

The Project Gutenberg eBook of Godsdienst en godsdiensten, by Theobald Ziegler

This ebook is for the use of anyone anywhere in the United States and most other parts of the world at no cost and with almost no restrictions whatsoever. You may copy it, give it away or re-use it under the terms of the Project Gutenberg License included with this ebook or online at www.gutenberg.org. If you are not located in the United States, you'll have to check the laws of the country where you are located before using this eBook.

Title: Godsdienst en godsdiensten

Author: Theobald Ziegler

Translator: J. H. Groenewegen

Release date: September 26, 2013 [EBook #43815]

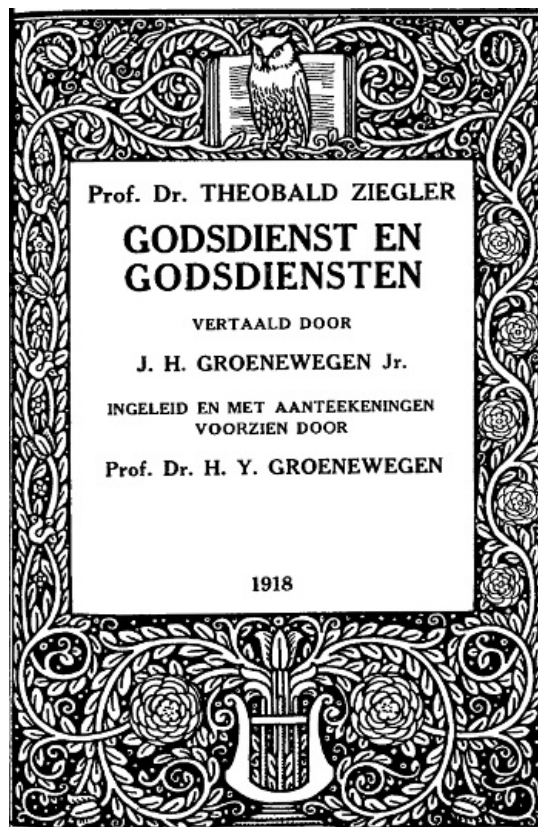
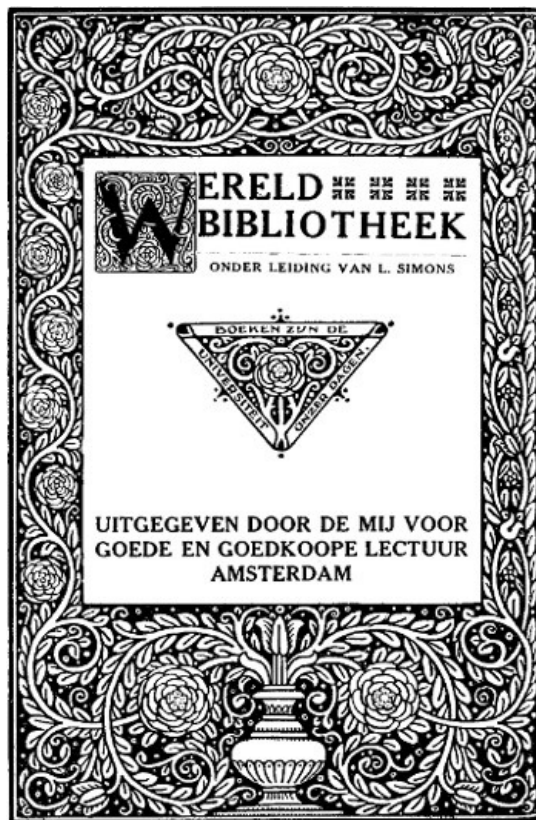
Language: Dutch

Credits: Produced by Branko Collin, Harry Lamé and the Online
Distributed Proofreading Team at <http://www.pgdp.net>

*** START OF THE PROJECT GUTENBERG EBOOK GODSDIENST EN GODSDIENSTEN ***

Zie de [Opmerkingen van de Bewerker](#) aan het eind van deze tekst. [Inhoudsopgave](#) en [Register](#) bevinden zich aan het einde van de tekst.

GODSDIENST EN GODSDIENSTEN



*De cijfers tusschen den tekst verwijzen
naar de
noten, die de lezer op [blz. 105](#) vinden
kan.*

EEN WOORD VOORAF

e **E**n woord vooraf, dat ik vriendelijk verzoek nu eens niet ongelezen te laten. Niet alleen omdat de vertaler en de inleider, naar goed gebruik, aan den schrijver en de lezers even rekenschap willen geven van de wijze waarop zij hunne taak volbrachten en Ziegler's aantrekkelijk boek in samenwerking met den auteur hebben herzien en aangevuld, zoodat deze Nederlandsche bewerking een nieuwe, en naar wij meenen, veel verbeterde uitgave geworden is. Maar vooreerst omdat er nog altijd vele, overigens algemeen ontwikkelde menschen zijn, die een boek over godsdienst liefst ongelezen laten; en juist dezen mogen wel eens hooren waarom het ook hun wordt aangeboden en waarom het hunne belangstelling verdient. En voorts omdat onder de vele en velerlei lezers, die een boek uit de Wereldbibliotheek mag verwachten, de theologisch weinig ontwikkelden, maar ook predikanten en godsdienstonderwijzers, wien Ziegler stellig nog wel iets te leeren en te denken geeft, vooraf mogen vernemen, dat het boek geen godsdienst wil prediken, geen stichtelijk doel heeft, maar met zijn rijken inhoud bij beknopte vorm kennis en inzicht in zake godsdienst wil bevorderen, die ook hun van groot nut kan zijn. Om die redenen hoop ik dat aan deze voorafgaande opmerkingen een ander lot dan aan de meeste inleidingen beschoren is.

Er is in de „algemeene ontwikkeling”, waarin men roemt en waarin ieder deel meent te hebben, een verwonderlijk gebrek. Dat is het in allerlei kring en op allerlei wijze zich vertoonend gemis aan eenvoudige, klare, zekere kennis omtrent den godsdienst, zijn aard, zijn oorsprong, zijn beteekenis, zijn vormen, verschijnselen en geschiedenis; en, in verband daarmee, het meestal zeer gebrekkig inzicht, welke rechtmatige plaats, welken natuurlijken invloed in het zieleleven van den enkelen mensch en in de samenleving de godsdienst mag en moet hebben. Kortom, een zeker soort veel geprezen en alom begeerde „algemeene ontwikkeling” sluit bij velen kennis van alles en nog wat in, maar kennis van den godsdienst vrijwel uit.

[VI]

Godsdienst is voor vele beschaafden niet veel meer dan een leeg woord. Men denkt er niets bij, of hoogstens dat men er niet aan „doet” en er dus ook *niet* over denkt. Men wil er nu eenmaal niet van weten en vindt het geen gebrek in zijn ontwikkeling, misschien omgekeerd een bewijs hoe „algemeen” men ontwikkeld is, dat men er nagenoeg niets van weet. Toch is het niet-weten meestal oorzaak dat men er niet van weten wil. Zou men zich op ieder ander levensgebied voor een dergelijke onwetendheid niet een beetje geneeren? Maar de algemeen ontwikkelde weet raad. Hij mag een weinig verlegen staan met de vraag wat hij denkt bij het woord godsdienst, eenige algemeene voorstellingen van bepaalde godsdienstvormen heeft zijn ontwikkeling hem wel geschonken. Hij is volkomen tevreden met de wetenschap, dat godsdienst iets te maken heeft met een geloof dat hij niet gelooft, al weet hij niet precies wát niet en wáarom niet en wat hij dan wèl gelooft; dat de Roomsche bidt, vast, biecht, wat hij ook niet doet, al is het hem niet duidelijk dat een ontwikkeld mensch dat wèl doet; dat de Protestant bidt, zingt, naar preeken luistert en den Bijbel vereert, wat hem toch niet heelemaal op de hoogte van den tijd lijkt; en dat er nog vele godsdiensten zijn, die òf erg „dom” zijn òf waarin veel „moois” moet zijn, veel meer dan in het Christendom, waarvan hij vanwege de Christelijke politiek en den schoolstrijd en de kerkelijke partijen niet weten wil. Reikt zijn kennis nog dieper, dan heeft hij een vaag besef, dat godsdienst iets met het gemoed te maken heeft, iets is dat verheft en verwarmt en een mensch iets „hoogs” voorhoudt en van „het hogere” vervult. Welnu, hij is ontwikkeld genoeg om daarvoor te voelen en het ook te hebben op zijn manier. Mijn godsdienst, zegt hij, is de kunst, of de wetenschap, of de wijsbegeerte, of de sociale quaestie, algemeener nog: het goede. Godsdienstig zijn is voor hem ongeveer hetzelfde als goed zijn en voor het goede ijveren. Maar zijn ontwikkeling is juist niet algemeen genoeg om hem te doen inzien, dat godsdienstig leven dit alles mede kan omvatten, verheffen, verdiepen, maar dat een mensch zeer kunstlievend, geleerd, wijsgeerig, sociaal voelend en zedelijk goed kan zijn en toch nog aan den godsdienst niet toe zijn gekomen. Dit zijn de typen eener beschaving, die zich om vele dingen, maar het minst om de „eeuwige dingen” bekommert, en voor wie wat Jezus „het eenige noodige” heeft genoemd, met hoffelijk respect het eene overbodige is geworden.

[VII]

Ik noemde dit gebrek verwonderlijk, omdat het zoo lang heeft geduurd eer men het als een gebrek is gaan erkennen. Ook de niet muzikale beschaafde zou zich schamen nooit van Bach's Matthaeuspassion te hebben gehoord, maar het kan voorkomen, dat de muzikale bewonderaar van dit werk zonder blikken of blozen vraagt: Matthaeus, wie was dat ook weer? Geringe zin voor beeldende kunst ontslaat niemand van den beschavingsplicht om iets van Rembrandts bijbelkunst te weten, maar het wordt niet erg gevonden als men niets weet van wat hem tot zijn schepping inspireerde. Een mensch die behoorlijk een diploma H.B.S. of Gymnasium verwerf zou het niet durven bekennen het rechte van Pythagoras en zijn theorema, van Newton en de wet der zwaartekracht niet meer te weten, maar als hij de tien geboden niet kent en aarzelt of hij daarbij aan Jezus, Koning David of Mozes moet denken, dan moet hij er „zelf om lachen”. Nu, dat is verstandig. Want er is iets belachelijks in een algemeene ontwikkeling met zoo'n gat er in. En het is niet zonder komische kracht wanneer een schrijver van den dag plotseling tot de ontdekking komt, dat het boek der eeuwen veel schoonheid bevat, en dat de blunders van vele schrijvers uit gemis aan bijbelkennis een litteraire misdaad zijn. Toch is dat gemis minder de oorzaak, dan wel gevolg en bewijs van de veel grooter, veel algemeener onkunde in zake allen godsdienst.

[VIII]

Zelfs in de kringen waar men niet van den godsdienst en het religieus gemeenschapsleven is vervreemd, doet dit gemis aan breder en dieper inzicht zich gevoelen. De arbeid van kerken en

godsdienstige vereenigingen door onderwijs, prediking, lezingen en een rijke litteratuur, doet ongetwijfeld veel goed. Maar men bereikt er slechts een deel der „ontwikkelden“, en niet eens alle geloovigen mede. In de meeste gevallen blijft het een „prêcher pour les convertis“. Nu is dat zeker een goed en nuttig werk, van veel grooter beteekenis dan de buitenstaander kan begrijpen. Maar er is in onzen tijd nog iets meer en iets anders noodig dan dit „prêcher“, ook voor de „convertis“. Hebben de godsdienstigen van alle belijdenis reeds voldoende begrip van den godsdienst die in alle godsdiensten leeft? Is het niet vaak slechts de karikatuur van het Roomsche Christendom die de Protestant, van het Protestantsche die de Roomsche kent? Een karikatuur is de overdrijving van het verkeerde, de miskennis van het wezenlijk goede en waardevolle. Is het meer dan de onbewuste karikatuur van het dogmatische, rechtzinnige Christendom die vrijzinnigen tot de oppervlakkige meening brengt dat dit nu voor hen „voorbij“ is, en den rechtzinnige tot de niet veel dieper bewering verleidt dat het vrijzinnige Christendom niet meer is dan een „fata morgana“? En er bestaat nog heel wat van die soort verlichting, die in zijn strijd tegen „dominee, pastoor en rabbi“ niets dan een karikatuur van allen godsdienst en godsdienstvormen samen, dus welbeschouwd zijn eigen kortzichtigheid in het licht stelt.

[IX]

Slechts in één opzicht zijn die verschijnselen niet verwonderlijk. Want de oorzaken liggen voor het grijpen. Ik noem er een paar. De verwarring en de verwildering op het gebied van het godsdienstig leven hebben er toe geleid, dat in de opvoeding en in het onderwijs het religieuze als onmisbare factor in de ontwikkeling van het geestesleven is voorbijgezien of al te gebrekkig is tot zijn recht gebracht. Men heeft uit gemis aan kennis en inzicht niet begrepen, dat godsdienst zoowel de uiting als de bevrediging is van behoeften, die voortkwamen uit den normalen zielsaanleg van een mensch. Men heeft dus ook niet ingezien hoe onvervangbaar dit element van hooger geestesleven is. En waar men het wel inzag, heeft men niet altijd voldoende kennis en inzicht getoond om aan die eeuwige behoeften naar den eisch des tijds te voldoen en naast de andere vermogens van ons geestesleven, ook dezen verborgen, diepen, machtigen aanleg, die inniger dan iets anders samenhangt met heel ons geestelijk bestaan, ons kennen en denken, ons gevoel en onzen wil, tot evenredige ontwikkeling te brengen.

Hoevelen hebben nooit godsdienstonderwijs ontvangen en verbeelden zich dat een mensch van deze bijkomstigheid voldoende „op de hoogte“ komt door wat hij toevalligerwijs opvangt uit de lectuur van den dag of uit de vluchtige indrukken van verschijnselen om zich heen. Zoo kan men misschien wel eens tot verrassende ontdekkingen komen. Maar het is geen prettige verrassing, te ontdekken dat er een leegte is in geest en gemoed, en zij blijve ons liever gespaard. En wie verrast wordt, blijft er meer van „staan kijken“ dan dat hij er door vooruit gaat. Bij anderen wordt het godsdienstonderwijs niet versmaad en voor het opgroeiend geslacht begeerd, hetzij uit respectabele traditie, hetzij uit welbewust inzicht, hetzij omdat men „van deze dingen toch ook wel wat weten moet“,—wat nog zoo dwaas niet is gedacht. Maar hoe vaak blijkt dan dat onderwijs te onmethodisch en onbeholpen, te vaag en onzeker om godsdienstige kennis en kennis omtrent den godsdienst bij te brengen, gezwegen nog van den eisch dat het wezenlijk religieus leven wekt, overtuigingen helpt vestigen, beginselen leert vormen. Daarbij, ach het is de eindelooze klacht, in deze cultuur-periode, die van veelweterij leeft en aan veelweterij doodgaat, staat het enkele uurtje aan voorlichting in de hoogste levensvragen, aan opbouw van 's mensen hoogste zieleleven gewijd, hopeloos achter bij het minste leervak, dat door middel van schoolrapporten en examens mede moet werken tot het verkrijgen van een of ander diploma van „algemeene“ ontwikkeling.

[X]

Is het wonder dat er een geslacht is gekomen dat eigenlijk niet weet wat godsdienst is, wat het aan godsdienst heeft en waarom het geen of maar een schijntje godsdienst heeft. Is er toch iets van ontwikkelingsdrang, van levensbehoefte op dit gebied, krachtens een gunstigen gemoedsaanleg of tengevolge van de geestelijke atmosfeer waarin men opwies, of doordat indrukken van menschen en boeken een sluimerende neiging hebben gewekt, dan begint het zoeken, nu hier, dan daar en overal, waarbij toch maar weinig van blijvenden invloed wordt gevonden. In ons hogere overtuigingsleven, gemoedsleven en denklevens is onze tijd een tijd van „zoekende zielen“. En het is een tijd van surrogaten meteen. Hier is de kunst, die onuitputtelijk genot aan schoonheid biedt, en daaronder ook het genot van de schoone uitingen van den godsdienst van een ander,—surrogaat voor eigen religieus leven. Daar is de wetenschap en de wijsbegeerte, met haar verrassende ontdekkingen, inzichten, uitzichten, misschien wel met klare gedachten over een geestelijken wereldgrond, wereldleiding, werelddoel, dus met iets als: er is een God,—surrogaat al weer voor het eenige dat alle religie belijdt: gij zijt mijn God. Surrogaten nu zijn niet waardeloos, maar zijn slechts namaak van voedsel, want zij geven de ware voeding niet al lijken zij er op, en nemen de gezonde zucht naar het voedende voedsel nog weg. Met wat meer kennis zou men het verschil zien, en begrijpen waarom men onvoldaan blijft.

[XI]

Een reeks van verschijnselen derhalve, die zonder veel moeite uit te breiden was, brengt ons van alle kanten tot de overtuiging, dat hier nog veel kan, veel moet gedaan worden. Naast al hetgeen de kerken en de godsdienstige vereenigingen doen om godsdienstig geloof te verbreiden, godsdienstig leven te wekken en te kweken, is er, in het belang onzer beschaving, ter bevordering van een waarlijk eenigszins algemeene, liever zou ik zeggen: veelzijdige geestesontwikkeling, nog heel wat te doen om in ruimen kring eenvoudige, degelijke kennis omtrent den godsdienst, helder inzicht in zijn wezen en krachten, invloed en beteekenis te verbreiden. Iedere poging om in dit opzicht iets goeds te doen, ieder geschrift dat dit doel kan bevorderen, hebben wij met dank en sympathie te begroeten, welk standpunt wij ook meenen te moeten innemen in de godsdienstige wereld of daarbuiten en daartegenover. Want geen ernstig man, al is hij persoonlijk van alle religie vervreemd, kan de waarde ontkennen van deskundige voorlichting ook op dit gebied. En geen godsdienstig mensch, van welke richting of belijdenis hij

moge zijn, zal kunnen meenen dat zijn godsdienst het licht dat de studie van alle religie ontstak, niet kan verdragen. Misschien zal over een onderwerp zoo veelzijdig, zoo diep, zoo van alle kanten rakend het persoonlijkste onzer persoonlijkheid, nooit iets geschreven worden dat allen voldoet. Maar er kan veel geschreven worden waaruit velen veel leeren. En dat juist hebben wij allen noodig.

[XII]

Overwegingen van deze soort hebben mij reeds lang het voornemen doen koesteren in die richting iets te beproeven. In populaire en meer wetenschappelijke voordrachten deed ik wat ik kon, studiewerk belette mij meer te doen. Toen kwam het boekje van Ziegler mij ter hand, en het leek mij, al is het reeds eenige jaren oud, zoo frisch, en al moest het hier en daar herzien en aangevuld worden, zoo leerzaam, rijk aan goede en klare gedachten, dat er in goede bewerking veel goeds mede kon worden gedaan. Mijn zoon voelde er veel voor om het te vertalen, ik om het in te leiden en met aantekeningen te voorzien, de schrijver om het om- en bij te werken en zoo weer nieuw te maken, de uitgevers der Wereldbibliotheek, die hun tijd begrijpen, om er hunne verzameling van leerzame en belangrijke geschriften op ieder gebied mede te verrijken. Het plan was nauwelijks geopperd of de arbeid was al begonnen. Laat ik er nu nog iets van mededeelen, over het boekje zelf, over de bewerking en over hetgeen er mede beoogd wordt.

Prof. Ziegler gaf er zelf een inleiding bij, die ik, om een dubbele voorrede te vermijden, niet afzonderlijk liet vertalen maar, voor zoover zij noodig is, in mijne inleiding opneem. Hij deelt eerst mede dat het boek vijf voordrachten bevat door hem gehouden voor het *Freie Deutsche Hochstift* te Frankfort a. M., in een kring van ontwikkelde mannen en vrouwen. Zijn hoorders hadden er op aangedrongen dat hij ze uitgaf, hij zelf begeerde niet anders. En hij wilde ze liefst geven in den vorm waarin ze waren uitgesproken, met behoud van den lossen, vrijen stijl. „Juist in den bescheiden eenvoud van zulk een voordracht, vrij van alle academische geleerdheid, maar ook van alle rhetoriek en rhetorische fraaiigheid hebben zij invloed geoefend en kunnen allicht nog meer goed doen. Een paar aantekeningen aan het slot en een opgave van litteratuur zijn voor degenen die zich verder willen oriënteren, en bevatten bovendien de behoorlijke aanwijzing der bronnen.”

[XIII]

„Wat die voordrachten willen zijn en doen, moeten zij zelve maar zeggen. Of zij als een vreedzaam geschrift vriendelijk zullen worden ontvangen of als een aanval worden beschouwd en hartstochtelijk bestreden, dat zal wel afhangen van wie ze lezen en van de stemming waarin ze gelezen worden. Bedoeld zijn ze bovenal in den eerstgenoemden zin, al hebben ze wellicht hier en daar iets van den toon en de uitwerking van een strijdschrift: dat ligt nu eenmaal zoowel in mijn aard als in de zaak zelve. Derhalve richt zich dit geschrift niet zoozeer tot allen die vijandig tegenover het vrije onderzoek staan of angstig daarvoor hun hart sluiten, ook niet tot de beschaafde of onbeschaafde verachters van allen godsdienst, maar tot de zoekende zielen te midden van die groote crisis, waarin wij ons zoowel in het godsdienstige als in het sociale leven bevinden. Den godsdienst zelf te kennen en te verstaan hebben wij daarbij, naar ik meen, voor het oogenblik meer noodig dan dat wij ons onderling óver den godsdienst leeren verstaan, waarvoor de tijd of nog niet gekomen of reeds voorbij is. Tot dit kennen en verstaan iets bij te dragen is mijn wensch.”—

Dat is eenvoudig, duidelijk en aantrekkelijk als het boekje zelf. Ziegler is ook een denker naar wien men dadelijk luistert. Wie hem kent uit zijn prachtige zielkundige studie over het gevoel en uit het andere werk dat onze Wereldbibliotheek van hem opnam, weet vooraf dat hij van dezen ernstigen geleerde degelijke kennis, van dezen klaren denker helder licht ontvangen zal. Bij wijsgeeren is de diepte wel eens omgekeerd evenredig aan de klaarheid. Waarmede ik overigens niet zeggen wil, dat de opgeblazen oratorische wijsgeerige duisterheid van veel mode-philosophen, waaraan alleen de onkunde zich vergaapt, bewijs is van wezenlijke diepte en rijkdom van denken. Heel diepe en heel rijke gedachten zijn soms zoo verwonderlijk helder. Maar ook hier is, zooals Spinoza zegt, al het voortreffelijke even moeielijk als zeldzaam. Het is echter niet moeielijk over duistere en ingewikkelde problemen duister en ingewikkeld te schrijven, veel moeielijker ze eerst zelf klaar te doorzien en dan voor anderen doorzichtig te maken. En de beste denkers zijn stellig niet zij, die met de geleende lamp van een of anderen stelsel-philosoof het heelal meenen te verlichten en alle denkvragen te ontraadselen. De grootsten zijn reeds dankbaar als het hun gelukt in de oneindige schemering der eeuwige geestesvragen hier en daar een kleineren of grooteren straal van helder licht te laten vallen; of in het dooreengewarde weten en denken, dat ons geestelijk bezit vormt, hier de verwikkelde draden wat te ontwarren, daar een vasten knoop te leggen, die helpen kan er een degelijk weefsel van te maken. Dat heeft ook Ziegler beproefd. En eens, of niet eens, men kan altijd van hem leeren.

[XIV]

Daarbij acht ik het een voordeel dat het nu eens geen theoloog is die over den godsdienst schrijft. Men kan hem ten minste niet verdenken, dat hij in zijn professorale toga eigenlijk een prediker verstoppt. Ik acht het allerminst een nadeel, dat de wetenschappelijke onderzoeker van den godsdienst niet onverschillig staat tegenover zijn object. Wat zou een kunstkenner zijn zonder kunstzin, een zedekundige zonder krachtig zedelijk bewustzijn? Een beoefenaar van de godsdienstwetenschap zonder innig, diep, sterk godsdienstig leven ware een heel of half blinde die spreekt over scheppingen van kleur en lijn. Maar wie heelemaal buiten het erf van den godsdienst en buiten het arbeidsveld der godsdienstwetenschap staan, zijn zelf zelden onbevangen en onbevooroordeeld genoeg om niet overal partijzuchtige strikken en kerkelijke vallen te vermoeden, wat, krachtens de volkswijsheid omtrent den waard en zijn gasten, niet pleit voor hun geestelijke vrijheid, en veeleer doet vermoeden dat ze zelf in een antigodsdienstig klemmetje vast zitten. Die daar werkelijk aan ontkomen is, zal gemakkelijk erkennen, dat deze denker terecht zijn religieuze persoonlijkheid niet verbergt, die hem juist in staat stelt te

[XV]

verstaan wat hij overdenkt, en dat hij man van wetenschap genoeg is om veelzijdig, grondig en eerlijk de waarheid uit te spreken die hij vindt, met geen ander oogmerk dan onze kennis te vermeerderen, ons inzicht te verhelderen en te verdiepen. Theologen van beroep en godsdienstigen van dezelfde of van anders gekleurde godsdienstigheid mogen bereid zijn met zijn kennis, zijn ruimen blik, zijn rustigen waarheidszin hun winst te doen.

De vertaler heeft terecht den gewonen vorm van een redevoering en de aanspraak tot de toehoorders weggelaten, en van de vijf lezingen eenvoudig hoofdstukken gemaakt. Voor ons zijn het geen lezingen meer. De lezer mag echter niet vergeten, dat ze het zijn geweest. Dat heeft nadeelen, maar nog grooter voordeelen. De hoofdstukken zijn vrij vol, en men zou geneigd zijn den inhoud in nog meer deelen te splitsen. De stof is rijk en ieder onderwerp zou zich leenen tot veel uitvoeriger behandeling. Ook zou een lezer op allerlei punten misschien dieper willen indringen in de stof dan voor een hoorder gewenscht is. Maar juist dat ze op mondelinge voordrachten berekend waren, geeft er èn het levendige èn het beknopte aan, dat ze hier en daar zoo frisch en boeiend maakt. De klaarheid voor den hoorder komt ook den lezer ten goede. De veelheid der aardige, soms verrassende kijkjes die ons onder de wandeling worden gegeven, doet toch overal den breedten horizon zien, die alles verbindt en die overal helder is. De stijl zou aan levendigheid en lenigheid zeker hebben ingeboet, ware het een geleerd betoog geworden. Fijn schrijver en spreker als Ziegler blijkbaar is, heeft zijn stijl den vertaler moeite genoeg bereid. Niet alle geestige woordspelingen en wendingen zijn in onze taal te bewaren of door gelijkwaardige te vervangen. Maar hij heeft ernstig getracht zoo weinig mogelijk verloren te laten gaan en zoo zuiver mogelijk toon, kleur en lijn te bewaren. Vele mooie bladzijden zullen, vertrouwd ik, ook in de vertaling wel tot hun recht komen.

[XVI]

Ik heb Zieglers aantekeningen, omwerkingen en uitbreidingen naar zijn schriftelijke opgave nauwkeurig overgenomen en met een Z. aangewezen. Mijnerzijds heb ik een en ander in de aantekeningen, de litteratuuropgaven en het register, er aan toegevoegd, en dat met een G. gemerkt. Slechts een paar maal moest ik geheel van Ziegler's tekst afwijken. Waar hij verwijst naar kerkelijke en theologische gebeurtenissen in zijn vaderland die hier onbekend zijn gebleven, heb ik mij veroorloofd in de plaats daarvan over Hollandsche toestanden te spreken, die voor den gedachtengang denzelfden dienst kunnen doen. Zulke veranderingen vindt men natuurlijk in de aantekeningen vermeld. Ik heb gemeend mij te moeten onthouden van kritische opmerkingen of afwijkende beschouwingen: niet ik, maar Ziegler is hier aan het woord. Maar een enkele afwijkende meening meende ik hier en daar zijdelings wel even te mogen aangeven. Het kan het zelfstandig onderzoek ten goede komen, waartoe dit geschrift mede den weg wil wijzen. Van volledigheid kan natuurlijk bij lastige kwesties in een beknopt geschrift als dit evenmin sprake zijn als in de verwijzing naar litteratuur. De opgave zelfs maar van de belangrijkste geschriften over vragen van wijsgeerige godsdienstwetenschap zou een boekdeel vorderen. Meer dan een enkelen lossen greep konden wij niet doen. Wie dus een goed werk niet vermeld vindt, zie daar allerminst miskenning van zijn beteekenis in.

[XVII]

Zoo worde dan onze Wereldbibliotheek ook in dien zin weder meer haar naam waardig, dat zij over het groote wereldverschijnsel dat godsdienst heet, dat de menschenwereld zal blijven bewegen en vervullen gelijk het de menschenziel van alle tijden beweegt en vervult, helpt kennis verspreiden en licht ontsteken. Komt het den godsdienst in zijn ontwikkeling eenigermate ten goede, wij zullen er dankbaar voor zijn. Voorloopig zullen wij reeds tevreden zijn, indien dit geschrift iets bijdraagt tot die ware ontwikkeling, voor welke geen der hoogere uitingen van menschelijk geestesleven een gesloten boek is.

Dec. 1917.

H. Y. GROENEWEGEN

EERSTE HOOFDSTUK

Inleiding. Het wezen van den godsdienst.

In de laatste honderd jaren zijn er telkens tijden geweest, waarin de belangstelling voor religieuze vragen en voor al wat den godsdienst betrof geheel dood scheen te zijn, en de religie in het leven der volkeren geen rol meer speelde. Kunst en litteratuur, moraal en wetenschap, politiek en staatkundig leven, stoffelijke belangen en sociale bewegingen gingen buiten den godsdienst om, traden als zelfstandige levensuitingen naar voren en namen de menschen, hetzij afzonderlijk, hetzij in allerlei groepeerings, geheel in beslag. Zoo scheen het. En daartegenover kon dan de godsdienst hoogstens nog als een soort sieraad of weeldeartikel gelden, dat ieder zich naar persoonlijk welbehagen kon veroorloven of ontzeggen. Werkelijke beteekenis in ons leven had hij niet meer.

Maar reeds bij het begin der twintigste eeuw ziet het er voor wie nauwkeurig toezien, toch heel anders uit. Of het ons verheugt of niet, of het ons gemakkelijk of moeilijk valt het te erkennen, het is een feit: de tijd dat men den godsdienst kon negeeren is voorbij. En juist daar waar wij het 't minst zouden verwachten, heeft hij in steeds toenemende mate zijn invloed herwonnen, met name in de politiek en het staatkundig leven. Niet alleen in Duitschland, ook in ons vaderland beheerscht de godsdienst voor een groot deel de partijformatie en moet men erkennen, dat regeering en volksvertegenwoordiging gedwongen zijn met godsdienstige en kerkelijke belangen rekening te houden bij de allergewichtigste vragen.^[1] Hier gelijk daar is de onderwijskwestie aan de orde. De jongste grondwetsherziening, de strijd om het kiesrecht en de geheele practische politiek worden beïnvloed door den stand van den schoolstrijd, die reeds tientallen van jaren ons staatkundig leven beheerscht. En waarom anders werd en wordt gestreden dan om de plaats, die de godsdienst zal innemen in de volksopvoeding. De verhouding van den staat tot het „Christelijk onderwijs” en de vraag, in hoeverre bij het van staatswege gegeven openbaar onderwijs met godsdienstige belangen moet worden rekening gehouden, laat niemand meer onverschillig. In al de fasen der wetgeving wordt de staat gedwongen zich te verstaan met den godsdienst, die in de volksziel leeft en die zijn levenskracht op allerlei gebied tot uiting doet komen.

[2]

Op allerlei gebied—niet het minst op dat der wetenschap. De oude tegenstanders geloof en wetenschap hebben den strijd krachtiger dan ooit hervat. De intellectueele beschaving mag nog altijd vervreemd zijn van het godsdienstig denken, en de door de dogmatische kerken overgeleverde wereldbeschouwing zich schijnbaar onverzoenlijk stellen tegenover de natuurwetenschap—het is als een worsteling van twee machtige staten, die al strijdende elkanders invloed hebben ondergaan, hun grenzen hebben verlegd en, zij het in een toestand van gewapend vrede, blijken elkander wederkeerig noodig te hebben. De wisselwerking tusschen het hoogst ontwikkeld religieuze denken en de evolutie van wetenschap en wijsbegeerte in heel haar omvang, is overal aantoonbaar.

En nog eenmaal vinden wij hetzelfde verschijnsel in de kunst. Het overwegend realisme in de litteratuur heeft overal zijn reactie gevonden. De blik der romanschrijvers is psychologisch verdiept en hun werk laat ons de menschenziel met haar vragen en haar strijd, ook haar zedelijk-religieuze behoeften, nooden, worstelingen en overwinningen, zien als van hooger waarde dan het zinnenleven. De fabrikanten van leesgezelschapromans, waarin het leven bloot als een sexueel spelletje wordt geteekend, waar de vertegenwoordiger van den godsdienst hulpeloos bij staat toe te kijken of huichelachtig aan meedoet, tellen voor de kunst en de cultuur niet meer mede. Het tooneel is bij dien vooruitgang nog het meest achtergebleven, en toch wordt ook daar de stuwing gevoeld. Maar poëzie, muziek, beeldende- en bouwkunst van de laatste tientallen jaren spreken overal van herleving van den zin voor het religieuze.

[3]

Dat zijn teekenen die ons moeten leeren, dat en in welken zin de godsdienst in de 20e eeuw nog iets voor ons is of weder iets voor ons is geworden. Met het oog daarop is het zeker niet misplaatst in een boekverzameling als de Wereldbibliotheek, die toch een beeld van het geestesleven onzes tijds wil zijn, een geschrift op te nemen, dat onze aandacht weder bij den godsdienst en de godsdiensten bepaalt. Menigeen wil van den godsdienst niet weten omdat hij er nu eenmaal niet van weet. Anderen ijveren in den politieken partijstrijd voor hunne godsdienstige beginselen, zonder zich voldoende rekenschap te hebben gegeven van de vragen die alles beheerschen en den waren aard der tegenover elkander staande ideeën. En niets is bedriegelijker dan de leuzen, die in het strijdgewoel worden gehoord. Toen de schoolstrijd hier te lande het heftigst woedde, werd de leus der antithese: Christendom of Paganisme gehoord. Zij verborg echter de ware tegenstelling, die gelegen was in de verschillende wijze, waarop men zich de verhouding tusschen godsdienst en zedelijkheid dacht, en het andere even diepgaand verschil in de denkbeelden over de verhouding tusschen gelooven en weten. Midden in het partijgewoel komt men er niet toe zulke vragen rustig onder de oogen te zien. Maar nu maken wij ons van al die verwarrende practische kwesties los en willen trachten onder voorlichting van wetenschappelijk denken kalm en klaar, *sine ira et studio* juist die algemeene vragen eens te beschouwen, wier belang voor ieder denkend mensch evenredig is aan haar algemeen belang.

[4]

Maar nu rijst dan de vraag of zulk een rustig onbevooroordeeld onderzoek juist in deze vragen en op dit gebied wel mogelijk is. Wij behoeven ons niet te ontveinzen dat in onzen omgang in het

dagelijksch leven ieder gesprek over dingen den godsdienst betreffend, stilzwijgend verboden en vrijwel uitgesloten is. Dat is, denk ik, een van die preventieve maatregelen der „goede zeden”, die zoowel goede als slechte gronden heeft. Eenerzijds vreest men de latente meningsverschillen en den strijd daarover; anderzijds is men beangst aan iets heiligs te raken: zoo kunnen wij het wellicht formuleeren. Maar zou het daarom dan ook niet fijner en beschaafder staan en tevens voorzichtiger zijn, met allen eerbied dit onderwerp maar te laten rusten? Het wil mij voorkomen dat men tegenwoordig al te veel menschen en al te veel dingen „beschaafd” noemt. Dit soort angstvallige „beschaafdheid” is vaak niet veel meer dan verlegenheid; en in elk geval, met haar komt de wereld niet vooruit. Evenals voorzichtigheid maar al te vaak in lafheid ontaardt, zoo blijkt tegenover het leven zulk een houding vaak een masker voor hulpeloosheid en onbekwaamheid.

