukking: *σῶμα δὲ κατηρίσω μοι* evengoed dienst doen, naar den regel van het *totum pro parte*. Als ik een wond aan den duim heb, kan ik drieërlei uitdrukking bezigen: ik heb iets aan mijn *duim*, ik heb iets aan mijn *vinger*, of ook: ik heb iets aan mijn hand. Voor de toebereiding van het *oor* kon dus evengoed gezet: de toebereiding van het *σῶμα*; mits beiden in den zin, dat dit physico-symbolisch doelt op de geestelijke gehoorzaamheid, die ook in het uitwendige te volbrengen is. Welnu, dat in Hebr. X: 5 *ζόό* en niet anders dat *σῶμα* wordt opgevat, blijkt uit vs. 9, waar de exegese uit Ps. XL: 8 wordt overgenomen: „Zie, ik kom om uwen wil te doen, d. i. om te gehoorzamen". En dat hiermeê werkelijk verklaring van het *σῶμα δὲ κατηρίσω μοι* wordt bedoeld, blijkt uit de bijvoeging: „Hij neemt het eerste (de brandofferen en slachtofferen) weg, om het tweede (de volkomene offerande der gehoorzaamheid) te stellen. De verzoenende daad van Christus' offerande lag dan ook niet in de kruisiging van zijn *σῶμα* op zich zelf, maar in zijn *wil* om te gehoorzamen; gelijk er uitdrukkelijk in vs. 10 bij staat: in welken *wil* (niet in welk lichaam) wij geheiligd zijn. De vraag of het volgende *διὰ τῆς προσφοράς τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* op het *σῶμα* in vs. 8 teruglaat, is dan ook nooit met zekerheid te beantwoorden. Maar ook al neemt men deze toespeling aan, dan volgt hieruit nog nooit, dat in vs. 8 rechtstreeks de incarnatie, d. i. het verschaffen van het lichaam voor zijne zelfofferande bedoeld is. Eer het tegendeel; want de exegese, die vs. 9, gelijk we zagen, onmiddelijk op vs. 8 volgen laat, zegt het omgekeerde. De onmiskenbare fout in de vertaling, of althans in de afschriften, leende zich dus uitnemend, om nochtans de oorspronkelijke bedoeling van den auctor primarius in Ps. XL: 7 uit te drukken, en dit nu maakt, dat in een Grieksch geschrift deze Grieksche

In de polemische § 44 „Beteekenis van dit resultaat voor het Oude Testament” vinden wij menige belangrijke opmerking, ook op het gebied van de geschiedenis der Godgeleerdheid. Maar een polemiek ten bate van een theorie en eene praktijk, als wij uit gegeven staaltjens kennen, gaan wij liever stilzwijgend voorbij. Dat mogen wij niet doen met § 45. „De inspiratie van het Nieuwe Testament.” (bldz. 408). In den kring van Jezus moest de Schriftuur des N. Testaments buiten beoordeeling blijven om de eenvoudige reden dat zij nog niet bestond. De autoriteit van den Paus „ontbeert zelve het Goddelijk zegel, dat ze zou behoeven, om op de Schriftuur des N. T. het Goddelijk stempel te kunnen drukken. De voor zulk een bezegeling noodige absolute autoriteit buiten ons, ontbreekt dus”. Terstond daarop verklaart Dr. K.: „Het Oude Testament is ons vaste steunpunt”. Ik zou zeggen: dit steunpunt is toch „buiten ons gegeven”. Ook heeft Dr. K. (§ 42, § 43) het O. T. trachten te steunen op gegevens door het Nieuwe hem verschaft. Dat heeft wel iets van eene cirkelredeneering. Het N. T. dan kan zich niet legitimeeren tenzij als complement en kroon van het Oude; als door het Oude gepostuleerd; als door Christus ondersteld en geprofeteerd; als feitelijk gekomen; als door de continuïteit des geloofs in de Kerk van Christus aanvaard. De voorlaatste argumenteering zal wel overtuigend blijken. Heeft de Schriftuur des N. T. zich te „legitimeeren” — dit sluit in dat zij „feitelijk gekomen” is. Alvorens nu die punten toe te lichten schrijft K. een inleidende opmerking, waaraan ik mijne sympathische toestemming geef. (bldz. 409—410). K. spreekt van „een gezag vanzelf opgekomen; resul-

lezing niet noodwendig letterlijk naar het Hebreewsch behoefde veranderd te worden, maar kon worden overgenomen, als in zin en gedachte aan het oorspronkelijke gelijk. Iets wat wel ongeoorloofd zou geweest zijn bij het gewone citeeren *door een ander*, maar geen het minste bezwaar opleverde, nu de auctor primarius van Psalm XL en Hebr. X *één en dezelfde was*” (bldz. 399—400). Over beiden, over deze theorie en deze praktijk, mogen onbevooroordeelden zich uitspreken. De oude harmonistiek is niets bij Dr. Knypers’ sijn berekende tours-de-force.

taat van organische factoren, dat eerst van lieverleê vast bestand had gekregen, dat zich geleidelijk door psychische factoren, en in organisch verband met het leven van Gods volk, *kan* vestigen, dat zich zonder uitwendige legitimeering als van zelf oplegt, en dan van achteren blijkt volkomen rechtmatig gevestigd te zijn". Zie dát is geestelijk gesproken. 't Is het „Veritas sese ipsa defendet" geëerd. De Schrift is er. Zij oefent gezach. Waarom? Omdat de Schrift de Schrift is. Door scholastieke redeneeringen zult gij dat gezach niet handhaven. Juist dat gezach verklaart het ontstaan van die schoolsche constructiën. Wagen wij het maar met de Schrift, met het testimonium Spiritus Sancti. Uitwendige middeltjes uit de apologetische apotheek baten toch niet. Men vergeve mij een paradox: ik wilde wel dat orthodoxe theologen de Schrift nooit verdedigd hadden.

Niet concludeerend vinden wij het betoog van den hoogleeraar dat de Schriftuur van het Oude Testament om haar schriftelijk complement in het Nieuwe riep, (blz. 414) al geven we van harte toe dat „de inhoud van het Oude Testament riep om de completeerende manifestatie in Christus". Slechts door een logiesch niet gewettigden sprong komt men van het laatste tot het eerste. Maar ook Christus zelf, zegt Dr. K. postuleert zulk een tweede Heilige Schriftuur. Toch niet uitdrukkelijk! Ik heb er in de Kanonieke Evangelien nooit van gelezen. Maar dan implicite! Dát tracht Dr. K. aan te toonen. Op Apok I:11 zal hij den klemtoon niet leggen, omdat het „γράφον te abrupt-mechanisch invalt". Dat vind ik door Dr. K. nog al onvoorzichtig gezegd. Ook komt het voor in een ἀντιλεγόμενον. Raakt dát onzen Schrijver op zijn standpunt? Liever wijst K. „op de positie waarin Jezus het apostolaat plaatst". De taak van het apostolaat is o. a.: „1° het optreden als getuigen van de manifestatie, die ze gezien hadden en 2° het verkondigen van τὰ ἐρχόμενα. Deze dubbele taak nu wordt ten deze op hen gelegd, niet enkel met het oog op de toen levenden, voor wien zij met mondelinge prediking zouden optreden, maar met het oog op „alle volken", in die volken tot alle geloovigen; en voor

