

## MODERNE THEOLOGIE.

Wijsbegeerte van den godsdienst, door L. W. E. Rauwenhoff, Hoogl. te Leiden. Eerste Gedeelte, 1e en 2e stuk. Leiden 1887.

Merkwaardig is het stilzwijgen, waarmede in orthodoxe kringen het bovengenoemde werk van Prof. Rauwenhoff tot dusverre is ontvangen. Hoe gansch anders zou dat voor eenige jaren geweest zijn! De Groninger, de Utrechtsche Apologetische en de Ethische School voerden een heftigen strijd tegen de toen nog met veel zelfbewustzijn optredende Moderne Theologie. De verschillende tijdschriften waren vol van polemische en apologetische bijdragen. Er was leven en beweging op wetenschappelijk theologisch terrein. Met belangstelling werd ieder werk, van welke zijde het ook kwam, tegemoet gezien en ontvangen; en aanstonds was men tot beoordeeling, tot weerlegging, tot bestrijding gereed. Het was een gansch andere tijd. Men wist nog niet duidelijk wat men aan elkaar had. Er werd nog geloofd aan de mogelijkheid om elkaar te overtuigen, te winnen. De diepte en breedte van het verschil werd nog niet ten volle ingezien. Men meende ter goeder trouw nog saam op een gemeenschappelijke basis te staan en een laatste beginsel deelachtig te zijn.

Maar in en door den strijd kwam het verschil zelf helderder voor den dag. Het bleek, dat tegen wie de beginselen ontkent niet valt te disputeeren. In plaats van te naderen, raakte men verder uiteen. Van weerszijden trok men zich uit den vruchtelozen strijd in den kring van eigen geloofs-

verwanten terug. De apologetische richting maakte voor de dogmatische plaats. De orthodoxie, bij het polemiseeren geen bate vindend, ging poneeren; en om uit de vage algemeenheden uit te komen, nam ze kloek de lijn der historie weer op; ze zocht achter zich den steun, dien ze om zich heen niet kon vinden. En zoo is het geschied, dat Orthodoxen en Modernen, ofschoon zonen van hetzelfde vaderland en kinderen saam van het Protestantisme, elkander zoo goed als geheel vreemd zijn geworden. Prof. Schürer kon voor eenigen tijd aan Prof. Zöckler verwijten, dat hij in de Commentaren op het O. en N. Test. zich evenals de Roomschen stelde op het standpunt der traditie; de wetenschap der Kritische Theologie eenvoudigde negeerde en handelde alsof hij nog leefde in de 17e Eeuw en er niets was gebeurd. En omgekeerd kan aan de Moderne Theologie ten laste worden gelegd, dat zij met de orthodoxie zich bijna geheel niet meer inlaat; Prof. Rauwenhoff haalt geen enkel werk van die richting meer aan.

Dat is een verschijnsel, hetwelk aan wie het indenkt zeer veel te zeggen heeft. Er spreekt zich in uit, dat de Revolutie eene even diepe klove graaft tusschen geslachten en volken, als de Reformatie dat deed in de 16e Eeuw. Niet alleen toch op wetenschappelijk terrein, maar ook op het gebied van kerk, school en maatschappij, tot zelfs in het huisgezin toe, wordt altijd duidelijker die scheiding gezien. Indien er geen besliste omkeer komt en de beginselen zich naast elkaar verder ontwikkelen, is de tijd niet verre meer, dat wij tegenover elkander staan, gelijk nu reeds drie eeuwen de Protestanten staan tegenover de Katholieken, tusschen wie bijna alle maatschappelijke omgang en verkeer, alle echtverbinding en bloedverwantschap heeft opgehouden.

En toch, hoe ernstig dit verschijnsel wezen moge, de scheiding moet wel worden aanvaard, zoolang wij in de diepste

beginselen, in de heiligste overtuigingen uiteengaan. Elke poging, om te vereenigen wat in beginsel elkaar uitsluit, is te voren reeds met onvruchtbaarheid geslagen. De voor korten tijd in Duitschland opgerichte „Evangelische Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen”, die alle richtingen van het Protestantisme ten strijde tegen Rome vereenigen wilde, werd reeds terstond bij haar geboorte door velen met wantrouwen begroet. En ook hier te lande koesteren velen nog de illusie, dat in vereeniging van het onvereenigbare eene kracht schuilt, die Rome's heerschappij kan weerstaan. Zelfs hoort men van een plan, om in navolging van het Duitsche voorbeeld, ook hier eene „Evangelische Maatschappij” op te richten. Maar Rome lacht natuurlijk om zulke machteloze pogingen; en machteloos zijn ze voorzeker, wijl ze dwingen tot verzwijging en weglating van datgene, wat juist onze kracht en sterkte tegen Rome uitmaakt.

---

De Moderne Richting ontstond onder leiding van de Hoogleeraren Scholten en Opzoomer niet uit eene godsdienstig-zedelijke, maar uit eene wetenschappelijke behoefte. De nieuwe wetenschap, vooral die der natuur, dwong, zoo meende men, tot herziening van het geloof. Vol ijver en moed toog men aan het werk. Scholten wist een tijd lang zijne discipelen de vaste overtuiging in te boezemen, dat de verzoening tusschen gelooven en weten gevonden was. Onderscheid makend tusschen de beginselen en de verschillende dogmata van de Geref. Theologie, kritiseerde hij op scherpzinnige wijze met de eerste de laatste weg, en meende niets wezenlijks te verliezen. Integendeel, het geloof werd door deze kritiek slechts van onzuivere bestanddeelen gereinigd; vrijer en ruimer kon men nu uit alle verschijnselen der wereld in hun samenhang opklimmen tot eene Hoogste Macht, die dan

in meer theïstischen of meer pantheïstischen zin werd opgevat. Door een dialectisch kunststuk waren echt-gereformeerd en modern voor Scholten woorden van ééne beteekenis. Het idealistisch monisme werd door de wetenschap bevestigd en bevredigde ten volle de behoeften van het godsdienstig gemoed.

Maar deze illusie werd spoedig verstoord. De Moderne Theologie ging weldra in tweeërlei richting uiteen. Eenerzijds stonden de Intellectualisten; zij wilden geen scheiding van godsdienst en metaphysica, van natuur- en zedelijke orde, maar bleven de Hoogste Macht, die het godsdienstig gemoed vereerde, vereenzelvigen met het Hoogste Wezen dat de natuur als oorzaak aller dingen deed kennen. Zij bleven in dit opzicht aan Scholten getrouw, bij wien het spiritualistisch monisme de grondgedachte vormde van heel zijne Theologie en Philosophie. Maar in andere opzichten gingen zij toch ook verre boven hun meester uit. Het vertrouwen op de macht der wetenschap en der philosophie, om tot eene Hoogste oorzaak aller dingen te komen, werd geschokt; de overtuiging van de eenheid van gelooven en weten verloor in frischheid en kracht; de bekoorlijke gedachte dat het modern geloof niets was dan het geloof van de gemeente aller eeuwen overgezet in de taal der 19e Eeuw, moest worden prijsgegeven; en de loochening van alle supranaturalisme bleek veel meer in te sluiten dan men oorspronkelijk dacht. De volledige en onvoorwaardelijke aanvaarding van de moderne, vooral uit de natuurwetenschap voortvloeiende wereldbeschouwing, van het onverbrekkelijk causaalverband aller dingen maakte het objectieve recht en de objectieve waarde van godsdienst en zedelijkheid toch minstens twijfelachtig. In dit opzicht is vooral het optreden van Dr. Bruining belangrijk, die onder de Intellectualisten thans wel de meest geavanceerde mag heeten. Meer dan iemand anders maakt hij ernst met het beginsel van de moderne richting, dat de

wetenschap volstrekt vrij moet zijn en onbelemmerd haar gang moet gaan ook in het onderzoek van het kritiekste, dat is op modern standpunt, van de godsdienstige verschijnselen in al hun omvang, bepaaldelijk van hun oorsprong en ontwikkeling. In verschillende artikelen heeft hij betoogd, en op zijn standpunt volkomen juist, dat de godsdienstwetenschap geheel en zuiver wetenschap moet worden, en met alle open of bedekt supranaturalisme moest breken. Ook de godsdienst is, zoo zegt hij, een zuiver psychologisch verschijnsel, dat niet uit een aangeboren godsdienstig gevoel, bewustzijn, besef of hoe men zulk een oorspronkelijke en bovennaatuurlijke kiem ook noemen moge, maar dat alleen uit eindige factoren, uit de organisatie van den menschelijken geest verklaard mag worden. De godsdienstwetenschap heeft die godsdienstige verschijnselen te verzamelen, te classificeeren, de wetten ervan op te sporen en te verklaren; maar de rechtvaardiging van den geloofsinhoud komt aan haar niet toe maar behoort thuis in de naast haar staande, van eene bepaalde, wetenschappelijk onbewijsbare geloofsovertuiging uitgaande Dogmatiek, die daarom geen wetenschap is in den gewonen en eigenlijken zin van het woord.

