



Universiteit
Leiden
The Netherlands

**Vrijzinnig noch rechtzinnig : Daniël Chantepie de la Saussaye
(1818-1874) en Jan Hendrik Gerretsen (1867-1923) in de ban van het
ethische beginsel**

Gerretsen, P.W.J.L.

Citation

Gerretsen, P. W. J. L. (2013, October 10). *Vrijzinnig noch rechtzinnig : Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874) en Jan Hendrik Gerretsen (1867-1923) in de ban van het ethische beginsel*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/21930>

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/21930>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/21930> holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Gerretsen. P.W.J.L.

Title: Vrijzinnig noch rechtzinnig : Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874) en Jan Hendrik Gerretsen (1867-1923) in de ban van het ethische beginsel

Issue Date: 2013-10-10

III OMWILLE VAN DE AARDE: DE HEMEL

DANIËL CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE ALS ‘SPECULATIEF’ DENKER

‘Ernst en Vrede’

Op de eerste dag van de elfde ‘Kirchentag’ in het Westfaalse Barmen, op dinsdag 11 september 1860, voerde de La Saussaye kort het woord om een groet over te brengen namens zijn Nederlandse geloofsgenoten. Hij vertolkte niet alleen gevoelens van grote sympathie jegens de Duitse zusterkerken, maar sprak tevens de hoop uit dat deze wat meer oog zouden hebben voor wat er zich in het kleine buurland op kerkelijk en theologisch gebied afspeelde, en dat was niet altijd even hoopvol.¹ Zijn doopsgezinde collega D. Harting vond dat La Saussaye, hoe goed bedoeld ook, zich te somber uitliet over zijn vaderland en te weinig *esprit de corps* toonde. In *De Gids* uitte hij daarover zijn teleurstelling en ongenoegen.² Wel ingenomen was hij daarentegen met de afscheidsgroet die L.J. van Rhijn enkele dagen later ten beste gaf: een hoopvoller geluid, sprankelender van toon ook, dat met een luid bravo ontvangen werd.³ Overigens leek Harting de sombere gemoedsstemming van La Saussaye wel te begrijpen: deze ‘even moedige als talentvolle’ theoloog ontmoette ten onrechte weinig

¹ ‘Nur dieses bitte ich für meine Heimath: Sie, deutsche Brüder, widmen Sie der Schwesterkirche Ihre Liebe, Ihre Sympathie.’ *Die Verhandlungen des elften deutschen evangelischen Kirchentages in Barmen in September 1860* (Berlijn 1860) 25-26.

² D. Harting, ‘De kerkedag te Barmen in 1860’, *De Gids* 25 (1861) 288-289. Zie voor D. Harting (1817-1892): *BLGNP* II, 232-234 (S.B.J. Zilverberg). In het officiële verslag van de *Kirchentag* is van die sombere toon niet veel terug te vinden, zie: *Die Verhandlungen* 25-26. Kennelijk was men gevoelig voor de wijze waarop Nederland zich presenteerde. Zo voelde O.G. Heldring zich op de *Kirchentag* in Stuttgart in 1857 geroepen te interveniëren toen de Haagse réveilman Abraham Capadose zijns inziens een te negatief beeld schetste van de Utrechtse theologische faculteit. Het leidde tot een brouille tussen beide heren en ook een polemiek in kerkelijke bladen zoals de *De Vereeniging: Christelijk Stemmen* en het *Kerkelijk Weekblad*, die door tussenkomst van Groen van Prinsterer geapaiseerd werd. Ook dit keer is in het officiële verslag daarvan niet veel terug te vinden.

³ *Die Verhandlungen des elften deutschen evangelischen Kirchentages in Barmen* 103. De tekst van Van Rhijn is te vinden in het tijdschrift van Heldring, *De Vereeniging: Christelijke Stemmen* 15 (1861) 263-268. Zowel Van Rhijn als Heldring waren echte *Kirchentag*-‘tjigers’, die geen gelegenheid voorbij lieten gaan om *acte de présence* te geven. Om in Nederland meer aandacht te geven aan de *Kirchentage* gaven zij een gefingeerde briefwisseling uit onder de titel: *Twee kerkedagen: togt naar Elberfeld en Bremen* (Arnhem 1855). Uit een recensie valt op te maken dat deze poging weinig effect heeft gesorteerd. ‘Elberfeld en Bremen’, *De Vereeniging: Christelijke Stemmen* 13 (1854) 371-374. Ook Van Rhijn wees op het isolement waarin Nederland te midden van zijn buurlanden verkeerde. Dit ‘calimero’-gevoel werd gelogenstraft, toen in 1866 Nederland verzocht werd de conferentie van de *Alliance Evangélique*, min of meer de voorloper van de *Wereldraad van kerken*, te organiseren. Nederland oogstte met de conferentie in 1867 internationaal veel lof. Zie voor de achtergrond, de voorbereidingen en het verloop van de conferentie: M. Cohen Stuart, *Evangelische Alliantie: verslag van de vijfde algemeene vergadering, gehouden te Amsterdam 18-27 Augustus 1867* (Amsterdam 1868). Het verslag is een ongekend verzorgde en rijke uitgave van bijna duizend pagina’s, verlucht met fotografische portretjes van de sprekers.

begrip. Maar dat rechtvaardigde nog niet dat deze eenzame strijder zijn persoonlijke ervaringen generaliseerde. Dat kon Harting maar moeilijk billijken.

Wat La Saussaye zorgen baarde was de toenemende partijstrijd in kerkelijk Nederland, zorgen die hij in woord en geschrift uitdroeg.⁴ Zo beducht was hij voor partijvorming dat hij de uitgave van het maandblad *Ernst en Vrede* in 1858 staakte - hij was in feite de enige redacteur -, omdat de aan dit tijdschrift toegedachte rol als podium voor gedachtewisseling tussen modernisme en orthodoxie na vijf jaar geheel was uitgespeeld. Ongetwijfeld speelde bij dit besluit een belangrijke rol dat La Saussaye *Ernst en Vrede* zag als het orgaan dat de ogen wilde openen voor de grote ommekeer in het theologisch denken die in de buurlanden eerder erkend werd dan in Nederland.

‘Ernst en Vrede wil getuigenis afleggen van deze groote omkeering, welke heden ten dage in de christelijke kerk, d.i. in het geestelijk leven der menschheid, plaats grijpt, omkeering, welke een vooruitgang is, en welke daarin bestaat dat de van God gegeven en dus bovennatuurlijke waarheid niet meer als bovenmenschelijk, maar als volmaakt menschelijk wordt begrepen en opgevat en waardoor het godsdienstige en het zedelijke als identisch wordt erkend.’⁵

Binnen de gelederen van het predikantengezelschap was niet iedereen de overtuiging van La Saussaye toegedaan, zoals bijvoorbeeld Van Oosterzee. Wezenlijk verschil van inzicht over het ethische beginsel werd tenslotte openbaar in het dispuut tussen hem en La Saussaye over Renans *Vie de Jésus* dat in het vorige hoofdstuk ter sprake kwam.⁶ Buiten de eigen kring moest La Saussaye tot zijn teleurstelling en ook ergernis keer op keer ervaren niet beoordeeld te worden naar zijn intenties, maar naar wat hij verwacht werd te zijn: woordvoerder en vertegenwoordiger van een eigen partij.⁷ En dat wilde en kon hij juist niet zijn: partijman. Ook de al genoemde Harting wilde dat evenmin en evenals La Saussaye staakte hij in 1863 de uitgave van de *Nieuwe Jaarboeken voor wetenschappelijke theologie* toen voor hem als enige redacteur een vergelijkbaar perspectief als dat van La Saussaye dreigde. Hij wilde niet, zoals Doedes het noemde, verantwoordelijk zijn voor een ‘tendenzblad’ of partijorgaan.⁸

In 1870 ondernam La Saussaye opnieuw een poging om via een periodiek het ethische beginsel uit te dragen. Hij doopte haar de *Protestantsche Bijdragen* omdat naar zijn oordeel

⁴ Zie voor de allergie voor partijvorming bij La Saussaye: Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye*, 202.

⁵ La Saussaye, ‘Empirisch of ethisch?’, 496.

⁶ Zie: hoofdstuk II 65-69.

⁷ La Saussaye, *De nood der Kerk: brief van den redacteur van het tijdschrift ‘Ernst en Vrede’ aan het gezelschap van dien naam* (1859) VW I, 574 noot 12.

⁸ Aldus Doedes zoals geciteerd in: A. Winkler Prins, ‘Levensbericht van dr. D. Harting’, in: *Jaarboek der MNL* 1892 160. *Nieuwe Jaarboeken voor Wetenschappelijke Theologie* verschenen van 1858-1863 als voortzetting van de *Jaarboeken voor Wetenschappelijke Theologie* 1845-1856.

het protestantse beginsel bij uitstek getuigde van het in vrijheid erkende besef dat God en mens, hemel en aarde ten diepste op elkaar betrokken waren. Protestant en ethisch leken voor La Saussaye equivalenten geworden te zijn.

‘Maar juist het vallen van die omtuiningen [bedoeld wordt kerkelijke autoriteit PWJLG], het erkennen van het hooger verband dat door Gods voorzienigheid bewaard wordt tusschen natuur en genade, is de eisch van het protestantsche beginsel, het teeken van een dieper indringen van het wezen van God en mensch.’⁹

Ook de intentie van *Protestantsche Bijdragen* om bij te dragen tot een détente van de toenemende kerkelijke agitatie met name in de orthodoxe gelederen werd miskend. Groen van Prinsterer zag de periodiek als een ‘machine de guerre’ van de ethische richting.¹⁰

Het kerkelijke en theologische discours vertoonde na het midden van de negentiende eeuw inderdaad het beeld van een groeiende polarisatie en partijvorming, zoals we eerder zagen. Gevoeligheden, stekeligheden en emoties leken de boventoon te gaan voeren. Wat afweek van het eigen vertrouwde standpunt kwam al snel in kwade reuk te staan en werd vrijwel altijd ten kwade geduid. De Zwitser J.-P. Trottet, Waals predikant in Den Haag, sprak er openlijk zijn verbazing over uit.¹¹ Hij meende deze partijzucht toe te moeten schrijven aan een algemeen gebrek aan gevoel voor verbeeldingskracht die het denken boven alledaagse waarneming en reflectie kon uittillen: ‘Le caractère national, tourné vers la pratique, paraît totalement dépourvu de poésie.’¹² Stoere vroomheid had plaats gemaakt voor bigotterie, een ‘piété de salon’, een christelijkheid ‘à l’eau de rose, dont le fruits ne sont que trop de fruits de serre chaude.’¹³ Een onvermogen dat gepaard ging met een chronisch gebrek aan filosofische training en onbekendheid met wat er zich vooral in Duitsland afspeelde. Er heerste een ongezonde zelfgenoegzaamheid *in theologicis*. Daardoor ontbeerde het theologische discours in Nederland een gezonde basis door een gedeelde wetenschappelijke methodiek en verwerd het debat tot een hopeloze schermutseling tussen facties en partijen, iets wat eerder in een

⁹ La Saussaye, ‘Christelijk leven’ (1870), VW III, 126.

¹⁰ Zie: Groen van Prinsterer aan M.D. van Otterloo, 23 januari 1870, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* VI, 97.

¹¹ J.-P. Trottet (1818-1862) studeerde theologie en filosofie te Lausanne, waar hij de invloed van Vinet onderging; op diens advies vervolgde hij zijn studies enkele jaren te Berlijn. Hij stond van 1858-1861 in Den Haag. J.-P. Trottet, *Le parti orthodoxe pur dans l’église wallonne de La Haye: réponse à la brochure de Mr. Groen van Prinsterer, intitulé: Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l’église réformée des Pays-Bas* (Den Haag 1860) 2.

¹² J.-P. Trottet, ‘Quelques mots sur l’état religieux de la Hollande’, *Chrétien Évangélique au dix-neuvième siècle* 1 (1859) 485. Onder ‘poésie’ werd veelal verbeeldingskracht verstaan, het vermogen om te abstraheren van de empirische werkelijkheid en te denken in alternatieven. Vooral in het speculatieve denken nam de verbeelding een hoge vlucht.

¹³ Trottet, ‘Quelques mots sur l’état religieux de la Hollande’ 486. La Saussaye citeerde deze passage in *La crise religieuse en Hollande*, 460. Æ. Mackay verweet hem dit citaat. Æ. Mackay, ‘Aan ds. Chantepie de la Saussaye’, *De Vereeniging: Christelijk Stemmen* 15 (1862) 15. Zie voor Æ. Mackay (1806-1876): *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek* V, 333-334. Voortaan te citeren als: *NNBW*.

arena thuishoorde. Trottet had wel enig recht van spreken omdat hij geruime tijd in Duitsland gestudeerd had en daar onder de indruk geraakt was van een theologiseren dat enerzijds hoge speculatieve vluchten maakte en anderzijds streng methodisch te werk ging.¹⁴

Het is dan ook te begrijpen dat La Saussaye zich verzette tegen elke poging hem de arena in te drijven en partij te laten kiezen. Dit verzet werd hem niet in dank afgenomen en elke gelegenheid werd te baat genomen om hem angstvalligheid en afvalligheid in de schoenen te schuiven. Dat was in het bijzonder het geval toen La Saussaye zich, evenals Beets, afzijdig hield in de strijd om christelijk onderwijs die culmineerde in de Lageronderwijswet van 1857. Het werd hem en Beets niet vergeven. La Saussaye kon zich dan ook niet aan de indruk onttrekken dat *Ernst en Vrede*, waarmee hij, zoals gezegd, vereenzelvigd werd, willens en wetens in een isolement gedreven werd.¹⁵ Soms werd de kritiek ronduit persoonlijk, zoals bij de excentrieke en radicale predikant J. de Liefde. Hasebroek en Heldring waren voor De Liefde ‘oude wijven’, La Saussaye en Beets ‘koele komkommers’, Doedes en Van Oosterzee ‘wandelende soepterrines’, allemaal ‘stomme honden, die, om hunner huid wille, allen loyalen, eerlijke strijd vermeden.’¹⁶ Zelfs liet een enkeling, zoals G. Barger - zelf ooit lid van *Ernst en Vrede* -, ‘verraders’ uit de pen vloeien waarbij hij met name La Saussaye en Beets op het oog had.¹⁷ Dat deed hij niet binnenskamers maar *en plein public* wat natuurlijk de nodige beroering teweegbracht.

Dit ‘persoonlijke’ karakter van het kerkelijk-theologisch debat was ook de voorman van de Duitse zendingsbeweging, Friedrich Fabri, al vòòr Trottet opgevallen toen hij in 1855 een rondreis door Nederland maakte. ‘Bey uns hängt der neuerwachte Sectengeist an confessionelle Fragen, bei Ihnen, wie es scheint, an persönliches,’ schreef hij aan Heldring.¹⁸

¹⁴ ‘Grâce au manque de génie spéculatif et au peu de connaissances philosophiques, la théologie y est devenue, moins encore une science, qu’une arène ouverte aux parties [...]’ Trottet, ‘Quelques mots sur l’état religieux de la Hollande’, 485-486.

¹⁵ La Saussaye, ‘Antwoord aan den heer Mackay’, *De Vereeniging: Christelijke Stemmen* 15 (1861) 782.

¹⁶ J. de Liefde aan Groen van Prinsterer, 2 maart 1868, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* IV, 172. Zie voor J. de Liefde (1814-1869): *BLGNP* II, 306-308 (F.L. Bos).

¹⁷ G. Barger, ‘Onze beginselen’, *De Heraut*, 23 september 1864. La Saussaye antwoordde in *De Vereeniging: Christelijke Stemmen* 19 (1864) 235. La Saussaye vond het zeer grievend juist uit de mond van Barger, met wie hij vriendschappelijk had verkeerd, deze beschuldigingen te horen. La Saussaye aan Groen, 11 oktober 1864, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 719. Nog verder ging B.J.L. de Geer toen deze aan Groen van Prinsterer schreef: ‘[...] ik veracht Saussaie uit heel mijn hart. De man die door ijdelheid en trotschheid beheerscht geen gevoel heeft voor de beleediging des Heeren, maar alleen voor de zijne, die, onder den tegengestelden schijn, de methode der moderneren huldigt en haar in de hand werkt.’ De Geer aan Groen van Prinsterer, 23 mei 1865, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 765. Dit ging Groen toch te ver: ‘Tegen ééne uwer uitdrukkingen, heb ik, wat zo zelden gebeurt, bezwaar; namelijk dat gij La Saussaye veracht. Mag dit? Is daar reden voor? Al mogen wij zoo zeer zijne dwalingen betreuren en zijn invloed naadeelig achten.’ Groen van Prinsterer aan De Geer, 27 mei 1865, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 765.

¹⁸ Zie voor citaat van Fabri: Heldring aan Groen van Prinsterer, 6 november 1858, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 332-333. In een necrologie van La Saussaye uit 1876 kwam Fabri nog eens terug op dit

Fabri lijkt hier de observatie van Trottet te bevestigen dat in Duitsland het kerkelijke en theologische discours toch ondanks alle emoties minder partijstrijd kende.¹⁹ Zowel Trottet als Fabri - met beiden was hij bevriend - vertolkten wat La Saussaye voor de achilleshiel van de Nederlandse theologie hield: gebrek aan wetenschappelijke rigueur. Teveel vertoon van geleerdheid, te weinig kritische zin en durf om door te denken.²⁰ Men bleek blind en doof te zijn voor drogredenen en logische inconsistenties. Zelfs een gevierd wetenschapper als Scholten ging naar zijn oordeel in dit opzicht niet vrijuit, zoals in het vorige hoofdstuk ter sprake kwam. Men ging te veel en te vaak op de ‘klank’ af, zoals het heette.

Wetenschap hield voor La Saussaye in ‘het weten der dingen (science)’, dit in tegenstelling tot geleerdheid die vaak gepaard ging met ‘volkomen gebrek aan wetenschap’. Kortom: filosofische lichtvaardigheid, en oppervlakkigheid en kleurloosheid zetten volgens La Saussaye de toon van het debat in Nederland. Het ontbrak aan ware ernst. Ernst, niet in de betekenis van gemoedsgesteldheid, maar als een levenshouding, mentale dispositie, een ontvankelijkheid voor de diepere drijfveren in het leven. Wie eenmaal oog kreeg voor deze drijfveren of levensbeginselen, liet eigen opvattingen of intenties achter zich, was de diepe overtuiging van La Saussaye. Een houding van ontzag, eerbied en terughoudendheid was hier geboden. Hij vond het dan ronduit abject om beginselen te gebruiken als grondslag voor partijvorming. Een fundamentele miskennis van hun ware aard. Dat was voor La Saussaye dan ook reden om zich, zoals gezegd, te distantiëren van de *Vereeniging voor Christelijk Nationaal Onderwijs*, die zich in haar doelstellingen beriep op de ‘onveranderlijke waarheden’ van de Reformatorische geloofsbelijdenis.²¹ Nog onvergefelijker was het in de ogen van La Saussaye om als partij de naam van Christus in het vaandel te voeren: ‘[...] beschouwt den christustitel niet als uw particulier eigendom, noch als vaandel van uwe partij.’²²

Zijn terughoudendheid leidde tot verontwaardiging en woede van zijn antirevolutionaire ‘broeders’, die hem en medestanders, zoals Beets, beschuldigden van ‘politocophobie’.²³ Maar spreken over ‘onveranderlijke waarheden’ was een ergerlijke en onaanvaardbare misvatting van het karakter van de Heilige Schrift, zo oordeelde La Saussaye.

persoonlijke karakter van de tegenstellingen. Fabri, *D. Chantepie de la Saussaye's ausgewählte kleinere Schriften* I, xvii. Fabri maakte blijkens de brief van Heldring in 1855 een rondreis door Nederland.

