

Steen-van-geleerd zijn dat er niet adellijk naar psalmisten zijn engelen niet stoot nvervalschte de engelen-

ng, toen de se de geest staande aan op aarde, engelenwacht d er afstand te kunnen kleinen aan-om zoo den te ontgaan. n den Heere i willen aan d is bonds-atie, waarin ken, en van ngelen. Toen aarde, door Zijn eigen chts, als t en weg naar

Messias het st heb opge-mijn vasteen engelen-van boven Nu zal, wat als tweeden bate van de op het uur, racht. Oorlog ver-precies naar

l van dezen

K. S.

VEN

euwe reeks). IX bben over de enlijk dat ge-uriformiteits-ervoud van ten aanwezig in de „pluri-

derlijk te be-htigd zijn, of n. Dat recht, woord „pluri-in ons voor-indien het og maar eeni-erscheiden „liggen moet, en openbaart, nu eens evenchheid" (wilt ver de vraag, id" hier staan „menschheid" men". In den es. Of in den en. Of in den n. Of in den t. Of, — maar . Het wezen weer eens na-cheiden „vor-isse en Sassen-en „vorm" van chrysanten en van roode of m" van kleine lie onderschei-ert u teens?).

in bewust, dat gelen de aan-deze eentonig-appelijk nauw-telijk kan wor-ten: den éenen n bedoelt die weer van „vor-derscheidingen, reidheid, sexe,

eljk in deze gebrekkige alleen past

bij den stand van de pluriformiteits-debatten, gelijk ze tot nu toe voor het forum van ons volk gevoerd zijn. We zullen nog nader aantoonen, wat we reeds nu zonder tegenspraak meenen te kunnen vaststellen, dat men doorgaans onder ons in de gesprekken over de pluriformiteit der kerk onder de verscheiden „vormen" der kerk doorgaans niets anders verstaat, dan de verder niet secuur gedetermineerde onderscheidingen, die tusschen de kerkinstellingen bestaan. Wie van pluriformiteit spreken, bedoelen met „vorm" doorgaans „onderscheiding", zonder meer. Den éenen keer brengen ze de pluriformiteitsleer te pas wanneer het gaat over Roomsche contra (met?) Griekse kerk, den volgende keer doen ze het even vrolijk, als ze het hebben over de Gereformeerde Kerken of... de Chr. Geref. Kerk. Ik wil niet oneerbiedig worden, maar veroorloof me toch de opmerking, dat deze onderscheidingen gevallen allerminst onder één gezichtspunt zijn te rubriceren, en dat ik me met dezelfde oprechtheid verkneuteren kan over het feit, dat deze totaal andersoortige onderscheidingen elkaar onder het één dak van het wezen-vorm-probleem ontmoeten, als de lezer, desverlangd, zich verkneuteren kan over mijn zooveel welbewust gegeven specimen van al te populair-onnaauwkeurige terminologie. Men haalt de pluriformiteitsleer vrolijk en welgemoed te pas, wanneer het gaat over roomsch-grieksch, maar ook, als het loopt over roomsch-protestantsch; bij de onderscheiding van protestantsch-gereformeerd, doch ook bij de onderscheiding van protestantsch-luthersch; als men het heeft over protestantsch-gereformeerd-nederlandsch-gereformeerde kerken, doch ook, als men het heeft over protestantsch-gereformeerd-nederlandsch-ch. geref. kerk. De één zal dan de Syriërs, de Kopten wel, de ander ze niet erbij rekenen. De één de darbisten wel, de ander niet. De één de woodbrookers, de religieus-socialisten-„kerk" wel, de ander niet. De één de manicheërs, of socinianen, of anabaptisten wel, de ander niet. De één zal zijn ja-of-neen-stem afhankelijk maken van het antwoord op de vraag, of een groep „kirchen-bildende" (kerk-vormende) kracht had, ja dan neen (dr. Kuiper), de ander zal zijn schouders ophalen en vragen: waar was, waar is tegenwoordig het bevoegde interkerkelijke college van deskundigen dat uit zal maken, wie wel en wie niet kerk-vormend waren of zijn (ondergeteekende b.v. neigt er toe, aan de manicheërs veel groter „kirchen-bildende" kracht toe te kennen dan aan het instituut van Willem I uit 1816, of aan de Chr. Geref. Kerk van 1892).

Genoeg hiervan; want we zijn op de grens van het railleeren, al meenen we het volkomen ernstig, wij we bedoelen, door dit schijnbaar railleeren onze menschen aan het denken te brengen. Nogmaals: genoeg hiervan; het gezegde moge volstaan, om de „ontdek-kende" „waarheid" te prediken, dat de uiterste onbeholpenheid in het hanteeren van den term „vorm" tot nu toe heel het pluriformiteits-gesprek in zijn populair „vorm" — tot nu toe den eenigen onder ons, die publiek werd — beheerscht heeft.

Nu zou het ons veel te ver voeren, indien wij op heel die onderscheiding zelf van „wezen" en „vormen" (meervoud) wilden ingaan.¹⁾ Het zou ons bovendien het verwijt van vele lezers bezorgen, dat het hun al te zwaar ging worden. We volstaan met de opmerking, dat wij voor onszelf deze onderscheiding onjuist achten, dat ze ontleend is aan een o.i. onjuist redeneerende filosofie, en ons niet verder helpen kan; dat ze ons alleen maar tegenwerken kan.

Het is ons zelf onder het schrijven natuurlijk duidelijk, dat op dit punt dus geen enkel argument is aangevoerd, en dus bij een enkelen lezer de neiging aanwezig kan zijn, de kwestie, die we hier laten liggen, als van uiterst gewicht te beschouwen, om dan verder te concludeeren, dat het gesprek feitelijk is afgelopen.

