

BB

00442





Nov. 1867



PHILOSOPHIE DES GELOOFS

door

Dr. H. BAVINCK. (1918)

De titel van het onderwerp, dat hier in korte behandeling komt, is zoo geformuleerd, dat ter vermindering van misverstand wel eenige nadere verklaring noodig is. Men kan den tweeden naamval: des geloofs, als een genitivus subjectivus opvatten en dan onder filosofie des geloofs eene zoodanige wijsgeerige beschouwing verstaan, welke in het geloof haar beginsel heeft en van den aanvang tot het einde door het geloof zich beheerschen laat. Maar men kan bij een tweeden naamval ook aan een genitivus objectivus denken, en dan wordt filosofie des geloofs eene wijsgeerige beschouwing over het geloof zelf, en dan nader in de eerste plaats over het wezen en den aard van het geloof (*fides qua creditur*) en ten tweede over het voorwerp of den inhoud des geloofs (*fides quae creditur*). In laatstgenoemden zin wordt hier de titel verstaan; de bedoeling is, om eenige oogenblikken na te denken over het wezen en het object des geloofs.

Zulk een nadenken over het geloof is vooral noodzakelijk geworden, sedert de Hervorming aan het geloof eene andere beteekenis ging hechten dan vóór dien tijd gebruikelijk was. In de Roomsche theologie was en is de opvatting van het geloof zeer eenvoudig; het is in 't algemeen het aannemen van een getuigenis op grond van de betrouwbaarheid van den zegsman, en het blijft

deze beteekenis behouden ook op religieus gebied. Wel is er dan eene werking des Geestes noodig, om het verstand te verlichten en den wil te neigen; maar het geloof is en blijft eene daad des verstands, het bestaat in de aanneming en toestemming der in Schrift en traditie vervatte, goddelijke waarheid op grond van de onfeilbare autoriteit der kerk. Daarom is het ook voor de zaligheid, voor de ontvangst der zaligmakende genade onvoldoende; het is slechts een van de voorbereidselen voor den doop, waarin de genade medegedeeld wordt, en moet door de liefde en de goede werken worden aangevuld.

Maar de Reformatie droeg eene geheel andere opvatting van het geloof voor. Ofschoon het terecht een kennen of een weten mocht heeten, het was toch, zooals Calvijn zeide, meer een zaak van het hart dan van het hoofd. Volgens den Heid. Catechismus is het niet alleen een zeker of stellig weten, waardoor ik alles voor waarachtig houd, dat ons God in zijn woord geopenbaard heeft, maar ook een vast vertrouwen, dat niet alleen anderen, maar ook mij vergeving der zonden, eeuwige gerechtigheid en zaligheid van God uit genade geschonken zijn. Het geloof ontving dus bij de Hervormers eene eigene, zelfstandige, *religieuze* beteekenis; het werd van het geloof, waarvan wij in het dagelijksch leven spreken, en ook van het dusgenaamd historisch, tijd- en wondergeloof *wezenlijk* onderscheiden; het bleef niet maar aanneming van eene goddelijke waarheid, maar het werd de band der ziel aan Christus, orgaan der gemeenschap met den levenden God.

Daarmede werden echter verschillende, zeer moeilijke vragen aan de orde gesteld. Van welken aard is het weten of kennen, dat in de eerste plaats als een element van het geloof wordt genoemd, en wat is er de inhoud van? Welk karakter draagt het vertrouwen, dat in de

tweede plaats het wezen des geloofs omschrijft; sluit dit wezenlijk en van den beginne af reeds de verzekerdheid in, dat mij persoonlijk vergeving der zonden, eeuwige gerechtigheid en zaligheid van God geschonken zijn? Hoe moet men het zichzelf en anderen duidelijk maken, dat het geloof zoowel een kennen als een vertrouwen is, tegelijk eene zaak is van 't hoofd en van 't hart? In welke verhouding staan deze beide elementen tot elkander; staan ze eenvoudig los naast elkander, of zijn ze innerlijk verbonden? Komen ze samen uit iets gemeenschappelijks op, dat er aan ten grondslag ligt; en zoo ja, wat is dan dit gemeenschappelijke? Welke is de hoogere of liever de diepere synthese, die ze beide draagt en omvat? Al deze vragen zijn lang en breed in wetenschappelijke werken en populaire geschriften behandeld; maar tot op den huidigen dag loopen in de kringen der geleerden en der vromen de meeningen over het wezen des geloofs nog zeer verre uiteen.