die geloovigen „tot aan het einde der wereld”. Voegt men dit nu saâm, hoe wilden dan de apostelen dit dubbele getuigenis aan alle volken en door alle eeuwen brengen, dan óf door niet te sterven, óf, waar ze vroeg zelfs wegsterven, door het voertuig der Scriptura”. (bldz. 415). Wat zullen wij van het gestelde dilemma zeggen? Wilden wij evenals Dr. K. aprioristisch redeneeren, wij zouden tegenwerpen; tertium datur: óf de Almachtige God had een, volkomen betrouwbare, mondelinge overlevering doen ontstaan. Tegen dat tertium is heel wat aan te voeren. Toch is het minstens even probabel als het „entweder” in K’s constructie dat het niet sterven der Apostelen stelt. Zóó wonderlijk construeert Dr. K. zijn dilemma om den lezer te dwingen tot het „oder”: „de Apostelen moesten het voertuig der Scriptura hanteeren”. Hoe sterk zou nu K’s constructie staan indien de Kanon des N. Testaments door de Apostelen saamgesteld was zooals b. v. de legende het Apostolicum laat ontstaan. Twaalf-Apostelen; ieder één artikel; ziedaar de Twaal- Artikelen. Maar wij weten dat het zóó niet toeging. Wij weten dat de N. Tische boeken gelegenheidsschriften zijn, niet saamgesteld als integreerende deelen van een program naar ’s Heeren opdracht of prophetie vervaardigd. In den drang der omstandigheden erkennen wij Gods aanbiddelijk bestuur. Alle volken die met het Evangelie in aanraking kwamen bezitten Paulus’ brief aan de Romeinen. Was dát des Apostels beweegreden om dien brief te schrijven? Dr. K. gaat in zijne constructie zóó ver dat hij 2 Tim. 2 : 2 aldus inleidt: „Zelfs zien we Paulus maatregelen nemen, om, zoolang de Scriptura nog toeft, de leemte aan te vullen”. Nóch in den text, (waar Rome haar letter in vindt), nóch in den context is er iets, dat ons wettigt aan Paulus de gedachte toe te schrijven: de Scriptura toeft nog. Nóch Paulus, nóch een ander Apostel heeft gesproken van die nog toevende Schrift. Dr. K’s ingewikkelde constructie en de geschiedenis zijn twéé. Een oogenblik later (bldz. 419) schrijft de Hoogleeraar zeer terecht: „Er is door de apostelen niet aan gedacht om een soort boek in gereedheid te brengen, dat ze, onder

het zegel van hun naam, op gemeenschappelijke autoriteit zouden achter laten". Er loopen twee stroomingen door K's geest; door heel zijne theologie, door zijne schriftbeschouwing in 't bijzonder: ééne organiesch-spiritualistische en een mechaniesch-scholastieke. De eerste, die ons aantrekt, laat plaats voor de historische kritiek. De tweede, die ons afstoot, is met de kritiek, dus met de historie, onvereinigbaar.

„Over „Eenheid en veelheid" in de Schrift gaat 't in § 46. „De Heilige Schrift biedt zich aan het geloof als *een eenheid* aan en het is die eenheid, die onze oude Theologen haar *essentia* noemden, d. w. z. datgene wat haar tot Schrift maakt". Dus biedt de Schrift zich zelf aan als haar eigen *essentia*, als datgene wat haar tot Schrift maakt. Ik gevoel me als rondgedraaid in een cirkel van woorden. „In dien zin is *de* Schriftuur *het* Woord Gods, en is elke onderscheiding, die alleen van een Woord Gods *in* de Schriftuur wil hooren, eene loochening van haar *essentia* of *-wezen*". Al die woorden maken mij niet wijzer, vooral niet daar de Schrijver mij weldra vermaant „den goudkorrel in het ertsblok te onderscheiden", mij herinnert: „lang niet alles wat aan en in den halm opschiet is tarwe"; mij leert „de vrucht van wat geen vrucht is (te) onderscheiden" en „de goudader van den goddelijken factor zuiver te houden". Niet *in* de Schrift echter is Gods Woord, maar „de Schrift is de photographie van Gods Woord". Tal van beelden en vergelijkingen volgen, de parallel tusschen den *Λογος ενσαρκωμενος* en *εγγραφος*; de *נְטִלְאוּר* die in de menschelijke realiteit ingrijpen; de *Λογος*, die niet verschijnt *εν μορφη της δοξης* maar in knechtsgestalte, de *τυποι* met gebrek en zonde behebt; de *σκια* die altijd menschelijk gebrekkig blijven; de *ρηματα* steeds gebonden aan de beperktheid van onze door anomalien gestoorde taal; kwabben en bobbeln in de schilderstukken der jongste fransche school; chemiesch onderzoek van het vleesch en bloed van Christus en het onze 'k heb dat alles gelezen en ik smacht naar eenvoud en naar helderheid. Wat toch de eenheid in de veelheid en de veelheid in de eenheid der

Schrift aangaat. Dr. Kuyper heeft er niet rustig en duidelijk over gesproken.

Voor „het vele” wordt voorts onze aandacht gevraagd, al dadelijk in § 47 „De instrumenten der inspiratie”. Kuyper onderscheidt 1° „Subiectieve en obiectieve instrumenta inspirationis” en 2° „de middelen, die in den mensch en in de wereld om hem van zelf *aanwezig zijn*, en die andere welke God er opzettelijk voor doet ontstaan of inricht”. De subjectieve en voorhandene middelen zijn de *uitspraak*, de *toespraak*, de *impuls*. De subjectieve, maar door God verwekte middelen zijn de חרדימדי, de חלום, de רווח. Tot de objectieve openbaringsmiddelen rekent Kuyper de אורוח in den ruimsten zin, het מוסח, de נשלאוח. Deze § brengt ons over op het gebied Theologia Biblica, bepaaldelijk van het Oude Testament. Zij is zeer leerrijk. Zij behoort tot de beste gedeelten van heel het werk. De Schrijver is hier helder en klaar. Al dat gekunstelde en gewrongene dat zoo dikwijls zijne uiteenzetting ontciert, wanneer hij eigen constructiën vertolkt, wijkt hier nu hij het objectieve refereert. Even gunstig moet ons dankbaar getuigenis luiden aangaande § 48. „De termen der inspiratie”. Van de inspiratio revelationis, niet van de inspiratio Sacrae Scripturae is hier sprake. Met de scherpe onderscheiding tusschen die twee wensch ik Dr. K. geluk. Inspiratie berust op „de tegenstelling tusschen het πνευμα Gods en het πνευμα des menschen”. „Onderscheiding” ware hier beter woord dan „tegenstelling”. Een oogenblik later immers spreekt K. van „de meerdere of mindere affiniteit” tusschen ons en Gods πνευμα. Daardoor kan eene centrale inwerking van Gods Geest op onzen geest uitgaan. Dat is de algemeene inspiratie. Zij heeft haar grond 1° in de alomtegenwoordige immanentie Gods. 'Εν αὐτῷ leven we, bewegen we ons en zijn we. Deze verhouding wordt 2° bepaald door ons geschapen zijn naar Gods beeld. 3° Τελος van den mensch als zich ontwikkelend wezen is het zijn van God in hem, en van hem in God. Wij hebben dus bij de inspiratie drie termen: a. den spiritus inspirans; b. den spiritus cui inspiratur; c. den inhoud van het geïn-