Mocht er bij een enkele die neiging bestaan, dan zouden wij hem willen wijzen op deze drie punten:

a) bij Kuiper zelf wordt deze onderscheiding tusschen wezen en (verschijnings)vormen wel gebruikt, doch evenmin beredeneerd en als voor gereformeerden hanteerbaar bewezen. Wie dus — om gemelde redenen — zou willen concludeeren, dat het gesprek door mij niet wordt voortgezet, als ik dit puntje laat liggen in de krant, die moet, wijl het door dr. Kuiper onaangeroerd bleef in zijn boeken, dan een beetje verder gaan, en concludeeren, dat het gesprek feitelijk door dr. Kuiper nog niet goed begonnen is; hetgeen dan een ondersteuning zou zijn van mijn these, dat de pluriformiteitsleer bij dr. Kuiper nog niet tot een consequent ingedachte leer geworden is;

b) op het oogenblik is het alleen maar dit, wat ik tracht aan te toonen;

c) ook alzou dr. Kuiper de filosofische onderscheiding tusschen het „wezen" en zijn „verschijnings-

1) Natuurlijk is het vorm-probleem zelf (denk b.v. aan Kant, of aan den metafysischen vorm) zelf veel ingewikkelder, dan in de problematiek van „wezen" en „verschijningsvormen" aan het licht treedt. Maar in dit geval zijn we op dit laatste problematiek aangewezen.

vormen" hebben trachten aannemelijk te maken, ook dan nog zou mijn onder b) genoemde doel bereikt zijn, indien ik kon aantoonen, dat men bij dr. Kuiper den éenen keer weer een heel ander „wezen" onderstellen moet als in de plurale „vormen" zich openbarende, dan den anderen keer.

En dit punt is voor mijn besef wel degelijk van gewicht. Gelukt het, voor deze bewering het bewijs te leveren, dan is tevens aangetoond, dat we in het grijpen naar den term „pluriformiteit" wel een poging hebben te zien, om den chaos der kerkelijke verwarring, inzonder deze een struikelblok voor het „oordeel der liefde" in zijn confrontatie met de gereformeerde belijdenis mocht wezen, met één slag te boven te komen, doch dat we daarin nog niet een vaste, wel-doordachte, gefundeerde leer hebben te ontfien.

Welnu, o.i. valt het gevraagde bewijs niet moeilijk te leveren.

Den éenen keer b.v. wordt de pluriformiteit der kerk beredeneerd, omdat er verscheiden leer-, denk-, dogma-vormende kerktypen zijn; den anderen keer b.v. wordt de pluriformiteit der kerk betoogd, of liever doodkalm geconstateerd, wijl er verscheiden typen van kerk-regeering, van kerk-bestuur zijn; een derden keer vallen beide gezichtspunten weer genoegelijk samen.

Er is meer te noemen; maar voorloopig blijven we hier eens stilstaan.

K. S.

„Doleerende opmerkingen". (Slot.)

Het komt mij dan ook voor, dat Ds Mak niet op rechte wijze de vraagstukken stelt, zooals ze in den kring der kerken leven. Dat blijkt met name, wanneer hij het heeft over ons conservatisme. Ds Mak meent in ons gereformeerde leven een statische geloofshouding te zien treden, in plaats van een statisch-dynamische, een houding van stilstand, in plaats van een houding van moedige, vreugdevolle beweging, in geloof verzekerd van vast uitgangspunt en leiding des Geestes.

Nu lette men erop, dat wij volgens Ds Mak in dezen laatste volzin van ons „vaste uitgangspunt" in het geloof verzekerd moeten zijn.

Maar hier is oppassen de boodschap. Want hier staan wij op de grenslijn, die het Gereformeerde denken scheidt van alle spiritualisme en mysticisme, tegenwoordig ook van... het Barthianisme. Want een uitgangspunt, dat is geen ding dat men in geloof in te nemen heeft, althans niet in dezen zin dat de nuchtere zelfcritische bezinning daartegenover zou hebben te wijzen. Wie een „uitgangspunt" heeft, moet dit kunnen verantwoorden tegenover het Woord en de wet van God. Wij gelooven niet aan ons „uitgangspunt", doch wij gelooven aan het Woord van God. En als ik dus geloof, dat dat Woord Gods in de Schrift zich bekend gemaakt heeft, en dat het daarin klaarblijkelijk tot ons allen spreekt, dan kan ik, dit geloofsstandpunt innemende, vervolgens langs wetenschappelijke weg komen tot belijdenis-vorming met mijn kerk. En ik kan dan voor mijn persoonlijk leven deze belijdenis aanvaarden, omdat ik, langs den weg van geloofsredeneering erken, dat de door mijn geloof aanvaarde Schrift zelf daarin tot uitdrukking komt.

Zoo vaak echter onder den Calvinistischen naam zeer oncalvinistische leerstellingen worden voorgestaan, en men b.v. „Schrift" en „Woord Gods" uit elkander rukt, of de klaarblijkelijkheid van de openbaring, of haar in de historie optredende werking als een van God gewilde en in den grond goedgekeurde werking ontkent, heeft het geen zin, elkaar toe te roepen: Weest statisch-dynamisch, en geloof in uw uitgangspunt, weest daarvan in „geloof „wel verzekerd". Want de vraag komt dan op: wat is dat uitgangspunt? Hebben wij als orthodoxen in Nederland nog een gemeenschappelijk geloof ten aanzien van de vooronderstellingen der belijdenis? Gelooven wij nog, dat de Schrift „Gods Woord" is, en dat men „Gods Woord" onder meer tot zijn recht kan doen komen, en tot zijn eer, door het opstellen eener belijdenis?