En in het practische leven was het met eene oplossing dezer vragen nog treuriger dan in de theorie gesteld. Want toen na de Hervorming de strijd voorbij en de geestdrift bekoeld was, toen werden de beide elementen, die in het geloof waren opgenomen, hoe langer hoe verder uiteengerukt. Aan de eene zijde kwam eene koude rechtzinnigheid op, die het geloof alleen in het aannemen eener leer liet bestaan; en aan de andere zijde verhief zich in het Pietisme eene richting, die de vroomheid boven de waarheid prees. Dit dualisme in religie, kerk en theologie werd versterkt door de tweeërlei richting, welke sedert Cartesius en Bacon door de nieuwere philosophie werd ingeslagen, en die ten slotte op het dogmatisme en het empirisme uitliep.

Het was dit wijsgeerige dualisme, waarvan Immanuel Kant zich de verzoening ten doel stelde. Ofschoon een man der Aufklärung, onderging hij toch, inzonderheid

onder Engelsche invloeden, eene merkwaardige verandering. Bij de studie der natuurwetenschap kwam hij onder de bekoring van de mechanische verklaring der natuurverschijnselen, zooals deze inzonderheid door Isaäc Newton als het ideaal der wetenschap gehuldigd werd. En in de kenleer oefende de critiek, welke daarop in Engeland, vooral door David Hume, was uitgebracht, een zoo sterken invloed op hem uit, dat hij aan het dogmatisme den rug toekeerde en van de onhoudbaarheid van het rationalisme in theologie en metaphysica overtuigd werd. Echte wetenschap was daarom van nu voortaan voor Kant alleen in betrekking tot de waarnemingswereld mogelijk; de bovenzinlijke en de bovennatuurlijke wereld zijn voor het menschelijk verstand onbereikbaar; alle bewijzen, voor het bestaan daarvan bijgebracht, verkeerden in eene antinomie.

Maar Kant was eene te religieuze, en in elk geval eene te moreele natuur, dan dat hij met dit resultaat van zijn denken zich tevreden kon stellen. Hij kon het geloof aan zichzelf, dat is aan de zedelijke, heel de wereld ver te boven gaande waarde van den mensch niet prijsgeven. Als dit geloof niet een waan zou zijn, moest het rusten op eene anderen, hechteren grondslag, dan die daarvoor door het rationalisme in zijne verstandelijke redeneeringen en bewijzen werd gelegd. Tot de ontdekking van zulk een beteren grondslag, die het gebouw des geloofs kon dragen, kwam Kant door de kennismaking met de geschriften van Rousseau. Deze was ook een zoon der Aufklärung en een tijd lang met de Encyclopaedisten bevriend. Maar in 1749 had er een gewichtige omkeer in zijn leven plaats.

De Akademie te Dyon had eene prijsvraag uitgeschreven, luidende: of de vooruitgang der wetenschappen en der kunsten ertoe bijgedragen had, om de zeden te verderven of te zuiveren. Toen Rousseau hiervan op

eene wandeling uit de *Mercure de France* kennis kreeg, ging er plotseling een nieuw licht voor hem op; hij zag eene andere wereld en werd een ander mensch; in eens kwam de diepe, scherpe tegenstelling voor zijn bewustzijn te staan, welke er in zijn tijd tusschen de natuur en de cultuur bestond; en met geestdrift werd hij van nu voortaan de prediker van het Evangelie der natuur, het levend protest tegen de *Aufklärung*, de vader der romantiek. Van de verbasterde cultuur zijner dagen keerde hij in zijne leer van maatschappij en staat, van opvoeding en godsdienst tot de waarheid en den eenvoud der natuur terug. Overal moest het historisch gewordenen wijken voor het oorspronkelijk gegeven, de bedorven maatschappij voor den onschuldigen natuurstaat, het positieve Christendom voor den natuurlijken godsdienst, de drogredenen des verstands voor de ingevingen des gevoels. In dat gevoel ligt ook de zekerheid voor de waarheden der religie. Rousseau maakt ook nog wel van verstandelijke redeneeringen gebruik, om het bestaan van God, de vrijheid van den wil en de onsterfelijkheid der ziel te bewijzen. Maar deze argumenten zijn voor hem ondergeschikt en van bijkomstige waarde. De laatste zekerheid voor deze geloofswaarheden ligt voor hem niet op theoretisch, maar op practisch terrein, in het oorspronkelijk en onmiddellijk getuigenis des gevoels, dat dieper ligt en veel betrouwbaarder is dan het redeneerend verstand. In zijn hart is ieder mensch verzekerd van de realiteit eener bovenzinlijke wereld.