Wij moeten, dunkt mij, wel erkennen, als wij eerlijk willen zijn, dat dit angstvallig zwijgen over religieuze vragen in de zoogenaamd beschaafde kringen slechts een soort verstoppertje spelen is, misschien in de eerste plaats een verstoppertje spelen met en voor zich zelf: men schaamt zich om te zeggen wat men denkt, en te toonen hoe weinig men denkt, en daarom zwijgt men maar liever geheel. Maar in de tweede plaats: wie of wat dwingt ons dan om over dergelijke vragen te spreken zonder piëteit? Ja, er is een schijnpiëteit, die het oude vereert alleen omdat het oud is, [5] zooals het bekende woord van Schiller zegt: „Was grau vor Alter ist, das ist ihm göttlich”; maar zulk soort van respect voor „wat altijd bestaan heeft en altijd terugkomt, voor wat morgen waarde moet hebben omdat het heden waarde heeft” is der wetenschap onbekend. Wie dat van mij mocht verlangen, hem zou ik niet kunnen tevreden stellen. Evenals zich het blauwe hemelgewelf met zijn gouden sterren aan den astronoom, die toch niet genoeg heeft aan de kinderlijk vrome gedachte van het lied „hoe lieflijk praalt gij morgenster”, anders voordoet dan aan 't ongewapend oog van een onkundigen beschouwer, zoo zullen ook de godsdienstige dingen zich anders voordoen bij wetenschappelijk onderzoek dan in de kerk en onder de preek. Maar gelijk de hemel schoon en verheven blijft ook voor hem, voor wien hij zich oplost in een rijk van wetmatig zich bewegende werelden en zonnenstelsels, zoo blijft de godsdienst heilig, ook als men hem erkent als een menschelijk verschijnsel en de motieven waaruit hij is voortgekomen, de veranderingen die hij heeft ondergaan en de psychische krachten die in hem werken, tracht te leeren kennen. Van profaneeren kan slechts dan sprake zijn, als over het heilige oneerbiedig, zonder achting en piëteit, zonder ernst en waardigheid wordt gesproken. En dat is het dan toch ook eigenlijk wat wij in onze gesprekken en in gewoon gezelschap vreezen en terecht vreezen: dat over godsdienstige dingen oneerbiedig gesproken, gelachen, gespot wordt. Oneerbiedig, dat is lichtvaardig en oppervlakkig; en juist de toon in onze zoogenaamd beschaafde kringen is dikwijls maar al te lichtvaardig en oppervlakkig. De wetenschap echter neemt het met de dingen niet licht, maar ernstig en streng, blijft niet aan de oppervlakte, maar tracht in de diepte door te dringen. En daarom is reeds het wetenschappelijk doel van dit boekje een waarborg tegen al wat [6] plat is of kwetsen kan. Zoo is dan ook zeker de persoonlijke verzekering overbodig, dat ik ernstig en nauwgezet daarbij te werk wil gaan.

Nu moeten wij echter, voor wij ons eerste onderwerp, de vraag naar het wezen van den godsdienst, nader gaan bezien, eerst overwegen hoe wij daarbij te werk zullen gaan, hoe wij het geheim der religie kunnen ontsluiten. Welnu, daarbij dringt zich in onzen tijd, die zoozeer staat in het teeken der natuurwetenschappen, als vanzelf het antwoord naar voren: hiertoe is er slechts één weg, die der inductieve methode, d. w. z. men zoekt naar die kenteekenen die alle godsdiensten in verleden en heden gemeen hebben, dan vinden wij uit de vele en veelvuldige verschijnselen het eene voor allen geldende gemeenschappelijke begrip. Daarbij moet dan voor alles de nadruk gelegd worden op die godsdiensten, die 't dichtst staan bij het begin der religieuze ontwikkeling, dat is op den godsdienst in zijn meest oorspronkelijke gedaante. Men zoeke alzoo bij alle godsdiensten en vooral bij de eenvoudigste en oudste.

Stellig is dit een weg; maar hij is lang en onzeker. Want nu moeten eerst alle de vele, de zeer vele godsdiensten doorloopen en onderzocht, en op het al of niet onderling gelijke gelet worden. Maar ik vrees dat dit reeds verre de kracht van één mensch te boven gaat, en in elk geval gaat het ver uit boven ons hedendaagsch weten. En er is een nog veel grooter moeilijkheid: waar moeten wij dat primitieve, waar het eenvoudige en oorspronkelijke vinden? Men wijst op de onontwikkelde volksstammen in Centraal Afrika, op de Groenlanders en Patagoniërs, de Polynesiërs en Melanesiërs: maar wie staat ons borg dat de godsdienst van deze wilden niet veeleer een pas ontstane in plaats van een oude is, een laat tot ontwikkeling gekomene in plaats van een oorspronkelijke, een verminkte in plaats van een die het wezenlijke tot uiting brengt? En bovendien is bij den nauwen samenhang van mythologie en taal de kennis der godsdiensten van deze onbeschaafde volkeren afhankelijk van de nog vaak zeer onvolkomen kennis van taal en dialect, zoodat de eene duisternis de andere moet helpen verdrijven. Of wel men verwijst ons terecht naar de oudste sporen van den godsdienst der historische volken en de berichten daarover. Maar juist van dit oude resten ons nog slechts enkele fragmenten en spaarzame overblijfselen en hun verklaring reeds geeft groote moeilijkheden. En eindelijk, om dan het wezenlijke uit die gansche lange rij te vinden, moet ik toch altijd al van tevoren weten wat belangrijk en wat bijkomstig is, moet ik derhalve het wezen van den godsdienst reeds ten naastenbij kennen, om het in de geschiedenis der godsdiensten te kunnen terugvinden. De godsdienst is toch stellig in de eerste plaats iets dat leeft en beleefd wordt in 's menschen innerlijk, derhalve een psychologisch gegeven. Nu roept weliswaar ook bijv. de psychologie der massa de geschiedenis te hulp, maar toch steeds slechts als iets secundairs. De wetten van 's menschen zieleleven vertoonen zich voor het oog van den onderzoeker juist in de geschiedenis om zoo te zeggen slechts in groote trekken, en men zal zich veel vaker gedwongen zien, om de geschiedenis psychologisch te verklaren, dan men in staat zal zijn uit de geschiedenis een [7]

Derhalve zoowel psychologie als zelfwaarneming? Zeker, ook dat. Maar, zoo komt dan weer de vraag, wie waarborgt ons, dat wij daarbij niet persoonlijke en toevallige ervaringen van bijzonderen aard met het wezen der zaak verwisselen, en dat wij op die wijze wel ervaren wat mijn en uw en zijn godsdienst, maar niet wat de godsdienst zelf is?

En zoo blijft dan nog slechts een derde weg open. Wij zoeken den godsdienst daar waar hij ons het best bekend is, bij ons zelve; maar niet bij ons als afzonderlijke meer of minder religieus aangelegde menschen, maar in dien vorm en gestalte, waarin wij hem in onze omgeving, in ons volksleven en op onze hoogte van beschaving sinds de dagen onzer kindsheid als een objectief verschijnsel met eigen invloed en macht hebben waargenomen en dan ook subjectief en individueel onze verhouding tegenover hem hebben vastgesteld en ons met hem hebben verstaan. Daarbij komt het niet uitsluitend op het eigen religieuze leven van den onderzoeker aan: daarvan moeten wij ons blijkens het voorafgaande vrij en onafhankelijk maken. Naast het eigen beleven staat hier het „hypothetische nabeleven” van datgene, wat anderen om ons heen beleefd hebben en waarin wij ons met behulp van phantasie en analogie zeer goed kunnen verplaatsen. Want het gaat hier om persoonlijke ervaring op den bodem van een godsdienst, die ons historisch geheel bekend en psychologisch geheel kenbaar en doorzichtig is, die niet primitief en oorspronkelijk en toch in ontstaan en wording te begrijpen is, en die een hoogtepunt van ontwikkeling te zien geeft, waarop zich de godsdienst naar alle mogelijke zijden ontvouwt en zijn leven ten toon spreidt. Men noemt dat wel het „normbegrip” van den godsdienst. Dat is mij te neo-kantiaansch en te theologisch, is mij ook te zeer vooropgestelde theorie.[3] Niet om normaal of abnormaal, om juist of onjuist gaat het hier; maar wat wij op deze wijze zoeken en vinden, dat is het karakteristiek religieuze in zijn voor ons meest verstaanbaren vorm.[4]

Zoo vermijden wij twee uitersten. Eenerzijds het overbrengen van een zuiver natuurwetenschappelijke beschouwingswijze op een gebied van geesteswetenschappen: daar geldt de inductieve methode om tot natuurwetten en algemeene begrippen te komen, hier gaat het om analyse, om psychologisch ontleden, om het nasporen van geestelijke verschijnselen en processen van den wortel af, om het inzicht hoe de mensch daartoe gekomen is en welken zin en beteekenis een dergelijk zielkundig gebeuren voor hem heeft. En aan den anderen kant vermijden wij de theologische vóór-onderstelling alsof in het Christendom zonder meer reeds aanstonds, vóór alle onderzoek, de norm en maatstaf gegeven waren, waaraan alle andere godsdiensten moeten worden afgemeten om dan als valsch of minderwaardig te worden afgewezen. Dit zou wellicht het resultaat van onze onderzoekingen kunnen blijken te zijn, hoewel ik niet geloof dat wij tot een dergelijke uitkomst zullen geraken; maar hier mag het in geen geval reeds van te voren willekeurig worden aangenomen.[5] Tevens houden wij hiermede echter den geschiedkundigen weg voor ons open, welks waarde wij niet willen ontkennen; want de godsdienst is een historisch verschijnsel en slechts als zoodanig te verstaan. Wij zullen derhalve dan ook dezen weg niet versmaden, zullen ons mede naar hun historischen ontwikkelingsgang een oordeel over de verschillende godsdiensten moeten vormen, dus niet van meet af aan, daar waar het de vraag geldt naar het wezen van allen godsdienst, maar eerst waar het gaat om de verschillende vormen, om de belichaming van godsdienst in geloofsvoorstellingen, cultus en leven.

Welnu dan—wat is godsdienst? Het woord religie kan het ons niet duidelijk maken; want of wij het van *religare* afleiden en daaronder het gebonden en verplicht zijn verstaan, of het van *relegere* in tegenstelling tot *neglegere* afleiden, en opvatten als aandachtige zorg en eerbiedigen schroom, etymologieën kunnen ons nu eenmaal nimmer leeren wat voor ons een woord heden ten dage beteekent. Nu is gelukkig in de laatste jaren gebleken dat de resultaten der onderzoekingen aangaande het begrip godsdienst veel meer overeenstemmen dan men, te oordeelen naar de zoo verschillend klinkende definities[6], wel zou meenen. Dat religie iets specifiek menschelijks is, daarover zijn wij het allen wel eens.[7] Wanneer echter de mensch alleen religie heeft en deze derhalve in den mensch zijn oorsprong en zetel vindt, wanneer de religionsphilosophie in de eerste plaats religionspsychologie is, dan moet ook de geestesfunctie zijn te vinden, waardoor zij gedragen wordt. En dat deze het gevoel is, ook dat wordt tegenwoordig nauwelijks meer bestreden, al mogen wij er dan wel terstond bijvoegen, dat daarbij niet meer gedacht mag worden aan die verouderde indeeling van de menschelijke psyche in drie onderdeelen waarvan het gevoel er een is, maar dat hier sprake is van die grondkracht onzer ziel, die als uit de diepte omhoog streeft naar de oppervlakte en het gansche leven omvatten en beheerschen wil.[8]

In de praktijk wordt dat weliswaar nog niet zoo algemeen erkend. De waarde die in zaken van godsdienst aan bepaalde formules en formuleeringen, aan geloofsbelijdenissen en hun inhoud wordt toegekend, doet ons duidelijk inzien, dat het intellectualisme van vroeger tijd nog bij lange na niet is overwonnen en dat juist in 't christendom de „orthodoxie”, de rechtgeloovigheid veelal nog als de kern van den godsdienst wordt aangezien, waarbij dus alle nadruk valt op een theoretische overtuiging, een voor waar houden. Nu zal wel de verhouding tusschen gelooven en weten eerst in het volgende hoofdstuk meer in het bijzonder besproken worden, maar nu reeds kan het zijn nut hebben zich de dingen een weinig helder en klaar voor oogen te stellen om de onjuistheid van dit intellectualisme te doorzien. Immers als dat het bij 't rechte eind had, dan zou de historicus die de zuiverste kennis van het religieuze verleden, de filosoof die de klaarste gedachten over God en zijne verhouding tot de wereld, de logische denker die het bestgeordende samenstel van godsdienstige voorstellingen en gedachten bezat en kende, ook de meest religieuze en vrome mensch zijn. Men behoeft zich dat maar in te denken of het uit te spreken om de onjuistheid ervan in te zien. En geen orthodox theoloog zal er dan ook ernstig aanspraak op

willen maken, om wegens zijn theologische geleerdheid of zijn inzicht in geloofszaken, voor vroom te worden gehouden. Door onontwikkelden en armen, door onwetende visschers is de christelijke godsdienst in de wereld gebracht, door hen is hij het eerst aangenomen. Een godsdienst der „armen van geest“, der onontwikkelden en ongeleerden is hij in 't begin geweest. Mocht het heden anders zijn gesteld, dan zou dat een bewijs zijn dat hij zichzelf ontrouw is geworden.

Aanbevelenswaardiger dan deze intellectualistische opvatting, schijnt die andere te zijn, die den godsdienst verlegt naar het gebied van den wil en derhalve naar dat van 's menschen handel en wandel. „De zuivere, onbevleete vroomheid voor God den Vader is deze: weduwen en weezen in hun verdrukking bezoeken, zich zelve onbesmet bewaren van de wereld”—zoo wordt deze meening op heel eenvoudige wijze door den Jacobusbrief (1²⁷) vertolkt. Maar ook hier wederom is slechts weinig beninning noodig om in te zien, dat daarin toch de geheele godsdienst niet kan bestaan.^[9] Ook de ongodsdienstige mensch kan dat volbrengen, en de godsdienstige kan het nalaten. Goed doen is geen speciale vroomheidsuiting: men kan, gelijk wij nog nader zullen zien, goed zijn zonder vroom te zijn en men kan ook in quiëstistische vroomheidsstemming zijne handen in den schoot leggen en niets doen, zooals de pilaarheiligen en kluisenaars in het Christelijk of Boeddhistisch monnikwezen ons toonen; of men kan zelfs in religieus fanatisme, dus uit louter vroomheid in allerlei opzicht kwaad en zonde bedrijven en goedkeuren. En wat die goede werken betreft, waar het op zou moeten aankomen,—uit welke gezindheid, uit welke motieven ze ontstaan zijn, dat alleen beslist, zoowel over hun waarde voor den dader, als ook daarover, of het daden uit vroomheid of uit zedelijkheid of wel producten van menschelijke ijdelheid zijn. Of zijn er misschien naast die zedelijke nog specifiek religieuze uitingen en daden, met name datgene wat wij onder cultus verstaan: het kerkgaan, het offeren, het gebed, het deelnemen aan de sacramenten en dergelijke? Maar wie zou niet weten dat dergelijke uiterlijke dingen en het deelnemen aan al deze uiterlijke kerkelijke handelingen, niet het wezen van den godsdienst uitmaken. Men hoore slechts de oud-testamentische profeten, hoe verachtelijk zij zich uitspreken over het offer en hun Jahwe laten zeggen: „Ik heb lust tot weldadigheid en niet tot offer, en tot de kennis Gods, meer dan tot brandofferen.” (Hosea 6⁶). Dat een onwaardig eten en drinken voorkomt bij het mysterie des avondmaals, daarop wijst reeds de apostel Paulus in zijn brief aan de Korinthiërs (Kor. 11²⁷). En dat er onder ons maar al te velen zijn die uit mode, karakterlooze lafheid of berekening, uit oogendienst of baatzucht elken Zondag ter kerke gaan, weten wij allen. Wij zouden velen ronduit dat diep verontwaardigde „gij huichelaars” kunnen toevoegen, dat Jezus den Pharisaeërs en Schriftgeleerden in het aangezicht slingerde (Matthaeus 23¹⁷). En het zou heden niet minder waar zijn van duizenden en nogmaals duizenden, die Heere, Heere zeggen en zich naar zijnen naam noemen. Derhalve het handelen alleen beslist niet, op de motieven komt het aan, en motieven zijn steeds gevoelens; in het rijk der gevoelens of populair uitgedrukt, in ons gemoedsleven hebben wij dus ook den zetel der religie te zoeken.^[10] Waarbij dan intusschen reeds hier niet, en ook hier weder niet vergeten mag worden dat de godsdienst als religiositeit en vroomheid meer is dan zaak van den enkeling, dat hij tegelijk ook een stuk geschiedenis, een deel van het geschiedkundig leven is en zoo tegenover den enkelen mensch staat als objectieve macht, zoodat dan een ieder weer zich tot zijn godsdienst als tot zulk een werkelijk bestaande levensmacht in een innerlijke betrekking heeft te stellen.

Zien wij nu echter uit naar dat bepaalde gevoel, dat wij bij den enkelen mensch als religieus aanduiden, dan kan ik het heden nog niet anders of beter kenschetsen dan Schleiermacher het gedaan heeft. Nadat het eerst scheen alsof hij, uitgaande van een eigenaardige opvatting van het gevoel en de plaats die het inneemt in ons zieleleven, alle gevoel als religieus zou moeten beschouwen, omschrijft hij het later nauwkeuriger als „slechthinniges Abhängigkeitsgefühl”. Volstrekt afhankelijkheidsgevoel, gevoel van eindigheid en oneindigheid: dat sluit niet, gelijk ons langzamerhand zal blijken, het gansche wezen der religie in, maar het is het uitgangspunt, het fundament van den godsdienst, de meest oorspronkelijk religieuze gemoedsstemming en de grondstemming van den religieuzen mensch.^[11]

Aan de wijze, waarop dit gevoel ontstaat, leeren wij het zuiverst zien, waarin het bestaat. Want hiervan moeten wij ons natuurlijk bewust blijven, dat het niet van 't begin af ten volle in den mensch aanwezig is en ook niet in allen even vroeg ontwaakt; religieus opgevoede kinderen bidden reeds lang voordat bij hen van werkelijken godsdienst sprake is, kennen veel eerder den zedelijken plicht der gehoorzaamheid dan het vrome bewustzijn hunner eindigheid en afhankelijkheid; en dat is ook de reden waarom het bij vele menschen nooit geheel ontwaakt, misschien juist daarom ook niet, wijl men het van den aanvang af in een conventioneelen vorm kleedt en dan uit overschatting van dien vorm de zaak zelve verstikt en verdrukt. Bij alle normale menschen is de aanleg en het vermogen aanwezig om godsdienst bij zich te ontwikkelen, maar niet allen bezitten werkelijken godsdienst, evenmin als alle menschen den zin voor schoonheid en den drang naar waarheid kennen en weten in zich tot uiting en volle ontwikkeling laten komen. Maar juist omdat het zoo natuurlijk is, dat zulke gevoelens ontwaken, zulke stemmingen bij ons opkomen, zijn zeker de meeste menschen tijdelijk, nu en dan religieus en vroom gestemd, dikwijls zonder dat zij zelve weten dat zij het zijn en hoezeer zij het zijn, zonder dat zij zich bewust worden dat juist datgene wat zij nu gevoelen, religieus en vroom is. Aan den anderen kant echter hoede men zich voor den overdreven eisch, dat ieder moment in 's menschen leven vroom behoort te zijn en door godsdienst begeleid en gedragen moet worden. Dat dit iets onnatuurlijks is, is aangetoond door den theoloog Hase, die tegenover het uitsluitend hunkerken naar de eeuwige dingen, voor onzen tijd veeleer in de innige verbinding van den oud-Griekschen en den christelijken geest, in het samengaan van zin voor de wereld, die iets anders is dan wereldzin, en zin voor het eeuwige en goddelijke, gelijk de vroomheid die kweekt, de voorwaarde zag voor levensschoonheid en levensharmonie.^[12]

Hoe komt dan nu dat vrome gevoel tot ontwaken? Daarvoor zijn geen bepaalde en bijzondere oorzaken aan te wijzen. Het is veeleer een persoonlijke gemoedstoestand en levenservaring die het uitgangspunt worden kan en worden moet! En toch heeft de volkswijsheid reeds lang de waarheid gezien, d. i. het gewoonste en meest voorkomende geval, het natuurlijke en noodzakelijke gebeuren begrepen, als zij in het spreekwoord zegt: nood leert bidden. Een groot verdriet, wellicht de dood van een die ons lief was, of misschien meer stoffelijke nood: wanneer een landbouwer staat bij zijn door den hagel neergeslagen velden en al zijn arbeid vernietigd ziet, of zelfs een veel kleinere teleurstelling, een plan dat mislukte, een verwachting die onvervuld bleef, of bij gansche volkeren tijden van zware bezoeking, een oorlog bijvoorbeeld,— daar overvalt het ons plotseling, dat gevoel dat wij zwak en machteloos, dat wij hulpeloos, eindig en afhankelijk zijn, dat wij eenzaam en alleen staan midden in die groote wijde wereld, en dat de loop van die wereld en de loop der natuur en het rad van het noodlot zonder mededoogen of erbarmen over ons heen gaan. „Mit unserer Macht ist nichts gethan, wir sind gar bald verloren,“ zong Luther en dat is ook onze stemming, als ons het noodlot voert tot de grenzen van ons kunnen en onze macht, en met harde slagen ons die grenzen tot bewustzijn doet komen. En zooals het gaat met onze macht, zoo voelen wij ook de beperktheid van al onze geestelijke vermogens, de zwakheid onzer zedelijke kracht en van ons verstand: ook daar stooten wij maar al te vaak op de beperktheid, de enge grenzen van ons kunnen en kennen, ons weten, ons begrip, ook daar komen wij maar al te vaak tot het besef van onze eindigheid en ons onvermogen. En wanneer de mensch staat hoog op de bergen, in het gebied van de eeuwige sneeuw, hij alleen te midden der geweldige, om menschen en menschelijk doen zich niet bekommerende natuur, of wanneer hij opziet naar dien oneindigen sterrenhemel, die zich over hem welft en weet dat de aarde die hem draagt slechts een nietig deel is van een dier ontelbare wereldsystemen daar boven en het armzalige menschenkind slechts een atoom daarvan is, atoom van een atoom, dan komt het over hem, dat gevoel van verlatenheid en eenzaamheid, de angst en vrees, de kleinheid en nietigheid, de oneindige eindigheid van zijn bestaan en zijn wezen.

[15]

En dat zou dan godsdienst zijn? Natuurlijk niet—nog niet, en toch ja! Dit moet aanwezig zijn, hoe dan ook, maar het moet niet het eenige zijn. Dat gevoel van eindigheid en afhankelijkheid zou ons terneerdrukken en verstikken, als het ons ook niet tevens boven zich zelf ophief, ons van het eindige losmaakte en zich verbreedde tot het verlangend en verlossend gevoel van het oneindige. Uit de engte naar buiten in de ruimte, over het kleine heen tot het groote, opwaarts van het eindige tot het oneindige, van zwakheid tot sterkte en kracht,—dat is het verlangen, dat ons in zulke uren van nietigheid en eindigheid doortrilt. In deze tweeheid, in dezen overgang van het gevoel van beklemming tot dat van verheffing, van gedruktheid tot vrijheid en opbruisende kracht, van zwakheid tot sterk en moedig zijn, ligt de betrekking van het religieuze tot het aesthetische gevoel van het verhevene: onlust en lust in beiden. Vandaar ook in den godsdienst steeds weer de wisseling van zondebesef en genade, van hemel en hel, van jubelen en klagen. Zij behooren als pool en tegenpool bijeen, al overweegt bij de verschillende menschen, en bij denzelfden mensch in verschillende tijden en stemmingen nu het eene, dan het andere.

[16]

Terwijl zoo het hart, daareven nog zoo angstig en klein, zoo moedeloos en neerslachtig, verlangend zich verheft en zoekt naar ruimte en vrijheid, is nu naast het gevoel van eindigheid en afhankelijkheid ook dat der oneindigheid ontwaakt. Ook dit vertoont zich niet in een enkele, maar in duizend vormen, voor alles, zooals ons Feuerbach^[13] heeft getoond, als wensch, vaak als recht egoïstische wensch; en daarin ligt tevens het uitgangspunt voor alle pathologische en bijgeloovige vormen van religie; daarin echter ook het recht tot bevrediging der gemoedsbehoeften. O, dat er toch een oneindige macht was tegenover uwe zwakheid en onmacht! roept de hulpelooze mensch vol zielsverlangen uit; dat zij een wonder verrichtte ten uwen behoeve; dat de dooden weer levend werden; hadt gij toch vleugels—lichamelijke, die u droegen naar de wijde verten en u toonden de gansche wereld,—geestelijke vleugels die u voerden over de afgronden van het noodlot en u verlossing brachten en redding in alle nooden des levens, uw eigen zonde en alle gevaren die u omringen! Of, als er dan toch maar een hart was dat met u meevoelde, dat in 't over u komende leed zich uwer erbarmde; een rechtvaardig rechter tegenover de onrechtvaardigheid der menschen; een helper en verlosser, een Algoede en Almachtige! Doch 't moge dan in zulke bewuste wenschen worden belichaamd of niet, al of niet worden uitgesproken, het verlangen is er, een bovenaardsch, een oneindig zielsverlangen, dat geheel van zelf wordt tot een verlangen naar het oneindige, en toch ontwaakt te midden van het eindige en in 't gevoel van eigen eindigheid, en er daarom ook volledig mede samensmelt, het opheft ver boven het aardsche en alledaagsche uit en bezielt met een te voren ongekende sterkte en kracht.^[14]

[17]

En dat is dan godsdienst? dat moet de godsdienst zijn in zijn kern en wezen? Ja; maar het is nog steeds niet alles, niet de geheele godsdienst. Want zoo het gevoel in het menschelijk zieleleven het diepste en oorspronkelijke is, waaruit al het andere zich ontwikkelt en opgroeit, moet ook dit religieuze gevoel een rijk leven van voorstellingen van allerlei aard scheppen en zijn leven uiten in alle daaruit voortgekomen en daardoor beheerschte handelingen, waarin het zich omzet en tot uiting komt. Die stemming van afhankelijkheid en zielsverlangen voert daarom noodwendig tot een geloof en tot een eeredienst. Daarin vindt het alles waarop het zich richt en wat het wil bezitten, zijn steun en houvast, zijne bescherming, zijn toetssteen en waarborg. Zoo ontstaan religieuze voorstellingen en geloofsovertuigingen die van deze machtige grondstemming der ziel uit het geheele wilsleven richten en verheffen en den mensch doen leven en handelen uit de kracht van dat geloof.

Daarover, over het rijke, naar buiten zich uitende leven der religie zullen wij spreken in de beide volgende hoofdstukken.

TWEEDE HOOFDSTUK

Religieuze voorstellingen en denkbeelden. Gelooven en Weten.

e G looven en weten, daarbij zullen wij 't eerst onze aandacht hebben te bepalen. Men zou er wellicht over kunnen twisten, of niet een behandeling van den cultus aan die van het geloof vooraf behoorde te gaan. Nog niet lang geleden n.l. is men bij religionsphilosophische onderzoekingen juist met den cultus als het oorspronkelijke en eerste in den godsdienst begonnen.^[15] Ik ben echter van oordeel, dat deze wijze van behandeling niet is door te voeren: voor men tot een God kan bidden of hem een offer kan brengen, moet men toch eerst een God bezitten en van hem weten, en daarom blijft toch altijd de eerste vraag: hoe ontstaat de Godsvoorstelling, of in 't algemeen het godsdienstig geloof?

Nu schijnt het alsof wij in weinige stappen daartoe kunnen komen: afhankelijkheidsgevoel—afhankelijk van wat en van wien? van God; zielsverlangen naar het oneindige—en dit oneindige? natuurlijk God. Maar ik vrees dat wij daarmee slechts een naam hebben gewonnen, niets meer, en het is ons niet om een naam—„een naam is niets dan klank en rook,”—maar om de zaak te doen. De vraag: vanwaar eigenlijk dat gevoel van afhankelijkheid? wien of wat hebben wij onder dat oneindige te verstaan? komt mij voor veel te theoretisch en te verstandelijk te zijn.^[16] Zoo vraagt en overlegt de vrome mensch niet. Op den causaliteitsdrang laat zich het godsdienstig geloof niet grondvesten. Andere krachten dan die van het bespiegelend denken zijn daarin werkzaam: gevoel is alles, daarmee is het begonnen, en zoo brengt nu ook het gevoel het denken in beweging en blijft daarin leven en werken. Dit gevoelmatische denken noemen wij fantasie. Dat er fantasie bij in het spel is, ligt reeds in onze afleiding van 't religieuze gevoel zelf besloten. Met ons weten is het hier uit, hebben wij gezegd, wij staan aan de grenzen van ons kennen en begrijpen. Een zielsverlangen voert ons verder, en de vleugels die wij noodig hebben om verder te komen, schept de fantasie en draagt ons daarmee boven den afgrond uit naar de hoogten, ver weg over alle grenzen en beperking.^[17] Zij lost 's levens raadsels op, leert ons wereld en leven verstaan, toont ons het oneindige in een beeld, en plant haar banier op alle hoogten en in alle diepten der wereld en des levens.

[19]

Maar nu dringt zich daartegenover als met ongeduld de vraag naar voren: „Zoo is u dan godsdienst en godsdienstige voorstelling slechts verdichting; want alle werk der fantasie is poëzie; maar hoe staat het dan met de waarheid van ons geloof? Wordt zoo niet alles illusie en zelfbedrog?” Al komt die vraag eigenlijk nog te vroeg, wij kunnen ons toch reeds voorloopig door twee tegenvragen eenigermate geruststellen. Dat de religieuze voorstellingen der Grieken verdichting zijn, daaraan twijfelt wel niemand, evenmin aan het dichterlijk karakter der Indische mythologie, zooals wij die kennen uit de heilige hymnen aan Indra en Varuna, aan Soma en Agni; sinds Herder ook wel nauwelijks nog één ontwikkelde aan den geest der Hebreuwsche poëzie in het oude Testament, in 't bijzonder aan het dichterlijk karakter van het diepzinnige Paradijsverhaal. Maar waarom zou dan alleen aan ónze religieuze voorstellingen de fantasie geen deel mogen hebben? Wij vieren toch allen Kerstmis: wie zou nu aan de poëzie van het Kerstfeest aanstoot nemen, omdat ook hier vrome verdichting en sage het heilige tafereel hebben geteekend?

[20]

Maar dan in de tweede plaats, is verdichting dan zooveel als onwaarheid en leugen? Men behoeft heusch niet eerst aan het moderne realisme te herinneren, dat de waarheid tot een wet der poëzie wil maken, om in te zien dat juist de hoogste en laatste waarheden ons niet door de natuurwetenschappen of de geschiedenis, maar integendeel door de groote dichters geopenbaard worden: zij zijn de groote zieners der menschheid en verklaren haar den zin van haar bestaan. Is dan de schildering die Schiller in Wallenstein geeft van menschelijke vrijheid en van de macht van het noodlot, of Goethe in den Faust van den goeden mensch, die zich in zijn duisteren levensdrang toch van den rechten weg bewust blijft, om van Lessings juist hier zoo treffenden Nathan niet te spreken,—zijn dergelijke schilderingen nu onwaar, omdat zij in schoonen vorm zijn gekleed en in dichterlijke beelden hunne gedachten over den mensch en het leven tot onze ziel brengen?

Daar wordt ons echter een uitweg gewezen die langen tijd in de theologie als het ei van Columbus werd beschouwd: voor den godsdienst, zoo zegt men, zijn denken en voorstellen slechts secundair; de godsdienst kent slechts gevoelsoordeelen, die door het gevoel worden te voorschijn geroepen en aan gemoedsbehoeften beantwoorden, en alleen op het gemoed opbouwend en stemmend werken: het zijn waardeeringsoordeelen.^[18] Maar daarmee wordt de eigenlijke hoofdvraag voorbijgezien, de vraag waarop het godsdienstig geloof allen nadruk legt en leggen moet: of aan die beelden en symbolen, die gevoels- en waardeeringsoordeelen ook waarheid toekomt, of de werkelijkheid er aan beantwoordt, of zij derhalve ook „zijnsoordeelen” mogen heeten. Natuurlijk beaamt het geloof dit: niet dat zij waarde hebben, maar dat zij waar zijn, dat is de hoofdzaak. Maar heeft het daartoe recht? Zijn zij werkelijk waar? Dat moet dan de filosofie bewijzen. Maar kan zij dat? En bovendien, komt zij dan daarmee niet toch weer boven het geloof te staan, en wordt dit daardoor niet eenigermate onder haar voogdij en contrôle gesteld? In deze lastige situatie treedt nu de religions-philosophische opvatting van 't geloof naar voren en toont ons den eenig mogelijken uitweg uit het labyrinth der hier zich kruisende en slingerende paden. Daarbij kan zij uitgaan van de bekende definitie uit den Hebreërbrief: „Het

[21]

geloof is een vast vertrouwen op dat wat men hoopt, en niet twijfelen aan dat wat men niet ziet." (Hebr. 11¹) De voorwerpen des geloofs zijn onzienlijk, dat is dus tevens onkenbaar en onbewijsbaar. Dat is in de wijsbegeerte door niemand scherper gezien en uitdrukkelijk aangetoond dan door Kant, toen hij aanwees dat zelfs de drie grondideeën der Aufklärung^[19]: God, vrijheid en onsterfelijkheid nimmer als kennis der werkelijkheid zijn te beschouwen en hun bestaan zich ook voor het denken nooit afdoende en zonder innerlijke tegenspraak laat bewijzen. Maar wanneer dan nu de wijsbegeerte er van moet afzien, als waar te bewijzen wat het geloof gelooft, wil dat dan zeggen dat het geloof minderwaardig en zijne oordeelen geen zijnsoordeelen zijn? Kant zelf was zoo ver van deze meening verwijderd, dat hij veeleer de overtuiging koesterde dat hij met de vernietiging der oude metaphysica en hare schijnbewijzen eerst voorgoed het geloof plaats verschaft en grond onder de voeten gegeven had. En inderdaad, een slecht bewijs doet altijd afbreuk aan de zaak zelf. Men houdt haar zelve voor weerlegd, ook wanneer slechts de betrekkelijk toevallige manier waarop men haar bewijzen wilde, onhoudbaar is gebleken. Juist wanneer, èn omdat het geloof in de onzienlijke dingen nooit in een weten kan worden omgezet, juist dan en ook alleen dan en daarom blijft het in alle eeuwigheid wat het is:—Geloof.

Nu kan weliswaar ook de wetenschap van den bodem van haar kennis uit, komen tot de aanvaarding van iets onzienlijks, ook door haar is, in de filosofie, de stap van wereldverklaring tot wereldbegrip steeds op nieuw gedaan. Maar hier spreekt men dan ook in tegenstelling tot „weten” van „enkel gelooven”. Omdat het zich niet laat bewijzen, blijft het voor het weten slechts hypothese, en als hypothese draagt het de onzekerheid, de mogelijkheid dat het ook wel niet zoo, dat het ook anders zou kunnen zijn, draagt het in een woord den twijfel in zich.

Maar heeft dat dan ook maar een spoor van gelijkenis met datgene, wat de godsdienstige mensch zijn geloof noemt en in zijn geloof bezit? Wordt hier niet juist datgene ingesloten en verondersteld, wat ginds uitgesloten is? Het wetenschappelijk geloof is onlosmakelijk verbonden met den twijfel aan zich zelf en aan de juistheid van wat het hypothetisch heeft aangenomen; twijfelen en zoeken op gevaar van dwaling af is zijn recht en zijn plicht, zijn noodzakelijke levensvoorwaarde: „dubito ergo sum”, twijfel bewijst het bestaan der wetenschap. Het godsdienstig geloof daarentegen is boven allen twijfel verheven; voor het geloof wordt twijfel tot zonde, dwaling tot schuld, het is in waarheid een vast en onwrikbaar vertrouwen, dat niet twijfelt aan wat geen menschelijk oog ooit gezien, geen menschelijk oor ooit vernomen heeft. De wetenschap schrijdt rusteloos voort, voor haar geldt geen stilstand en geen einde, voor haar onderzoek toom noch teugel; het geloof daarentegen rust in zijn klaar en zeker bezit, is conservatief, houdt wat het heeft en vindt daarin zijn taak en zijn doel. Bedenken wij dan nog, dat het onzichtbare als voorwerp van wetenschap iets gansch onbepaalds, iets duisters en problematieks, voor den godsdienst echter vol leven, aanschouwelijk vast en klaar, „als ziende der Onzienlijke” en tegelijk iets gansch persoonlijks is, waarbij de geloovige vertrouwt dat het zijn zielsverlangen naar 't oneindige zal stillen. Dáar denken en zucht om te begrijpen, hier hart en gevoel; dáar metaphysiek, hier mystiek; en derhalve dáar het denken van een enkeling of een kleine school, hier de gemeenschappelijke overtuiging eener groote gemeente en van alle geloovigen: „wij gelooven allen aan éénen God”. Maar daarmede komen wij dan toch weer tot de aantrekkelijkste taak der Religionsphilosophie, het zoeken van een antwoord op de vraag naar het psychologisch ontstaan van alle geloof en de daarmee verbonden kracht des vertrouwens.

De wereld is mijne voorstelling, alles is slechts als inhoud van mijn bewustzijn mij gegeven; maar uit gewaarwordingen en voorstellingen scheidt zich de menschelijke geest een buitenwereld, wijl hij wat in hem is naar buiten verlegt, zijne bewustzijnservaringen projecteert op dingen buiten zich. Zoo ontstaat het geloof aan een buitenwereld, dat ons aller deel is en dat toch slechts een geloof is. Op dit proces van objectiveeren en projecteeren maakt natuurlijk het religieuze afhankelijkheidsgevoel, het vrome verlangen naar het oneindige geen uitzondering; ook het oneindige wordt geprojecteerd en buiten het ik verlegd: zoo ontstaat het geloof aan een oneindige macht buiten en boven mij, aan een God, aan mijn God.