¹⁹ ‘L’esprit spéculatif et poétique de l’Allemagne offre un remarquable correctif aux excès de l’esprit de parti, et aspire tout naturellement à élargir les tendances exclusives.’ Trottet, ‘Quelques mots sur l’état religieux de la Hollande’, 485.

²⁰ La Saussaye, ‘Brief aan den heer Mackay’, 165.

²¹ Zie: Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye*, 144.

²² La Saussaye, ‘Christelijk leven’, 342.

²³ Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye*, 144-145.

‘Wij hebben een ander, een hooger beginsel. Niet de wet noch de leer, maar wat boven wet en leer staat, de persoonlijke Christus, de Godmens’, schreef hij aan minister J.J.L. van der Brugghen, die verantwoordelijk was voor de zo omstreden Lageronderwijswet uit 1857.²⁴ In dezelfde geest als La Saussaye schreef Heldring aan de geplaagde en verguisde minister: ‘De Evangelische weg heeft alle schijn van zwakheid, want hij heeft geene formule. In de formule zit des menschen kracht, die begeert men. In de waarheid die vrij maakt, ligt Gods kracht: die verlangen wij.’²⁵

Ook hier valt een duidelijke reserve, zo geen afkeuring, te bespeuren waar geloof gevat wordt in formuleringen waaraan als beginselen eeuwigheidswaarde wordt toegekend. Leerstellingen dreigden niet meer als een eigentijdse uitdrukking van het geloof te worden gezien, maar als eeuwige waarheden. Het was vooral La Saussaye die onvermoeibaar tegen een dergelijke, in zijn ogen verderfelijke gelijkstelling streed. Verderfelijk omdat een begripsmatige of intellectualistische opvatting van beginselen hun aard als levensbeginselen, hun autonome levenskracht miskende. Waarheid was geen begripsmatige maar een existentiële categorie die alle menselijke levensuitingen omvatte. La Saussaye sprak daarom van ethische beginselen.

Ernst en Vrede wilde dit ethische beginsel in kerk en theologie werkzaam laten zijn als heilzaam tegenwicht tegen polarisatie, agitatie en partijvorming.²⁶ Kernachtig drukte Beets dit streven uit met zijn adagium ‘doen door laten’.²⁷ Ook belichaamde hij dit als geen ander als voorzitter van het gezelschap, allergisch als hij was voor scherpelijperij, voor alle antagonisme en agitatie. Het strookte voor hem niet met de Nederlandse volksaard. Noch Thorbecke ter linkerzijde, noch Groen van Prinsterer ter rechterzijde kon hij als representanten van deze volksaard zien. Was het gemoedelijkheid en flegma die hij bij hen miste, het vermogen om tot compromissen te komen? Wat naar opzettelijkheid, profilering en triomfalisme zweemde bleek bij Beets op weerzin en weerstand te stuiten. Kerkelijke manifestaties als *Kirchentage*, *Pastoralkonferenze* en *Jubelfeier*, zelfs conferenties van de *Alliance Evangélique*, konden in zijn ogen geen genade vinden. ‘Grote parades’ sneerde hij. Het werd hem niet in dank afgenomen, zelfs niet in de kring van *Ernst en Vrede*, waar hij toch een groot gezag bezat. Met name Van Rhijn, fanatiek en onvermoeibaar bezoeker van deze

²⁴ La Saussaye aan J.J. L. van der Brugghen, vòòr 20 december 1856, opgenomen in: *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 947.

²⁵ Heldring aan J.J. L. van der Brugghen, 18 juni 1857, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 954.

²⁶ Honders, *Doen door laten in Ernst en Vrede*, 48.

²⁷ Naar de titel van de lezing ‘Het doen door laten’ uit 1859 die later opgenomen werd in de publicatie: *Het doen door laten: eene voorlezing, benevens andere opstellen* (Haarlem 1864).

‘parades’, voor wie betrokkenheid en deelname het karakter kreeg van een geloofsartikel, voelde zich door Beets’ houding gegriefd.²⁸ En ook Heldring, die in dit opzicht niet achterbleef bij Van Rhijn, zal het hem niet in dank afgenomen hebben.

Beets en La Saussaye droegen eendrachtig het ethische beginsel uit. De één door het natuurlijk gezag dat hij binnen en buiten de kring van *Ernst en Vrede* bezat en de ander door zijn talloze pennenvruchten in het gelijknamige tijdschrift. Vertrouwde Beets vooral op zijn intuïtie, La Saussaye ging overwegend analytisch te werk.²⁹ Dat blijkt bijvoorbeeld uit beider beoordeling van Thorbecke en Groen van Prinsterer. De al genoemde constatering van Beets dat geen van beide antagonisten de Nederlandse volksaard vertegenwoordigde, lijkt vooral de vrucht van levenswijsheid te zijn. La Saussaye wilde het kennelijk niet bij een constatering laten maar zag beiden als representanten van een antithese, die door Christus opgeheven werd. ‘Hij [Christus] maakt van de tweeën één. In hem is het humanisme van Thorbecke en het theocratische van Groen verzoend’, klinkt het in een brief aan Van der Bruggen.³⁰ Deze neiging van La Saussaye om verschillen en geschillen tot filosofische dimensies te herleiden, werd niet altijd gewaardeerd. De Utrechtse rechtsgeleerde B.J. L. de Geer van Jutphaas, fervent partijganger van Groen, verweet hem bijvoorbeeld een ‘would-be filosofische methode, waardoor hij alles tot één vraag, de methode, terugbrengt.’³¹ Met dat laatste, concentratie op de methode, had hij geen ongelijk. Met ‘would-be filosofisch’ lijkt het wat anders gesteld te zijn. De Utrechtse hoogleraar zal La Saussaye wel niet van charlatanerie hebben willen beschuldigen, maar hij wilde waarschijnlijk diens knieval voor het speculatieve denken, dat in zijn ogen gespeend was van zindelijk denken, aan de kaak stellen.

²⁸ Honders, *Doen door laten in Ernst en Vrede*, 5.

²⁹ Het is in dit verband opmerkelijk dat Noordmans Beets als een ‘fundamentalist’ typeerde, omdat hij uitging van fundamentele geloofswaarheden en niet, zoals La Saussaye, vanuit eigentijdse vraagstellingen doordacht. Zie: Noordmans, ‘Twee kerkelijke richtingen’, 383.

³⁰ La Saussaye aan Van der Bruggen, vòòr 20 december 1856. *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 947. Eschatologie was voor La Saussaye blijkens een uitlating aan Groen van Prinsterer een persoonlijke realiteit: ‘Juist omdat ik geloof dat de laatste dingen nabij zijn, kan ik noch aan Kerk-, noch aan staats-herstel geloven en noem de ongeloofige wetenschap het begin van de profetie van de valschen profeest der Openbaring, maar zie ook tevens dat confessioneele predikanten, in hunne leergerechtigheid en zelfgenoegzaamheid, van dien hoogsten strijd - Christus en Satan - ter nauwer nood eenige voorstelling hebben.’ La Saussaye aan Groen van Prinsterer, 8 januari 1869, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* V, 305.

³¹ De Geer van Jutphaas aan Groen van Prinsterer, 6 januari 1860, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 387. In 1867 sprak hij van ‘sentimenteele mystiek’, ‘wijsgeerige theosophie’ en verweet hij La Saussaye de tijdgeest te vleien. Zie: De Geer van Jutphaas aan Groen van Prinsterer, 10 januari 1867, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* IV, 306. De weerzin tegen La Saussaye zit kennelijk diep toen De Geer schreef: ‘Saussaye is het alleen te doen om zichzelf, om voor zich lof en eer in te oogsten, van wien ook en door wat middelen ook; naar mijne overtuiging heeft hij eigenlijk voor geen enkele zaak een warm hart en speculeert hij altijd, schrijvend en sprekend, op effect te brilleren.’ De Geer van Jutphaas aan Groen van Prinsterer, 13 november 1865, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 781.

Miskening in het binnenland

Nu stak in Nederland al vrij snel de argwaan de kop op als het op filosoferen aankwam. Men zag doorgaans niets in het speculatieve denken van de oosterburen en prees zich gelukkig gevrijwaard te zijn van diepzinnigheden die eerder duisternis dan verlichting brachten. Scholten wist als student van theologen die zo'n afkeer van filosofie hadden dat zij er van walgden.³² Diepzinnigheid stond derhalve niet zo in de gunst van Nederlanders. Men hield het bij de nuchterheid van het gezonde verstand, die men voor een bij uitstek Nederlandse eigenschap hield, zoals de Utrechtse filosoof Ph.W. van Heusde het in 1837 vertolkte: 'Wij willen geene filosofie op zich zelve, als de speculative is, gelijk zij door deze hare benaming van zelfs aanduidt. [...] Wij toch willen bij het filosoferen *eenvoudigheid, goed, gezond verstand* en daarbij ook voornamelijk *goede beginselen*, die vooral niet met die onzer godsdienstleer strijden.'³³ Bijna twintig jaar later ging zijn opvolger, Opzoomer, een stap verder toen hij zijn studenten voorhield dat speculatieve filosofie niet alleen uit wetenschappelijk oogpunt abject was, maar ook een gevaar voor de geestelijke en lichamelijke gezondheid vormde. Het speculatieve denken kon een mens ook lichamenlijk te gronde richten waarbij hij het tragische leven van de briljante Amsterdamse hoogleraar Martinus des Amorie van der Hoeven ten voorbeeld hield, overigens zonder diens naam te noemen.³⁴ De waarschuwing was duidelijk: ook in de filosofie kwam het aan op *common sense* en misschien wel meer dan in de overige wetenschappen als tegenwicht tegen de neiging om te abstraheren. Helder, methodisch denken was het wapen bij uitstek tegen de verleidingen van het speculatieve denken dat leidde tot bedrieglijke hersenspinsels. Scherpzinnigheid werd bij gevolg positief gewaardeerd als helder, methodisch en objectiverend, eigenschappen van de ware wetenschapper. Deze Nederlandse nuchterheid bood een heilzaam tegenwicht tegen overspannen verwachtingen van het Duitse denken; dat mocht, zo meende de moderne Nijmeegse predikant Johan Hooykaas Herderscheê, La Saussaye met diens minachting voor het gebrek aan wijsgerige zin in Nederland wel eens

³² J.H. Scholten, *Afscheidsrede bij het neerleggen van het hoogleeraarsambt aan de Universiteit van Leiden: uitgesproken op den 14den Juni 1881* (Leiden 1881) 26.

³³ Ph.W. van Heusde, *Brieven over het beoefenen van de wijsbegeerte inzonderheid in ons vaderland en in onze tijden* (Utrecht 1830) 41. Zie voor Ph.W. van Heusde (1778-1839): *NNBW* V, 231-237.

³⁴ C.W. Opzoomer, *De vrije wetenschap: redevoering, ter opening der akademische lessen uitgesproken* (Amsterdam 1869). Zie voor Martinus des Amorie van der Hoeven (1824-1868): P.R. Feith, 'Levensschets van mr. M. des Amorie van der Hoeven', in: *Jaarboek MNL* 1870, 425-478.

publiekelijk gezegd worden.³⁵ Zeker, de filosofie kwam in Nederland tekort, maar dat tekort werd ruimschoots goed gemaakt door de *verstaanbaarheid* die hier te lande voorop stond. Herderscheê zag het als een uiting van de Nederlandse volksaard, die ‘niet naar de diepte wil als het daar groezelig wordt en meer dan alles klaarheid en eenvoudigheid ook in de wetenschap verlangt.’³⁶

Diepzinnigheid werd in Nederland dus veelal geassocieerd met duister, ondoorgrondelijk en subjectief, eigenzinnig en idiosyncratisch, iets wat eerder bij een kunstenaar dan een wetenschapper paste. Diepzinnig achtte men La Saussaye en dus ontoegankelijk en onbegrijpelijk: hij gold als de ‘duistre Chantepie’.³⁷

Ook zijn stijl werd als zwaar en loom ervaren, wat menig lezer zijn werk voortijdig terzijde deed leggen. Van Van Bell tot Pierson is deze kritiek te horen.³⁸ Het is overigens opmerkelijk dat een hedendaagse onderzoeker als de Utrechtse kerkhistoricus Frits Broeyer ook enige weerstand moest overwinnen bij het lezen van La Saussaye’s commentaar op het werk van Scholten. Met deze publicatie leek La Saussaye de toon gezet te hebben.³⁹ De moeizame stijl van deze eersteling heeft zich wellicht bij menigeen in de herinnering vastgezet en bijgedragen tot het oordeel dat La Saussaye onleesbaar en ontoegankelijk was.⁴⁰ Maar, en dat moet ook gereleveerd worden, wie de moeizame stijl voor lief wilde nemen, zoals de wispelturige Pierson en de bedachtzame Cornelis Petrus Tiele, raakte gefascineerd door de rijkdom aan ideeën en de diepgang van zijn denken.⁴¹ De laatste bekende er zelfs wel

³⁵ Zie voor Joh. Hooykaas Herderscheê (1822-1886): I. Hooykaas, ‘Levensbericht van J. Hooykaas Herderscheê’, in: *Jaarboek MNL* 1886, 215-247.

³⁶ Joh. Hooykaas Herderscheê, ‘De la Saussaye, openbare brief [recensie van La Saussaye’s ‘Openbare brief aan dr. J.H. Scholten’]’, *Godgeleerde Bijdragen* 31 (1856) 85-876.

³⁷ Geciteerd in: Schuller tot Peursum, *Weggevlotene jaren* I, 84.

³⁸ Van Bell, ‘Eene opmerkelijke stem uit het kamp der orthodoxie’, *De Tijdspiegel* 15 (1858) 86. Zie ook: Allard Pierson, ‘Wetenschappelijk Nederlandsch’, *De Gids* 37 (1873) 421-453. Het betreft hier een recensie van de oratie van La Saussaye uit 1872. Overigens was La Saussaye zich hier er terdege van bewust en erkende in Pierson ruitelijk in dit opzicht zijn meerdere. Ook Brouwer wees op deze handicap, die een vlot lezen en acceptatie van zijn werk in de weg stond. Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye*, 265.

³⁹ La Saussaye, *De beoordeeling van het werk van dr. J.H. Scholten*, 289.

⁴⁰ Frits Broeyer, ‘Een professor en een dominee’, 140. Ook zijn biograaf Brouwer wees meer dan een halve eeuw eerder erop dat de lome en zware stijl van dit werk zijn schaduwen vooruit zou werpen. Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye*, 265.

⁴¹ ‘In weêrwil van dien gebrekkigen vorm kan ik toch zeer goed begrijpen, dat het den spreker niet aan belangstellende hoorders ontbroken heeft. De zaken, waarover hij handelde, zijn van geen klein gewicht, en wat een man als hij daarover te zeggen heeft is wel der moeite waard om gehoord te worden. Veelal zijn het duistere dingen, die hij verkondigt, nooit alledaagsche. Ik vind het gansch niet vreemd, dat zijn vrienden en volgers zich gaarne wat inspanning en een weinig hoofdpijn getroost hebben, daar ze wel wisten, dat ze er niet bij verliezen zouden. Zij hebben taaie brokjes geslikt, inderdaad, maar goede, voedzame spijzen werden hun ook toegediend.’ C.P. Tiele, ‘Een pleidooi tegen de moderne richting. D. Chantepie de la Saussaye, Leven en rigting: vier voorlezingen over godsdienstige vraagstukken van dezen tijd’, *De Gids* 29 (1865) 229. ‘Wanneer een schrijver [zoals La Saussaye] gedachten heeft, die niet voor de hand liggen, mag hij van zijne lezers inspanning vorderen.’ Pierson, ‘Wetenschappelijk Nederlandsch’, 425.

wat ‘hoofdpijn’ voor over te hebben. Maar zo iets was eerder uitzondering dan regel. Voor het gros van zijn tijdgenoten bleef La Saussaye diepzinnig en duister.

Het onbegrip dat La Saussaye ontmoette, leefde zelfs ook binnen het gezelschap *Ernst en Vrede*. Dat Doedes als scherpzinnig gezien werd en La Saussaye in veler ogen als diepzinnig, was niet altijd in het voordeel van de laatste. Het geestelijk isolement waarin La Saussaye kwam te verkeren zal het zijne er toe bijgedragen hebben om zijn werk als redacteur neer te leggen.⁴² Overigens scheen er tussen beiden een *incomptabilité d’humeur* in het spel te zijn geweest. La Saussaye vond Doedes, naar zeggen van J.J.P. Valeton jr., een peuteraar en omgekeerd zag Doedes La Saussaye als een onbegrijpelijk warhoofd.⁴³ Het werd voor velen in het klimaat van toenemende polarisatie tussen rechtzinnigheid en vrijzinnigheid kennelijk steeds moeilijker het bestaansrecht van de ethische richting als een derde weg te erkennen. Ook in de geleerden van *Ernst en Vrede* waren er die haar tenslotte niet anders konden zien dan een halfwassen compromis, geen vlees en geen vis. Zouden zij niet heimelijk het oordeel van de confessionele De Geer gedeeld hebben, toen hij aan Groen schreef: ‘Ik heb meer sympathie voor de modernen dan voor Gunning of Chantepie; zij zijn duidelijk en men weet wat men aan hen heeft’?⁴⁴

Erkenning in het buitenland

Het onbegrip dat La Saussaye in Nederland ervoer viel weg tegen de waardering die hij in het buitenland ontving. Hij ontving uitnodigingen om op conferenties van de *Alliance Évangélique* te spreken. De eerste maal, in 1855, had hij een *tour d’horizon* van kerkelijk Nederland ten beste gegeven, die zo gewaardeerd werd dat men aandrang op publicatie.⁴⁵ La Saussaye had daar toen geen oren naar, omdat hij meende dat het een doublure zou zijn van de artikelen van Trottet.⁴⁶ Maar hij veranderde van mening toen Groen van Prinsterer onaangenaam getroffen bleek te zijn door de publicatie van Trottet, niet in het minst door de wijze waarop hij en zijn geestverwanten, confessionelen en antirevolutionairen, afgeschilderd

⁴² Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye*, 108. Zie ook: Honders, *Doen door laten in Ernst en Vrede*, 103-106.

⁴³ Zie: interview van Brouwer met Valeton, CB 309. A.W. Bronsveld wist zich te herinneren dat Doedes’ haartooi even verzorgd was als zijn colleges exegese. A.W. Bronsveld, *Een theologisch klaverblad: prof. dr. B. ter Haar, prof. dr. J.J. van Oosterzee, prof. dr. J.I. Doedes* (Rotterdam 1897) 96.

⁴⁴ De Geer aan Groen van Prinsterer, 16 april 1865, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 756.

⁴⁵ ‘Rapport sur l’état religieux de la Hollande’, in: *Compte rendu de la Conférence des Chrétiens Évangéliques* (Parijs 1856). Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye*, 17.