spireerde. Op deze keurig bewerkte § volgt de 49^e over „De vormen der inspiratie. Kuyper onderscheidt de volgende typen: „lyrische, chokmatische, profetische inspiratie; inspiratie van den Christus; inspiratie der apostelen. In een afzonderlijke § (50) komt de „graphische” inspiratie ter sprake. Even dankbaar als ik het schoone en ware van § 49 erken, even onbewimpeld verklaar ik dat die § 50 over de „graphische inspiratie” bijster zwak is. Een koninkrijk tegen zich zelf verdeeld is die §, waar volgens K. theorie alles op aan komt. De twee stroomingen van gezonde, christelijke mystiek en die van scholastiek à priorisme botsen gedurig tegen elkander. Spreekt Kuyper-mysticus dan blijkt het geloof niet in strijd te zijn met de wetenschap. Spreekt Kuyper-scholasticus dan wordt alle resultaat van wetenschappelijk onderzoek genegeerd. Wij moeten, zullen wij niet onbillijk zijn jegens den begaafden Schrijver, dit oordeel staven. Daartoe willen wij hem, hoe uitgebreid deze uiteenzetting ook worde, eerst op den voet volgen. De hors-d'oeuvre laten wij liggen. Wij hebben ons weêr voor te bereiden op allerlei heenwijzingen naar wat later behandeld zal worden, later bij de disciplinae Canonicae en de ars textualis. „Het tot dusver omtrent de inspiratie gezegde”, zoo vangt de hoogleeraar aan, „gaat nog geheel buiten de Heilige Schrift als canonieke schriftuur om”. Welken waarborg hebt gij tot nu toe „dat hetgeen de Heilige Schrift u biedt, metterdaad uit de sfeer van deze inspiratie genomen, en in een vorm, waarop ge genoegzaam aan kunt, tot u is gekomen”? Wij merken op dat het woordje „genoegzaam” hier te onbepaald is, en voor K's. theorie te zwak. Die theorie eischt „volkomen”, eischt „met volstreckte zekerheid”. „Genoegzaam” is een relatief begrip. Waartoe „genoegzaam”?

„Hoe bijna niets is ons bekend van de prediking der meeste apostelen, zelfs van Petrus en Paulus, die toch jaren lang keer op keer, hun apostolisch getuigenis uitbrachten. Wat zijn dertien brieven voor een man als Paulus, in zulk een carrière, met zoo wijd vertakte relatiën? Wat is er niet over zijn brief aan de Laodicensen verhandeld, alsof dat

heusisch de eenige ware, die in de Schrift niet is opgenomen"? Zie dat is ronduit den toestand teekenen! Duidelijkheidshalve had Dr. Kuyper nu de toepassing moeten maken: Op welken grond, met welk recht, beweer ik nu dat de Kanon van het O. T., dat die van het N. T. „gereed" is, „gereed" in den zin door mij bedoeld: niets er af, niets er bij?

„En van den anderen kant" — K. spreekt — „wat laat de inspiratie, gelijk ze dusver beschouwd is, een aanmerkelijk deel der Schrift ongedekt! Ook al rekent ge Samuel en Koningen onder de נביאים, dan blijft toch nog altoos het boek der Kronieken, Ezra, Esther en Nehemia enz. over". Wat K. hiermeê bedoelt is mij niet recht duidelijk. Zou er eene bekentenis in schuilen dat het hoofdstuk over de Vormen der inspiratie onvolledig is, wjl het historische genre daar niet ter sprake komt? „En, wat in de derde plaats, alles afdoet, ook al bestond dit verschil in omvang niet, dan nog zou het dusver verhandelde nooit tot een verder resultaat leiden, dan dat er zoodanige inspiratie in een geheele reeks van Godsgezanten plaats greep, maar zonder dat de teboekstelling van wat ze onder die inspiratie zongen of uitspraken, onder contrôle stond". Duidelijk gezegd! Aan dat ééne, alles afdoende, hangt heel K's. theorie als aan een zijden draad. Indien de draad eens brak ten gevolge van fausse steeën!

Wat is dan de graphische inspiratie? De Hoogleeraar antwoordt: „die leiding door den Geest Gods aan den geest der Schrijvers, verzamelaars en redacteuren van de Heilige Schrift gegeven, waardoor deze *ἀγιοι γράφαι* zulk een gestalte aannamen, als dit in den Raad des heils, onder de *media gratiae*, door God voor zijn Kerk gepraedestineerd was". (bldz. 493). Staan we even stil. Schrijvers — goed. Verzamelaars — goed. Maar nu nog „redacteuren". Wie zijn dat? Is er voor hen wel plaats in K's. theorie? Voor „redactores" b.v. van de Thora? Laat de Wet *van Mozes* in den zin, waarin Dr. K. die laatste woorden ieder oogenblik, tegen de kritiek, sterk betoont, wel plaats voor „redacteuren"?

En voorts kan Dr. K., in dezen context, wel zwijgen van de overschrijvers, van de vertalers?

Nu moet een misverstand worden afgeweerd. „Deze graphische inspiratie valt bij een brief als die aan de Galatiërs bijna geheel met de apostolische inspiratie samen, omdat, waar het een verzonden brief gold, de apostolische inspiratie zelve een graphisch karakter droeg”. Wat K. hier zegt begrijp ik niet. „En toch dekt ook hier het ééne begrip het andere niet volkomen. Voor zoover er toch *keuze* plaats greep tusschen onderscheidene brieven, of ook tusschen onderscheidene afschriften van denzelfden brief, kwam er éen andere factor in het spel”. Het is me als stond ik te Delphi orakeltaal te hooren. Ik zie geen verband tusschen deze zinsnede, en de onmiddelijk voorafgaande. Maar verder! „Ook geven we toe dat het logischer zou zijn, hetgeen niet als graphische inspiratie wordt aangeduid als onderdeel op te nemen onder de *actio Dei circa Canonem*, die op haar beurt weer onder de *Opera Dei quoad providentiam*, en wel *quoad providentiam speciale* thuis hoort. . . . O. i. zou het zelfs voorkeur verdienen, deze geheele materie onder de *disciplina Canonica* (waarover later) te behandelen, en zou er veel verwarring voorkomen zijn, indien men deze *actio Dei circa Canonem* steeds principieel van de eigenlijke inspiratie onderscheiden had. Nu toch is er een verwarring van begrippen ontstaan, die voor velen elk helder inzicht bijna ondoenlijk maakt”. Ik zou adviseeren: indien dat logischer is, indien dat de voorkeur verdient, indien dit, indien dat . . . doe het dan! Dr. K. doet 't niet. „Het kerkelijk spraakgebruik gedooft het niet”. Zóó groot een respect voor het kerkelijk spraakgebruik had ik in een wetenschappelijk werk liever niet gevonden. Enfin — dit onduidelijk stukje is een incident. Wij komen weer bij de „graphische inspiratie”. „Deze graphische inspiratie nu draagt allerminst een eenvormig karakter, maar verschilt naar de geaardheid van de onderscheidene deelen der Heilige Schrift. Het minst komt ze, gelijk we reeds opmerkten, uit bij de apostolische brieven, daar deze reeds *ἐν γραφῇ* gereed lagen”. Ik begrijp er

weér geen zikkepit van! Een apostolische brief moet geschreven worden. Daartoe is graphische inspiratie noodig. Nu, niet zoo hoog noodig, zegt Dr. K., want die brief ligt reeds *ἐν γραφῇ* gereed. Gereed *ἐν γραφῇ*? En hij moet juist geschreven worden!