Het zij verre van mij, op dit punt binnen den kring der Gereformeerde Kerken in het moederland of in de Koloniën iemand te beschuldigen van het voorstaan van een andere gedachte dan ik zelf heb. Maar het zij evenzeer verre van ons allen, voorbij te zien, dat er zijn, die den gereformeerden naam voeren, en toch wel degelijk op dit punt andere gedachten hebben. En dat er met name in de in-rekening-brenging van dit ernstige feit onder ons verschillende graden zijn van activiteit, dat zou ik ook niet graag ontkennen. Ds Mak zelf bewijst dat. Hij heeft immers in zijn door ons geciteerde artikel beweerd, dat er in Zwitserland een groepje theologen opgestaan is, die het in tien jaar klaarspelen konden, de overwonnen gewaande, en in een hoekje geschoven theologie der Reformatie, in het bijzonder die van Calvijn, voor het forum der theologische wereld te brengen. Ds Mak houde het mij ten goede, dat ik daarvan niets geloof. Zeker, men heeft den naam van Calvijn weer met nadruk genoemd. Maar dat is heel wat anders, dan diens theo-

logie voor het forum brengen, en daarin een bestaanden tegenstand te breken. Heeft niet Emil Brunner in zijn laatste „gesprek met Barth" (Natur und Gnade) zijn laatste woord tot Barth doen uitloopen op de erkenning, dat indien de door Ds Mak bedoelde kring vroeger bij Calvijn ter schole was gegaan, onder de leerlingen (hier is bedoeld de groep die ook Ds Mak op het oog heeft) niet zulk een strijd ontstaan zou zijn, als nu inderdaad ontbrand is? Een strijd, die heel dezen kring van theologen uiteen geslagen heeft, en binnen tien jaar het groepje heeft verstrooid? Het wordt, zoo zegt Brunner, hoog tijd, dat men het verzuim nog inhaalt.

Dit is een andere kijk dan Ds Mak op de toestanden heeft. Maar daarin wordt bevestigd wat geschreven is door de Nederlandsche gereformeerden, die opgetreden zijn tegen de dialectische theologie. Is nu niet op dit één punt de klacht van Ds Mak onwezenlijk gebleken?

En wanneer in dezen tijd dan ook onzerzijds daarop telkens weer gewezen wordt, dan is dat in den grond der zaak niet een roepen om terugkeer naar het oude, zooals Ds Mak, zonder iemand te noemen, constateert, doch dan is dat de vraag, om royale afbakening, over en weer, van de positie. Wij geven Ds Mak gaarne toe, dat op veel punten het gesprek bij de Gereformeerden is doodgeloopen. Wij wijzen echter alle beschuldigingen juist als beschuldigingen af, welke niet rekening houden met het dubbele feit:

a. dat over heel de linie der orthodoxie ALLE gesprekken vandaag zijn doodgeloopen, omdat men zich heeft vastgezet in een onwaarschijnlijkheidspositie, die andere woorden hanteert dan eigenlijk gemeend zijn (de confessioneelen in de Hervormde kerk, de dialectische theologie, het vasthouden aan een confessioneel „uitgangspunt", met gelijktijdige ontkenning hetzij van de mogelijkheid, hetzij van de betrouwbaarheid van het beweerde uitgangspunt);

b. dat in den strijd, die gevoerd wordt vóór de bezinning over deze grondvragen menigeen over den ernst van de vragen heenloopt, en al maar door roept om reformatie, en om verrijking van het Gereformeerde leven, zonder dat allereerst de bede gesteund en overgenomen wordt, de bede om ons eens rustig en eerlijk af te vragen: hebben wij nog wel een uitgangspunt: „wij" nu als groot-orthodoxe groep genomen?

Soms is de situatie ironisch. Wie in de Gereformeerde pers dergelijke problemen behandelt, wordt als een vechtlas aangezien, en door menschen, die beter moesten weten, afgehandeld als een die almaar strijdt voor speciale discussiepunten van zijn eigen kerkgezelschap. Terwijl juist deze vraagstelling alle orthodoxen raakt. Wie zulk een vraagpunt aan de orde stelt, behandelt géén specifieke kwestie van zijn eigen kerk-huis-publiek, doch van alle orthodoxen.

Zoolang dan ook op dit punt niet onder ons de eenstemmigheid weerkeert, zal door de zonde van de belijders der orthodoxie-in-het-groot elke reformatie in den grond worden verhinderd. Want reformatie aan den buitenkant is onmogelijk. Wij moeten eerst weer eens in de kerk eerlijke menschen gaan worden, die ons bezinnen over den objectieven en subjectieven ernst van ons gesproken belijdeniswoord, en dus over de eerste begrippen van eerlijkheid en trouw, daarin, dat wij weer meenen, wat wij publiek belijden. De „nood" in het Gereformeerde leven is groot. Maar hij is oecumenisch. Het christendom zelf is in nood, wijl vele christenen op leidende posities hun niet-geloof willen goed praten, als wáre het geloof.

K. S.

LITERATUUR EN KUNST

De trilogie van Johan Fabricius.

Kort voor het eind van het vorige jaar is verschenen „De dans om de galg", het lang verbeide derde deel van den romancyclus van Johan Fabricius. Begonnen met „Komediante trokken voorbij", en voortgezet met „Melodie der Verten", is thans, met „De dans om de galg", de cyclus voltooid.

Herhaaldelijk is naar aanleiding van het eerste en later ook van het tweede deel uit den lezerskring gevraagd, of ons blad niet eens ook over die boeken kon schrijven. De groote opgang, dien ze maakten („Komediante trokken voorbij" heeft acht drukken gehad en „Melodie der Verten" zes), wekte begrijpelijkerwijs belangstelling en begeerte naar eenige nadere informatie.

Ofschoon gaarne bereid, indien mogelijk, aan zulke verzoeken te voldoen — in de komende nummers hoop ik nog enkele soortgelijke vragen af te handelen — heb ik gemeend ten aanzien van deze boeken van Fabricius de vragers te moeten laten wachten tot de serie compleet zou zijn,

omdat, naar mijn inzien, de compositie van het werk dat vorderde. Van een romancyclus kan men wel ieder deel op zichzelf lezen, zooged als dat mogelijk is met iederen anderen modernen roman die een fragment van levensbeeld geeft, maar om het op zijn juiste waarde te schatten moet men het toch zien in zijn verband met het geheel. En zeker geldt dat van dezen cyclus, die, ondanks zijn veelkleurigheid en zijn verscheidenheid van stof en van milieu, een sterke en duidelijke eenheid vormt.

Thans is het derde en laatste deel gereed gekomen en dus is het nu het moment, aan die verzoeken van lang-geleden gehoor te geven. Tegelijk wordt daarmee afgedaan de brief van de lezeres, die een bespreking van „De dans om de galg” wenschte.