⁴⁶ Trottet, ‘Quelques mots sur l’état religieux de la Hollande’ en: Trottet, ‘La question religieuse en Hollande’, *Revue Chrétienne* 7 (1860) 265-283 en 340-354. Ook Allard Pierson voelde zich aangesproken door Trottet en reageerde in een open brief. ‘Correspondance: Lettres de MM. Pierson et Trottet’, *Revue Chrétienne* 7 (1860) 441-446.

werden: als stonden zij met hun rug naar de toekomst, zonder oog voor de nood der tijden. Groen voelde zich geroepen dit beeld te rectificeren. Hij publiceerde een sterk apologetische brochure, waarin hij met een beschuldigende vinger wees naar de ‘ethische broeders’, met name naar La Saussaye. Omdat zij zich op een beslissend moment in de strijd om het christelijk onderwijs afzijdig hadden gehouden, hield hij hen in hoge mate verantwoordelijk voor de in zijn ogen rampzalige Lageronderwijswet van 1857.⁴⁷ Deze aantijging zal Groen ingegeven zijn door zijn stellige overtuiging dat La Saussaye de geestelijke vader was van het beeld dat Trotzet geschetst had.⁴⁸

La Saussaye nam de handschoen op en kwam binnen enkele weken met een weerwoord. Het was meer dan een uitwerking van zijn Parijs referaat; deze *tour d’horizon* van de jongste ontwikkelingen op kerkelijk en theologisch gebied in Nederland kon tevens gelden als een verdediging en rechtvaardiging van de ethische richting. *La crise religieuse en Hollande* is wel tot zijn beste werken gerekend en bleef niet onopgemerkt in binnen- en buitenland.⁴⁹ Deze aandacht heeft er wellicht toe bijgedragen dat La Saussaye in 1862 een beroep naar Rotterdam ontving.

‘Jubelfeier’ in Wezel

Meer dan Parijs trok Duitsland. Zijn interesse ging uit naar wat zich daar op theologisch en filosofisch gebied afspeelde.⁵⁰ Zijn artikelen getuigen niet alleen van deze interesse maar ook volgde hij nauwgezet wat daar gepubliceerd werd. Hij nam niet zelden de moeite om naar Duitse universiteitssteden af te reizen om zich persoonlijk op de hoogte te stellen van de jongste ontwikkelingen, zoals in de zomer van 1867 toen hij Bonn, Koblenz, Stuttgart en Heidelberg aandeed.⁵¹

De waardering van La Saussaye voor zijn Duitse collega’s was wederzijds en het hoeft dan ook niet te verbazen dat hem juist in Duitsland een eervolle onderscheiding ten deel viel die hem in eigen land onthouden was. In 1868 werd hij eredoctor van de universiteit van Bonn

⁴⁷ G. Groen van Prinsterer, *Le Parti Antirévolutionnaire et confessionnel dans l’Église Réformée dans les Pays-Bas* (Amsterdam 1860).

⁴⁸ Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye*, 17. La Saussaye liet Groen weten dat deze ten onrechte zijn hand in het artikel van Trotzet had gezien. ‘[...] Ik geloof niet dat gij het regt hebt om anderen voor den arbeid van Trotzet aansprakelijk te stellen. Naar het algemeen gevoelen word ik, in uw brochure, zeer duidelijk als de zegsman van Trotzet gedesigneerd. Dit is onjuist.’ La Saussaye aan Groen van Prinsterer, 6 augustus 1860, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 421.

⁴⁹ La Saussaye, *La crise religieuse en Hollande*, 343-469.

⁵⁰ Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye*, 27.

⁵¹ La Saussaye aan Groen van Prinsterer, 20 juli 1867, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* IV, 88. La Saussaye deed onder meer verslag van wat er in Duitsland leefde over de dominantie van Pruisen na zijn overwinning op Oostenrijk.

ter gelegenheid van het vierde eeuwfeest van de geboorte van de Nederlandse gereformeerde kerk in ballingschap te Wezel. In november van 1868 werd het gewoonlijk zo stille en dromerige provinciestedje uit zijn dommel gehaald door uitbundig klokgebeier en veelkleurig vlagvertoon. Niet minder dan vierhonderd genodigden uit Duitsland en Nederland hadden gevolg gegeven aan de uitnodiging om daar de geboorte van de Nederlandse protestantse reformatie te herdenken.⁵² Op weg van het station naar de binnenstad werden de gasten verwelkomd met de boven de stadspoort prijkende tekst: ‘Den Frommen stehe Ich offen’, als gingen zij het hemelse Jeruzalem binnen.⁵³ Dit *Jubelfeier* was een van de vele kerkelijke manifestaties van zowel reformatorische als rooms-katholieke zijde die de Duitse landen in de tweede helft van de negentiende eeuw rijk waren. *Kirchentage, Pastoralconferenze, ‘Missionsfeste’* brachten honderden, zo niet duizenden, van heinde en ver op de been. Zij kunnen gelden als uitingen van groeiende religiositeit sinds het begin van de negentiende eeuw. Een religiositeit die zich geroepen voelde de strijd aan te binden met de machten die zij de traditionele samenleving zag ontwrachten. Men vreesde geloofsafval, ontkerkelijking en zelfs ontkerstening van de samenleving.

Deze piëtistische opwekkingsbewegingen, die hun bakermat in zuidwest-Duitsland hadden, kwamen weldra in het vaarwater van kerkelijk-confessionele stromingen, die hun oorsprong overwegend in Pruisen vonden. Het Pruisische confessionalisme kenmerkte zich door onverholten restauratieve aspiraties. Vanuit Berlijn redigeerde de militante hoogleraar E.W. Hengstenberg de *Evangelische Kirchen-Zeitung*, een blad dat decennia achtereenvolgens uitwaaierte tot ver buiten Berlijn en Pruisen.⁵⁴ Met zijn *alter ego*, de autoritaire en aartsconservatieve staatsrechtgeleerde Julius Stahl, trachtte hij ook op de ‘Kirchentage’ een kerkelijk-confessioneel stempel te drukken en kerkelijk-nationale doeleinden in te zetten. Zij slaagden daar tenslotte niet in.⁵⁵ Maar alleen al de associatie van het tweetal met de ‘Kirchentag’ was voor vele modernistisch-gezinden reden om de ‘Kirchentage’ te mijden en zich te verenigen in de ‘Protestantentage’.⁵⁶

⁵² De Amsterdamse boekhandelaar en uitgever H. Höveker, die als ouderling namens de Amsterdamse kerkenraad deelnam aan de herdenking in Wezel, publiceerde een uitvoerig verslag: ‘Feestviering te Wezel, den 3den en 4den November 1868’, *De Vereeniging: Christelijke Stemmen* 23 (1869) 385-409.

⁵³ Zie: Van Rhijn aan Groen van Prinsterer, 10 november 1868, AGP 124A27.

⁵⁴ Zie: Annelies Kriege, *Geschichte der Evangelischen Kirchen-Zeitung unter der Redaktion Ernst-Wilhelm Hengstenbergs* [diss. Bonn] (Bonn 1958), en: Hans Wulfmeyer, *Ernst Wilhelm Hengstenberg als Konfessionalist* (Erlangen 1970) 46-51. Zie voor E.W. Hengstenberg (1802-1869): *BBKL* II, 713-714 (F.W. Bautz).

⁵⁵ Harting vermeldde dat Hengstenberg en Stahl schriftelijk meedeelden op principiële gronden niet meer te willen deelnemen aan de *Kirchentage*.

⁵⁶ Zie: ‘Innerprotestantische Polarisierungsprozesse’, in: Claudia Lepp, *Protestantisch-liberaler Aufbruch: der deutsche Protestantententage in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes* (Gütersloh 1996) 219-282.

Een dergelijke polarisatie en tweedeling deed zich elders in het protestantse Europa, uitgezonderd Nederland, nauwelijks of niet voor. Doorgaans zette samenwerking de toon. De *Alliance Evangélique* was een lichtend voorbeeld.⁵⁷ Het waren vooral Engelsen en Fransen, die hier het voortouw namen om tot een samenwerking te komen die meer vooruit dan achteruit zou kijken. Dat verklaart de kritische observatie van een Franse deelnemer aan de Berlijnse ‘Kirchentag’ in 1853. Hij constateerde een overdreven preoccupatie met de eigen geschiedenis, zo anders dan in Frankrijk, waar een dergelijke fixatie op het verleden niet leefde.⁵⁸ In dit opzicht leek Nederland dicht bij Duitsland te staan. Trottet signaleerde ook hier hang naar het verleden. Een zorgwekkend verschijnsel, vond hij, deze naar het verleden gerichte blik die een gewenste openheid voor de toekomstige ontwikkelingen in de weg stond. Ook hier een confessionalisme dat geheel in de ban was van het traditionele geloof en de leer der vaders dat volgens Trottet moeilijk te rijmen was met de veel geprezen Hollandse hang naar vrijheid en ondernemingszin.⁵⁹ De Waalse predikant herkende ook in Groen van Prinsterer een ‘esprit amoureux du passé’. Was hij niet sprekend het evenbeeld van Stahl, inspirator en aanvoerder van het Pruisische confessionalisme? Groen als de ‘Stahl de la Hollande’?⁶⁰ Het werd Trottet niet in dank afgenomen, en evenmin zijn geestverwant La Saussaye, die er, zoals gezegd, op aangekeken werd hem dit ingefluisterd te hebben.⁶¹

⁵⁷ Evenals in Duitsland leefden er in Nederland geen geringe reserves ten aanzien van de *Alliance Évangélique*. Toen Nederland gastland was dreigden de voorbereidingen door confessionele tegenstellingen bijna schipbreuk te lijden. P. Hofstede de Groot, *Iets over de evangelische alliantie, welke in Augustus en September in 1866 te Amsterdam hare zamenkomsten zal houden* (Groningen 1866). Zie ook: Jasper Vree, ‘P. Hofstede de Groot en de vergadering der evangelische alliantie: een beslissende episode uit de nadagen van Groninger richting en Réveil (1864-1867)’, *Documentatieblad voor de Nederlandse kerkgeschiedenis na 1800* 14 (1991) 13-38. La Saussaye stond aanvankelijk gereserveerd, zo niet afwijzend tegenover de *Alliance*: ‘Gij weet namelijk dat ik met de Alliance Evangélique, zoo als zij is opgericht niet veel ophad. Ik beschouwde haar, en doe dit gedeeltelijk ook nog, als eene der vele pogingen van onzen tijd, ja van alle tijden, om het volk Gods van de wereld te scheiden, in plaats van in de wereld tot zout te zijn, dat het bederf keert en weert.’ La Saussaye, ‘Brief over het Evangelisch Verbond, naar aanleiding der laatst te Parijs gehouden vergaderingen’, *Ernst en Vrede* 4 (1855) 405.

⁵⁸ Naar aanleiding van de *Kirchentag* in Berlijn van 1853: ‘Nul plus que nous n’éprouve de sympathie pour l’Allemagne chrétienne, pour les trésors de science, de piété protestante qu’elle renferme. Mais nous sommes toujours plus frappés d’un trait de son caractère que la lecture des actes de l’assemblée de Berlin nous a vivement rappelé: c’est l’exagération de la préoccupation historique.’ De waarnemer attendeerde ook op de voorliefde voor historiserend en katholiserend woordgebruik, in het bijzonder met betrekking tot liturgische gebruiken: ‘Signalons encore une intéressante discussion sur le culte public, où nous avons été péniblement frappé des tendances puséytes [hoogkerkelijk] de certains orateurs, de leur prédilections pour les mots d’*autels*, de *sacrifices*, de *litanies*. Voilà encore une élément historique qui est de trop.’ *Revue Chrétienne* 1 (1854) 54, resp. 55. La Saussaye gebruikte ‘puseistisch’ in verband met ‘verraad’ aan het protestantisme dat zich in de Anglicaanse kerk volgens hem had voorgedaan in de vorm van katholiserende neigingen. Zie: La Saussaye, ‘Gezag en vrijheid’ (1853), *VWI*, 88-89.

⁵⁹ Trottet, ‘Quelques mots sur l’état religieux de la Hollande’, 484-485.

⁶⁰ Trottet, ‘Quelques mots sur l’état religieux de la Hollande’, 486. Het artikel van Trottet deed in confessionele kring het nodige stof opwaaien. Groen van Prinsterer bewonderde Stahl inderdaad en had ontzag voor Hengstenberg.

⁶¹ Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye*, 17.

Eredoctoraat

Terug naar het ‘Jubelfeier’ in Wezel. La Saussaye bleek er eregast te zijn, toen tot veler verrassing en vreugde tijdens het feestmaal bekend werd gemaakt dat de universiteit van Bonn hem een eredoctoraat verleende.⁶² Hiermee was een einde gekomen aan wat hij altijd als een gemis had gevoeld: het feit dat het nooit tot een promotie gekomen was. Het had aanvankelijk zeker in de bedoeling gelegen dat hij zijn studie met een doctoraat zou afronden. Maar daar was het om onopgehelderde redenen niet van gekomen.⁶³ Hij voelde het later als een pijnlijk gemis, omdat het een academische carrière in de weg leek te staan. Een gevoel van gemis, dat des te sterker opspeelde naarmate bleek dat zijn naam wel vaak op voordrachten figureerde maar niet tot een benoeming leidde, wat hem ongetwijfeld frustreerde, al was hij niet de enige die dat overkwam.⁶⁴ Zijn drukke werkzaamheden als predikant en zijn veeleisende en langdurige redacteurschap van *Ernst en Vrede*, maakten het hem vrijwel onmogelijk dit gemis ongedaan te maken door alsnog te promoveren. Toch ondernam hij een poging toen aan zijn veeleisende redactiewerkzaamheden voor *Ernst en Vrede* in 1858 een einde kwam. La Saussaye wendde zich toen tot de Heidelbergse theoloog Richard Rothe met wiens denkwereld hij zich verwant voelde.⁶⁵ Het leidde evenwel tot niets, niettegenstaande de sympathiebetuigingen van Rothe, die zelfs even met de gedachte speelde van een

⁶² Helaas zijn de gronden waarop het eredoctoraat verleend werd niet te achterhalen, doordat het archief van de universiteit van Bonn in de Tweede Wereldoorlog verloren is gegaan. W.R. Schmidt, *Mission, Kirche und Reich Gottes bei Friedrich Fabri* (Stuttgart 1965) 152 noot 50. Ook aan Friedrich Fabri werd een eredoctoraat verleend. Zie: Schmidt, *Mission, Kirche und Reich Gottes bei Friedrich Fabri*, 18.

⁶³ Van Toorenenbergen verwees discreet naar financiële belemmeringen. Hij wist te vertellen, dat een latere poging op niets uitliep, omdat een ander met hetzelfde onderwerp bezig bleek te zijn. Van Toorenenbergen, *Levensbericht van dr. Daniël Chantepie de la Saussaye*, 157-158. Brouwer voegde daar niets aan toe: *Daniël Chantepie de la Saussaye* 7. Zijn zoon Pierre-Daniël liet het bij de opmerking dat ‘de dissertatie in de pen was gebleven’, *NNBW* IV, 413. Fabri, die hem in zijn latere leven zeer van nabij kende, sprak van toevallige omstandigheden die het voltooiën van een dissertatie verhinderden: ‘So hatte auch de la Saussaye bereits im 23. Lebensjahr das Doktoratexamen gemacht, war aber durch zufällige Umstände an Vollendung der Promotion gehindert worden.’ Fabri, *Ausgewählte kleinere Schriften* I, xxiv. Ook Gunning had zijn studie niet met een promotie afgesloten, maar ontving in 1877 een eredoctoraat van de universiteit van Utrecht voor zijn monografie over Spinoza.

⁶⁴ Dat Doedes en Van Oosterzee wel hoogleraar werden en La Saussaye niet ‘prikkelde hem’. Zie: interview van Brouwer met Valeton, CB 309.

⁶⁵ Toen zich in 1858 een vacature voordeed aan de Utrechtse theologische faculteit en La Saussaye door Heldring en Beets gepousseerd werd schreef La Saussaye aan de laatste: ‘Intusschen schreef ik, om voor alle eventualiteiten geprepareerd te zijn, aan Prof. Rothe te Heidelberg, om mij te informeren wat gedaan moest worden om casu quo aldaar den doctorstitel te bekomen. Het kwam mij voor dat Heidelberg in alle gevallen meer op mijn weg lag dan Göttingen. In de laatste faculteit ken ik alleen Dorner, in de eerste alle professoren. Daarbij is Heidelberg von Haus aus gereformeerd, Göttingen Luthers. Heden bekwam ik antwoord van Rothe, mij den weg aanwijzende en mij zeer aanbevelende die weg te bewandelen. Hij had mij gewenscht honoris causa te laten benoemen, doch zijne collegae hadden gemeend (en voorzeker te regt) dat hiertoe geen termen aanwezig waren.’ La Saussaye aan Beets, 30 november 1858, LTK Beets A 1 9. Over wat Rothe advisieerde liet La Saussaye zich in de brief aan Beets niet uit. In het archief van Richard Rothe, dat zich in de universiteitsbibliotheek te Heidelberg bevindt, is helaas geen spoor van deze briefwisseling te vinden.

eredoctoraat. Ook pogingen om La Saussaye in eigen land een eredoctoraat te verlenen leden schipbreuk. Leiden kwam niet in aanmerking, omdat hij het verbruid had bij Scholten door zijn kritiek op diens *Leer der Hervormde Kerk* en noch Doedes te Utrecht, noch Hofstede de Groot te Groningen zouden ertoe te bewegen zijn geweest.⁶⁶ Ook was het lidmaatschap van de *Koninklijke Akademie van Wetenschappen* niet weggelegd voor La Saussaye. Opmerkelijk omdat mannen als Groen, Beets, Koenen en Harting, die toentertijd ook geen academische positie hadden, wel lid van de Akademie waren. Al met al zullen La Saussaye en de zijnen het Duitse eredoctoraat met vreugde begroet hebben. Niet alleen was er nu de langverwachte erkenning vanuit de academische wereld, ook lag een leerstoel nu wellicht in het verschiet.⁶⁷

Na de voor La Saussaye zo eervolle en feestelijke gebeurtenis van de erepromotie stond hij de volgende dag alweer in het centrum van de belangstelling, toen de theologen onder de deelnemers - tweehonderd in getal - in een *Pastoralconferenz* bijeenkwamen om de 'jonge' doctor aan te horen. La Saussaye hield een referaat over de *Zusammenhang der deutschen und niederländischen Theologie*, een lofrede op de Duitse theologie.⁶⁸ Hij wees op het vermogen van de Duitse theologen om de theologie naar analogie van de filosofie op een methodische leest te schoeien, waardoor zij zich een wetenschappelijke status wist te verwerven. Veel eer kwam hiervoor toe aan Schleiermacher en Hegel. De Nederlandse theologie stak hierbij schamel af. Voor methodische en filosofische vragen bestond amper belangstelling en voor wat er zich op dit gebied in Duitsland afspeelde leek men zich, zoals we eerder zagen, af te sluiten. Zelfgenoegzaamheid vierde hoogtij, tot schade van kerk en theologie. Want waren het niet filosofen die nieuwe wegen wezen? Had de theologie eigenlijk niet altijd geparasiteerd op de filosofie? En hoe vruchtbaar was dat niet gebleken? Had het geslacht van Kain al niet bewezen inventiever te zijn dan dat van Seth? Zo was het ook nu weer, betoogde La Saussaye: 'De kinderen der wereld banen ook hier den weg voor de kinderen Gods.'⁶⁹ Het betoog viel in goede aarde, als we Van Rhijn mogen geloven, die

⁶⁶ 'In Gron. was Hofst. de Gr. [Hofstede de Groot] en in Utrecht Doedes er altijd tegen ChdelS. tot dr. te promoveeren.' Zie: Interview van Brouwer met Valeton, CB 309. Zie ook: Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye*, 27.