Ik leg den nadruk op dit „aan mijn God”, want dat is juist het onderscheid tusschen theïstische filosofie en godsdienst. De eerste zegt: er is een God, en is daarmede niet religieus; de laatste zegt: gij zijt mijn God, en is daarbij niet wijsgeerig.^[20] Dat oneindige waarnaar de vrome verlangt, is zijn God; hij staat met Hem in onmiddellijke persoonlijke betrekking, verwacht van Hem bevrediging voor zich en—daarin heeft ons Feuerbach den weg gewezen—voor zijne wenschen, hij verwacht van den Oneindige oneindige bevrediging en eeuwige zaligheid; daarom ook behooren Godsgeloof en onsterfelijkheidsgeloof in zoo vele godsdiensten bijeen.

Zullen wij echter in een persoonlijke verhouding tot God kunnen komen, dan moet Hij ook dienovereenkomstig gedacht en voorgesteld, Hij moet persoonlijk opgevat worden. Ook dat is niet speciaal den godsdienst eigen; ons gansche denken is anthropomorphistisch. Het kind dat de tafel slaat waaraan het zich gestooten heeft, en zijn pop behandelt alsof het zijn gelijke was, denkend en voelend als hij zelf, volgt geheel en onbevangen deze zucht tot personificeeren en anthropomorphiseeren. Weliswaar wordt langzamerhand het menschelijke en al te menschelijke meer en meer afgestooten, maar wij houden toch niet op het doode en levenlooze te bezielen en te vervormen naar analogie met onze menschelijke persoonlijkheid; ja zelfs in ons streng wetenschappelijk denken sluipen nog zulke anthropomorphe voorstellingen binnen als die van kracht en wet, die beiden van den mensch op de natuur en de stof zijn overgedragen. En zoo wordt dan ook het oneindige gepersonificeerd en menschelijk gedacht, zoo scheidt zich de mensch de goden, de godheid naar zijn beeld.

Het duidelijkste zien wij dat in de Grieksche mythologie, waar poëzie en beeldende kunst hebben

samengewerkt om die goddelijke menschheidsidealen vorm te geven en dan steeds heerlijker, steeds schooner en hooger vormen te scheppen. Dat het echter een algemeen menselijke trek is, dat toont ons ook de taal, die overvloedt van personificaties en dus van den aanvang af een mythologischen trek, iets als een natuurlijke neiging vertoont tot het vormen van mythen.

Waar echter de mythologie en de mythenscheppende phantasie het oneindige op deze wijze vermenschelijkt, kan zij het gevaar niet ontgaan, het te trekken in de sfeer van het eindige. Dat beantwoordt dan ook geheel aan het godsdienstig gevoel, dat, gelijk wij zagen, eindig en oneindig tevens is, omdat het zoowel het eindige als het oneindige tot inhoud heeft. Maar daarin ligt ook het tegenstrijdige dat alle mythologie eigen is: een eindig gedacht oneindige! En aan die tegenstrijdigheid knoopt zich dan ook vast het eerste conflict tusschen gelooven en weten. Zoals bekend is, waren het in Griekenland moreele bedenkingen die den eersten stoot gaven. De dichters verhaalden van de goden dingen, die hun zedelijke reinheid en hoogheid in twijfel brachten: de goden liegen en bedriegen, plegen echtbreuk en zijn naijverig en afgunstig. Het is merkwaardig dat het volk—en niet alleen het Grieksche volk!—over het algemeen aan dergelijke dingen geen aanstoot heeft genomen en neemt; een feit dat alleen te verklaren is eenerzijds uit een zekere zedelijke afstomping en gebrek aan ontwikkeling, anderszijds uit een begrijpelijke afwezigheid van alle kritiek tegenover het religieuze en goddelijke, die, door het overnemen der overlevering, uit gewoonte en piëteit nog versterkt wordt. En daarom begint ook dit conflict nooit als een algemeen verzet, gedragen door het bewustzijn van een heel volk, maar steeds eerst bij den enkeling, die daardoor komt te staan tegenover zijn volksgenooten en het algemeen geloof of de religieuze voorstellingen van zijn volk. Maar daarover later meer.

[25]

De religieuze voorstellingen staan aanvankelijk niet geïsoleerd naast andere, maar omvatten oorspronkelijk het geheel van onze denk-wereld, zijn den mensch alles. Historisch is dat buiten kijf: in de Mythologie der Grieken lag opgesloten wat zij van de wereld en speciaal van de natuur wisten en dachten, mythologie was tevens hun wetenschap en hun filosofie. En dat is ook volkomen begrijpelijk: hoe vreemder de mensch nog staat tegenover de hem omringende natuur, hoe minder hij haar kent en in staat is te beheerschen, des te afhankelijker is hij in werkelijkheid van dit hem onbekende, en hoe afhankelijker en eindiger, des te hulpeloozer en machtelloozer gevoelt hij zich daar tegenover. De natuur zelf is voor hem het oneindige, en wat hij over haar peinst en denkt, dat wordt ook deel van zijne voorstelling van 't Oneindige. En omgekeerd dienen hem de door zijne phantasie gewekte beelden van 't Oneindige, om den zin en de beteekenis van de natuur in al hare verschijnselen te leeren verstaan. Zoo is het dan het goddelijke in de natuur zelf, dat hem moeiten en belemmeringen van allerlei aard bereidt, en daarom kan hij ook slechts van dat goddelijke dat zich in haar uit, hulp, redding en bescherming hopen en deelachtig worden. En gelijk zich aldus achter al het natuurlijke een goddelijke macht verbergt, zoo gaan ook wereldopvatting en mythologie, natuurkennis en Godsvoorstelling voor den mensch op dezen trap van ontwikkeling naast elkander hand in hand. Zoo verbinden zich steeds meer ook naar hun inhoud, gelooven en weten tot een samenhangende religieuze wereldbeschouwing, waarin ook brokstukken kennis aangaande de wereld godsdienstig gekleurd en in dienst van religieuze phantasievoorstellingen en gemoedsbehoeften gesteld worden.

[26]

Zoo beheerscht de godsdienst in den aanvang de wetenschap en neemt haar in zich op. Maar terwijl hij op deze wijze zelf een religieus weten wordt, komt hij toch ook weder te staan onder de wetten en voorwaarden der wetenschap, en dat leidt tot eigenaardige moeilijkheden en verwickelingen. In het Christendom zien wij duidelijk hoe zich dat ontwikkeld en verwickeld, welken loop het genomen heeft. Gedwongen om de aanvallen der heidenen, en daaronder scherpzinnige heidenen als Celsus, met geestelijke wapens af te weren, werd het Christendom tot apologetiek en kon als zoodanig niet vermijden tegenover de Grieksche filosofie post te vatten,^[21] en daarbij ging het zooals het steeds pleegt te gaan: meer dan één brokstuk van deze Grieksche filosofie, een groot deel der Grieksche wereldbeschouwing werd in het Christendom opgenomen; nog geheel afgezien van den invloed van dat eigenaardige hellenistische synkretisme, dat door zijn taal reeds de N.T.-ische litteratuur hellenistisch heeft gekleurd. Daar kwam nog bij de noodzakelijkheid van godsdienstig onderricht: de religieuze voorstellingen werden een godsdienstleer, en in een stad van zoo hooge geestelijke ontwikkeling als Alexandrië werd de katechetenschool van zelf een philosophische school: het Christendom werd een filosofie. In de middeleeuwen, toen de dogmen voorgoed waren vastgesteld, zocht men ze tot een systeem te vereenigen en dit naar alle zijden te ontvouwen; zoo ontstonden de groote scholastische stelsels van een Albertus Magnus en Thomas van Aquino. De geloofsinhoud stond voor deze scholastische theologen onomstootelijk vast, de andere wetenschappen waren de dienaressen, bepaaldelijk de filosofie was de dienstmaagd dezer koningin. De Theologie was alles. Maar reeds tegen 't einde der Middeleeuwen begon de Scholastiek zelf, als een tweede Penelope, het kleed weer uiteen te halen, waaraan zij zoolang geweven had. In het zoogenaamde Nominalisme kwam de tweestrijd tusschen den geloofsinhoud en het denken tot uiting, de onbewijsbaarheid des geloofs werd ingezien, en zoo kwam men tot die eigenaardige leer van de dubbele waarheid, een soort dubbel boekhouden, waarbij in de theologie waar kan zijn, wat voor de filosofie onwaar is, en omgekeerd. Men heeft daarin vaak een oneerlijk spel willen zien, alsof het den Nominalisten met dezen uitweg geen ernst was en zij daarmede slechts den schijn van ketterij en ongeloof wilden vermijden. Ik meen dat men hen daarmede, althans in 't begin, onrecht doet; die leer van de dubbele waarheid was veeleer een teeken des tijds, was slechts de eerste onbeholpen en onzuivere uitdrukking voor het nu langzamerhand tot bewustzijn komend conflict tusschen gelooven en weten, dat ons van dezen tijd af niet meer met rust laat.

[27]

[28]

Een ander redmiddel, reeds in de middeleeuwen aangewend maar eerst in de Protestantsche theologie tot volle ontwikkeling gekomen, was het supranaturalisme met zijn leer, dat er in den

godsdienst en het godsdienstig geloof dingen zijn die, gelijk boven de natuur—vandaar de naam —, ook boven het verstand verheven zijn, dingen die niet tegen de rede in-, maar boven de rede uit gaan. Dat was hier de oplossing. Het geheimzinnige en onbegrijpelijke wordt nu tot een toevluchtsoord voor den godsdienst; hier heeft hij recht van spreken, voor 't overige echter beslist het verstand. Maar zoo eenvoudig als zij er uitzien, zijn dergelijke grensbepalingen op den duur toch onhoudbaar: wie zal beslissen waar het gebied des verstands eindigt en het rijk van het bovenredelijke aanvangt? Wie kan, wie zal het zoekend en vorschend verstand paal en perk stellen? Zoo zag zich dan ook inderdaad het supranaturalisme gedwongen van zijn gereserveerd gebied het eene stuk na het andere aan het verstand over te leveren en aan zijn rechtspraak te onderwerpen. De rede kan zich de aanmatiging van zulke bovenredelijke waarheid niet laten welgevalen; alles moet haar zijn rechten kunnen bewijzen om als redelijk te worden erkend,—dat is de eisch van het Rationalisme, en zijn doel en ideaal is dan ook een redelijke godsdienst. Zoolang dit rationalisme op den voorstellingsinhoud van den godsdienst kritiek oefent, zijne historische bestanddeelen onderzoekt op hun geschiedkundige juistheid en geloofwaardigheid, de houdbaarheid toetst van de wijsgeerige onderstellingen der geloofsleer, is het in zijn recht. Maar het begaat onrecht en tast mis wanneer het de beteekenis van dit geloof voor het religieuze gevoel miskent en vergeet, en een godsdienst zoekt te construeeren, die uitsluitend het denken moet bevredigen, en van het recht of het aandeel der fantasie daarin niets wil weten. Want daarmee plaatst het zich op een intellectualistisch standpunt, dat wij in het vorige hoofdstuk reeds als dat der rechtgeloovigheid hebben leeren kennen en verworpen hebben. [29]

Wanneer dan zoo alle pogingen tot verzoening blijken schipbreuk te lijden, is dat dan niet een bewijs voor de juistheid van het woord van Strausz: „laat dan de geloovige den denker maar rustig zijn gang laten gaan, en evenzoo omgekeerd; wij gunnen hun gaarne hun geloof, en zij moeten het ons maar onze filosofie doen“? [22] Als dat nu ook maar mogelijk was! Evenwel wanneer wij er over nadenken wáárom dat onmogelijk is, juist dan kunnen wij misschien verder komen. „De geloovige”—dat wijst reeds op één van de redenen. De godsdienst voert met noodwendigheid tot religieuze voorstellingen, en aan deze wordt—geloofd. De dichter weet dat de beelden zijner fantasie vrij gevonden zijn, wíl hij zelf ze gevormd en in 't leven geroepen heeft. De scheppingen der religieuze fantasie echter zijn veelmeer onbewust, mythen worden niet gemaakt maar ontstaan zooals de taal en voor een deel met de taal. En omdat zij over 't heilige handelen, worden ze al spoedig zelve voor heilig gehouden, wordt hun een heilige oorsprong toegekend. Bovendien, zij zijn de uitdrukking van een oneindig zielsverlangen, dat zij nu in den vorm van een voorstelling, een beeld willen weergeven; daarom wordt dat verlangen er ook door bevredigd en vindt er zijn doel in, lossen daarin en daardoor alle ellende van het bestaan, alle raadselen van leven en wereld zich op. Daarom blijft het hart er aan gehecht, klinkt er de volle toon van het gevoel in, en hebben zij een geheel eenige gemoedswaarde. Maar het hart is conservatief, veel conservatiever dan het critische verstand: wat het eenmaal heeft gegrepen dat houdt het vast en laat het niet meer los. En dan komt daar nog bij de macht der traditie, een nu bijna tweeduizendjarige traditie van de kerk met hare heilige overlevering en de bij ieder afzonderlijk weder nieuwe, bezielende macht der indrukken van jeugd en kindsheid. Wat wij van onze jeugd af als het beste en schoonste, als het hoogste en heiligste hebben leeren kennen, en wat ons de liefste en beste menschen, onze ouders, onze moeder hebben ingeprent, dat blijft en houdt ons vast, zelfs tegen onzen wil, zelfs als wij het niet vasthouden willen. Zoo kunnen wij begrijpen hoe het religieuze geloof met het innigste van ons wezen, met ons diepste zielsverlangen en ons karakter samenhangt, hoe het vaste overtuiging is en onwrikbaar vertrouwen, dat niet twijfelt, maar verzekerd is van zijn volstreckte waarheid. [30]

In deze zelfverzekerdheid van het godsdienstig geloof ligt echter ook zijn tot op zekere hoogte noodzakelijke onverdraagzaamheid besloten. Als het waar en absoluut waar is, wat de vrome gelooft, dan is al het andere onwaar en alleen onwaar, en ieder die anders gelooft dan hij is hem een ongeloovige. Als mijn geloof mijn hartsverlangen stilt, mij volkomen bevredigt en rustig stemt, mij gelukkig en zalig maakt, dan is onzalig en van alle zaligheid verstoken, al wie niet gelooft gelijk ik. En als dit mijn geloof mij heilig en vol heilige verzekerdheid is, dan is ieder die daaraan twijfelt en tornt, onheilig, oneerbiedig, zondig. Dat uit zich dan al spoedig in gedachten over den waren God tegenover de valsche goden van anderen, in de leer van de eeuwige verdoemenis der heidenen en in het exclusieve: „extra ecclesiam nulla salus” (buiten de kerk geen heil) of in de verschrikkingen der godsdienstoorlogen en de gruwelen der kettervervolgingen. Zoo laat in de werkelijkheid de eene geloovige den anders-geloovige en in deze dingen andersdenkende, de geloovige den ongeloovige niet met rust, niet vreedzaam zijns weegs gaan.

Maar nog om een gansch andere, meer innerlijke en zakelijke reden moet het geloof wel met het weten en de wetenschap in botsing komen. De religieuze voorstellingen worden door de fantasie gewekt; maar ook deze mythenvormende fantasie en de bij haar zich aansluitende vorming van dogmata is een kind van haar tijd en staat onder den invloed en de inwerking der haar omringende wereldbeschouwing. Hoe leerstelliger die godsdienstige voorstellingen zijn en worden, des te meer nemen zij van de denkbeelden des tijds in zich op. Zoo is de Christelijke dogmatiek, gelijk reeds gezegd is, slechts te verstaan en te verklaren zoo wij haar zien als gegroeid op den bodem der Grieksch-Hellenistische Philosophie: een fantasievolle wereldbeschouwing, beantwoordend aan de behoeften van een hooggespannen godsdienstig gevoel, opgetrokken uit bouwstenen der toenmalige wetenschap en filosofie, zoo staat zij voor ons in haar heilige oorkonden, in haar eerste belijdenisgeschriften en hare vroegste formuleeringen, in haar oudste aan apologie of onderricht gewijde litteratuur. Nu weten wij wel, de behoeften van hart en gemoed blijven in hun wezen voor alle tijden dezelfde; maar de bouwstenen, waarmede de religieuze fantasie werkt en scheidt, zij gelden slechts tijdelijk en [31]

hebben geen eeuwige waarde, zij verouderen en verliezen allengs hun aanspraak op waarheid, juistheid en algemeengeldigheid, verliezen langzamerhand hun waarde.

En dan in de tweede plaats: bij die godsdiensten die in 't verleden wortelen, historische personen tot stichters en dragers, historische feiten tot uitgangspunt en grondslag hebben, heeft ook in de opvatting der gebeurtenissen de fantasie een groote rol gespeeld. Die gebeurtenissen en hunne overlevering, zij zijn naar de behoeften des harten veranderd en verdicht, en bovenal het beeld van den stichter zelf heeft zich in het liefhebbend hart en niet in het critisch verstand, door geloof en niet door weten gevormd. Welnu, deze in het geheel van de godsdienstige voorstellingen mede opgenomen historische gegevens zijn wetenschappelijk te onderzoeken en moeten geverifiëerd worden. [32]

Zoo komt de wetenschap van twee kanten, ongezoekt en niet gewild en zonder zucht tot strijd, met het geloof in aanraking en in tegenspraak. Men wil van de heilige dingen en die heilige personen nog meer weten, doet nasproingen en vindt, dat veel van wat tot dusver verhaald en geloofd werd—sage en legende is en dat de heilige oorkonden geen vertrouwbare geschiedbronnen zijn. En aan den anderen kant gaat de wereldsche wetenschap steeds voort op haren weg, en komt daarbij allengs tot het inzicht, dat, wat de vrome gelooft, niet te bewijzen is; komt verder bij de verklaring van natuur en wereld tot gansch andere resultaten, dan die voor duizend en tweeduizend jaar geleden. De wetenschappelijke beschouwingen en verklaringen der Grieken omtrent aard en bouw der wereld is onhoudbaar gebleken, en toch vormen zij de fundamenteen waarop de groote dogmata van het Christelijk geloof zijn opgetrokken. De Christelijke opvatting der verhouding van God en wereld berust op wat Aristoteles leerde omtrent hemel en aarde en hun betrekking tot elkaar; en zelfs de verhalen van een hemel- en hellevaart van Christus worden beheerscht door—ja zijn ook alleen mogelijk bij een geocentrische wereldbeschouwing, zooals die der Grieksche astronomen en natuur-philosophen. Maar deze oude wetenschappelijke veronderstellingen zijn weggevallen, ons wereldbeeld is een ander geworden; en zoo komen wij nu voor een conflict te staan, het conflict tusschen religieuze voorstelling en moderne wereldbeschouwing. Wel klampt zich het geloof nog een tijdlang vast aan de hoop, dat de wetenschap het mis heeft, en het beroept zich daarbij op het onzekere en wisselende der wetenschappelijke hypothesen en op het hypothetische en fragmentarische van alle menschelijk weten, maar op den duur is deze troost toch niet voldoende, en men kan zich ten slotte niet langer ontveinzen, dat de wetenschap anders weet dan het geloof gelooft. [33]

En naast deze groote, uitsluitend zakelijke tegenstelling komen dan nog wederzijdsch allerlei oorzaken van meer persoonlijken aard het conflict verscherpen. Het geloof ziet in de wetenschap zijnen vijand en in haar arbeid een oneerbiedig, ja goddeloos bedrijf, en daarom is ten allen tijde het geloof jegens de wetenschap onverdraagzaam geweest en heeft haar vaak tot het uiterste vervolgd. Maar anderszijds beschouwt de wetenschap juist daarom het geloof als een beletsel voor haar vrije ontwikkeling en vooruitgang, voor de erkenning en verbreiding van haar resultaten en gedachten, en komt zoo veelal tot een hoogmoedige minachting van het geloof, alsof dit, wjl het momenteel met oude steenen bouwt, zelf iets verouderds en onnoodigs geworden is, den volgroeiden mensch en zijn rijpere gedachten onwaardig; of tot een koel verstandelijk negeeren der in religieuze voorstellingen naar bevrediging zoekende en snakkende behoeften des harten.

In dezen strijd neemt dan een tijdlang de theologie de bemiddelaarsrol op zich. In den aanvang bestemd om de religieuze voorstellingen tot een systeem bijeen te voegen, moet zij deze nu met de voortschrijdende wetenschap in overeenstemming brengen en verzoenen, en ook voor het denken rechtvaardigen. Maar, hoelang dat haar ook moge gelukken, door anders uit leggen en er iets anders in te leggen, vaak door concessies van allerlei aard, aan 't einde gaat het haar niet anders dan alle overige wetenschappen, zij zelf wordt „weten”, wordt historische en philosophische wetenschap en komt nu ook harerzijds in conflict met de religieuze voorstellingen, waaraan zij haar arbeid gewijd heeft. Zoo hebben wij het dan ook gezien, beleven het en zien het telkens weer om ons heen, dat juist de wetenschappelijke theologen in de kerk het heftigst worden aangevallen, en hun arbeid als schadelijk voor den godsdienst en het geloof benadeeld, wordt bestreden en verketterd. [34]

Zoo schijnt er dan nu nog slechts één uitweg open te staan: een ieder vorme en verheldere zijn godsdienstige voorstellingen naar den stand en de hoogte der huidige wetenschap en neme telkens opnieuw er in op wat deze als nieuwe winst meent te mogen boeken! Maar daarbij moeten wij toch al dadelijk herinneren aan het reeds genoemde conservatieve karakter van het godsdienstig geloof. En bovendien, godsdienst is niet alleen zaak van den enkeling, maar altijd ook een historisch verschijnsel, door die tijden heen gevormd en gegroeid, hij is een zaak der gemeenschap. Daarom treedt ook altijd dat conflict eerst bij slechts enkelen op; zij komen door den vooruitgang van hun weten tot het besef dat de godsdienstige voorstellingen zijn achtergebleven, en staan dan als beoordeelaars daartegenover. Maar eerst staan zij alleen tegenover de groote massa der geloovigen en tegenover het geloof eener kerk. Een tijdlang dan zijn zij, deze vooruitstrevenden als eenlingen, de martelaars der wetenschap,—soms is dat, gelijk de brandstapel van Giordano Bruno bewijst, een werkelijk martelaarschap geweest; onder beter gesternte, in tijden van zachtere zeden is het 't tragische lot der vereenzaamden en uitgestootenen. Allengs echter dringt de wetenschap en hare resultaten in bredere kringen door; en dat brengt allerlei gevaren met zich. Hoe grooter de macht der kerk, en hare machtsmiddelen zijn, des te meer zullen zwakke karakters hun breuk met de kerkelijke dogmata voor zich houden en verbergen, zij zullen een intellectueel offer brengen en met den mond belijden wat zij in hun hart niet meer gelooven. En al mogen dan deze zwakke en onzelfstandige [35]

karacters daarom nog niet alle als huichelaars te veroordeelen zijn, het is toch niet te ontkennen, dat in zulke tijden de waarachtigheid en de zin voor waarheid en eerlijkheid in wijden kring schade lijdt en daardoor zoowel het weten der heimelijk wetenden als het geloof der niet meer geloovenden benadeeld en onwaarachtig wordt. Enkele volslagen huichelaars en vele halve karacters—dat zijn in het strijdperk van gelooven en weten de dooden en gewonden. Bij verderen voortgang echter ontstaat ten slotte bij de massa een schijn van weten, een soort halve beschaving, die alras geneigd is met de godsdienstige voorstellingen, die zij niet meer deelt en waarvan zij het ontstaan en het recht niet meer begrijpt, nu ook al het ideale tevens weg te werpen en alle fijnere en hoogere gevoelens voor verdacht te verklaren; en zoo kan het niet uitblijven of het gansche volksleven wordt, niet zonder groote innerlijke schade, doortrokken van een geest van innerlijke tweespalt en onzekerheid.

Is er nu geen uitweg om daaraan te ontkomen? Men heeft wel gedacht aan een vervangen van den godsdienst door de wijsbegeerte, omdat ook zij antwoord tracht te geven op de vraag naar 't Oneindige en absolute, zin en waarde des levens,^[23] en wanneer Fr. Albert Lange^[24] de methaphysica een „dichten in begrippen” noemt, wijst hij toch voor haar ook als diepste bron de fantasie aan. Maar hier is 't verschil dan toch zeer duidelijk: ginds gaat het om gemoedsbehoeften, om een zielsverlangen naar het oneindige, hier daarentegen om waarheid, om weten en wereldverklaring; dáar moet het gevoel, het hart, hier het verstand bevredigd worden; en daarom zal de wijsbegeerte steeds wetenschap blijven en nooit kunnen treden in de plaats der godsdienstige voorstellingen en deze vervangen.^[25]

Het meest voor de hand liggend schijnt wel te zijn een algemeene herziening van onze religieuze voorstellingswereld, om die alzo in overeenstemming te brengen met de moderne wetenschap. En in 't algemeen genomen arbeid daaraan juist de theologie en speciaal de dogmatiek der meer vrijzinnigen onder de theologen.^[26] Maar ik wees reeds op den oorsprong der godsdienstige voorstellingen in het onbewuste werken der fantasie, en daaruit volgt dat zoo iets niet opzettelijk en kunstmatig geschieden kan. Nieuwe scheppingen op het gebied van den godsdienst ontstaan, een nieuwe belijdenis, zij is en kan slechts zijn uitdrukking van een groote religieuze opleving en verheffing; en daartoe zijn noodig tijden van diep en waarachtig godsdienstig leven, en religieuze genieën als leidlieden. Daarom is in een religieus armen, tragen en slappen, meer op uiterlijken arbeid dan op stil innerlijk leven gerichten tijd als de onze is, zulk een ommekeer niet aanstands te verwachten; en bovendien ontbreekt het ons aan een religieus genie, om ons mee te sleepen en te winnen. Maar laat het ons niet vergeten: ook door godsdienstige hervormingen en herscheppingen wordt de strijd tusschen gelooven en weten altijd slechts tijdelijk beslecht; steeds verder schrijdt de wetenschap voort en steeds opnieuw moet dat tot conflicten leiden met het conservatieve geloof. Zoo wekt dan de tegenstelling tusschen gelooven en weten—trots alle profetieën van een eeuwig vrede tusschen beiden—een steeds terugkeerenden, een steeds opnieuw zich verscherpenden strijd, die, wijl hij in het wezen van beiden zijn grond heeft, ook nooit voor goed te beslechten is.^[27]

Hier ligt dan nu de practische taak der Religionsphilosophie, en niet alleen haar taak als wetenschap, maak ook de nauwe band die haar aan 't leven verbindt en den dienst dien zij daaraan bewijzen kan. Die taak is niet om godsdienst te scheppen of den godsdienst te vervangen: dat mag zij niet en dat kan zij niet; wijsgeeren zijn, trots Nietzsche, geen scheppende persoonlijkheden, derhalve ook geen godsdienststichters. Maar evenmin is het hun roeping een godsdienst te vernietigen: ook dat kunnen zij niet, dat is uitsluitend de taak van een grooten scheppenden geest, die een nieuwen godsdienst sticht, die de scharen beveelt en als wetgever optreedt met de woorden: „Gij hebt gehoord dat tot de ouden gezegd is—maar ik zeg u!” Neen, de Religionsphilosophie heeft als wetenschap in alle bescheidenheid zich tevreden te stellen met niet meer dan te trachten alle religieus gebeuren en alle vormen van religie psychologisch en historisch te verstaan en hun oorsprong in 's menschen wezen na te gaan: zij is niet een soort metaphysica,^[28] maar vóór alles religionspsychologie.

Zoo kan ook zij de tegenstelling tusschen gelooven en weten noch te voorschijn roepen noch te niet doen; ook kan zij niemand die persoonlijk tot het besef dezer tegenstelling komt en er wellicht onder gebukt gaat, den innerlijken strijd besparen, maar zij kan er wellicht het karakter van zonde aan ontnemen, en zoo toch haar deel bijdragen tot den vrede. Zeker, wanneer wij den godsdienst tot voorwerp maken van historische en psychologische onderzoekingen, ontnemen wij hem iets van de ongerepte frischheid van een bloem: in het teedere weefsel van ons gevoelsleven grijpt de wetenschap met hare verstandelijke vragen naar het waarom en het hoe, naar waarheid en onwaarheid slechts met grove vingers in. Zij heeft slechts zwart en wit op haar palet en kan de fijne, frissche levenskleuren slechts gebrekkig weergeven. Dat is onvermijdelijk. En de religionsphilosophie beweegt zich, gelijk alle wetenschap, in de scherpe ijle lucht der hoogste hoogten, die niet iedereen kan verdragen. Maar waar zij den godsdienst zuiver wetenschappelijk beschouwt en zoekt te verstaan, verricht zij toch iets voor het leven van diegenen, die naar haar willen luisteren, en daarmede voor het leven in 't algemeen. Want dat leven is vervuld en verscheurd van die tegenstelling tusschen gelooven en weten, en van het strijdgewoel dat daarbij ontstaat, van den haat die beiden scheidt en jegens elkander onrechtvaardig maakt; en vaak schijnt het alsof geen verzoening meer mogelijk is. Wanneer wij dan trachten de tegenstelling van uit het wezen der strijdenden als psychologisch noodzakelijk te verstaan, kunnen wij haar weliswaar niet uit de wereld en het leven van ons volk doen verdwijnen, geen in de diepte zoekend en worstelend menschenkind moeite en strijd besparen, maar wij kunnen er de ergernis en den prikkel van willekeur en opzet, kwaadwilligheid en zonde aan ontnemen; wij wakkeren het vuur niet aan en wij blusschen het niet, maar ontnemen het zijn verterende kracht en beletten het onherstelbaar kwaad te doen; en leeren dat er ook te midden van den strijd slechts éene

[36]

[37]

[38]

deugd is, verdraagzaamheid en geduld.

Zoo is ook het werk der religionsphilosophen niet maar een spel van het gescherpt verstand, geen ledig weten alleen om des wetens wille. Ook zij bestaat, gelijk alle wetenschap, slechts om der wille van den mensch, en is een mede-arbeider aan het „ruischende weefgetouw van den tijd,” een arbeid voor het leven der individuen en voor het leven van gansche door deze tegenstelling beheerschte en verdeelde volkeren.^[29]

Dat het daarbij den religionsphilosophen niet anders vergaat dan anderen wetenschappelijken theologen, en ook zij evenzeer om dezen arbeid des vredes als booze rustverstoorders worden beschouwd, daarover mogen zij zich niet bekommeren: dat is slechts éene der vele bladzijden meer, waarop de lijdensgeschiedenis der wetenschap is opgeteekend. Maar één ding hebben wij —niet voor ons, maar voor het leven, dat de wetenschap dient, en voor een gezonde ontwikkeling van dat leven, steeds weer opnieuw te eischen: dat de strijd tusschen gelooven en weten worde uitgevochten op den bodem waarop hij is ontstaan, op den bodem des geestes. In allerlei tijden en op allerlei plaatsen heeft het geloof de wereldlijke macht in den arm genomen, en te hulp geroepen, of althans zich gaarne laten welgevalen, dat belooningen van welken aard dan ook op het geloof werden gesteld, waardoor dit ook uiterlijk voordeelig en begeerlijk moest schijnen. Dat daardoor zon en wind ongelijk werden verdeeld en het weten in slechte positie geraakte, is daarbij niet het ergste: dergelijke moeilijkheden zijn in het geestelijk leven dikwijls juist een winst en houden den vooruitgang toch niet tegen. Neen, wat daardoor waarlijk alleen geschaad wordt, dat is het geloof zelf. Gelooven is iets heel innerlijks en heel waarachtigs; knoopt men er uiterlijke voordeelen aan vast, dan wordt het zelf veruiterlijkt en onwaarachtig: Het „Heere, Heere zeggen” is een karikatuur, erger, is de dood van alle diep en echt geloof.

[39]

En dan nog iets: ons allen zou deze strijd gemakkelijker worden gemaakt, indien men ons van jongsaf geleerd had dat het bij den godsdienst toch ten slotte niet aankomt op een zeker voor waar houden, op eenigerlei rechtgeloovigheid; maar dat de geloofsvoorstellingen eigenlijk slechts bijzaak zijn, en men veeleer moet kunnen vroom gevoelen en vrij denken—beiden tegelijk.^[30]

Hier wordt, naar ik meen, in ons godsdienstig onderwijs en onze opvoeding nog altijd veel verzuimd. Of schade nog valt goed te maken? Misschien dat ook kennis en helder denken over godsdienst en godsdienstige dingen, inzicht in het wezen en ontstaan der religie iets kan bijdragen tot toenadering van weerszijden, en dat ook hier het woord bevestigd zal worden: de waarheid zal u vrij maken,—en alleen de vrijheid kan u geheel waar maken.

DERDE HOOFDSTUK

De cultus als religieuze handeling. Kunst en godsdienst. Godsdienst en zedelijkheid.

Gevoel wordt omgezet in beweging en handeling en wordt aldus motief: op deze psychologische wet maakt ook het godsdienstig gevoel geen uitzondering, derhalve sluit zich dan daaraan noodzakelijk een religieus handelen, de cultus, aan. En ook in het wezen der religieuze voorstellingen, in onderscheiding van de wijsgeerige, ligt dezelfde drang tot Godsvereering. Gij zijt mijn God! zegt de vrome, en stelt zich daarmee tot Hem in een persoonlijke verhouding, die naar uiting zoekt; in het Christendom bijv. in de verhouding van een kind tot zijnen Vader.

Van welken aard is nu dit handelen van den godsdienstigen mensch met betrekking tot zijnen God? Dat verlangen naar het oneindig—wij zagen het reeds in het eerste hoofdstuk—het kleedt zich vooral in den vorm van wenschen. Deze worden de Godheid voorgelegd en voor haar uitgesproken, en zoo is ten allen tijde het gebed wel het gewichtigste onderdeel van den cultus geweest, 't zij dan als smeekbede of na verhooring en vervulling van onze wenschen, als dankgebed. Nu is het echter een gedachte, die als vanzelf uit onze menschenlijke verhoudingen zich naar voren dringt, dat iedere dienst berust op en afhankelijk is van een wederdienst, en zoo sloot zich aldra aan het gebed het offer aan, waardoor de mensch aan God zijne dankbaarheid wil bewijzen of hem door een dienst van zijn kant gunstiger voor zich en de vervulling zijner wenschen wil stemmen, op een lager trap van ontwikkeling hem zelfs dwingen wil. Deze dienst was eerst natuurlijk een uiterlijke daad, het opofferen van een kleinigheid, om daarvoor in de plaats iets grooters te ontvangen; maar langzamerhand groeien offergave en offeringen, en ten slotte brengt men zelfs eigen aardsch geluk, eigen leven ten offer—in de ascese, in de zelfverminking en zelfopoffering koopt men het hoogste goed der eeuwige zaligheid voor den prijs van aardsch welzijn en aardsch geluk. Gansch en al verinnerlijkt echter wordt dit alles, wanneer men als het eenige Gode welgevallige offer leert erkennen de goede daad, den goeden levenswandel, de goede gezindheid, en daarnaar handelt.

[41]

Hoe natuurlijk deze ontwikkelingsgang ook moge schijnen en al doet hij zich aan ons voor als één doorlopende lijn, ik geloof toch dat zich daar nog iets tusschen schuift. De aan gevoelens en aandoeningen zich verbindende en door deze te voorschijn geroepen neigingen en handelingen hebben ook nog een ander doel en een andere beteekenis: het zijn uitdrukkings- en voorstellingsmiddelen, het zijn symbolen, uiterlijke teekenen voor iets innerlijks, voor datgene wat in mijn binnenste zich afspeelt en voorvalt. Op dit symboliseeren van het gevoel berust, zooals bekend is, de halve aesthetiek en de gansche kunst. Maar ook het godsdienstig gevoel drukt zich in zulke symbolische voorstellingen uit en deelt zich zoo aan andere gevoelens mede. Zoo treedt het religieuze handelen in samenhang hier met het goede en met de zedelijkheid, ginds met het schoone en met de kunst.