De graphische inspiratie leert Dr. K. verder was ook niet van aanmerkelijke beteekenis bij zuiver lyrische dichtstukken. Zij was niet het sterkst bij stukken van chokmatischen, profetischen of lyriesch-didaktischen inhoud. Neen, maar ze moest vooral sterk zijn bij het opstellen van historische geschriften. Wij luisteren: „Ook bij deze geschriften toch heeft, blijkens den inhoud, geen op zij zetten plaats gehad van die natuurlijk gegevens, die voor dergelijk auteurschap in den mensch gelegd, en door de *gratia communis* bestendigd waren, maar sluit zich integendeel de graphische inspiratie geheel aan deze natuurlijke gegevens aan. Gelijk men thans, om een stuk historie te boek te stellen, de woordelijke overlevering raadpleegt, oude kronieken of documenten verzamelt, navraagt bij wie 'er van weten kan, en zich op die wijs een voorstelling poogt te vormen van wat werkelijk geschied is, zoo ook zijn de historieschrijvers der Heilige Schrift zoowel van Oud- als Nieuw Testament te werk gegaan. Wat Lukas zelf mededeelt 1° dat πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν, 2° dat hij onderscheid maakt tusschen hetgeen al dan niet volle zekerheid had, 3° dat hij nogmaals alles van voren af aan onderzocht heeft, 4° dat hij vooral afgaat op de traditie van oor- en ooggetuigen, én 5° dat hij eerst toen zich in staat achtte, nogmaals een verhaal in goede orde (*καθεξῆς*) te boek te stellen, sluit elk denkbeeld van mechanische instillatie van den inhoud van zijn Evangelie uit, en mag als regel gelden, dien elk der historieschrijvers gevolgd is”. (bldz. 496). Verwonderlijk, niet waar, dat Lukas zélf van die „graphische inspiratie” met geen enkel woord melding maakt, dat er nergens in de Schrift sprake van is. Zij is, als ik wél zie, een theologoumenon van Dr. Kuyper. De lof dat hij zijne vinding met zekere consequentie door voert, mag hem niet onthouden

worden. Maar die medaille heeft een keerzij! K. zegt dat wij in de Schrift verhalen hebben, die herzien zijn door redacteuren, door tweede, door derde redacteuren. Hij leert dat die redacteuren hier en daar inlasschingen en bijvoegingen hebben aangebracht. Nu ligt de tegenwerping voor de hand dat die tweede en derde redacteuren den vorm van het geschrift, waarop wij, dank zij der graphische inspiratie, genoegzaam aankunnen, wijzigden en zóó tegen die graphische inspiratie inwerkten, Dr. K. weet echter raad. „Slechts moet dan de graphische inspiratie ook tot deze redacteuren uitgestrekt, daar immers zij het geschrift eerst afleverden, gelijk de Kerk bezitten zou”. Slechts! Als of het een kleinigheid gold. Maar: eenmaal aan het „construiren” moet men zoo nauw niet zien. En — ’t is „inventé pour le besoin de la cause” toch vernuftig gevonden. Maar Dr. K. komt er mee in den klem. Onder graphische inspiratie schrijft een historiesch auteur zijn boek. Zóó erlangt het den vorm waar wij, „genoegzaam op aan kunnen”. Daar komt nu een redactor, en nóg een, en nóg een. Onder actie der graphische inspiratie zijn zij werkzaam. Waartoe? Om het boek den vorm te geven waar wij genoegzaam op aan kunnen. Maar het boek heeft dien vorm reeds krachtens de graphische inspiratie van den auteur! Dr. K. wil ons de graphische inspiratie van die redacteuren, die inlasschen en bijvoegen, opdringen door te zeggen: „Zij leverden het geschrift af, gelijk de Kerk het bezitten zou”. Words! Words! Wanneer bezit de Kerk een geschrift in den genoegzaam betrouwbaren vorm door den laatsten redactor er aangegeven onder invloed der graphische inspiratie? Hoe heet het N. T. ische boek waarbij vergelijking van de verschillende Codices overbodig is? Wij kunnen toch niet gaan rusten op het doornen-bed van den Textus Receptus? Er komen meer moeilijkheden! Dr. K. spreekt niet van de Canones die in het bezit der Kerk kwamen. Dán zou hij nog een weinig kunnen argumenteeren op gezach van de bisschoppen van Hippo’s en Karthago’s concilieën. Geen aangename bezigheid voor een protestant! Maar hij spreekt telkens van „een geschrift”. De geschie-

denis kan niet aanwijzen wanneer „een geschrift overging in het bezit van „de Kerk”. De autographa éerst, de apographa daarna waren in handen van één, kwamen langzamerhand in 't bezit van twee, van drie, van meer plaatselijke kerken. Het oogenblik, zelfs het tijdvak waarin een geschrift overging in het bezit, „der Kerk”, dus officieel, kan hij niet aangeven. Op een x bouwt hij zijne argumenteering, aldus voortgaande: „Wel ontstaat hierbij de moeilijkheid, dat ongeroepen redacteuren, ook nadat zulk een geschrift reeds in het bezit der Kerk was overgegaan, nog wijzigingen poogden aan te brengen, die er dus niet in hoorden, en deze moeten natuurlijk teruggedrongen”. Er zijn dus twee soorten van redacteuren. Geroepenen en ongeroepenen. Vrage: hoe zal ik tusschen die twee soorten onderscheiden? Het criterium: een geroepen redactor herziet, lascht in, voegt bij (Kuyper laat hem niets schrappen) vóór dat een geschrift officieel eigendom der Kerk werd; een ongeroepen redactor herziet, lascht in, voegt bij daarná — dát criterium kan ik, zooals we zagen, niet toepassen. Bovendien: „geroepen redacteuren”? Door wien geroepen? „Ongeroepen redacteuren”? Door wien niet geroepen? Wat weet de historie van dat alles? Dr. Kuyper biedt ons geen geschiedenis, maar een scholastiek-àprioristische constructie onder den vorm van historie. Die redactores echter — geroepen dan of niet-geroepen — zijn er geweest. Zij hebben herzien, ingelascht, bij gevoegd. Zij hebben ook geschrapt, weggelaten, zich vergist. Geen graphische inspiratie voerde ten slotte tot éénen vorm der Schriften. Dr. K. kan dat feit niet loochenen. Hij erkent het eerlijk. En nu, nu brengt de eerlijke erkenning van de feiten hem uit de scholastieke in de spiritualistische strooming. „Dit hangt saam”, zegt hij, „met de algemeene positie, die de Kerk tegenover de Schrift inneemt, en die juist strekt, om nooit de *wiskunstige* zekerheid voor de *geloofs*-zekerheid in de plaats te doen treden”. Dát gaat den goeden kant uit! Vaarwel, theologie van $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$! Of liever: vaar niet wel. Het geloof wil de Schrift zooals het God behaagde

haar ons te geven. Het geloof, de geloovige man van wetenschap, zegt: *γεγραπται*, mét den Christus, in zijnen geest, naar zijne bedoeling. *Γεγραπται*, ook al erkent men — met Dr. K. — dat er redactores geweest zijn die hebben herzien, ingelascht, bijgevoegd — hadden zij 't maar niet gedaan! *Γεγραπται* — en de tekstkritiek blijve haar ideaal najagen! *Γεγραπται* — en wat duidelijk een glossematiesch karakter draagt wordt gebrandmerkt, het kome dan van een redactor die „ongeroepen” was, of ook van een wien K. 't getuigenis geeft: „deze is een geroepene.” Heb ik dan wel eene Heilige Schrift die „gereed” is? Deze tegenwerping kan hém niet deeren, die voor den Christus buigt als voor zijn Heer en zijn God. Zulk een herhaalt de volgende woorden van Dr. K. 't Zijn woorden die tintelen van echt Christelijk Spiritualisme. 't Zijn woorden die ons doen hopen dat eens de protestantsche theoloog in Kuiper zal zegevieren over den Scholastieken-leader. 't Zijn déze woorden, die ik niet gekortwiekt in eene noot wedergeve¹⁾! Zóó spreekt