De invloed, door Rousseau geoefend op tijdgenoot en nakomeling, is overweldigend geweest. Leefwijze en kleding werden naar zijn voorbeeld hervormd; de gedachten, door hem uitgesproken, over de ongelijkheid onder de menschen, werden het materiaal, waaruit de communistische en socialistische stelsels na hem zijn opge-

bouwd; zonder Rousseau zou Frankrijk geene revolutie hebben gehad; de moderne godsdienst-, zede- en opvoedingsleer is doortrokken van zijn geest; de wijsbegeerte van Kant, Fichte en Jacobi, de romantiek van Schlegel en Tieck, de gevoels-theologie van Schleiermacher hebben de werking van zijne denkbeelden ondergaan. En met name herinnert de practische richting, welke Kant bij zijne Religions-philosophie insloeg, in sterke mate aan de leer van het gevoel, waarop Rousseau den godsdienst had gebouwd.

Maar Kant was geen gevoelsmensch, en kon zich daarom niet in positieven zin met de gedachten van Rousseau vereenigen. Eén ding leerde hij echter van hem, dat n.l. de godsdienstige waarheden voor den mensch eene andere zekerheid bezitten, dan die verstand of rede, wetenschap of wijsbegeerte daaraan verschaffen kunnen. En dit inzicht was voor Kant eene geestelijke bevrijding, de losmaking van een knellenden band. Want indien dit zoo was, indien religie en moraal eene eigene zekerheid medebrachten, dan behoefde de metaphysica niet meer allerlei bewijzen te leveren voor het bestaan van God, de vrijheid van den wil en de onsterfelijkheid van de ziel; dan mocht de wetenschap vrij haar gang gaan en was zij aan niets dan haar eigen natuur en wetten gebonden; dan ontving de critiek vrijheid, om ook het critiekste te onderzoeken, zonder voor een negatief resultaat bevreesd te zijn. Moraal en religie hadden dan immers een eigen grondslag en lagen veilig en zeker geborgen voor alle aanvallen der wetenschap.

Deze grondslag was nu bij Kant niet, als bij Rousseau, het gevoel, maar de practische rede, de zedelijke natuur van den mensch. In het geweten voelt de mensch zich immers gebonden aan een kategorischen, onvoorwaardelijken, absoluten imperatief; het „gij zult” der zedewet overstemt alle overleggingen en verontschuldiging en

eischt den ganschen mensch voor zich op, ten alle tijde en in alle omstandigheden; hier treedt in den mensch zelf eene macht op, die alle andere macht in de natuur ver te boven gaat. Als zedelijk wezen is dus de mensch burger van eene andere, hoogere orde dan die der natuur, behoort hij tot een rijk van onzienlijke goederen, dat in waardij alle schatten der aarde overtreft. Als deze zedelijke wereldorde echter waarachtige realiteit, en niet een waan zal zijn; als ze trots allen tegenstand eenmaal triumfeeren zal over al wat in de wereld groot en sterk en machtig is, dan moet de mensch in zijn handelen vrij zijn, de ziel onsterfelijk wezen, om hiernaals vergelding des loons te ontvangen, en moet God bestaan, om de schrijnende tegenstelling, die hier op aarde tusschen deugd en geluk bestaat, te verzoenen in eeuwige harmonie. Dit zijn dan allemaal geen conclusies, die wettig uit voorafgaande wetenschappelijke praemissen worden afgeleid, maar het zijn postulaten, door den mensch krachtens zijne zedelijke natuur gesteld. Hij kan ze niet bewijzen, hij kan niet aantoonen, dat het alles zoo is, maar hij is er toch subjectief zeker van; hij leeft en handelt, alsof alles zoo ware; hij *weet* niet, maar hij *gelooft* en hij heeft zedelijke gronden voor zijn geloof. Met vreugde gaf Kant daarom het weten op religieus en moreel gebied prijs, want hij had eene andere, veiliger plaats gevonden voor het geloof.