En zoo kunnen wij dan drieërlei soort of richting in den cultus onderscheiden: een egoïstisch-persoonlijke-, een aesthetische-, en een zedelijke richting. In het begin—men tast zeker niet ver mis wanneer men kortweg zegt dat dit steeds het begin is—in het begin staat alle religieuze handelen in dienst van persoonlijke wenschen. Men wil van de godheid iets verkrijgen en wendt zich nu tot haar—met smeekbeden en offergaven, en als men zijne wenschen vervuld ziet en dankbaar gestemd is, met dankgebeden en dankoffers. Daarbij hangt het af van de hoogte van beschaving en ontwikkeling, van datgene waaraan men zich wijdt en waarin men belang stelt, en niet het minst ook reeds hier van het zedelijk oordeel en de zedelijke hoogte van hem die bidt, welken inhoud deze wenschen hebben, die hij aan zijnen God kenbaar maakt, en hoe hij zich de vervulling en verhooring ervan voorstelt. Wij moderne menschen zijn spoedig geneigd, den kring zeer nauw te trekken en alles wat ons vreemd en ongerijmd of goddeloos en godslasterlijk voorkomt, voor tooverij en bijgeloof uit te maken. Daarom is het altijd goed, nog eens weer aan Luther te herinneren en aan de wijze waarop hij soms tegenover zijnen God stond, bijv. in den tijd toen Melanchton doodelijk ziek was. „Allhier” zoo vertelt hij later zelf, „muszte mir unser Herre Gott herhalten. Denn ich warf ihm den Sack vor die Thüre und rieb ihm die Ohren mit allen Verheisungen des Gebets, das da müszte erhöret werden, die ich aus der heiligen Schrift zu erzählen wuszte, dasz er mich müszte erhören, wo ich anders seinen Verheisungen trauen sollte”. Treedt in deze ruwe uiting ten slotte ook slechts Luthers besef van de onmisbaarheid van Melanchton voor zijn werk aan den dag, dien hij op deze wijze geloofde door gebed aan den dood te moeten ontrukken, „vom Tode erbeten” zooals hij zelf zegt, zoo ligt daarin aan den anderen kant toch ook iets van die—naar onze begrippen—bijgeloovige meening van een lagere trap van religie, dat de mensch God door zijn gebeden en offers als 't ware dwingen kan, hem ter wille te zijn.^[31] Hoe anders klinkt dan het gebed van Jezus in den hof van Gethsemane: „Vader, indien het mogelijk is, laat deze drinkbeker aan mij voorbijgaan; doch niet gelijk ik wil, maar gelijk gij wilt.” (Mattheus 26³⁹). Hier zien wij ook eerst den zoo natuurlijken wensch, dat het lijden en sterven hem bespaard mocht blijven, maar dan komt de berusting; niet mijn wil, maar uw wil geschiede! En evenzoo klinkt het in de bede aller beden, in het Onze Vader, dat altijd nog schoon en heerlijk is als op den eersten dag, en dat in geen kerk ooit ter wereld, zooals de „Apostolische Geloofsbelijdenis”, een voorwerp van twist en strijd is geweest: Uw wil geschiede! Zoo leert Jezus ons bidden.

[42]

[43]

Maar daarin ligt tevens ook het antwoord op de meer dan al het andere klemmende vraag naar de mogelijkheid van gebedsverhooring. De noodzakelijke voorwaarde voor het gebed is het geloof dat er een God is, die mij hoort en die mijn gebed verhooren kan en wil. In dat vertrouwen wordt gebeden. Maar zelfs waar wij nog staan op religieuze bodem, hoe vaak wordt dit vertrouwen geschokt: juist dat waar wij het dringendst om smeekten, het wordt ons dikwijls niet geschonken; zij die ons dierbaar zijn, om wier behoud wij baden, zij sterven toch; het dreigend ongeluk, waarvan we smeekten dat het ons mocht voorbijgaan, het komt toch over ons. En in tijden van oorlog, als beide partijen denzelfden God aanroepen en om overwinning bidden, kan toch slechts een van beiden op verhooring zijner gebeden rekenen. Daarbij komt echter ook hier wederom bij voortgaande ontwikkeling van wetenschappelijk inzicht het besef van de noodzakelijkheid van al wat geschiedt, den ganschen loop der natuur, en de overtuiging van een zelfde noodzakelijkheid in den gang der geschiedenis en den loop van het lot. Ook de vrome geloof in onze dagen nog slechts aan wonderen in het verleden, niet meer in tegenwoordige wonderen; en de anthropomorphische voorstelling, dat God zou zijn te bewegen tot verandering van het onveranderlijke, dat wij invloed op hem zouden kunnen uitoefenen als op een mensch, begint bij ons zonder twijfel te verdwijnen. Reeds Schleiermacher noemt deze voorstelling een overgang tot het magische.^[32]

[44]

Daarom is men in den strijd over de verhoorbaarheid des gebeds meer en meer teruggegaan tot de psychologische, subjectieve beteekenis. Deze wordt vooreerst bepaald door den inhoud van het gebed. God, den Oneindige overstelpen met al mijn kleine persoonlijke aangelegenheden en wenschen, is daarin geen tegenspraak? Het goddelijke in dienst stellen van mijn eindig ik, en verlangen dat met mij een uitzondering gemaakt, om mijnentwille alles veranderd wordt, is dat waarlijk vroom? Is dat zich absoluut afhankelijk gevoelen van den Oneindige, en zich tot Hem verheffen; is het niet veeleer zich zelf tot heer van 't heelal willen maken en daarbij toch aan het eindige verbonden, in de eindigheid steken blijven? En zijn niet vele van die in 't gebed tot uiting komende persoonlijke wenschen dwaas en kortzichtig, vaak echt egoïstisch en slecht? En daarmee wilt gij eindige mensch dan treden voor uwen God? Zoodra dit besef in den vromen mensch wakker wordt, zal er een verandering en loutering komen in al zijne wenschen en beden, en het gansche karakter van het gebed gewijzigd worden en een anderen, hooger en fijner vorm moeten aannemen. In zijn vroegeren vorm bleef het gebed aan het eindige gebonden, maar de godsdienst moet juist boven het eindige uit ons opvoeren tot de sfeer van het Oneindige.

En daarin ligt het tweede, dat treedt in de plaats der verhooring van een bepaalde bede. Ligt reeds, wanneer het hart overvol is, in het zich kunnen en zich mogen uitspreken iets dat rustig en stil maakt, volkomen sterkte en troost, bemoediging en loutering schenkt eerst die religieuze stemming des harten waarbij de mensch zich voelt opgeheven en gedragen door een groote en alomvattende macht. Juist wanneer de vrome zijne aangelegenheden en wenschen nederlegt voor den troon des Oneindigen en al zijne zorgen werpt op den Heer, leert hij ze zien in den oneindigen, eeuwigen samenhang, dien toch een enkel eindig mensch niet anders maken kan en ook niet anders willen mag. En zoo kan de biddende mensch ook, afgezien van alle verhooring, stille, vrome berusting en overgave, moed en kracht uit zijn gebed putten.

[45]

Maar al erkennen wij daarin ook een zeer reële werking van het gebed, de vrome kan zich toch het geloof aan een andersoortige werkelijkheid, aan de werkelijke verhooring er van niet laten ontrooven; hij zal juist daarin altijd vinden de kracht van het gebed en de kracht tot het gebed; maar aan den anderen kant zal hij daarbij ook altijd weer gevaar loopen, zijnen God ook zulke persoonlijke wenschen voor te leggen en te toonen, of aan hem te vertwijfelen, wanneer ze niet verhoord worden. Juist omdat bij die subjectieve werking voor hem het geloof aan de verhooring des gebeds mede een bepalende factor is en hij de beteekenis van het gebed zoekt buiten zich in plaats van in zijn eigen binnenste, vandaar juist, wanneer die hulp van buiten uitblijft, soms dat kleinmoedig vertwijfelen, soms ook die vurig oplaaierende Prometheus-stemming, door Goethe zoo geweldig uitgedrukt in de verzen:

Alsof hierboven ware
Een oor dat hoorde naar mijn klacht,
Een hart als 't mijne,
Dat zich erbarmde om mijnen nood!

Van persoonlijke wenschen gaat het gebed uit en keert ten laatste weder terug tot het vrome gevoel van afhankelijkheid en overgave aan den wil en de beschikking van den Oneindige en den van Hem afhankelijken wereldloop. Een anderen weg neemt de cultus op den tweeden trap, dien ik den aesthetischen noemde. Bij den vooruitgang der beschaving tracht alles wat de mensch doet, zijn gewoonten en gebruiken, zich in bepaalde, schoone vormen te kleeden, en zoo volgt ook de religieuze cultushandeling als ceremonie en ritus deze algemeene zucht naar veredeling en naar de vreugde van het schoone.

[46]

Maar de verwantschap tusschen cultus en kunst, tusschen het religieuze en het aesthetische is een nog veel intensievere, heeft nog veel dieper grond. Het religieuze gevoel is—wij zagen het reeds—van den aanvang af aan het aesthetisch gevoel van het verhevene ten zeerste verwant, en op zekere oogenblikken, bijv. bij den aanblik van het geweldig grootsche van een hooggebergte of de oneindige stilte des hemels, zal het moeilijk zijn te onderscheiden en vaak van kleine individueele nuances en toevallige indrukverschuivingen afhangen, of wij ons gevoel als een godsdienstig of als een aesthetisch moeten beschouwen, of een dergelijke aanblik ons aesthetisch verheven of religieus plechtig stemt. En dan—de fantasie scheidt zoowel de beelden der goddelijke oneindigheid, als de oneindige schoonheidsidealen der kunst.

Juist omdat de godsdienstige voorstellingen werk der fantasie zijn en zij zich altijd in beeldende taal en gedachten zoeken te uiten, zullen deze beelden ook steeds een zekere aesthetische waarde hebben en worden zij bij voortgaande en zich verfijnende beschaving ook in dit opzicht steeds meer volmaakt, in hun gelijkenis met 't menschelijke steeds idealer, steeds verhevener en schooner.

Zoo wordt het dan vanzelfsprekend, dat de godsdienst de kunst in zijnen dienst neemt en dat de kunst, evenzeer als de wetenschap, zoowel in 't begin als later nog, grootendeels religieuze kunst is. Bij tijden hebben dan ook alle kunsten voor religieuze doeleinden gediend, zelfs de danskunst. Dit gebeurde niet alleen in de Grieksche koren, ook „David danste”, toen de ark des verbonds in Jeruzalem werd binnengehaald, „uit alle macht voor den Heer” (II Samuel 6¹⁴). Vroeger of later evenwel treedt ook hier het differentiëeringsproces aan den dag, de kunst zoekt zich van den godsdienst los te maken, te emancipeeren, en het geluk slechts zelden haar wederom daaraan te verbinden. De goden worden weer menschen, het vrij en zuiver menschelijke treedt in de plaats van het conventionele der religieuze plastiek en schilderkunst; de moeder Gods wordt het beeld van het eeuwig vrouwelijke, van de menschelijke maagd of moeder. De Grieken voerden hun tooneelvoorstellingen op ter eere van den God Dionysus (Bacchus), het Duitsche drama is als Passiespel in den dienst der kerk ontstaan; en groote waarschijnlijkheid heeft de gedachte dat in den cultus vaak een dramatische nabootsing moet worden gezien van het in de natuur zelf geziene en beleefde goddelijke leven.^[33] Wanneer daarentegen heden ten dage de poging wordt gedaan om de Lutherspelen een meer religieus karakter te geven en de toeschouwers daarbij als „gemeente” te behandelen, dan vinden wij daar iets in van wansmaak of nemen er zelfs aanstoot aan—natuurlijk niet aan het stuk, maar aan de voor ons volkomen ongepaste verbinding van theater en godsdienstoefening. De bouw van groote domkerken en kathedralen in de Middeleeuwen werd in groote religieuze geestdrift ondernomen; maar het is een romantisch onding, om deze stemming nu weder kunstmatig te willen opwekken en de oogen te sluiten voor het feit, dat het nu veel meer aesthetische belangen zijn, die het mogelijk maken dat zij in onzen tijd worden voltooid, evenals het overwegingen van stijl en geen religieuze gedachten zijn die onze huidige bouwmeesters leiden bij hunne kerkontwerpen.

Het hechtst en innigst blijft in den cultus altijd de muziek met den godsdienst verbonden; het gemeenschappelijk gezang is daarvan wel de eenvoudigste en zuiverste vorm. Het triumphlied der protestantsche kerk „Een vaste burcht is onze God” vervult ons telkens weer opnieuw van dien ouden krijgshaftigen Luthergeest en doet iets van de religieuze stemming uit dien eersten grooten tijd der hervorming machtig in ons opklinken. Daar van alle kunsten de muziek de meest onmiddellijke en zuivere gevoelskunst en derhalve de diepste is, is zij wel bij uitstek geschikt en als van nature bestemd om de religieuze gevoelens te vertolken. Maar juist omdat zij de diepste aller kunsten is, is zij niet tevens de meest heldere en klare. Ook zij vermag niet het onuitsprekelijke „uit te spreken”, vandaar niet zelden op dit gebied een vaag dwepen met gevoelens, waarbij men zelf onzeker blijft of het reeds religieus of nog aesthetisch is. Zeer duidelijk is dat te zien aan het groter nadruk leggen op het muzikale element in onzen protestantschen eeredienst. Men hoopt door deze muzikale verrijking onzer liturgie de meer beschaafden, die van de kerk vervreemd zijn, weer voor haar te winnen. Want alleen voor die ontwikkelden, niet voor het volk zijn dergelijke muzikale uitingen in den cultus bestemd; het protestantsche volk wil er blijkbaar niet van weten, verzet zich zelfs tegen deze wijze om de menschen te „pakken”.

Maar ik geloof dat het ook bij de ontwikkelden zijn doel mist. Wat onze tijd in de muziek produceert, is niet meer religieus, en zoo neemt men zijn toevlucht tot de klassieke kerkmuziek van vroeger tijden, maar drijft zoo een aesthetisch spel met de gevoelens, die in die oude muziek hun uitdrukking vonden en toen waarachtig waren, het nu echter niet meer zijn.^[34]

De godsdienst is echter niet spel en kunst, maar ernst en leven, heeft niet met vroegere maar met tegenwoordige gevoelens te doen. De kerk moge wel toezien of zij in haar eigen belang handelt, wanneer zij den ernst des godsdienstigen levens helpt verslappen en omzetten in spel en genot, en in de plaats van een godsdienstige wereld, waarin men gelooft, een schijnwereld stelt, die men aesthetisch genieten wil. Daartegenover doe men geen beroep op die „bekeerden”, die aangetrokken door de schoonheid en het kunstelement in den katholieken cultus, van het protestantisme tot het katholicisme zijn overgegaan, als of de protestantsche kerk voor dezulken haar eeredienst zou moeten veranderen en meer aantrekkelijk maken om daardoor afval te voorkomen. Ik betwijfel of de katholieke kerk als godsdienstige instelling juist aan dezen veel zal winnen. Zulke menschen zijn, de geschiedenis leert het ons, in werkelijkheid altijd romantisch aangelegde naturen geweest. Maar den romantisch gezinde is het met niets heilige ernst, voor hem is het leven spel en genot; maar daarom blijft hij ook slechts aan de buitenzijde van den katholieken eeredienst, ziet niet daarachter en daarboven den diepen heiligen ernst, voelt dien zelfs wellicht als een drukkenden last, dien hij er helaas nu eenmaal bij op toe moet nemen; geen godsdienstige overtuiging heeft bij hem dezen omkeer te weeg gebracht, maar het ontbreken daarvan heeft hem de beteekenis en het gewicht van zijn daad doen voorbijzien. En zoo is dan ook die romantisch-aesthetische gevoelsverfijning in het moderne Protestantisme volstrekt geen bewijs van kracht en herleving op godsdienstig gebied, eerder omgekeerd een teeken van religieuze verslapping en verarming, die men door steeds sterker prikkels tracht op te heffen, en waarachter zich toch hoogstens slechts een religieus aanvoelen, geen waarachtig en gezond godsdienstig gevoel verbergt.^[35]

En daarom komt het mij voor, hoe paradox dat ook moge klinken, dat godsdienst en aethetica het innigst samengaan niet in de schoonheid der kunst die toch altijd 't werk van

[47]

[48]

[49]

menschenhanden blijft, maar in de schoonheid der natuur.

De wereld is schoon! Het schoone is een symbool: openbaart zich dan niet in de schoonheid der natuur, iets hoogers, iets oneindigs, iets goddelijks of hoe gij het noemen wilt? Mij is dit aesthetisch oordeel altijd als het sterkste bolwerk eener pantheïstische wereldbeschouwing voorgekomen, en daarom kan ik medegevoelen met hen die klagen dat de kerk heeft nagelaten den zin voor een religieus verstaan der natuur te wekken en hun oogen te openen voor het goddelijke in de natuur. Het hangt samen met het karakter van den ouden christelijken godsdienst, met zijn aan zinnen en natuur vijandigen geest, dat dit middel tot opvoeding van den godsdienstigen zin ongebruikt bleef, en de gedachte van een „God in de natuur” bijna als een brok heidendom, als pantheïstische ketterij verafschuwd werd.

[50]

Ten deele geschiedde dat—ik weet dat wel—met 't oog op zedelijke belangen; en bovendien is het tijd dat wij ons wenden tot dezen hoogsten en belangrijkste trap van religieuze ontwikkeling en gaan spreken over het religieuze leven als van zedelijke waarde. Ook hier kunnen wij al dadelijk vragen of in den godsdienst van huis uit een zedelijk element ligt.^[36] Deze vraag is dikwijls bevestigend beantwoord en het is nog slechts een kwarteeuw geleden dat Rauwenhoff in zijn voortreffelijke „Wijsbegeerte van den godsdienst” de religie en haar ontstaan trachtte te binden aan het ontwakend zedelijk bewustzijn, het plichtsbesef als grondslag en het geloof aan een zedelijke wereldorde als wezen van het godsdienstig geloof teekende. Maar zoo eenvoudig zijn deze dingen toch niet. Zeker, het is waar, dat de vrome van den Oneindige zegt: dat is mijn God, en zich tot Hem in een persoonlijke betrekking stelt, die als zoodanig ook een zedelijke verhouding is. Maar men bedenke wel: deze zedelijk-persoonlijke betrekking kan een zedelijk goede-, maar kan evengoed een zedelijk verkeerde en slechte zijn. Die anthropomorphisch gedachte God wordt bijna als een mensch behandeld, en zoo hij gedegradeerd wordt tot dienaar van mijn egoïstische wenschen, toch stellig niet zedelijk goed behandeld. Dat is het onzedelijke, dat wij in bijgeloof, tooverkunst en magie hebben te bestrijden en dat ons duidelijk toont hoe onder den dekmantel van godsdienst niet steeds en uitsluitend goed gehandeld wordt.

[51]

In de tweede plaats echter ligt ook in het godsdienstig gevoel zelf iets, dat, evenals met het aesthetische gevoel van verhevenheid, zoo ook van nature met het zedelijke verwant is. Gevoel van afhankelijkheid leidt noodzakelijk tot deemoed; en dat opgaan in en zich verheffen tot den Oneindige heeft iets bemoedigends en verhevens, iets louterends dat aan de „katharsis” (reiniging) als werking der tragedie herinnert. En wanneer in den cultus van dienst en wederdienst sprake is, dan is daarmede ook gegeven iets als een gevoel van verplichting; geen wonder dan ook dat nu omgekeerd een zoo nuchter man als Kant,^[37] wanneer hij over den plicht komt te spreken, het hart wijd opengaat, een gevoel van verhevenheid hem bevangt en hij geraakt in een soort religieuze geestvervoering. En eindelijk zal men bovenal moeten toegeven, dat de godsdienst vaak zedelijk verheffend heeft gewerkt en nog werkt, dat met name in de godsdiensten die op een stichter teruggaan, deze stichters steeds ook wetgevers en leeraren eener nieuwe en hoogere moraal zijn geweest en dat in den naam dezer nieuwe moraal veel groots en goeds in de wereld is verricht. Maar ook de door de fantasie geschapen godsidealen der natuurgodsdiensten werden in de loop der tijden dragers en voorbeelden van zedelijke volmaaktheid, waaraan men tegelijk kan zien hoe de godsdienst juist in zijn zedelijk karakter afhankelijk is van de voortgaande moreele beschaving en ontwikkeling zijner belijders. Zoo is dan ook nu onder ons voor vele menschen de zedelijkheid gebonden aan en als besloten in hun godsdienst: als kinderen werd ons de moraal in religieuze vorm, onder religieuze autoriteit geleerd en het is uit religieuze motieven, om der wille van God en de zaligheid hunner ziel, dat velen het goede gedaan en de zedelijke geboden gehoorzaamd hebben. En omgekeerd is een bewijs voor dezen nauwen samenhang, dat in tijden van kwijnende belangstelling inzake den godsdienst, als de religieuze voorstellingen en overtuigingen onzeker dreigen te worden en in breede kringen de vastheid van het geloof verloren gaat, velen zich met volle bewustheid en opzettelijk tot de praktijk wenden. „Wat beteekenen nog dogma en belijdenis? 't praktische christendom is daarvan onafhankelijk, dat is de hoofdzaak en daar komt het op aan in ons geloof,” zoo spreken juist heden ten dage velen.

[52]

Ik betwijfel echter of deze wijze van verdediging, of zoo gij liever wilt, dit vervluchtigen van den godsdienst tot zedelijkheid en religieus moralisme wel zeer juist gezien en den godsdienst nuttig is. Practisch Christendom, godsdienst als moraal—dat kan op tweeërlei wijze gedacht, van twee gezichtspunten uit als doel en als norm der religie worden gesteld, is echter in beide gevallen niet onbedenklijk.

De oudere, meer formeel opvatting van religieus moralisme is deze, dat het zedelijke, door de religie gekweekt en overgeleverd, onder goddelijk gezag gesteld, en door den stichter der religie als goddelijke openbaring ons geleerd en opgelegd is, of zooals Kant het uitdrukt: „godsdienst is de kennis van alle onze plichten als goddelijke geboden”, wat hij dan nog aanvult met de gedachte dat alles, wat de mensch nog meent te kunnen doen buiten en behalve een goeden levenswandel, om Gode welgevallig te zijn, bloot godsdienstige schijn en verkeerde godsdienst is. Men zou wellicht kunnen meenen, dat dat een zeer welkom redmiddel was om uit de moeilijkheden te geraken, zoo bijzonder geschikt om den strijd tusschen gelooven en weten te beëindigen. En inderdaad hebben velen vrede daarbij als een gemakkelijke oplossing. Maar zoodra men scherper toeziet, komen toch ook hier moeilijkheden aan den dag van allerlei aard. De zedelijkheid wordt hier gegrond op den godsdienst, en wel niet op godsdienstig gevoel, maar op het godsdienstig denken, op dogma en geloof: God de zedelijke wetgever, Jezus of Mozes of wie dan de drager en stichter van het nieuwe zij, degene die den goddelijken wil kent en geroepen is haar ons mee te deelen. Vandaar echter al heel spoedig een zekere benepenheid in

[53]

deze religieuze moraal, die slechts erkennen wil wat haar stempel draagt, en het liefst toch slechts haar zedeleer wil brengen aan eigen geloofsgenooten. En aan den anderen kant, wanneer die voorstellingen omtrent God en een goddelijken wil, als ons geloof aan de wonderbaarlijke en bovennatuurlijke verhouding van den stichter tot de Godheid en aan zijn volmaakte kennis van haar wil begint te wankelen, dan verliest daarmede de onder dat gezag gestelde moraal haar houvast en haar uitwendige geloofwaardigheid en wordt zoo zelf ook onzeker en wankel. Dat dat geen ijdele waan, geen bloot bedachte consequentie is, toont wel een blik op het leven om ons heen. Waar de zedelijkheid aan 't geloof gebonden, op 't geloof gebouwd was, daar is met dit laatste ook het zedelijk besef verbleekt en door twijfelingen aan het wankelen gebracht, om te zeggen weggevaagd: de godsdienstige crisis een zedelijke crisis ten gevolge.

Maar ten slotte blijkt het ook principiëel bedenkelijk zedelijke vragen en bij zijn levenstaak van een autoriteit, al is het dan de hoogste, afhankelijk te maken. Kinderen zijn goed, wanneer zij gehoorzaam en volgzzaam zijn, en zoo is ook begrijpelijk hoe het Germaansche volk zich in zijn kindsheid door de kerk als draagster eener hoogere cultuur, door een uitwendig gezag aan den leiband liet voeren. De kerkelijke casuïstiek is de moraal der onzelfstandigen; de biechtstoel scherpt hun geweten niet, maar treedt er voor in de plaats. Alle opvoeding echter is opvoeding tot vrijheid, ook de kerkelijke en godsdienstige, tenminste zoo behoorde het te zijn; en daarom komt ten slotte met noodzakelijkheid en recht in de plaats der theonomie, de erkenning van een goddelijken wetgever, de autonomie, de zedelijke zelfstandigheid, waarvoor Kant zich zoo krachtig heeft uitgesproken.

[54]

Daarin ligt echter tevens het tweede meer zakelijke argument tegen de nauwe verbinding van godsdienst en moraal. Wanneer de mensch het goede doet omdat God het beveelt, als het goede goed is, omdat God het zoo wil, wat zijn dan de motieven van het zedelijke? Overal in den godsdienst en de godsdienstige moraal vinden wij de gedachte en de belangen onzer zaligheid voorgesteld als zedelijk opwekkende en bindende kracht. Daartegenover was het streven van Kant's strenge moraal om elke gedachte aan eigen geluk en welzijn als een verontreiniging van het zedelijke en het goede van de motieven van het handelen verre te houden en geheel uit te sluiten. Maar wanneer wij ook niet zoo ver gaan en kunnen gaan als hij, en de zorg voor ons „geluk” (eigenlijk een fataal woord!), het Eudaemonisme als volkomen gerechtvaardigd en noodzakelijk in het zedelijk leven, mede erkennen, dan wordt toch door de persoonlijke verhouding van den mensch tot zijn God, in de religieuze moraal het gerechtvaardigde verlangen naar zaligheid bijna even noodzakelijk en onvermijdelijk vermengd met de ongerechtvaardigde zucht naar loon, een goede levenswandel wordt beschouwd als een bijzondere praestatie, een offer, en zoo is dan ook de onzedelijke gedachte van de verdienstelijke en oververdienstelijke werken op godsdienstigen bodem ontstaan. Nog duidelijker echter spreekt hier iets anders. Juist hier komt de vrome zelf voor een probleem te staan, waarbij zijn geloof aan het wankelen wordt gebracht: hij ziet, hoe de rechtvaardige vaak lijdt en ongelukkig wordt, terwijl het den goddelooze goed gaat: hoe is dat te rijmen met de gerechtigheid Gods, met het geloof aan een voorzienigheid, een goddelijke wereldleiding? Gij weet, hoe deze vraag der theodicee in het boek Job is opgeworpen en van alle kanten gezien, hoe ten slotte echter de schrijver zich moet beroepen op de ondoorgrondelijkheid der goddelijke wijsheid en hare raadsbesluiten. In 't Christendom is dat anders: daar wordt het verlangen naar zaligheid, dat hier beneden vaak onbevredigd blijft, naar het hiernamaals overgebracht, en zoo wordt daar goedge maakt wat hier op aarde onvervuld en ongedaan blijft, waardoor dan alle contrôle onmogelijk en alles aan het geloof en de hoop wordt overgelaten. Door echter zoo den nadruk te leggen op 't onsterfelijkheidsgeloof en er als 't ware een moreele wending aan te geven, komt in de Christelijke wereldbeschouwing en niet het minst ook in de christelijke moraal noodzakelijkerwijze een transcendente trek van afkeer van de wereld: het hiernamaals wordt hoofdzaak, het leven op aarde slechts voorbereiding, een tranendal en een pelgrimstocht. Vandaar het reeds door Plato zoo negatief geformuleerde levensdoel van den mensch, af te sterven aan de wereld, midden uit de volheid van 't leven zich terug te trekken, wereldverzaking en ascese, in den godsdienst zoo vaak het hoogste en beste geacht van de mensch kan doen en bereiken; waarbij wij echter niet mogen vergeten dat overwinning van de wereld en overwinning van eigen ik nauw te zamen behooren en in elkander overgaan. Het is interessant in de geschiedenis der christelijke ethiek^[38] eens na te gaan, hoe deze met het hooggespannen idealisme des Christendoms nauw samenhangende, negatieve en ascetische levensopvatting, deze ontkenning der wereld tegenover wereldzin en wereldleven, wereldlijken arbeid en wereldlijke cultuur in verschillende tijden met wisselende sterkte en kracht tot uiting komt. Daarbij is het niet te ontkennen dat door de hervorming van Luther, onder den krachtigen invloed der op 't aardsche, wereldlijke en menschenlijke gerichte humanistische strooming, het Christendom sindsdien veel wereldscher geworden is en elke gedachte aan het „profane” van onze aardsche roeping is verdwenen. Maar in het Protestantisme is die zucht naar ascese en ontvluchting der wereld alleen nog nu en dan weer merkbaar in een soort onderstroom—men denke aan het Piëtisme—, die dan tot de oppervlakte tracht door te dringen en zich daarvoor steeds op de oudste en beste tradities van de kerk en het oudste christendom kan beroepen.^[39]

[55]

[56]

Tegenover dit alles legt de zuiver wereldlijke moraal—want dat die er is, kan niet worden bestreden—allen nadruk op den uitsluitend menschenlijken oorsprong van het zedelijke, 't zij dan dat men het met Kant uit de autonomie der rede afleidt of met de modernen er veeleer een product der gemeenschap in ziet, dat gemeenschappelijke oogmerken dient en den enkeling tot onvoorwaardelijken en vrijwilligen dienst verbindt. Wat haar inhoud aangaat, beperkt deze wereldlijke moraal 's menschen taak tot dit leven en wijst hem hier op aarde het tooneel aan niet slechts van zijne vreugde en lijden maar ook van een zedelijken werkkring en leert hem de zedelijke verhooging van cultuur en menscheid, het geluk en de welvaart der gemeenschap als

oogmerk en doel van dezen zijnen arbeid beschouwen. Zoo wordt dan, wanneer wij dat erkennen, gelijk wij het zagen bij den strijd tusschen gelooven en weten, ook hier tusschen godsdienst en zedelijkheid tegenstelling en strijd onvermijdelijk. Dat hij nog niet, gelijk die eerste, zoo verscherpt en toegespitst is, hangt wellicht hiermede samen dat de meesten van hen die zich praktisch, in hun leven reeds lang aan deze nieuwere zedelijke beschouwing, deze wereldlijke moraal houden, nauwelijks eenig begrip hebben van het verschil tusschen dat wat zij doen en dat wat zij gelooven, en meenen religieus correct te leven en te handelen, terwijl zij inderdaad niet meer religieus, maar eenvoudig als zedelijke menschen handelen. Men belijdt en aanvaardt een praktisch Christendom en leeft in werkelijkheid ethisch als een gewoon modern mensch, of scherper geformuleerd: men heeft langen tijd alleen van religieuze zijde aggressief en sceptisch gevraagd, of zedelijkheid zonder godsdienst mogelijk was, en de tegenvraag voorbijgezien: of zedelijkheid, of meer bescheiden uitgedrukt: of onze moderne wereldlijke zedelijkheid en in 't algemeen eenige vorm van zedelijkheid *met* godsdienst mogelijk is!

[57]

Aan den anderen kant komt het mij voor dat ook de moralisten twee dingen maar al te licht voorbijzien. Dat zedelijkheid zonder godsdienst *mogelijk* is, is theoretisch volkomen juist; maar in de werkelijkheid wordt ons allen het zedelijke toch veelal in religieuze vorm bijgebracht: ik behoef slechts te herinneren aan de tien geboden of aan de bergrede, en ook van Plato weten wij, welke rol zelfs bij de zedelijke opvoeding der Grieksche jeugd de godenmythen speelden. Het milieu waarin wij, ook de meest vrijen onder ons opgroeien en leven, is gansch doortrokken van deze eenvoudige en ware geboden en gedachten eener religieuze moraal. Mochten derhalve godsdienst en kerk in breeder kring meer en meer van de overige cultuurgoederen worden losgemaakt en op zichzelf komen te staan—en wij kunnen voor deze mogelijkheid de oogen toch niet geheel sluiten—, dan is de vraag aangaande een zedelijke opvoeding des volks zonder godsdienst een nog onopgeloste, die ons in de toekomst voor een nieuwe taak stelt. En daarom zal ik pogingen om op een enkel gebied haar op te lossen en ter hand te nemen, steeds gaarne begroeten, ook al acht ik ze, ondernomen te midden van een Christelijk milieu, voorloopig niet in ieder opzicht van voldoende bewijskracht.

[58]

Het tweede is, dat onze wereldlijke moraal, wellicht vaak in halfbewuste tegenstelling tot die des Christendoms, vaak geneigd is het met het slechte en met de zonde al te gemakkelijk, te optimistisch te nemen, en het vaak doet voorkomen alsof de ethiek slechts met het goede en niet met zijn antipode het slechte te doen heeft. In theorie komt weliswaar ook de godsdienst met het kwade in moeilijkheid: hoe kan hij het bestaan der zonde in de wereld rijmen met de almacht en de goedheid Gods? Een tweede probleem dus der theodicee, dat door den christelijken duivel niet wordt opgelost en door den Perzischen Ahriman als een Gordiaansche knoop dualistisch en toch weer niet consequent genoeg wordt doorgehakt. Maar steeds heeft de godsdienst en vooral het Christendom deze werkelijkheid van het kwade met alle energie naar voren gebracht, voor een deel zelfs pessimistisch overdreven: men denke aan Augustinus of Calvijn, aan praedestinatie en erfzonde, aan duivel en hel, aan den middeleeuwschen afkeer van natuur en zinnenleven en beschaving. Aan den anderen kant heeft hij het weliswaar den menschen ook weer gemakkelijk, vaak veel te gemakkelijk gemaakt: men kan ook met de genade spelen, en daarbij behoeft het niet eens altijd zoop plat en brutaal toe te gaan, als met den afaathandel van een Tetzal. Maar toch ligt in den roep: „Bekeert u, want het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen”, aan den eenen kant het zedelijk recht en de zedelijke grootheid van den christelijken godsdienst: hij neemt het ernstig met de zonde als een vergrijp tegen God; en aan den anderen kant toont hij zich daarin echt religieus, dat hij ook aan 't gevoel van zedelijke onmacht en zwakte, aan de begeerte vrij te worden van de zonde en vergeving te vinden voor het verleden, aan de gedachte van een oneindige zedelijke volmaaktheid, in het geloof aan genade en verlossing uitdrukking geeft. Omdat de zedelijkheid die buiten allen godsdienst staat dit heilmiddel niet geven kan, is zij geneigd den angel van 't kwade te onderschatten en het zondebesef niet al te zwaar te laten wegen. Omdat daarentegen de godsdienst gelooft wel zulk een middel te bezitten, daarom kan hij hem den menschen des te dieper in het hart drukken.

[59]

Maar hoe staat het dan met ons geloof aan de waarde der bekeering van een zondaar op het sterfbed? Gij begrijpt wellicht wat ik met deze plotselinge vraag bedoel: maar ik wil het ook uitdrukkelijk zeggen. Een leven in zonde doorgebracht maakt men niet goed door de gevoelsopswelling van een laatste uur; zonde is slechts te verzoenen door in het leven het kwade te overwinnen en door dit leven steeds rijker en voller te doen bijdragen tot de overwinning van het goede.

Zoo liggen dan ook hier dezelfde groote tegenstellingen, als die waarop wij stuiten bij de verhouding van gelooven en weten. Maar—de wetenschap verdeelt, het leven vereenigt. En daarom zie ik hier geruster dan ginds de toekomst en den strijd dien zij brengen zal, tegemoet. Onze zedelijke en onze sociale taak in de wereld, die moeten en zullen ons tot elkander brengen, ook al mochten de groote geloofsvragen in den eersten tijd nog meer verdeeldheid en scheiding brengen. Wanneer dan eenerzijds erkend wordt, dat op religieuze bodem bepaalde deugden gemakkelijker en schooner zich ontplooien en de godsdienst den mensch een zekere zachtheid en innigheid des gemoeds geven kan—niet moet—die voor de ontwikkeling dier deugden een bijzonder gunstigen bodem biedt en de daarop bloeiende bloemen een bijzonder fijnen geur verleent, en wanneer anderszijds de geloovige mensch, het bestaan erkennend eener godsdienstlooze moraal, de zedelijke eigenschappen der verdraagzaamheid en gerechtigheid leert in eere houden ook tegenover andersdenkenden, dan zal ook hier het laatste woord zijn dat van Lessings wijzen rechter:

[60]

Met zachtmoedigheid,

met hartelijke verdraagzaamheid, met weldoen,
met innigste overgave aan God

zal zich de kracht der steenen aan beide kanten openbaren, en zoo de strijd om de belijdenis en het „ware geloof” in den nood der tijden toch langzamerhand op den achtergrond kunnen treden.

VIERDE HOOFDSTUK

De godsdiensten. Individualisme en mystiek. Kerk en staat.

Wij wenden ons tot het geschiedkundig leven der religie. Een geschiedenis der godsdiensten in het verleden, een overzicht over de gezamenlijke nog bestaande godsdiensten—al dit historische en ethnologische materiaal te zamen zou ons eerst volkomen kennis daarvan kunnen verschaffen. Maar dat gaat het vermogen van één mensch, in elk geval het mijne, verre te boven, en bovendien zou het een volkomen hopelooze poging zijn, ook maar in zeer grove trekken een dergelijke schets te willen geven. Maar in den historischen loop en ontwikkelingsgang der godsdiensten liggen zelf weer vragen en problemen, die voor het religieuze leven van belang zijn, en die wilde ik er uitlichten en u voorleggen.

Er zijn vele godsdiensten: in het Christendom een reeks van belijdenissen, kerken en secten, buiten het Christendom eenige in uitbreiding en aantal aanhangers ongeveer gelijke of zelfs grootere hoofdgodsdiensten, en dan de groote massa der kleine, weinig omvangrijke, vaak zeer lage, zeer zeldzame, zelfs onverkwikkelijke uitingen van religieus leven, die toch ook op den naam godsdienst kunnen aanspraak maken. De godsdienstige mensch die van zijn eigen religie en hare goddelijkheid doordrongen en diep overtuigd is, moet aan deze veelheid wel aanstoot nemen en op de vraag naar haar ontstaan kent hij ook eigenlijk slechts één antwoord: zijn godsdienst is de juiste en ware, alle andere zijn onwaar en valsch. Deze gedachte komt tot uiting in een bepaalde theorie omtrent den oorsprong van den godsdienst, die men daarom wel als de godsdienstige of theologische betitelt. Volgens haar berust de godsdienst op een goddelijke openbaring aan de eerste menschen; deze oergodsdienst is daarom als geopenbaarde de zuiverste en beste, de volmaakte geweest en heeft zich in den eenen waren godsdienst, het Christendom, voortgezet of is door den stichter daarvan in zijn oorspronkelijke zuiverheid hersteld, terwijl de bonte veelheid der andere godsdiensten slechts gevolg is van afval en zonde, depravatie en degeneratie.