1) „De tegenwerping, dat men den Christus toch eerst uit de Schrift leert kennen, en dat dus het geloof aan den Heiland eerst volgen kan op een voorafgaand geloof aan de Schrift, houdt hierbij geen steek. Nooit kan de lezing der Schrift, als zoodanig, zonder meer, één eenige ziel uit den dood tot het leven brengen. De Schrift is op zichzelf even dof als een diamant in het duister, en gelijk de diamant eerst glinsteren gaat, als de lichtstraal er doorheenschiet, zoo verkrijgt ook de Schrift eerst de kracht om ons zielsoog aan te trekken, als het licht van den Heiligen Geest er doorheen speelt. De Christus leeft, en werkt nu nog door zijn Heiligen Geest op het hart en in het bewustzijn van Gods uitverkorenen. De palingenesie grijpt soms reeds in de wieg plaats, of ge zoudt alle jeugdig stervende kinderen als verloren moeten beschouwen. Ook toont menig kind bij de opvoeding, dat de vijandschap tegen God in zijn jeugdig hart reeds gebroken was, nog eer het tot de Schrift kwam. Feitelijk is het dus onjuist te zeggen, dat we eerst tot de Schrift komen, en eerst door die Schrift tot den Christus. Ook waar men eerst op later jaren, na de Schrift te hebben leeren kennen, tot den Christus als zijn Heiland nadert, moge die Schrift instrumenteel medewerken, maar gaat de wederbarende actie toch altoos ten principale uit den hemel, van God, door zijn Christus uit; terwijl omgekeerd de meest nauwkeurige bestudeering van die Schrift, zonder dit *ἄνωθεν*, nooit tot wedergeboorte, en alzoo nooit tot een *σύμφυτον γενέσθαι* met den Christus leiden kan. Wel rust een bloot historisch geloof in den Christus enkel op de traditie,

dezelfde man die Hoofdredacteur is van „de Heraut”! Heb ik recht in zeer strikten zin van twee menschen in Dr. Kuyper te gewagen? Het laatste citaat sticht ons. Het steunt ons tot de indenking van het Testimonium Spiritus Sancti (§ 51).

Trachten wij de hoofdlijnen te volgen. Het echte, niet het historische, geloof — dat zal dus wel zijn de fides salvifica — is in den zondaar ondenkbaar tenzij hij „den Christus en al zijne weldaden omhelze. Toch is hiermee nog volstrekt niet datgene uitgeput, wat men verstaat onder het *testimonium Spiritus Sancti*. Dit gaat veel dieper. Al is het toch volkomen concludent, dat wie in den Christus, als God geopenbaard in het vleesch, gelooft, niet tegelijkertijd verwerpen kan het stellig en beslist getuigenis door dien Christus omtrent de Schriftuur des Ouden Verbonds gegeven, toch is en blijft dit bewijs voor de graphische inspiratie altoos een bewijs, dat door conclusie en niet door eigen erkentenis verkregen is. Beide gronden voor het geloof aan de graphische inspiratie moet men dus wel onderscheiden, want al is het geloof, dat op het getuigenis van den Christus rust, meer absoluut van aard, het *testimonium Sp. Sancti*

gelijk deze door de Schrift gevoed en gecontroleerd wordt, maar dit geloof bezwijkt dan ook in breedten kring, zoodra een andere opvatting van de Schrift veld wint. Doch omgekeerd toont dan ook de uitkomst, dat waar werkelijk het *ἀνωθεν*, de krachtsopenbaring uit den hemel, plaats greep, en het zielsbestaan en zielsbesef omzette, de aanbidding van den Christus, ook in de dorste tijden, telkens weer opwaakte, en steeds, ook bij de kundigste individuen en zelfs te midden van een algemeene negatie, een zich weer onderwerpen aan de autoriteit der Schrift, in maniere als Jezus ze erkende ten gevolge had. Wat Jezus eens in den tempel te Jeruzalem, sprak: *ἐάν τις θέλη τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῆν, γνώσεται περὶ τῆς διδασχῆς πότερον ἐκ Θεοῦ ἔστιν*, is ook hier de canon. Eerst als we in ons inwendig bestaan een zielsbesef zijn omgezet, voelen en tasten we in den Christus *τὸ Θεῖον*, en al daalde er een engel uit den hemel in zichtbare gedaante neder, zonder die voorafgaande omzetting van hart en onze toebrengring tot Christus, zou toch niemand zich aan Gods Woord onderwerpen. Het uitgangspunt moet altoos in ons innerlijk *ik* liggen, en zonder dit met de openbaring der Schrift sympathiseerende uitgangspunt, neigt alles in ons er toe, niet om de autoriteit der Schrift te eeren, maar om ze te weerstaan met alle kracht” (bldz. 499—501).

is, hoewel langzaam rijpend, klaarder en meer in overeenstemming met de vrijheid van Gods kind". (bldz. 501—502). Geheel duidelijk is mij dit niet. Christus' getuigenis aangaande de boeken des O. T. is toch heel iets anders dan K's. theorie der graphische inspiratie. Ook zie ik niet in dat het Testimonium S.S^t meer in overeenstemming is met de vrijheid van Gods kind dan het gelooven op Christus' getuigenis. Die twee vallen in werkelijkheid saam. Alleen het discursieve denken onderscheidt ze in de logische argumenteering. — Het Testimonium S.S^t dan is „een getuigenis, dat rechtstreeks van den Heiligen Geest, als de(n) auteur der Schrift, tot ons persoonlijk *ik* uitgaat". Terecht noemden de Reformatoren het testimonium een argumentum externum, niet internum. Het is geenszins een supranatureele mededeeling van Gods wege, waarin ons gezegd wordt „Die Schriftuur is mijn Woord". Zoo spraken wél minkundigen onder invloed van valsche mystiek. Voor de Reformatoren is het testimonium „lux quaedam mentem ita perfundens ut eam leniter afficiat, eique ostendat rationes ipsi rei insitas, sed antea occultas". Hoe het testimonium op ons inwerkt langs psychologischen weg toont K. in hoofdzaken aan. Het begint met ons aan de Heilige Schrift in haar centrale waarheden te binden en werkt uit dit centrum naar den omtrek. Dit „overtuigingsproces" des Geestes in ons blijft steeds een geestelijk werk. Het laat zich met de schoolwetenschap niet in. Het is buiten machte zich theoretiesch te handhaven, of zich voort te zetten in een bepaald systeem. Veel van het hier ontwikkelde heeft onze welgemeende instemming. Terecht zegt de Schrijver dat „de waarheid der *graphische inspiratie* nooit uit het Testimonium zou zijn af te leiden". (bldz. 509). Wanneer K. echter zijne theorie van de graphische inspiratie wil handhaven door een teruggaan van het testimonium op de „communis fides, en het kleven aan den Christus" dan is zijn betoog volstrekt niet klemmend.

Met dit alles is de leer van Dr. K. over de Heilige Schrift nog niet compleet. Gelijk 't gedurig in deze encyclopaedie geschiedt, worden wij ook nu weer verwezen naar wat later

betoogd zal worden. Toch kunnen we, na onze detail-kritiek, oordeelen over wat ons tot nu toe geboden werd. Het is eene constructie breed opgezet, fijn uitgewerkt, met vindingrijk vernuft verdedigd, maar nu juist niet gebouwd op heel de werkelijkheid in Schrift en Geschiedenis gegeven.

Amsterdam, 1895.

F. E. DAUBANTON.

Boekbeoordeelingen.

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von H. A. W. MEYER. *Die Thessalonicherbriefe*. Völlig neu bearbeitet von Prof. W. BORNEMANN. 1894.