⁶⁷ Volgens A.W. Bronsveld heeft La Saussaye één van de twee afschriften van de bul die hij, zoals gebruikelijk in Duitsland, ontvangen had aan Groen van Prinsterer geschonken. Zie: interview van Brouwer met Bronsveld, CB 308. In het archief van Groen is dit afschrift niet te vinden, wel een bedankbriefje. NA, AG inv. nr. 14A27. Bij het overlijden van La Saussaye in 1874 heeft Groen hun briefwisseling over het eredoctoraat gepubliceerd in *Nederlandsche Gedachten* (Amsterdam 1875) IV, 394.

⁶⁸ La Saussaye, *Over het verband van duitse en nederlandsche theologie: rede op het derde eeuwfeest ter gedachtenis van de eerste Weseler Synode in het jaar 1568, uitgesproken den 4den November 1868* (1868), VW III, 487-506

⁶⁹ La Saussaye, *Over het verband van duitse en nederlandsche theologie*, 490.

natuurlijk ook in Wezel aanwezig was.⁷⁰ ‘La Saussaye sprak ‘voortreffelijk’, meldde hij aan Groen.⁷¹

Opmerkelijk was de ‘Weltoffenheit’ en ‘Diesseitigkeit’ die La Saussaye ten toon spreidde. Hij riep op de wereld in te gaan en bij haar te rade te gaan. Hij had het de door hem bewonderde Rothe na kunnen zeggen: ‘Gott muß erst einen wirklichen Menschen haben, bevor er aus ihm ein Kind Gottes machen kann.’⁷² Het laat zich dan ook raden wat La Saussaye gedacht zal hebben van de begroeting boven de stadspoort van Wezel. Ook in zijn relativering van de kerk als instituut kwam hij dicht in de buurt van Rothe die bekend is geworden om zijn gewaagde visie dat de kerk en samenleving ooit in elkaar zouden opgaan.⁷³ Het kerkelijk relativisme van La Saussaye was zijn tijdgenoten en geestverwanten niet ontgaan en droeg niet weinig bij tot bezorgdheid over de ethische richting. ‘Waarschuwt La Saussaye dat wij niet ijveren voor de kerk met den Heer, ik waarschuw La Saussaye dat hij niet ijvere voor den Heer zonder de kerk’, schreef Van Rhijn aan Groen in 1869.⁷⁴

Deze op de gehele wereld en gehele mensheid gerichte attitude van La Saussaye hield ongetwijfeld verband met de nadruk die hij legde op de immanentie van God als een inclusieve beschikbaarheid. ‘God openbaart zich aan allen door de natuur; hij spreekt allen door de consciëntie’, heette het enkele jaren eerder, in 1865.⁷⁵ Een beschikbaarheid die er is voordat de mens er zich van bewust is: ‘God blijft in de wereld immanent, ook waar de wereld nog niet immanent is in hem.’⁷⁶ Deze openheid, een inclusief denken, is karakteristiek voor het ethische beginsel dat wederzijdse sympathie als grond van de schepping ontwaarde. Het zag het streven naar synthese in kerk en theologie als het hoogste doel.⁷⁷

Om een beeld te krijgen van wat dit betekende voor de visie van La Saussaye op de verhouding kerk en wereld en voor zijn beoordeling van binnenkerkelijke ontwikkelingen, te

⁷⁰ Höveker vertelde hoe Van Rhijn het gezelschap op de terugreis in de trein naar Nederland vermaakte met verhalen en anekdotes. Höveker, ‘Feestviering te Wezel’, 409.

⁷¹ Van Rhijn aan Groen van Prinsterer, 10 november 1868, NA, AG, inv. nr. 124A18.

⁷² Geciteerd in: H.J. Holtzmann, *Richard Rothe* (Heidelberg 1899) 16.

⁷³ Zie voor de verhouding van La Saussaye en Rothe in dit opzicht: J. van den Berg, ‘Oplossing der kerk in de maatschappij? Modernen, ethischen en de toekomstvisie van Richard Rothe’, in: *Ad interim: opstellen over eschatologie, apocalyptiek en ethiek* (Kampen 1975) 151-167. Zie voor de historische betekenis van Rothes visie: Falk Wagner, ‘Theologische Universalintegration: Richard Rothe 1799-1867’, in: Friedrich Wilhelm Graf ed., *Profile des neuzeitlichen Protestantismus* (Gütersloh 1990) 265-286.

⁷⁴ Van Rhijn aan Groen van Prinsterer, 23 januari 1869, *Briefwisseling Groen van Prinsterer V*, 743.

⁷⁵ La Saussaye, *Leven en rigting*, 76

⁷⁶ La Saussaye *De brief aan de Hebreëen voor de gemeente uitgelegd* (Rotterdam 1863¹) 149.

⁷⁷ In de twintigste eeuw ging synthese als ‘gewijde synthese’ een eigen leven leiden bij de interpretatie van de theologie van La Saussaye. De term ‘gewijde synthese’ was afkomstig van de Utrechtse kerkhistoricus M. van Rhijn. Zie: G.C. van Niftrik, ‘Christologisch-antropologische heroriëntatie der dogmatiek bij dr D. Chantepie de la Saussaye’, in: Lekkerkerker, *Ernst en Vrede*, 85. Zie ook: Rasker, *De Nederlandse Hervormde kerk vanaf 1795*, 138. Tegenwoordig zouden we eerder van holistisch spreken.

weten het confessionalisme, komt achtereenvolgens een brochure aan de orde, een referaat van zijn erepromotor, de Bonner theoloog J.P. Lange op de Barmer *Kirchentag* in 1860 waarbij La Saussaye aanwezig was, en de voordracht van La Saussaye een jaar later in Genève voor de *Alliance Evangélique*.⁷⁸

Geloven als algemeen menselijk vermogen

In 1863 lag een boekje in de Nederlandse boekhandel onder de titel *Het algemeene waarheidsgevoel, het orgaan der openbaring Gods in alle mensen*, een Nederlandse versie van een Duitse brochure waar La Saussaye de hand in had gehad.⁷⁹ De brochure was van de hand van de invloedrijke theoloog en zendingsman Friedrich Fabri die ruime bekendheid had gekregen door zijn *Briefe gegen den Materialismus*.⁸⁰ De vertaling van de brochure was tot stand gekomen met medewerking van La Saussaye, die geen onbekende van Fabri was. De niet erg courante term *algemeene waarheidsgevoel* was de Nederlandse vertaling van *sensus communis*, voor *insiders* bekend als een filosofisch begrip.⁸¹ La Saussaye en Fabri hadden elkaar in de jaren zestig leren kennen en deze kennismaking was uitgegroeid was tot een hechte vriendschap. Meer dan eens bracht het gezin La Saussaye de zomervakantie door in het grote zendingshuis in Barmen, waar Fabri als directeur de scepter zwaaide. Het was gelegen in het Wuppertal, dat om zijn paradijselijke karakter geloofd werd als ‘eene in natuur en

⁷⁸ J.P. Lange, die in Wezel als erepromotor van La Saussaye zou optreden, was geen onbekende in Nederland. Hij behoorde volgens La Saussaye jr. tot de Duitse theologen, die zijn vader met regelmaat bezocht. Zie: *NNBW* IV, 413. La Saussaye citeerde Lange regelmatig met instemming en noemde hem een ‘geniaal godgeleerde’. Zie: La Saussaye, *Leven en rigting*, 91. Lange was een volgeling van Schleiermacher, werd in 1841 benoemd op de leerstoel te Zürich die D.-F. Strauß, D.-E. had moeten opgeven na zijn publicatie van *Das Leben Jesu* en werd in 1854 benoemd te Bonn als opvolger van Richard Rothe. Zie voor J.P. Lange (1802-1884): *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche*³ 11 (1902) 264-268.

⁷⁹ *Het algemeene waarheidsgevoel, het orgaan der openbaring Gods in alle mensen: eene Bijbelsch-psychologische beschouwing tot toelichting van de verhouding des christens tot de wereld* [uit het Hoogduitsch vert. onder toezicht van en aanbevolen door D. Chantepie de la Saussaye] (Rotterdam 1863). Oorspronkelijk: Fr. Fabri, *Der sensus communis, das Organ der Offenbarung Gottes in allen Menschen* (Barmen 1861).

⁸⁰ Fr. Fabri, *Briefe gegen den Materialismus* (Stuttgart 1856). De *Briefe* werden besproken door J.H. Gunning in de *Referent voor de Theologische Wetenschap* (1856) 235.

⁸¹ Het *algemeen noodwendig woordenboek der zamenleving* uit 1852 geeft onder het lemma *sensualismus* de volgende omschrijving van *sensus communis*: ‘De *sensus communis* (*le sens commun*) is het algemeen menselijk gevoel, hetwelk op dezelfde wijze bij allen spreekt van eene handeling of een ander voorwerp, en waaraan men steeds hooge waarde heeft gehecht.’ Deel SCH-TPH, 2918. Onder het lemma *waarheidsgevoel*: ‘Waarheidsgevoel is het donker gevoel der gronden, waarop de juistheid van eenige stelling of de beoordeeling van het werk van dr. J.H. Scholten berust. Dit duister gevoel doet zich bij alle mensen op, omdat men niet altijd een helder en nog minder een volledig bewustzijn dier gronden kan hebben, maar zulks eerst door peinen en overwegen, somwijlen na langen en moeilijke inspanning, verkrijgt. Wij gevoelen dus gewoonlijk de waarheid van iets, vóór dat wij haar inzien of bepaald en duidelijk beseffen. Doch bij dit gevoel behoort men niet te blijven staan en er onvoorwaardelijk op te vertrouwen. Want, even als elk ander gevoel, kan het bedriegen en ons door eenen blooten schijn van waarheid verblijden.’ Deel VZE-ZYW (1861) 4587. Zie voor de geschiedenis van de notie *sensus communis*: Joachim Ritter und Karlfried Gründer ed, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Darmstadt 1995) 9 622-676.

genade meest gezegende streken Deutschland's', ja zelfs als het 'früchtbarste Ort im Reich Gottes'.⁸² Omgekeerd deed Fabri de Rotterdamse pastorie meer dan eens aan.⁸³ Toen Pierre-Daniël de kinderleeftijd ontgroeid was bracht hij, daartoe aangespoord door zijn vader, enkele bezoeken aan Fabri.⁸⁴ Hij herinnerde zich Fabri als een man die het spirituele en het zakelijke, het contemplatieve en actieve leven op een natuurlijke wijze wist te verenigen.⁸⁵

Vermoedelijk zag vader La Saussaye het als een buitenkans een man als Fabri te ontmoeten, zoals Gunning zijn zoontje eens voorhield dat het een voorrecht was zulke uitnemende figuren als Fabri en La Saussaye te mogen zien en horen spreken. Het waren immers 'lieden van een ongewone dimensie'. Gunning junior wist zich vele jaren later Fabri, voor wie hij een beetje bang was, te herinneren als een man die 'alles wist, overal belang in stelde'.⁸⁶ Fabri was overigens geen onbekende in Nederland. Volgens La Saussaye had zijn naam 'een goede klank bij vele geloovigen'.⁸⁷ Ongetwijfeld zullen zijn publicaties, veelal in Nederlandse vertaling, daaraan hebben bijgedragen.⁸⁸ Ook uit hoofde van zijn functie was hij

⁸² Zie voor het idyllische karakter van Wuppertal: Van Rhijn en Heldring, *Twee kerkdagen: togt naar Elberfeld en Bremen* 11 en Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866: Bürgerwelt und starker Staat* (München 1983) 426. Ook La Saussaye sprak van 'het in alle opzichten zoo rijk gezegende Wupperthal, met zijne schoone natuur, bloeiende nijverheid, christelijke opwekking.' Fabri, *Het algemeene waarheidsgevoel*, 4.

⁸³ Fabri, *Ausgewählte kleinere Schriften* I, vi. Over het gezin La Saussaye: 'So bot seine Häuslichkeit einen Vereinigung von anziehenden Eigenschaften für Geist, Sinn und Herz, wie sie nur da harmonisch sich zu vereinigen pflegen, wo eine dem bedeutenden Mann in ihrer Art geistig ebenbürtige Frau als Hüterin des häuslichen Herdes zur Seite steht. De la Saussaye war dieser seltene Vorzug in hohem Maße zu Theil geworden. Die innigsten Bande nicht nur der Liebe, auch des Geisteslebens verbanden ihn mit seiner Gattin.' Fabri, *Ausgewählte kleinere Schriften* I, xxvii.

⁸⁴ Chantepie de la Saussaye, 'De moderne theosophie', 193. Over Pierre-Daniël is bij Fabri te lezen: 'Ein Sohn, mit höchsten Sorgfalt erzogen, jetzt bereits in den Fußstapfen des Vaters im Dienste der Kirche und der Wissenschaft, war Hoffnung wie Mittelpunkt elterlicher Erwartung und Freude.' Fabri, *Ausgewählte kleinere Schriften* I, xxvii.

⁸⁵ 'Hij zond mij ook herhaaldelijk naar Barmen, waar ik in den Missionsinspector Fabri een man leerde kennen die met de uitgebreidste praktische en politieke bemoeiingen, het beoefenen der theosophische wijsheid wist te vereenigen.' Chantepie de la Saussaye, 'De moderne theosophie', 193.

⁸⁶ Gunning JHz, *Herinneringen uit mijn leven*, 43. Een soortgelijke adoratie viel La Saussaye ten deel als hij de Gunnings in Den Haag bezocht: 'Wanneer Ds. Chantepie de la Saussaye bij ons kwam, lag er 'n bijkans bovenaardsche blijdschap op vaders gelaat en als deze vereerde vriend met ons aan den disch zat, had vader voor geen onzer woord of oog.' Gunning J.Hz., *Herinneringen*, 41. Misschien bezocht Fabri huize Gunning toen hij in 1865 naar Nederland kwam om op de zendingsdag van de 'Utrechtsche Zendingsvereniging' te spreken, waar ook Gunning het woord voerde. *Berigten van de Utrechtsche Zendingsvereniging voor het jaar 1865* 6 (1865) 95-99. De kleine Gunning was niet de enige die een beetje bang was voor Fabri. Ook kwekelingen van de Rotterdamse zendingschool waren dat, volgens hun directeur H.C. Voorhoeve. Over Fabri schreef Voorhoeve: '[...] een kundig, flink en energiek man' en 'Inspector Fabri is zeer beslist en oefent gezag uit.' H.C. Voorhoeve, *Herinneringen gedurende vijftig jaren van H.C. Voorhoeve en A.C. Voorhoeve-Francken* (Neerbosch 1892) 48.

⁸⁷ Fabri, *Het algemeene waarheidsgevoel*, 4.

⁸⁸ In chronologische volgorde: Fabri, *De jongste opwekkingen in Amerika, Ierland en andere landen* (Leiden 1860), vertaling, vermoedelijk van de hand van La Saussaye, van: *Die neuesten Erweckungen in Amerika, Irland und andere Ländern* (Barmen 1860); *Het algemeene waarheidsgevoel, het orgaan der openbaring Gods in alle menschen* (Rotterdam 1863) vertaling van *Der sensus communis, das Organ der Offenbarung Gottes in allen Menschen* (Barmen 1861); *Nieuwjaarsbeschouwing* (Amsterdam 1871) vertaling door La Saussaye; *Beschouwingen over den Pruisische oorlog van 1866, zijne aanleiding, zijne beteekenis en zijne gevolgen* (Amsterdam 1867), vertaling door Abraham Capadose van: *Die politische Ereignisse des Sommers 1866: ein*

regelmatig in Nederland te gast, zoals op het Utrechtse zendingsfeest in 1865, waar hij samen met Gunning als spreker optrad.⁸⁹ Het zal wel bij die gelegenheid zijn geweest dat Fabri in huize Gunning in de Haagse Nobelstraat logeerde, waar hij - zoals gezegd - het tienjarige zoontje zo'n ontzag wist in te boezemen.

Als theoloog ontwikkelde Fabri, geïnspireerd door de christelijk-theosofische traditie, een wereldbeeld, dat hem het moderne materialisme deed verafschuwen, maar eveneens een vergeestelijkt spiritualisme deed afwijzen. Beide waren in zijn ogen eenzijdige interpretaties van een werkelijkheid, die als synthese van materie en geest door de zondeval verloren was gegaan. Alleen in het geloof werd deze eenheid opnieuw realiteit waardoor men weerhouden werd materie of geest, lichaam of ziel als geïsoleerde entiteiten te beschouwen en te verabsoluteren.⁹⁰ Dit inzicht had hij vooral te danken aan een vooral sedert de zestiende eeuw in het Duits taalgebied sterk verbreide denkrichting die de kosmos vanuit het geloof wilde doorgronden, een stroming die bekend stond als theosofie die overigens nog niets uit te staan had met de oosterse theosofie die eerst tegen het einde van de negentiende eeuw opbloeide.⁹¹ Vanuit het principe van de fundamentele eenheid van geest en materie beoordeelde hij de materialistische levens- en wereldbeschouwingen van zijn tijd.⁹² De zogenaamde *Materialismusstreit* interpreteerde hij als een strijd over de vraag naar het wezen van de schepping, de oorspronkelijke eenheid van geest en lichaam. Hij zag deze strijd zelfs in een

Wort zur Verständigung und zum Frieden zwischen Nord- und Süddeutschland (In einem Antwortschreiben an einem Freund in Süddeutschland) (Barmen 1866); *Beschouwing van den tegenwoordigen krijg* (Den Haag 1871), vertaling door Abraham Capadose van *Im neuen Jahre* (niet te vinden in de bibliografie van Fabri).

⁸⁹ Fabri bezocht in november 1860 de net benoemde directeur van het *Nederlandsch Zendelinggenootschap* te Rotterdam, de al genoemde Voorhoeve. Voorhoeve, *Herinneringen*, 48. Heldring had het over een rondreis die Fabri in 1858 door Nederland gemaakt had. Heldring aan Groen van Prinsterer, 6 november 1858, *Briefwisseling Groen van Prinsterer III*, 332. Uit deze brief blijkt ook dat Fabri met Heldring correspondeerde, evenals dat met Groen van Prinsterer het geval was. Ter gelegenheid van de vergadering van de *Alliance Evangélique* in 1866 verbleef hij te Amsterdam. Misschien was hij te gast bij de familie Bredius die de conferentie geldelijk ondersteunende. Hoe het ook zij, hij logeerde in 1876 op het buitenverblijf van J.J. Bredius, *Oud-Bussem*, waar hij zijn inleiding op de Duitstalige bloemlezing van La Saussaye's werk voltooide.