Zoo werd door de Intellectualisten zelven de illusie reeds verstoord, waarmede de moderne Theologie in den beginne optrad. Maar tegen het Intellectualisme van de oudere Modernen kwam er eene nog sterker reactie van den kant der zoogenaamde Ethische Modernen. Dezen kwamen tot de overtuiging, dat de weg der redeneering uit en der bespiegeling over de natuur niet leidde tot God. De metaphysica en philosophie mocht hoogstens een Absolute Causaliteit aanbieden aan het verstand, maar zij schonk geen object van vereering aan het godsdienstig gemoed. Zij werden skeptisch tegenover het onoplosbaar wereldprobleem. De Schepping predikt geen liefd'rijk God, klaagden ze vol weemoed. En ze wilden niet

meer weten van eene wijsbegeerte, die nu eens zus en dan zoo redeneerde en toch ten slotte de rechten van het gemoed miskende en de behoeften des harten niet voldeed. Een andere weg moest dus worden ingeslagen. Niet buiten in de koude natuur, in de vaak meedoogenlooze werkelijkheid, maar in het eigen geweten, in het zedelijk bewustzijn, in het binnenste heiligdom des gemoeds moest God worden gezocht; daar zou Hij zich laten vinden, want daar ontwaren we eene zedelijke macht, welke ons beheerscht en volstrekte gehoorzaamheid eischt; zij is de God, naar wien onze ziele dorst, de Hoogste zedelijke Macht, de Heilige Almacht, voor welke de vrome in ootmoed zich buigt.

Op die wijze spraken de Ethischen, en zij vonden bij velen gehoor. Maar evenals bij de Intellectualisten, die onvoorwaardelijk het causaal verband der wereld aanvaardden, rees ook hier de vraag: dreigt alzoo niet heel het objectieve recht van den godsdienst verloren te gaan? God was hier toch niets anders dan het zedelijk ideaal; godsdienst niets dan zedelijk idealisme, eene zekere richting en stemming des gemoeds. En de vereenzelviging van die zedelijke macht welke het geweten doet kennen, met de absolute Causaliteit, die er werkt in de natuur, werd door de Ethischen beslist afgewezen. Religie en metaphysica, godsdienst en wijsbegeerte, zedelijke en natuurorde waren twee en moesten twee blijven. Liever dualist dan zich te laten vangen in het net van de groote spin, welke Monisme heet! Maar de vraag kon dan ook niet uitblijven: is die vereering van het zedelijk ideaal nog godsdienst? welk recht blijft ook hier aan de religie verzekerd?

Dat is de levensvraag van de Moderne Theologie. Het is de kwestie van haar zijn of niet-zijn. Geen wonder, dat ze nu reeds vele jaren met voorliefde is behandeld. Langs verschillende weg is naar oplossing gezocht. Tal van opstellen en verhandelingen brachten haar ter sprake of roerden ze

aan. Maar het ontbrak tot dusver aan een werk, dat de rechtvaardiging van den godsdienst hoofdzakelijk zich ten doel stelde. De orthodoxen zijn arm in de Kritiek, maar de Modernen zijn zwak in de Dogmatiek, althans hier te lande; na Scholten zag nog geen dogmatisch werk van beteekenis het licht. Maar nu heeft Prof. Rauwenhoff, eerst ambtgenoot dan opvolger van Scholten, eene „Wijsbegeerte van den godsdienst” in het licht gegeven, welke lang verbeid en met vreugde begroet, toch ook reeds ernstige bedenkingen heeft uitgelokt. Ook voor hen, die niet modern zijn, is het niet van belang ontbloot, van dezen jongsten wijsgeerigen arbeid der Moderne Theologie eenige kennis te nemen. Niet alleen om te weten, tot welke resultaten zij na jaren zoekens gekomen is en welk standpunt zij thans inneemt; maar ook om er onze winste mede te doen, want formeel beschouwd bestaan vele kwestieën, die de Modernen verdeeld houden, ook onder ons.

---

Bij de Wet op het Hooger Onderwijs van 1876 is de Godgeleerdheid aan onze Staatsuniversiteiten omgezet in eene faculteit van Godsdienstwetenschap. Toch is die verandering niet ten einde toe volvoerd. Verscheidene vakken herinneren nog aan de oude Theologie. De Wijsbegeerte van den godsdienst echter is geheel en al een modern vak. Zij is de dogmatiek der Godsdienstwetenschap. Wel tracht men op modern standpunt nog de dogmatiek naast haar te handhaven; maar aanwijzing van een wezenlijk verschil gaat zeer moeilijk. Prof. Rauwenhoff vindt het daarin, dat dogmatiek altijd uitgaat van een bepaalden godsdienst, zelfs van eene bepaalde kerk en belijdenis; Wijsbegeerte van den godsdienst daarentegen elke voorkomende vraag als een open vraag behandelt (bl. 5, 6). Maar hoe weinig dit zegt, blijkt duidelijk; ook

de Wijsbegeerte van den godsdienst moet van eenige onderstellingen uitgaan (bl. 22), haar beoefenaar moet een gereinigd en vast godsdienstig bewustzijn als leidsman en tolk meebrengen, ten einde de verschillende godsdiensten te kunnen onderkennen en waardeeren (bl. 6, 43), de grenzen van dogmatiek en Wijsb. van den godsd. vloeien ineen (bl. 750 v.). Inderdaad is er tusschen beide hoogstens een verschil in behandeling der stof. De moderne dogmaticus, zooals Scholten, Lipsius, Biedermann, enz. gaat tegenwoordig gewoonlijk nog uit van de kerkelijke dogmata, sluit zich daarbij aan, kritiseert die en vult daarmee het grootste gedeelte van zijn werk; maar wat hij zelf positief geeft, is niet veel meer dan wat ook Prof. R. in zijne Wijsb. ter sprake brengt. Eene eigene stof blijft er dan voor de Dogmatiek niet meer over; tenzij men met Dr. Bruining van oordeel zij, dat de rechtvaardiging van den geloofsinhoud niet in de Wijsbegeerte van den godsdienst thuis behoort maar in de Dogmatiek; een oordeel dat steunt op eene positivistische opvatting van de wetenschap. Prof. R. kan zich echter met deze beschouwing van Dr. Bruining lang niet vereenigen (bl. 56 v), en neemt daarom ook de rechtvaardiging van den godsdienst in zijne Wijsbegeerte op; ja wijdt daaraan verreweg het grootste gedeelte van zijn werk. Drie zaken zijn het voornamelijk die in dit eerste Gedeelte besproken worden: 1<sup>o</sup> het ontstaan en de ontwikkeling, 2<sup>o</sup> het wezen en het recht en 3<sup>o</sup> de openbaring van den godsdienst. Natuurlijk kan het ons doel niet zijn, eene uitvoerige beoordeeling van dit werk te geven. Anders zou deze indeeling reeds stof tot kritiek opleveren, en elke bladzijde schier ons dwingen, om bedenkingen en bezwaren in het midden te brengen. Een gansch boek, nog wel zoo omvangrijk als dat van Prof. R. zelf, ware voor dergelijke beoordeeling noodig. Het is ons genoeg, enkele belangrijke kwestieën even onder de oogen te zien gelijk die



door Prof. R. worden gesteld en beantwoord, ten einde eene voorstelling te krijgen van de Moderne Theologie in de jongste phase harer ontwikkeling.