Al wie nu met Kant dezen overgang van de theoretische tot de practische rede medemaken, de eerste tot de kennis der zinlijk-waarneembare wereld beperken, en in de laatste het eenige fundament voor het geloof aan eene bovennatuurlijke orde zien, slaan principiëel in religie en theologie, in metaphysica en philosophie die richting in, welke gewoonlijk als de ethische aangeduid wordt. Deze naam sluit echter niet uit, dat onder de volgelingen van deze richting nog weer allerlei verschil

van inzicht en gevoelen bestaat. Kant stemde in het negatieve met Rousseau overeen, maar positief ging hij een geheel anderen weg uit. Evenzoo stemde Schleiermacher in hoofdzak met Kant's kenleer in, al is het, dat hij de onkenbaarheid van het absolute niet alleen met Kant psychologisch uit de beperktheid van het menschelijk kenvermogen, maar ook met Fichte filosofisch uit de oneindigheid van het absolute afleidde. Maar Schleiermacher was, in onderscheiding van Kant, van oordeel, dat het willen en het doen, evenmin als het kennen, den toegang tot de bovenzinnlijke wereld ontsloot, want ook dit willen beweegt zich steeds in tegenstellingen en bereikt de eenheid niet. Deze eenheid, dat is de indifferentie van denken en zijn in het absolute, is alleen te ervaren en te genieten in het gevoel, dat in ons aan denken en willen voorafgaat en volstrektheid heeft. Maar hetzij men met Kant de moreele (ethische) of met Schleiermacher de mystische richting inslaat, in beide gevallen staat men lijnrecht tegenover Hegel, die de rede verhief tot wereldprincipe, in de zichzelf bewegende gedachte het wezen der dingen erkende, en den godsdienst, evenals kunst en filosofie, opvatte als een ontwikkelingsmoment van den absoluten geest.

Maar al deze richtingen, de ethische en mystische evengoed als de speculatieve, lijden aan eene groote eenzijdigheid. Door den godsdienst te beperken tot ééne faculteit in den mensch, doen zij aan zijn universeel karakter te kort. Zij halveeren den mensch en scheiden in hem, wat bijeen behoort. Zij graven eene kloof tusschen religie en cultuur, en loopen gevaar, om haar in zedelijke plichtsbetrachting, of in eene aesthetische aandoening, of in eene wijsgeerige beschouwing te laten opgaan. Maar de godsdienst is, vooral naar Christelijke belijdenis, iets anders en iets hoogers dan dat alles; hij moet niet

iets, maar alles in ons leven zijn. Jezus eischte, dat wij God zouden liefhebben uit geheel ons hart, en uit geheel onze ziel, en uit geheel onze kracht; van eene verdeeling van ons denken en leven tusschen God en de wereld, tusschen religie en cultuur kan geen sprake zijn; niemand kan twee heeren dienen.

Indien wij dus aan de religie ten volle recht willen laten wedervaren, dan moeten wij in den mensch tot die centrale eenheid teruggaan, die aan de differentiatie zijner faculteiten ten grondslag ligt en die in de H. Schrift meermalen als het hart wordt aangeduid; daaruit toch zijn alle uitgangen des levens in verstand, gevoel en wil. De Gereformeerde theologen zochten dat centrale punt voor de religie in het door Calvijn alzo genoemd *semen religionis* (of *sensus divinitatis*), en gingen bij de religio Christiana achter het geloof en de bekeering tot de *wedergeboorte* terug, welke in beginsel eene vernieuwing is van den ganschen mensch. Als zij in dit centrum van den mensch positie namen, dan zagen zij zich daardoor de gelegenheid geopend, om alle eenzijdigheid van het rationalisme, het mysticisme en het ethicisme te vermijden, en de religie als het bezielend beginsel van heel het leven te handhaven.

