

HET DUALISME IN DE THEOLOGIE.

Eenige jaren geleden werd in Duitschland op het gebied der wijsbegeerte de stem vernomen, dat alleen in terugkeer tot Kant het heil der filosofie was gelegen. De wijsbegeerte, die na Kant in Fichte, Schelling en Hegel aan het woord was gekomen, was eene afdwaling geweest; zij had de problemen door den Koningsberger wijsgeer gesteld verwaarloosd; zonder zich te bekommeren om de grondslagen, den aard en de methode van ons kennen, was zij vol vertrouwen op hare kracht aan den arbeid getogen, en had een speculatief gedachtenstelsel opgebouwd, dat de oplossing geven zou van alle vraagstukken over God en wereld, geest en stof, mensch en maatschappij.

Ontnuchtering volgde. En toen verschillende pogingen tot herbouw der wijsbegeerte ijdel waren gebleken en niet bevredigden, was het vooral Fr. Alb. Lange (1828—1875, zoon van den bekenden Godgeleerde wijlen Johann Peter Lange), die op terugkeer tot Kant aandrong. En zijne stem vond weerklank. Bestudeering van Kant is thans aan de orde van den dag. De artikelen, brochures, verhandelingen en werken over Kant, die de laatste vijftien jaren het licht hebben gezien, vormen eene schier onoverzienbare rij; en nog dagelijks wordt hun aantal vermeerderd. De metaphysische vraagstukken hebben voor die aangaande ons kenvermogen plaats moeten maken, of worden althans geheel door deze beheerscht. Formeele kwestien naar de beginselen, den aard, den omvang, de betrouwbaarheid van ons kennen zijn het vooral, die de aandacht trekken. Er is thans bovenal verschil en strijd over

de axioma's der wetenschap zelve, welke vroeger als vaststaande door bijna alle partijen werden aangenomen. De materieele vraagstukken kunnen nauwelijks aan de orde komen, omdat alle denkkraacht aan de formeele besteed wordt.

Deze omkeer op het gebied der Philosophie is ook voor de Theologie van zeer gewichtige gevolgen geweest. Ook daar is een niet minder ernstige omkeer waar te nemen. De speculatieve Bemiddelingstheologie, gelijk zij door mannen als Nitzsch, Ullmann, Müller, Rothe, Lange, Dorner e. a. werd vertegenwoordigd, heeft haar tijd gehad. Zij stelde zich ten doel, om de dogmatische waarheid uit het christelijk bewustzijn langs speculatieven weg te ontwikkelen en haar in zichzelf een vasten grondslag te geven. Zij ging uit van de gedachte, dat het Christendom een stel van denkbeelden is, hetwelk den waarborg der waarheid in zichzelf draagt en de autoriteit der Schrift zeer goed kan missen. Zij koesterde de verwachting, dat zij dit deductief verkregen systeem van Christelijke waarheden in den algemeenen kring der wetenschappen zou kunnen invoeren en aannemelijk maken aan het verstand en hart der geleerden en „Gebildeten.”

Maar ook deze verwachting is niet vervuld geworden. De beschaafden zijn door deze Bemiddelingstheologie niet gewonnen; de geleerden hebben aan dit uit de gedachte geconstrueerde Christendom den rug toegekeerd, en het wetenschappelijk karakter der Godgeleerdheid is er lang niet door boven allen twijfel en ontkenning verheven. Steeds meerderen hebben gemeend, dezen weg der speculatie te moeten verlaten en den vasten weg der empirie, der ervaring en waarneming te moeten betreden. Het Neokantianisme is ook in de Theologie ingevoerd en toegepast en van verreikenden invloed geworden.

Voor al de Göttinger Hoogleeraar Albrecht Ritschl is het, die aan deze richting op theologisch terrein ingang heeft

verschafft. Leerling van F. Chr. Baur, brak hij echter met de beginselen der Tubinger kritiek in de tweede uitgave zijner Oud-Katholieke Kerk. Hij wijdde zich daarna vooral aan dogmatische studien, inzonderheid over de leer van God, en tevens aan historische onderzoekingen over het Piëtisme ¹⁾. In 1870–1874 verscheen zijne *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, voor een paar jaren uitgegeven in tweeden verbeterden druk. Eerst stil ontvangen, is dit werk toch allengs meer bekend geworden en heeft het een reeks van strijdschriften in het leven geroepen. Hoewel sterk bestreden, is de theologische richting van Ritschl toch nog altijd in bloei toegenomen. Zij vindt thans zoowel binnen als buiten den kring der Hoogescholen vele warme aanhangers. De voornaamsten zijn: W. Herrmann, *Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Wirklichkeit* 1879, en: *Der Verkehr des Christen mit Gott* 1886. J. Kaftan, *Das Wesen der Christlichen Religion* 1881. De Hoogleraren E. Schürer, Gottschick, Stade en Kattenbusch in Giessen; H. H. Wendt in Kiel; Lobstein in Strassburg; Bender in Born; H. Schultz in Göttingen, *Lehre von der Gottheit Christi* 1881, enz. Ook onder de Modernen is tegenover de speculatieve methode van Biedermann het Neokantianisme aan het woord gekomen door Prof. Lipsius te Jena in zijn *Lehrbuch der Evang.-Prot. Dogmatik*, 2^e Aufl. 1879 en in verschillende *Beiträge in de Jahrbücher für Prot. Theol.* 1878 en 1885.

Het laat zich aanzien, dat deze richting nog een tijd lang aan het woord zal blijven en ook buiten Duitschland, zeker

¹⁾ Van zijne *Geschichte des Pietismus* zijn drie deelen verschenen. In het eerste, het Piëtisme in de Geref. Kerk, spreekt Ritschl ook over de Afscheiding (bl. 356 v.). Voorzoover ik weet, heeft nog niemand in onze Kerk daarop de aandacht gevestigd. Wellicht kom ik er later op terug.

ook wel in ons vaderland aanhangers zal vinden. Natuurlijk komen we hier in Nederland, overeenkomstig onzen volksaard, evenals op politiek en sociaal terrein, zoo ook op het gebied der Godgeleerde wetenschap altijd een weinig achteraan. Dit zal wel niet veranderen, zoolang we niet weer aan onze vaderlandsche Theologie ons aansluiten en deze verder trachten te ontwikkelen. Maar verschillende verschijnselen wijzen er op, dat ook hier te lande min of meer bewust de Theologie van Ritschl invloed gaat oefenen. Terwijl op wijsgeerig gebied van ongeveer het midden dezer eeuw af het Spinozistisch pantheïsme de heerschende wijsbegeerte was, is de terugkeer tot Kant in ons vaderland aangekondigd door den Hoogleraar C. B. Spruijt, in zijne Proeve van de leer der aangeboren begrippen 1879. Vele Theologen huldigen zoo in de theorie als in de practijk een dualisme, een scheiding en tegenstelling van gelooven en weten, welke wortelt in de wijsbegeerte van Kant. Zoo niet alleen Prof. Doedes; maar ook onder de Ethische Godgeleerden Prof. J. H. Gunning Jr. in zijn Overlevering en Wetenschap 1879. Verschillende werken uit den kring der volgelingen van Ritschl zijn hier met instemming aangekondigd en geciteerd. De Theologie van den Göttinger Hoogleraar werd door Prof. P. D. Chantepie de la Saussaye in de Theol. Studiën, 1884 bladz. 259—293, behoudens gewichtige bedenkingen, met zeer groote waardeering besproken en tegen vele aanvallen verdedigd. Onder de Modernen tracht Dr. Bruining (Gids, Juni 1884) het bestaan der Theologie in den kring der wetenschappen te verzekeren, door strenge scheiding te maken tusschen zuivere godsdienstwetenschap, welke eene eigene faculteit mag zijn aan de Universiteit, en eene geloofsleer, die van buiten er aan toegevoegd en buiten den kring der wetenschappen staande, de verkregene resultaten ethisch waardeert. De ethische Modernen eindelijk huiveren, om de zedelijke macht

van het goede, met de absolute oorzaak der wereld te vereenzelvigen, en wanhopen er aan, om te komen tot eene organische wereldbeschouwing.