Wil men de waarde van deze trilogie van Fabricius in haar juiste proporties zien, dan is het noodig te bedenken, dat ze is gelocaliseerd in Italië en gedateerd in de laatste helft van de 18e eeuw. Want door deze localisatie en die datering heeft het een sfeer en een kleur, die in wezen zoowel als in openbaring volkomen anders zijn dan de eigen vaderlandsche sfeer en kleur. En de 18e eeuwse toestanden en verhoudingen doen die geheel andere sfeer en kleur dan weer sterk verschillen van de huidige.

Wanneer het gaat om de waardij van deze boeken, om de beoordeling dus van dit romanwerk als literaire schepping, mag men die omstandigheden niet uit het oog verliezen. Als b.v. in de verschillende deelen een geestelijke stand wordt geteekend, die in gedragingen en in woorden zeer vrijzinnige principes huldigt, klaarblijkelijk onder toelating van de kerkelijke overheid, is dat een element, dat in de momentele situatie vreemd aan doet, maar precies past in de sfeer van het toenmalige Italiaansche leven. Als allerlei amoreuze avonturen met groote zwierigheid en even groote vrijmoedigheid worden bedreven en — vooral in 't laatste deel is dat sterk — min of meer blijken te behooren bij wat een „cavaliere” aan zijn stand verplicht is, is dat uiting van een geest, die het 18e eeuwse Italië kenmerkte — 't is immers ook een karaktertrek van de Italiaansche literatuur uit dien tijd — en daarom ook weer bij de omgeving van den roman aansluit. En als aan het een zoowel als aan het ander wordt besteed een weelderige opulentie van schilderende woorden, komt dat geheel overeen met de locale kleur van de Italiaansche wereld.

Deze en dergelijke bestanddeelen van de romans moet men derhalve zien in het kader van het andersoortige en als zoodanig, literair gesproken, ook beoordelen.

POPULAIR-WETEN - SCHADDELUKE SCHETSEN

De plaats van Maria, de moeder des Heeren. In de heilsgeschiedenis.

III.

Is dan de Madonnaverering niet zelf product van theologie?

Men heeft het vaak genoeg beweerd.

Daar zou dan eerst al zijn het bericht van het evangelie over de moeder-maagd, dat aanleiding gegeven heeft tot den Madonnacultus. Sommigen, die de mededeelingen der Schrift over de maagdelijke geboorte reeds houden voor insluipsel der theologie in wat zij het originele evangelie achten, zien hier het begin liggen van heel dezen cultus.²⁵⁾ Het bovengezegde over Maria's taak, juist na de maagdelijke geboorte, moge bewijzen, dat men de Schrift niet kan belasten met de beschuldiging, dat zij de Madonnaverering in de wereld heeft geholpen. De Schrift is duidelijk over het *ad huc virgo* (maagd tot op 't moment van Luc. 2:7) en wijst het *semper virgo* (altijd-durend maagd) pertinent af.

Doch als het *semper virgo* der roomsche dogmatiek dan al niet zijn kan het bewijs, dat de Madonnacultus stamt uit de theologie, dan — zoo beweert men — toch wel zeker het *deipara*, het *theotokos*; dit dat zij Moeder Gods geheeten wordt. Hier wordt de schuld aangewreven aan Nicëa. Nicëa, dat beled de wezensgelijkheid (*homousie*) van den Vader en den Zoon. Trekt Rome niet de consequenties van Nicëa, wanneer het van Maria spreekt voortdurend als *theotokos* en aan deze haar waardigheid zich verplicht geacht heeft te belijden haar onbevleete ontvangenis? (vastgesteld 8 Dec. 1854). En demonstreert de dwaasheid van den Mariacultus niet dat in Nicëa de kerk het spoor der waarheid bijster is geraakt?

25) Bv. Fr. Heiler, Art. Die Hauptmotive des Madonnencults in Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 1920, 417 en vlg. Zijn art. is ook voor wat nu verder volgt van veel belang en zeer instructief in menig opzicht.

Nu het derde deel verschenen is, kan men het „verhaal” in z'n geheel overzien.

In het eerste boek wordt verteld de geschiedenis van Mariëtta, die als klein kind is achtergelaten door een reizend toneelgezelschap in het Umbrische bergstadje Todi, en daar tamelijk wel in het wild opgroeit, tot ze de beschermelingen, straks de huisgenooten wordt van den levenslustigen bisschop. Tusschen beiden groeit een groote liefde, maar onder den aandrang van den bisschop trouwt Mariëtta een braven kistenmaker, en de praatgrage gemeenschap van het stadje ziet in dezen den vader van het kind, dat Mariëtta verwacht.

Bij den aanvang van het tweede deel vindt de lezer Mariëtta op haar vlucht naar Rome. Daar wordt haar kind geboren. Maar als Antonio, haar man, hoort waar ze is, breekt hij den ban van zijn egoïstische en heerschzuchtige moeder (om wier invloed Mariëtta weging) en neemt vrouw en zoon mee terug naar Todi. Daar groeit dan de kleine Benedetto op, een wildebras, nauwelijks zelfs ingetoomd door den bisschop, die voor zijn opvoeding zorgt. Brutaliteit en zorgeloosheid in het najagen van zijn gewaagde avonturen, begaafdheid en hartstocht, groote muzikaliteit en aangeboren gemakelijkheid doen hem in de nauwe wereld van het kleine stadje een onweerstaanbaar veroveraar zijn. De deftige, oude mevrouw Galli b.v. is zijn opvallende beschermster: in haar huis is Benedetto boven alle wetten verheven. En als zij gestorven is en met haar kostbare juweelen begraven, komt Benedetto tot zijn stoutste daad: hij berooft haar lijk en vlucht. De melodie der verten, die hem altijd gelokt had, was hem te sterk geworden!