Allereerst verdient de vraag naar het ontstaan van den godsdienst onze aandacht. Vroeger werd de religie eenvoudig uit openbaring, inwendige zoowel als uitwendige, afgeleid. Op modern standpunt kan deze verklaring natuurlijk niet meer toegelaten worden. Daarvoor zijn tal van andere theorieën voorgedragen, de eene nog meer onbevredigend dan de andere. Men heeft haar oorsprong gezocht in menschelijke vinding en vereering van voorouders; in het conflict van zelfbewustzijn en wereldbewustzijn, van zelfgevoel en noodgevoel; in de potentie des menschen om het oneindige te vatten en in logische redeneering uit de ervaring. Maar al deze verklaringen konden Prof. R. niet voldoen. Hij draagt zelf eene beschouwing voor, die van de genoemde geheel verschilt en het meest overeenkomt met die van Dr. Hugenholtz. In den onontwikkelden, kinderlijken natuurmensch, zegt hij, waren reeds zekere zedelijke aandoeningen van eerbied, vrees, liefde, maar vooral van *ontzag* aanwezig, door het leven in gezin en maatschappij, in hem gekweekt en ontwikkeld. Maar daarnaast kreeg hij uit de natuur om zich heen allerlei denkbeelden van machten, die er woonden in de verschillende verschijnselen. En nu ontstond de godsdienst op het oogenblik, dat de natuurmensch, wanneer eenig natuurverschijnsel door hem voor een hooger wezen aangezien een bijzonderen indruk op hem maakte, die zedelijke aandoeningen van eerbied, vrees, ontzag, dankbaarheid op die natuurmacht overdroeg en zeide: *gij zijt mijn god.*

Deze verklaring schijnt eenvoudig, maar stuit op onoverkomelijke bezwaren. Allereerst kan deze verklaring de ware

niet zijn, omdat zij den godsdienst tot een product van het toeval maakt. De Hoogleeraar zegt zelf: een natuurverschijnsel kon „om de eene of andere reden, onverschillig welke” op den mensch zekeren indruk maken; een „bloot toeval” kon er hem toe brengen om in een of ander ding uit de geheimzinnige natuur iets eigenaardigs te zien wat het voor een ander niet was en om het daarom voor zich tot een god te maken, bl. (97 cf 193, 250, 263). Daarmee is heel deze hypothese reeds omvergeworpen. Nu zal Prof. R. het echter in geen een deele toestemmen, dat hij den godsdienst uit het toeval verklaart; hij zegt elders dat de drang om de eene of andere macht der natuur tot godheid te maken, lag in het zedelijke in hem (bl. 611, 263); zijn streven is bepaald om den oorsprong der religie in het zedelijke te zoeken. Maar de gelegenheid, waarbij die drang zich gelden deed; de reden waarom hij gedrongen werd een natuurmacht als god te erkennen; en dus het ontstaan der religie blijft toch geheel aan het toeval overgelaten. Eene verklaring nu, die den godsdienst tot spel van het toeval maakt is daardoor alleen reeds voldoende geoordeeld.

Maar een tweede bezwaar is van even ernstigen aard. De beschouwing van Prof. R. laat geheel onverklaard, hoe en waarom de mensch tot een zekere natuurmacht, van welke hij iets bijzonders ondervonden had, ooit zeggen kon: gij zijt mijn *god*? Vanwaar had hij die Gods-idee? In het bezigen van dit woord haalt Prof. R. ongemerkt juist datgene binnen, wat verklaard moest worden. Er was gegeven: een mensch met zekere zedelijke aandoeningen van ontzag enz., en een natuurmacht die een bijzonderen indruk op dien mensch maakte. Welnu, wanneer men niet ongemerkt in de verklaring het te verklarene opneemt, is uit deze beide gegevens, noch afzonderlijk noch ook in verbinding met elkaar, de godsdienst af te leiden. Immers, ook wij erkennen machten en krachten in de natuur, het onweder vervult ons met

ontzag; toch zal dit niemand voor godsdienst houden, omdat wij in die krachten geen „goden” meer zien. En omgekeerd, de natuurmensch koesterde gevoelens van eerbied, ontzag, enz. voor zijne ouders, voor zijne stamhoofden; waarom zei hij tot dezen nu niet: gij zijt mijn god? Waarom moest godsdienst door Prof. R. omschreven worden als vereering van eene *bovenzinlijke* macht? Waarom is de vereering van ouders enz. nog geen godsdienst? Prof. R. vergelijkt beide soorten van vereering wel (blz. 104, 277, 379) maar durft en kan ze ook niet vereenzelvigen. Er is tusschen de vereering van ouders en van God ook een essentieel verschil.

De Gods-idee is het, die tusschen beide onderscheid maakt; en haar oorsprong wordt door Prof. R. met geen enkel woord verklaard; hij haalt haar binnen, terwijl juist in haar dat nieuwe, geheel eigensoortige element ligt opgesloten, hetwelk den godsdienst van alle andere vereering onderscheidt en juist het probleem was ter verklaring. Gerust mag de vraag gedaan worden, of ooit langs den door Prof. R. ingeslagen weg de verklaring gevonden zal worden van den oorsprong der religie. De Evolutie-theorie dwingt, om in den godsdienst niet de vrucht maar den oorsprong van de Gods-idee te zien. Maar het ontzag, de eerbied kan op zichzelf eene of andere macht niet tot een god maken; integendeel, juist het bewustzijn, dat die macht een god was, kweekte ontzag, vreeze, godsdienst. Als iemand een idee van God had, dan verklaart Prof. R's theorie wel, hoe een mensch eene natuurmacht door een of ander toeval voor zijn god kon gaan houden; maar zonder die onderstelling verklaart zij ook niets. De verklaring, die Paulus geeft Rom. 1: 18--25, waarbij de Gods-idee van elders bekend is en nu door verduistering des bewustzijns op de natuurmachten wordt overgedragen, klinkt vrij wat aannemelijker.

In de derde plaats is de verklaring van Prof. R. onbevredigend, omdat zij van een verkeerd begrip van godsdienst uitgaat. Vroeger onderscheidde men tusschen religio objectiva en subjectiva. Prof. R. verwaarloost deze juiste en noodzakelijke onderscheiding geheel en komt zoo tot groote verwarring. Soms schijnt het, alsof hij alleen religio subjectiva erkent; alsof er heel geen godsdienst in objectieven zin is. Prof. R. durft zelfs neerschrijven: Geen god is god *jure suo*, maar is alleen god door de deificatie, die hij van zijn ver eerder heeft gekregen. De godsdienst zei nooit: er is een God, maar, ik heb mijn God. De religie ontstond dus ook eerst op het oogenblik, dat iemand in eene zekere bovenzinlijke macht *zijn* God erkende. Het bestaan van God is bewezen, zoodra er iemand is, die in een God gelooft. Het Hoogste Wezen is evenmin op zichzelf God, als de heilige boom van den wilde. Een God is altijd God voor iemand (blz. 72, 74, 94, 242). Het kenmerkende van den godsdienst bestaat daarom ook niet in de overtuiging van het bestaan eener Hoogere Macht, maar in het bewustzijn, dat men tot die macht in eene persoonlijke betrekking staat (blz. 94). Nu blijkt later wel, dat Prof. R. het objectief karakter van den godsdienst niet geheel wegcijferen wil, en geloof in eene zedelijke wereldorde voor het wezen houdt van het godsdienstig geloof. Maar dat kan het feit niet ongedaan maken, dat hij in deze uitspraken heel het karakter van waarheid en werkelijkheid aan den godsdienst ontnemt.

Indien godsdienst eerst en wezenlijk in zekere stemmingen en aandoeningen van het gemoed bestaat, is alle religie even waar of liever even valsch; dan is het niet voor het subject maar toch op zichzelf totaal onverschillig, welke macht men tot God zich kiest en vereert; dan is de idee God louter een begrip van relatie tot eene werkelijke of denkbeeldige macht. Wie heeft echter dat woord, dien naam van

God ooit in dezen zin gebruikt? De Hoogleeraar erkent het later zelf (blz. 492 v.): in den mond der geloovigen is God altijd een Wezen, dat werkelijk bestaat, en, voegen wij erbij, dat jure suo God is en krachtens zijne natuur op onzen dienst aanspraak maakt. Ik ben de Heere, dat is mijn naam, en mijne eer zal Ik geen anderen geven, noch mijnen lof den gesnedenen beelden — dat woord des O. V. kan toch ook voor de modernen niet al zijne macht en waarheid hebben verloren.