[62]

Deze theorie, zoo eenvoudig als zij klinkt, berust toch op een gansche rij van de meest twijfelachtige vooronderstellingen: God wordt op kinderlijk-anthropomorphische manier gedacht als leeraar der eerste menschen; aan deze oer-menschen wordt in een volkomen onhistorische en onpsychologische voorstelling, die even ondenkbaar als in strijd met de werkelijkheid is, het vermogen toegekend om een zoo rijke gave, een zoo hoog goed te kunnen bevatten: en het wezen van den godsdienst wordt miskend, immers opgevat als een leer en de overlevering daarvan. Deze geheele theorie is een typisch orthodoxe conceptie: reeds de eerste menschen en juist zij hebben de ware leer gehad, zijn orthodox geweest.

Tegen deze orthodoxe leer komt in de achttiende eeuw met vlijmende scherptheit het Rationalisme op met zijne opvatting van den oorsprong der religie, dat echter van zijn kant opereert met evenmin nieuwe gedachten aan de Grieksche sophistiek ontleend: de godsdienst een menschelijk bedenkfel, terug te brengen tot priesterbedrog of sluwe berekening der overheid, en derhalve, afgezien van den alleen geldigen rationalistischen verstandsgodsdienst, al het andere wat daaraan is toegevoegd, leugen en bedrog en kinderachtig bijgeloof.

Maar ook deze opvatting is even intellectualistisch als de eerste: alleen aan het denken wordt bestaansrecht toegekend ook in den godsdienst, het aandeel en het recht der fantasie volkomen miskend, de godsdienst ook hier gemeten met den maatstaf van het ware en verkeerde, het echte en onechte, in een woord een volkomen onhistorische opvatting, zooals het heele rationalisme der vorige eeuw onhistorisch is. Maar toch schuilt ook hier een korreltje waarheid in, dat uit afkeer van een zoo plompverloren geredeneer over het heilige gewoonlijk te zeer wordt voorbij gezien: dat namelijk in den ontwikkelingsgang der godsdiensten evenzeer als in alle geschiedenis, zelfs in het ontstaan en den groei der taal, menschelijke willekeur mede een rol heeft gespeeld en dat het ook hier menschelijk, vaak maar al te menschelijk is toegegaan, dat inderdaad priesters en orakel, conciliën en kerkbestuur dikwijls ingegrepen, en leer en cultus met bepaalde bedoelingen en bepaalde, vaak zeer egoïstische oogmerken gevormd of veranderd hebben. Ik behoef u slechts te herinneren aan het orakel van Delphi, of aan de wijze waarop in de Christelijke kerk van den vroegsten tijd af tot heden toe dogmen zijn gemaakt, vastgesteld en doorgedreven.

[63]

Maar hoeveel er in bijzonderheden ook kunstmatig moge gemaakt zijn en nog altijd gemaakt worden, de godsdienst zelf is niet gemaakt, maar ontstaan. Gaan wij dus nu eenige andere theorieën na, waarmede men meent het geheim van dit ontstaan en dezen groei te kunnen afluisteren.^[40] Naast het plat rationalistische Euhemerisme, dat in de goden slechts vorsten, helden en wijzen der oudheid ziet, die als weldoeners van hunne volkeren vergoddelijkt werden, treden drie andere -ismen, drie historische theorieën ter verklaring van het ontstaan der godsdiensten naar voren: het Totemisme, het Fetischisme en het Animisme. Het eerste, het zoogenaamde Totemisme, is de naam voor een vooral onder de Indianen verbreide gewoonte, zich een of ander sieraad of een dier als familie- of stamteeken uit te kiezen, een soort van wapen dus, en dat te vereeren. Niet zoo veel verschillend daarvan is het Fetischisme der negers, het geloof aan toevallige, van wonderbare tooverkrachten vervulde voorwerpen en de aan zoo'n fetisch gewijde dienst. Onder Animisme eindelijk verstaat men het geloof aan het bestaan en de

[64]

vereering van de geesten der voorvaderen van een familie of een stam.^[41] Vooral de laatste der drie hypothesen, volgens welke hier de primitiefste vorm der religie is te zoeken, heeft veelvuldig bijval gevonden; en zeker smelten in dezen zielencultus de beide hoofdbestanddeelen van het religieuze voorstellingsleven, het Godsbesef en het onsterfelijkheidsgeloof op eenvoudige wijze samen; ook ontbreekt hij in geen der bekende godsdiensten geheel. Wij hebben dan ook in de animistische godsdiensten stellig een der meest verbreide en oorspronkelijke religieuze verschijnselen voor ons; en eveneens geloof ik dat wij in den fetisch- en totemdienst met een zeer lagen en een zeer primitieven trap van godsdienst te doen hebben.

Maar de noodzakelijkheid, om de vraag naar den historischen oorsprong en den eersten vorm der religie nu juist met een dezer drie hypothesen te beantwoorden, kan ik desondanks niet inzien. Men moet het begrip totem of fetisch wel zeer ruim nemen wil men daarmede alles omvatten, ten slotte zelfs in zon en maan, waar zij vereerd worden, zulke totems en fetischen zien, terwijl toch zeer goed primitieve vormen van godsdienst denkbaar zijn, die noch totemistisch, noch fetischistisch of animistisch zijn; en omgekeerd zou het totemgebruik zeer wel los van alle religie op zichzelf kunnen bestaan, een totem worden gedacht die in het geheel niets met godsdienst te maken had. En daarom houd ik deze drie primitieve vormen slechts voor belangrijk als verschillende trappen en gedaanten van het zich historisch ontwikkelende leven van den godsdienst. Af te dalen tot het eerste begin en den oorsprong zelf is ons hier even onmogelijk als overal elders. Onze historische kennis is toch altijd slechts het kleinste en het achterste stuk van een lange lijn, waarvan het eerste deel evenzeer in nacht en nevel is gehuld als de laterkomende rest, die nog in den schoot der toekomst ligt. Er zal wel een tijd zijn geweest, dat de menschen nog geen godsdienst bezaten, en zoo is hij dan ook ergens en te eenigertijd, wellicht ook herhaaldelijk, in verschillende tijden en op verschillende plaatsen ontstaan; maar de vraag naar dezen oorsprong, dit ontstaan, d. i. naar den werkelijken eersten vorm, waarin het religieuze leven optrad, is en blijft onoplosbaar. Maar wel kunnen wij, juist bij zulke lage vormen van religie, zien, dat ook voor den godsdienst de wet der historische ontwikkeling geldt, volgens welke ook zij ontstaan, groeien en bloeien, weer achteruit gaan en in verval geraken, afsterven en ondergaan. En daarbij hebben wij zeker den natuurlijken en oorspronkelijken toestand niet als een eenheid, maar veeleer als veelheid en verscheidenheid te denken.

[65]

Dat ligt ook in het wezen van den godsdienst zelf, waarop ons deze gansche vraag naar zijnen oorsprong nog eenmaal dwingt terug te komen. Niet dat is eigenlijk het verwonderlijke, dat er zoovele godsdiensten zijn, veeleer zouden we kunnen vragen, waarom er slechts zoo weinig zijn?

Het vaderland van den godsdienst is het gevoel, en het gevoel is de zetel der individualiteit en de kern der persoonlijkheid; daarom wordt de godsdienst van huis uit gekenmerkt door een volstrekt individualistische trek, en het natuurlijkste, en het beste wellicht, zou het schijnen te zijn als er zooveel godsdiensten als menschen of althans families waren, en iedereen of ieder huisgezin zijn eigen, zijn privaatsgodsdienst bezat. Nu is weliswaar dit individueele element des religieuzen levens binnen den kring der historische godsdiensten overheerscht door en als verborgen onder een ander en sterker, den gemeenschapszin, die ook in den godsdienst de menschen samenbrengt en vereenigt. Maar toch is het van den aanvang af aanwezig, het is het oorspronkelijke, en—al blijft dat vaak onopgemerkt—ook iets blijvends te midden van het gemeenschappelijk geworden religieus leven; en daarom is 't hier onze taak het op zichzelf te beschouwen en het in dit laatste te ontdekken.

[66]

Vroom noemen wij toch niet den man die gelooft wat de kerk gelooft en aan haar godsdienstige handelingen voor 't uiterlijk deelneemt, integendeel, vroomheid is zelf doorleefd religieus voelen en ondervinden, en dat moet ten alle tijde persoonlijk en individueel zijn. Door een of andere gebeurtenis, bij een of andere gelegenheid komt bij *mij* het gevoel op van *mijne* eindigheid, ontwaakt *in mij* het verlangen naar den Oneindige, naar een God, maar mijn God, en het verlangen naar *mijne* oneindigheid, de onsterfelijkheid van *mijne* ziel en de zielen van hen die *mij* lief zijn. En die aanleiding geeft dan het gevoel voor altijd zijn kleur, zijne bepaalde schakeering, zijne eigenaardigheid,—die aanleiding en bovendien nog de persoonlijke aard van dengeen die dit alles ervaart, dat wat wij temperament en natuurlijken aanleg, individualiteit en karakter noemen. Zoo zien wij bijv.—wij allen kennen wel zulke religieuze verschillen in den kring onzer bekenden—eenerzijds de blijde vroomheid, die zich door een religieus zich verheffen tot God het hart laat verruimen en sterken, door een deemoedige overgave aan Zijnen wil rustig en blijmoedig laat stemmen, en zoo leert alles ten goede te doen medewerken; en anderzijds die ernstige en strenge, bittere en door smart bewogen en gedreven religiositeit, die opziend tegen de oneindige heiligheid Gods, terneergedrukt door het gevoel van eigen zedelijke onwaarde en zondige zwakte een duisteren geest van rigoreuse wettelijkheid in zich kweekt, of in smart en lijden Gods hand het krachtigst meent te gevoelen en daarom de vreugde en het goede des levens waarin hij niet evenzeer het goddelijke kan speuren,^[42] versmaad om den zegen van het lijden.

[67]

En gelijk de menschen onderling, zoo onderscheiden zich ook gansche kerken en confessies, sekten en genootschappen van elkander: typisch verschillend is het beeld dat ons de vroomheid biedt van Hernhutters, Piëtisten, Quakers en Puriteinen. Daarbij blijkt tevens nog iets anders: naar zijn persoonlijken aanleg neemt ook binnen de gemeenschap eener kerk ieder afzonderlijk van den historischen godsdienst, waartoe hij behoort, slechts datgene wat hem het meest aantrekt en het best past. Het is volstrekt niet zoo, dat voor alle vrome christenen Christus en wat hij gedaan en gebracht heeft, dezelfde beteekenis heeft. De verschillen zijn, meen ik, veel grooter, dan wij gewoonlijk denken en ons kunnen voorstellen; en wanneer het eens tot een uitspreken dezer persoonlijke religiositeit kon en mocht komen, zouden wij vaak verbaasd zijn

over de geweldige eenzijdigheid, die zich daarin zou openbaren. Wat is Christus voor u? Daarop luidt het antwoord der vrome Christenen zeer verschillend: voor den een is deze, voor den ander gene zijde van zijne persoon en zijn werk het belangrijkste. Hier wordt dit woord van hem, daar een ander als van de hoogste waarde en beteekenis beschouwd. Het is een der ergste gevolgen van orthodoxie en kerkelijkheid, dat zij ter wille van de eenheid en algemeenheid van gelooven en belijden, geheel overeenkomstig den nivelleerenden trek die onzen ganschen tijd kenmerkt, deze vrijheidsvruchten der individuen in het religieuze leven steeds meer miskend en verdrongen hebben, een teeken hoe ver juist zij zijn afgedwaald van het ware wezen van alle religie.

En daarom verzet zich ook in de kerk niet alleen het „ongeloof” en de vrijheid van denken tegen [68] dezen dwang, maar—de vroomheid zelve. Ten alle tijde stond en staat tegenover den overheerschend kerkelijken geest zoo’n kleine groep van individueele gevoelschristenen, die weigert de kerkelijk voorgeschrevene uniform te dragen en opkomt tegen wat door priesters of kerkbestuur, pausen of consistoriën voorgeschreven en toelaatbaar geacht wordt. Als een soort onderstroming komt hier het besef van het recht der persoonlijke vroomheid tegenover de alles gelijk makende kerkelijkheid en rechtgeloovigheid voor den dag en weet zich te doen gelden. Dat zijn de stillen in den lande, de mystieken.^[43]

Mystiek is niet alleen op godsdienstig gebied te vinden. Wij spreken bijv. ook van natuurmystiek, die, aesthetisch van aard, zich zoo innig mogelijk inleeft in en één voelt met de natuur en in een zeer eigenaardige innige stemmings- en gevoelsbetrekking staat tot het natuurleven: in de werken van Böcklin is dat duidelijk waar te nemen en op andere wijze vindt men het ook in de sprookjes van Tieck. Of wel wij vinden de natuurmystiek bij de Faustnaturen der zestiende eeuw, die met hartstocht zoeken naar haar diepste verborgenheid, als wegzinken in haar innerlijk wezen en haar opeens van binnen uit willen grijpen en begrijpen, haar als ’t ware in het hart trachten te zien. Aan deze beide richtingen der natuurmystiek is de religieuze mystiek nauw verwant, en zij kunnen medehelpen deze laatste beter te doen verstaan. Want ook hier zien wij een zeer intieme persoonlijke verhouding—nu niet tot de natuur, maar tot den Oneindige, tot de Godheid, ook hier is het een innerlijk beleven van het goddelijke, een onmiddellijk aanraken en samensmelten, een volstrekt één worden met God; de middeleeuwsche mystiek spreekt zelfs van „vergoddelijking”. In deze innige verhouding met de Godheid ligt echter tevens het geheel [69] persoonlijke karakter dezer mystiek. Voor haar kunnen geen, of moesten althans geen door conventie vastgelegde, officieele vormen en formules, geen bemiddeling van welken aard dan ook bestaan. Ieder moet voor zich zelve dit innerlijk naderen tot God, dit zuiver persoonlijk verkeer met den Allerhoogste in zijn eigen binnenste en geheel zelfstandig scheppen en ontwikkelen.

Wij zien dan ook hoe in de middeleeuwen, toen men zoo bijzondere waarde toekende aan de bemiddeling der kerk, deze vrome mystici vaak als kettters werden vervolgd en gestraft, hoewel zij zich op typische voorbeelden uit het Nieuwe Testament konden beroepen, en hoewel de eigenlijke levenskracht van godsdienst en vroomheid juist van hen uitgaat. Hier toch treffen wij religieus gevoel aan in volle innigheid, sterkte en zuiverheid. Trots dit alles echter kunnen wij de kerk toch ook niet geheel en al ongelijk geven, dat zij tegenover deze mystici wantrouwend stond en vaak nog staat. Reeds vroeger heb ik de religieuze voorstellingen en cultus den steun, het houvast en de contrôle van den godsdienst genoemd. De mystiek wil het doen zonder dezen steun en onderwerpt zich aan geen contrôle. En daarmede loopt zij gevaar—slechts zelden ontkomt zij daaraan, op den duur zeker nooit—te ontaarden in een ongezonder mysticisme.

Ieder gevoel, dat zich blijft onttrekken aan de contrôle van het denken, wordt onklaar en vaag, en deze vaagheid en onklarheid is het religieus mysticisme wel bijzonder eigen. Het Oneindige is voor ons denken met zijn vaste categorieën en vormen iets onbereikbaars en onbegrijpelijks. Vandaar dat zich ten alle tijde naast de positieve een negatieve theologie stelt, met de leer dat God te groot, te zeer transcendent is, dan dat wij hem zouden kennen of iets aangaande hem zouden kunnen uitspreken.

Zoo ligt in het voorwerp van den godsdienst zelf reeds een niet te controleeren element. Wanneer [70] dan nu de mysticus, onverschillig voor de wetten van het denken, de Godheid wil omvatten, het onkenbare zich innig eigen maken en in extase en verrukking zich tot haar omhoog heffen wil, dan moet hij òf gansch en al in fantasie zich verliezen, om al het aardsche, al het tastbare achter en beneden zich te laten; òf—want de mysticus is even vaak fantasieloos als fantasievol—hij werpt zich op het eerste het beste en wordt grof anthropomorphistisch, realistisch, zelfs grof zinnelijk. De intiemste menselijke verhouding nu is de liefdesverhouding tusschen man en vrouw en daarom ontbreekt in dit ongezone mysticisme bijna nooit een trek van zinnelijke verliefdheid; de gevoelens die eerst zoo verheven en bovenzinnelijk begonnen, overweldigen den mensch geheel en eindigen—naar het ware woord van Mephistopheles over den „bovenzinnelijken zinnelijken vrijer”—in platte zinnelijkheid. Zoo wordt voor den middeleeuwschen mysticus de moeder Gods het voorwerp eener religieuze liefdesbetrekking en zien wij in de vrouwenkloosters der middeleeuwen bijna met zedelijken weerzin de overdreven gevoelszwelgerij van het liefdespel met den hemelschen bruidegom. Het is dan ook geen toeval, dat in deze kringen het Hooglied, die verzameling oudtestamentische zuiver wereldsche liefdesliederen van sterk zinnelijken aard, met bijzondere voorliefde in religieus-mystischen zin is uitgelegd en gebruikt.

Nog erger is de overdreven afkeer der mystici van het practische leven en van de daad: dat onmiddellijk leven met God en in God neemt hem geheel in beslag, is hem alles en treedt in de plaats van alles; hij zwelgt en geniet in de weelderigheid van zijn gevoel. Dit quietistische gevaar van het mysticisme heeft niemand duidelijker en vriendelijker aangetoond dan Lessing, waar hij Nathan den Wijze aan Recha laat aantoonen, hoe vrome dweperij gemakkelijker is dan goed

handelen en hoe gaarne slappe karakters daarin zich verlustigen om het goede maar niet te behoeven te doen. En een der grootste mystici van alle tijden, meester Eckart (c. 1260-1327) heeft zelfs gemeend voor dezen voor de hand liggenden dwaalweg te moeten waarschuwen en gezegd: „al ware een mensch in geestvervoering als de heilige Paulus en wist dat een ziek mensch een soepje van hem moest hebben, ik zou het veel beter vinden dat hij uit liefde zijn geestvervoering liet varen en den behoeftige uit grootere liefde diende.”

[71]

Maar een zeer eigenaardige werking van mystiek en mysticisme zien wij nog in hun verhouding tot de kerk—en dat voert ons dan tevens weer naar ons uitgangspunt terug. Den mysticus is alles gelegen aan een onmiddellijk persoonlijk verkeer met God, en daarom wil hij niet alleen niets weten van een bemiddeling der kerk, maar hij brengt ook haar bestaan in direct gevaar: de mystiek maakt onverschillig voor dogma en leer. Daarom kwam dan ook—dat is zeer eigenaardig maar ook zeer begrijpelijk—het Piëtisme, een vermenging van mysticisme en praktisch christendom, het eerst in strijd met de orthodoxe Lutheranen, en voerde zoo als vanzelf tot het Rationalisme, waar het de voorlooper van is. Want eerst stompte het door zijne eenzijdig gevoelmatische opvatting van den godsdienst den zin en de belangstelling voor dogma en rechtgeloovigheid af, en als dan zijn eigen religieuze kracht en warmte gingen tanen, was door zijn toedoen het denken van de dogmatische banden bevrijd en keerde nu zijne wapens tegen de kerk en tegen het dogma zelf; en eerst in den strijd met dezen ontaarden nakomeling heeft dan het Piëtisme der negentiende eeuw zich met de orthodoxie verbonden.

Van deze historische herinnering aan het Piëtisme kunnen wij echter nog iets leeren: ook de mystiek is toch slechts zelden geheel individueel en gansch en al zonder historie; ook zij is niet geheel los van den gemeenschapvormenden, socialen trek die allen godsdienst eigen is en daardoor brengt zij het weliswaar niet tot de vorming van volledige godsdiensten en kerken, maar toch tot die van secten en kleiner kringen van meer individueelen en gemeenzamen aard, dan die groote en breed vertakte organisaties eener groote kerk kunnen zijn.

[72]

Dat godsdienst als vanzelf tot het vormen van een gemeenschap leidt, ligt in het algemeen in 's menschen aard noodwendig besloten en speciaal in den aard van het gevoelsleven. Waar het hart vol van is, daar loopt de mond van over, zegt de volksmond. Hoe meer iemand vervuld is van religieuze gevoelens en ervaringen, des te luider zal hij daarvan getuigen, des te meer anderen daarvan willen spreken. En omgekeerd is ook in het religieuze leven het eigen beleven van den gewonen mensch even weinig rijk en oorspronkelijk als op alle andere gebieden, en vandaar de natuurlijke zucht, zich juist hier het duistere en onbepaalde van zijne gevoelens door menschen van grooter aanleg te laten verduidelijken, en beelden, die de eigen fantasie te arm en te onvruchtbaar is om te scheppen, van hooger en rijker begaafden over te nemen. Bovenal echter komt deze sociale trek, deze hang naar het gemeenschappelijke tot uiting op het gebied van den cultus. Gelijk bij iedere handeling wordt ook hier de zucht tot navolging gewekt; de bekoring van het geheimzinnige, die bijna steeds in godsdienst en godsdienstig handelen aanwezig is en den cultus tot iets mysterieus maakt, trekt aan, en het schoone en aesthetisch welgevallige noodigt tot mede vieren en medegenieten uit. Daarom is ongetwijfeld de religieuze gemeenschap in de eerste plaats een cultusgemeenschap geweest, eerst nog in den nauwen kring van familie en huisgezin, vervolgens—een aanwijzing daarvoor is de Grieksche Zeus Xenios, de God der gastvrijheid—daarboven uit in horde en stam, in natie en volk. Daaruit volgen als van zelf twee dingen: in de eerste plaats het verschil tusschen actieve en passieve deelnemers; één gaat voor in gebed, de anderen volgen slechts na, één offert en spreekt voor allen, terwijl de anderen toezien en hooren, de huisvader is de eerste priester, de huisgenooten de eerste gemeente, en door het zoo ontwakend begrip van een deskundige, één die het weet en ingewijd is, ontstaat dan het onderscheid tusschen priesters en leeken. De eersten worden de bemiddelaars tusschen God en mensch, en als bij uitstek vroom, rein en heilig boven het profane volk verheven tot een hooger rang, met hooger aanspraken en hoogere rechten. En het tweede is een nauw aansluiten van deze cultushandelingen aan zeden en gewoonten. Tegenover de geniale opvatting van Ihering, die in gebruiken en gewoonten overal naar nut en doel zocht, heeft men later de meening uitgesproken, dat alle zeden en gewoonten oorspronkelijk religieuze ceremoniën en cultushandelingen zijn geweest en eerst langzamerhand van hun godsdienstig karakter ontdaan en voor wereldsche doeleinden dienstbaar gemaakt zijn.^[44] Deze opvatting is stellig eenzijdig, al kan zij zich ook beroepen op veler onzer kinderspelen waarin nog resten van oudheidenschen cultus bewaard zijn gebleven—een dieper zin in 't kinderlijk spel dus, evenals de godsvoorstellingen van onze Germaansche voorouders in vele van onze kindersprookjes voortleven. Maar in zulke gedachten schuilt toch zeker deze waarheid, dat religieus leven en handelen met den door gewoonte bevestigden vorm van het volksleven wel zeer nauw verbonden en saamgesmolten is.

[73]

Hier kan zich ook nog de vraag aan ons voordoen of het geen plicht is zich bij een godsdienstige gemeenschap aan te sluiten? Zooals er tijden zijn waarin de individualistische onsterfelijkheids-gedachte, en andere waarin de sociale idee van het koninkrijk Gods de overhand heeft, zoo houdt de een zijne godsdienst-oefening liever alleen in de stilte van zijn binnenkamer, terwijl de ander slechts door een gemeenschappelijk opgaan gesticht kan worden en zijn religieuze verheffing zoekt in het gezang der gemeente en een gezamenlijk aangeheven: „Op bergen en in dalen, ja overal is God”; waar en hoe men zich meer gesticht en religieus gestemd voelt, dat moet aan ieder zelf worden overgelaten. Gewetensdwang kan ook hier weer slechts leiden tot schade voor den godsdienst, tot droeven schijn en huichelarij.

[74]

De vaste band echter, die zich om een volk legt en het volksleven tot een vast geheel samenvoegt, is de Staat. De verhouding van den godsdienst tot den Staat is daarom in het

historisch leven der volken van bijzonder belang en meer dan gewoon gewicht voor hun gansche uitwendige en innerlijke ontwikkeling. Reeds in de oudheid zien wij een opmerkelijk verschil tusschen de volken van 't oosten en de vrije Grieken. In de voorstellingen aangaande de verhouding van God tot de wereld spiegelt zich bij de semietische volken af, dat deze, overeenkomstig hun absolutistischen staatsvorm, zoo gansch anders gedacht werd dan bij de Grieken, wier Olympische godenraad gevormd is naar de verhouding van Agamemnon tot de andere vorsten en aanvoerders in het kamp van Troje. Toch is het veeleer een ander uitwendig verschijnsel dat ons hier treft en waarmee wij ons hebben bezig te houden. In het oosten treffen wij bijna overal een uitgesproken en ontwikkeld priesterwezen, dat licht in een priesterkaste zich bestendigt en met de politieke bestuurders van den staat om invloed en macht strijdt. De verhouding tusschen Samuel en Saul is hiervan een typisch voorbeeld bij de Joden, en in het Gangesdal hangt de overwinning der priesterkaste juist samen met een hervorming van het gansche Arische volkskarakter, die nu juist geen verbetering was. Daarentegen waren de Grieken te zeer politiek, te zeer staatkundig aangelegde menschen om een priesterstand, een hiërarchie naast of zelfs boven den Staat te dulden. Het offeren bleef de taak van den veldheer of archont; priesters en waarzeggers waren, zoo zij niet in dienst stonden van den staat, slechts partikuliere personen; en zelfs de slimme priesters van Delphi hebben het nooit boven hun moreelen invloed uit tot een ambtelijke plaats of eenig gezag in de Grieksche statengroep kunnen brengen. En in Rome was de godsdienst geheel en al een politieke instelling, de regeerende adel zag er een machtsmiddel en een bestuurstaak in. En wanneer de eene augur de andere eens toelachte, dan lag daarin slechts een bewijs hoever de politicus zich verheven voelde boven de „fables convenues” der volksreligie.

[75]

Gansch anders, veel ingewikkelder en gecompliceerd was van den aanvang af de verhouding tusschen de christelijke kerk en den staat. Jezus zelf had door afwijzing van de politieke Messiasidee met de woorden: „Geef den keizer wat des keizers, en God wat Godes is”. (Mattheus 22²¹) een mogelijk conflict nog vermeden: zijn rijk was niet van deze wereld. Maar het was *in* deze wereld, en zoo geeft dan ook reeds te midden van het oudste christendom het Nieuwe Testament twee tegenoverelkander staande opvattingen over die verhouding, waarvan de tweede noodwendig tot het conflict moest leiden. In Romeinen 13¹ zegt de apostel Paulus: „Ieder zij onderworpen aan de macht die over hem gesteld is, want er bestaat geen macht, die niet uit God is”; dat geldt ook van een heidensche staatsmacht, zelfs van de regeering van keizer Nero, onder wien de brief geschreven is. De schrijver der Apocalypse echter zegt—ook in het dertiende hoofdstuk: de staat is des duivels, want „de draak gaf het dier zijne kracht en zijnen troon en zijn groote macht” (vers 2).^[45] En waarom ook niet? het was immers de Romeinsche, de heidensche staat, en die op den troon zat en als keizer goddelijke vereering voor zich eischte, was Nero; voor de oudste christenen echter waren de heidensche goden daemones, booze geesten, de Romeinsche staat derhalve een rijk van den booze. Zoo verklaart zich de overwegend afwijzende en vijandige houding van het christendom der eerste drie eeuwen tegen den Staat, die door de Christenvervolgingen nog verbitterder werd. Intusschen had zich het christendom zelf ook georganiseerd, het was gegroeid tot een kerk, ja meer nog, tot een Staat in den Staat, en had daarbij ook een deel der taak van den Staat overgenomen, een Kerkrecht naast het Staatsrecht geschapen. Voor een deel ten gevolge van het verbod van Paulus dat christenen hun onderlinge oneenigheden voor den heidenschen rechter zouden brengen (1 Cor. 6¹ vg.).^[46]

[76]

Daar trad nu onder Constantijn die verrassende omkeer in, het Romeinsche keizerrijk werd Christelijk. Hoe zwaar het zelfs den meest op den voorgrond tredenden mannen viel, zich in deze nieuwe situatie in te leven en in te denken, toont ons nog honderd jaar later Augustinus, die den wereldlijken Staat nog steeds met wantrouwend blik beschouwt en den Christen slechts toestaat, den vrede dien de Staat verschaft, voor hogere doeleinden te benutten en zich daarover te verheugen. Wanneer hij dan toch daarnaast van den Staat verlangt, dat hij de menschen dwingen zal in de kerk te treden, doch de ketters bestrijden en bestraffen zal, dan ziet men hoe bij dezen man op de grens van twee tijdperken reeds de latere middeleeuwsche leer zich baan breekt. In de praktijk echter was de moeilikheid reeds eerder overwonnen en de bisschoppen toonden zich zoo onderdanig aan de tot het christendom bekeerde keizers van Byzantium dat zelfs het dogma door den invloed des keizers tot stand kwam. Byzantinisme is sindsdien de naam geworden voor alle vloekwaardige onderdanigheid in monarchistisch ingerichte staten, en Schleiermachers wensch is derhalve reeds van dien tijd af gerechtvaardigd, „dat toch nooit de zoom van een priesterlijk gewaad den bodem van een koninklijk vertrek mocht hebben beroerd, en evenmin het purper ooit het stof des altaars mocht hebben gekust.”^[47] Waarlijk, de verbinding van troon en altaar heeft van Constantijn den Groote af tot op dit oogenblik aan de christelijke kerk geen heil gebracht. En ook den staat niet. In de middeleeuwen gelukte het den bisschop van Rome als paus en opperhoofd der in zijn tijd goed georganiseerde en onafhankelijk geworden kerk, koningen en keizers den voet op den nek te zetten en de aanspraak op afhankelijkheid van het wereldlijk bestuur, op ondergeschiktheid van den staat jegens de kerk te doen gelden en in acht nemen; een zelfstandige staat was er niet; daarvoor is typisch geworden het beeld van den paus als zon en den keizer als maan, die eerst van de zon zijn licht ontvangt. Deze wereldbeheerschende positie echter voerde met innerlijke noodzakelijkheid tot ontarding en volledige verwereldlijking van de kerk.

[77]

Anders in het Protestantisme. Luther was een religieus mensch, geen organisatorisch talent, en in zijn afkeer van de tot een staat en een rechtslichaam verworpen katholieke kerk wilde hij zijne kerk slechts een zuiver geestelijke taak opleggen en volstrekt niets weten van een zoo straffe kerkinrichting. Vandaar dat hij niet alleen weer den staat beschouwde als zelfstandig en buiten alle kerkelijke macht staande, maar hij droeg ook—wederom een bedenkelijke stap—de uiterlijke organisatie zijner kerk aan den staat en de wereldlijke overheid over, of wel, wyl de Luthersche

Reformatie in den eersten tijd slechts in monarchieën ingang vond, aan den landheer: dezen maakte hij tot landsbisschop en de kerk tot landskerk. Vandaar dan gedurende honderd jaar en langer de grondstelling van het territorialisme: cuius regio, eius religio (de godsdienst der onderdanen heeft zich te richten naar dien van den landsheer) waardoor de godsdienst voor den enkeling werkelijk tot een vraag der geographie gemaakt werd.

[78]

Tegen deze regeling echter kwam de geest van het Protestantisme zelf in verzet: de gedaante der geloofs- en gewetensvrijheid van iederen Christen is een van zijn beginselen, hoevaak het zich daaraan ook moge hebben vergrepen of nog vergrijpt; en toen in het huis der Hohenzollerns een verandering van godsdienst plaats greep en aldus vorst en volk in Brandenburg tot verschillende confessies behoorden, toen werd hier voor het eerst duidelijk, dat in den modernen staat ieder het recht moet hebben op zijne wijze zalig te worden, al is deze gedachte eerst uitgesproken door den grooten vorst der Aufklärung op den Pruisischen koningstroom. De latere samensmelting heeft dan weliswaar de eenheid weder hersteld en het geschil opgelost; maar de moderne staat, die zoowel Protestanten als Katholieken, Christenen en Joden omvat, behoort op den bodem van volle gelijkheid en vrijheid van confessie, ja laat ik het ronduit uitspreken, hij behoort te staan op den bodem der godsdienstloosheid, hij kan geen christelijke staat meer zijn. De staat als zoodanig heeft geen godsdienst en moet de gezamenlijke burgerlijke rechten zijner onderdanen volkomen onafhankelijk houden van eenige religieuze belijdenis; voor hem is de kerk nog slechts een lichaam in het staatsverband, dat bij bescherming, wellicht om zijn herkomst en de erkenning van zijn groote waarde bijzondere bescherming behoort te verleen en met bijzondere waardeering tegemoet heeft te komen.

En nog van een andere zijde blijkt de noodzakelijkheid van een afdoende regeling der verhouding van deze twee. In de gereformeerde kerk namen de zaken reeds vroeg een anderen loop; weliswaar niet in Zürich, waar de staatkundig aangelegde Zwingli de kerkelijke reformatie eveneens in de handen der wereldlijke overheid stelde, en evenmin in Genève waar Calvin door een strenge kerkucht staat en kerk tot een bijna theokratische eenheid trachtte saam te smelten; maar in Frankrijk en Schotland, waar de gereformeerden zich tegen andersgeloovende vorsten moesten handhaven. Daar had, kort gezegd, een democratische ontwikkeling plaats, de kerk moest zich zelf een organisatie scheppen en deed dit door de instelling van het Presbyteriaat; de leeken kregen hier van het begin af een grooter invloed en meerdere rechten tegenover de geestelijken, en een kerkelijk parlement werd de drager van het kerkbestuur. Deze democratische trek, die in onze eeuw door de gansche wereld merkbaar wordt en onophoudelijk verandering te weeg brengt, is ook in de Luthersche kerk doorgedrongen en zoo trad in de plaats der absolute macht van den landsbisschop, die toch slechts een tijdelijk redmiddel en een fictie is, en in de plaats van een leiding die uitsluitend in handen van geestelijken en juristen was in bureaucratisch ingerichte beambtencolleges en consistoriën, de medewerking van het leekenelement en dus een synodale inrichting, een soort constitutioneele monarchie ook in de kerk. Nu kan ik echter niet zeggen dat deze synoden in de verschillende landskerken veel goeds hebben uitgewerkt: zij zijn—niet zonder schuld van den kant der vrijer denkende elementen, die zich veelal met opzet daarvan afkeerden—bijna uitsluitend in handen gekomen van een eenzijdige en bekrompen orthodoxie en hare besluiten kunnen zich in de openbare meening zoowel buiten als in de kerk zelf niet in bijzonderen eerbied en waardeering verheugen.

[79]

De grootste moeilijkheid ligt voor Duitschland en andere landen^[48] echter hierin, dat al deze kerken staatskerken zijn. En daartegenover treedt nu in Noord-Amerika een nieuw verschijnsel op, waarbij de kerken volkomen los zijn van den staat en ook hunne afzonderlijke deelen onderling slechts in zeer los verband houden. Om een geestelijke, die als vertegenwoordiger van hunne inzichten zou kunnen gelden, scharen zich de burgers eener stad, en zoo vormt zich een gemeente die de draagster en de eigenlijke eenheid der religieuze gemeenschap vormt. Men ziet met den eersten blik reeds welke voordeelen deze inrichting brengt: niet alleen wordt hier niemand door den staat gedwongen zich bij zulk een gemeente aan te sluiten, maar ook kerkelijk zien wij hoe slechts werkelijk gelijkgezinden zich aansluiten, en zoo bestaan in éene stad afzonderlijke gemeenschappen niet alleen voor de verschillende confessies, maar ook voor de verschillende richtingen; het is niet langer de geest van een kerkregeering die van boven af, bureaucratisch en nivelleerend alles beheerscht, maar de wil der gemeentelieden zelf die van beneden af het godsdienstig gemeenschapsleven regelt, waarmede de in de groote staatskerken zoo volkomen verdrukte individualiteit wederom tot haar recht komt. Een strijd om een bepaalde belijdenis kan hier niet ontstaan, de gemeenten die haar in de godsdienstoefening gebruiken, zijn andere dan die ze niet gebruiken willen; een predikant kan door zijn gemeente losgelaten of verlaten worden, maar hij kan niet op aandringen van het kerkbestuur door den staat worden afgezet, kan niet voor een bepaalde landstreek en daarmede, zooals in Duitschland, vrijwel voor het gansche land onmogelijk gemaakt worden.