Voordat wij het eigenaardig beginsel dezer theologische richting gaan beschrijven, is het noodig met enkele woorden te herinneren, tot welke resultaten de kritische wijsbegeerte van Kant gekomen was. Door zijne beroemde „Kritik der reinen Vernunft”, wierp de Koningsberger wijsgeer heel het zoo stevig geachte gebouw der Theologia Rationalis omver. De theoretische „reine” rede leidt, zoo leerde hij, op het gebied van het bovenzinnelijke tot niet de minste kennis. Of er een God is, of wij eene ziel hebben en deze onsterfelijk is, of de wereld eindig is of oneindig enz., wij weten het niet. Het bovennatuurlijke is onkenbaar, wijl onwaarneembaar. De wetenschap kan op dit terrein slechts een „non liquet” uitspreken; zij kan hier noch bevestigen noch ontkennen.

Maar na de theoretische komt de practische rede aan het woord, dat is: de rede niet als orgaan van het kennen en weten, maar als drijfveer van het handelen, als bepaling van den wil. De practische rede, het zedelijk bewustzijn, heeft het niet te doen met de kenbaarheid der objecten, maar met het gebied van den wil en van het zedelijk handelen; dus met wat dien wil bepaalt (de zedewet), met wat die wil is (de vrijheid) en met wat die wil tot stand brengt (systeem der zedelijke handelingen). Hier blijkt het nu, dat de zuivere rede niet bloot eene idee is, maar werkelijk eene macht, die ons willen en handelen bepaalt. In den kategorischen imperatief treedt zij als met goddelijk gezag bekleed voor ons op, en verbindt onvoorwaardelijk ons aller wil. Maar hier gevoelt de mensch zich dan ook autonoom, en komt hij tot inzicht zijner onvergelykelijke waarde. Het „Reich der Sitten” opent zich en breidt zich hier uit naast en boven en onafhankelijk van het „Reich der Natur”; de mensch is, op dit terrein

beschouwd, geen deel der natuur meer, maar haar heer en meester, vrij boven haar zich verheffend.

Laat de theoretische rede dan ook onmachtig geweest zijn om te ontdekken of aan de ideeën God, ziel, onsterfelijkheid enz. realiteit ten grondslag ligt, de practische rede vergoedt dat alles. Op grond van het „Du sollst”, dat de zedewet doet hooren, eischt en postuleert de rede nu het „Du kannst”, dus de vrijheid. Op grond van het onafscheidelijk verband van deugd en geluk, van ethos en physis, eischt zij de onsterfelijkheid der ziel en ook het bestaan van God, die beide na dit leven in overeenstemming brengen moet. Deze stellingen echter over het bestaan van God, de onsterfelijkheid der ziel, de vrijheid van den wil zijn geen wetenschap, welke onze kennis vermeerdert. Neen, wij gelooven dit alles slechts. Behalve weten is er namelijk ook een gelooven, d. i. een op zedelijke gronden voor waar houden, een subjectief overtuigd zijn. Behalve de wetenschappelijke, logische, is er ook nog eene subjectieve, zedelijke zekerheid, krachtens welke wij zeggen: niet, er is een God, maar ik ben zedelijk overtuigd dat er een God is enz.

Er moge alzoo volgens Kant geen kennen van het bovenzinlijke zijn, er is toch een willen daarvan. Aan gene zijde van het empirisch waarneembare zij er geen gebied der kennis; er ligt daar toch een gebied der „Aufgaben”. Laten er geen uitspraken der theoretische rede op dat terrein mogelijk zijn, er zijn toch postulaten van ons zedelijk zijn en handelen. Moraal wordt op deze wijze grondslag der dogmatiek, het ethische de basis van het religieuse. Er is geen theologische moraal, er is alleen Moraaltheologie. De dogmatiek kan slechts zooveel dogmata opnemen en beschrijven, als voor het zedelijk leven volstrekt noodig zijn. Ja, de religie is geen zelfstandig terrein naast, maar slechts eene nadere bepaling van het ethische, immers niets dan het erken-

nén van onze plichten ook als goddelijke geboden. De religie is zoo feitelijk slechts een aanhangsel van de moraal, ze neemt eene bloot subsidiaire plaats in. De mensch toch, die moet en daarom kan, zaligt zichzelf. De uitspraak van den psalmdichter: wanneer ik U slechts heb, o God, zoo lust mij niets in hemel of op aarde, al bezwijkt ook mijn vleesch en mijn hart, is in de gedachte van den nieuweren tijd aldus omgekeerd: als mijn ik slechts in veiligheid is, vraag ik niet naar God en wereld. God, vrijheid en onsterfelijkheid blijven nog wel, deze drie; maar de onsterfelijkheid is daaronder nog de meeste (Strauss).

Op dezen weg is Schleiermacher, maar met belangrijke wijzigingen, verder gegaan. Evenals Kant, leert ook Schleiermacher de onkenbaarheid van het bovenzinnlijke. Het Absolute, dat namelijk de eenheid is van het ideale en het reale, van denken en zijn, kan geen object zijn van ons kennen, wijl dit zich altijd in tegenstellingen beweegt en daarom God tot object tegenover ons en alzoo eindig maken zou. Maar terwijl Kant nu het bestaan van God postuleert op grond van het zedelijk zijn en handelen, oordeelt Schleiermacher, dat het Absolute alleen kan ervaren worden in het gevoel, in het inwendigste van ons wezen. Daar toch is met ons eigen zijn tegelijk het zijn Gods geponoerd, en voelen we onszelf met heel de wereld absoluut afhankelijk van eene Absolute Macht.

Vanwege deze zwenking naar het pantheïsme en mysticisme, kon Schleiermacher beter dan Kant de zelfstandigheid en de eigenaardigheid van het religieuze leven erkennen. Godsdienst is bij hem geen weten, echter evenmin een handelen; maar gevoel, en wel gevoel van volstreckte afhankelijkheid. Inderdaad is daarmede de godsdienst aan het koude moralisme ontkomen en naar den warmen haard van het gevoel overgebracht. Maar wijl beiden, zoowel Schleiermacher

als Kant, uitgaan van het subjeet en in den mensch den grondslag en den inhoud der religie zoeken, wordt bij beiden het karakter der Theologie geheel en al veranderd.