Deze nieuwe uitgaaf van Meyers kommentaar op de Brieven aan de Thessalonicensen is inderdaad een nieuw boek. De vorige editie, door wijlen Prof. Lünemann bewerkt, telde 241, deze beslaat 708 blz. Deze meerdere omvang is het gevolg van de opname van twee, zoo men wil, van drie nieuwe rubrieken. Vooreerst gaf Prof. Bornemann een *opgave van de litteratuur* over beide brieven en over de meest questieuse details, waarin ik, wat ons vaderland betreft, o. a. nog plaats heb te vragen voor de *Eschatologie* van J. P. Briët (1858 Dl. II blz. 198 vv.) en het Art. van Michelsen, *Theol. Tijdschrift* 1876, blz. 73—82. Ten andere gaf Prof. B. een chronologisch geordende, in groote groepen gesplitste *Geschiedenis van de verklaring* van de brieven, beginnende met Chrysostomus en eindigende met het boekske van Zimmer (1893). Hare samenstelling getuigt van zeldzame belezenheid. Zij geeft, misschien alles, in elk geval het meest karakteristieke, hetwelk Kerkvaders en Scholastieken, Protestantsche en R. Katholieke exegeten van alle natiën over de belangrijkste plaatsen hebben beweerd; zij is zoo breed opgezet dat de auteur zich S. 602 verontschuldigt dat hij het boek van Susil niet kan karakteriseeren omdat hij het

Czechisch niet kent. Misschien was het beter geweest, deze rubriek (S. 538—708) afzonderlijk uit te geven. Waar moet het heen, wanneer deze uitbreiding bij de overige commentaren b. v. bij dien op Romeinen gevolgd wordt?

Het derde, nieuwe element is een *Karakteristiek* van de Brieven en zal den commentaar bruikbaar maken voor de praktijk. Prof. B. gaat uit van de juiste overweging dat onze commentaren niet volkomen beantwoorden aan hun doel. Het voorwerk is verricht, zegt hij (S. 250 ff); de brief is grammatisch, historisch, dogmatisch verklaard; de echtheid gehandhaafd; de historische achtergrond toegelicht. En met welk nut? Dat men de woorden zélfen, theoretisch, verstaat maar niet den brief in zijn geheel, zijn geest en persoonlijke strekking. Juist een brief is een levende stem. Volkomen verstaanbaar was hij alleen voor de eerste lezers; voor ons moet hij verstaanbaar gemaakt worden. Daartoe hebben wij ook rekening te houden met den vorm, de keus en de orde der gedachten en het woord te geven aan het gevoel en de phantasie. Tusschen de regels staat niet zelden meer dan in de regels; zwijgen is dikwijls krachtiger dan spreken. „Wenn sie” (de nieuwere theologie) „die alte Inspirationslehre aufgegeben und damit den äusserlichen Zaun niedergezogen hat, der die „heilige” Schrift von der anderen Litteratur trennte, so muss sie durch ihren Geist zeigen, dass sie dazu berechtigt war. Sie muss es bewähren, dass sie mit ihrer kritisch-historischen Methode wirklich nicht bloss den Gedankeninhalt und die geschichtlichen Zusammenhänge, sondern auch den Geist der einzelnen Schriften und den Geist des Urchristentums besser versteht als die traditionelle Theologie. Wir müssen die biblischen, insonderheit die neustamentlichen Schriften noch ganz anders lesen und erklären lernen: als Schriften des wirklichen Lebens, die nicht bloss „Lehren” und Theologumena, erbauliche Abschnitte und Ermahnungen, sondern wirklich Kraft und Trost und Geist in sich tragen, als Schriften, hinter denen lebendige Persönlichkeiten mit ihrer Arbeit, ihrem Schweiss, ihrem Blut, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe stehen, als

Schriften, in denen christliche Frömmigkeit nicht bloss geleert, sondern verwirklicht is" (S. 256). Dienaangaande geven zelfs de praktische commentaren ook op Thess. van Rieger, Holtzmann e. a. te weinig. Eigenlijk is het onderscheid tusschen een theoretischen en een praktischen kommentaar onnatuurlijk. Het dagteekent uit het midden van de vorige eeuw en de gedachte zelve is vreemd aan het N. Testament, hetwelk theorie en praktijk op het innigst vereenigt. Wetenschap en praktijk behooren bij elkander. De laatste is de voltooiing van de eerste. Wanneer wij dit bij de verklaring van het N. Testament in het oog houden, zullen de commentaren vruchtbaarder worden, inzonderheid voor predikanten en studenten, die de wetenschap beoefenen met het oog op het leven.

Tot dus ver Prof. Bornemann. Ik las zijn exposé met groote belangstelling, gedeeltelijk met instemming. Alles komt aan op de toepassing. Gevoel en phantasie zijn bij de exegese hoogst bedenkelijke leidlieden. Een praktische kommentaar heeft naast een theoretischen wel degelijk recht van bestaan, wanneer de eerste tot zijne natuurlijke grenzen beperkt blijft: de toepassing van het gegevene op de behoeften van den *tegenwoordigen* tijd. In geen geval kan ik mij vereenigen met de wijze, waarop B. de taak van de exegese omschrijft: „So gewiss nun „erklären“ heisst: unbekante Anschauungen und Dinge auf bekannte Anschauungen und Dingen zurückfuhren, so gewiss wird man dabei die religiösen und sittlichen, praktischen und lebendigen Begriffe, Einrichtungen, Gedanken, Werte und Kräfte der *Gegenwart*, heranziehen und verwerten müssen . . .” (S. 254 f.). Naar ik meen, behoort dit element in de exegese niet. Wij hebben alleen zorg te dragen dat onze hoorders bij den brief in zijn geheel en in zijne deelen hetzelfde denken wat de schrijver er bij wil gedacht hebben en dat zij, zoo mogelijk, in dezelfde gemoedsstemmig komen, welke de auteur wil teweegbrengen.

Gelukkig dat Prof. B. in dezen zijn program niet consequent heeft gevolgd. De ontwikkeling der denkbeelden is

wat breed maar geleidelijk en levendig. Met fijn psychologische tact verplaatst hij zich geheel in den kring en toestand van Paulus, denkt zich diens religieuse beschouwingen in en omschrijft glashelder motief en doel van diens brieven. De correctie is niet onberispelijk, allermint de schrijfwijze der eigennamen. S. 3 staat: Erkärung, lees Erklärung; S. 4. st. J. C. C. Hofmann, l. J. Ch. K. von Hofmann; S. 5 st. Guerike, l. Guericke; S. 6 st. Fr. F. Baur, l. F. C. Baur; S. 6 st. van der Vries, S. 34 Vies, S. 308 van Vies, l. van der Vies; S. 6, 539 st. C. van Manen, l. W. C. Van Manen; S. 34 st. Hausrath, l. Hausrath; S. 48 st. Hortt, l. Hort; S. 301, 509 st. B. Loman, l. A. D. Loman; S. 498 st. Westrick, l. Westrik; S. 696 St. Düsterdiek, l. Düsterdieck. Voorts is mij niet bekend dat Prof. Beyschlag een „Inleiding” heeft gegeven (S. 5); ook staat het Art. van Prof. Steck over het woord des Heeren I Thess. IV, 15 in de Jahrb. van 1883 (S. 6) en heeft Dr. Van Manen zijn dissertatie niet te Leiden (S. 507) maar te Utrecht verdedigd.

De geleerde auteur houde mij ten goede dat ik met deze kleinigheden de aanbeveling van zijn interessante studie besluit.

H. R. OFFERHAUS, *Paulus in de Clementinen*. Academisch proefschrift. 1894.

Als eersteling is dit geschrift niet onbevredigend. Dr. Offerhaus heeft zijn stof in vier Hoofdstukken verdeeld. Eerst beschrijft hij de geschiedenis en den stand van het vraagstuk, daarna den inhoud der Clementinen en hunne verhouding tot Paulus; vervolgens geeft hij een overzicht van de woorden die aan Paulus doen denken om ten slotte zijn voornaamste conclusie aldus samen te vatten: „De bewerkers van de Clementinen en, voor zoover wij kunnen nagaan ook de bewerker van het geschrift of de geschriften die in de Clementinen zijn verwerkt, toonen Paulus, den heidenapostel, schrijver van eenige brieven, niet te kennen; maar wel kennen

zij, die de Clementinen brachten in den vorm waarin wij ze nu bezitten, althans sommige van de paulinische brieven" (blz. 131).