[80]

Wanneer mij echter gevraagd werd, of dat nu ook voor andere landen *de* oplossing is, dan weet ik niet of ik wel zonder meer ja zou kunnen zeggen. Dat het ook in een dergelijke „vrije kerk” menschelijk toegaat en de oude fouten en moeilijkheden slechts in nieuwen vorm weder zullen opduiken, dat zou mij, waar ik van vergankelijke aardische instellingen—en daartoe behooren ook de kerken en hun inrichting—toch nooit een hemel op aarde of een eeuwiggen vrede verwacht, niet zoozeer afschrikken. Maar evenals ik nimmer en nergens het recht van het historisch gewordene en bestaande ontkennen zal en derhalve een langzame hervorming ten alle tijd boven een plotselinge revolutie zal stellen, zoolang die mogelijk en niet van te voren gedoemd zal zijn te mislukken, evenzeer zou ik een radicale ommekeer en verandering van de op kerkelijk gebied geldende rechtstoestanden op het oogenblik een groot ongeluk achten. Want in werkelijkheid zou dat toch slechts overeenkomen met een volslagen desorganisatie en decentralisatie der

[81]

Protestantsche kerk, waarnaast dan het katholicisme met zijn volkomen en sterk gecentraliseerde organisatie en met al zijn middeleeuwsche aanspraken op beheersching van den Staat een macht zou blijven die voor dezen dan eerst recht een bedreiging en gevaar werd. De moeilijkheden die ons deze situatie brengt, behoef ik u niet eerst uiteen te zetten, zij liggen ons allen klaar voor oogen. Hier is de crisis, waar meer dan één volk midden in staat, in vollen gang. In de toekomst vermag ik niet te zien, derhalve kan ik u niet zeggen, welken afloop deze strijd zal hebben: of daardoor het volk wederom naar een staatskerk zal gaan verlangen, of wel de gebeurtenissen in Frankrijk, de volledige scheiding van kerk en staat ook bij andere volken tot navolging zal prikkelen, ik weet het niet. Persoonlijk zie ik de ontwikkeling dezer dingen niet zonder zorg en allerlei sombere voorgevoelens, maar toch ook weer niet volslagen hopeloos tegemoet. Slechts dit, meen ik, moet tóch een ieder duidelijk zijn geworden, dat de staat en zijne bestuurders niet goed doen door tusschen den strijd tegen kerkelijke aanmatiging en heerschezucht eenerzijds en het geloof in het noodzakelijk bijeén hooren van troon en altaar anderzijds zoo onzeker en kortzichtig, zoo zwak en besluiteloos rond te tasten; en omgekeerd, dat de radicale stroomingen onverstandig en verkeerd handelen, wanneer zij het volk van zijne kerk vervreemden en zijnen godsdienst ontnemen, zonder het daarvoor een ander stuk idealisme als gelijkwaardige vergoeding in de plaats te kunnen geven.

VIJFDE HOOFDSTUK

De godsdiensten. Polytheïsme. Monotheïsme. Godsdienststichters en het geloof in openbaring. De toekomst van den godsdienst.

Wanneer wij nu ten slotte eenige bladzijden wijden aan de godsdiensten in het algemeen, dan blijken, ook als wij afzien van de menigte der lagere, minder ontwikkelde godsdienstvormen, nog verschillende indeelingen mogelijk. Laat ik er drie paren, die elkander vaak kruisen en dooreenloopen, uitlichten om daaraan de problemen vast te knoopen die ons nu zullen bezig houden: men onderscheidt natuurgodsdiensten en godsdiensten met heilige schriften, polytheïstische en monotheïstische, en eindelijk nationale en universeele of wereldgodsdiensten.

Het eenvoudigste en meest voor de hand liggende schijnt wel te zijn het onderscheid tusschen polytheïsme en monotheïsme, en hier althans gelooven wij op vasten bodem te staan, wanneer wij terstond daaraan een waardeeringsoordeel verbinden en het polytheïsme een lageren, minder ontwikkelden vorm van religieus gelooven en voorstellen achten. Immers het oneindige kan slechts als eenheid gedacht worden; neemt dus de mensch meerdere oneindige wezens, verschillende goden aan, dan moet hij noodzakelijk den een door den ander beperken, het oneindige tot iets eindigs maken, en zoo zal al spoedig een laag en onwaardig element in deze polytheïstische godsvoorstelling binnensluipen. Daarbij denk ik aan zekere Grieksche godenmythen, op wier onzedelijkheid ik reeds vroeger gewezen heb. Maar juist van de Grieken kunnen wij ook allerlei leeren, dat onze gedachten hierover toch nog wel wat verandert. Al dadelijk moet men zich natuurlijk niet voorstellen, dat het Grieksche volk als geheel alle deze goden ook werkelijk vereerd of slechts gekend heeft, die in onze leerboeken der Grieksche mythologie staan vermeld. In het brandpunt van geloof en religieuze vereering stond voor iedere stad en iedere landstreek toch voornamelijk één van deze velen, dat was hun God; en zoo er dan al meerdere waren, dan was voor iederen vrome afzonderlijk toch slechts één van deze van het meeste belang en de waarlijk vereerde, dat was zijn God; en zij, die alle goden evenzeer vereerden, dat waren vermoedelijk ook daar niet de echt godsdienstige naturen, maar de oppervlakkige en uiterlijke vromen, de benepen nauwgezette, de geheel correcte menschen, die niets willen overslaan. Maar zij, die hooger en dieper blikten, zagen toch al spoedig dat achter deze bontgekleurde godenwereld, de Godheid en het Goddelijke zelf stond.^[49] Philosophen mochten deze gedachten bewust uitspreken en doordenken, anderen hielden, zonder daar verder over te peinzen, aan deze goden vast als de uitdrukking, en als bijzondere dragers en vertegenwoordigers van het ééne goddelijke; en zelfs de dichters, die toch den Grieken hunne godenwereld geschonken hebben, werkten nu den monotheïstischen trek, die in de monarchistische inrichting van den Olympus was gelegen, ook van hun kant steeds fijner en zuiverder uit: Zeus werd de God der goden, *de* God. Zoo zien wij dus te midden van een polytheïstischen godsdienst het monotheïsme langzaam grooter en sterker worden, zien het ten slotte om zoo te zeggen als doel, als noodzakelijk en natuurlijk resultaat der ontwikkeling voor ons staan.

[84]

Anders bij de Joden. Hier bestond het monotheïsme van den aanvang af, maar niet, gelijk men het vaak voorstelt, als een hoog en verheven goed, dat hun als een godsgave gaaf en rijp in den schoot was gevallen, maar veeleer als een zeer lage en eenzijdige opvatting, die men daarom in onderscheiding van wat het later geworden is, beter met den naam „henotheïsme” aanduidt. Jahwe is de God der Joden, machtiger dan alle goden der andere volksstammen in den omtrek, maar desalniettemin een God als deze, van hetzelfde geslacht en denzelfden aard. Het sterk en isoleerende stamgevoel van dit semietische volk spreekt zich in dezen henotheïstischen Jahwedienst uit en in zooverre kan men van een soort „monotheïstisch instinct” spreken, dat echter ook wel met de onmiskenbare onvruchtbaarheid hunner fantasie zal samenhangen. *Eén* god der Joden, en deze ééne alleen *hun* God: ieder gevaar dat dit stamgevoel bedreigde,—in tijden van bloei een druk verkeer met de afgodendienende naburige stammen, in tijden van nood het dreigend verlies van politieke zelfstandigheid of nationaal bestaan,—bracht daarom ook dit henotheïsme aan het wankelen. Wat het ten slotte gered heeft, dat was de overgang tot het eigenlijke monotheïsme, en zij die dezen omkeer hebben voorbereid en doorgezet, waren de profeten Israëls. Het middel dier redding echter was de gedachte der goddelijke heiligheid: onze God is een heilig God! Door deze verdieping van het zuiver nationale tot het zedelijke was Jahwe een andere geworden dan alle overige goden, nu eerst werd hij de eenige God: zoo werd het monotheïsme als een zedelijk verdiept en gereinigd godsgeloof^[50] geboren.

[85]

In deze zedelijke verheffing ligt de beteekenis en de blijvende waarde der Joodsche Godsidee, het monotheïstische is daarvan slechts eene, zij 't ook zeer voor de hand liggende consequentie, gelijk het aan den anderen kant haar noodzakelijk uitgangspunt was. Dat ziet men aan het Christendom, waar het zedelijke in de Godsidee is vastgehouden, daarnaast echter de consequente doorvoering der monotheïstische gedachte werd opgegeven, waartegen dan ook de Islam als streng en star monotheïsme een reactie brengt. In het Christendom is onder den invloed van het levendige en bewegelijke Hellenisme een leer aangaande God opgekomen, die eenerzijds zijn eenheid en absoluutheid onaangetaast laten wilde en anderzijds in deze eene Godheid voor drie personen plaats wilde maken. Ligt hierin een tegenspraak die noch in de godsvoorstelling noch voor het denken op te lossen is, omgekeerd is de katholieke kerk door

[86]

heiligendienst en heiligenvereering, waarbij ieder zich zijn schutspatroom kiest, aan de populaire voorstellingen en de duidelijk polytheïstische neiging der menigte zoozeer tegemoet gekomen, dat ons de strijd van het Protestantisme daartegen als tegen iets heidensch maar al te goed begrijpelijk wordt. Dat af en toe werkelijk wel eens een heidensche godheid tot een christelijke heilige is geworden, is voor deze gansche denkwijze als het ware een symbool.

Is de schijnbaar zoo klare en eenvoudige tegenstelling tusschen polytheïsme en monotheïsme door de onderscheiding tusschen henotheïsme en monotheïsme reeds eenigermate aan het wankelen gebracht en in het eene veelal een toenaderen of terugvallen tot het andere aan te wijzen, de grenzen vervagen en vervloeien nog meer, wanneer wij daartusschenin het begrip pantheïsme stellen. Wanneer wij daarin alléén een wijsgeerige wereldbeschouwing hadden te zien, zou het hier niet ter sprake behoeven te komen. Maar er is ook een pantheïstische godsdienst of als ge liever wilt een religieus pantheïsme, zool niet als aparte vorm van religie, dan toch als een soort onderstrooming in alle zoowel polytheïstische als monotheïstische godsdiensten.

Bij het pantheïsme als wijsgeerige wereldbeschouwing valt alle nadruk op de verhouding van God tot de wereld, die hier gedacht wordt als een immanente, niet als buiten- en bovenwereldlijke, transcendente, naar Goethe's grootsche gedachte, die wij onvertaald laten, omdat zij bij iedere vertolking verliest en evenals het volgende woord van algemeene bekendheid is:

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

De godsdienst daarentegen is een persoonlijke verhouding van den mensch tot zijnen God. Dat en hoe deze op pantheïstischen grondslag gedacht kan worden, kunnen wij van Goethe leeren, wanneer hij Faust in zijne geloofsbelijdenis laat zeggen van den Oneindige die alles omvat en alles leidt:

Erfüll davon dein Herz, so grosz es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.

Maar zelfs bij den meest wijsgeerigen van alle pantheïsten, bij Spinoza, loopt het pantheïsme toch op religie uit, als hij aan het slot van zijn Ethica komt te spreken over den amor dei intellectualis, de intellectueele liefde van den mensch tot God, over Gods liefde in den mensch tot den mensch en over Gods liefde in den mensch tot zich zelve. Dat heeft men langen tijd schromelijk miskend, en daarom was in de oogen der kerk pantheïsme identiek met atheïsme, Spinoza de van God vervloekte, door Joden en Christenen beiden verworpen en verstooten. Eerst Lessing en Jacobi, eerst Herder en Goethe hebben hem beter verstaan en beter doen verstaan, en nu kon Schleiermacher in zijne „Reden über die Religion” in vervoering uitroepen: „Offert met mij eerbiedig een lok aan de schim van den heiligen verstooten Spinoza! Hij was doordrongen van den hoogen wereldgeest, het oneindige was hem begin en einde, het heelal zijn eeuwige en eenige liefde; in heilige onschuld en diepen deemoed spiegelde hij zich in de eeuwige wereld en trachtte haar zuivere, lieflijke spiegel te zijn; zoo was hij vol van religie en vol heiligen geest.”^[51] De theoloog van het vrome afhankelijkheidsgevoel kon echter den wijsgeer van het pantheïsme slechts daarom zoo diep vereeren, wijl zijne vroomheid zelf door en door pantheïstisch gekleurd was. Met het universum, het gansche heelal zich een gevoelen, en te midden der eindigheid één worden met den Oneindige, dat was zijn godsdienst; en niet alleen de godsdienst der „Reden”, maar ook die zijner „Glaubenslehre” waarin het veelal slechts anders klinkt, niet anders bedoeld is. En sinds Schleiermacher weten wij het en kunnen wij het verstaan, hoe alle godsdienst, hoe ook de mystiek een sterk pantheïstischen trek heeft: God alles in alles, zoo ook ik in God, een modus, een deel Gods, in God opkomend en ondergaand, God in mij, mij doortrillend en verwarmend, of zooals een mystieke het stout uitdrukt:

Ich bin nicht ausser Gott und Gott nicht ausser mir,
Ich bin sein Glanz und Licht und er ist meine Zier.
Ich bin so gross als Gott, er ist als ich so klein,
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.
Ich bin so reich als Gott, es kann kein Stäubchen sein,
Das ich, Mensch, glaube mir, mit ihm nicht habe gemein.^[52]

Dat is de religieuze immanentie, het vrome pantheïsme der mystiek. En wanneer de mystieke geschriften en preeken, hymnen en liederen, vaak zoo pantheïstisch klinken en deze eenheid van God en mensch vaak zoo drastisch wordt geteekend, dan kan het ons toch ook nu weder achteraf niet verwonderen, dat in de Middeleeuwen vele van deze mystici als pantheïstische ketters door de kerk veroordeeld zijn. Dat zij zelf de pantheïstische ketterij meer dan men meende en weet, in

[87]

[88]

[89]

eigen boezem verbergt, dat velen van haar meest gevierde theologen pantheïstische elementen in hunne systemen mede hebben opgenomen—ik noem naast den protestantschen Schleiermacher den katholieken Thomas van Aquino—, ja dat zelfs in de kerkelijke leerstellingen over de behoudenis der wereld de immanentie naast de in het scheppingsdogma tot uiting komende transcendentie een groote plaats inneemt, mag hier althans aangestipt worden.

Nu zou men kunnen meenen, dat dan wellicht hierin de in het tweede hoofdstuk vergeefs gezochte band tusschen gelooven en weten te vinden ware, in het Pantheïsme zouden dan beiden het eens worden. Dat dat individueel inderdaad mogelijk is, dat toonen stellig mannen als Spinoza of Schleiermacher. Maar toch vrees ik, dat de nog niet zoo lang geleden uitgesproken hoop als zouden kerk en wetenschap, theologie en filosofie op den grondslag van het pantheïsme eenmaal den eeuwigen vrede kunnen sluiten, een utopie zal blijken te zijn. In het pantheïsme ligt een moeilijkheid die zich naar twee zijden openbaart: God en wereld één, God het al-eene, daarin ligt het gevaar dat of de wereld, de kosmos in God zich gansch oplost—akosmisme, dat de dingen dezer wereld niets anders zijn dan modaliteiten, afspiegeling en beweging van het oneindige, de wereld niets, God alles. Of omgekeerd, de godheid gaat op in de wereld, zóo dat voor haar niets meer overblijft dan—een naam, en voor het akosmisme van straks nu het atheïsme in de plaats treedt. In het eerste geval komt, gelijk men gemakkelijk inziet, het wezen der wereld niet tot zijn recht, en dreigt ook het weten aangaande de wereld te vervluchtigen; in het tweede blijft de godsdienst onbevredigd en komt de vrome plotseling te staan voor het niets. Een enkele kan misschien de klippen rechts en links ontzeilen; maar Schleiermacher toont ons reeds hoe op den smallen bergkam tusschen de beide afgronden, waarvan de eene de wereld, de andere de godheid dreigt te verzwelgen, geen school, gezwegen nog van een gemeente of een kerk, staan en zich een vaste plaats veroveren kan. Wanneer wij dan daarenboven nog bedenken hoe weinig het pantheïsme tegemoet komt aan den antropomorphistischen trek, den godsdienstigen mensch eigen, dan zullen we moeten eindigen met deze conclusie: het pantheïsme kan ten alle tijde slechts een bestanddeel, een element des godsdienstigen levens zijn, zij het dan wellicht een zeer krachtig en intensief element, maar de godsdienst zelf en de godsdienst eener gemeenschap kan het nooit worden; en als wijsgeerige beschouwing blijft het gelijk iedere uitspraak over het goddelijke steeds slechts een hypothese die men waagt; ook hier behouden weten en gelooven hun verschillend karakter.

[90]

Als tweede onderscheiding stelde ik godsdiensten die op een heilige schrift zich beroepen, tegenover alle natuurgodsdiensten, hoewel hier het onderscheid nog minder volstrekt is dan bij de eerstgenoemde groepen. Want iedere eenigermate ontwikkelde vorm van godsdienst bezit geschriften, tooverspreuken, offerliederen en gebeden, ritueele tractaten, ceremonieele wetten enz.; alleen de hoogsten echter bezitten die alomvattende, voor cultus, geloof en leven eener godsdienstige gemeenschap gezaghebbende heilige geschriften of bijbels, zooals het Avesta der Perzen, de Koran der Mohammedanen, het Oude Testament der Joden, het Nieuwe Testament der Christenen, het Tao-te der Chineezers. Zij hebben voor de belijders van den godsdienst kanoniek gezag, en dit is gegrond op hun goddelijken oorsprong, op inspiratie en openbaring. Waar zulke heilige boeken bestaan, daar wordt het geloof bijna onvermijdelijk tot een geloof in deze boeken, een bijbelgeloof, dat in dien zin daarin Gods woord ziet, dat alles, zij 't ook door menschenmond, door God zelf gesproken is en daarom reeds absoluut geloof verdient. De inhoud geldt als waarheid, omdat hij in den bijbel staat.

[91]

Wij hebben echter gezien, dat deze opvatting met het wezen van den godsdienst niet in overeenstemming is, maar eigen is aan het orthodoxe intellectualisme, dat in den godsdienst vooral op de leer en hare overlevering, op dogma en op woorden den nadruk legt. Het is echter een der meest ware en vruchtbare gedachten van Lessing, dat het Christendom ouder is dan het Nieuwe Testament, de godsdienst ouder dan de bijbel en dus daarmede staat noch valt. En wanneer nu de historische critiek aantoonde, hoe langzamerhand en niet zonder allerlei strijd deze kanonische boeken ontstaan en dan tot éene verzameling vereenigd zijn, hoe allerlei tijdelijke belangen en geschillen hun invloed hebben doen gelden, hoe vergankelijke opvattingen naar den toenmaligen stand der kennis en persoonlijke meeningen, ook wel misverstanden en zelfs aanstootelijke dingen mede zijn opgenomen, dan zal men wel is waar niet ophouden steeds weer op deze boeken te wijzen als de onmiddellijke bronnen en „sprekende gedenkteekenen uit het heldentijdvak van den godsdienst”; maar men zal toch ook het zuiver menschelijk karakter dezer geschriften niet mogen voorbijzien en ontkennen, en bovendien de psychologisch onhoudbare voorstelling van hunne woordelijke inspiratie moeten opgeven, dus evenmin voor de boeken van den eigen godsdienst een uitzondering kunnen maken, die men voor andere heilige geschriften zonder meer verbiedt.

[92]

En dat alles, meen ik, is tevens in het belang van den godsdienst zelf, die niet afhankelijk gemaakt worden mag van letters en woorden en daarmede van de resultaten der historisch-litterarische critiek, en evenmin gedwongen mag worden tot een oneerlijke en kunstmatig gewrongen verklaring en verdraaiing van woord en zin des bijbels. Juist daarin grijpen wij zoo vaak mis bij de religieuze opvoeding, dat wij onze kinderen gewennen en leeren, aan woorden te gelooven en bij woorden te zweren, dat wij hun zin voor waarheid aan woorden binden; en toch is een dergelijk woord- en bijbelgeloof het onzekerste. De bijbel echter, wanneer wij leeren hem recht te verstaan, blijft toch zijn volle waarde behouden als oorkonde en getuigenis van het religieus bewustzijn van zijn tijd, den tijd der eerste liefde, der meest frissche en krachtige, onmiddellijke en onbevongen religieuze gemoedservaring. Voor het goed recht van eene zoodanige vrije opvatting van woord en waarde des bijbels spreekt ook reeds het feit, dat de stichters der godsdiensten—alleen Lao-tse uitgezonderd—niet zelf de schrijvers van heilige boeken zijn geweest. Buddha noch Christus hebben een geschreven woord nagelaten. Men heeft

dat wel eens betreurd, ik kan daarin (met Max Müller)^[53] slechts een grooten zegen en een gelukkige beschikking zien: want daardoor is het ergste gevaar van letterdienst en bijbelvergoding uit den weg geruimd en tevens ruimte gebleven voor vrijheid van denken en gelooven, die in de kerken toch al zoozeer gevaar loopen. Tevens echter ligt daarin een aanwijzing, dat waar het in den godsdienst op aankomt niet het geschreven woord, maar de persoon van den stichter is.

In en door deze machtige persoonlijkheden, zoo gelooft de vrome, openbaart zich het goddelijke aan de menschen of openbaren deze aan de menschheid de volheid van het goddelijke, zooals zij dat zien en in zich dragen. Waar zij iets nieuws te brengen hebben, wordt hen dit nieuwe en nooit vernomene tot iets wat aan hen en door hen geopenbaard is. En zij zelf hebben dat niet gevonden op den moeizamen weg van de bespiegeling, van het discursieve denken, maar in zich zelven, zij hebben het innerlijk ervaren, intuïtief aanschouwd; uit de geheimzinnige diepten van het onbewuste ziels- en gevoelsleven is het schijnbaar plotseling losgebroken en als een werking Gods over hen gekomen. En gelijk het niet een product is van koel verstandelijk denken, zoo werkt het ook als een macht die over den mensch heengaat, hij weet niet hoe; het is als een roeping, een taak die hem wordt opgelegd, een plicht soms eerst na zwaren innerlijken strijd aanvaard, om dit nieuwe, deze openbaring Gods der wereld te verkondigen. En wanneer zich dan deze beelden en ideeën aan hen opdringen met steeds grooter kracht en klaarheid en eindelijk voor hun geestes oog als een schitterend lichtende gestalte zich vertoonen, dan slapen zij den ziener en profeet, den van God bezielenden mensch onweerstaanbaar met zich mede en verleenen hem in woord en daad die kracht, die de massa weet te bezielen en steeds meerderen tot volgelingen en jongeren, tot geloovigen, en als het moet, tot martelaars kan maken.

[93]

Maar spreken wij van openbaring^[54] overal waar de heroën en genieën der menschheid, vol van hun God, meesleepend en bezielend door de betoovering en de kracht van hun persoonlijkheid hun groote taak vervullen, voor den vrome beteekent dit woord natuurlijk meer. Hem is het niet slechts een religieus genie dat uit de diepte van zijn vroom gemoed hem wereld en leven verklaart en zijnen God hem verkondigt, maar hij hoort uit den mond van den stichter de stem van zijnen God zelf: een profeet en godsgezant, een Boeddha en Christus, een zoon des menschen, die tevens Gods zoon, vleeschgeworden God is, zoo staat hij voor hem en dat eerst is hem openbaring. Dat is de stap van den Jezus der historie tot den Christus des geloofs, van den asceet Gotama tot den Buddha, den verlichten, dat men niet slechts gelooft wat zij zeggen, maar dat men aan hen zelf gelooft.

[94]

Daaruit volgen twee moeilijkheden. Al dadelijk is het historisch niet gemakkelijk, zich van het innerlijk leven juist van de grootste en hoogste dezer heroën van den godsdienst een zuiver beeld, een klare voorstelling te vormen. Bij een profeet als Jeremia, een Apostel als Paulus, een reformator als Luther, daar kan het nog wel gelukken zich in hun zieleleven te verplaatsen, hun „daimonion” te verstaan. Voor den echten godsdienststichter daarentegen staan wij als voor een diep, een moeilijk te ontwarren probleem. Diegene van hen, in wiens innerlijk leven wij nog het eerst zouden kunnen doordringen, Mohamed, is ook niet uitsluitend een religieus genie, hij is ook veroveraar en verstandig diplomaat, een scherpe politieke kop en daarbij ongetwijfeld met beslist pathologische eigenschappen behept geweest. En Kong-tse (Confucius) is meer moralist dan wel godsdienststichter geweest en is stellig de minst geniale.

Van de beide grootsten daarentegen, den vorstenzoon in 't land van den Ganges en den timmermanszoon uit het Jordaandal is ons geen beeld in het belang der historie of met geschiedkundige betrouwbaarheid overgeleverd, maar het is ontworpen door de hand van het geloof en van de liefdevolle vereering, en zoo is een ideale goddelijke gestalte ontstaan. Het is dan ook nog geen biograaf gelukt het leven van Jezus en wat er in zijn bewustzijn omging uit den schoonen schemerglans van het geloof in het volle daglicht der historie te brengen. De eenige die gepoogd heeft zulk een gaaf beeld te herscheppen, de Franschman Renan, heeft het leven van Jezus tot een roman gemaakt; en de Duitsche geleerden hebben het met hun historische nauwgezetheid en zelfbeperking tot niet meer dan een mozaiek van slechts enkele lijnen kunnen brengen om zich ten slotte neer te leggen bij de gedachte dat de historische Jezus een probleem is en blijft.^[55]

[95]

De tweede moeilijkheid is gelegen in de vraag naar de bevestiging van een dergelijke openbaring. Daarvoor heeft ten alle tijde het wonder gegolden; en ofschoon Jezus zelf met snijdende scherpte „het boos en overspelig geslacht” terugwees, dat „hem verzocht met de bede om een teeken van den hemel” (Mattheus 16, 1-4), is toch eeuwen lang de bevestiging van zijne woorden gezocht in de wonderen die hij verricht zou hebben en die aan hem geschied zouden zijn. Ook hier is het weder Lessing geweest, die heeft aangetoond, dat voor ons later geboren, die toch eerst weder aan de berichten van zulke gebeurtenissen moeten gelooven, voor wie wondergeloof alzoo slechts geloof in den bijbel is, wonderen geen teekenen en bewijzen van geest en kracht kunnen zijn en wij derhalve in het belang van den godsdienst geen zorg meer behoeven te koesteren over de onmogelijkheid of onwaarschijnlijkheid van wonderen. „Het wonder is het liefste kind des geloofs,” daarom kan het geloof geen kind van het wonder zijn!

Een veel betere bevestiging vinden wij heden ten dage in de gevolgen van Jezus' optreden, dat het hem toch gegeven werd te overwinnen, en een wereld uit haar hengselen te lichten. Daarmede wordt echter de gansche vraag verschoven: wanneer het ons ook al niet meer mogelijk is, te lezen in de ziel van den godsdienststichter, wijl hier het geheimenis der persoonlijkheid en een de historie verduisterende overlevering van het vrome geloof ons het halt toeroept, dan is het desniettemin toch wel mogelijk te erkennen en te begrijpen hoe deze openbaringen uit de diepte van een innig religieus gemoed hebben gewerkt. En hier staat dan in de eerste plaats de tijd,

[96]

waarin zulk een religieuze heros optreedt, de tijd met al zijn vragen en behoeften, al zijn hoop en verlangens, al zijne nooden en smarten, waarvoor hij het juiste woord vindt: „als de volheid der tijden gekomen was,” dan eerst kan hij komen, dan eerst zijn taak vervullen.

Aan den anderen kant echter blijft toch steeds de hoofdzaak datgene wat als waarheid van leven en sterven verkondigd wordt, de inhoud dier openbaring. Toen Buddha^[56] tegen de Brahmanen, Jezus tegen Pharizeën en Sadduceën optraden, moesten zij de wereld overtuigen dat hetgeen zij der wereld te zeggen en te geven hadden, beter was en hooger recht had dan wat hun tegenstanders leerden, om meer geloof te vinden dan deze. En daarom moesten zij, gelijk zij bemiddelaars waren tusschen de menschen en den door hen geopenbaarden God, ook de redders en verlossers hunner volkeren worden. Uit Egypte heeft Mozes het volk Israël weggevoerd om het aan den Sinaï zijnen God en diens wet te openbaren; uit de onrust van den door de Brahmaansche priesters gekweekten angst voor de zielsverhuizing heeft Buddha het Indische volk bevrijd, doordat hij hen het lijden leerde verstaan en hun den weg toonde zich daarvan los te maken en in te gaan in de eeuwige rust van het Nirwana. En zoo heeft ook Jezus hen die vermoeid en beladen waren verkwikking beloofd voor hunne zielen, aan het graf der politieke verwachtingen zijns volks het vaandel geplant van een rijk, dat niet van deze wereld is, en uit een hart vol erbarmen en liefde den zondaren genade, den armen en ellendigen zaligheid verkondigd.

Daaraan sluit zich nog iets anders aan, dat ik den socialen kant der godsdienststichtingen zou willen noemen. In Indië richt zich Boeddha, overigens waarlijk geen sociaal hervormer, ook tot de laagste en verafschuwde kaste der Sudra's en verklaart meesters en knechten, Brahmanen en Sudra's tot gelijken. Op gansch andere wijze nog noemt Jezus de armen zalig (volgens Lucas 6 : 20) en roept den rijken dreigend toe, dat eerder een kameel door het oog van een naald ga, dan dat een rijke ingaat in het koninkrijk der hemelen (Matth. 19 : 24). En ook bij Luthers hervorming ontwaakten de politieke en sociale verwachtingen van den verdrukten boerenstand, die van de vrijheid der Christenen tevens verlossing verwachtte van den dwang en den druk hunner heeren.

[97]

En eindelijk, waar deze godsdienststichters en hervormers van een bestaanden godsdienst tegen een machtig priesterdom zich verzetten, moesten zij bovenal blijk geven van een zedelijk overwicht, moesten zij verkondigers worden van eene hoogere zedelijkheid. Niet als revolutionairen, die vernietiging wilden, traden zij op onder hunne volks- en tijdgenooten: „Meent niet dat ik gekomen ben om de Wet of de Profeten te ontbinden; ik ben niet gekomen om te ontbinden maar om te vervullen” (Matth. 5 : 17); maar daarnaast tevens: „Gij hebt gehoord dat tot de ouden gezegd is... maar ik zegge u...”^[57] Zoo slingeren zich oud en nieuw, opbouwen en vernietigen, herstellen en opnieuw scheppen onscheidbaar dooreen, en juist daarin leert de wereld het goed recht dezer nieuwe zedelijk-religieuze scheppingen en openbaringen erkennen: als de bazuin van den ondergang klinkt het den dragers van het oude, als het verlossende woord van bevrijding en vooruitgang allen anderen in het oor.

In deze verbinding van het nieuwe met het oude—nieuwe wijn in oude zakken—ligt echter tevens, voor anderen, ook voor den hoogsten godsdienst, de behoefte aan en het recht op verdere ontwikkeling en vooruitgang boven het nog onontwikkelde begin uit. Een voorbeeld van zulk een aanvankelijke begrenzing, die in den aanvang zelf gesteld, later toch overschreden is, stelt ons het Nieuwe Testament voor oogen. Wanneer Jezus eerst zegt: „Ik ben slechts gezonden tot de verloren schapen van het huis Israëls” (Matth. 15 : 24), en later (Matth. 28 : 19) zijne jongeren uitzendt tot de gansche wereld en tot alle volkeren, dan zien wij hier zulk een ontwikkeling, verbreding en veralgemeening van het oorspronkelijk bescheidener plan: de nationale Christus wordt de heiland der gansche wereld. En zoo zal een voortdurend vervormen en veranderen, vooruitgang of achteruitgang—want beide zijn mogelijk, de stijgende lijn is niet de eenige—in de geschiedenis van elken godsdienst duidelijk aan te wijzen zijn. Het scherpst vertoont zich dat wellicht in het Boeddhisme, dat in den mond van zijn stichter een religie was zonder God en zonder cultus, maar weldra niet genoeg had aan het vergoden van den stichter zelf en op droevige wijze in leege beelden- en reliquiëndienst ontaardde. En iets dergelijks schijnt ook in China het geval te zijn met het Taoïsme, dat bijna een magische en naturalistische karikatuur is geworden van het systeem van Lao-tse. Maar ook in het Christendom zien wij dit veranderingsproces duidelijk voor ons. In drie groote perioden teekent het zich af: eerst het oer-Christendom, ongeveer tot Augustinus—de tijd van het ontstaan der dogmen en van de vorming der kerk onder den invloed van het Hellenisme; dan het middeleeuwsche Katholicisme—de tijd der de volken opvoedende en beheerschende kerk; eindelijk de tijd van hervorming en Protestantisme—het Christendom een factor, een kracht naast anderen in het cultuurleven van den tijd, verwereldlijkt eenerzijds, verdiept en verinnerlijkt anderzijds. En ieder van deze drie fasen maakt aanspraak op den naam Christendom en het attribueert Christelijk, is voor zich overtuigd alleen het ware en zuivere Christendom te vertegenwoordigen; en toch is elk weer een andere en nieuwe vorm. En ook hier bij elk afzonderlijk weer dezelfde ontwikkeling; in de Luthersche reformatie bijv. was niet alles van den aanvang af voltooid, maar 't was een wordende en eerst allengs zich ontplooiende hervorming, die eerst langzamerhand in leven en leer het geheel zou doordringen, en waarvan ook nu nog gezegd moet worden, dat zij zich lang niet alzijdig genoeg heeft doen gelden, niet consequent zich ontwikkelde, niet volkomen zich uit- en ingeleefd heeft: de hooge eisch van geloofs- en gewetensvrijheid heeft zij slechts als principe opgesteld, maar niet van het begin af en ook heden nog niet in alle opzichten doorgevoerd en tot werkelijkheid gebracht, en het gevaar van splitsing en scheuring is zij daarom niet ontkomen.

[98]

[99]

Het boven aangevoerde voorbeeld uit het Nieuwe Testament kan ons echter nog iets zeggen. Het Christendom is in tegenstelling van den Griekschen en Joodschen godsdienst, geen nationale maar een universeele religie. Het is niet zonder belang zich eens rekenschap te geven van het

feit dat juist deze door éenen mensch gestichte godsdiensten, die wel niet toevallig allen uit Azië stammen, hunne nationale grenzen hebben overschreden en wereldgodsdiensten zijn geworden. Alleen bedenke men: zijn nationaal karakter kan geen godsdienst gansch en al afleggen; waar hij derhalve komt buiten zijn oorspronkelijke grenzen, daar wordt hij noodzakelijk een andere, vertoont hij zich bij de nieuwe volkeren in een nieuwe gedaante en krijgt een andere lokale kleur. Stellig heeft het oorspronkelijk semitische Christendom eerst in het Hellenisme, vervolgens bij de Germanen gansch andere nieuwe vormen aangenomen, men denke slechts aan de „Heliand“-sage en aan Otfried's: „Krist“. En ook heden nog is niet alleen het Abessinische Christendom hemelsbreed verschillend van het onze, maar ook het Italiaansche en Spaansche is anders dan het Duitsche, anders ook dan het Duitsche Katholicisme, terwijl dit op zijn beurt weer verschilt van het Russische, enz. Nationale gewoonten en karaktertrekken en het verschil in hoogte van ontwikkeling en cultuur gaan ook in het universalisme van een wereldgodsdienst niet te loor, evenals ook het individueele in den vromen enkeling steeds weer tot zijn recht komt en wil komen.

[100]

Nog iets anders sluit zich hier ten slotte bij aan. Vele godsdiensten, wereldgodsdiensten: welke van deze is dan nu de volmaaktste en beste, de hoogste, waarste, zuiverste, de absolute godsdienst? en is het niet te hopen dat deze dan ten laatste de andere overwinnen en verdringen zal om de ware wereldgodsdienst te worden, dat er eindelijk nog slechts één kudde en één herder zal zijn? Wij weten het reeds, iedere hoogere godsdienst maakt er aanspraak op de eenig ware te zijn, en gelooft daarom ook, wanneer daarover al gedacht wordt, aan eigen eeuwigheid en overwinning, en aan zijne roeping om wereldgodsdienst te worden. Slechts in de tragiek der Germaansch-Skandinavische mythologie werd—zij 't ook eerst in 't voorgevoel van den ondergang door het overwinnende kruis van Christus—van een „Godenschemering“ gesproken.