„De dans om de galg” eindelijk brengt hem in Venetië, de stad der verlokkingen. Daar leeft hij, dank zij het geld, dat de juweelen hebben opgebracht, zijn wilde avontuurlust uit in de carnavalsfeer van de luxe-stad, daar is hij andermaal de veroveraar — de overwinnaar in tal van amoreuze aangelegenheden, tot hij, verraden uit jalouzie door een van de gevaarlijkste van zijn minnaressen, sterft aan de galg. Gemakkelijk had hij kunnen ontkomen en machtige hulp (o.a. van den bisschop, die er voor naar Venetië is gekomen) zou hem zeker hebben gered, maar hij wil niet, omdat Lea, het Joodsche meisje, de eenige, die hij oprecht heeft liefgehad, om zijnen wil den dood is ingegaan.

'tEerste wat bij dit overzien van 't verhaal opvalt is, dat er in dit verwickelde geheel van spannend gebeuren verschillende sterk op den voorgrond tredende figuren zijn. In „Komedianten trokken voorbij”: de prachtig geteekende bisschop, een avonturier in 't groot, wiens ambtshalve ingetoomde hartstocht bruisend uitbreekt in zijn zoon.

Ook deze insinuatie moet worden teruggewezen. Nicëa heeft over Maria niets beleden. Wanneer het over haar maagdelijkheid de formule van het apostolicum repeteert, bedoelt het een christologisch dogma, geen mariologisch axioma te geven. En wanneer meer dan honderd jaar later het concilie van Efeze (431) Maria plechtig als Moeder Gods proclameert, is dat wel theologie. Maar theologie, die populaire vroomheid vangt binnen een dogmatische omtuining. Populaire vroomheid, die niet uit de Schrift of uit het dogma zich voeden wilde, maar heel haar wijsheid omtrent putte uit de cultuur, i.e. de religiositeit der antieken.

Efeze — Heiler heeft er terecht op geattendeerd — is de stad van Diana geweest. En het is de stad van Maria geworden onder de pressie derzelfde volkshartstochten, die eens zich machtig vóór Demetrius en tegen Paulus in 'tgeweer lieten brengen.

Daar reeds beginnen de handigheden der roomsche theologie, die de cultuur-elementen, — al zijn ze nog zoo onschrijftuurlijk — weet op te smelten in haar dogmatiek. Het geloof der antieken in de moeder-godinnen wordt in de bedding der kerkleer geleid. De kerk heeft er dan geen schade, eigenlijk slechts voordeel van. Haar theologie wint aan levendigheid. En als verwaarloozing van belangrijke gegevens der Schrift, b.v. over de menselijke natuur van Christus, zich wil gaan wreken, heeft de kerk voor al haar opponenten den uitweg van een aanplaksel aan de leer der Schriften, dat lang zoet houdt.

Heiler heeft het wel terecht gezegd; dat de Madonnacultus als het heele Katholiceisme een *complexio oppositorum* (een vermenging van tegenstellingen) is. Van hem is ook dit woord: „De dogmata over Maria, het *theotokos*-dogma van het Ephesinum evenzoo als de door Pius IX geproclameerde leer van de onbevleete ontvangenis zijn slechts te verklaren uit een kruisiging van theologische speculatie en populaire vroomheid.”²⁶⁾ Scherper nog is het woord, dat hij citeert van Loisy: „In cultusaangelegenheden is het religieus gevoel der massa steeds voorafgegaan aan de leerbeslissing van de kerk over het voorwerp van den cultus”. En Seeberg schreef terecht dit neer: „Naarmate de scherpe grens tusschen kerk en wereld wegviel, leerde men waardeeren de

In het tweede deel: Mariëtta, de moeder, bij wie gansch het roerige verleden gestild is in groote, angstige zorg voor en om haar kind. In het derde boek: eenzijdig Lea, de fiere, voor wie de ontwaakte liefde voor den wilden cavaliere de dood betekent, aan den anderen kant Grazias, de courtisane, die meende de sterkste te zijn en de armelijk-zwakke bleek tegenover Benedetto. En naast dezen tal van anderen, voortreffelijke verbeeldingen als zij allen: Antonio, de hulpeloze „vader” van den jongen, Caesare, de sullig goedige vrachttijder, Carlo, de viunige shirren-kapitein, mevrouw Galli, de dwaze matrone, Rosetta, de geexalteerde actrice, enz., enz., figuranten allen om de centrale figuren heen (al nemen ze soms een groote plaats in in het verhaalgebeuren) en ieder voor zich versterkend het ééne beeld, dat van Benedetto, omdat ze het in zijn veelvormigheid, elk door andere oorzaak, doen uitkomen.

Men ziet dit alles eerst, als men de drie deelen in hun onderlingen samenhang beschouwt. Want door den weelderigen rijkdom van prachtige beschrijvingen, bont-wisselende toneelen, sterk-gepassioneerde verhoudingen in ieder deel heen, kan men dan de constructieve lijnen volgen: die van den bisschop uit Todi naar zijn aan alle banden ontsprongen zoon in Venetië; die van Mariëtta-als-kind-in-Todi naar haar weerbarstigen, wilden jongen in dezelfde omgeving; die van Mariëtta als de zorgvolle Moeder naar Lea, de in-liefde-lijdende vrouw; die van Mevrouw Galli naar Gracias, van Antonio naar Graziadeo — en vele andere. En dan kan men ook deze vele lijnen zien samenvloeien tot dat ééne beeld: dat van Benedetto, door en in dat alles verklaard, in die sfeer en door die kleur levend en reëel. Wat er is aan te veel soms in de detaillering der opzichzelfstaande deelen, wordt effect-vermeerdering in den cyclus-als-geheel; de uitvoerigheid van beschrijving in sommige fragmenten wordt gecompenseerd door soberheid in andere; het vage van zekere figuren in eenig verband wordt dikwijls verrassend opgeheven als men hen zelf of hun pendanten ontmoet in een ander gedeelte.