⁹⁰ Met instemming citeerde Fabri de Göttinger zoöloog en anatoom Rudolph Wagner (1805-1864): 'Die Bibel stellt, einem falschen Spiritualismus und Materialismus gegenüber, in dem richtigen Dualismus des zu einem seelischen Organismus vereinigten Geistes und Körpers die auch physiologisch allein haltbare Grundlage einer wissenschaftlichen Psychologie und Anthropologie auf.' Fr. Fabri, 'Kritische Umschau in der materialistischen Streitletteratur', *Evangelische Kirchen-Zeitung* (1856) 61-620. Zie voor de strijd rond het materialisme: Kurt Baertz, Myriam Gerhard en Walter Jaeschke ed, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert: der Materialismus-Streit* (Hamburg 2007) dl. I.

⁹¹ 'Bekent sie [theosofie] es laut und immer wieder, daß ohne göttliche Gesinnung und ohne göttlichen Wandel es keine Erkenntniß der Wahrheit gebe [...]' Fabri, 'Die Bedeutung der Theosophie', 428. Zie voor de christelijke theosofie: Wouter J. Hanegraaff ed, *Dictionary of gnosis and western esoterism* (Leiden-Boston 2005) 255-267 en zie voor het verschil tussen de christelijke en de oosterse theosofie: Antoine Faivre, 'Foi et savoir chez Franz von Baader et dans la gnose moderne', in: *Accès de l'ésotérisme occidental* (Paris 1996²) 158.

⁹² Fr. Fabri, *Die politischen Ereignisse des Sommers: ein Wort zur Verständigung und zum Frieden zwischen Nord- und Süddeutschland 1866* (Barmen 1866) 9. Geciteerd in: Schmidt, *Mission, Kirche und Reich Gottes*, 99.

kosmisch verband, als het aanbreken van het eind der tijden en de komst van het koninkrijk Gods.

Ongetwijfeld is in dit opzicht zijn kennismaking met Johann Christoph Blumhardt van belang geweest die in het Württembergse dorpje Möttlingen streed tegen de machten der duisternis en wiens leven geheel in het teken stond van de komst van het Koninkrijk Gods.⁹³ De jonge Fabri was diep onder de indruk van wat hij zag: ‘Möttlingen war ein Paradies [...] von dem der Fluch hinweggenommen und in Segen verkehrt ist.’⁹⁴ Zijn denken en handelen waren sindsdien dan ook doordrongen van heilshistorische verwachtingen. Het ging de bestaande kerkelijke en theologische kaders ver te buiten. ‘Es scheint mir ein Grundfehler vieler Theologen, daß sie der Mannigfaltigkeit des Geistes, welche die Schrift doch so betont, zu wenig Spielraum gestatten wollten.’⁹⁵ Zijn kosmische interpretatie van het leven, zijn verlangen naar een wereldomvattende visie leken wel gesymboliseerd door de curieuze vorm van zijn werkplek. Een cirkelvormige schrijftafel met de zitplaats in het centrum. De mens Fabri als middelpunt van zijn microkosmos?⁹⁶ Zou het de jonge La Saussaye zijn opgevallen? We zullen het wel nooit weten. Toch zou hij veel later een karakteristiek van de theosofie geven die als emblematisch beschouwd kan worden voor Fabri’s schrijftafel: ‘Ook bij geesten, die een minder omvangrijk veld overzien [...] vinden wij toch nog steeds dien greep die het geheel omspant, dien blik die de punten aan den omtrek altijd ziet in het licht van het centrum.’⁹⁷

De betekenis van *sensus communis* krijgt relevantie in het kader van Fabri’s ‘theosofische’ wereldbeschouwing. Het is een aan de mens inherente mogelijkheid of vermogen om inzicht te krijgen in de oorspronkelijke en toekomstige goddelijke bestemming van de schepping. Het begrip *sensus communis* was overigens niet onbekend al had het in de filosofische traditie een wisselvallig leven geleid. Nu eens werd het serieus genomen, dan weer als irrelevant veronachtzaamd. Fabri had zich met recht en reden op Kant kunnen beroepen, voor wie de *sensus communis* behoorde tot het domein van de *praktische Vernunft*,

⁹³ Zie voor J. Chr. Blumhardt (1805-1880): *BBKL* I, 634-635 (F.W. Bautz).

⁹⁴ Schmidt, *Mission, Kirche und Reich Gottes* 16.

⁹⁵ Fabri, ‘Die Bedeutung der Theosophie’, 422.

⁹⁶ Schmidt, *Mission, Kirche und Reich Gottes* 17. In de theosofische traditie spelen noties van micro- en macrokosmos een belangrijke rol.

⁹⁷ Chantepie de la Saussaye, ‘De moderne theosophie’, 200. Ondanks zijn ontzag en bewondering voor Fabri bleef de theosofie hem innerlijk vreemd. ‘Ik heb moeten erkennen dat ik den hooge aanleg mis waarmede theosofen geboren worden. Geschiedenis en litteratuur hielden mij vast.’ Chantepie de la Saussaye, ‘De moderne theosophie’, 198.

constitutieel voor moraal en godsdienst.⁹⁸ Maar voor Fabri was Kant in de eerste plaats de man van de *Kritik der reinen Vernunft*, ‘scherpzinnige en eerlijke tuchtmeester van het rationalisme’ - Fabri gebruikt het weinig complimenteuzen *Stockphilister*⁹⁹ -, die geen oog had of kon hebben voor de cruciale betekenis van het geloof als kenbron van wat zich aan het oog onttrok.¹⁰⁰ Juist het rationalisme, dat hij zonder meer gelijkstelde aan het kantianisme, had naar zijn zeggen de *sensus communis* gebruikt om geloofswaarheden van hun transcendente of supranaturalistische oorsprong te ontdoen. Daardoor was de *sensus communis* in orthodoxe kringen, die van de weeromstuit hun heil zochten in het supranaturalisme om zijn vermeende onaantastbaarheid, ten onrechte in een kwade reuk komen staan.¹⁰¹ Had het rationalisme de *sensus communis* niet geïsurpeerd?

La Saussaye deelde dit standpunt, blijkens zijn voorwoord: ‘Het geldt hier een onderwerp, waarop de aandacht niet genoeg gewekt is, ja, dat soms, zonder onderzoek, met afschuw verworpen wordt als een vond[st] van het rationalisme.’¹⁰² Als aperte tegenstander van een supranaturalisme dat geloof en openbaring buiten het bereik van elke menselijke mogelijkheid of elk menselijk streven plaatste, zag hij de *sensus communis* van vitaal belang voor een gezonde ontwikkeling van de orthodoxie, dat wilde zeggen: een orthodoxie, die volmondig rekening wilde houden met de mondigheid van de gelovige. Hij goot deze overtuiging in paradoxale vormen, waarmee hij zich ongetwijfeld weer het verwijt van ‘duister’ taalgebruik op de hals haalde: ‘[het] is hoog noodig dat de orthodoxen ook in dit opzicht orthodoxer worden dan zij doorgaans zijn.’¹⁰³ Wat hier buiten beschouwing bleef, was dat Fabri en ook La Saussaye de *sensus communis* theologisch interpreteerden en vanuit het leerstuk van de zondeval duiden als een in ieder mens smeulend verlangen naar God. De grens tussen geloof en ongeloof, tussen kerk en wereld, bleek daardoor minder absoluut dan men in orthodoxe kring gewend was aan te nemen.

De hausse van populariserend drukwerk die, zoals we zagen, zich in het midden van de negentiende eeuw voordeed was mogelijk geworden door technische innovaties, zoals de sneldrukkers, het houtpapier en de staalgravure. Met recht kon men spreken van ‘fliegende

⁹⁸ Zie bijv. Rudolf A. Makkreel, *Imagination and interpretation in Kant: the hermeneutical import of the critique of judgment* (Chicago-Londen 1990). Hans-Georg Gadamer heeft zich uitvoerig met het concept *sensus communis* bezig gehouden. Zie: Allen Hance, ‘The hermeneutic significance of the *sensus communis*’, *International philosophical quarterly* 37 (1997) 2 133-148.

⁹⁹ ‘[...] (dieses scharfsinnigen und ehrlichen Stockphilister) [...]’ Fabri, *Sensus communis*, 48. ‘Stockphilister’ had de betekenis van droogstoppel. Zie: Grimm, *Deutsches Wörterbuch* X iii 44.

¹⁰⁰ Fabri, *Het algemeene waarheidsgevoel*, 46.

¹⁰¹ Fabri, *Het algemeene waarheidsgevoel*, 11-12.

¹⁰² Fabri, *Het algemeene waarheidsgevoel*, 3.

¹⁰³ Fabri, *Het algemeene waarheidsgevoel*, 4.

Blätter'. De brandende zorg over het onstuitbare mediaoffensief stond met regelmaat op de agenda van *Kirchentage* die bedoeld waren om van gedachten te wisselen over actuele thema's in kerk en samenleving. In 1856 was de jonge Fabri *keynote speaker* in Lübeck.¹⁰⁴ Vermoedelijk hadden zijn *Briefe gegen den Materialismus*, eerder dat jaar verschenen, de aandacht op hem gevestigd. Het is niet onwaarschijnlijk dat Hengstenberg daar de hand in had. Deze had Fabri eerder gevraagd in de *Evangelische Kirchen-Zeitung* een kritisch overzicht te geven van de brochurestrijd rond het materialisme. Fabri greep dit verzoek met beide handen aan en schreef een artikel in niet minder dan zes afleveringen.¹⁰⁵ Maar voor Fabri was het nog maar de vraag of de polariserende aanpak van Hengstenberg, die een scherpe cesuur wilde aanbrengen tussen geestelijke en wereldlijke literatuur, tussen bekeerd en onbekeerd, wel recht deed aan de *sensus communis*, als een algemeen menselijk vermogen om zelf tot inzicht en inkeer te komen. 'Die vorbereitenden Gnade Gottes' was voor hem de dogmatische vertaling van *sensus communis* en dat betekende in zijn ogen dat de wereld niet van God verlaten was.¹⁰⁶ Dat gold ook allen die van goede wille waren en opkwamen voor ware humaniteit. God stond ook aan hun zijde, ook al waren ze nog niet tot geloof gekomen. Zij konden begroet worden als broeders in de strijd tegen het scepticisme dat het waarheidsgehalte van geestelijke ervaringen ten ene male loochende. Sluimerde niet in elk mens verwachtingen - niet zozeer van nature, zoals de rationalisten meenden, maar als een genadegave Gods -, verwachtingen die een voorafschaduwing waren van het geloof? Vielen de grenzen van kerk en gemeenschap der gelovigen wel zo samen als de confessionelen wilden doen geloven? Was de grens tussen kerk en wereld wel zo scherp te trekken? Die vraag werd in 1860 op de *Kirchentag* in Barmen aan de orde gesteld. Fabri zou zich ongetwijfeld niet onbetuigd hebben gelaten, als hij niet door ziekte aan zijn bed was gekluisterd. La Saussaye zal hem gemist hebben aangezien dit onderwerp hen beide zeer na aan het hart lag. Uit het referaat, dat La Saussaye in de volgende zomer te Genève zou

¹⁰⁴ Fr. Fabri, 'Wie ist von Seite der Kirche den Einflüssen des neueren wissenschaftlichen Materialismus auf das Volk zu begegnen?', in: *Verhandlungen des Deutschen Evangelischen Kirchentages zu Lübeck* (Berlijn 1856) 72-94.

¹⁰⁵ Fr. Fabri, 'Kritische Umschau in der materialistischen Streitliteratur', *Evangelische Kirchen-Zeitung* (1856) 618-629, 634-638, 614-616, 650-654, 658-662, 666-671. Het was overigens een drukke zomer voor Fabri, zo blijkt uit een korte briefwisseling met Hengstenberg. Er stond hem een benoeming aan de universiteit van Bern te wachten die hij ten langen leste afwees. G. Nathanael Bonwetsch, *Aus vierzig Jahren Deutscher Kirchengeschichte: Briefe an E.W. Hengstenberg* (Gütersloh 1917).

¹⁰⁶ 'Sie können also die ganze Abhandlung mit Recht auch als einen Beitrag zur Lehre von der vorlaufende Gnade ansehen.' Fabri, *Sensus communis*, 29. 'Gij kunt derhalve deze gansche verhandeling met regt ook voor eene bijdrage tot de leer der voorbereidende genade houden.' Fabri, *Het algemeene waarheidsgevoel*, 29.

houden, blijkt hoe goed hij in zich opgenomen had wat Lange te berde bracht en hoe zeer hij zich daarin herkende.

Kirchentag in Barmen

De vermaarde dogmaticus uit Bonn, J.P. Lange - opvolger van Rothe -, was gevraagd zijn licht te laten schijnen over de verhouding tussen geestelijke en wereldlijke literatuur, in het licht van de vraag welk standpunt was in te nemen ten aanzien van de wereldlijke lectuur die zo'n onstuitbare opmars maakte.¹⁰⁷ Lange ging uiterst zorgvuldig te werk en vroeg veel geduld van zijn toehoorders. Tal van aspecten passeerden de revue. Aan nuanceringen en relativeringen was geen gebrek. Het was alsof zich geleidelijk aan een gedetailleerde landkaart ontvouwde die richting kon geven in een mijnenveld van meningen en emoties. Gaandeweg bleek Lange, tot ergernis van confessionelen, te pleiten voor tolerantie en ruimhartigheid. Niet alle wereldlijke literatuur kon over een kam geschoren worden. Er waren werken die, al konden zij niet als positief-christelijk bestempeld worden, toch een geest ademden die min of meer resoneerde met de grondwaarheden van het geloof en die hij betitelde als 'humanistisch'. De overeenkomst met *sensus communis* zoals Fabri en La Saussaye die verstonden is onmiskenbaar. 'Humanistisch' kan hier verstaan worden als ontvankelijk voor de geestelijke werkelijkheid die zich uitte in een authentieke beleving zonder traditioneel-kerkelijke articulatie. Deze literatuur kon lezers in hun geweten raken, de plaats waar mens en God elkaar ontmoetten, zo lijkt de gedachtegang. Ook La Saussaye scheen deze opvatting te huldigen en placht humaan en christelijk als synoniem te beschouwen.¹⁰⁸ Wellicht is dit een te elliptische gelijkstelling die beter tot zijn recht komt als zij opgevat wordt in dialectische zin, wat wil zeggen dat van humaan gesproken kan worden voor zover er sprake is van christelijke inspiratie en van christelijk voor zover dit humaniteit impliceerde. Humaniteit veronderstelde christelijk geloof en omgekeerd. Voor een juist begrip lijkt het van belang de dialectische grondstructuur die niet altijd aan het licht treedt bij uitspraken van La Saussaye voor ogen te houden.

Lange trok vervolgens een vergelijking met de voorhof van de Joodse tempel, waartoe niet alleen gelovigen maar ook heidenen toegang hadden, die zelfs gastvrij werden ontvangen, in de verwachting dat zij tot geloof zouden komen. Ze werden als 'heidenen' geenszins

¹⁰⁷ *Die Verhandlungen des Kirchentages zu Barmen*, 57.

¹⁰⁸ Bijvoorbeeld in een verwijzing naar een citaat van Rothe: 'eindigt hij [Rothe] met deze echt christelijke en daardoor tevens humane woorden'. La Saussaye, *Openbare brief aan dr. J.H. Scholten*, 296 en voorts: 'Het christelijk geloof is in den hoogsten zin *humaan*.' La Saussaye, 'J.H. Gunning Jr.: het evangelie en de litteratuur' (1855), VWI, 359.

buitengesloten en aan hun lot overgelaten, integendeel. Dat kon tot voorbeeld strekken, meende Lange. ‘Wo ist euer Vorhof der Heiden? der Heiden nämlich in Eurem Sinne? oder: wo ist Eure Glaube an die vorbereitenden Gnade Gottes?’, klonk het.¹⁰⁹ Hij richtte zich met deze vraag met name tot de scherplijpers onder zijn gehoor, volgelingen van Hengstenberg die willens en wetens hun oren en ogen sloten voor wat niet strookte met hun geloof.¹¹⁰ Van Rhijn was diep geroerd door het betoog van Lange en hij was niet de enige, getuige de luide acclamaties. Ook Harting sprak in *De Gids* lovende woorden aan het adres van Lange.¹¹¹

De vergadering was zozeer onder de indruk geraakt dat er niet alleen om publicatie van het referaat verzocht werd, maar men de spreker ook uitnodigde een tijdschrift op te richten om het grote publiek op verantwoorde wijze vertrouwd te maken met de ‘humanistische’ literatuur.¹¹² Dit gunstige onthaal werd natuurlijk niet gedeeld door de confessionele broeders, een minderheid, die in de benadering van Lange niet anders dan een diepe knieval voor wereld en ongeloof konden zien. Voor hen daarom geen voorhof. Hun argumentatie was uiterst eenvoudig: omdat wereldlijke literatuur niet uit God was, was zij dus uit den boze en moest daarom volstrekt gemeden worden: ‘Die Dichtkunst findet sich allein in der H. Schrift; die Dichtkunst der Welt ist keine Wahrheit, sondern Lüge in täuschendem Gewande.’¹¹³ Evenals Lange verzette La Saussaye zich uit de grond van zijn hart tegen dergelijke zwartkijkerij. ‘Evangelieverkondiging was toch nog iets anders dan het spreken van aangename dingen voor de vromen en het werpen van anathema’s op de wereld’ hield hij eens een confessioneel staatsman voor, vermoedelijk Æ Mackay. La Saussaye voegde daaraan toe dat God niet zozeer de kerk maar de wereld liefhad en dat hij de wereld niet als ‘een akker des doods’ beschouwde, zoals vele confessionelen.¹¹⁴

Terug in Wassenaar zette Van Rhijn, nog steeds onder de indruk van wat hij te Barmen gehoord had, zich aan de vertaling van Langes betoog, die hij samen met een reeks

¹⁰⁹ *Die Verhandlungen des Kirchentages zu Barmen*, 38.

¹¹⁰ Terzijde zij opgemerkt dat Lange in de jaren dertig als jong predikant in Duisburg in de kolommen van *Evangelische Kirchen-Zeitung* - hij was medewerker - veelvuldig waarschuwde tegen ‘wereldse’ literatuur. Vooral had hij het gemunt op Heine als een ‘Wiederhersteller des Fleisches’. In 1840 brak Lange echter met de *Evangelische Kirchen-Zeitung* wegens de anti-hegeliaanse hetze die door Hengstenberg gevoerd werd. Zie: Kriege, *Geschichte der Evangelischen Kirchen-Zeitung*, 205 en 204.

¹¹¹ Harting, ‘De kerkedag te Barmen’, 292.

¹¹² ‘Ihr [Lange] müßt Euer helles Licht in die Weltliteratur hineinscheinen lassen, und zur Orientierung unseres Volkes etwa eine Zeitschrift gründen, oder sonst etwas unternehmen.’ Toen Lange op dit verzoek inging ‘unter dem Panier des Kreuzes’, ontving hij een ‘lebhaftige Zustimmung’. Het lijkt er niet van gekomen te zijn. Zie: *Die Verhandlungen der Kirchentag zu Barmen*, 55-56.

¹¹³ Zie: *Die Verhandlungen der Kirchentag zu Barmen*, 52. De Eberfelder predikant J.F.W. Krafft wierp zich op als woordvoerder van de Hengstenberger factie. Hij was de halfbroer van de Bonner kerkhistoricus W.L. Krafft, de copromotor van La Saussaye in Wezel.