Immers, volgens Schleiermacher moeten nu de gewaarwordingen van dat gevoel, de vrome gemoedstoestanden in de Dogmatiek worden beschreven. De Theologie is daarmede geen leer van God meer, maar van den godsdienst, van het geloof. En op deze wijze tracht Schleiermacher dan ook gelooven en weten, Theologie en Philosophie, met elkander te verzoenen. Er is een onderscheid en eene scheiding tusschen, als tusschen gevoel en verstand. Laat het verstand onderzoeken wat en hoe het wil, laat het tot allerlei ongedachte en onverwachte resultaten komen; dit kan het gevoel nooit schaden. Het verstand, de wetenschap komt nooit tot het begrip van het Absolute; maar het gevoel bezit dit van den aanvang af, zij het ook onvolkomen. Veilig zit dus in het gevoel de religie geborgen, alleen van het Absolute, hetwelk men alleen in dat gevoel gewaarworden kan, afhankelijk, maar overigens aan geen kerk of belijdenis, aan geen Schrift of historie (dan alleen nog even aan Christus als den Erlöser) gebonden, onaantastbaar voor alle aanvallen der wetenschap.

Het zijn nu vooral deze beide wijsgeeren ¹⁾, aan welke die theologen in Duitschland en Engeland en hier te lande zich aansluiten, die verzoening van gelooven en weten alleen van volkomen scheiding tusschen beide verwachten. De vraag is ook thans weer: hoe het Christelijk geloof in veiligheid te stellen tegenover de aanvallen eener niets ontziende en alles

en de eigenaardigheid van het religieuze leven te verzoenen.

¹⁾ De bovengenoemde Hoogleeraar, A. Ritschl, staat persoonlijk, volgens zijn eigene getuigenis, ook nog onder den invloed van den wijsgeer H. Lotze. Omdat wij later de wijsgeerige beginselen der Theologie van Ritschl afzonderlijk willen bespreken, kunnen wij dit hier met stilzwijgen voorbijgaan.

onderzoekende wetenschap. En het antwoord, daarop in steeds wijder kringen gegeven, luidt: door geloof en wetenschap, Theologie en Philosophie streng van elkander te scheiden; door beide zuiver en nauwkeurig elk tot zijn eigen terrein te beperken, het gelooven tot het ethisch-religieuse, het weten tot het zinnelijk-waarneembare; door de dogmatiek van alle metaphysische en philosophische vraagstukken te bevrijden en in zuivere Glaubenslehre te veranderen, en aan de wetenschap de grens te stellen daar waar de bovenzinlijke wereld begint.

Op dezen wijsgeerigen grondslag wordt dan een theologisch stelsel gebouwd, waarvan wij de grondlijnen kortelijk willen beschrijven:

I. Vóór de vraag echter naar de kenbaarheid van het bovenzinlijke komt eerst nog eene andere aan de orde, n.l.: is er objectieve kennis, wezenlijke wetenschap te verkrijgen aangaande de zinnelijk-waarneembare werkelijkheid? De aan Kants kenleer zich aansluitende theologen antwoorden daarop, b. v. bij monde van Lipsius en ook Ritschl: wij weten van de dingen buiten ons slechts, voorzoover wij er voorstellingen van hebben. De stof is gegeven en wel in bepaalde, van onze subjectiviteit onafhankelijke verhoudingen; maar eerst doordat wij de dingen opvatten en als het ware invoegen in de apriorische vormen van ruimte en tijd en van de logische kategoriën, worden zij tot objecten onzer kennis. Wij kennen de dingen dus altijd slechts in hun relatie tot ons, in hunne verschijning, in hunne betrekkingen en werkingen. Wat de dingen in en op zichzelf zijn, afgedacht van onze waarneming, weten wij ganschelijk niet.

Ja, men gaat nog verder en beweert op voetspoor van J. G. Fichte, maar m. i. ten onrechte, dat Kant onder het „Ding an sich” volstrekt geen onafhankelijk van onze waarneming bestaande realiteit verstond. Heel het begrip van

„Ding an sich,” zegt men, is eene onbepaalde, ledige, inhoudlooze idee, iets dat bloot in de gedachte bestaat. Het is ongeoorloofd, achter de verschijnselen en werkingen eene stille rustige, onbeweeglijke, onveranderlijke substantie aan te nemen, welke van die verschijnselen en werkingen de oorzaak ware. Het begrip „Ding an sich” is slechts eene logische hulplijn; eene noodzakelijke gedachte, om tegenover Fichte's absoluut idealisme aan te duiden, dat de dingen buiten mij ook afgedacht van mijne subjectieve voorstellingen bestaan, dus geen bloote voorstellingen d. i. loutere inbeeldingen zijn, gelijk de phantasieën in den droom. Een ding is dus feitelijk niets anders dan een geheel, een door ons saamgevoegd en verbonden geheel van verhoudingen en werkingen. Zijn, bestaan is volgens de bekende definitie van Lotze niets dan in verhoudingen staan. Het subject ligt niet achter, maar geheel in de praedicaten; de oorzaak in de werkingen, het ding in de verschijnselen, het doel in de veranderingen.

Daarom blijft echter, gelijk men beweert, onze kennis nog wel objectief. Laat toch deze kennis ook altijd subjectief bepaald en beperkt wezen, wij beschouwen de verhoudingen der dingen toch tot en onder elkander; en ken ik deze, dan is mijn kennis objectief, d. i. gegrond in en beantwoordende aan de algemeene en noodwendige voorwaarden van alle kennis. Maar het is dwaasheid, de dingen anders te willen kennen, dan ze voor ons kenbaar zijn.

II. Is zoo onze kennis bij de zinnelijk- waarneembare werkelijkheid door onze subjectiviteit bepaald, nog veel meer is dit het geval, als ons verstand zich verheffen wil tot de bovenzinlijke wereld. Immers, onze in- en uitwendige gewaarwording, ons waarnemen en denken is altijd gebonden aan de vormen van ruimte en tijd, en kan zich daarvan niet losmaken. Heel onze denkform is stoffelijk, gelijk Bilderdijk het uitdrukte. Gekend in eigenlijken zin kan dus slechts worden,

wat in die vormen in- of uitwendig zich waarnemen laat. Het bovenzinnlijke, dat buiten en achter die vormen bestaat, valt dus vanzelf buiten het gebied der kennis. Ons kennen (niet ons denken) reikt dus slechts zoover, als onze ervaring. Evenals naar het bekende beeld van F. A. Lange de visch in den vijver wel in het water maar niet op het land leven kan en ook nog met zijn kop tegen bodem en wand van den vijver stooten kan, zoo wordt ons verstand en onze waarneming van alle zijden omgrend en bepaald, aan gene zijde waarvan zij niet doordringen kunnen.

Hetzij men nu met Lipsius nog het recht der rede erkent, om uit de ervaringswereld tot een „unbedingten Grund” zoo van geest als van natuur te besluiten en alzoo eene wereldbeschouwing te vormen; hetzij men strenger dualist, met Herrmann eene metaphysica, welke den gemeenschaplijken grond van het zedelijke en natuurlijke kennen wil, onzedelijk en irreligieus noemt — in de zaak geeft dit geen belangrijk verschil. Want al wat de metaphysica ons leveren kan, zijn ook volgens Lipsius niets dan grensbegrippen, d. i. benamingen van dingen waar we wel aan toe komen, waarop we wel stuiten, maar die we volstrekt niet kunnen kennen. Het Absolute, het eeuwige, het oneindige, de eenheid der wereld, de ziel in haar wezen, de vrijheid, de onsterfelijkheid zijn altemaal zulke grensbegrippen. De inhoud, het „Was” daarvan is ons ten eenenmale verborgen. Zoodra de metaphysica die grensbegrippen b. v. van het Absolute nader omschrijven en bepalen wil als Geest, Verstand, Wil, Persoon, dan komt ze in allerlei tegenstrijdigheden, waaruit zij zich niet redden kan; zij is dan geen wetenschap meer, maar een wereldbeschouwing gevormd onder den invloed onzer ethisch-religieuze behoeften.