Daarom is 's menschen persoonlijke betrekking tot God in den godsdienst ook niet het eenige en eerste, maar het tweede. Ongetwijfeld, daar is eerst waarlijk dienst Gods, waar de mensch in gemeenschap met God leeft, maar deze gemeenschap kan slechts opgebouwd worden op den grondslag van de erkenning Gods. Wie tot God gaat, in zijne gemeenschap wandelt, moet gelooven dat Hij is. Aan de relatie waarin wij ons stellen tot God, moet noodzakelijk voorafgaan de relatie waarin Hij zichzelf stelt tot ons. Indien Prof. R. dan ook den godsdienst alleen daar vindt waar hij den mensch betuigen hoort: gij zijt mijn God; kan hij onmogelijk recht laten wedervaren aan die veel machtiger stemmen, die uit heel de menschenwereld tot onze ooren doordringen, en die niet van kinderlijke gemeenschap met God, maar integendeel van vrees, beving en angst voor God, van vlucht en verwijdering uit zijne nabijheid gewagen. Ik erken, er komen soms uit de Heidenwereld innig-religieuze stemmen en tonen en liederen tot ons, die een orthodoxe daar niet zou hebben verwacht en die toch door hem niet mogen worden verwaarloosd maar recht op verklaring hebben. Maar met de geschiedenis is het geheel in strijd, alle godsdiensten uit het gezichtspunt der gemeenschap met God op te vatten. Het zoeken der Heidenen naar God, of ze Hem tasten en vinden mochten, is door Prof. R. geheel voorbij gezien;

evenals het begrip „God” heeft hij ook het „mijn” God eenvoudig en ongemerkt in zijne verklaring mee opgenomen.

---

In de schets van de ontwikkeling van den godsdienst, hoeveel aanleiding die ook voor kritiek bevatte, bepalen wij ons tot één enkel punt. Gelijk we zagen, kwamen er volgens Prof. R. voor het ontstaan van den godsdienst tweeërlei factoren in aanmerking. Het object der vereering, dat den mensch gegeven wordt door zijne wereldbeschouwing; en de zedelijke aandoeningen van vrees, liefde, ontzag, die de mensch naar aanleiding van een of ander „toeval” op dat object overdroeg. Daaruit volgt, dat de godsdienst zich ontwikkelt, naarmate 's menschen natuurkennis zich uitbreidt en zijne zedelijke opvoeding zich voltooit. Maar dan is ook het godsdienstig geloof van de steeds voortschrijdende natuurwetenschap afhankelijk, en het ernstige bezwaar rijst, dat de wetenschap ons elk object van vereering, en daarmee ons onzen God en onzen godsdienst ontneemt. Prof. R. voelt dit bezwaar zeer diep en komt er elk oogenblik op terug. Deze moeilijkheid draagt bij hem een te ernstiger karakter, omdat hij onvoorwaardelijk de nieuwere wetenschap met hare resultaten aanvaardt (bl. 220, 497), en omdat hij het begrip der wetenschap in eigenlijken zin dikwerf tot het exacte beperkt. Zoo zegt hij bv.: wat niet logisch gekend kan worden, is geen stof voor wetenschap (bl. 17); waardeering blijft buiten haar bereik (bl. 288 v., 389 v.); objectieve waarheid kan nooit bewezen worden van iets, waarvan het object niet voor waarneming vatbaar is (bl. 621, 745); goed, zedelijk goed is geen wetenschappelijk begrip (bl. 408); het bovenzinnelijke is geen voorwerp van weten maar van gelooven (bl. 335, 661) enz. Hoever we hier nog van het positivisme af zijn, moge Prof. R. zelf beslissen. Maar zeker is, dat daar-

mede het gevaar dreigt, dat de wetenschap ons God en godsdienst ontnemt.

Hoe tracht hij nu aan dit dreigend gevaar te ontkomen? Beproeft hij het begrip, de methode, de voor zeker uitgegeven uitkomsten der hedendaagsche wetenschappen aan eene ernstige kritiek te onderwerpen, en streeft hij toch om aan de ware en herziene wetenschap een steun te ontleenen voor het geloof? Niets van dat alles; Prof. R. heeft met het vroegere vertrouwen der intellectualistische Modernen, om langs den weg van het wetenschappelijk onderzoek en het speculatieve denken tot het bovenzinnelijke te komen, geheel gebroken. Die illusie is hier gansch prijsgegeven. De wetenschap weet niets van een God; zij komt niet verder dan tot weten van door haar waargenomen verschijnselen, en ook de wijsgeerige bespiegeling reikt nooit buiten den kring van het eindige (bl. 119). Als we eene Macht noodig hebben tot object van vereering, dan moeten we die elders zoeken dan bij de natuurwetenschap, en daarvoor blijft alleen het gebied van het zedelijke over (bl. 120).

Dat is eene groote verandering in de Moderne Theologie. Bij haar eerste optreden meende zij in de wetenschap haar hechtsten steun te hebben. Maar de ontwikkeling der wetenschap in de laatste jaren heeft haar dien grondslag geheel ontnomen. Zij ziet zich alleen tot en op zichzelf verwezen. Deze omkeer in de verhouding van Moderne Theologie tot wetenschap kan in beteekenis niet licht worden overschat. Wat blijkt er toch uit? Dat de Moderne Theologie evengoed als de Orthodoxe in onverzoende verhouding tot de tegenwoordige wetenschap staat; dat de belofte waarmede zij optrad grootspraak is geweest en geheel onvervuld is gebleven; en dat de Moderne Theologie evengoed als de Orthodoxe tegenover de hedendaagsche wetenschap eene verdedigende houding heeft aan te nemen, ten einde nog dat weinigje

geloof te kunnen behouden hetwelk zij bij hare andere groote concessiën nog niet kon of wilde afstaan. Zij gaf schier alles prijs: Schrift, openbaring, belijdenis; dogma na dogma liet zij los. Indien haar maar de religie bleef in het binnenste heiligdom des gemoeds, en eene Macht als object der vereering. En zie, de wetenschap drong ook daartoe door, zij onderwierp ook die godsdienstige verschijnselen aan haar onderzoek; zij trad in de evolutieleer met eene verklaring op, die niet kon aanvaard worden zonder het objectief recht en de objectieve waarde van den godsdienst prijs te geven. En de Moderne Theologie, die als bondgenoot der wetenschap was opgetreden om de orthodoxie te bestrijden, zag zich ten slotte door de voortgaande wetenschap zelf in de engte gedreven. Het bondgenootschap werd verbroken. De Moderne Theologie heeft haar praedikaat verloren, zij is niet modern meer; parallel met het liberalisme op staatkundig terrein, is zij conservatief moeten worden. Haar aangezicht is thans niet meer tegen de orthodoxie, maar tegen de wetenschap gekeerd. Er moet gestreden worden, om het aangevallen terrein te behouden, om de voortschrijdende wetenschap terug te dringen, om haar binnen de grenzen te beperken.

Dat standpunt neemt nu ook Prof. R. in. Hij vindt in de wetenschap geen steun meer voor zijn geloof. Goed; dat geeft hij dan ook prijs. Als nu die lastige wetenschap zich maar van haar grenzen bewust bleef! Hij wil haar met rust laten; indien zij hem nu ook maar met rust liet! Steun behoeft zij niet meer te bieden voor het moderne geloof; als ze maar geen beletselen en onoverkomelijke hinderpalen er voor in den weg legde! De Hoogleraar is daar echter niet zeker van, en spant zich daarom in, om der wetenschap haar beperktheid tot bewustzijn te brengen. Soms valt hij daarbij geheel in den toon, dien de orthodoxie tegen de wetenschap aansloeg. Het is geloof, zoo zegt hij, waardoor wij



het bestaan van dingen buiten ons erkennen, en overeenstemming van onze voorstellingen daarmede aannemen. Het is geloof, als wij onze geestvermogens vertrouwen en meenen, dat het volgen der denkwetten ons voor dwaling behoeden zal. Het is geloof, als we onderstellen, dat de dingen buiten ons tot elkaar in betrekking staan als oorzaak en gevolg. Geloof in onszelf is eenige grond van zekerheid, onmisbaar beginsel van alle wetenschap, eenige weg om aan het scepticisme te ontkomen (bl. 284 v. 336). Ook in de wetenschap is er altijd maar relatieve objectiviteit, en relatieve waarheid. Buiten het gebied der mathematische waarheden doet altijd de subjectiviteit zich gelden (bl. 16, 624 v.). Denknoodwendigheid is er in den strengsten zin van het woord alleen in de wiskunde (bl. 560). Als men alleen wil laten gelden wat in den vollen zin van het woord geweten kan worden, dan is er geen theologie en geen enkele geestelijke wetenschap mogelijk (bl. 661). Zou men wel denken, dat hier een modern theoloog aan het woord is? Ja, zoover gaat de Hoogleeraar in zijn ijver om aan de wetenschap haar beperktheid te doen gevoelen, dat hij zich in de armen werpt van het idealisme. Wij nemen nooit de dingen, wij nemen slechts bewustzijnstoestanden waar; de denkvormen ontleenen we niet aan de werkelijkheid maar aan onszelf (bl. 16). Om echter aan het volstreckte illusionisme te ontkomen, zegt hij met Jacobi: het geloof aan eene werkelijkheid dringt zich met zoo onwederstaanbare kracht aan ons op, dat wij haar bestaan moeten aannemen (bl. 284).