¹¹⁴ La Saussaye, ‘De schrijver van de politieke beschouwingen in “De Vereeniging” en het tijdschrift “Ernst en Vrede”’, *Ernst en Vrede* 3 (1855) 255.

van aanbevelingen voor zijn Nederlandse lezers in Heldrings blad *De Vereeniging: Christelijke Stemmen* liet verschijnen.¹¹⁵ Het is veelbetekenend dat hij, die zich, evenals Heldring, heen en weer geslingerd voelde tussen Groen van Prinsterer en La Saussaye, overhelde naar de ethische richting. Hij hield Groen Langes referaat voor als een lichtend voorbeeld van een gezonde, wederzijdse betrokkenheid van ‘humanisme en geloofsleven’. Het Duitse confessionalisme was de Wassenaarse predikant bij zijn bezoek weinig heilzaam gebleken, reden om zich af te vragen of Groen niet te veel verwachtte van een exclusivistisch confessionalisme. Hij, Van Rhijn, wenste geen voedsel te geven aan enige partijvorming: ‘Ik wensch alle termen te vermijden, die geschikt zijn om edele krachten, ook van niet-orthodoxe mannen, af te stooten. Alles te vermijden, wat herinnert aan de orthodoxe anti-revolutionaire partij als partij.’¹¹⁶

Alliance Evangélique in Genève

Zoals gezegd voerde La Saussaye een klein jaar later, in de zomer van 1861, het woord op de vierde conferentie van de *Alliance Evangélique* in Genève.¹¹⁷ Hij sprak over de verhouding kerk en wereld. Blijkens een brief van J.-H. Merle d’Aubigné aan Groen van Prinsterer had La Saussaye zelf aangeboden om over dit onderwerp te spreken.¹¹⁸ De befaamde Zwitserse kerkhistoricus, die Groen nog kende uit de tijd dat hij predikant in Brussel was (1823-1831), had hem om inlichtingen gevraagd.¹¹⁹ Kon d’Aubigné zich niet herinneren dat de Nederlandse predikant zes jaar eerder op de conferentie van de *Alliance* in Parijs zijn debuut had gemaakt? suggereerde Groen in zijn antwoord. Zo ja, dan had hij kunnen weten dat deze niet alleen een voortreffelijk spreker, maar ook een begaafd theoloog was. Hij beval hem dan ook ten zeerste aan: ‘Il n’y pas de doute qu’il ne soit parfaitement en état de vous offrir sur le sujet en question un travail très intéressant.’¹²⁰

¹¹⁵ Van Rhijn, ‘Verhandelingen over de gesteldheid onzer wereldlijke letterkunde ten aanzien van het Christendom en haren invloed op onze maatschappij. Op den kerkedag te Barmen 12 September 1860’, *De Vereeniging: Christelijke Stemmen* 15 (1861) 433-450, 509-522, 581-618, en: ‘Wenken uit deze Duitsche Verhandelingen, afgeleid voor Nederland’ 620-623.

¹¹⁶ ‘Ik wensch alle termen te vermijden.’ Van Rhijn aan Groen van Prinsterer, 2 december 1860, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 451.

¹¹⁷ *Les conférences de Genève 1861: rapports et discours publiés au nom du comité de l’Alliance Évangélique par D. Tissot* (Genève-Basel- Parijs-Londen-Den Haag 1861) 1 276 -284. La Saussaye sprak op woensdag 4 september 1861 in de kathedraal Saint Pierre. De *Alliance Evangélique* werd in 1846 opgericht in Londen. Conferenties vonden plaats te Londen 1851, Parijs 1855 en Berlijn 1857.

¹¹⁸ J.-H. Merle d’Aubigné aan Groen van Prinsterer, 10 juli 1860. AGP 124A18.

¹¹⁹ Zie voor J.-H. Merle d’Aubigné (1794-1872): *BBKL* V, 1317-1321 (E. Wenneker).

¹²⁰ ‘M. Ch. De la S. est une de nos célébrités théologiques.’ Groen van Prinsterer aan Merle d’Aubigné, 14 juli 1860, AGP 124A18. La Saussaye werd door Groen in hetzelfde jaar publiekelijk geprezen als een filosofisch ‘angehauchte’ theoloog: ‘[...] M. Chantepie de la Saussaye qui, par sa foi, sa piété, ses connaissances et son esprit philosophique, est au premier rang des théologiens de notre pays.’ Groen, *Le parti antirévolutionnaire* 29.

La Saussaye was overigens niet de enige Nederlander die het woord voerde. Ook Groen behoorde - zoals min of meer gebruikelijk - tot de sprekers.¹²¹ Ongetwijfeld zal hij La Saussaye in de wandelgangen of op één van de soirees ontmoet hebben, maar zijn aandacht leek vooral naar buitenlandse deelnemers uit te gaan.¹²² Dat bleek ook het geval toen La Saussaye het woord voerde.¹²³ Aan zijn geestverwant Æ. Mackay schreef Groen weliswaar dat het referaat een gunstig onthaal had gevonden, maar dat had hij van horen zeggen: ‘Zijn speech te Genève was ook gansch niet onbelangrijk. Ik sprak lieve Engelsche vrienden, die er zeer meê ingenomen waren.’¹²⁴ Het is niet onmogelijk dat de lezingen in de overvolle en slecht geventileerde zaaltjes Groen een beetje teveel waren geworden. De ontvangsten in de ruime villa’s en de boottochtjes op het Meer van Genève waren hem welkome afwisselingen.¹²⁵ Maar het is niet uit te sluiten dat de polemische brochures van Trottet, Groen en La Saussaye over de rol van de ethischen in kerk en samenleving in de voorafgaande jaren, zoals eerder ter sprake kwam, de verhouding wat bekoeld hadden. Is het namelijk niet curieus dat Groen wel de voorgaande sessies bijwoonde en vertrokken was toen La Saussaye het woord zou voeren?¹²⁶

Terug naar het referaat van La Saussaye. Hij richtte zich evenals Lange op hen die het geloof in de bijbel, in het bijzonder het geloof in wonderen, verloren hadden. Zij waren in een ernstig gewetensconflict geraakt toen bleek dat de kerk een wereldbeeld huldigde dat zij, eerlijkheidshalve, niet meer konden verenigen met eigen ervaringen en overtuigingen. Zij zouden hun geweten geweld aandoen door tegen beter weten in in de kerk te blijven. Voor een dergelijk gewetensvol scepticisme, meende La Saussaye, kon men slechts respect hebben, want wat was ‘de plus sacré, de plus inviolable, de plus inaliénable’ dan geweten?¹²⁷ Daarom moest deze consciëntieuze sceptici de broederhand gereikt worden. Gaf Jezus zelf in de

¹²¹ Groen sprak als ‘conseiller d’état’ over ‘La liberté de l’Evangile et la liberté de la révolution’, *Les Conférences de Genève 1861* 1, 479-487. Het exemplaar in de KB bevat tal van correcties in potlood, die bij het inbinden deels verloren zijn gegaan. Vrijwel zeker zijn deze van de hand van Groen van Prinsterer.

‘Zaterdag heb ik zelf moeten spreken over *la liberté religieuse*, na eene zeer welsprekende rede van Pressensé, in zeer liberalen zin.’ Groen aan Æ. Mackay, 8 september 1861, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* V, 484-485.

¹²² ‘Voorts aangename soirées bij Merle d’Aubigné en Adr. Naville, kennismaking of kennisvernieuwing met Bastié. De Pressensé, Krummacher, Henderson, Birks, Burnier, Mme André, Bovet, De Watteville, enz. enz.’ Groen van Prinsterer aan Mackay, 8 september 1861, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* V, 485.

¹²³ La Saussaye sprak over ‘La méthode à employer contre le scepticisme’.

¹²⁴ Groen van Prinsterer aan Mackay, 5 oktober 1861, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 490.

¹²⁵ Groen klaagde daar over in zijn verslag: ‘Voyage à Genève’. *Groen van Prinsterer: schriftelijke nalatenschap IX, bescheiden II, 1842-1876* (Den Haag 1991) 328.

¹²⁶ Een sessie bestond uit een *rapport* en enkele *discours*. Voor een *rapport* stond drie kwartier, een *discours* kon variëren van vijftien tot vijfentwintig minuten. *Les conférences de Genève 1861* 2 527. Gemiddeld was er één *rapport* en waren er drie à vier *discours* per sessie. De ochtend dat La Saussaye sprak waren er slechts twee *discours*, deze ochtendsessie was dus betrekkelijk kort.

¹²⁷ La Saussaye, ‘La méthode’, 278.

evangeliën ons niet het goede voorbeeld? Als mens immers trad hij zijn tijdgenoten tegemoet, niet als Gods Zoon. De kerk zou er daarom goed aan doen degenen die van haar vervreemd waren een menselijke Jezus te tonen, Jezus uit de evangeliën, en voorlopig te zwijgen over Jezus als de Christus uit de kerkelijke traditie.

La Saussaye leek hier te pleiten voor een beweging *back to basics*, terug naar de aardse Jezus omwille van hen die wel wilden maar niet meer konden geloven. Alleen de evangelische Jezus was in staat hen nog te raken. Alleen een persoonlijke ervaring kon hen nog tot geloof brengen, meende La Saussaye. Of in de woorden van zijn geestverwant Gunning: ‘De ervaring van het bovennatuurlijke is het geweten, het wonder van de wedergeboorte is de grondslag van elk wondergeloof.’¹²⁸ Openbaring van de transcendente werkelijkheid manifesteerde zich voor La Saussaye als gewaarwording. Als een psychisch proces dat niet buiten de mens omging. Openbaring was dus geen mededeling van een transcendente of bovennatuurlijke waarheid die men aan te nemen had, zoals supranaturalisme stelde. Een mechanische opvatting van het geloof, die geen rekening hield met de gelovige als persoon, voor La Saussaye volstrekt ongeloofwaardig. Zo wees hij ook de mechanische opvatting van het wonder af als zou het een eenzijdig ingrijpen Gods in de natuurlijke werkelijkheid zijn. Een dergelijk wonder kon hij niet anders zien dan als een mirakel, dat met een gerust geweten naar het rijk der fabelen verwezen kon worden. Voor La Saussaye behoorde het ware wonder tot het domein van het geloofsleven en verloor dit buiten die levenssfeer alle zeggingskracht en betekenis. Wonderen waren daarom nimmer als objectieve feiten waar te nemen en konden dus nooit voor de buitenwereld als bewijzen van de transcendente werkelijkheid gelden. Zeker de moderne mens liet zich niet door mirakelen in de luren leggen, laat staan bekeren.¹²⁹ Wie het geloof onder welwillende sceptici wilde uitdragen, deed er goed aan te wijzen op Jezus als mens, zoals hij in de evangeliën getekend werd en vooralsnog te zwijgen over de Christus uit de kerkelijke traditie.¹³⁰

Ethisch versus confessioneel

Misschien was het wel goed dat Groen niet onder het gehoor van La Saussaye zat. Hij zou ontdaan zijn geweest over de relativeringen die de spreker aanbracht. Het zal hem

¹²⁸ J.H. Gunning jr., voorwoord bij J.E. Naville, *Het eeuwige leven* (Leiden 1863) XIV.

¹²⁹ ‘[...] les miracles ne sont que pour les croyants, et là où il n’y a point de foi, il n’y a point de miracles. La foi est donc excitée par d’autres moyens que par des miracles. Elle l’est par l’action immédiate et directe de la parole de Jésus.’ La Saussaye, ‘La méthode’, 282.

¹³⁰ ‘N’est ce pas à travers son humanité que nous pourrions découvrir la gloire du Fils de Dieu et parvenir à l’adoration du disciple: ‘Mon Seigneur et mon Dieu.’ La Saussaye, ‘La méthode’, 282.

ongetwijfeld gesterkt hebben in zijn mening dat de ethische La Saussaye een veel te ‘subjectieve’ opvatting van geloof en kerk had. Terug in Den Haag zal het referaat hem enkele maanden later ongetwijfeld onder ogen zijn gekomen.¹³¹ Er is evenwel geen spoor van te vinden in zijn correspondentie. Ook H.J. Koenen maakte geen melding van het referaat, zoals hij twee jaar later wel zou doen naar aanleiding van de lezingencyclus die La Saussaye in de winter en het vroege voorjaar van 1863 in Amsterdam gehouden had.¹³² Het was hem eerst toen duidelijk geworden dat La Saussaye zoveel nadruk legde op de toekomst dat heden en verleden daardoor onderbelicht werden. De standvastigheid, die ‘het geloof der vaderen bood’ werd hierdoor veronachtzaamd, hetgeen Koenen ten zeerste betreurde.¹³³ Hoe het ook zij, Groen zou zeker niet gelukkig geweest zijn met La Saussaye’s relativering van de ‘objectieve’ belijdenis ten gunste van de ‘subjectieve’ geloofservaring, al zou hij ook weer niet verbaasd geweest zijn, want hij kende het ethische standpunt.

Al eerder had La Saussaye zich in deze zin uitgelaten. In 1858 had hij in een reactie op Piersons geruchtmakende recensie van Doedes’ oratie de grenzen van de gemeenschap van christenen opmerkelijk ruim getrokken. Niet zozeer de confessie maar het geweten was voor hem bepalend. Verkeerden zij, wier geweten hen belette te geloven in de opgestane Christus, niet in dezelfde positie als de discipelen tussen Goede Vrijdag en Pasen en waren zij niet te vergelijken met de Emmaüsgangers? ‘Zoo zijn er ook in onze dagen, die omtrent de opstanding van Jezus sceptisch, ja meer dan sceptisch zijn, die, zeggen zij, eene ligchamelijke verrijzenis uit de dooden op generlei wijze met hunne natuurbeschouwing, met hetgeen zij noemen de onomstootelijke gegevens der ervaring weten te rijmen, en die toch belijden te gelooven aan Jezus van Nazareth, zijne verschijning lief hebben, aan zijne woorden hun innigste gemoedsleven te verbinden, die hem Heer en Meester noemen en hem aanprijzen aan de anderen.’¹³⁴ Men zou hier kunnen spreken - in moderne terminologie - van een vòdr-paschaal geloof, dat La Saussaye niet uit de kerk zou willen weren. Integendeel, want ‘zijn

¹³¹ Groen heeft kennis kunnen nemen van het referaat van La Saussaye, aangezien hij in het bezit was van het rapport van de conferentie. Dit exemplaar berust nu in de Koninklijke Bibliotheek. Daarin heeft Groen zijn eigen referaat voorzien van talloze stilistische aantekeningen. Wellicht met het oog op een nieuwe uitgave?

¹³² De lezingen die in Rotterdam en Amsterdam werden gegeven, verschenen in 1863 onder de titel *De godsdienstige bewegingen van dezen tijd*. Zie voor de bibliotheek van Groen van Prinsterer in de Koninklijke Bibliotheek: J. Zwaan, ‘Iets over de bibliotheek van Groen van Prinsterer’, *Documentatieblad voor de Nederlandse kerkgeschiedenis van de negentiende eeuw* (1980) 51-56.

¹³³ ‘Hedenavond houdt La Saussaye zijne laatste voordracht. Veel schoons was er in die voorlezingen, maar toch te veel negatiefs; te veel haschen [najagen] naar eene theologie der toekomst. Dat is ons niet tot taak gesteld, zou ik meenen. Men bewandelt veel veiliger wegen die door de vorige getuigen van Jezus zijn gebaad; men belijdt dan met dezelfde waarheid, en zingt dan met dezelfde lofzangen, men voedt zich met dezelfde theologie die zij als schatten hebben verzameld en opgelegd, men ontwijkt de klippen waartegen zij verzeild zijn.’ Koenen aan Groen van Prinsterer, 10 april 1863, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* V, 547.

¹³⁴ La Saussaye, *Een woord van toelichting*, 299.

dezulken bij u niet bekend, bij woord of geschrift, wier loochening van wat u heilig en dierbaar is, u smartelijk aandoet, en die u toch verheffen en stichten door een adem van godsvrucht, een geest van geloof, een ernst der liefde, grooter soms als die u in sommige gansch regtzinnige boeken of menschen te gemoet komen?’¹³⁵ Om het ‘schemerige’ karakter van dit vòdr-paschale geloof te typeren maakte La Saussaye veelvuldig gebruik van het Duitse *ahnen*. ‘Het oude was voor hen voorbijgegaan en nog hadden zij het nieuwe niet, niet anders dan bij *Ahnung*, als een lichtend maar steeds wijkend luchtbeeld.’¹³⁶

‘*Ahnung*’ als ontluikend geloof

La Saussaye en zijn tijdgenoten zullen *Ahnung* primair begrepen hebben als vermoeden of voorgevoel, zoals Pierson het gebruikte in een brief aan zijn zwager en boezemvriend Adriaan Gildemeester: ‘Ik word kleiner, maar het besef, de *Ahnung* van het goddelijke, wast in mij.’¹³⁷ Maar het is niet uitgesloten dat voor La Saussaye, gelet op zijn opvatting van consciëntie als medium voor het ervaren en kennen van de geestelijke realiteiten, *Ahnung* ook een heuristische connotatie kende. Niet onmogelijk, omdat deze connotatie in de Duitse theologie, waarmee La Saussaye zich zo verwant voelde, een aantoonbare rol speelde. Het was de excellente Duitse exegeet en dogmaticus W.M.L. de Wette die *Ahnung* in deze zin interpreteerde.¹³⁸ Hij was van mening dat zijn tijdgenoten kennis te veel beperkten tot zintuiglijke waarneming, *Wissen*, waardoor de epistemologische mogelijkheden van intuïtieve aanschouwing, *Ahnung*, onnodig tekort gedaan werden.¹³⁹ Voor De Wette was *Ahnung* wat existentialistische filosofen later als *Existenzerhellung* (Karl Jaspers) aanduiden. Het is dan ook niet zonder reden dat Karl Barth in De Wette een existentialist zag.¹⁴⁰ De Wette zag *Ahnung* als een voorportaal van het geloof, als een *ancilla fidei*. La Saussaye kende het werk van De Wette.¹⁴¹ Hij zal hem gezien hebben als een specimen van een gewetensvolle scepticus die zich ophield in de voorhof, als het domein van *Ahnung* en *sensus communis*, de

¹³⁵ La Saussaye, *Een woord van toelichting*, 299.

¹³⁶ La Saussaye, *Een woord van toelichting*, 300.

¹³⁷ ‘Zij hadden een voorgevoel van de dingen, die komen zouden.’ La Saussaye, *Een woord van toelichting*, 300. Pierson aan Gildemeester, 14 augustus 1870, *Brieven van Allard Pierson aan Adriaan Gildemeester*, 88.

¹³⁸ Zie voor W.M.L. de Wette (1780-1849): *BBKL* I, 1277-1278 (F.W. Bautz).

¹³⁹ Zie: Thomas A. Howard, *Religion and the rise of historicism: W.M.L. de Wette, Jacob Burckhardt and the theological origins of nineteenth-century historical consciousness* (Cambridge 2000) 61-65.