Speculatieve theologen, zooals Biedermann, meenen wel anders. Zij oordeelen door logische bewerking van bovenge-

noemde begrippen tot positieve kennis van het bovenzijnlijke te kunnen komen. Maar dat is onmogelijk. Dan moesten we een ander vermogen hebben dan onze aan ruimte en tijd gebonden waarneming. Wel kan zeer zeker het zuivere denken die begrippen verwerken zonder eenige zinnelijke voorstelling. Maar zoo handelend, verkrijgen we alleen abstract-logische bepalingen, die hoegenaamd geen positieve kennis van het bovenzijnlijke ons geven en onze wetenschap volstrekt niet vermeerderen. De „Christliche Dogmatik” van Biedermann (2^e Auflage 1884—’85) drukt zich zooveel mogelijk in dergelijke afgetrokken begrippen uit, maar het zijn louter formeele bepalingen, die ons de kern en den inhoud der zaken niet doen kennen.

Zoo blijft het er dan bij volgens de Kantiaansche theologen, dat wij boven die abstracte, logische omschrijvingen nooit uitkomen. We kunnen met ons verstand tot aan de grensbegrippen naderen, maar daar is dan ook onze grens, verder en dieper doordringen kunnen we niet. Onkenbaar is alzoo ons eigen zelfbewustzijn; wij kennen wel het empirische Ik, d. i. het geheel onzer voorstellingen, denkbeelden, gevoelens, driften, wilsdaden; dat alles kunnen we waarnemen en naar de wet der causaliteit verklaren. Maar wat achter dat alles ligt, het zoogenoemde intelligibile Ik, het transcendentale bewustzijn, het wezen en de substantie onzes geestes is eene geheimenis; de ziel is een grensbegrip. Onkenbaar is God; de metaphysica kan misschien tot een begrip als het Absolute, het Eeuwige, het Onafhankelijke komen, maar wie en wat God is, zijn Wezen en eigenschappen blijven ons onbekend. Onkenbaar is de intelligibile vrijheid, d. i. de onafhankelijkheid, welke de persoonlijke wil des menschen tegenover de natuur deelachtig is. In één woord: de bovenzijnlijke realiteiten zijn geen object van ons waarnemen, onderzoeken en kennen. Voor de wetenschap

bestaan zij alle slechts als een complex van voorstellingen, die door sommige menschen worden aangenomen en geloofd. Zij vormen geen eigen gebied van onderzoek op het veld der wetenschap; de wetenschap kent ze alleen als begrippen en denkbeelden, door vele menschen op welke gronden dan ook omhelsd.

Noodzakelijk vloeit hieruit voort, dat het begrip wetenschap moet worden beperkt en niet langer met gelooven mag worden verwisseld of verward. Van weten kan alleen sprake zijn op het terrein der in- of uitwendige waarneming. Het blijft beperkt binnen het eindige, het houdt zich altijd bezig met het betrekkelijke. Het verheft zich niet boven en achter de verschijnselen en wordt nooit transcendent; maar zich bewegende in de veelheid der verschijnselen, tracht het niet den laatsten oorsprong en het laatste doel maar alleen den causalen samenhang der dingen onderling op te sporen. En wijl de wetenschap zich dus alleen beweegt op een terrein dat, en ook slechts voorzoover het door allen zonder onderscheid kan worden waargenomen, levert zij eene objectief-zekere kennis, welke voor allen zonder onderscheid geldt; biedt zij resultaten, wier aanneming van elk redelijk schepsel met grond mag worden verwacht, en verschaft zij eene logische zekerheid welke niet afhangt van eene zedelijke wilsbeslissing, maar aan elk verstand onweerstaanbaar zich opdringt.

III. Indien echter de wetenschap op die wijze tot de empirische werkelijkheid beperkt wordt, hoe dan zekerheid te verkrijgen aangaande de bovenzijnlijke wereld, waaraan ons hart toch zoo schreiende behoefte heeft?

Die zekerheid wordt thans bijna door geen enkel theoloog meer zonder restrictie en ondubbelzinnig gezocht in het gezag van het Woord Gods. Bijna allen zoeken de vastigheid elders, in den mensch; nu eens in de vergadering van men-

schen welke Kerk heet, dan in de rede of in het gevoel, gelijk het Rationalisme en het Mysticisme. Maar volgens vele theologen is ook dit alles vóór de kritiek wankel en onbestaanbaar gebleken. De zekerheid wordt daarom nu weer met Kant gezocht in den wil en het zedelijk bewustzijn. Alle andere bewijzen voor het bestaan van God zijn onhoudbaar; maar het moreele bewijs, gelijk het door Kant en ook door Herbart is ontwikkeld, moet uitgangspunt en grondslag zijn van het bovennatuurlijke.

Ongeveer op deze wijze. Er is behalve eene logische, ook nog eene ethische, zedelijke zekerheid. Deze beide zijn niet bloot in graad en sterkte, maar bepaald in oorsprong en karakter van elkander verschillend. De zedelijke zekerheid n.l. steunt niet op logische, wetenschappelijke gronden en is niet dwingend van aard, maar berust op vrije wilsbeslissing. De zedewet, die in het geweten met het onvoorwaardelijke: „gij zult” optreedt, is wel in haar eisch kategorisch en noodwendig, maar de toestemming onzerzijds is vrij. Stemt de mensch echter in haar eisch toe, dan ontstaat de moreele zekerheid, de vaste overtuiging, welke dus altijd eene wilsdaad onderstelt. Dat er nog zulk eene andere dan logische zekerheid bestaat, blijkt uit het eenvoudige feit van het onmiddellijk zelfbewustzijn, dat met geen redelijke gronden is te bewijzen noch daarop steunt en toch onderstelling van alle andere wetenschappelijke zekerheid is.

Er is eene practische, ethische zekerheid op grond daarvan, dat het Ik als denkend en willend wezen in zijne zelfstandigheid zich handhaaft tegenover de gansche wereld. Dat wil zeggen: in onzen wil, in de practische rede met haar zedewet die onvoorwaardelijk gehoorzaamheid eischt, leeren wij onszelven kennen als geest, als wezens van eene hoogere orde dan die der mechanische natuur, als vrij en niet door haar dwang bepaald, als onvoorwaardelijk moettende

en dies ook kunnende gehoorzamen aan eene andere wet dan die der natuur, aan de majesteitsvolle wet der zeden.