Wat is er nu voor waarheid in die gedachten en verwachtingen? Ook nu wederom: ik ben geen profeet. Maar ik denk zoo: wanneer onder „l'Irréligion de l'Avenir“^[58] verstaan moet worden, dat de menschheid als geheel, althans het ontwikkelde gedeelte, eenmaal geen godsdienst meer zal bezitten, dan kan ik mij bij dit geloof niet aansluiten. De zucht, het verlangen naar het oneindige met al de ideeële gevoelens die zij wekken, zullen blijven bestaan, omdat zij behooren tot 's menschen psychologischen inventaris, en ook de voortschrijdende cultuur kan daarin geen verandering brengen. En eveneens zal zich de fantasie altijd weder beelden scheppen van dat oneindige om daarmede wereld en leven op vrome wijze te verklaren. En zoo zal er, voor zoover wij de menschen kennen, altijd godsdienst blijven bestaan. Een tijdlang scheen het alsof godsdienst nog slechts iets kon zijn voor de onbeschaafden, en goed genoeg was voor het volk, terwijl wij beschaafden ons langzamerhand daarvan geheel los zouden maken. Het komt mij echter voor, dat in onzen tijd het tegendeel plaats grijpt, en dat—hoe paradoxaal dat ook moge klinken—de godsdienst gevaar loopt bij de groote massa te worden verdrongen en een tijdlang zijn laatste veilige toevlucht zou moeten zoeken bij hen, die weten dat godsdienst als inbegrip van hooger ideeële gevoelens iets diepers en fijners is dan rechtgeloovigheid en het vervullen van kerkelijke plichten. Dat echter het gevaar ginds zoo groot geworden is, en dat wij den vasten grond, dien alle religie in ons eigen zieleven heeft, zoo vaak niet vermogen te zien, dat is bovenal de schuld van de kerk en van het in haar en door haar gekweekte misverstand van wat godsdienst eigenlijk is. De godsdienst is in gevaar! roept men uit, terwijl in werkelijkheid slechts een of andere kerkgenootschap of een belijdenisformule wordt aangevallen of verouderd blijkt. En daarom, wanneer wij zoeven zeiden: godsdienst zal er altijd zijn, dan wil dat niet zeggen, dat een bepaalde godsdienst, een bepaalde kerk, een bepaalde belijdenis zal in stand blijven en eindelijk als de eenige en algemeen geldende zal worden beschouwd. Met de levensbehoeften en levensvoorwaarden, met het lot der volkeren en den voortgang der beschaving, met de intellectueele en zedelijke opvattingen der menschen wisselen ook de religieuze voorstellingen en vormen, wisselen derhalve ook de godsdiensten. Dat één der thans bestaande godsdiensten alle anderen in zich opnemen en als absolute wereldgodsdienst alleen overblijven zal, dat is, te oordeelen naar den loop der dingen, niet aan te nemen. Het universalistische streven, zooals wij dat in de Katholieke kerk belichaamd zien, zal zich tegen het mystische individualisme en tegen het protestantsche vrijheidsgevoel ten alle tijde met succes blijven verzetten; de vraag is slechts of de verdere ontwikkeling meer naar de eene of andere zijde zal overhellen, of—evenals tusschen de idee van het Koninkrijk Gods en het persoonlijk onsterfelijkheidsgeloof—een voortdurend weifelen en wankelen tusschen universalistische en individualistische perioden en stemmingen het laatste woord zal zijn: en wijl wij niet weten wat de toekomst ons aan nieuwe scheppingen op godsdienstig gebied zal brengen, kunnen wij die vraag niet beantwoorden. En zoo beteekent dus gelooven in de toekomst van *den* godsdienst niet: gelooven in de toekomst van een bepaalden godsdienst; ook hier blijft Jezus' woord van kracht: „in het huis mijns Vaders zijn vele woningen“; en juist in godsdienstige dingen is individualisme en verscheidenheid beter dan gelijkheid en gelijkvormigheid, naar het woord van Goethe: „Aan den kleurrijken glans herkennen wij het leven“.

[101]

[102]

Maar het is tijd te eindigen, hoe fragmentarisch en onvolledig het ook zij, wat ik u in deze bladzijden heb kunnen geven. Veel moest afgebroken en onbeantwoord blijven, veel was er dat niet eens overdacht of vermeld werd. Voor een deel is dat te wijten aan de weinige ruimte waarover ik mocht beschikken, voor een deel ook aan mijn niet beter weten en niet beter kunnen; want juist wanneer men het beste zoekt te geven wat men bezit, eischt de godsdienst zoowel als de eigen wetenschappelijke zin, niet meer te geven dan men heeft, niet meer te zeggen dan men verantwoord kan, in één woord om hier bovenal geheel en al waar en eerlijk te zijn. Voor een deel echter ligt het toch ook aan het onderwerp zelf, als menige vraag onbeantwoord, menige verwachting onvervuld is gebleven. Schrijven over godsdienst beduidt noch godsdienst geven, noch godsdienst ontnemen, maar godsdienst leeren verstaan, en waar moeilijkheden rijzen en

gevaren dreigen, deze onbevungen onder de oogen zien en aan te wijzen. Ze op te lossen en weg te nemen, dat kon noch mocht onze taak zijn. Dat moge ten mijnen gunste niet worden voorbijgezien.

[103]

Aan dit persoonlijk slotwoord van den schrijver moge voor den Hollandschen lezer de herinnering worden toegevoegd aan het schoone gemeentelied (Godsd. Liederer van den Ned. Prot. Bond, lied 74), waarin veel wat hier overdacht is wordt bezongen:

Daar ruischt door alle hemelstreken
Een zucht, een bede, een klacht, een lied:
In duizend talen 't eene teeken
Van 't geen niet eene kan vertolken,
En toch in 't hart van alle volken
Zich altijd weder hooren liet.
Het is de kreet van 't menschenharte,
Bij 't angstig worstlen met het lot,
Om licht, om steun, om troost in smarte,
Het is, wat wisslen moog of keeren,
De kreet van 't innigst zielsbegeeren,
Het is de kreet naar U, o God!

AANTEKENINGEN VAN PROF. ZIEGLER EN PROF. GROENEWEGEN

- [1] Prof. Ziegler staaft deze opmerking door te verwijzen naar Duitse toestanden en gebeurtenissen, die aan zijne lezers genoegzaam bekend zijn om te bevestigen wat hij betoogt. Voor onze lezers zijn zij dat natuurlijk niet. De vertaler heeft dus terecht zich veroorloofd in de eerstvolgende bladzijden af te wijken van den tekst en een nieuw stuk in te voegen, dat voor Hollandsche lezers meer geschikt was om het bewijs te leveren, dat de godsdienst inderdaad een veel grooter beteekenis heeft gehad en weder heeft gekregen voor heel ons geestelijk, maatschappelijk en staatkundig leven dan de kortzichtige vrijdenkerij, in de perioden toen Materialisme en Atheïsme overheersende geestesstromingen waren, begrepen en voorzien heeft. Enkele sprekende feiten, zooals de strijd in Duitschland over de Apostolische Geloofsbelijdenis, over Harnack's Wesen des Christentums, over de zaak Schrempf enz., zijn in ons vaderland niet aan te wijzen, deels omdat sinds de dagen van de opkomst der „Moderne Theologie“, toen ongeveer iedereen theologiseerde, de theologie, zoolang er geen partijbelangen mede zijn gemoeid, slechts matige publieke belangstelling geniet, met de natuurlijke gevolgen van veel onkunde, vooroordeel en misverstand ten aanzien van deze groep wetenschappen bij vele „algemeen“ ontwikkelden;—anderdeels omdat bij ons niet, gelijk in Duitschland, de staat zeggenschap heeft op het gebied van het kerkelijke leven en dus godsdienstige en theologische kwesties niet ver buiten den kring der waarlijk belangstellenden in al wat den godsdienst raakt de aandacht plegen te trekken. Daarom verwijst de vertaler slechts naar feiten van algemeenen aard, die trouwens sprekend genoeg zijn. Wie nog een concreet feit genoemd wenscht te zien, merke op, hoe alle groote, kerkelijk-neutrale bladen, in het laatste tiental jaren belangrijke rubrieken bevatten, niet alleen met gebeurtenissen maar ook met uitvoerige beschouwingen over godsdienstig en kerkelijk leven in ons vaderland. De groote pers is in dit opzicht niet alleen de voorlichtster, maar zeker niet minder de spiegel van den tijdgeest, die de ontzaglijke beteekenis van godsdienstige overtuigingen, beginselen en stroomingen voor heel het geestesleven eindelijk weer begint in te zien.
- G.
- [2] De godsdienstwijsbegeerte heeft in de periode die vlak achter ons ligt, zich te veel overgegeven aan de illusie, dat de geschiedenis van den godsdienst met haar nieuw en rijk onderzoeksgebied de bronnen zou ontsluiten voor de wijsgeerige kennis omtrent wezen en oorsprong der religie. Vandaar dat in Duitschland een denker als Pfleiderer zijn Religionsphilosophie in den 3en druk historisch omwerkte, en ten onzent Tiele in zijn *Inleiding tot de godsdienstwetenschap* meende op vasten bodem te staan en veel verder te komen dan bijv. Rauwenhoff in zijn Wijsbegeerte van den godsdienst. Men ging een „phaenomenologie“ van den godsdienst opstellen, veralgemeende eenige, vaak willekeurig gegrepen verschijnselen en meende daarmee voor de psychologie te kunnen volstaan. Mij is het altijd voorgekomen, dat de historische berg op deze wijze een wijsgeerige muis baarde, vlg. mijn *De Theologie en hare Wijsbegeerte* blz. 72-78, *De Theologie der Universiteit en hare wijsgeerige vakken*, blz. 23-24. Men kan dit erkennen zonder te kort te doen aan de waarde der godsdienstgeschiedenis op zichzelf en voor alle andere theologische wetenschappen, ook de wijsgeerige. Psychologen als Ziegler zien thans veel juist in hoe wij tot het inzicht in het wezen en den oorsprong der religie als zielkundig verschijnsel moeten komen. James' *Varieties of religious experience*, ook in het Hollandsch vertaald, sloeg reeds een beteren weg in, maar kwam slechts halverwege. Een der beste nieuwere studies is R. Otto, *Das Heilige*, waarvan ik schreef in mijn *Het heilige* in het Nieuw Theologisch Tijdschrift 1917.
- G.
- [3] Dit al te „theologisch“ karakter van sommige Religionsphilosophieën komt bijv. sterk uit bij H. Siebeck, *Religionsphilosophie*, die zijn overigens zeer leerzaam boek besluit met een breed onderzoek over „de normaliteit van den godsdienst“. Wie daarvan meer wil weten verwijs ik naar mijn studie *De nieuwere wijsbegeerte van den godsdienst* (Theol. Tijdschrift, 1896, blz. 150 vlg.)
- De eenzijdige Kantiaansche opvatting van het religieuze als „norm“ komt het meest uit bij W. Windelband, *Das Heilige* (in *Präludien* 2e Ausg.). Ik heb deze theorie beoordeeld in mijn opstel over *Het Heilige* (Nieuw Theol. Tijdschrift 1917).
- G.
- [4] De methodologische problemen vindt men breeder behandeld bij *Max Reischle*: *Die Frage nach dem wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie*. Freiburg 1889. Hij eischt in plaats van een langs inductieven weg verkregen algemeen begrip een „Normbegrip“ en maakt verschil tusschen de waarachtige en eigene religieuze ervaring en een „nur hypothetisches Nacherleben“.
- Z.
- [5] Om misverstand te voorkomen is het niet overbodig hierbij op te merken, dat de samenhangende groep wetenschappen die onder den historischen naam Theologie ten onzent aan de Universiteiten worden beoefend en onderwezen, geenszins van een dergelijke dogmatische vóór-onderstelling als hier wordt verworpen, uitgaan noch daaraan hun onderlingen band, hun innerlijke waarde of invloed naar buiten ontleenen. Dogmatische theologie zooals de kerken laten onderwijzen, heeft het recht zich aanstonds te stellen op het standpunt van het geloof in de volstreckte waarde en in het gehalte aan geopenbaarde waarheid in het Christendom, zooals iedere op een leerstelligen grondslag gebouwde kerk dat opvat en predikt. Voor den geloovige zal het dan ook van bijkomstig belang blijken of men aan deze „geloovige wetenschap“ al of niet, geheel of gedeeltelijk wetenschappelijke waarde toe wil kennen. Zuiver wetenschappelijke theologie, die letterkundig, geschiedkundig en wijsgeerig het verschijnsel „godsdienst“, zijn litteratuur, zijn historische ontwikkeling, zijn zielkundigen inhoud en vormen onderzoekt, heeft geen ander uitgangspunt, geen andere wijzen van onderzoek, geen ander doel dan iedere andere wetenschap die soortgelijke litteraire, historische en philosophische kennis tracht te bevorderen. Uit een wetenschappelijk oogpunt komt dan ook de vraag naar den invloed dezer studiën op de ontwikkeling van den godsdienst eerst in de tweede plaats, en de vraag naar de betrekkelijke of volstreckte waarde van

eenigen vorm van Christendom eerst aan het einde, voor zoover althans deze vraag geen zuiver religieuze is en dus buiten het gebied der wetenschappelijke beoordeeling valt.

G.

- [6] Een menigte definities van den godsdienst geeft *Max Müller* aan het begin van zijn voorlezingen over „Natural Religion”.

Z.

- [7] Behalve Ed. v. Hartmann, die zijn Religionsphilosophie *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit* begint met de zonderlinge vraag of ook de dieren religie hebben. Tot zulke vragen komt men wanneer men de evolutie- of descendentie hypothese als een dogma op de spits drijft. Het antwoord laat zich raden. Natuurlijk onderstellen wij ook bij de hooger begaafde dieren gevoelens van ontzag, vrees, afhankelijkheid. Maar deze hebben op zichzelf bij den mensch nog niets religieus. Zonder meer is daaruit dan ook de godsdienst nooit af te leiden. Want eerst bij den godsdienstigen mensch zullen ze godsdienstig worden. Maar zulke gevoelstoestanden hebben in het dierenleven tot niets geleid dat ook maar uit de verte met religie vergelijkbaar was. Terecht noemt Ziegler dan ook, in een paar zinsneden, die ik weglief om ze liever op mijne wijze en iets breeder in deze aantekeningen te behandelen, Hartmanns vraag gezocht en curieus.

G.

- [8] Over het gevoel als orgaan van den godsdienst heb ik mij nader uitgesproken in mijn boek over „Das Gefühl”, eine psychologische Untersuchung. 5 Aufl. 1912.

Z.

- [9] De eenzijdige rationeele en de eenzijdige ethische opvatting van den godsdienst, die terecht door Ziegler wordt bestreden, zijn bij alle richtingen te vinden. Maar uitteraard is het gevaar voor verrationaliseering der religie grooter waar de vroomheid zich aan een leerstelsel bindt, en zal men het meest de verethiseerde godsdienst vinden waar de strijd tegen leerstellige godsdienstigheid wel tot religieuze moraal in denken en leven, maar nog niet tot warmer, vaster en klaarder „geloof des harten” heeft geleid.

Hierbij mag ook opgemerkt worden, dat beide eenzijdigheden, waardoor het diepst en wezenlijk religieuze niet tot zijn recht komt, niet alleen bij populaire of leeken-beschouwingen over den godsdienst, maar evenzeer bij theologen te vinden zijn. Bij de orthodoxen komt het eerstgenoemd gebrek het meest voor en leidt dan tot dogmatisme. Bij de vrijzinnigen tot rationalisme en het tweede tot ethisch-modernisme. Beide theologische eenzijdigheden bevorderen weer de religieuze, waaruit zij zijn voortgekomen. Een noodlottige cirkel, waaraan slechts te ontkomen is door dieper en voller religieus leven, dat op zijn beurt door klaarder inzicht in het wezen der religie bevorderd kan worden en dan tot boven-partijdige geestesgemeenschap kan voeren.

Voor theologen is in dit opzicht zeer leerzaam het boven reeds genoemde boek van R. Otto, *Das Heilige*, wat ik in mijn gelijknamig opstel heden aanwees. (*Nieuw Theol. Tijdschr.* 1917).

G.

- [10] Het hier aangevoerde indirecte bewijs voor het gevoelskarakter van den godsdienst is het eerst geleverd door *Schleiermacher* in zijn „Reden über die Religion” en zijn „Glaubenslehre.”

Z.

- [11] Voor de meeste lezers zal deze korte verklaring van Ziegler's instemming met Schleiermacher's leer van het volstrekte afhankelijkheidsgevoel als grondslag voor de religie voldoende zijn. Voor wie dieper in de hoofdvraag der godsdienstpsychologie door wil dringen, voeg ik hier een paar opmerkingen aan toe.

Men kan Schleiermacher's beschouwing vinden in zijn Chr. Glaube § 4. 4. Bij nauwkeurige vergelijking ontdekt men spoedig dat Ziegler veel meer dan Schl. bij dat afhankelijkheidsgevoel aan gevoel van eindigheid tegenover het oneindige denkt. Mij komt het voor dat dit laatste wel een bestanddeel is van ontwikkeld religieus gemoedsleven, maar geenszins het eerste en oorspronkelijk religieuze in den mensch. Daarbij bedenke men dat noch afhankelijkheids- noch eindigheidsgevoel op zichzelf reeds religieus zijn. Zij worden dat eerst bij den religieuzen mensch. Nu wordt een niet-godsdienstig gevoel niet godsdienstig alleen door toename in sterkte en diepte, dus ook niet wanneer het van betrekkelijk volstrekt (slechthinnig) wordt. Gevoel van absolute nietigheid, eindigheid en afhankelijkheid kan ook nog irreligieus zijn. Juist op datgene wat alle analoge, nog niet-godsdienstige gemoedsaandoeningen omstemt, opheft tot andersoortige, schoon verwante aandoeningen, dus op het specifieke religieuze komt het aan. De jongste godsdienstpsychologie komt dan ook tot het inzicht, dat al het religieuze voortkomt uit en behoort tot een eigen gebied van ons gevoelsleven, als men wil, een bijzonderen religieuzen zielsaanleg van den mensch. De fijnere ontleding daarvan, het dieper onderzoek van zijn invloed op heel ons geestesleven, is een taak waaraan wij pas zijn begonnen.

G.

- [12] *Karl von Hase: Annalen meines Lebens* 1891 S. 13.

In extenso luidt de plaats aldus: „Sinds korten tijd heb ik bij mijzelf nagegaan hoe het toch met mijn vroomheid gesteld was. Dat ik mijn leven niet zou kunnen wijden aan eenige zaak die mij niet zeer lief was, dat spreekt voor mij van zelf. Wanneer ik nu de christelijke vroomheid in haar eigenaardig historisch karakter opvat als het uitsluitend zoeken van het Eeuwige en Oneindige, een bovenaardsch verlangen waarvoor het aardsche leven slechts een pelgrimstocht is naar den hemel, dan begrijp ik zulk een stemming zeer wel en weet haar ook te eerbiedigen, gelijk alles waarbij *één* ding zoo krachtig mogelijk wordt begeerd en boven alles bemind; maar in mijzelf is toch ook een stuk heidendom, dat de wereld liefheeft, opgaat in haar schoonheid en haar smart, en dat niet gelijk de vromen gewoonlijk doen, half met een kwaad geweten, maar zonder berouw, ten volle bewust en bezonnen, omdat ik het tegenovergestelde voor een eenzijdigheid houd, hoe verheven zij dan ook vaak geweest moge zijn. Was ik eertijds in Athene geboren, stellig had ik mij aangesloten bij een Themistocles en een Alcibiades; in den tijd der apostelen zou ik, hoop ik, ook niet gevreesd hebben om het martelaarschap op mij te nemen; maar in onzen tijd meen ik kan slechts een vereeniging van den oud-Griekschen met den Christelijken zin tot levensschoonheid en harmonie voeren.”

Z.

- [13] *Ludwig Feuerbach: Sämmtliche Werke* 7er Band: Das Wesen des Christentums. 8er Band: Vorlesungen über das Wesen der Religion. 9er Band: Theologie. Z.
- [14] Bijzonder leerzaam voor de kennis der diepste godsdienstige aandoeningen en behoeften is het reeds genoemde boek van den Amerikaanschen psycholoog W. James, *The varieties of religious experience*, die veel van wat hier door Ziegler gezegd is met voorbeelden en uitspraken van groote godsdienstige geesten illustreert. Voor de fijnere analyse verwijst ik nog eens naar Otto's werk. G.
- [15] Met name de Ritschliaan *Wilhelm Bender: Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung*. Bonn 1886 heeft deze prioriteit der religieuze praxis en cultus voorgestaan. Dat ik het brok waarheid daarin niet heb voorbijgezien moge blijken uit het op [blz. 73](#) gezegde. Z.
- [16] Inderdaad. Het is alweer Schleiermacher, wiens theorie de moeder is van de hier bestreden beschouwingen. Voor hem was in het volstrekte afhankelijkheidsgevoel het bewustzijn van onze betrekking tot God besloten. Want in dat bewustzijn achtte hij het antwoord op vraag: van wien afhankelijk? verborgen. En voor hem is God datgene wat ons afhankelijkheidsgevoel veroorzaakt en bepaalt, waartoe wij het als het ware herleiden. Maar dat zou toch slechts door een redeneering, een causale verklaring van een in ons zelf gevonden gemoedsgesteldheid mogelijk zijn. En godsdienstig geloof is in aard en oorsprong toch iets geheel anders dan een beredeneerd gevoel. Bovendien kan zulk een afleiding van ons afhankelijkheidsgevoel het denken ook tot een geheel ongodsdienstig geloof, tot de Materialistische leer van een geesteloos-blind spel van stof en kracht in het heelal brengen. En zelfs zoo het denken ons tot de erkenning van een geestelijken wereldgrond en wereldwezen brengt, is dit nog maar filosofie en theoretische wereldverklaring, en nog geenszins godsdienst. Eerst wanneer de mensch daarbij van godsdienstige aandoeningen en aandriften wordt vervuld, is er religieus leven. G.
- [17] De eerste godsdienstwijsgeer, naar ik meen, die de groote beteekenis der dichtende verbeelding voor de totstandkoming van godsdienstige geloofsvoorstellingen heeft aangetoond was Rauwenhoff in zijn *Wijsbegeerte van den godsdienst* (blz. 611-675). Juist op dat punt is hij zeer bestreden en misverstaan. De verklaarbare vrees, dat daarbij het waarheidsgehalte onzer godsdienstige overtuigingen en hun recht voor het denken in twijfel getrokken, zoo niet ontkend werd, beheerschte een goed deel der critiek. Wanneer men echter tweeërlei in 't oog houdt, is dit misverstand te vermijden. Vooreerst is de fantasie waarvan hier sprake is, nooit gelijk te stellen met willekeurige inbeelding. Zij is een bepaalde vorm van denken, die niet naast of buiten ons weten staat, maar waarin al onze kennis is opgenomen. In plaats van den vijand der wetenschap, is zij meestal haar voorgangster en wegwijster. Geen wetenschap die niet aan haar invloed den prikkel ontleent om verder te komen en door haar zich telkens de richting van onderzoek en denken ziet aangewezen. Van 't Hoff heeft dat dan ook in zijn beroemde rede over de fantasie zelfs voor de natuurwetenschappen erkend. Ten andere bedenke men, dat deze fantasie de bron kan zijn van waarheid niet alleen, maar juist van de hoogste waarheden, die èn voor het louter redelijk denken èn voor het overtuigingsleven des gemoeds bereikbaar zijn. Het hoogste wat wij dragen in geest en gemoed, waaraan te twijfelen zelfvertwijfeling zou wezen, hebben wij aan deze heerlijke gave te danken. G.
- [18] Een der beste vertegenwoordigers van dit standpunt is de Deensche wijsgeer H. Höffding. In zijn Religionsphilosophie beschrijft hij den godsdienst als een bepaalde vorm van wereldwaardering en haar doel acht hij het behoud van „waarde”. Hoe weinig daardoor wezenlijk de waarheidsvraag en de denkwaarde onzer godsdienstige geloofsovertuigingen geëlimineerd kunnen worden trachtte ik aan te toonen in mijn rede over *Het metafysisch deel der wijsbegeerte van den godsdienst* en nader in het laatste hoofdstuk van mijn *De theologie en hare wijsbegeerte*, waar, naar ik meen, ook de weg gewezen is om het door Ziegler aangewezen gevaar van overheersching des geloofs door de wijsbegeerte te vermijden. G.
- [19] De Aufklärung was een nuchter verstandelijke richting in het godsdienstig denken der 18de eeuw, die van den rijkdom der Christelijke geloofsgedachten slechts de drie bovengenoemde grondideeën behield, daartoe allen godsdienst herleidde en dan zogenaamd wijsgeerige bewijzen bijbracht om hare waarheid voor het denken te staven. Kant mag zelf onder haren invloed hebben gestaan inzoover ook voor hem godsdienstig geloof in de aanvaarding dier grondideeën opging, hij heeft zich toch verre daarboven verheven. In zijn *Kritik der reinen Vernunft* en *der praktischen Vernunft*, en in zijn *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* wees hij de grenzen van ons kennen, de beperktheid van ons denken aan en trachtte de hoofdgedachten van alle religieus geloof een vasteren grondslag dan wijsgeerige bespiegelingen te geven door ze als noodzakelijke, door het denken zelf, op grond van ons zedelijk bewustzijn geëischte overtuigingen, althans tot een persoonlijk gewaarborgd geestelijk bezit te verheffen.
- In ons vaderland is Kant's beteekenis voor den godsdienst het best verstaan en het meest bevorderd door P. van Hemert. Vgl. mijn *Paulus van Hemert als godgeleerde en als wijsgeer*. G.
- [20] Vgl. hierbij Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van den godsdienst* blz. 74. G.
- [21] De grootste der Christelijke denkers, die dat in de eerste eeuwen van het Christendom heeft gedaan, was de kerkvader en wijsgeer Origenes in zijn *Tegen Celsus* en *Over de grondbeginselen*. G.
- [22] D. Fr. Strausz: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. 1840 Bd. 1 S. 356. Vergelijk ook zijn „Der Alte und der neue Glaube” in het bijzonder II: Haben wir noch Religion? Z.

- [23] Van de gedachte aan een vervangen van den godsdienst kunnen zich zelfs mannen als *Wundt, Paulsen, Volkelt* (over Volkelt's nieuwe wijsgeerig-godsdienstige standpunt zie men zijn te Leipzig bij J. C. Hinrichs verschenen oratie: *Was ist Religion?* en onze studie daarover in het Theol. tijdschrift 1914 Afl. III, onder den titel: *Gedachten van een wijsgeer over godsdienst*. G.) niet geheel los maken; met name echter hebben eenige Duitsche vertegenwoordigers van het Darwinisme daarin zulk een vervanging, althans in hun monisme een „Band zwischen Religion und Wissenschaft” (Häckel t.a.p.) willen vinden, en daarmee toch slechts aan het zuiver wetenschappelijk karakter van Darwin's theorie te kort gedaan: natuurwetenschap is geen godsdienst en godsdienst is geen wetenschap!
- Z.
- [24] In zijn beroemd boek *Geschichte des Materialismus*, waarin hij na zijn prachtige kritiek op de materialistische wereldbeschouwingen de onmacht en betrekkelijke onwaarde der wijsgeerige wereldleer in het licht tracht te stellen met de eenzijdigheid van vele Neo-Kantianen, maar aan den anderen kant een religieus gestemd ethisch-idealisme leert, dat, hoe waardevol op zichzelf, noch het denken noch het godsdienstig gemoed geheel bevredigen kan.
- G.
- [25] Een ander surrogaat van godsdienst had Ziegler hier ook nog kunnen bespreken, de tegenwoordig ten onzent nog al gepropageerde Theosophie.
- Hier ontmoeten wij een eigenaardig mengsel van wijsgeerige bespiegeling, voorstellingen van godsdienstigen aard, vooral aan de Indische religieuze filosofie ontleend, en godsdienstig gevoel. Het is zeer verklaarbaar dat in tijden van verwildering en onkunde op godsdienstig gebied, wanneer toch religieuze behoeften en verlangen naar hooger overtuigingsleven zich doen gelden, waaraan door gemis aan godsdienstige opvoeding en voorlichting niet wordt voldaan, de fantastische en mystieke Indische bespiegelingen bekorend werken, terwijl verwarring en strijd tusschen christelijke kerken en theologen meer afstoot dan aantrekt. Toch is het niet moeilijk in te zien hoe zwak de theoretische of wijsgeerige grondslag is. Men vergelijkte daarover eens Prof. S. Speyer, *De Indische theosophie*. En naast deze gebreken van den denkinhoud, is ook vrij duidelijk, dat de Theosophie slechts aan enkele religieuze gemoedsbehoeften voldoet en dat nog op onvoldoende wijze, vgl. P. B. Westerdijk, *De Theosophie*. Toch acht ik deze beweging als correctief op de verwaarloozing van den godsdienst een sprekend teeken des tijds.
- G.
- [26] Men vergelijkte hiervoor werken als Wendt, *System der Christlichen Lehre*. A. Bruining, *Het geloof in God*, en *Het onsterfelijkheidsgeloof*. T. Cannegieter, *Het openbaringsvraagstuk en de ontwikkelingsidee*. N. Theol. Tijdschr. 1915.
- H. Y. Groenewegen, *De Evolutieleer en het godsdienstig geloof*. Wobbermin, *Der Chr. Gottesglaube in seinem Verh. zur heut. Philosophie*.
- Ik doe maar een greep. Er zou natuurlijk veel meer en veel voortreffelijks nog te noemen zijn. De stroom van litteratuur op dit gebied vloeit steeds voort. Zonder veel moeite kan de lezer tal van wetenschappelijke of populaire geschriften vinden, die aan de ontwikkeling van zijn geloofsleven in verband met die van wetenschap en wijsbegeerte ten goede kunnen komen.
- Vgl. o.a. de serie *Redelijke Godsdienst*. Baarn, Holl. Drukkerij.
- G.
- [27] Een spoedige verzoening tusschen gelooven en weten meende *Fr. Paulsen* weer te mogen verwachten: Einleitung in die Philosophie 1892 S. 11 fg. (Hollandsche vertaling van P. H. en Meta A. Hugenholtz, Amsterdam C. L. G. Veldt, blz. 10 vg.). Deze verwachting, gebaseerd op de school van Ritschl, is door het geval Harnack (cf. „Nation” 1892 10. Jahrg. Nr. 4 S. 51 ff. en het artikel van *Holtzmann* in de Protest. Kirchenzeitung 1892 Nr. 45-48) wel zeer eigenaardig geïllustreerd en volkomen weerlegd.
- Z.
- [28] Om misverstand te voorkomen voeg ik hier aan toe, dat zij de groote metaphysische vragen niet ontwijken kan, en die dan ook bij geen der groote godsdienstwijsgeeren buiten beschouwing gelaten heeft. Het geloof in God bevat altijd ook een metaphysische overtuiging, een bepaald wereldbegrip. De verhouding daarvan tot de theoretische wereldverklaring der wijsbegeerte in onzen tijd na te gaan, de een door de andere te verrijken en te corrigeren acht ik, blijkens mijn boven geciteerde geschriften, een even groote en belangrijke taak dezer wetenschap.
- G.
- [29] Juist daarom is het goed hier eens de aandacht te vestigen op het mooie boek van G. Th. Fechner, *Die drei Motive und Gründe des Glaubens*. Men zal hier veel in vinden dat Zieglers beschouwing aanvult. In andere werken, bijv. zijn *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, en *Die Seelenfrage* blijkt Fechner een dier zeldzame denkers, bij wien de nieuwere natuurwetenschap, psychologie en wijsbegeerte in volledige harmonie zijn gekomen met een diep religieus gemoedsleven en even hoog als rijk godsdienstig geloof.
- G.
- [30] Dat was ook de hoofdgedachte waarvoor reeds Spinoza opkwam in zijn *Godgeleerd staatkundig vertoog*.
- G.
- [31] Een interessante en fijne verklaring van veel vreemds en tegenstrijdigs in Luthers vroomheid, o. a. zijn wonderlijke gemeenzaamheid naast zijn diepen eerbied, zijn innig vertrouwen en grootmoedig afhankelijkheidsgevoel naast dit bijna brutale gevoel van rechten te hebben op God en eischen te mogen stellen, vindt men in Otto's meergenoemde boek. De boven aangehaalde uiting wordt bij het vertalen in zijn ruwe oprechtheid licht te plomp en blijve daarom liever onvertaald. Men kan toch in de eerlijke hartstochtelijkheid van dit wanhopig verlangen en de felle kracht van het gevoel dat hij alles van God alleen hebben moest de geweldige uiting van sterk levende godsvrucht vinden.
- G.
- [32] *Schleiermacher*: Der christliche Glaube. 2e Aufl. Bd. 2 S. 476. Verg. ook zijn uitspraken over het

gebed *ibid.* § 146 f. Bovendien „Ueber das Gebet. Ein religionsphilosophisches Fragment. Sendschreiben an Herrn E. Renan in Paris“ door *M. J. Monrad*: Philosophische Monatshefte Bd. 28 S. 25-37.

Z.

- [33] De gedachte van een dramatische beteekenis van den cultus is ontwikkeld door *Otto Pfeiderer*: *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*. 2 Aufl. Bd. 2 in het hoofdstuk over „Kultus und Kirche“ S. 236 ff.

Z.

- [34] Over het bedenkelijke van een liturgische muzikale godsdienstoefening van Protestantsch standpunt uit bezien heb ik mij reeds vroeger bijv. in een mijner beschouwingen over het geval Schrempf (*Beilage zur Allg. Zeitung* 1892 Nr. 182) uitgesproken; ik ben het hierin volkomen eens met *Eduard von Hartmann* t. a. p. Bd. 2. S. 42 ff. Verg. ook *J. Gmelin*, *Evangelische Freiheit*, Tübingen 1892 S. 60.

Z.

- [35] Goede en leerzame opmerkingen over dit onderwerp ook in Prof. Is. van Dijk, *Aesthetische en zedelijke godsdienst*.

G.

- [36] Over de verhouding van godsdienst en zedelijkheid heb ik mij ook uitgesproken in mijn boekje „*Sittliches Sein und Sittliches werden*“ 2 Aufl. 1890. S. 125-128.

Z.

- [37] *Kant*: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. viertes Stück: Vom Dienst und afterdienst unter der Herrschaft des Guten Principis, oder von Religion und Pfaffentum.

Z.

- [38] Verg. over de christelijke moraal mijne critische besprekingen in mijn „*Geschichte der Christlichen Ethik*“. 2 Ausgabe 1892.

Z.

- [39] Wat betreft de zedelijke problemen verg. mijn: „*Sittliches Sein und Sittliches werden*“ in de tweede en derde voordracht.

Z.

- [40] Uitvoeriger, hier en daar gewijzigde en belangrijke beschouwingen over de oudste en meest primitieve vormen van godsdienst geeft C. P. Tiele, *Inl. tot de godsdienstwetenschap*, 54.

G.

- [41] De definities van Totemisme, Fetischisme en Animisme zijn ontleend aan *Max Müller's „Natural Religion“*. blz. 159-160. Verg. hierbij ook het *Lehrbuch der Religionsgeschichte* van *P. D. Chantepie de la Saussaye* 2 Bdl. 2e Aufl. 1897, en *Herbert Spencer* in zijn *Principles of Sociology*.

- [42] De tegenstelling tusschen deze twee typen van vroomheid is zeer duidelijk in 't licht gesteld en aangewezen in tal van historische karakters door W. James in zijn meergenoemd boek *The varieties of religious experience*. Hij onderscheidt ze met de namen van „sick souls“ en „healthy minded“, kranke zielen en gezonde geesten. Maar men zie in deze namen geen bepaalde waardeering. De kracht, diepte, warmte en innigheid van godsdienstig leven kan in beide typen gelijk zijn. Dat hangt geheel van den persoonlijken religieuzen aanleg en ontwikkeling af. Ook bedenke men dat slechts zelden de vroomheid van een mensch uitsluitend een dier typen vertoont. Er is geen volstrekte tegenstelling, maar talloze schakeeringen, waarvan in een menschenleven zich verschillende kunnen voordoen.

G.

- [43] Aangaande de christelijke mystiek zie mijne *Geschichte der Christlichen Ethik* S. 380 ff., 516 ff. Daar vindt men ook, hoe de Scholastiek gepoogd heeft aan de mystiek een bepaalden weg voor te schrijven hoewel dat met haar wezen niet in overeenstemming is (S. 89).

Z.

- [44] *Rudolf von Ihering*: *Der Zweck im Recht* Bd. 2, 2 Aufl. 1886. Verder het opstel van denzelfden schrijver over: „Die gastfreundschaft im Altertum“ in de *Deutsche Rundschau* 1887. Daarentegen meent *W. Wundt*: *Ethik* 1886: „In den meisten Fällen scheinen religiöse Vorstellungen die letzten Quellen zu sein, aus denen die Sitte geflossen ist; sie erscheint dann als eine Kultushandlung.“

Z.

- [45] De tegenstelling tusschen Romeinen 13 en Apocalypse 13 ontleende ik aan *Holtzmann's* geestige Redevoering „Das Neue Testament und der Römische Staat“ (Straszbürg 1892). Verg. verder het artikel „Staat und Kirche“ van *J. Köstlin* in den 14en band van *Herzog's Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche*. 2 Aufl.; voor den eersten tijd, *K. J. Neumann*: *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian*. Bd. 1. 1890.

Z.

- [46] Dat het kerkrecht in tegenspraak is met het wezen van kerk en christendom, is betoogd van orthodox-Luthersch standpunt uit door *R. Sohm*: *Kirchenrecht*. 1 Bd.: *Die Geschichtlichen Grundlagen* 1892.

Z.

- [47] *Schleiermacher*: *Reden über die Religion*. Vierte Rede: „Ueber das Gesellige in der Religion“. Daar zegt hij: „Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! Das bleibt mein catonischer Ratspruch bis auf Ende oder bis ich es erlebe, sie wirklich zertrümmert zu sehen“.