De schrijver heeft mij van de juistheid van deze conclusie niet overtuigd. Evenals Rec. I, 70 doet Hom. XVII, 19 mij aan een bestrijding van Paulus denken. En wanneer de Hom. van Paulus als heidenapostel' zwijgen, behoeft dit niet te worden verklaard uit onbekendheid met zijn persoon; het kan ook anders worden uitgelegd. De geschriften van Schlieman (n), Uhlhorn en Lehman (n) zijn verouderd. Een nieuw onderzoek naar den oorsprong en de strekking der Clementinen is noodzakelijk alvorens men den familieroman ten voordeele van de radicale hypothese in zake de Paulinische brieven mag aanvoeren.

Dr. J. M. S. BALJON, *Grieksch-Theologisch
Woordenboek hoofdzakelijk van de Oud-
Christelijke Letterkunde* 1^e stuk. 1895.

Slechts een enkel woord ter aankondiging van dezen belangrijken arbeid! Voor het N. Testament heeft Dr. Baljon het „*Biblisch-theologisches Wörterbuch der N. T. Gräcität*” van Prof. Cremer gevolgd; een zelfstandige keus deed hij uit de Patres, alsmede, daar het spraakgebruik van de LXX het N. T. ische grootendeels voorbereid heeft, uit de Sept. Later hoop ik op deze uitgave terug te komen; een beoordeeling is niet mogelijk dan na constant gebruik. Welk een kostbaar materiaal hier samengebracht is, leert o. a. het Art. "Αγιογ.

Groningen.

C. H. VAN RHIJN.

Varia.

Een nieuw „Woord des Heeren” (*Theol. Stud. und Krit.* 1894 S. 149 f).

Prof. Holthausen vermeldt t. d. pl. een uitspraak van Jezus, die weinig bekend is en niet is opgenomen door Resch in diens bekende verzameling. Zij komt driemaal voor in het Latijn, in de oud-Engelsche litteratuur: 1) in de *Old English Homilies and homiletic Treatises of the twelfth and thirteenth Centuries* (ed. bij Rich. Morris, First Series, Part. II London 1868), waar de XVI^{de} prediking begint met de woorden: „*Estote fortes in bello et pugnate cum antiquo serpente, et accipietis regnum aeternum*”, dicit dominus. Volgens den Engelschen tekst zal onze Heer (ure drihten) deze woorden gesproken hebben, toen hij in het land Jeruzalem (in the londe of Jerusalem) woonde. Eenige regels verder leest men weder in het Latijn: Quia diversa genera hominum sequebantur eum, et ipse dixit sermones suos tum ad discipulos, tum ad hos, tum ad illos. 2) In de *Old English Homilies of the twelfth Century*, Second Series, van denzelfden uitgever (London 1873), waar dezelfde prediking (onder N^o XXX) aldus begint „*Estote fortes in bello et pugnate cum antiquo serpente*”, waarvan de Engelsche tekst zegt dat de Heer deze woorden gesproken heeft in zijn H. Evangelie, toen Hij lichamelijk op aarde, onder de menschen woonde en in het land Jeruzalem wandelde. De Latijnsche passus laat hierop volgen: Quia vero diversa hominum genera sequebantur ut audirent eum, et ipse sermones suos direxit tum ad discipulos suos, tum ad populum, tum ad hos et illos. . . . 3) In een z. g. Mirakelspel uit de 2^{de} helft der 15^{de} eeuw, *Play of the Sacrament*, uitgegeven door Whitley Stokes (Berlyn 1862 p. 39): „*Estote*

fortes in bello et pugnate cum antico (sic!) serpente et accipite regnum aeternum, et caetera". Hier komt de plaats voor in de rede van den presbyter Isidorus.

Noch aan Prof. Holthausen noch den uitgever Morris is het gelukt, de bron van dit citaat te ontdekken. In weerwil van den jongen datum is het belangrijk genoeg, al was het alleen ter aanvulling van de beroemde verzameling van Resch.

„Ga heen tegen het Zuiden”, Hand. VIII, 26
(*Theol. Stud. und Krit.* 1892 S. 335 ff).

Zoo vertaalt de Stat. Overz. de Grieksche woorden *πορεύου κατὰ μεσημβρίαν*. In overeenstemming hiermede heeft de Synodale Vert. van het N. T. „ga zuidwaarts”. In denzelfden (geographischen) zin zijn de woorden opgevat door de Wette-Overbeek, Nösgen, Baumgarten, J. D. Michaëlis, Erasmus en Chrysostomus. Niemand schijnt er aan gedacht te hebben dat de woorden kunnen beteekenen: „ga tegen den middag” d. i. kort voor 12 uur. Prof. Nestle te Tübingen acht t. a. p. deze vertaling de eenig mogelijke, op de volgende gronden:

1) *πορεύου* staat in de plaats van het in het N. T. ische Grieksch bijna niet voorkomende *ἴθι*;

2) *μεσημβρία* duidt in het N. T. ische Gr. uitsluitend den tijd van den dag aan (Hand. XXII, 6 en 22 malen in de Sept.); het Zuiden heet in het N. T. ische Gr., ook bij Lucas, *νότος* (Ev. v. Luc. XII, 55 XIII, 29);

3) ten Zuiden van Jeruzalem was niet de weg naar Gaza maar die naar Hebron, ofschoon men ook langs dezen weg naar Gaza kon komen; wanneer deze echter bedoeld was, had Lucas moeten schrijven: op den weg die langs Hebron, niet maar, zooals hier, die naar Gaza loopt; ook toonde men, ten tijde van Eusebius, op den weg naar Hebron, bij Bethsur, de bron, waarin de kamerling gedoopt werd;

4) wanneer men iemand op een weg wil ontmoeten, moet

men het tijdstip weten, waarop bedoelde persoon langs dien weg zal voorbijgaan;

5) in dergelijke verbindingen duidt *κατὰ* met den Acc. den tijd aan b. v. *κατὰ μεσονύκτιον* (Hand. XVI, 25), kort voor middernacht; zoowel hier als in Hand. VIII, 26 ontbreekt in enkele HSS. het Art.; in Hand. XXII, 6 beteekent *περὶ* met den Acc. (*περὶ μεσημβρίαν*) omstreeks den middag d. i. kort daarna of kort te voren;

6) juist tegen den middag was een overigens druk begane weg eenzaam en verlaten; misschien wijst het questieuse *αὕτη ἐστὶν ἔρημος* daarop heen; in elk geval is de vertaling „tegen den middag”, ofschoon niet absoluut nieuw, daar zij reeds voorkomt bij Starke en in de Engelsche *Revised Version* op den rand (at noon), niet onaannemelijk.

*Eph. V, 14 (Jahrbücher f. Protestant. Theologie
6de Jaarg. S. 192).*

Zooals men weet, staat het citaat Eph. V, 14: *ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφάυσει σοι ὁ Χριστός* niet in het Oude Testament. Intusschen hebben de Apocriefe Acta Matthaei (by Tischendorf, acta apostolorum apocrypha Sect. 25 p. 185) een merkwaardige parallel. De episcopus Platon neemt het Evangelienboek en den psalter Davids, de voorzanger betreedt een verhevenheid en zingt: *Τίμιος ἐναντίον κυρίου ὁ θάνατος τῶν ὄσιων αὐτοῦ· καὶ πάλιν Ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνωσα· ἐξηγέρθην, ὅτι κύριος ἀντιλήφεται μου· καὶ ὑπήκουον ὕμνον ᾠδῆς τοῦ Δαυὶδ· Μὴ ὁ κοιμωμένος οὐχὶ προσθήσει τοῦ ἀναστῆναι; νῦν ἀναστήσομαι, λέγει κύριος, καὶ πάντες ἐκέκραξαν Ἀλληλοῦῖα.* Ligt misschien — vraagt Prof. Lipsius t. a. pl. — ook aan het citaat in Eph. een aan David toegekende Christelijke hymne ten grondslag?