En deze erkenning van de macht der zedewet, welke ons bevrijdt van en verheft boven de mechanische noodwendigheid der natuur, opent ons een heerlijk vergezicht in een ander rijk dan dat der empirische werkelijkheid, in het Reich der Sitten. Daar in ons binnenste krijgen wij kennis van eene andere orde dan die de wetenschap ons kennen doet. Er opent zich voor onzen verbaasden blik een gebied van doeleinden, van „Werthe“, eene zedelijke wereldorde. Op grond van wat wij in ons gewaar worden en ervaren, eischen wij eene zedelijke wereldorde, aan welke heel de natuur dienstbaar is; postuleeren wij het bestaan van God, die als Schepper en Einddoel der wereld, heel de natuur voor de heerschappij en zegepraal der zedelijke wereldorde voortbrengt en daarhenen leidt; poneeren wij het bestaan der ziel en der onsterfelijkheid, opdat, indien en wijl niet hier, dan toch hiernamaals de ongelijkheid en tegenstrijdigheid van deugd en geluk verzoend worde; eischen wij i. e. w. eene bovenzijnlijke wereld, een éthisch rijk waaraan de gansche natuur dienstbaar en onderworpen is.

Maar nog eens: deze zekerheid alzoo aangaande het bestaan der bovenzijnlijke wereld verkregen, is geene logische, geene wetenschappelijke, geene allen dwingende. Maar eene zedelijke zekerheid; geen objectieve kennis, maar vaste subjectieve overtuiging. Deze wereld die niet gezien wordt aan te nemen en op haar te vertrouwen, is eene werkzaamheid des harten, van den wil; eene daad des geloofs. Bij voorkeur beroept men zich op het Schriftwoord (Joh. 7:17): Zoo iemand *wil* den wil doen Desgenen, die mij gezonden heeft, die zal van deze leer bekennen of zij uit God is, dan of ik van mijzelfen spreek. Op dit terrein kan iemand niet gedwongen worden door logische redeneering. Het bestaan van

God, van eene onsterfelijke ziel, van eene zedelijke wereldorde is niet te bewijzen; het staat alleen vast voor wie gelooven wil. Gelooven is daarom iets gansch anders dan weten; het is subjectieve verzekerdheid. Het gelooven begint juist daar, waar het weten ophoudt. Zonder te zien, poneert en eischt het geloof, gelijk het geloof van Columbus, de realiteit der onzichtbare wereld op grond van practische, ethisch-religieuse behoeften en eischen. Wår' sie noch nicht, sie stieg' jertz aus den Fluthen empor.

Men haast zich echter, en terecht, om er bij te voegen: dat doet het geloof niet willekeurig, zoo nach Belieben, omdat het zulk eene wereld gaarne wenscht. Neen, het kan niet anders. Het wordt er toe gedrongen door ethisch-religieuse ervaringen. Eén van beide toch, onze geest moet of de waardeering van zichzelf voor inbeelding houden, aan zichzelf wanhopen, heel zijne zedelijke natuur (dat is dus de zedewet, het geweten, de verantwoordelijkheid, de onvoorwaardelijke verplichting, de wroeging enz.) voor eene illusie verklaren; of hij moet in en buiten zich eene zedelijke wereldorde aannemen, die boven de natuur is verheven, en gelooven aan een God, die trots allen tegenstand haar eenmaal zal doen zegevieren.

IV. Aangenomen echter, dat langs dezen weg de realiteit der bovenzijnlijke wereld, van God, zedelijke wereldorde, ziel, onsterfelijkheid, in veiligheid is gesteld; hoe op den gelegden grondslag zekerheid te erlangen aangaande het historisch Christendom, zoowel naar zijne geschiedenis als naar zijn leer? Schrift en Kerk, metaphysica en philosophie zijn gelijk men zegt tot het leveren van het waarheidsbewijs voor het Christendom onmachtig gebleken. Welk bewijs zal dan nu van kracht zijn?

Gezocht wordt dit in de aan de practische rede zich aansluitende ethisch-religieuse ervaringen. De toeëigening der

historische openbaring tot eigen bezit, zegt Lipsius, is het eenige directe bewijs voor de waarheid der Christelijke religie. Het geloof zelf is bewijs. De zedelijke ervaring besluit tot de waarheid van die religie, welke die ervaring heeft veroorzaakt. De een acht nu de draagkracht van deze ervaring veel grooter dan de ander. Sommigen bouwen er niet veel meer op dan de drie postulaten van God, deugd en onsterfelijkheid; anderen oordeelen, dat er heel het Luthersch systeem uit kan worden afgeleid. Nathusius bijv. (*Das Wesen der Wissenschaft*, S. 383) leidt uit die ervaring niet slechts af de waarheid der Christelijke ideeën, maar ook der met die ideeën onverbreeklijk samenhangende feiten; ja, hij laat den kring der objecten, waarvan de Christen verzekerd is, veel grooter zijn dan de kring der ervaringen, welke door hem zijn doorleefd. De meesten komen echter hierin nog overeen, dat zij, evenals Schleiermacher deed, uit de ervaring tot eene blijvende beteekenis van den historischen Christus besluiten voor het zedelijk-godsdiensstige leven.

Aan allen gemeen is ook het streven, om de Christelijke geloofswaarheden tot het ethisch-religieuze terrein te beperken. Zelfs zij, die het Christendom nog aan de historische feiten onafscheidelijk verbonden achten, verklaren toch telkens, dat de waarde van het Christendom veel meer ligt in de *beteekenis*, welke aan de feiten toegekend wordt, dan in die feiten zelve. Ritschl omschreef het Christendom als „die vollendet geistige und absolut sittliche Religion”. En Schleiermacher reeds gaf deze beroemde definitie: „Das Christenthum ist eine der theologischen (d. i. ethischen) Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise”. Dat wil zeggen: de Christelijke Godsidee is geheel één met de idee van het goede, van de liefde. De volstrekt-zedelijke waardij van den mensch in onderscheiding van en tegenover de gansche wereld is eerst in het Christendom ten volle

erkend (Matth. 16:26). In Christus is het zedelijk ideaal volkomen vervuld; zijn gansche leven was één toewijding aan het Koninkrijk der hemelen. Het Godsrijk, door Hem op aarde gesticht, is eene geheel zedelijke, geestelijke gemeenschap. In één woord: het zedelijke is in het Christendom eerst ten volle geopenbaard en van al het aardsche en zinnelijke onafhankelijk gemaakt; het „Reich der Sitten" tot het alomvattende en albeheerschende einddoel der wereld gesteld.

Het spreekt vanzelf, dat op grond van deze beperking van het Christendom tot het ethisch-religieuse terrein alle metaphysica en filosofie uit de dogmatiek gebannen moet worden. Häring, die in dit jaar het professoraat in Zurich aanvaardde met eene rede over: Die Theologie und der Vorwurf der doppelten Wahrheit, zegt op zijn standpunt consequent, dat de geloofsleer eerst dan ten volle onafhankelijk is van de filosofie, als zij het absoluut-zedelijk karakter der christelijke religie ten volle doet uitkomen. Alle dogmata, welke dus geen strict zedelijk-godsdienstig karakter dragen, moeten uit de geloofsleer verwijderd worden. Er heeft eene groote opruiming plaats. Alle ballast wordt over boord geworpen. Verdwijnen moeten uit de Dogmatiek alle bepalingen over Gods natuur en eigenschappen; over de herkomst en het wezen des menschen; over den oorsprong der zonde; over het voortbestaan en de Godheid, over de naturen en hare vereeniging in Christus enz.; ja, al wat de leer van het zijn, de substantie en het wezen der dingen raakt, behoort in de Dogmatiek niet te huis. Zij heeft het niet te doen met het zijn, maar met de beteekenis; niet met het wezen, maar met de waarde der dingen. Het zijn geen „Seins-“, het zijn alleen „Werthurtheile“, die de Christen uitspreekt. Hij verklaart zich niet omtrent de „erklärbare“, maar alleen omtrent de „erlebbare Welt“. Hij vraagt niet naar de oorzaak,

maar naar het doel; zijne religieuse-ethische wereldbeschouwing is teleologisch. Het religieuse kennen reikt slechts zoover als de religieuse ervaring. Wij kunnen van God, van Christus, van zonde en genade slechts zooveel belijden, als we er in ons geestelijk leven van ervaren. Verder gaan kan en mag de dogmaticus niet, indien hij niet telkens door de wetenschap wil worden teruggedrongen en tot de orde geroepen. Maar ook zich houdende binnen dit ethisch-religieuse terrein, heeft het geloof van de aanvallen der wetenschap niets te vreezen.