Niet slechts is de verzoening des geloofs met de wetenschap hier niet gevonden; maar door de volstreckte scheiding van beide, voert Prof. R. ons in een dualisme, waarmede het door hem omhelsde monisme (bl. 220) kwalijk te rijmen valt. De wetenschap, die door zinnelijke waarneming verkregen wordt, en het godsdienstig geloof, opgetrokken op

den grondslag van het zedelijke, blijven geïsoleerd naast elkander staan. Zij zijn, althans voorloopig, gescheiden.

---

Door het voorgaande is de weg aangewezen, dien Prof. R. bij het onderzoek naar het wezen en het recht van het godsdienstig geloof zal inslaan. De wetenschap, de wijsbegeerte is van te voren incompetent verklaard, om mee te spreken in de zaak van het godsdienstig geloof. Zij kan niets ten voordeele ervan zeggen; en het is te hopen dat zij ook van achteren niet verbiedt te gelooven aan datgene, welks bestaan door het godsdienstig geloof wordt geeischt.

Prof. R. gaat dus niet het bestaan van 't object des geloofs bewijzen, maar aan het geloof zelf vragen, wat het is en wat het postuleert (235—244). Eerst tracht hij daarom te betoogen dat godsdienstig geloof, vereering van eene bovenzinlijke macht, gegrond is in zedelijke waardeering. Dat is: een mensch erkende in eene bovenzinlijke macht eene hem gebiedende, tot gehoorzaamheid verplichtende macht, en begon haar te vereeren. Hij maakte door deze zedelijke waardeering die macht tot zijn God en deze deificatie maakte zijn eerst slechts zedelijk bewustzijn tot een godsdienstig bewustzijn (263. 611). Nu is het historisch en psychologisch onbewijsbaar, dat altijd zedelijke waardeering in eene zekere natuurmacht een god deed zien; godsdienstige vereering was en is dikwerf van alle zedelijke waardeering ten eenenmale ontbloot; soms schiep alleen de vrees de goden. Maar dit daargelaten. Zedelijke waardeering zal dan de grond zijn van het godsdienstig geloof. Zedelijk is verder, wat door het plichtbesef geboden en uit plichtbesef gedaan wordt. Dat plichtbesef is absoluut, algemeen, alles beheerschend. (282—310). En uit dit absoluut karakter van het plichtbesef wordt nu gepostuleerd het geloof in eene zedelijke wereldorde, d. i. in

eene zoodanige gesteldheid van de wereld, dat de zedewet, het plichtbesef daarin heerschen kan (321—343). En dat geloof in eene zedelijke wereldorde is tevens het wezen van het godsdienstig geloof (378 v.).

Tegen heel dit betoog rijzen gewichtige bedenkingen. Alereerst — want ik zie er van af, dat Prof. R. de hechtheid van zijn grondslag en uitgangspunt, n.l. het plichtbesef, tegen de Evolutionisten eerst wel had behooren te verdedigen — tegen het recht van dit postulaat. De wijsgeer Kant had betoogd, dat het bestaan van God, wilsvrijheid en onsterfelijkheid wetenschappelijk niet te bewijzen waren. Toch postuleerde hij hun bestaan op grond van de practische Vernunft, de zedewet. Een postulaat was volgens hem eene theoretische stelling, die als zoodanig onbewijsbaar was, maar wier waarheid toch moest aangenomen worden vanwege haar onafscheidelijk verband met de absoluut geldende practische zedewet in ons. Gewijzigd meent Prof. R. deze leer van het postulaat te mogen overnemen. Maar is nu werkelijk met het geloof in mijzelf, d. i. in het absoluut karakter der zedewet onafscheidelijk het geloof in eene zedelijke wereldorde verbonden?

Tot beantwoording dezer vraag is noodig te weten, wat Prof. R. onder zedelijke wereldorde verstaat. Hij verklaart deze uitdrukking daardoor, dat de wereld zoodanig gesteld en ingericht is, dat de absolute wet van het plichtbesef daarin heerschen kan (343). Maar ook zoo is nog alle misverstand niet uitgesloten. Volgens Prof. R. schijnt er in begrepen te liggen: eerst dat ze geen zekere instelling, geen Nemesis in de wereld is, maar iets dat gegrond is in de eigenaardigheid van zedelijke subjecten (360); vervolgens dringt ze den mensch tot eene teleologische wereldbeschouwing, tot eene onderstelling ten opzichte van de wereld, dat in haar niet alleen oorzaak en gevolg, maar ook middel en doel

heerscht (363); en eindelijk ook sluit ze in, dat de natuurorde aan de zedelijke orde dienstbaar is (365 v. Cf. 407 v. 532 v. 772). Nu is het eerstgenoemde element niets dan het feit zelf, dat er in alle menschen eene absolute zedewet woont, en behoort dus eigenlijk niet tot het postulaat dat immers iets nieuws aan het feit toevoegen moet. Maar het tweede en derde, is dat dan het nieuwe, het postulaat? Prof. R. krimpt zelf het nieuwe ervan heel wat in. Hij verwert wel het dualisme der Ethischen, dat geloof en wereldbeschouwing volstrekt scheidt (366), maar feitelijk is de heerschappij van de zedelijke over de natuurorde zeer gering. Bladz. 533 v. stemt Prof. R. in met de stelling dat het goede op den duur moet zegevieren, en daartoe de zedelijke over de natuurorde moet heerschen; maar verband tusschen beide is er alleen op het gebied van het menschelijk leven. De heerschappij van de zedelijke wereldorde bestaat alleen daarin, dat het goede allengs meer macht en invloed zal krijgen in den enkelen mensch en in de maatschappij, en dat ten gevolge daarvan, middellijk, ook vele oorzaken van ziekte en ellende zullen wijken enz; meer niet. Nu kan hier gevraagd: waarop steunt het geloof dat het goede zegevieren zal? Prof. R. antwoordt: er gaat niets boven het goede, maar datgene, waarboven niets gaat, moet *op den duur* boven alles gaan. Maar waarom? Een van beide: of het goede gaat ook *nu* reeds boven alles, en waarom dan te besluiten dat de toestand die nu met dat boven-alles-gaan van het goede bestaanbaar is, *op den duur* er niet vereenigbaar mee zou zijn; of het goede is met dezen toestand op den duur niet vereenigbaar, dan is het er ook nu niet mee vereenigbaar, en dan is het goede niet gaande boven alles. Maar ook hiervan afgezien: heel het geloof in de zedelijke wereldorde komt neer op de overtuiging dat het goede zal zegevieren. De zedelijke wereldorde is niets dan de macht van het goede in

de menschen (536, 537). Is dat nu een postulaat van het zedelijk plichtbesef in ons? Immers neen, want daar ligt volgens de eigen verklaring van Prof. R. (535 v.) niets anders in opgesloten dan „dat het goede wezenlijk zij wat wij het gelooven het te zijn, de in onze natuur aanwezige wet, die zich langzamerhand met onweerstaanbare macht in de menschheid doet gelden en het lager zinnelijk leven aan hare eischen onderwerpt.” En zoo blijkt heel de lange omweg van het postulaat slechts gediend te hebben, om ons juist op datzelfde punt te brengen waar wij reeds waren.

Opnieuw blijkt hier dat, wanneer men de theoretische Vernunft onmachtig verklaart en de wetenschap en wijsbegeerte het Non liquet laat spreken, men van de praktische Vernunft geen kennis en geen zekerheid te wachten heeft. Waarom zou het moreele bewijs voor het bovenzinnelijke, in wat vorm ook voorgedragen, ook hechter en steviger zijn dan de andere bewijzen? De machtige omwenteling, die Kant bewerkte door op de moraal de theologie, op het ethische het metaphysische te bouwen, moet altijd op teleurstelling uitloopen. Van het behooren is er tot het zijn evenmin eene conclusie, als van het denken tot het zijn. De realiteit kan niet betoogd worden met de digniteit. De Werthurtheile kunnen de grond voor Seinsurtheile niet zijn. Prof. R. is dan ook zeer bescheiden: niet alleen heeft hij wat Kant uit het plichtbesef afleidde zeer ingekrompen en tot het geloof in eene zedelijke wereldorde beperkt; niet alleen is heel die zedelijke wereldorde feitelijk niets anders, dan de macht van het goede in de menschen. Maar zelfs dat weinige, bij postulaat verkregen, is nog geen voorwerp van weten maar van gelooven (335). Dat is voor een wijsgeer, die de Wijsbegeerte ja ook van de wetenschap, maar tevens toch van de van wetenschappelijk onbewijsbare stellingen uitgaande Dogmatiek onderscheidde, en die de rechtvaardiging van den geloofs-

inhoud beslist aan de eerste opdroeg, inderdaad eene zeer nederige bekentenis. En te meer verrast deze, omdat de Schrijver den weg des verstands en der bewijsvoering mede daarom afwees, omdat hij tot geen zekerheid leidde.