¹⁴⁰ Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und Geschichte* (Zürich 1947¹) 441. De Wettes leermeester J.F. Fries had volgens Barth de Heidegger van zijn tijd kunnen worden als hij bij de bezetting van de leerstoel filosofie in Berlijn niet gepasseerd was door Hegel. Rudolph Otto heeft zich afgevraagd hoe de wijsgerige en theologische ontwikkeling in Duitsland zou zijn geweest als Fries wel in Berlijn benoemd was en De Wette daar niet als hoogleraar ontslagen was. Zie: Howard, *Religion and the rise of historicism*, 59 noot 48.

¹⁴¹ Hij citeerde hem vooral als exegeet.

menselijke mogelijkheid om verder te kijken dan de zintuiglijke werkelijkheid en Gods werkzaamheid in natuur en geschiedenis op het spoor te komen.¹⁴² Beide functioneerden in zijn ogen als *ancillae fidei*.

Humanisering van het geloof

De visie op het scepticisme, die La Saussaye in Genève gegeven had, was voor hem niet zomaar een opinie of mening, maar stond in nauw verband met wat hij als beginsel van de ethische richting zag. Dat blijkt uit zijn toelichting bij de publicatie in 1857 in *Ernst en Vrede* van een overdenking, een ‘academische leerrede’ van Rothe.¹⁴³ Dergelijke overdenkingen vonden daar met regelmaat sedert 1838 plaats tijdens academische kerkdiensten.¹⁴⁴ Het was niet gebruikelijk dat *Ernst en Vrede* vertalingen van publicaties opnam, maar hier was een uitzondering op zijn plaats, meende La Saussaye, omdat Rothes overdenking zo geheel de geest van het tijdschrift ademde.¹⁴⁵ Deze preek was hem waarschijnlijk onder ogen gekomen als publicatie die Rothe op veler verzoek het licht had doen zien.¹⁴⁶ Deze belangstelling was symptomatisch voor de zorg die er leefde over de ontkerkelijking, in het bijzonder onder de verlichte burgerij. Ontkerkelijking werd in brede kring immers niet alleen gezien als geloofsafval maar ook als ontkerstening, wat gelijk stond aan ontwrichting van de samenleving.

Rothes woorden waren, getuige het enthousiasme waarmee ze ontvangen werden, kennelijk bemoedigend. Hij vroeg zich in gemoede af of er eigenlijk wel gesproken kon worden van ontkerkelijking of geloofsafval. Was er geen optisch bedrog in het spel? Waren geloof en belijdenis wel zo onlosmakelijk met elkaar verbonden als men in confessionele kring voor waar hield? Kon men nog wel spreken van ongelooft als men zich uit gewetensnood niet langer verenigen kon met de kerkelijke belijdenis? Geloof liet zich immers niet binden aan uiterlijke vormen, zelfs niet aan een belijdenis. En wie dat duidelijk werd, zou zich dan kunnen afvragen of er buiten de kerk niet evenveel, ja zelfs nog meer geloof te

¹⁴² La Saussaye, *De godsdienstige bewegingen van deze tijd*, 577.

¹⁴³ Richard Rothe, ‘De strijd tusschen geloof en ongelooft in de harten der kinderen dezer eeuw’, *Ernst en Vrede* 5 (1857) 335-355.

¹⁴⁴ Hausrath, *Richard Rothe II*, 76-78.

¹⁴⁵ Rothe, ‘De strijd tusschen geloof en ongelooft’, 335.

¹⁴⁶ Richard Rothe, *Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben an Jesum in den Herzen der Kinder unsrer Zeit. Predigt am 5. Sonntag nach Trinitatis 1857 bei dem akademischen Gottesdienst zu Heidelberg gehalten* (Heidelberg 1857). In 1899 werd ter gelegenheid van Rothes honderdste geboortejaar de preek opnieuw uitgegeven: H.J. Holtzmann, *Richard Rothe* (Heidelberg 1899). Het is opmerkelijk dat in geen van de wetenschappelijke bibliotheken in Nederland een exemplaar van deze preek voor handen is. Evenmin kwam het tot een Nederlandse vertaling.

vinden zou zijn dan binnen haar muren. En als dat het geval zou zijn, zou dat niet een gevolg zijn van een belijdenis die niet meer te rijmen was met wat men met eigen ogen waarnam? Stond de kerk met haar belijdenis het geloof niet in de weg? Vervreemde de kerk zich niet van haar eigen gelovigen zolang zij de belijdenis als het criterium voor geloof of ongeloof bleef hanteren? Hoe velen waren er immers niet, die hun hoop gesteld hadden op Jezus van Nazareth, de mens Jezus, zoals hij hun in de evangeliën tegemoet trad en toesprak. Een levende realiteit, die zij niet meer ontmoetten in Christus zoals de kerk die beleed. Liturgische titels en dogmatische leerstellingen waren lege formules geworden. Het lijkt wel of hier de auteur van het Geneefse referaat van enkele jaren later aan het woord is, zo groot zijn de overeenkomsten tussen de preek van Rothe en het referaat van La Saussaye. En geldt dat ook niet voor het betoog van Lange? Al sprak Rothe niet van een ‘voorhof’, toch lijkt Langes verhaal in het verlengde te liggen van wat de eerste in Heidelberg verkondigde.

Wat een verschil zou het niet maken, ging Rothe voort, als het besef zou doorbreken dat het in het christelijk geloof uiteindelijk ging om de ontmoeting met de Jezus van de evangeliën. Als men eindelijk zou inzien dat belijdenissen collectieve interpretaties uit een voorbij verleden waren en daardoor nooit een bron van geloof konden zijn. Als codificaties van geloofservaringen uit het verleden konden zij hooguit enig houvast bieden. Maar als het er op aankwam boden alleen de evangeliën echte steun. Confessies waren zeker niet zonder zin en zeggingskracht, maar konden daarom nog niet gelijkgesteld worden aan het bijbelse getuigenis. Ook hier toont zich weer een frappante overeenkomst met La Saussaye. Ook voor hem waren belijdenissen zeer waardevol en inspirerend als reflecties op het geloofsleven. Zij waren geenszins, zoals men volgens hem in zijn tijd ten onrechte meende, samenvattingen van bijbelgeschriften.¹⁴⁷

Er school volgens Rothe in het zich angstvallig vastklampen aan de kerkelijke traditie een fatale en desastreuze denkfout. Het geloof in Jezus werd verward met geloof aan voorstellingen en formules over hem, ooit ontstaan als spontane formulering van geloofservaringen, maar in de loop der tijd verdroogd tot dorre formules en starre leerstellingen, die het hart niet meer konden raken: gestolde lava. ‘Is het voorwerp van ons geloof niets anders dan een kleurloos, een schaduw-beeld, door onze eigen gedachten in ons

¹⁴⁷ ‘Het *credo* der christelijke kerk is nimmer geweest, wat in latere leerboeken, van de rationalistisch-supranaturalistische periode, er van gemaakt is, een uitvoerig *résumé* van den inhoud der bijbelboeken. Van het apostolicum af tot aan de reformatische belijdenisgeschriften toe is het de in de levenservaring der gemeente gewortelde belijdenis van haar geloof, hare hoop, hare gezindheid. In het woord: *ik geloof, wij geloven*; niet: God spreekt, de Heilige Geest leert, of iets dergelijks; ligt reeds opgesloten dat niet aan leerbepalingen, met gezag opgelegd en door gezag te handhaven, maar van levensuitingen, aan belijdenis meestal met een apologetisch doel uitgesproken en op schrift gebracht.’ La Saussaye, ‘Confessionalisme en modernisme’, 404-405.

verstand gewekt, is het slechts een formule, als, b.v.: Godmensch, Gods- en menschen Zoon, Heiland. Verzoener, enz., maar niet het levendig aanschouwd bepaald karakter [...].¹⁴⁸ Wie in Jezus als persoon gelooft, die gelooft in Hem, ‘hoe ook zijne theorie moge luiden over Jezus’ persoon en werk.’¹⁴⁹ Op de levende Jezus kwam het in het geloof aan, niet ‘den geschilderden der theologische wetenschap.’¹⁵⁰ Zo gezien was er in de samenleving veel meer geloof te vinden dan op grond van kerkelijke belijdenissen geconcludeerd kon worden, zo luidde Rothes opgewekte conclusie. Lag hier geen opdracht voor de christelijke gemeente zich te ontdoen van confessionele kluisters opdat het ‘onbewuste Christendom voor een bewust Christendom’ zou wijken?¹⁵¹

Zo zou de pervertering van het christelijk geloof als gevolg van dogmatisering en confessionalisering teniet gedaan moeten worden door in Christus de levenskracht te vinden om hem na te volgen.¹⁵²

‘Erfasse nur die Lebensaufgabe. Wie sich dir in dieser irdischen Welt stellt und wie sie eben erst in der modernen Zeit immer heller aufgeht, mit immer klaren Bewußtsein [...] lebe nur ganz den Bestrebungen, welch die Neuzeit die humanen nennt.’¹⁵³

Humanisering van geloof en theologie om deze voor tijdgenoten weer verstaanbaar te maken was evenzeer het program dat La Saussaye voor ogen stond. Ook hij voelde zich opgenomen in een historische beweging die meer dan ooit hemel en aarde op elkaar betrok en het geloof menselijke dimensies gaf ofwel humaniseerde:

‘Nous croyons que l’Église chrétienne aspire de nos jours à passer de la sphère exclusivement religieuse dans la sphère morale, ou plutôt à chercher un point d’appui pour le dogme dans la conscience morale, de manière à le transformer de vérité métaphysique en vérité morale. C’est là ce qui explique le prestige des tendances libérales. Sans pouvoir souvent satisfaire les besoins qu’elles réveillent, elles réveillent des besoins réels et légitimes, les besoins d’une religion assez humaine pour pouvoir pénétrer toutes les sphères de la vie.’¹⁵⁴

¹⁴⁸ Rothe, ‘De strijd’, 350.

¹⁴⁹ Rothe, ‘De strijd’, 351.

¹⁵⁰ Rothe, ‘De strijd’, 353.

¹⁵¹ Rothe, ‘De strijd’, 354.

¹⁵² Rothe drukte zich heel kras uit ten aanzien van de dogmatisering van het geloof, in het bijzonder wat de figuur van Christus betrof: ‘Der dogmatische Christus der Theologen stellt für Rothe eine Pervertierung des lebendigen Christus in der Bibel dar, da er den Menschen hier in einer Gestalt präsentiert wird, die seiner Entwicklung in der Christentumsgeschichte nicht mehr entspricht.’ J. Eikenbusch, *Unsichtbares Christentum? Studien zu religionssoziologischen und theologischen Bewältigungsstrategien der Entkirchlichungserfahrung im 19. und 20. Jahrhundert* (Hamburg 2001) 265.

¹⁵³ Geciteerd in: Eikenbusch, *Unsichtbares Christentum?*, 267.

¹⁵⁴ La Saussaye, *La crise religieuse en Hollande*, 410-411. La Saussaye bracht in een voetnoot hulde aan Rothe die als theoloog deze ingrijpende verandering als eerste gethematiseerd had. Al in 1852 klonk: ‘Wij achten dat ook deze strijd slechts een deel uitmaakt van dien grooten, algemeenen strijd van onze dagen, die niet alleen hier maar alomme gestreden wordt, over den diepsten grond der waarheid of die in of buiten den mensch te zoeken is,

Het benauwde La Saussaye dan ook dat de orthodoxie in deze in zijn ogen universele beweging niet mee wilde gaan en volhardde in haar eigen gelijk: ‘Indien ik te kiezen had tusschen een orthodoxe en een liberale gemeente, ik geloof dat ik de laatste zou kiezen’, schreef hij in 1855 aan Groen van Prinsterer.¹⁵⁵

La Saussaye was niet alleen geïnteresseerd in Rothe als voorvechter van liberale kerkopvattingen, hij zag in hem ook de grondlegger van de ethische theologie.¹⁵⁶ Een theologie die niet uitging van de kerkleer of die zich baseerde op de bijbel, maar die haar oorsprong nam in het geloof als innerlijke ervaring. Een theologie *sui generis*, theologie die gehoorzaamde aan de logica van haar eigen beginsel, de transcendente oorsprong van de aardse werkelijkheid. Rothe sprak daarom *theosophieren* wanneer de theoloog het vertrouwde terrein van bijbel en belijdenis verliet en haar blik zich richtte op natuur en geschiedenis.¹⁵⁷ Volgens Karl Barth wekte hij een oude christelijke traditie weer tot leven die de werkelijkheid vanuit het geloof wilde doorgronden.¹⁵⁸ Deze wijze van theologiseren die zich aan gene zijde van de traditionele dogmatiek bewoog, vond La Saussaye niet alleen bij Rothe maar ook bij andere Duitse theologen. Met instemming wees hij bijvoorbeeld op de Göttinger theoloog Friedrich Ehrenfeuchter, voorvechter van theologie als een autonome wetenschap: ‘So muß denn die Theologie aus ihrem eigenen Grund und Boden wachsen’.¹⁵⁹ Ehrenfeuchters uitspraak: ‘Jeder Anfang ist der empirische, welcher auf einen idealen zuruckgreift’ zal hem uit het hart gegrepen zijn.¹⁶⁰ Was dit niet waar La Saussaye naar streefde: een theologie die uitging van de geestelijke ervaring en zich vervolgens richtte op dat wat die ervaring oversteeg? Theologie die wetenschappelijk genoemd kon worden zowel qua methode als vrij van dogmatisme, zoals in het vorige hoofdstuk bleek, hetzij van kerkelijke, hetzij van academische zijde.

en dus niet beslist kan worden dan op anthropologisch gebied, door een dieper indringen in den natuur van den mensch, zoowel in haar idealen als in haar werkelijken toestand.’ La Saussaye, ‘Antwoord van J.H. Scholten aan mr. Is. da Costa’, 127. Wat betreft ‘program’, La Saussaye sprak zelf van een ‘programma’ waartoe *Ernst en Vrede* zou moeten bijdragen. Zie: La Saussaye, ‘Een woord vooraf’, *Ernst en Vrede* 5 (1857) 5.

¹⁵⁵ La Saussaye aan Groen van Prinsterer, 30 januari 1855, *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 180.

¹⁵⁶ ‘C’est l’idée capitale de la théologie [à passer de la sphère exclusivement religieuse dans la sphère morale] d’un des plus illustres théologiens de nos jours, M. Rothe de Heidelberg.’ La Saussaye, *La crise religieuse en Hollande*, 411 noot 7.

¹⁵⁷ Heesch, *Transzendente Theorie* 10 noot 25.

¹⁵⁸ ‘Theosophie im alten, ja uralten Sinn des Begriffs scheint in ihm [Rothe] wiedererstanden [...] und Dogmatik ist ihm die historisch kritische ‘Darstellung’ der in einem bestimmten Kirchengemeinschaft öffentlich geltende Lehre, Wiedergabe und Beurteilung der Dogmen, die eine andere grundlegende Disziplin zur Voraussetzung hat. Diese Grunddisziplin ist eben das, was Rothe spekulative Theologie, *Philosophia sacra*, oder auch ausdrücklich Theosophie nennt.’ Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* 543, resp. 546.

¹⁵⁹ Fr. Ehrenfeuchter, ‘Über theologische Principienlehre’, *Jahrbücher für deutsche Theologie* (1856) I 51. La Saussaye verwees naar Ehrenfeuchter in: ‘Het christendom, de verzoening van wijsbegeerte en godsdienst’, 388. Zie voor Fr. Ehrenfeuchter (1814-1878): *BBKL* I, 1471 (F.W. Bautz).

¹⁶⁰ Ehrenfeuchter, ‘Über theologische Principienlehre’, 59.

Friedrich Schleiermacher, grondlegger van de wetenschappelijke theologie

In het optreden van de Duitse theoloog Friedrich Schleiermacher zag La Saussaye de opmaat van een emancipatoire beweging die de protestantse theologie wilde bevrijden uit de kluisters van kerkelijke bevoogding en die in de ogen van La Saussaye ten tijde van Rothe een onweerstaanbaar momentum had gekregen onder de naam van ethische theologie. Ethisch hield voor La Saussaye in dat de waarheid van het geloof niet langer als het predicaat van kerkelijk of bijbels gezag gezien werd.

‘C’est celle qui consiste à renoncer à tout moyen d’autorité [...] pour faire triompher la vérité, et à s’en remettre uniquement au témoignage que la vérité, prêchée par la parole et par la vie, rencontre dans la conscience.’¹⁶¹

Met Schleiermacher had het menselijke geweten zijn intree gedaan als zetel van het geloofsleven die kerk of bijbel tot dan toe bezet hadden. Hij schoeide de theologie op een geheel nieuwe leest door uit te gaan van het geloofsleven, het ‘schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl’. Geloven stond niet langer gelijk aan het gewillig aannemen van goddelijke waarheden, maar een in vrijheid instemmen met Gods openbaring in Christus. La Saussaye verstond het optreden van Schleiermacher dan ook als historische gebeurtenis, te vergelijken met de reformatie die ook in het teken had gestaan van bevrijding en wel van kerkelijk gezag.¹⁶²

Dat Schleiermacher de wortels van de theologie in de menselijke ervaring zocht, bood de apologie nieuwe perspectieven. Door uit te gaan van het geloof als een algemeen menselijk verschijnsel kon Schleiermacher zijn tegenstanders, ‘die Verächter der Religion’, met open vizier tegemoet treden; zij troffen elkaar als gelijken op het *level playing field* van de menselijke ervaringswereld.¹⁶³ Zou de niet mogelijk zijn elkaar te vinden in een gelijkwaardige dialoog? Deze vraag zou La Saussaye en ook Gerretsen bezighouden.

Een derde aspect van de nieuwe theologie, waar La Saussaye grote waarde aan hechte, was haar vermogen om tegenstellingen te overbruggen. Schleiermacher zocht de

¹⁶¹ La Saussaye, *La crise religieuse en Hollande*, 398.

¹⁶² Voor La Saussaye was de ‘innere Mission’ van de reformatie de vrijheid van het evangelie. Zie La Saussaye, ‘Empirisch of ethisch?’, 520.