V. Deze principieele scheiding van gelooven en weten werkt dan verder van de dogmatiek door in heel de Theologie, in alle wetenschappen, tot in de praktijk des levens toe.

De Godgeleerdheid valt uiteen in eene faculteit of althans in eenige vakken van godsdienstwetenschap, welke de religieuse verschijnselen in de menschheid onderzoekt en als zoodanig nog eene plaats in den cyclus der universitaire wetenschappen verdient; en in eene onwetenschappelijke Theologie, die de gevondene religieuse verschijnselen naar den een of anderen subjectieven maatstaf waardeert en dienaren voor eene bepaalde kerk opleidt¹⁾. In de plaats van principieele reorganisatie en reformatie wordt het oppervlakkige en halfslachtige aanvullingsstelsel gehuldigd, dat het bestaande aanvaardt maar slechts eene nadere waardeering

¹⁾ Nog eigenaardiger is dit bij Prof. Doedes. In zijne Encyclopedie § 351 Aanm. 4, zegt hij, dat we in de Dogmatiek nu eens op het gebied van het gelooven zijn en dan op het gebied van het weten. In de leer van God bewegen we ons op 't eerste gebied, in de anthropologie grootendeels op het tweede gebied. In de Christologie en de Soteriologie springen we telkens van het eene in het andere gebied over. In de Eschatologie bewegen we ons op het gebied . . . der hoop (sic). En ten slotte voegt de Hoogleraar er openhartig aan toe: soms is het moeilijk te zeggen, op welk gebied wij ons voornamelijk bewegen. Dat geloof ik ook.

eraan toevoegt. Staatshoogleraren leveren in naam der wetenschap de resultaten; kerkelijke professoren moeten zich vergenoegen om buiten het erf der eigenlijke wetenschap deze resultaten ten dienste der Kerk te willen waardeeren. Het is voorwaar een dure zedelijke prijs, waarvoor het zogenaamd Nederlandsch Hervormd Kerkgenootschap de opleiding zijner predikanten van den Staat heeft gekocht.

En datzelfde stelsel vinden we dan ook op het terrein der andere wetenschappen. De eenheid der wetenschap gaat geheel te loor; met de encyclopaedie wordt de spot gedreven; in naam der wetenschap wordt aan de wetenschap een moord gepleegd. Dwars toch door alle wetenschappen heen loopt de scheidslinie van gelooven en weten. Overal, in natuur- en rechtswetenschap, in historie en philosophie heeft de wetenschap hare grenzen, waar zij ophoudt en de op moreele zekerheid steunende wereldbeschouwing begint.

Zoolang de wetenschap nu maar binnen het voor haar afgebakende terrein blijft, is er van haar geen strijd tegen het geloof te vreezen. Die strijd vangt eerst aan, als de man van wetenschap over deze hare grenzen uitgaat, eene waardeerende wereldbeschouwing begint op te bouwen en dus zijn hart mede stem geeft in zijne overtuigingen. De zuiver wetenschappelijke feiten en resultaten zijn en blijven voor allen dezelfde; maar de het terrein der wetenschap verlatende en boven haar zich verheffende waardeering verschilt bij de verschillende menschen naar gelang van hunne zedelijke ontwikkeling. In de wetenschappelijke feiten kan men met de radikaalste ongeloovigen medegaan; maar op dien gemeenschappelijken grondslag trekt de geloovige een gansch ander gebouw omhoog. De ethische theoloog kan bijv. resultaten van het moderne kritisch onderzoek der H. Schrift gerust aanvaarden, maar dezelfde feiten worden door hem gansch anders beoordeeld en gewaardeerd. En zoo is er op

alle veld van wetenschap een lager verstandelijk terrein, hetwelk neutraal is en voor allen zonder onderscheid dezelfde geldigheid heeft; eerst als men dit algemeen wetenschappelijk gebied verlaat en zich verheft tot de onzienlijke wereld, begint de strijd van geloof en ongeloof; dan begint het hart, de zedelijke opvoeding, de wil mede te spreken en deze is oorzaak der verschillende geloofsovertuigingen.

In de praktijk leidt dit tot bestrijding van de oprichting van Christelijke Scholen. Er is immers geen Christelijke wetenschap die van één organiseerend beginsel uit alle dingen waarneemt en onderzoekt. De wetenschap in den strengen zin is niet Christelijk of onchristelijk; zij is eenvoudig waar of valsch, d. i. geen wetenschap. Lagere, middelbare en hogere scholen, waar zuivere wetenschap wordt gedoceerd, zijn daarom goed en bruikbaar voor allen. Wil iemand de door die inrichtingen gebodene resultaten anders waardeeren, dat is zijne zaak. Hij zoek die waardeering dan elders, in huisgezin, kerk, of in enkele uren van godsdienstonderwijs, maar niet op het voor allen gelijke terrein der wetenschap. Het is zoo, voor de lagere scholen wordt soms eene uitzondering gemaakt, wijl deze niet alleen aan de verstandelijke ontwikkeling maar ook aan de ethisch-religieuze opvoeding van het kind arbeiden. Maar overigens zijn beide gescheiden. Eene Christelijke Hogere Burgerschool en Gymnasium en Universiteit is onnoodig. Het geloof is geen wetenschap en op geen wetenschap gegrond. Wat deze ook aan het licht bringe, vrij en frank verheft het geloof zich tot de bovenzijnlijke wereld; de kerk, de gemeente van het ethisch-religieuze leven, wordt door de poorten der wetenschap niet overweldigd.

VI. Misschien heeft deze en gene onder het lezen aan het boven met enkele woorden geschetste weldoordachte systeem zijne bewondering niet kunnen onthouden. Het is zelfs mogelijk, dat de wensch werd uitgesproken, of op deze wijze de

eeuwenoude strijd tusschen gelooven en weten tot eene beide bevredigende beslissing mocht worden gebracht. Bij dieper doordenken blijkt deze wensch echter een ijdele te zijn. Volledige kritiek van het stelsel is natuurlijk in eenige weinige bladzijden niet te geven; alleen enkele opmerkingen, die tot onderzoek aansporen mogen, veroorloof ik mij aan het bovenstaande nog toe te voegen.