Maar aan de eerste bedenking tegen deze beschrijving van het wezen des godsdienstigen geloofs, sluit eene tweede zich aan. Prof. R. behandelt het wezen en het recht des geloofs samen in één deel. In die verbinding spreekt zich reeds op eigenaardige wijze uit, dat hij juist zooveel in het godsdienstig geloof voor het wezen ervan houdt, als hij kans ziet, om wetenschappelijk niet te bewijzen maar toch aposteriori te rechtvaardigen. Het is een groote troost, dat het geloof, ofschoon ter zijner rechtvaardiging genoodzaakt een gansch anderen weg in te slaan, toch ten slotte blijkt met de hedendaagsche wetenschap niet in tegenspraak te komen. Deze laat eene teleologische wereldbeschouwing gelukkig nog toe (399-484). Maar dit is het niet, waarop we wijzen wilden. Iets anders wekt onze bedenking. De godsdienst werd door Prof. R. omschreven als vereering van eene bovenzinlijke macht. Aan die definitie is hij tot dusver trouw gebleven. Bij het aanwijzen van de ontwikkeling van den godsdienst, heeft hij twee factoren genoemd: uitbreiding der natuurkennis en voortgaande zedelijke ontwikkeling. Beide termen heeft hij tot nu toe gehandhaafd. Maar als hij nu naar het wezen van het godsdienstig geloof onderzoek gaat doen, laat hij een der beide factoren, waaruit de godsdienst ontstaan is en zich ontwikkeld heeft, geheel vallen. Het geloof in eene bovenzinnelijke macht wordt daarbij geheel verwaarloosd, in strijd met wat hij zelf zegt, dat elke verklaring van godsdienst en godsdienstig geloof moet afgewezen worden, welke een van beide termen veronachtzaamt (264).

Immers, wat doet de Hoogleraar? Hij neemt nu alleen één van de beide factoren op, n. l. de zedelijke waardeering,

postuteert daaruit eene zedelijke wereldorde, en verklaart dit nu op eens ook voor het wezen van het godsdienstig geloof (378v). Ook al zou dit nu waar zijn, dan is toch de weg, waarlangs dit resultaat verkregen is, aftekeuren. Prof. R. erkent zelf, dat zedelijke waardeering wel grondslag is van 't godsdienstig geloof, maar er niet één mee is; dat het godsdienstig geloof een eigen gebouw is op dien grondslag opgetrokken. Welnu, dan kan het materiaal, tot dien bouw benodigd, niet uit de zedelijke waardeering afgeleid, maar moet het nog van elders ontleend zijn. Weglating van den éenen factor moet ons hier de gegevene verklaring aangaande het wezen van het godsdienstig geloof doen afwijzen.

Maar bovendien, de stelling: dat het wezen van den godsdienst bestaat in het geloof in eene zedelijke wereldorde, is aan zeer ernstigen twijfel onderhevig. Wat bladz. 378—385 als bewijs daarvoor bijgebracht wordt, is toch inderdaad al te zwak, om zoo gewichtige bewering te schragen. Toegegeven voor een oogenblik, dat de bovenzinnelijke macht den vereerder een besef van verplichting inboezemde, is dan elke verplichting, zonder meer en afgezien van allen inhoud, reeds op en door zichzelf zedelijk te noemen? Dat kan alleen zeggen, wie met Kant het zedelijke in het formeele laat opgaan. Zoo doet inderdaad Prof. R., maar hij begaat dan dezelfde fout welke hij in Dr. Bruining afkeurt, als deze in het geloof aan God slechts een bijzonderen vorm ziet van godsdienstig geloof, wijl vele voorstellingen en aandoeningen in den mensch door eenzelfde psychologisch proces als de godsdiensten ontstaan. Bovendien, al zou men die verplichting eene zedelijke willen noemen, hoe kan uit een noodzakelijk element in den godsdienst terstond tot het volle wezen worden besloten? Godsdienst is vereering van bovenzinnelijke macht. Is die bovenzinnelijke macht niets wezenlijk anders dan de zedelijke wereldorde, d. i. de macht van het goede

in de menschen? Bladz. 495 erkent Prof. R. dat er tusschen het geloof in God en in eene zedelijke wereldorde een „wezenlijk” onderscheid bestaat. Kan ook eene zedelijke wereldorde wel worden *vereerd*? Prof. R. spreekt soms zoo; maar is daar een begrip, eene voorstelling mee te verbinden?

Al verder, het geloof in eene zedelijke wereldorde, in de zegepraal van het goede hangt ongetwijfeld ten nauwste saam met het geloof in God (380), maar hoe kan daaruit ooit worden afgeleid, dat het eerste het wezen uitmaakt van het laatste? Het begrip van eene zedelijke wereldorde is zoo fijne abstractie, dat het onmogelijk het essentieele in allen godsdienst vormen kan. Veeleer ontstond dat begrip uit en onder invloed van den godsdienst, en is ook zonder dezen onhoudbaar. Pfeleiderer zegt terecht, dat ons geloof aan de zegepraal van het goede zonder het geloof in een goddelijk wereldbestuur den vasten grond mist. Wereldorde is toch op zichzelf geen Wezen, dat zich handhaven kan, maar eenvoudig eene zekere betrekking tusschen bestaande dingen. En het goede is geen metaphysische of physische macht of kracht, die zichzelf tot de overwinning kan leiden, maar eene wet, die in het geweten ons den plicht voorschrijft maar door onzen zelfzuchtigen wil telkens weerstreefd en overtreden wordt. Dat goede is dan alleen een macht die zichzelf de zegepraal verschaffen kan, als het samenvalt met den almachtigen, ook de gansche physische natuur beheerschenden wil van God. En dan is het niet de macht van *het* goede (535), een onpersoonlijke en machteloze abstractie, maar de macht van *den* goede, die de zedelijke orde tot zegepraal brengt. En daarin ligt al het verschil.

Toch is zeer goed in te zien, hoe Prof. R. tot de bewering kwam, dat het wezen van den godsdienst bestaat in het geloof aan eene zedelijke wereldorde. Eenerzijds was het al te kras, het objectieve element in den godsdienst geheel te



laten vallen. Vandaar dat Prof. R. bezwaar had tegen het standpunt der Ethische Modernen, bij wie godsdienst geheel ondergaat in ethisch idealisme (121). Vandaar ook, dat hij in het pantheïsme geen theologischen vorm van godsdienst erkent maar uitspreekt, dat het leidt tot atheïsme, tot een spelen met aandoeningen onder den valschen schijn van godsdienst, en in zijne consequentie geen plaats voor godsdienst overlaat, daar deze altijd insluit eene realiteit als object van vereering (205 v). Maar anderzijds ging het toch niet aan, om aan een Fichte, een Matthew Arnold, aan de Ethische Modernen alle godsdienstig geloof te ontzeggen (238, 387 v. 656). Welnu, zie in het geloof aan eene zedelijke wereldorde het wezen van den godsdienst; en aan beide eischen is voldaan.

---

Ten slotte vestig ik nog op de openbaring van den godsdienst de aandacht. Het geloof in eene zedelijke wereldorde is wel het wezen der religie; maar Prof. R. ziet zich gedwongen te erkennen, dat in werkelijkheid de godsdienst nooit zoo optreedt, maar altijd in andere vormen zich hult; godsdienst is in concreto altijd geloof in God, in een bovenzinnelijk Wezen, dat werkelijk en persoonlijk bestaat (487—498). Nu zou men verwachten, dat Prof. R. ons allereerst het verband tusschen dat wezen en deze openbaring van het geloof aantoonde; men zou gaarne antwoord ontvangen op de vraag, hoe het komt, dat het godsdienstig geloof zich nooit openbaart gelijk het wezenlijk is maar altijd in zekere vormen zich kleedt; en vooral zou men gaarne vernemen, of een vorm die niet nu en dan en toevallig maar constant en wezenlijk aan het godsdienstig geloof eigen is, niet daardoor blijkt in het wezen zelf ervan gegrond te zijn, en of dus de scheiding

tusschen wezen en openbaring van den godsdienst wel genoegzaam gerechtvaardigd is. Maar onze rechtmatige nieuwsgierigheid wordt op al deze punten door Prof. R. in het minst niet bevredigd. Alleen verzekert hij ons terloops, dat het geloof zijn voorwerp van vereering altijd zoekt te verpersoonlijken (229) — wat ons inderdaad niet veel wijzer maakt. En toch acht de Hoogleeraar deze openbaring van het godsdienstig geloof zoo belangrijk en zoo wezenlijk, dat hij heel het tweede stuk van zijn werk toewijdt aan de handhaving en rechtvaardiging van het godsdienstig geloof als geloof in God.