Beschouwing van de drie deelen tezamen doet deze eigenlijke qualiteiten van het romanwerk zien: de virtuositeit in het scheppen van sfeer, de artisticeit in het overal aanbrengen van de, uitstekend getroffen, suggestieve, locale kleur, de merkwaardigheid van den opbouw van het verhaal komen dan tot hun recht, beter en duidelijker, dan wanneer men ieder deel afzonderlijk leest. En ook de sfeer en de kleur worden beter verstaan. Om één voorbeeld uit vele te noemen: als men in het derde deel de teekening van het verlokkende Venetiaansche leven heeft gezien, krijgen de verlangens van den bisschop uit het eerste deel en de bekoring van de melodie der verten in het tweede een gansch ander aspect.

vreemde (niet-kerkelijke) tinten om het Maria-beeld te kleuren.”²⁷⁾

Maria, voorwerp van aanbidding, heilsmiddeles en hulp in allen nood, is niet product van theologie. Ze was dit alles reeds in de volksverbeelding, toen de theologie nog vrij van deze aberraties was. Antieke vroomheid heeft zich hier geldend weten te maken en haar visie opgedrongen aan de theologie der Christelijke kerk.

Ook de tendenzen, die Maria doen eeren als *Semper virgo*, komen voort uit een gegeven der antieke cultuur. Hier sprak de Hang naar ascese in het levensmoede Hellenisme. Pas wanneer de kerk hieraan haar sanctie heeft verleend in de aanvaarding van het monnikwezen, wordt in Maria's beeld ook dit element uit de cultuur van den dag verwerkt.

Het resultaat van de uiteindelijke assimilatie van het dogma aan de cultuur klinkt wel zeer theologisch. De antieke gegevens krijgen een Christelijke kleur en worden in het schema van dogmatische categorieën gebracht, met name uit de heilsleer. Doch in zijn wezen is heel de Madonnacultus ingeslopen heidendom. Calvijn, die van een afgod dorst te spreken, heeft het wel goed gezien.

Waar nu de kerk de elementen der populaire cultuur gemakkelijk aanvaard heeft, toen het Mariabeeld ontstaan ging, verwondert het geenszins, dat ze bereid was, dit beeld te blijven „volmaken”. Door aanvaarding van allerlei verdere gegevens, die de cultuur haar bieden bleef. Haar dogmatiek heeft die wel niet alle kunnen verwerken. Haar kunst evenwel nam voor een deel de oude taak der dogmatiek over. En met de roomsche kunst deed de legendevorming dapper mee.

Zoo ontstaat in de 12e en 13e eeuw een Maria-beeld, dat de vrouwenverering van dien tijd in kerkelijke banen leidt. De kerk wordt de minstrel der Koningin des hemels.

Van de Schriftgegevens blijft zoo goed als niets meer over. Wat met name het Gnosticisme in de theologie heeft willen binnenloozen langs den koninklijken weg van beïnvloeding van het denken,

ik meen naast elkaardeeren, dat betekenis en beschaamt, deel het fijn

Maar — merking, di sloot — er identiek aan waardeering den. De n komen bij lijkheid — gezegd — gelden bij met toepas geest en str wing, opva bezien — en kleur el waardeering

Want da die tientall met den lev dan blijken welke de strekt onve op grond v blijken allen boeken der waarin hij vooral, dan detto, hoe menschelijk mensch, di wat achter Die mensel roman van ook voor — dat is, geestes mel ginsel leeft nieter en een essen daarom k mensch vo met dezen ook niet w

kwam lang toch binne

De oude Marcion b Geprikkeld bewaarde tegenover Diolessero gered. Do rijen, die hebben do gelie kunn

Het gaat katholieke aan onze s woord ovi De sync „De mado teekenis. V meen-men fessioneele madonna i giense en lijkheid b madonnac tend sym

In deze der moede deze visie dere taak Woords v Ze ziet in ze maakt cultuurd

Dit hun Het laat neeren o pact resu gere dage roomsche euwsche ligt maar te zijn.

Het kat

28) a.w. I

26) a.w. blz. 433.

27) R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1933, II, 211.

III ZIELKUNDE III

Vorming der persoonlijkheid.

III.

Wanneer wij niet scherp onderscheiden tusschen karakter en persoonlijkheid, hebben wij de neiging, deze twee voortdurend te verwarren.

Dit komt misschien wel mede daardoor, dat wij in het spraakgebruik het woord karakter ook in praegnanten zin gebruiken, ongeveer synoniem met het woord „persoonlijkheid”, in den zin van „sterke” persoonlijkheid.

Wanneer wij over iemand spreken en wij raken in extase, dan is het zeer wel denkbaar, dat wij komen tot exclamaties als deze: „Dit is eerst een persoonlijkheid, dit is een karakter, in één woord: dit is een man!”

Zulke exclamaties mogen het in een volksvergadering doen, zij berusten tenslotte op een zeer ernstige begripsverwarring. Immers, men neemt hier eenige woorden synoniem, die het allerminst zijn.

Iemand is dan ook nooit een karakter, maar hij heeft een karakter.

En iemand heeft niet een persoonlijkheid, maar hij is een persoonlijkheid met zekere kwaliteiten.

En deze persoonlijkheid is zooals zij is, mede ten gevolge van den aard van het karakter. Het begrip „karakter” ziet altijd op een kwalitatieve bepaling.

De persoonlijkheid ziet op de substantieele structuur, op den samenhang, die op een eigen manier bepaald is, ten gevolge van de kwalitatieve en formeele invloeden; van welke invloeden de karakterkwaliteiten wel de belangrijkste zijn.

Men heeft het eens zoo uitgedrukt, dat het begrip persoonlijkheid „meer uitgebreid” is dan het begrip karakter; dat is juist. Immers, het karakter behoort tot de persoonlijkheid.

Maar hiermee is toch niet alles gezegd. Want het begrip karakter richt zich ook op iets anders.

Bij de vragen omtrent het karakter moet men zich altijd beperken tot formeele kwesties.

Men zal zeggen: Hoe is dat mogelijk? De mensch is immers meer dan iets formeels?

Natuurlijk. Maar dit meerdere wordt bij het spreken over het karakter stilzwijgend verondersteld.