Grondgedachte en tevens fundamenteele dwaling in deze neo-Kantiaansche Theologie is de stelling, dat de bovenzinnelijke wereld volstrekt ontoegankelijk is voor het verstand, maar haar realiteit alleen openbaart aan den zedelijken wil, die haar postuleert. De onkenbaarheid van het Absolute is in onze eeuw een dogma, dat door vele wijsgeeren met voorliefde wordt omhelsd en in steeds bredere kringen zich toegang verschaft. Als in Athene, verrijzen ook nu weer de altaren voor den onbekenden God, nu men dien God, welken Paulus verkondigde, niet kennen en dienen wil. Het Agnosticisme zegt Drummond, is een bewijs voor de waarheid van het Schriftwoord, dat de natuurlijke mensch de dingen die des Geestes Gods zijn niet verstaat. Met de verwerping van Gods Woord, gaat ook de wijsheid verloren.

Afgedacht echter van de kennis Gods, die wij uit de openbaring putten, is er ook eene kennis Gods uit de natuur, welke het Agnosticisme weerlegt. Men zou in den geest van Augustinus kunnen opmerken dat de bewering van de onkenbaarheid van het bovennatuurlijke altijd toch nog zooveel kennis van dat bovennatuurlijke onderstelt, dat men op goede gronden de kenbaarheid ervan loochenen kan. En het zal den Agnostici moeielijk vallen, uit deze antinomie zich te redden. Maar ook dit ter zijde gelaten; van alle zijden zoo van binnen als buiten, van boven en beneden ons dringen de verschijnselen met zoo onweerstaanbare kracht aan ons bewustzijn zich op, dat wij de realiteit daarvan niet kunnen en durven ontken-

nen. Indrukken ontvangen wij van alle kant. Niet wij zijn het die eerst actief optreden en de dingen voor ons bewustzijn plaatsen; maar omgekeerd, de wereld buiten ons werkt het eerst actief op ons in, doet het sluimerend en droomend bewustzijn in ons ontwaken, en wekt ons op tot opzettelijke waarneming en tot verwerking der ontvangene gewaarwordingen. Deze indrukken komen tot ons uit twee werelden, eene geestelijke en eene stoffelijke. Met dezelfde kracht als de stoffelijke dringt ook die geestelijke wereld aan ons bewustzijn zich op. Kant zelf, die de theoretische rede op dit gebied onmachtig verklaarde, leefde zoo diep onder den indruk van de majesteit der zedewet, dat hij apriori en zonder nader bewijs haar realiteit en waarachtigheid aannam en ze niet voor een illusie houden kon. Welnu op even dezelfde wijs laat, naar het heerlijke woord van Paulus Hand. 14:17, God zich aan ons niet onbetuigd. Hij spreekt tot ons uit natuur en geschiedenis, uit geweten en Schrift, uit ons lot en ons leven, uit ziekte en dood, uit allerlei leidingen en ervaringen; en zijne stem dringt zoo krachtig en onweerstaanbaar in ons bewustzijn door, dat wij zijn bestaan wel moeten aannemen, vóór en buiten alle wilsbeslissing. De diepstgezonden kan zich, hoe gaarne hij zelfs zou willen, aan deze erkenning van Gods bestaan niet onttrekken; de geestelijke wereld dringt tegen zijn wil zelf en zijns ondanks van alle zijden in zijn bewustzijn in, en hij kan aan haar macht en majesteit zich niet ontworstelen. En nu is het zeker waar, dat wij bij het ontvangen en verwerken dezer indrukken aan onze subjectiviteit gebonden zijn. Maar dat is zonder meer eene niets zeggende opmerking. Dat is altijd het geval, ook bij de waarneming en het onderzoek der zinnelijke wereld. Ja, heel de wereld, alle dingen, God zelf bestaan voor ons alleen in en door middel van ons bewustzijn. Zonder het bewustzijn ben ik voor de wereld en is de gansche wereld

dood voor mij. Die opmerking krijgt eerst meer gewicht, als er mede bedoeld wordt, dat wij door deze gebondenheid aan onze subjectiviteit niet de dingen leeren kennen, gelijk zij in en op zichzelf zijn, maar alleen in hun verschijning en werking. Dit is echter zulk een ondragelijk dualisme en leidt zoo rechtstreeks tot het scepticisme van Protagoras heen, waarbij de mensch de maat aller dingen wordt, dat ook Lipsius daaraan schoon te vergeefs in aller ijel zoekt te ontkomen, door de Dinge an sich niet voor realiteiten achter de verschijnselen, maar voor bloote grensbegrippen te verklaren.

Nog grooter bezwaren rijzen er echter, als men, de bovenzinnelijke wereld voor het verstand onkenbaar achtend, haar bestaan en waarheid toch wil handhaven en nu op den zedelijken wil gaat baseeren. Dat kan eenvoudig niet en is eene totale miskennis en verwarring ten aanzien van den aard en de werkzaamheid der beide vermogens, bewustzijn en wil. Immers, over het *bestaan*, over de werkelijkheid der dingen te beslissen, komt volstrekt niet toe aan den wil; dat ligt geheel buiten zijne bevoegdheid. Omdat ik iets *wil*, zelfs ernstig en zedelijk wil, *bestaat* dit nog in geen deele. Op grond van zijn willen en wenschen zou elk dan het onzinnigste als bestaande eischen kunnen. Nu wordt wel gezegd, dat dit postuleeren op grond van de practische rede in ons niet naar hartelust en willekeur geschieden mag; maar wie zal bepalen, wat voor de waarheid der zedewet in ons als bestaande geeischt worden moet? Hoe den wijsgeer J. G. Fichte te weerleggen, als hij er alleen het bestaan eener zedelijke wereldorde uit afleidt en de rationalistische trilogie verwerpt? Meer nog; de wetenschap wordt onbevoegd verklaard, om al deze dogmata op grond van de zedewet in ons uitgesproken en omhelsd te beoordeelen; zij zal ze stil moeten laten staan, zich er geheel buiten moeten houden en geen enkel woord mogen meespreken. Maar wat meent men dan,

dat de wetenschap zich dit banvonniss zal laten welgevallen en binnen de willekeurig haar gestelde grenzen zich beperken zal? Neen, juist het tegendeel; in haar rechten zich miskend voelende, zal zij schrikkelijk zich wreken en meedoogenloos veroordeelen wat voor haar rechtbank zich niet rechtvaardigen laat.

Neen, of ik het *bestaan* van God, van eene zedelijke wereldorde, van eene bovenzijnlijke wereld aanneem, hangt niet van mijn wilsbeslissing af, maar onafhankelijk van mijn willen of wenschen word ik er toe gedrongen door de onweersstaanbare kracht, waarmede zij aan mijn bewustzijn zich opdringt. Wat wel van mijn wil afhangt, is, of ik aan dien God mij onderwerp, of ik die zedelijke wereldorde goedkeur of afkeur, haar eerbiedig of tegen haar mij verzet. Maar dat is eene gansch andere vraag; dat behoort werkelijk tot de competentie van den wil. Daarentegen, het erkennen van de realiteit der dingen, ook van de stoffelijke, is een daad van mijn verstand en rede, en niet van mijn wil.