Z.

- [48] Ziegler spreekt voor Duitschers en handelt over Duitse toestanden. Het leek mij beter den tekst niet te veranderen en geheel naar Hollandsche toestanden te wijzigen. Het is ook voor ons leerzaam de moeilijkheden te zien waarmede men elders kampt. Dat ten onzent het vraagstuk van de verhouding van kerk en staat oud en onopgelost is, behoeft hier slechts vermeld te worden. Vergeleken bij andere Protestantsche landen is de toestand hier zeer bevredigend. De band

tusschen kerk en staat is zoo los als eenerzijds de godsdienst zelf en de volledige geloofsvrijheid, anderzijds het staatkundig leven en het belang dat de staat heeft bij bevordering van religieus-moreele volksopvoeding dat vorderen. Historische toestanden en rechten doen zich daarbij natuurlijk nog gelden. De veelheid en verscheidenheid der kerkgenootschappen, die, wanneer ze door den Staat zijn erkend, gelijke voorrechten en vrijheden genieten, blijkt meer en meer bevorderlijk aan de door Ziegler terecht gewenschte vrije ontwikkeling van het godsdienstig gemeenschapsleven. Daarnaast is plaats en werkkring voor godsdienstige vereenigingen van gelijkgezinden, die zich uitbreiden over de kerkgenootschappelijke grenzen heen. Maar in een land als het onze waar de godsdienstige tradities, innig samengeweven met de geschiedenis van land en volk, krachtig nawerken, is dan ook veel minder behoefte aan die losse, tijdelijke kringen waarin het godsdienstig leven van Amerika zich veelal heeft belichaamd. Kerken zijn bij ons slechts godsdienstige organisaties met historische beginselen, eigen karakter en vrijheid van zelfbestuur, door den staat niet boven andere bevoorrecht, hoogstens krachtens verkregen rechten finantieel gesteund, en onderworpen aan voor allen geldende wetten die gelijke rechten en vrijheden waarborgen. Moge misschien het beginsel der scheiding van kerk en staat in bijzonderheden nog beter zijn toe te passen, al heeft de beginselruiterij, hiermede vaak gedreven, zeker zijn bezwaren en gevaren, de toestanden zijn toch ten onzent zoo dat het persoonlijk en gemeenschappelijk godsdienstig leven zich naar eigen eisch volkomen vrij ontwikkelen kan.

G.

- [49] *Ed. Zeller*: „Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen”, in zijne „Vorträgen und Abhandlungen” Bd. 1 S. 1-29. Aldaar ook „Ueber ursprung und Wesen der Religion”. Bd. 2 S. 1-92. En daarnaast *August Baur*: „Ed. Zeller als Religionsphilosoph”, in de *Philos. Monatshefte* Bd. 26. S. 536-603.

Z.

- [50] Belangrijk en leerzaam voor de kennis van den ontwikkelingsgang die volksgodsdiensten doorloopen om wereldgodsdienst te worden, en voor de wijze waarop, vooral in Israëel, uit het polytheïsme en henotheïsme monotheïsme is ontstaan, is nog altijd A. Kuenen, *Volksgodsdienst en wereldgodsdienst*.

G.

- [51] *Schleiermacher* Reden. Zweite Rede: „Ueber das wesen der Religion”.

Z.

- [52] De diepst doordachte en tegelijk innigst religieus doorvoelde geloofsovertuiging van deze soort in den nieuweren tijd geeft ongetwijfeld Fechner. Men vergelijkte daarvoor weder de laatste hoofdstukken van zijn *Die Seelenfrage*, in de uitgave van Paulsen, blz. 223 enz., en de eerste hoofdstukken van zijn *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht* tot blz. 70. Wie zijn geloofslid, dat aan Paul Gerhard herinnert,

In Gott ruht meine Seele,
Weil Gott lebt, lebe ich,
Denn er allein hat leben;
Ich kann nicht stehn daneben
Er kann nicht lassen mich.

in zijn geheel vergelijkt met het boven aangehaalde mystieke liedje van Angelus Silesius, zal daarin een veel Christelijker gevoelston en gedachteninhoud ontdekken. Men vindt het o.a. in de *Tagesansicht* blz. 65 en stelle daarnaast zijn troostlied blz. 162.

Trouwens het door dogmatisch rationalisme beheerscht vooroordeel tegen het pantheïsme, ziet voorbij dat de pantheïstische opvatting van Gods verhouding tot wereld en mensch in de eerste plaats naar haar denkwaarde te beoordeelen is, en dat, onafhankelijk daarvan, de religieuze waarde ook door andersdenkenden onvoorwaardelijk te erkennen is. De grootste pantheïstische denkers zijn diep religieuze naturen geweest, vele der grootste mystiek religieuze naturen (bijv. een Eckehart) zijn tot geloofsuitingen gekomen die van pantheïsme niet meer te onderscheiden zijn. Voor de religie is niet de denkwijze of voorstellingsvorm, maar het zuiver en innig religieus doorleven van de geloofsgedachten hoofdzaak.

G.

- [53] *Max Müller*, *Natural Religion*.

Z.

- [54] Over het openbaringsbewustzijn handelt bijzonder mooi en fijn *Otto Pfeleiderer* in zijn „Religionsphilosophie” Bd. 2 S. 422 ff.

Z.

- [55] Het problematisch karakter van ons historisch Jezusbeeld is bijzonder scherp in het licht gesteld door *D. Fr. Strausz*: *Der Alte und der neue Glaube*. S. 78 f.

Z.

- [56] Over Buddha worden wij wel het beste voorgelicht door *Hermann Oldenberg*: *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. 1890. Dat hij geen koningszoon was S. 108, dat hij geen sociale hervormer was, S. 165 ff. Toch kan ook wat in den tekst daarover gezegd werd, behouden blijven. Verg. ook *Chantepie de la Saussaye* a. a. O. Bd. 1 S. 390-437.

Z.

- [57] Het komt hier niet zoozeer aan op de persoonlijke, historisch moeilijk te bepalen betrekking van Jezus tot de particularistische of universalistische opvatting van zijn beroep, als wel op de verschillend klinkende berichten van het Nieuwe Testament aangaande dit punt.

Z.

- [58] *l'Irréligion de l'avenir*, étude de sociologie, heet een werk van *M. Guyau*, dat in de 4e uitgave. Parijs 1890 voor mij ligt. Dat de titel (en niet alleen deze!) berust op een verwisseling van Dogmatiek en godsdienst, blijkt uit *Rauwenhoff*, t. a. p. blz. 795; en zoo kan ook Guyau zelf weer zeggen: „l'irréligion de l'avenir pourra garder du sentiment religieux ce qu'il y avait en lui de plus pur”.

Z.

EENIGE NIEUWERE LITERATUUR

Otto Pfeleiderer. Religion und Religionen 1906.

Ernst Troeltsch. Die gegenwärtige Lage der Religionsphilosophie 1904. Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft 1905. Die absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte 2e Aufl. 1912. Gesammelte Schriften Bd. II 1913.

Rudolf Eucken. Der Wahrheitsgehalt der Religion. 3 Aufl. 1912 Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart 5 Aufl. 1912. Können wir noch christen sein? 1912.

M. Heinze. Artikel „Religionsphilosophie“ in Realencyclop. für prot. Theologie und Kirche. B. 16 1905.

Erich Adickes. Wissen und Glauben, Deutsche Rundschau Bd. 94 1898.

Theobald Ziegler. Glauben und Wissen. (Strassburger Rektoratsrede) 1899.

J. Volkelt. Was ist Religion? Leipzig 1913.

R. Otto. Das Heilige, Breslau 1917.

W. James. Varieties of religious experience, 1904, ook in Nederl. vertaling.

G. Wobbermin. Der Chr. Gottesglaube i. s. Verh. zur heutigen Philos. u. Naturw. 1911.

P. D. Chantepie de la Saussaye. Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1897.

A. Sabatier. Esquisse d'une Philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire 1897.

H. Höffding. Religionsphilosophie 1901.

REGISTER

A

Aesthetica, p. [16](#), [41](#), [46-50](#), [51](#), [72](#).
 Afhankelijkheidsgevoel, p. [13](#) vgl., [18](#), [44](#), [45](#), [51](#), [88](#), [107](#), [108](#).
 Agamemnon, p. [74](#).
 Agni, p. [19](#).
 Ahriman, p. [58](#).
 Akosmisme, p. [89](#).
 Albertus Magnus, p. [27](#).
 Alexandrië, p. [27](#).
 Animisme, p. [63](#), [64](#).
 Anthropomorphisme, p. [24](#) vgl., [50](#) vgl., [62](#), [70](#), [90](#).
 Apologetiek, p. [26](#).
 Ariërs, p. [74](#).
 Aristoteles, p. [32](#).
 Ascese, p. [41](#), [55](#) vgl.
 Atheïsme, p. [87](#), [90](#), [105](#).
 Aufklärung, p. [21](#), [111](#).
 Augustinus, p. [58](#), [76](#), [98](#).
 Avesta, p. [90](#).
 Azië, p. [99](#).

B

Bijbel en bijbelgeloof, p. [91](#) vgl., [95](#).
 Bijgeloof, p. [16](#), [51](#), [62](#).
 Böcklin, p. [68](#).
 Bruno, Giordano, p. [34](#).
 Boeddha en Boeddhisme, p. [11](#), [92](#), [93](#), [96](#), [98](#), [118](#).
 Byzantinisme, p. [76](#).

C

Calvijn, p. [58](#), [79](#).
 Celsus, p. [26](#), [112](#).
 Christendom, p. [9](#), [10](#) vgl., [26](#) vgl., [40](#), [52](#) vgl., [55](#), [56](#), [58](#), [61](#), [67](#), [75](#) vgl., [85](#) vgl., [91](#), [98](#) vgl.
 Constantijn de Groote, p. [76](#).
 Cultus, p. [12](#), [18](#), [40](#) vgl., [51](#), [69](#), [72](#), [114](#).

D

David, p. [47](#).
 Delphi, p. [63](#), [75](#).
 Dionysus, p. [47](#).
 Dogma en dogmatiek, p. [27](#) vgl., [31](#), [36](#), [53](#), [71](#), [76](#).
 Drieëenheid, p. [86](#).
 Dubbele waarheid, Leer van de, p. [27](#).
 Duivel, p. [58](#), [75](#).

E

Eckart, Meester, p. [71](#).
 Eudaemonisme, p. [54](#).
 Extase, p. [70](#), [71](#).

F

Fantasie, p. [8](#), [26](#), [29](#), [31](#), [35](#), [46](#), [51](#), [63](#), [72](#), [85](#), [100](#), [110](#).
 Fechner, G. Th., p. [114](#), [117](#).
 Fetisch en fetischisme, p. [63](#), [64](#).
 Feuerbach, L., p. [16](#), [23](#), [109](#).

G

Gebed, p. [12](#), [40](#), [41](#) vgl.
Gemeenschap, religieuze, p. [66](#), [72](#) vgl., [80](#).
Germanen, p. [53](#), [73](#), [100](#).
Gevoel, p. [10](#), [13](#) vgl., [19](#), [40](#), [65](#) vgl., [72](#), [100](#).
Godsdienststichters, p. [31](#), [51](#), [52](#) vgl., [92](#) vgl.
Grieken, p. [19](#), [24](#) vgl., [31](#), [32](#), [47](#), [57](#), [62](#), [74](#), [84](#).

[122]

H

Hartmann, Ed. von, p. [107](#).
Hase, Karl von, p. [14](#).
Heilige boeken, p. [83-90](#), [91](#).
Heiligendienst, p. [86](#).
Hellenisme, p. [31](#), [86](#).
Hemert, P. van, p. [111](#).
Henotheïsme, p. [85](#).
Herder, p. [19](#), [88](#).
Herrnhutters, p. [67](#).
Höfding, H., p. [111](#).
Hooglied, p. [70](#).
Humanisme, p. [56](#).

I-J

Jacobi, p. [88](#).
Jahwe, p. [12](#), [85](#).
James, W., p. [109](#), [115](#).
Jeremia, p. [94](#).
Jezus, p. [12](#), [42](#), [53](#), [75](#), [94](#), [102](#), [118](#).
Ihering, R. von, p. [73](#).
Indiers, p. [19](#).
Individualisme, p. [65](#) vgl., [92](#), [102](#).
Indra, p. [19](#).
Inspiratie, p. [91](#).
Intellectualisme, p. [10](#) vgl., [28](#), [29](#), [63](#), [91](#).
Job, het boek, p. [55](#).
Joden, p. [74](#), [78](#), [84](#) vgl.

K

Kant, p. [51](#), [54](#), [56](#), [111](#), [115](#).
Katholicisme, p. [49](#), [77](#), [81](#), [86](#), [98](#), [101](#).
Kerk, p. [30](#), [34](#), [50](#), [54](#), [57](#), [63](#), [68](#) vgl., [71](#), [75-82](#), [89](#).
Koran, p. [90](#).
Kuenen, A., p. [117](#).
Kunst, p. [46](#) vgl.
Kwade, het, p. [58](#) vgl.

L

Lao-tse, p. [92](#).
Lange, F. A., p. [35](#), [112](#).
Lessing, p. [20](#), [60](#), [70](#), [88](#), [91](#), [95](#).
Liturgie, p. [46](#) vgl.
Luther, p. [42](#), [56](#), [77](#), [94](#), [97](#), [114](#).
Lutheranen, p. [71](#), [98](#).

M

Melanchton, p. [42](#).
Metaphysica, p. [21](#), [35](#), [37](#), [113](#).
Methode der godsd. wet, p. [6-9](#).
Mohamed, p. [94](#).
Monotheïsme, p. [83-86](#).
Mozes, p. [53](#), [96](#).
Müller, Max, p. [92](#).
Muziek, p. [47-49](#).

Mystiek, p. [68](#), [69](#), [71](#), [88](#), [89](#).
Mysticisme, p. [69-71](#).
Mythologie en Mythen, p. [6](#), [24](#), [29](#), [31](#), [57](#), [83](#) vgl.

N

Nationale religie, p. [83](#), [99](#).
Natuurgodsdienst, p. [83](#), [90](#).
Nero, p. [75](#), [76](#).
Nieuwe Testament, p. [69](#), [75](#), [91](#), [97](#), [99](#).
Nominalisme, p. [27](#).
Noord-Amerika, p. [79](#) vgl.

O

Offer, p. [12](#), [40](#) vgl., [54](#).
Oneindige, het, p. [16](#) vgl., [18](#) vgl., [23-26](#), [35](#), [44](#), [50](#), [66](#), [69](#), [83](#), [100](#).
Onsterfelijkheidsgeloof, p. [24](#), [55](#), [64](#), [66](#), [102](#).
Onverdraagzaamheid, p. [30](#).
Oorsprong van den godsd., p. [62](#) vgl.
Openbaring, p. [62](#), [91](#), [92-96](#).
Opvoeding, p. [39](#), [54](#), [57](#), [92](#).
Orient, p. [74](#).
Orthodoxie, p. [10](#) vgl. [28](#), [62](#), [67](#), [71](#), [79](#).
Otto, R., p. [106](#), [114](#).
Oude Testament, p. [12](#), [19](#), [90](#).

[123]

P

Pantheïsme, p. [50](#), [86](#), [87](#), [90](#), [118](#).
Paganisme, p. [3](#).
Paradijs, p. [19](#).
Paulus, p. [12](#), [75](#), [94](#).
Paus, [68](#), [77](#).
Phaenomenologie, p. [106](#).
Philosophie, p. [22](#), [25](#), [26](#) vgl., [29](#), [33](#), [35](#) vgl., [84](#), [86](#) vgl.
Piëtisme, p. [56](#), [67](#), [71](#).
Plato, p. [55](#), [57](#).
Polytheïsme, p. [83](#) vgl.
Presbyteriaansche kerkinrichting, p. [79](#).
Priester, p. [62](#) vgl., [68](#), [73](#), [75](#), [77](#), [96](#).
Profeten, p. [12](#), [85](#), [94](#).
Protestantisme, p. [28](#), [48](#), [56](#), [77](#) vgl., [81](#), [86](#), [97](#), [98](#), [101](#).
Puriteinen, p. [67](#).

Q

Quakers, p. [67](#).
Quietisme, p. [11](#), [70](#).

R

Rationalisme, p. [28](#), [62](#), [71](#).
Rauwenhoff, p. [50](#), [110](#), [112](#).
Religionsphilosophie, p. [36](#), [37](#), [38](#).
Religionspsychologie, p. [7](#), [36](#), [37](#) vgl. [106](#), [109](#).
Renan, E., p. [94](#).
Rome, p. [75](#), [77](#).
Romantiek, p. [47](#), [49](#).

S

Samuel, p. [74](#).
Saul, p. [74](#).
Schiller, p. [5](#), [20](#).
Schleiermacher, p. [13](#), [44](#), [76](#), [88](#), [89](#), [90](#), [108](#), [110](#), [116](#).
Scholastiek, p. [27](#), [115](#).
Semieten, p. [74](#), [85](#).

Sick souls and healthy minded, p. [115](#).
Siebeck, H., p. [106](#).
Sociale denkbeelden, p. [96](#) vgl.
Soma, p. [19](#).
Spinoza, p. [87](#), [88](#), [89](#), [114](#).
Staat en kerk, p. [74-82](#), [105](#), [116](#).
Strausz, D. Fr., p. [29](#), [112](#), [118](#).
Sudra's, p. [96](#).
Supranaturalisme, p. [28](#).
Synode, p. [79](#).

T

Tao-te, p. [91](#), [98](#).
Territorialisme, p. [77](#).
Tetzel, p. [58](#).
Theodicee, p. [55](#), [58](#).
Theologie, p. [33](#), [36](#), [62](#), [69](#), [107](#).
Theosophie, p. [112](#) vgl.
Thomas van Aquino, p. [27](#), [89](#).
Tieck, p. [68](#).
Tiele, C. P., p. [115](#).
Toekomst van den godsdienst, p. [100-102](#).
Totem en totemisme, p. [63](#) vgl.
Traditie, p. [25](#), [30](#), [32](#).

U

Universeele godsdiensten, p. [83](#), [99](#).
Universalisme, p. [98](#), [100](#), [102](#), [118](#).

[124]

V

Varuna, p. [19](#).
Verethiseerde godsdienst, p. [108](#).
Verhooren des gebeds, p. [43-45](#).
Verrationaliseerde godsdienst, p. [108](#).
Verstandsgodsdienst, p. [28](#), [62](#).
Vervanging van den godsdienst, p. [112](#).
Volkelt, J., p. [112](#).

W

Wereldgodsdienst, p. [83](#), [99](#), [100](#), [117](#).
Weten en gelooven, p. [3](#), [10](#), [18](#), [39](#), [53](#), [56](#), [59](#), [89](#).
Wonder en Wondergeloof, p. [43](#), [95](#).

Z

Zeus, p. [72](#).
Zwingli, p. [78](#).
Zonde, p. [58](#) vgl.

INHOUD

	Bladz.
EEN WOORD VOORAF, door Prof. Groenewegen	V
EERSTE HOOFDSTUK: Inleiding. Het wezen van den godsdienst	1
TWEEDE HOOFDSTUK: Religieuze voorstellingen en denkbeelden. Gelooven en weten	18
DERDE HOOFDSTUK: De cultus als religieuze handeling. Kunst en godsdienst. Godsdienst en zedelijkheid	40
VIERDE HOOFDSTUK: De godsdiensten. Individualisme en mystiek. Kerk en staat	61
VIJFDE HOOFDSTUK: De godsdiensten. Polytheïsme. Monotheïsme. Godsdienststichters en het geloof in openbaring. De toekomst van den godsdienst	83
AANTEKENINGEN van Prof. Ziegler en Prof. Groenewegen	105
EENIGE NIEUWERE LITERATUUR	119
REGISTER	121

IN DE WERELDBIBLIOTHEEK VERSCHEEN
REEDS VROEGER VAN:

Prof. THEOBALD ZIEGLER

De Negentiende Eeuw

(Geestelijke en Sociale Stroomingen)

vertaald door Leo Polak.

Geïllustreerd

In twee deelen—Samen: I. f 1.90 C. 2.20 L. 2.50

Ziegler's Negentiende Eeuw kwam in zijn Nederlandsche overzetting in Juni 1913 gereed en trok allentwege wijde belangstelling. Juist in dezen oorlogstijd is het een ieder onontbeerlijk. *Wie het Duitschland van thans wil kennen, leze Ziegler's schets van zijn wording in de 19e eeuw.*

„Het geeft den lezer een frisschen kijk op persoonlijkheden en vraagstukken inzonderheid het maatschappelijke vraagstuk, zooals dat in de 19e eeuw steeds meer naar voren kwam.”

Minerva.

„Een kostelijk boek, een prachtig werk, dat in geen enkel huis van een mensch die wil weten welke de geestelijke stroomingen van eigen tijd zijn en uit welke bronnen ze voortkomen, mag ontbreken.”

Vrije Vroomheid.

Opmerkingen van de bewerker

Deze tekst gebruikt de tekst van het originele werk; inconsistenties in spelling, interpunctie, afbrekingen, spatiegebruik, enz. zijn behouden, behalve zoals hieronder vermeld. Duitse fragmenten zijn niet gecorrigeerd voor het gebruik van hoofdletters bij zelfstandig naamwoorden; in de Nederlandse tekst is het gebruik van trema's niet gestandaardiseerd.

Pag. 115, noot [41]: de letter voor de auteursnaam ontbreekt in het origineel.

Aangebrachte veranderingen:

Enkele ontbrekende leestekens zijn stilzwijgend toegevoegd.

p. XIII: aanhalingstekens na de zaak zelve verwijderd

p. 23: Regilionsphilosophie veranderd in Religionsphilosophie

p. 42: ick veranderd in ich

p. 44: Scheiermacher veranderd in Schleiermacher

p. 53: tuschen veranderd in tusschen

p. 75: den keizer was veranderd in den keizer wat; Apocolypse veranderd in Apocalypse

p. 95: zelfperking veranderd in zelfbeperking

p. 109: uber veranderd in über

p. 100: the variaties veranderd in the varieties

p. 111: *Kritik der reinen Vernunft en der praktischen Vernunft* veranderd in *Kritik der reinen Vernunft en der praktischen Vernunft*; Religionsphilosophie veranderd in Religionsphilosophie

p. 112: Die christliche Glaubenslehre in ihren geschichtlichen Entwicklung und in Kampfe mit der modernen Wissenschaft veranderd in Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt

p. 114: gegenüber veranderd in gegenüber

p. 115: Sociologie veranderd in Sociology

p. 116: Uber veranderd in Ueber; geglossen veranderd in geflossen

p. 117: Entwicklung veranderd in Entwicklung
p. 118: text veranderd in tekst zoals elders
p. 119: religions veranderd in religious
p. 121: religieuse veranderd in religieuze zoals in tekst
p. 123: Pietisme veranderd in Piëtisme zoals in tekst.

*** END OF THE PROJECT GUTENBERG EBOOK GODSDIENST EN GODSDIENSTEN ***

Updated editions will replace the previous one—the old editions will be renamed.

Creating the works from print editions not protected by U.S. copyright law means that no one owns a United States copyright in these works, so the Foundation (and you!) can copy and distribute it in the United States without permission and without paying copyright royalties. Special rules, set forth in the General Terms of Use part of this license, apply to copying and distributing Project Gutenberg™ electronic works to protect the PROJECT GUTENBERG™ concept and trademark. Project Gutenberg is a registered trademark, and may not be used if you charge for an eBook, except by following the terms of the trademark license, including paying royalties for use of the Project Gutenberg trademark. If you do not charge anything for copies of this eBook, complying with the trademark license is very easy. You may use this eBook for nearly any purpose such as creation of derivative works, reports, performances and research. Project Gutenberg eBooks may be modified and printed and given away—you may do practically ANYTHING in the United States with eBooks not protected by U.S. copyright law. Redistribution is subject to the trademark license, especially commercial redistribution.

START: FULL LICENSE
THE FULL PROJECT GUTENBERG LICENSE
PLEASE READ THIS BEFORE YOU DISTRIBUTE OR USE THIS WORK

To protect the Project Gutenberg™ mission of promoting the free distribution of electronic works, by using or distributing this work (or any other work associated in any way with the phrase “Project Gutenberg”), you agree to comply with all the terms of the Full Project Gutenberg™ License available with this file or online at www.gutenberg.org/license.

Section 1. General Terms of Use and Redistributing Project Gutenberg™ electronic works

1.A. By reading or using any part of this Project Gutenberg™ electronic work, you indicate that you have read, understand, agree to and accept all the terms of this license and intellectual property (trademark/copyright) agreement. If you do not agree to abide by all the terms of this agreement, you must cease using and return or destroy all copies of Project Gutenberg™ electronic works in your possession. If you paid a fee for obtaining a copy of or access to a Project Gutenberg™ electronic work and you do not agree to be bound by the terms of this agreement, you may obtain a refund from the person or entity to whom you paid the fee as set forth in paragraph 1.E.8.

1.B. “Project Gutenberg” is a registered trademark. It may only be used on or associated in any way with an electronic work by people who agree to be bound by the terms of this agreement. There are a few things that you can do with most Project Gutenberg™ electronic works even without complying with the full terms of this agreement. See paragraph 1.C below. There are a lot of things you can do with Project Gutenberg™ electronic works if you follow the terms of this agreement and help preserve free future access to Project Gutenberg™ electronic works. See paragraph 1.E below.

1.C. The Project Gutenberg Literary Archive Foundation (“the Foundation” or PGLAF), owns a compilation copyright in the collection of Project Gutenberg™ electronic works. Nearly all the individual works in the collection are in the public domain in the United States. If an individual work is unprotected by copyright law in the United States and you are located in the United States, we do not claim a right to prevent you from copying, distributing, performing, displaying or creating derivative works based on the work as long as all references to Project Gutenberg are removed. Of course, we hope that you will support the Project Gutenberg™ mission of promoting free access to electronic works by freely sharing Project Gutenberg™ works in compliance with the terms of this agreement for keeping the Project Gutenberg™ name associated with the work. You can easily comply with the terms of this agreement by keeping this work in the same format with its attached full Project Gutenberg™ License when you share it without charge with others.

1.D. The copyright laws of the place where you are located also govern what you can do with this work. Copyright laws in most countries are in a constant state of change. If you are outside the United States, check the laws of your country in addition to the terms of this agreement before downloading, copying, displaying, performing, distributing or creating derivative works based on this work or any other Project Gutenberg™ work. The Foundation

makes no representations concerning the copyright status of any work in any country other than the United States.

1.E. Unless you have removed all references to Project Gutenberg:

1.E.1. The following sentence, with active links to, or other immediate access to, the full Project Gutenberg™ License must appear prominently whenever any copy of a Project Gutenberg™ work (any work on which the phrase “Project Gutenberg” appears, or with which the phrase “Project Gutenberg” is associated) is accessed, displayed, performed, viewed, copied or distributed:

This eBook is for the use of anyone anywhere in the United States and most other parts of the world at no cost and with almost no restrictions whatsoever. You may copy it, give it away or re-use it under the terms of the Project Gutenberg License included with this eBook or online at www.gutenberg.org. If you are not located in the United States, you will have to check the laws of the country where you are located before using this eBook.

1.E.2. If an individual Project Gutenberg™ electronic work is derived from texts not protected by U.S. copyright law (does not contain a notice indicating that it is posted with permission of the copyright holder), the work can be copied and distributed to anyone in the United States without paying any fees or charges. If you are redistributing or providing access to a work with the phrase “Project Gutenberg” associated with or appearing on the work, you must comply either with the requirements of paragraphs 1.E.1 through 1.E.7 or obtain permission for the use of the work and the Project Gutenberg™ trademark as set forth in paragraphs 1.E.8 or 1.E.9.

1.E.3. If an individual Project Gutenberg™ electronic work is posted with the permission of the copyright holder, your use and distribution must comply with both paragraphs 1.E.1 through 1.E.7 and any additional terms imposed by the copyright holder. Additional terms will be linked to the Project Gutenberg™ License for all works posted with the permission of the copyright holder found at the beginning of this work.

1.E.4. Do not unlink or detach or remove the full Project Gutenberg™ License terms from this work, or any files containing a part of this work or any other work associated with Project Gutenberg™.

1.E.5. Do not copy, display, perform, distribute or redistribute this electronic work, or any part of this electronic work, without prominently displaying the sentence set forth in paragraph 1.E.1 with active links or immediate access to the full terms of the Project Gutenberg™ License.

1.E.6. You may convert to and distribute this work in any binary, compressed, marked up, nonproprietary or proprietary form, including any word processing or hypertext form. However, if you provide access to or distribute copies of a Project Gutenberg™ work in a format other than “Plain Vanilla ASCII” or other format used in the official version posted on the official Project Gutenberg™ website (www.gutenberg.org), you must, at no additional cost, fee or expense to the user, provide a copy, a means of exporting a copy, or a means of obtaining a copy upon request, of the work in its original “Plain Vanilla ASCII” or other form. Any alternate format must include the full Project Gutenberg™ License as specified in paragraph 1.E.1.

1.E.7. Do not charge a fee for access to, viewing, displaying, performing, copying or distributing any Project Gutenberg™ works unless you comply with paragraph 1.E.8 or 1.E.9.

1.E.8. You may charge a reasonable fee for copies of or providing access to or distributing Project Gutenberg™ electronic works provided that:

- You pay a royalty fee of 20% of the gross profits you derive from the use of Project Gutenberg™ works calculated using the method you already use to calculate your applicable taxes. The fee is owed to the owner of the Project Gutenberg™ trademark, but he has agreed to donate royalties under this paragraph to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation. Royalty payments must be paid within 60 days following each date on which you prepare (or are legally required to prepare) your periodic tax returns. Royalty payments should be clearly marked as such and sent to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation at the address specified in Section 4, “Information about donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation.”
- You provide a full refund of any money paid by a user who notifies you in writing (or by e-mail) within 30 days of receipt that s/he does not agree to the terms of the full Project Gutenberg™ License. You must require such a user to return or destroy all copies of the works possessed in a physical medium and discontinue all use of and all access to other copies of Project Gutenberg™ works.
- You provide, in accordance with paragraph 1.F.3, a full refund of any money paid for a work or a replacement copy, if a defect in the electronic work is discovered and reported to you within 90 days of receipt of the work.

- You comply with all other terms of this agreement for free distribution of Project Gutenberg™ works.

1.E.9. If you wish to charge a fee or distribute a Project Gutenberg™ electronic work or group of works on different terms than are set forth in this agreement, you must obtain permission in writing from the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, the manager of the Project Gutenberg™ trademark. Contact the Foundation as set forth in Section 3 below.

1.F.

1.F.1. Project Gutenberg volunteers and employees expend considerable effort to identify, do copyright research on, transcribe and proofread works not protected by U.S. copyright law in creating the Project Gutenberg™ collection. Despite these efforts, Project Gutenberg™ electronic works, and the medium on which they may be stored, may contain “Defects,” such as, but not limited to, incomplete, inaccurate or corrupt data, transcription errors, a copyright or other intellectual property infringement, a defective or damaged disk or other medium, a computer virus, or computer codes that damage or cannot be read by your equipment.

1.F.2. LIMITED WARRANTY, DISCLAIMER OF DAMAGES - Except for the “Right of Replacement or Refund” described in paragraph 1.F.3, the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, the owner of the Project Gutenberg™ trademark, and any other party distributing a Project Gutenberg™ electronic work under this agreement, disclaim all liability to you for damages, costs and expenses, including legal fees. YOU AGREE THAT YOU HAVE NO REMEDIES FOR NEGLIGENCE, STRICT LIABILITY, BREACH OF WARRANTY OR BREACH OF CONTRACT EXCEPT THOSE PROVIDED IN PARAGRAPH 1.F.3. YOU AGREE THAT THE FOUNDATION, THE TRADEMARK OWNER, AND ANY DISTRIBUTOR UNDER THIS AGREEMENT WILL NOT BE LIABLE TO YOU FOR ACTUAL, DIRECT, INDIRECT, CONSEQUENTIAL, PUNITIVE OR INCIDENTAL DAMAGES EVEN IF YOU GIVE NOTICE OF THE POSSIBILITY OF SUCH DAMAGE.

1.F.3. LIMITED RIGHT OF REPLACEMENT OR REFUND - If you discover a defect in this electronic work within 90 days of receiving it, you can receive a refund of the money (if any) you paid for it by sending a written explanation to the person you received the work from. If you received the work on a physical medium, you must return the medium with your written explanation. The person or entity that provided you with the defective work may elect to provide a replacement copy in lieu of a refund. If you received the work electronically, the person or entity providing it to you may choose to give you a second opportunity to receive the work electronically in lieu of a refund. If the second copy is also defective, you may demand a refund in writing without further opportunities to fix the problem.

1.F.4. Except for the limited right of replacement or refund set forth in paragraph 1.F.3, this work is provided to you ‘AS-IS’, WITH NO OTHER WARRANTIES OF ANY KIND, EXPRESS OR IMPLIED, INCLUDING BUT NOT LIMITED TO WARRANTIES OF MERCHANTABILITY OR FITNESS FOR ANY PURPOSE.

1.F.5. Some states do not allow disclaimers of certain implied warranties or the exclusion or limitation of certain types of damages. If any disclaimer or limitation set forth in this agreement violates the law of the state applicable to this agreement, the agreement shall be interpreted to make the maximum disclaimer or limitation permitted by the applicable state law. The invalidity or unenforceability of any provision of this agreement shall not void the remaining provisions.

1.F.6. INDEMNITY - You agree to indemnify and hold the Foundation, the trademark owner, any agent or employee of the Foundation, anyone providing copies of Project Gutenberg™ electronic works in accordance with this agreement, and any volunteers associated with the production, promotion and distribution of Project Gutenberg™ electronic works, harmless from all liability, costs and expenses, including legal fees, that arise directly or indirectly from any of the following which you do or cause to occur: (a) distribution of this or any Project Gutenberg™ work, (b) alteration, modification, or additions or deletions to any Project Gutenberg™ work, and (c) any Defect you cause.

Section 2. Information about the Mission of Project Gutenberg™

Project Gutenberg™ is synonymous with the free distribution of electronic works in formats readable by the widest variety of computers including obsolete, old, middle-aged and new computers. It exists because of the efforts of hundreds of volunteers and donations from people in all walks of life.

Volunteers and financial support to provide volunteers with the assistance they need are critical to reaching Project Gutenberg™’s goals and ensuring that the Project Gutenberg™ collection will remain freely available for generations to come. In 2001, the Project Gutenberg Literary Archive Foundation was created to provide a secure and permanent future for Project Gutenberg™ and future generations. To learn more about the Project Gutenberg Literary Archive Foundation and how your efforts and donations can help, see

Sections 3 and 4 and the Foundation information page at www.gutenberg.org.

Section 3. Information about the Project Gutenberg Literary Archive Foundation

The Project Gutenberg Literary Archive Foundation is a non-profit 501(c)(3) educational corporation organized under the laws of the state of Mississippi and granted tax exempt status by the Internal Revenue Service. The Foundation's EIN or federal tax identification number is 64-6221541. Contributions to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation are tax deductible to the full extent permitted by U.S. federal laws and your state's laws.

The Foundation's business office is located at 809 North 1500 West, Salt Lake City, UT 84116, (801) 596-1887. Email contact links and up to date contact information can be found at the Foundation's website and official page at www.gutenberg.org/contact

Section 4. Information about Donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation

Project Gutenberg™ depends upon and cannot survive without widespread public support and donations to carry out its mission of increasing the number of public domain and licensed works that can be freely distributed in machine-readable form accessible by the widest array of equipment including outdated equipment. Many small donations (\$1 to \$5,000) are particularly important to maintaining tax exempt status with the IRS.

The Foundation is committed to complying with the laws regulating charities and charitable donations in all 50 states of the United States. Compliance requirements are not uniform and it takes a considerable effort, much paperwork and many fees to meet and keep up with these requirements. We do not solicit donations in locations where we have not received written confirmation of compliance. To SEND DONATIONS or determine the status of compliance for any particular state visit www.gutenberg.org/donate.

While we cannot and do not solicit contributions from states where we have not met the solicitation requirements, we know of no prohibition against accepting unsolicited donations from donors in such states who approach us with offers to donate.

International donations are gratefully accepted, but we cannot make any statements concerning tax treatment of donations received from outside the United States. U.S. laws alone swamp our small staff.

Please check the Project Gutenberg web pages for current donation methods and addresses. Donations are accepted in a number of other ways including checks, online payments and credit card donations. To donate, please visit: www.gutenberg.org/donate

Section 5. General Information About Project Gutenberg™ electronic works

Professor Michael S. Hart was the originator of the Project Gutenberg™ concept of a library of electronic works that could be freely shared with anyone. For forty years, he produced and distributed Project Gutenberg™ eBooks with only a loose network of volunteer support.

Project Gutenberg™ eBooks are often created from several printed editions, all of which are confirmed as not protected by copyright in the U.S. unless a copyright notice is included. Thus, we do not necessarily keep eBooks in compliance with any particular paper edition.

Most people start at our website which has the main PG search facility: www.gutenberg.org.

This website includes information about Project Gutenberg™, including how to make donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, how to help produce our new eBooks, and how to subscribe to our email newsletter to hear about new eBooks.