Wanneer iemand zegt: „Ik zie de schittering van de koperen vaas”, dan kan een ander zeggen:

„Neen, gij ziet de koperen vaas en gij ziet dat het licht op het glanzende oppervlak van die vaas weerkantst”; dan kan de eerste weer volhouden: „Neen, maar ik zie de schittering van de vaas”. Beiden hebben ze gelijk. Maar de één abstraheert een bepaald verschijnsel, dat hij onderscheidt van het lichaam, dat het verschijnsel draagt, terwijl de ander den vollen nadruk legt op het object, de vaas, — de verschillende verschijnselen, die zich tengevolge van de aanwezigheid van die vaas voordoen, aan die vaas gebonden ziet, en nu dus niet wil spreken over „den glans” dien hij ziet, „de schittering”, die hij ziet, of iets dergelijks.

Iemand, die zekere kwalitatieve bepalingen niet wil abstraheeren, die meent dat niet te kunnen, moet het woord karakter uit zijn woordenboek schrappen. Hij kan alleen spreken over persoonlijkheid.

Alleen, hij zal dan toch gedwongen worden om vóór dat woord persoonlijkheid een bijvoegelijk naamwoord te zetten. En dat bijvoegelijke naamwoord geeft weer zekere kwaliteiten aan.

En daarmee is hij toch weer in het schuitje, waaruit hij eerst is uitgestapt.

Als iemand zegt: „Gij moogt niet spreken over den glans dien gij ziet op de vaas, maar alleen over de blinkende vaas,” dan zegt hij toch weer dat de vaas de eigenschap heeft, dat zij blinkt. Dan zal hij ook kunnen spreken over „het blinken van de vaas”. Daarmee zegt hij dus dat er is „het blinken” als eigenschap van „de vaas”. En dus abstraheert hij toch weer een kwaliteits-eigenschap van het ding.

Het is er mee als de onderscheiding „formeel” en „materieel”.

Ook deze onderscheiding wordt door sommige menschen bestreden. Maar de praktijk is zoo, dat men nooit deze onderscheiding ontberen kan.¹⁾

Trouwens, ook het denken zelf dwingt ons deze onderscheiding in te voeren. Iets kan formeel juist en formeel waar zijn en ten materieele onjuist en onwaar. Ik kan met een formeel correct betoog onwaarheden poneeren en ik kan waarheden zeggen met een formeel incorrect betoog. In het laatste geval heb ik geen enkele leugen gezegd, geen enkele onjuistheid, en toch heb ik een fout gemaakt in den vorm van mijn denken of mijn spreken.

En zelfs bij de beschouwing der objecten komen wij er met dwingende noodzaak toe den vorm van het wezen te onderscheiden. Wanneer ik een goede foto van iemand heb en diezelfde foto viermaal vergroot, dan stellen die foto's hetzelfde voor. Het wezenlijke van de voorstelling is hetzelfde, maar door een bepaalde kwaliteit, n.l. de grootte, verschillen zij.

Dit beteekent natuurlijk niet, dat de vorm geen betekenis zou hebben.

Verre vandaar; het is zelfs mogelijk dat iets,

gevens, dan die van zijn overbekende bijbelsche geschiedenis.

In elk geval kent het uit zijn bijbel een massa figuren, die tot zijn gemoed en verbeelding spreken. En het orthodoxe geloof in de eenigheid der Schriften verleidt dan licht, om in die figuren iets bijzonders te gaan zien. Vader Cats was in dit opzicht nuchterder. Hij illustreert zijn moraal genoegelijk met Abraham en David uit den bijbel en met Hector en Achilles uit Homerus en Vergilius.

Deze averechtsche visie op de Bijbelheiligen, die hun taak in de openbarings- en heilsgeschiedenis gemoedelijk negeert, is er mede schuldig aan geworden, dat van Maria's eenige taak men luchtigjes over is gaan glijden naar haar persoon en naar haar heele leven en daarin noodwendig „bizonderheden” heeft ontdekt.

Het is verblijdend, dat bij denzelfden Kuyper, die de „gewijde” theologen, die hem bekoorden met hun voorstelling, zoozeer geprezen heeft, toch ook weer de nuchtere woorden staan over Maria, die na de hemelvaart onder de geloovigen niet eerst genoemd wordt, maar na de Apostelen. (Hand. 1:14.²⁾)

Reeds Kuyper heeft gezien, wat Schilder simpelweg genoemd heeft het kerklijk Maria.³⁾

Die lijn volgt ons denken over haar. De Heere duldt niet naast zich een Melècheth (Koningin) van den hemel. (Jeremia 7:18). Jezus leerde „abba” zeggen, doch niet „mater misericordiae” (Moeder van Erbarmen). Het „Ave Maria” heeft éénmaal en op één moment in Gods geschiedenis gepast in den mond van Gabriël, doch het mag nimmer treden naast het „Onze Vader”. Er is maar één Middelaar Gods en der menschen. Wij weten het wel.

Doch dit alles handhaven wij het sterkst, zoo wij de Schrift eenvoudigweg verstaan, en in ons denken geen heerschappij geven aan elementen, die vanaf het prijs begin der kerk haar bijbel hebben belaagd, haar credo hebben willen vertroebelen en haar leven hebben willen terugleiden tot min of meer zedelijk heidendom.

Wanswerd a. d. Streek. R. SCHIPPERS.

Ik meen daarom, juist nu we de drie deelen naast elkaar kunnen stellen, te mogen concluderen, dat deze cyclus is een literair werk van betekenis en dat de voltooiing de verwachting niet beschaamt, al blijft voor mijn besef het eerste deel het fijnste en het beste.

Maar — en hier kom ik weer met dezelfde opmerking, die het artikel van verleden week bejoot — erkenning van betekenis is nog niet identiek aan waardeering. Integendeel: waarde en waardeering zijn principieel en beslissend te scheiden. De normen, die voor ons in het geding komen bij de vraag naar de waardeeringsmogelijkheid — het is te dezer plaatse al zoo dikwijls gezegd — zijn andere, geheel andere, dan die gelden bij de vaststelling van waarde. En als we met loepassing van die geheel andere normen geest en strekking, levenshouding en levensbeschouwing, opvattingen van moraliteit en van ethiek bezien — al zijn die dan van een andere sfeer en kleur en tijd dan de onze — dan kan van waardeering geen sprake zijn.