Groningen.

C. H. v. R.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

- H. P. Berlage, Rom. VI, 10 (Theol. Tijdschrift XXIX, 6).
A. van Doorninck, Tekstkritische Studiën I. Samaria belegerd (Theol Tijdschrift XXIX, 6).
W. H. Kusters, Het tijdvak van Israëls herstel I (Theol Tijdschr. XXIX, 6).
J. A. van Leeuwen, Armenische toestanden (Stemmen voor Waarheid en Vrede, September).
J. van Loon, De vraag naar karakter en oorsprong der Evangelische geschiedenis (Theol. Tijdschrift XXIX, 5).
A. Loosjes, Drieërlei grootheid. Eene gedachte van Blaise Pascal (Stemmen voor Waarheid en Vrede, October).
W. C. van Manen, Hyperkritiek (Tijdspiegel, October).
J. G. Metz Gzn., Wat Nieuw-Guinea bezit en behoeft (Nederl. Zendingstijdschrift VII, 3).
A. Pierson, Over Ethica (Gids, November).
L. C. Schuller tot Peursum, Johan Christiaan Neurdenberg (Nederl. Zendingstijdschrift VII, 3).
H. Steenberg, Het Beheer der kerkelijke goederen (Stemmen voor Waarheid en Vrede, October).
A. S. E. Talma, Luther's Christendom (Stemmen voor Waarheid en Vrede, September).
S. D. van Veen, Een boeteprediker uit de zeventiende eeuw (Bouwsteen I, 2).
P. van Wijk Jr., Uw naam worde geheiligd (Nederl. Zendingstijdschrift VII, 3).
-

Buitenlandsche Tijdschriften.

- E. A. Abbot, The fourth gospel as corrections of the third (New World sept. 1895, p. 459—483).

- C. D. Axenfeld, Furcht Gottes im N. T. (Halte was du hast XVIII, 12, Sept. 1895, S. 541—555).
- A. W. Benn, The higher criticism and the supernatural (New World sept. 1895, p. 429—444).
- K. Beyerhaus, Die religiösen Verhältnisse in Italien u. d. Grenzgebieten. I. (Halte was du Hast XVIII, 11, Aug. 1895, S. 514—524).
- F. Blass, De duplici forma Actorum Lucae (Hermathena XXXI, 1895, p. 121—143).
- , Über verschiedene Textesformen in den Schriften des Lukas (N. kirchl. Z. 1895, 9, S. 712—725).
- J. Brand, The book of Acts and the historical method of interpretation (Biblioth. Sacra april 1895, p. 259—270).
- E. Bruston, De l'état actuel de la critique de l'Ancien Test. (D'après Kautzsch, Die heilige Schrift des A. T.) (Rev. de theol. et des quest. rel. IV, 5, Sept. 1895, p. 474—490).
- Chollet, Morale de l'Évangile et morale stoïcienne. III (Rev. des sciences eccl. mai 1895, p. 385—403).
- P. Comtesse, De la doctrine et l'usage de la sainte cène (Chrét. evang. 1895, 7, p. 309—323).
- F. C. Conybeare, Philo concerning the contemplative life (Jew. Quart. Rev. july 1895, p. 755—769).
- T. H. Darlow, St. Paul's last visit to Jerusalem (Expositor 1895, 8, p. 152—158).
- L. Dolberg, Die Liebesthätigkeit d. Cistercienser (Stud. u. Mthlgn. v. d. Bened.-Ord. XVI, 1, 1895, S. 10—21; 2, S. 243—250).
- Ecke, Probleme d. neuesten alttestamentl. Forschung (Kirchl. Monatsschr. XIV, 11. Aug. 1895, S. 743—764).
- Finsler, Zur Geschichte der Theologie in Zürich. (Theol. Z. a. d. Schweiz. 1895, 3, S. 176—190).
- F. H. Foster, The authority and inspiration of the Scriptures (Biblioth. Sacra jan. 1895, p. 69—96; april, p. 232—258).
- v. Funk, Das achte Buch der apostolischen Konstitutionen u. d. verwandten Schriften. III (Hist. Jahrb. XVI, 3, 1895, S. 473—509).
- G. Krüger, Kaiser Friedrich II. Stellung zu Religion u. Kirche (Christl. Welt 1895, 25. Sp. 579—585).
- Kühner, J. H. von Wessenberg, eine Lichterscheinung im Katholicismus d. 19. Jh. (Dtsch. evang. Bl. 1895, 8, S. 513—539).
- A. Kuyper, Calvinism: the origin and safeguard of our constitutional liberties (Biblioth. Sacra july 1895, p. 385—410).

- A. Kuyper, Calvinism. IV—V (Biblioth. Sacra oct. 1895, p. 646—675).
- R. P. Lagrange, Une pensée de S. Thomas sur l'inspiration scripturaire (Rev. bibl. 1895, 4, p. 563—571).
- , Origène, la critique textuelle et la tradition topographique (Rev. bibl. 1895, 4, p. 501—524).
- M. Löhr, Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel. II (Z. f. alttest. Wissensch. XV, 2, 1895, S. 193—225).
- J. G. Mayer, Die Disputation z. Zürich am 29. Januar 1523 (Kath. Schweizer-Bl. 1895, 1, S. 51—65).
- E. Nestle, Some observations on the Codex Bezae (Expositor 1895, 9, p. 235—240).
- E. Nestle, A fragment of the original Hebrew Gospel (Expositor 1895, 10, p. 339—315).
- W. M. Ramsay, On the interpretation of two passages in the Epistle to the Galatians (Expositor 1895, 8, p. 103—118).
- , St. Paul in Athens (Expositor 1885, 9, p. 209—222).
- , St. Paul in Athens. II (Expositor 1895, 10 p. 261—277).
- Ch. Robert, Les fils de Dieu et les filles de l'homme. II (Rev. bibl. 1895, 4, p. 525—552).
- L. A. Rosenthal, Die Josephsgeschichte mit d. Büchern Esther u. Daniel verglichen (Z. f. alttest. Wissensch. XV, 2, 1895, S. 278—284).
- Rüling, Der Begriff ἀλήθεια in d. Evangelium und d. Briefen des Johannes (N. kirchl. Z. 1895, 8, S. 625—648).
- Samtleben, Die alttestamentl. Anschauung über d. Zustand nach d. Tode (Kirchl. Monatsschr. XV, 1, Okt. 1895, S. 17—26).
- G. Schnedermann, Der israelitische Hintergrund in d. Lehre d. Apostels Paulus v. d. Gottesgerechtigkeit aus Glauben (N. kirchl. Z. 1895, 8, S. 649—658).
- J. S. Sewall, The social ethics of Jesus (Biblioth. Sacra april 1895, p. 271—296).
- G. Sperl, Die heilsgeschichtliche Stellung u. Bedeutung d. Taufe (N. kirchl. Z. 1895, 9, S. 724—743).
- E. Troeltsch, Die Selbständigkeit der Religion (Z. f. Theol. u. Kirche V, 5, 1895, S. 361—436).
- J. Watson, The kingdom of God (Expositor 1895, 7, p. 41—53).