Maar daarbij komt de Hoogleeraar in zeer groote moeilijkheden. Hoe dat te betoogen? De weg van wetenschap en wijsbegeerte bleek ons reeds vroeger volstrekt niet te kunnen brengen buiten den kring van het eindige. En ook hier komen we tot dezelfde treurige ervaring. De geloofsvoorstelling van God is wetenschappelijk niet te bewijzen (499 v.), vindt in de wijsgeerige bespiegeling geen bevestiging (558 v.), ontvangt ook in de noodwendigheid der ideaalvorming en in de eischen van het gemoedsleven (578 v.) geen waarborg voor haar realiteit. Ook de weg, die bij het onderzoek naar het wezen van den godsdienst kon ingeslagen worden, is hier onbegaanbaar, wijl hij ons niet verder brengt dan tot het geloof in eene zedelijke wereldorde. Zoo schijnt er geen enkele gelegenheid meer open te wezen, om de geloofsvoorstelling van God te rechtvaardigen. De theoretische Vernunft is onmachtig, de practische Vernunft is onmachtig....

Maar zie, daar wordt door Prof. R. nog één weg ons ontsloten, die der.... dichtende verbeelding, der phantasie. Want, zoo verzekert ons de Hoogleeraar, de inhoud van ons geloof (het object van vereering) wordt ons geschonken door onze wereldbeschouwing; de vergoddelijking van die macht is te danken aan het zedelijke in ons; maar de vorm waarin

dat object als Godheid voorgesteld wordt, komt voort uit de dichtende verbeelding (611). Nu zou men dit laatste wel gaarne een klein weinigje breedvoeriger en sterker betoogd willen zien dan Prof. R. dat goedvindt (611 v.), te meer omdat deze werkzaamheid der verbeelding op godsdienstig gebied de eigenaardigheid heeft dat zij niet gepaard gaat met het bewustzijn van haar scheppend vermogen en het geloof altijd op de realiteit van die verbeeldingsgewrochten vertrouwt (617); maar ook hier dwingt ons de Schrijver, aan onze nieuwsgierigheid het zwijgen op te leggen. Genoeg, dat hij ter rechtvaardiging van het geloof in God nu een derden weg inslaat, dien van de door de verbeelding gewrochte geloofsvoorstelling zelve.

Al is toch die geloofsvoorstelling niet wetenschappelijk bewijsbaar, en al is ze ook niet bij postulaat uit het zedelijk bewustzijn af te leiden, daarom is ze toch nog wel *waar*. En hoe wordt nu de waarheid van deze uit de verbeelding voortkomende geloofsvoorstelling bewezen? Eenvoudig door aan het begrip waarheid een geheel anderen zin te geven, en het daardoor te vervalschen. Er is nl. eene objectieve waarheid, d. i. overeenstemming van onze voorstelling met de werkelijkheid; ook deze waarheid is eigenlijk weer relatief en subjectief, maar dat kan hier onbesproken blijven. Maar dan is er ook nog, zoo wordt ons gezegd, eene andere relatieve, subjectieve waarheid, in den zin van overeenstemming van eene voorstelling met het geheele gemoedsbestaan van den persoon, die ze aanneemt; zoo is bijv. voor den katholiek de Mariacultus „waar”, d. i. in overeenstemming met zijn ontwikkeling en denken (627—630). Nu tracht Prof. R. wel aan te toonen, dat deze tweede zin, waarin hij van waarheid spreekt, niet wezenlijk verschilt van den eersten. Maar het bewijs dat hij daarvoor bijbrengt, is eene proeve van echte sophistiek. Men oordeele: ik spreek van objectieve

waarheid, zegt hij, als mijne voorstelling „voldoet aan datgeen, wat naar mijne overtuiging zekerheid kan geven aangaande haar overeenkomst met de werkelijkheid, die zij beschrijft.” Geheel hetzelfde zal iemand van de relatieve, subjectieve waarheid zeggen: „ik noem die voorstelling waar, omdat zij voldoet aan het kenmerk waaraan ik meen te kunnen onderscheiden, of zij werkelijk overeenkomt met het object waarop zij betrekking heeft.” (632).

Stijl en zinbouw, anders zoo klaar in dit werk, verraden reeds het ingewikkelde en onheldere in de gedachte. Om beide begrippen van waarheid als waarheid te kunnen vasthouden, begaat Prof. R. de fout, dat hij het kenmerk, den toetssteen ook van waarheid in den eersten zin verlegt in het subject, in een voldoen aan datgeen, wat naar mijne overtuiging zekerheid kan geven enz. Nu wordt de Hoogleraar tot het geven van deze definitie van waarheid wel geholpen door zijn idealisme, volgens hetwelk men nooit de dingen zelf benaderen kan maar altijd slechts voorstelling met voorstelling kan vergelijken. Maar werkelijk baat dit idealisme hem hier niets, omdat dit subjectieve element van het idealisme, ondersteld dat het waar ware, dan zonder onderscheid van *alle* waarheid geldt, en dus niets kan geven ter bepaling van de overeenkomst en het onderscheid tusschen objectieve en relatieve waarheid, in den zin waarin Prof. R. ervan spreekt. We kunnen dus dat subjectief idealisme geheel terzijde laten. En dan is objectieve waarheid niet overeenstemming met wat mij zekerheid geeft aangaande de overeenkomst der voorstelling met de werkelijkheid; want wat is dat „iets”? Wat geeft mij zekerheid aangaande de overeenstemming eener voorstelling met de werkelijkheid? Immers niets dan de werkelijkheid zelve, met welke ik de (vroegere) voorstelling vergelijk. En objectieve waarheid is dus niets dan overeenstemming van onze voorstelling met de werke-

lijkheid, gelijk vroeger door Prof. R. zelf werd gezegd; de toetssteen is hier de werkelijkheid zelve. Daarentegen ligt bij relatieve waarheid de toetssteen in het subject, in zijne behoeften, zedelijke ontwikkeling enz., gelijk het voorbeeld van den Mariacultus, die „waar” is voor den katholieke, genoegzaam bewijst. Zoo weinig voldoet den Hoogleeraar dan ook deze omschrijving van de relatieve waarheid, dat hij toch weer de „objectieve waarde” van de relatieve waarheid zoekt te handhaven door onze zedelijke ontwikkeling, die naarmate zij zich reiner ontvouwt, zooveel te meer een waarborg zal bieden voor de (dat is hier natuurlijk weer: objectieve) waarheid onzer voorstellingen (637, 638); en dat hij steun voor zijne opvatting gaat zoeken in het divinatorisch vermogen van den kunstenaar (640—653).

Nu zou het niet veel moeite kosten om te betoogen, dat deze beide pogingen om de objectieve waarde van de relatieve waarheid te handhaven, weinig baten. Zedelijke ontwikkeling kan die objectieve waarde niet waarborgen, want waar is de maatstaf om de meerdere of mindere reinheid van de zedelijke ontwikkeling te toetsen, en waarin bestaat die objectieve waarde als menschen van gelijke zedelijke ontwikkeling de verschillendste geloofsvoorstellingen hebben (theïsten, deïsten, pantheïsten enz.)? En de voorbeelden, die Prof. R. aan de kunst ontleent voor zijne beschouwing, dienen juist om deze omver te werpen, want bijv. het portret door een kunstschilder vervaardigd, is daarom meer waar dan eene photographie, omdat het juist den persoon meer en beter weergeeft gelijk hij werkelijk is. We hebben hier dus ook meer objectieve waarheid, en niet maar relatieve. En nu is het zonder twijfel waar, dat de divinatie in de kunst, in de wetenschap, in den godsdienst eene groote rol speelt en dikwerf veeleer en veel beter de waarheid doet vinden dan lange waarneming en logisch denken. Het genie

grijpt als 't ware dikwerf de waarheid vooruit. Maar niet omdat iets geniaal is, is het waar. De waarheid ook van de scheppingen van het genie ligt in den toets der werkelijkheid, en niet in een voldoen aan het subject, zooals de Mariacultus volgens Prof. R. waar zou zijn voor den katholiek.