Want dan blijken de vele amoreuze avonturen, die tientallen bladzijden beslaan, onverenigbaar met den levensvorm, die den Christen geboden is; dan blijken de geestelijk-zedelijke begrippen, naar welke de menschen in deze boeken leven, volstrekt onverenigbaar met die, welke de Christen op grond van zijn belijden heeft voor te staan; dan blijken allerlei tooneelen en verhoudingen in deze boeken den lezer te brengen in een atmosfeer, waarin hij als Christen niet kan verkeerden; en vooral, dan blijkt de hoofdfiguur, die van Benedetto, hoe prachtig ook van koloriet en hoe diep-menschelijk dikwijls in zijn bootsceering, die van den mensch, die afkeerig is van en ingaat tegen wat achter die normen staat als eisch en gebod. Die mensch is van alle tijden en daarom is deze roman van 18e eeuwisch Italiaansch leven reëel ook voor dezen tijd en voor de eigen omgeving — dat is, samengevat, zijn waarde — maar eensgeestes met hem zijn kan wie uit 't christelijke beginsel leeft niet. Tusschen den frivolen levensgenieter en den Christen bestaat en blijft bestaan een essentiële en een principieel verschil. En daarom kan een Christen het boek, dat dien mensch voor zijn geestesoog doet verschijnen en met dezen hem doet verkeerden zoolang hij leest, ook niet waardeeren.

C. T.

kwam langs de achterdeur der populaire cultus toch binnen.

De oude kerk heeft tegenover de Gnosis en Marcion het onvervalschte evangelie gehandhaafd. Geprykkeld door het verzet tegen deze vijanden, bewaarde de kerk trouw haar vier evangeliën, ook tegenover een vlotte harmonie als Tatianus in zijn Diatesseron wilde geven. Het evangelie is wel gered. Doch de tendenzen van de oudste ketten, die naar de Schriften de kerk altijd weer hebben doen teruggrijpen, hebben toch het evangelie kunnen overwoekeren.

Het gaat niet aan, nu nog langer bij het roomsche katholieke Madonnabeeld stil te staan. Eer dat we aan onze slotbeschouwing beginnen, nog een enkel woord over het humanistisch Maria-beeld.

De syncretist Heiler heeft het zoo omschreven: „De madonnacultus heeft een onvergankelijke betekenis. Wel niet een religieuze. Doch een algemeen-menschelijke betekenis, die buiten alle confessionele tegenstellingen ligt. Het beeld van de madonna is de belichaming van alle zedelijke, religieuze en artistieke waarden, die in de vrouwelijkheid besloten zijn. Als vrouwencultus is de madonnacultus onvergankelijk. Maria is het lichtend symbool der vrouwelijkheid.”²⁹⁾

In deze lijn kan men Maria ook het symbool der moederlijkheid doen worden. Echter, ook tegen deze visie verzetten we ons. Ze negeert de bijzondere taak, die Maria in de Vleeschwording des Woords volbracht heeft. Ze negeert de openbaring. Ze ziet in deze niet dan een fase van cultuur. En ze maakt Gods heilswerk ondergeschikt aan onze cultuurdroomden.

Dit humanisme overwint het katholicisme niet. Het laat de cultuur van den dag slechts domineren over een conservatief vastgeklemd compact resultaat van verouderde cultuur van vroegere dagen. Het accepteert ook voor een deel het roomsche madonnabeeld, vooral het laat-middel-eeuwsche. Tusschen katholicisme en humanisme ligt maar één stap. Dit schijnt ook vice-versa zoo te zijn.

Het katholicisme is slechts overwonnen door de

reformatie. Deze kwam vooral op tegen de menschvergoding in de Maria-leer. Bavink zegt nu: „Het ware niet te verwonderen, als zij (de reformatie) uit vreeze voor zulk een afgoderij niet altijd aan Maria de haar verschuldigde eere had bewezen. Maar ook dat is niet het geval, al was zij natuurlijk voorzichtig in haar lofverheffing. Maria staat ook bij alle Protestanten, die de Vleeschwording des Woords belijden, in hooge eere.”³⁰⁾

Het valt echter niet te ontkennen, dat het verzet der reformatie tegen het roomsche dogma wel geprotesteerd heeft tegen de vergoddelijking van Maria, maar niet tegen het tot principe maken in de roomsche theologie van de voortdurende maagdelijkheid. Zelfs werd in de Smalkaldische artikelen het „semper virgo” opgenomen, dat bepaald onreformatorisch is en loopen op de kanjes van het docelisme. En zoowel Calvijn als Luther hebben, zij het dan pléitshalve, de virginitas post partum (na Jezus' geboorte), aangenomen. Het debat over deze materie, zoo levendig gevoerd in de 16 eeuw, herleefde pas, toen Herder in 1775 de langversmade opvatting van Helvidius weer naar voren schoof.³¹⁾ Het bleek ons reeds, dat Kuyper b.v. ten onzent nog volkomen afwijzend stond tegenover de gedachte, dat Maria en Jozef samen kinderen hebben gehad.

Deze houding in het reformatorisch protestantisme is niet te verklaren uit eenzelfde oorzaak, als waarin het roomsche dogma rust. De reformatie heeft het coelibataire leven niet hooger gesteld dan den heiligen huwelijken staat. De roomsche kerkleer geeft een prae aan de religieusen. Het protestantisme moest van hen nooit iets hebben.

Vanwaar is dan die „piëteit” in de visie op Maria's maagdelijkheid? Wij achten hier een ascetischen zuurdeesem toch nog verborgen; een zwak symptoom van het beslag, dat het platonisme op de geesten had. Ook een verborgen erotiek, die Maria niet afstaan wil aan het eenvoudige leven van elken dag. Het is toch wel zoo mooi, om iets te hebben, waarmee men dweepen kan. En bovendien wreekt zich hier een onzuivere kijk op de „bijbelheiligen” in het algemeen.

Het bijbellezend volk heeft zijn behoefte aan helden en voorbeelden en het heeft haast geen ge-

29) a.w. III, 263.

30) Zie J. B. Lightfoot, a.w. blz. 252.

31) A. Kuyper, Vrouwen uit de H. Schrift, blz. 140.

32) K. Schilder, a.w. III, 340.