Nog gevaarlijker wordt dit dualisme, als het aankomt op handhaving van de waarheid des Christendoms. Het moreele bewijs is, geïsoleerd van alle andere bewijzen, even onvoldoende als elk dier andere. Maar daarvan afgezien; nimmer kan op den grondslag der ethische ervaring de waarheid van het historische Christendom worden gebouwd. Ervaart men bijv. dat God in den beginne alle dingen geschapen heeft en geformeerd? Ervaart men, dat de mensch oorspronkelijk geschapen is naar Gods beeld, en dat hij door moedwillige ongehoorzaamheid gevallen is in zonde en dood? Ervaart men, dat Christus is Gods eengeboren Zoon, ontvangen van den Heiligen Geest, geboren uit de maagd Maria, die geleden heeft onder Pontius Pilatus, is gekruist, gestorven en begraven, nedergedaald ter helle, ten derden dage opgestaan uit de dooden, opgevaren ten hemel, zittende ter rechterhand

Gods? Ervaart men, dat Hij zal wederkomen op de wolken des hemels, om te oordeelen de levenden en de dooden? Ervaart men.... maar genoeg reeds, om te doen gevoelen, dat in de Dogmatiek volstrekt niet beschreven worden de ervaringen en vrome gemoedstoestanden der gemeente.

Houdt men echter aan deze valsche onderstelling vast, dan moet wel alle ten onrechte zoo genoemde metaphysica en zelfs al het historische uit de Dogmatiek verwijderd en als onwezenlijk uit het Christelijk geloof geëlimineerd worden. Er is dan geen rust, voordat uit alle dogmata door kritische bewerking het zuiver ethisch-religieuze is gedistilleerd. Ik waardeer het in Schleiermacher en in Ritschl enz., dat zij voor den persoon van Christus eene blijvende beteekenis vindiceeren in het zedelijk-godsdienstige leven, maar toch komt het mij voor, dat dit met hun uitgangspunt en beginsel niet is te rijmen. Het historische is als zoodanig niet ethisch of religieus. Is het waar, dat de dogmatiek niets dan Glaubenslehre in den nieuweren zin mag zijn, d. i. niets mag bevatten dan wat ervaren wordt, dan kunnen ten slotte slechts enkele zedelijke, godsdienstige ideeën uit het Christendom worden overgehouden; maar dit zelf wordt verloochend. Van een ander beginsel uit hebben de moderneren hetzelfde beproefd, de idee losgerukt van het feit en met het feit nu ook bijkans alle christelijke ideeën verloren.

Er is nog meer dat de voorstanders van het dualisme van gelooven en weten tot de genoemde consequentiën dwingt. Zij hebben aan de wetenschap het gebied van het ethisch-religieuze onttrokken. Reeds dit kan of mag de wetenschap niet gedoogen. Maar als de schrijvers eener „Glaubenslehre” nu ook nog daarin, behalve ethisch-religieuze ervaringen, gaan opnemen wat tot het gebied der historie en dus der wetenschap behoort, dan zal deze laatste zeker luide haar protest laten hooren en opkomen tegen deze overschrijding

van het geloof op het haar toekomend terrein. Zoo geeft het dualisme, ten bate van het geloof uitgevonden, zelf aan de wetenschap een wapen in de hand tegen het geloof. En ook van die zijde zal men gedwongen worden, om het historische in het Christendom los te laten. Maar zoo wordt dan ook het Christendom geheel „entwerthet”. En nu kan men wel zeggen: het komt niet op de feiten maar op de beteekenis aan; laat het historische gansch anders zijn dan vroeger aangenomen werd, de waardeering verschilt; op denzelfden grondslag trekken wij een gansch ander gebouw omhoog. Maar deze onderscheiding tusschen „Seins-” en „Werthurtheile”, die ook hier te lande dienst begint te doen, baat niets. De ethisch-religieuse beteekenis van Israëls godsdienst, van de wet, van het profetisme, van Christus, van de Apostelen verandert geheel en radikaal bij aanvaarding van de negatiën der historische kritiek. Dogmatische waardeering staat met historische beschouwing in het allernauwste verband. Het zou heel wat nevelen doen opklaren, als men kon goedvinden, om aan dat „Modestichwort: Werthurtheile” (Biedermann) en aan alle zinledige phrasen en holle klanken op het gebied der wetenschap den dood te verklaren. Maar zij doen helaas nog altijd opgeld bij velen.

Wel verre van ons uit te leiden in het land der vrijheid en der verzekerdheid, voert het dualisme ons heen in een doolhof van dwalingen. Het beperkt willekeurig de rechten der wetenschap; trekt op het zedelijk bewustzijn en den wil een gebouw op, dat deze niet kunnen dragen; loopt gevaar om met de feiten des Christendoms ook de zedelijke en godsdienstige beteekenis te verliezen; en scheurt eindelijk door alle wetenschappen eene zoo diepe en breede kloof, dat haar eenheid te loor gaat en wij in de leer der dubbele waarheid heil moeten gaan zoeken. Prof. Häring, in beginsel met Ritschl overeenstemmende, deed eene gelukkige keuze, toen

hij als opvolger van Biedermann zijn professoraat aanvaardde met eene rede over de „dubbele waarheid”. Maar ook hem is het niet gelukt, de ingebrachte beschuldiging te weerleggen. Häring gevoelt, dat het geloof, de ervaring, de waardeering geen waarborg biedt voor de realiteit en zoekt dien dan in een felt, in de historie van Christus, S. 22. Vervolgens zoekt hij aan te toonen, dat de verzekerdheid aangaande de waarheid van het Christendom alleen ontstaat door praktische erkenning, door eene wilsdaad en niet door logischen dwang, S. 25, 26. Maar op de dan door hemzelf opgeworpen vraag, of dit nadruk leggen op de praktische „Bedingtheit” van het Christendom eigenlijk niét ten doel heeft, om het aan de streng wetenschappelijke controle te onttrekken, weet hij geen ander antwoord te geven, dan dat de wetenschap onbevoegd is, om „über die letzten Fragen des Daseins” een oordeel te vellen, S. 27. Dit neemt niet weg, dat hij S. 28 zich haast er aan toe te voegen, dat er tusschen Theologie en wetenschap geen tegenspraak is.

Ofschoon ik dus ten slotte meen, dat het dualisme de be-
loofde verzoening niet schenkt, wil ik toch gaarne de daarin
aanwezige elementen van waarheid zooveel mogelijk waar-
deeren. Scheiding van gelooven en weten is onmogelijk. Bij
de Theologie kunnen wij den dienst der Philosophie niet mis-
sen. Maar ik durf niet beweren, dat in de dogmata gelijk ze
ons zijn overgeleverd, de Philosophie altijd *slechts* de hulp
eener dienstmaagd heeft verricht. Hier en daar is haar in-
vloed zeker meer dan bloot formeel geweest. En ook de wijs-
begeerte van Kant, de anthropologische en psychologische
onderzoekingen, de studie der godsdiensten, tot zelfs de his-
torische kritiek des Bijbels toe, kunnen voor de Theologie
niet spoorloos voorbijgaan. Tal van vragen in de vroegere
dogmatiek met volle verzekerdheid beantwoord zullen of ter
zijde gelaten of met een Non liquet voorbijgegaan worden.

Ook de dogmaticus mag niet wijs zijn, boven hetgeen men behoort wijs te zijn. Zwijgen past hem, waar de H. Schrift niet spreekt. Het dualisme, hetwelk de dogmatiek van alle zijden beperken wil, kan ons bescheidenheid leeren. Wij doen wel met ons te herinneren het schoone woord van Polanus a Polansdorf: Principium, in quod omnia dogmata theologica resolvuntur, est: Dominus dixit; en ook de bekende spreuk: multa nescire, erudita inscitia est.

Kampen, Dec. 1886.

H. BAVINCK.