Maar wij behoeven ons eigenlijk niet in te spannen, om dit alles breed uiteen te zetten. Prof. R. is zelf allerminst door zijne eigen redeneeringen over de relatieve waarheid bevredigd. Immers, na die redeneeringen keert nogmaals dezelfde vraag naar de waarheid der geloofsvoorstellingen terug in dezen vorm: is de geloofsvoorstelling waar in dien zin, dat men mag vertrouwen, in haar eene vertolking te bezitten van eene werkelijkheid buiten alle waarneming (654)? Wij zijn dus volstrekt niets gevorderd, wij staan nog voor hetzelfde probleem. En nu wordt ons weder, opdat wij de verwachting niet te hoog zouden spannen, verzekerd, dat mathematische zekerheid hier niet te verkrijgen is, dat die waarheid niet wetenschappelijk is te bewijzen; maar toch is de geloofsvoorstelling wel voorwerp van een vertrouwen, dat eene voldoende mate van zekerheid geeft (658). Laten we ons daarmede dan tevreden stellen, maar tevens vragen naar de gronden waarop dat vertrouwen rust. En nu het is zeer eigenaardig, wat ons daarvoor wordt aangeboden. Al de bewijzen voor het bestaan voor God, vroeger door de theoretische Vernunft ter voordeur uitgedreven, worden nu door eene achterdeur weer binnengelaten; echter niet als bewijzen, maar onder een anderen, meer bescheiden naam van gronden voor de waarheid der dichtende verbeelding. Het bewijs e consensu gentium (658 v.), het teleologisch bewijs (660), de zedelijke wereldorde (663) die het best verklaard wordt uit eene alles besturende Rede (743 v.) komen nu aan het eind den dienst bewijzen, die vroeger werd versmaad.

Prof. R. handelt als Prof. Doedes, die in zijne Leer van God eerst kras uitsprak: er is geen wetenschap van God, alle bewijzen zijn onvoldoende, maar die toch straks in het tweede deel de wetenschap noodig had om het geloof in God te rechtvaardigen. De Hoogleraar Pierson heeft toen in een Gids-opstel het onhoudbare van dit dualisme zoo duidelijk aangetoond, dat herhaling onnoodig schijnt.

Op dezelfde wijze ongeveer wordt door Prof. R. geredeneerd ten aanzien van den inhoud der geloofsvoorstellingen. De Goddelijke eigenschappen, de Voorzienigheid, de zonde en de verlossing, de onsterfelijkheid, de verhooring des gebeds — zij zijn alle wetenschappelijk onbewijsbaar, gewrochten der dichtende verbeelding, maar daarom nog niet onwaar. Wel stelt Prof. R. deze phantasie onder de tucht van het zedelijk bewustzijn en het zedelijk oordeel (666, 674, 694); maar feitelijk wordt deze beperking geheel negatief. Als het denken maar niet de onwaarheid van de geloofsvoorstelling kan aantoonen, heeft de phantasie vrij spel (694, 695).

En zoo kan men dus niet zeggen, dat de Hoogleraar ont-komt aan het gevaar, waarvoor hij zelf waarschuwt (666), om aan loutere phantasiebeelden werkelijkheid toe te kennen. Het is genoeg, dat de wetenschap haar verbod niet uitspreekt, maar aan haar controle is ze geheel ontsnapt. Vooral duidelijk komt dit uit, waar Prof. R. spreekt over de gebedsverhooring (819 v.). Hij durft en wil deze geen ijdelen waan, het geloofsvertrouwen daarop niet onredelijk noemen (828), hij komt er tegen op, om het bidden te stellen onder de tucht van eenig wijsgeerig begrip (829), en spant zich in om te bewijzen, dat het gebed geheel staat buiten den kring van de Wijsbegeerte van den godsdienst (820 v.). Ook al ware dit zoo, dan kreeg de vrome hier volle vrijheid om aan de verhooring des gebeds te gelooven, niet op eenige zedelijke gronden, maar alleen omdat de eigenaardigheid van het gods-

dienstig geloof dit eischt. Maar de Hoogleraar moge de Wijsbegeerte van den godsdienst aldus beperken en oordeelen dat zij over de objectiviteit der gebedsverhooring niets uitspreken kan; eene andere vraag is, of die Wijsbegeerte zelve met deze beperking genoeg zal nemen. Juist in naam van de moderne wereldbeschouwing, die Prof. R. onverdeeld aanvaardt, bestrijden velen de objectieve verhooring van het gebed. Nu één van beide: of de moderne wereldbeschouwing en wijsbegeerte moet worden herzien, zoodat zij voor die verhooring plaats laat; of het godsdienstig leven moet van dat geloof aan de waarheid der gebedsverhooring worden vrijgemaakt. Maar beide eenvoudig naast elkaar te laten staan, is onmogelijk; bij eene „dubbele waarheid” kan en mag onze geest niet leven. En de scheiding, die thans allereers, hier en in Duitschland en in Engeland, wordt aanbevolen als de eenige weg, om geloof en wetenschap met elkander te verzoenen, zal op grond van de onloochenbare eenheid en den onlosmakelijken samenhang aller wetenschappen meer en meer blijken, eene illusie te zijn.

---

De Moderne Theologie is nog niet oud. Indien wij ze dagteekenen van de eerste uitgave van Scholten's *Leer der Hervormde Kerk*, heeft ze nog maar den leeftijd van 40 jaren bereikt. En toch heeft ze reeds velerlei gedaanteverwisseling ondergaan. Zij trad op met de bewering, dat het geloof zijn hechtsten steun vond in de wetenschap. Godsdienst en wijsbegeerte waren een. Er was geen strijd tusschen beide; de verzoening was gevonden.

Maar de voortschrijdende natuurwetenschap, het opkomend Materialisme, de pessimistische opvatting van wereld en lot, de onvoldaanheid van het godsdienstig gemoed deden op de



eerste illusie eene groote ontnuchtering volgen. Neen, de wetenschap en de wijsbegeerte voerden niet tot God. Weten en gelooven moesten gescheiden worden. Indien men God wilde vinden, men moest Hem zoeken in het binnenste heiligdom van het gemoed. Godsdienst kon alleen opgebouwd worden op den grondslag van het zedelijke in ons.

Maar ook die grondslag bleek wankel en onvast. Men kreeg daarop hoogstens een zedelijk ideaal, maar geen God, voorwerp van godsdienstige vereering. Religie dreigde zoo onder te gaan in zedelijk idealisme. Immers, het plichtbesef leidde hoogstens tot het geloof in eene zedelijke wereldorde. Maar hooger en verder niet. En wat was het weinig en gering, dat daarin nog lag opgesloten! Niets dan geloof aan de macht van het goede in de menschen, waaraan het religieus gemoed toch niet genoeg heeft.

Welnu, Prof. R. slaat een derden weg in. De „reine Vernunft” is onmachtig gebleken, de „praktische Vernunft” voert niet tot het begeerde doel; laat dan nu de phantasie de dichtende verbeelding haar krachten beproeven, of zij ons opleidt tot God. Dat is een derde orgaan, dus, naast bewustzijn en wil, waardoor men tot kennis der waarheid kan komen. En zoo is er ook eene driedubbele waarheid, eene logische, wetenschappelijk te bewijzen, objectieve waarheid; eene waarheid die door middel van het postulaat uit het zedelijk plichtbesef wordt afgeleid en voorwerp is van geloof; en eene „relatieve” waarheid die de phantasie ons ontsluit en die waarheid is „voor ons”.

Of deze methode van Prof. R. nu veel instemming zal vinden, is meer dan twijfelachtig. In weerwil van veel goeds en veel schoons, zal zijn werk ook de eigen geestverwanten niet bevredigen. Te minder, omdat de Schrijver zoo weinig zeker is van zijne zaak, dat hij toch weer telkens naar steunsels omziet en heel zijne beschouwing in een volgend deel

zal gaan onderwerpen aan den toets van de geschiedenis der nieuwere Wijsbegeerte (31). Zoo weinig zekerheid heeft zij in zichzelf. Is er meer noodig om in te zien, dat de Moderne Theologie in haar eigen geschiedenis haar scherpste kritiek bezit?

Kampen, Mei 1888.

H. BAVINCK.