Uit het nieuwe leven, dat in de wedergeboorte wordt ingeplant, komt toch te harer tijd, onder de werking van Woord en Geest, de bekeering op naar de zijde van den wil, de aandoening in de sfeer van het gemoed, en zoo ook het geloof op het gebied van het bewustzijn. Alle reden vervalt dan, om het geloof van zijn eigenlijk karakter te ontdoen en in eene stemming of gezindheid te veranderen; men kan het zonder gevaar als eene hebbelijkheid of acte van het bewustzijn omschrijven, omdat het, uit de wedergeboorte opkomende, steeds een levend geloof is, in beginsel onderscheiden van alwat elders geloof genoemd wordt. Het is het licht, dat bij het leven komt,

omdat het uit het leven geboren wordt; geen blind autoriteitsgeloof, maar vrije daad van het nieuwe leven, dat uit God geboren is en naar Zijne gemeenschap zich uitstrekt.

En het voordeel, dat het geloof alzoo in zijn eigen karakter gehandhaafd wordt, is niet gering. Want het is opmerkelijk, dat de Christelijke religie, op voorgang der H. Schrift. deze acte van het herboren bewustzijn met den naam van geloof, en niet bijv. met dien van bevinding, ervaring, beleving heeft bestempeld. Er moet eene reden voor zijn, dat dit en geen ander woord voor deze werkzaamheid van den Christen gekozen is, en in alle belijdenissen behouden is. Die reden kan nu nergens anders in liggen, dan dat het Christelijk geloof, anders dan eene stemming, gezindheid of aandoening, ons aan een object bindt en dus voor een gevaarlijk subjectivisme ons behoedt.

Dat object, waaraan het geloof den Christen bindt, is in algemeenen zin de openbaring, welke God van zichzelf schenkt, het getuigenis, dat van al zijne werken uitgaat, het woord, waardoor Hij tot ons spreekt. Geloof en openbaring, openbaring en geloof behooren bijeen. Zooals licht en oog, klank en oor, het gekende object en het kennende subject met elkander correspondeeren, zoo beantwoordt aan de openbaring Gods in zijne werken het geloof in onze ziel. Ze zijn op elkander aangelegd, en voor elkander bestemd.

Deze openbaring Gods, waaraan het geloof beantwoordt, wordt in den ruimsten zin aangetroffen in al de werken Zijner handen, in de gansche natuur, in heel de geschiedenis, in de totaliteit van het universum. Indien wij goed zien konden, zouden wij Gods openbaring allerwege zien; want Hij is en werkt overal; Hij laat zich nergens onbetuigd; in Hem leven wij en bewegen wij ons en zijn wij. De vrome ziet God overal, in en buiten zich, in zijn hart en geweten, in de leiding van zijn leven, in de zegeningen en in de rampen, die

zijn deel zijn. Er is in de kleine en in de groote wereld niets, dat los is van God, en in volstrekten zin den stempel zijner heerlijkheid mist.

Maar dat neemt niet weg, dat er in die alle werken Gods omvattende openbaring toch allerlei verschil bestaat; de eenheid sluit groote, rijke verscheidenheid in. Centraal en finaal komt ze tot ons in den persoon van Christus, en in het Woord, dat van Hem getuigt. De openbaring wordt dan eene openbaring van genade; in de Christelijke religie zijn het niet maar openbaring en geloof in algemeenen zin, maar genade en geloof in bijzonderen zin, die met elkander correspondeeren. Wat den Christen noodig is te gelooven is alwat ons in het Evangelie beloofd wordt. Openbaring, genade, belofte is de inhoud van het Evangelie en het is het kinderlijk geloof alleen, dat deze weldaden Gods dankbaar aannemen en zich toeëigenen kan.

Aldus heeft het Christelijk geloof niet alleen eigen oorsprong maar ook een eigen object: een woord, een getuigenis, eene weldaad, eene gave, eene belofte Gods, waaraan het zich vastklemt, waaraan het zich opbeurt, waarop het vol vertrouwen in nood en dood zich verlaat. Het is geene subjectieve stemming of ervaring alleen, maar het sluit een kennen in, een kennen van den eenigen waarachtigen God in het aangezicht van Jezus Christus, dien Hij gezonden heeft. En dat kennen is leven, eeuwig leven, leven en licht, genade en waarheid tegelijk.

The first part of the report is a general
statement of the work done during the year.
It is followed by a detailed account of the
work done in each of the departments.
The report concludes with a summary of the
work done during the year and a statement
of the work to be done in the future.

BIBLIOTHEEK VRIJE UNIVERSITEIT



3 0000 01189 3934