¹⁶³ Stelling 128 van *Der christliche Glaube nach der Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* luidde: ‘Das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden um den heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen.’ Vervolgens werd deze stelling als volgt gespecificeerd: ‘Darum war er für diese Darstellung von Wichtigkeit, die wahre Abzwekkung derselben aufzufassen unabhängig von der Schrift, und der Lehre von dieser erst ihren Ort anzuweisen, wo nunmehr das eigenthümliche Ansehn derselben in der Beziehung des sich selbst gleichen auf das Wandelbare und in dem rechten Zusammenhang mit den andern wesentlichen Elementen der Kirche zum klaren Bewußtsein kommen kann.’ Fr.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach der Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1831), R. Schäfer ed, *Kritische Gesamtausgabe* (Berlijn New York 2003) II 319-320.

eenzijdigheden van het rationalistische modernisme, dat zich verkeek op de aarde, en de supranaturalistische orthodoxie, die zich blind staarde op de hemel, te overstijgen. Zij werden in het denken van Schleiermacher boven zich zelf uitgetild en op een hoger niveau van denken tot een harmonische eenheid gebracht. De tegenstelling tussen vrijzinnigheid en rechtzinnigheid was derhalve achterhaald, een anachronisme dat volgens La Saussaye op veel plaatsen in Europa ingezien en erkend werd, evenwel met uitzondering van Nederland:

‘Nog altijd wordt hier te lande het rationalisme met het supranaturalisme bestreden en gaat het laatste door onder den naam van orthodoxie. De tegenstelling tusschen deze twee behoort evenwel tot de geschiedenis en het is de onsterfelijke verdienste van Schleiermacher dit dualisme verbroken te hebben. Dit te zeggen heet in ons land nog kettersch. Wij staan in dit opzicht geïsoleerd. Om van Duitschland niet te spreken, ook in Frankrijk en in Fransch-Zwitserland beweegt de theologie zich niet meer binnen deze polen.’¹⁶⁴

La Saussaye bracht zijn bewondering voor Schleiermacher tot uitdrukking door hem in zijn rede te Wezel in 1868 te vereren met de titel ‘kerkvader’. Het leidde tot heftige protesten van Duitse confessionele zijde die in Schleiermacher niets minder dan een ‘aartsketter’ zag.¹⁶⁵ Het was overigens met de Nederlandse orthodoxie niet anders gesteld.¹⁶⁶ Anders dan men zou verwachten, leefde ter linkerzijde van het theologisch spectrum weinig animo voor de Duitse theoloog; na aanvankelijke sympathie bleek Scholten zich vervolgens weinig gelegen laten liggen aan Schleiermacher. Noch het modernisme noch de orthodoxie had lange tijd veel met hem op. Het is dan ook naast de ‘Groninger’ theoloog Petrus Hofstede de Groot met name aan La Saussaye te danken geweest dat deze kerkvader van de negentiende eeuw tenslotte toch ingang heeft kunnen vinden in de Nederlandse theologie.¹⁶⁷

Ondanks zijn waardering voor Schleiermacher bleek La Saussaye zich niet zonder meer te kunnen verenigen met diens theologisch beginsel, het religieuze gemoed. Hij beseftte terdege de onschatbare betekenis van het feit dat Schleiermacher uit was gegaan van een algemeen menselijk beginsel om gehoor te vinden bij zijn tijdgenoten, maar dat nam niet weg

¹⁶⁴ La Saussaye, ‘Confessionalisme en modernisme’, 399 noot 17. Zie voor de waardering van Schleiermacher in Frankrijk en Frans-Zwitserland: ‘Schleiermacher se trouve du même coup en possession d’un principe théologique bien supérieur à celui du rationalisme en du supranaturalisme, depuis longtemps convaincus tous les deux d’impuissance et de stérilité. Par là il élève la théologie au rang d’une véritable science [...]’. F. Bonifas, ‘Le principe théologique de Schleiermacher’, *Revue Théologique* 1 (1870-1871) 265. Geciteerd in: La Saussaye, ‘Confessionalisme en modernisme’, 399 noot 17. Zie ook: La Saussaye, ‘Gezag en Vrijheid’, 88.

¹⁶⁵ Zie voor de ‘verkettering’ van Schleiermacher: La Saussaye, ‘Confessionalisme en modernisme’, 408 noot 24.

¹⁶⁶ Zie voor Schleiermachers verkettering in Nederland: La Saussaye, ‘Confessionalisme en modernisme’, 399 noot 17.

¹⁶⁷ Zie: Vree, *De Groninger godgeleerden*, 163 en P.J. van Leeuwen, *De betekenis van Fr.D.E. Schleiermacher voor de theologie in Nederland* (Haarlem 1948) 73-89.

dat hij de transcendente oorsprong van het geloof te weinig tot zijn recht vond komen.¹⁶⁸ Werd door zoveel nadruk te leggen op de geloofsbeleving niet te weinig recht gedaan aan God als bron van het geloof? Werd de verhouding tussen mens en God niet schreef getrokken en dreigde God daardoor niet uit het zicht te verdwijnen? Om het evenwicht te herwinnen zocht La Saussaye aansluiting bij de reformatoren, in het bijzonder bij Calvijn.¹⁶⁹

‘Mij is de eerste waarheid, het uitgangspunt van alle onderzoek, het licht op ieder gebied, de eenheid van alle verschijnselen: *God*; ik zeg niet mijn geloof in God, als iets subjectiefs; maar God zelf, de absolute, de levende God.’¹⁷⁰

Dit objectieve karakter van het ethische beginsel heeft Gunning kort na de dood van La Saussaye als volgt onder woorden gebracht. Hij meende dit gedaan te hebben in de geest van zijn vereerde leermeester.

‘Wat heeft dan nu de theologie dat haar den naam van *wetenschap* doet verdienen? Dit, dat haar beginsel is een *mensch*, de Mensch *Jezus Christus*. In Hem openbaart zich God aan den mensch en wordt de mensch in God verklaard. Onze wetenschap is dus niet gebouwd op het religieuze bewustzijn, op een zwevend voorgevoel, maar op den persoon in wien het wezen des menschen gekend wordt.’¹⁷¹

Begrip versus idee

De kritiek van La Saussaye op Schleiermachers beginsel werd vooral door zijn reformatorische geloofsovertuiging ingegeven, maar het is tekenend voor zijn wijsgerige attitude dat hij deze een wijsgerige uitdrukking trachtte te geven. Hij vond deze in wat hij noemde ‘de idee God’. Anders dan het intellectuele concept ‘Godsbegrip’ zag La Saussaye de ‘Godsidee’ als een creatief en dynamisch beginsel om God al denkende te leren kennen. Het onderscheid tussen ‘idee’ en ‘begrip’ vond zijn pendant in het verschil tussen ‘rede’ en ‘verstand’.

¹⁶⁸ ‘Het is bekend dat het eigenaardige beginsel van deze grooten godgeleerde, die meer dan iemand heeft bijgedragen om de Deutsche kerk en wetenschap uit de poel van het rationalismus te redden, bestond in de afleiding der christelijke waarheid uit de christelijke bewustheid. In het ongenoegzame of onvolledige van dit beginsel ligt de menschelijke oorzaak van den zegen die er op gerust heeft. Tegenover een ongeloofig geslacht, dat in den overmoed van een zich tot absolute rede verheffend verstand en met de oppervlakkigheid van het moralisme van het onwedergeboren geweten zich boven het christendom verhief en over het Bijbelwoord de staf brak, zou voorzeker een beroep op den Bijbel [...] als verloren zijn geweest.’ La Saussaye, voorrede bij Hermann Pompper, *De grondwaarheden der christelijke godsdienst, een huisboek voor den beschaafden stand* (Leiden 1855) vi. Zie ook: Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye*, 55.

¹⁶⁹ ‘Niet het Godsbewustzijn, niet de vroomheid of het gevoel van afhankelijkheid van den mensch, maar de Godsidee zelve, zoo als die geopenbaard is en door het geloof is opgenomen.’ La Saussaye, *Beoordeeling van het werk van dr. J.H. Scholten*, 77 noot 4.

¹⁷⁰ La Saussaye, *Leven en rigting*, 14.

¹⁷¹ Gunning jr., *D. Chantepie de la Saussaye over de theologische faculteit*, 13.

Onder verstand verstond La Saussaye die wijze van denken die de werkelijkheid zocht te verklaren. Het verstand zocht naar wetmatigheden en causale relaties en kenmerkte zich door een objectiverende distantie, die als Medusa zijn object van onderzoek deed verstenen. Aangezien het verstand alleen de dimensies van tijd en ruimte als parameters kende, kon deze de werkelijkheid niet anders dan in kwantitatieve termen verklaren waardoor het geen weet had van wat zich daarbuiten afspeelde, anders gezegd: het kon niet verder kijken dan zijn neus lang was. Het denken was analytisch en reduceerde het leven tot begrippen of concepten. ‘Het verstand is niet godsdienstig.’¹⁷² Het kon het geloof dan ook niet anders zien dan een puur menselijk verschijnsel wat tot gevolg had dat theologie zich transformeerde tot godsdienstwetenschap.

De mens was evenwel ook begiftigd met de rede, het vermogen om de werkelijkheid niet alleen van buitenaf maar ook van binnenuit te begrijpen. De rede had dan ook het vermogen zich in te leven; zij had een empathisch vermogen. De rede en de werkelijkheid voerden een *pas de deux* uit die wederzijdse affiniteit tot uitdrukking bracht. Het redelijke denken bezat voor La Saussaye een creatieve potentie die hij tevergeefs in het werk van Scholten had gezocht.

‘Uwe methode is ook aan de onze tegengesteld, zij is kritisch in den zin dat het subjectieve verstand, door u de rede genoemd, het rigtende subject is, waaraan het object wordt onderworpen, de onze is speculatief, namelijk dat wij de objectief gegeven wereld beschouwen en beschrijven, en ons subject laten rigten door het object.’¹⁷³

Het verstand was voor La Saussaye evenwel niet de enige wijze waarop de werkelijkheid gekend kon worden. Naast het verstand beschikte de menselijke geest over het vermogen om verschijnselen van binnen uit te begrijpen, hun *raison d’être* op het spoor te komen.

Naar analogie van de tweedeling verstand en rede, maakte La Saussaye onderscheid tussen begrip en idee. Het begrip was voor hem een abstractie van de werkelijkheid, een geconstrueerd model of bedacht concept. Het begrip was statisch en bleef staan bij wat het nu eenmaal was, de idee zag La Saussaye daarentegen als dynamisch en creatief. ‘Het verstand vormde begrippen, de rede alleen ontvangt en schept ideeën.’¹⁷⁴ Kortom, begrippen waren ‘natuurlijk’, ideeën ‘ethisch’ van aard. Als La Saussaye sprak over de ‘Godsidee’ als beginsel van de theologie, dan verstond hij daar dus geen abstractie onder, geen concept, maar levensbeginsel. De dualiteit van verstand en rede vereiste een zorgvuldige lezing van het werk

¹⁷² La Saussaye, ‘Rationalisme en supranaturalisme’, 537.

¹⁷³ La Saussaye, ‘Openbare brief aan dr. J.H. Scholten’, 454.

¹⁷⁴ La Saussaye, ‘Openbare brief aan dr. J.H. Scholten’, 312.

van La Saussaye. Zo zal het bijvoorbeeld niet weinigen ontgaan zijn wat de diepere betekenis zou kunnen zijn van zijn stelling dat de theologie dient uit te gaan van analyse om tot synthese te komen.¹⁷⁵ Wilde hij hiermee niet zeggen dat het ‘natuurlijke’ verstand weliswaar het eerste woord had, maar de ‘ethische’ rede het laatste? Gelet op het onderscheid dat La Saussaye in dit verband maakte tussen theologie en theosofie moet dit ‘laatste woord’ in metaforische of eschatologische zin gezien worden. Immers waar de theoloog hoopte uit te komen, het kennen van God, daar begon de theosoof.¹⁷⁶ Theologie was approximatief of hypothetisch van aard: zij kon niet verder komen dan het opstellen van wetenschappelijk hypothesen die geloofwaardigheid ontleenden aan hun oorsprong: de realiteit van het geestelijk leven zoals dit zich openbaarde in het menselijk geweten. Het speculatieve denken wortelde voor La Saussaye in de menselijke ervaring en daarin had Carl Daub, over wie dadelijk meer, hem bij kunnen vallen.¹⁷⁷ Het geestelijk leven liet zich volgens La Saussaye weliswaar niet in objectiverende zin waarnemen, maar nochtans gewaarworden.¹⁷⁸

Theologie als wetenschap sui generis

In een ander opzicht was La Saussaye het geheel eens met Schleiermacher: het was niet langer mogelijk vanuit een kerkelijk standpunt theologie te bedrijven. Theologie diende uit te gaan van de ervaring dat God zich in Christus als mens openbaarde. Vervolgens behoorde de theologie als wetenschappelijke discipline dit beginsel in alle vrijheid te kunnen ontwikkelen. Hoeveel waarde La Saussaye daaraan hechtte is af te lezen aan de instemming waarmee hij een Franse theoloog citeerde.

‘Par là il [Schleiermacher] élève la théologie au rang d’une véritable science, ayant son domaine indépendant, sa méthode, son principe générateur et ses résultats incontestés. Le propre de la science, c’est de prendre pour point de départ des faits exactement constatés et de les expliquer ensuite en les ramenant à leurs causes ou à leur lois. Aussi longtemps qu’une science - quel que soit l’objet dont elle s’occupe - n’a pas trouvé un principe générateur qui

¹⁷⁵ Pierson citeerde deze passage in zijn recensie maar gaf er verder geen aandacht aan. Zie: Pierson, ‘Wetenschappelijk Nederlandsch’, 524.

¹⁷⁶ La Saussaye, *De plaats der theologische wetenschap*, 525.

¹⁷⁷ Evenals voor La Saussaye zag Daub het menselijk geweten als de plaats waar God zich openbaarde. ‘Einer der tiefsten philosophischen Theologen, Daub, dessen Verdienste auch für die Ethik die dankbarste Anerkennung verdienen, hat den Begriff des Gewissens gründlich und scharfsinnig entwickelt [...]’ F.H.Chr. Schwartz, *Evangelisch-christliche Ethik: Lehrbuch und Handbuch für Theologen und andere gebildete Christen* (Heidelberg 1836) 163. La Saussaye kende dit werk van Schwartz. Zie: La Saussaye, ‘Gezag en vrijheid’, 95, noot 8. Zie voor F.H. Chr. Schwartz (1766-1837): *BBKL XXXIII*, 1221-1226 (G. Schwinge). Zie ook voor de betekenis van Daub voor de rol van het geweten: J. Chr. Kröner, *Des Herrn Geheimen Kirchenraths und Professors, Dr. C. Daub Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit [...] und mit einigen Zusätzen über die Lehre vom Gewissen [...]* (Altona 1834).

¹⁷⁸ ‘De geest laat zich niet waarnemen, maar doet zich gevoelen.’ La Saussaye, ‘Christelijke wetenschap’, 355. Eveneens: ‘Voor hem, die in den levenden God gelooft, schepper van hemel en aarde, wordt de natuur, die wij aanschouwen, ééne profetie van de heerlijkheid, die wij niet aanschouwen.’ La Saussaye, *Leerredenen IV*, 310.

détermine son contenu et y mettre l'ordre et l'unité d'un système fortement enchaîné, cette science n'a pas encore le caractère vraiment scientifique.¹⁷⁹

Uit deze woorden spreekt een vertrouwen en optimisme in de wetenschap die een positivist niet zou misstaan. La Saussaye lijkt zich daar van bewust te zijn geweest omdat hij er vervolgens ook op wees dat alleen de natuurwetenschappen konden voldoen aan dergelijke verwachtingen. Zwaarder woog voor hem als theoloog echter de vrijheid van onderzoek, niet alleen qua methode maar ook qua onderwerp. Theologie was niet langer het formuleren van bovennatuurlijke waarheden die de kerk beleed, maar het systematisch doordenken van Gods openbaring aan en in de mens.¹⁸⁰

De grote moeilijkheid waarvoor de nieuwe, wetenschappelijke theologie zich gesteld zag, was hoe subjectieve ervaringen konden leiden tot begripsmatige explicaties die aanspraak konden maken op objectieve geldigheid. Het was de Duitse theoloog Carl Daub, leermeester van Rothe, die in dit opzicht baanbrekend is geweest en aan wie op de keper beschouwd eerder dan aan Schleiermacher de eer toekomt het fundament gelegd te hebben voor de copernicaanse wending in de theologie.¹⁸¹ De reeds genoemde filosoof Rosenkranz was als student van Daub tot het inzicht gekomen dat zijn voormalige leermeester Schleiermacher in methodische rigueur tekort schoot; zijn befaamde *Glaubenslehre* was hem te veel een compilatie met te weinig samenhang.¹⁸² De kritiek van Rosenkranz doet denken aan wat La Saussaye somtijds miste in *De Leer der Hervormde Kerk* van Scholten: de samenbindende spankracht van een bezielend beginsel.¹⁸³ Het gebrek aan rigueur werd de student Rosenkranz

¹⁷⁹ Bonifas, 'Le principe théologique de Schleiermacher', 265. Bonifas verwees in zijn artikel naar Charles Martin, *Étude sur les fondements de la dogmatique de Schleiermacher* [diss. Genève] (Genève 1869).

¹⁸⁰ La Saussaye, 'Onze toestand' (1855) VWI, 217.

¹⁸¹ Falk Wagner heeft er op gewezen dat Daub eerder dan Schleiermacher de notie van afhankelijkheidsgevoel introduceerde, maar dan niet als hoofdmoment van het 'Godsbewustzijn' zoals bij Schleiermacher het geval was, maar eerder als effect daarvan. Zie: Falk Wagner, 'Die vergessene spekulative Theologie: zur Erinnerung an Carl Daub anlässlich seines 150. Todesjahres', *Theologische Studien* 133 (1986) 50. Evenals voor La Saussaye had voor Daub de openbaring Gods prioriteit.

¹⁸² 'Seine systematische Compositionen sind nur die Stapelplätze, in denen er die jedesmaligen Resultate seiner kritischen Analysen birgt.' Karl Rosenkranz, *Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre* (Königsberg 1836) 115. Zie voor *Glaubenslehre*: Fr.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach der Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (Berlijn 1831-1832).

¹⁸³ 'Misten wij in het eerste deel den samenhang, waardoor verschillende elkander opvolgende betoogen als deelen van een groot geheel in elkander sluiten, hier is een aaneengeschakeld betoog, *un seul jet de pensée*, de ontwikkeling van één denkbeeld, en hierdoor alleen reeds kenmerkt zich dit werk als de vrucht van wijsgeerig denken [...]' La Saussaye, *Beoordeeling van het werk van dr. J.H.Scholten*, 88. De notie van het speculatief denken als een organische ontplooiing van creativiteit werd ook door Rothe benadrukt: 'Feilen, schleifen, biegen, anlöten' was zinloos als het 'élan vitale' ontbrak: '[...] sondern allein durch die Rückführung der Gedanken auf den einheitlichen Ursprung, aus dem sie sich organisch entfaltet haben. Insofern plädiert Rothe für ein Denken, das einen in sich fruchtbaren Gedanken an der Hand des ihm immanenten logischen Gesetzes aus sich selbst heraus zu einer in sich in ihn einheitlich abschließenden Totalität von Begriffen entfaltet.' Eikenbusch, *Unsichtbares Christentum?*, 256. Ook bij La Saussaye leek deze opvatting van een eenheid van identiteit en non-identiteit tussen begin en einde opgeld te doen, let wel: niet op grond van empirische

naar eigen zeggen eerst gewaar toen hij als student in diepe twijfel over Schleiermachers theologie in Heidelberg de speculatieve theologie van Carl Daub leerde kennen.¹⁸⁴

Carl Daub, grondlegger van de speculatieve theologie

Een tiental jaar voordat Karl Rosenkranz zijn heil had gevonden bij Daub, nam in 1817 de achttienjarige Rothe afscheid van zijn ouderlijk huis in Noord-Duitsland om naar Heidelberg af te reizen. Hij had er zijn zinnen op gezet bij Daub te studeren, de rijzende ster onder de theologen. In ruime kring werd deze vereerd als een eigentijdse kerkvader; Hegelianen in Berlijn bejubelden hem als ‘der Magus im Süden’, die zelfs Schleiermacher enige tijd overschaduwde.¹⁸⁵ Met die faam was het overigens na zijn dood in 1836 verbazingwekkend snel gedaan.¹⁸⁶ Het was weldra Schleiermacher - kort voor Daub overleden - wiens naam nu over stad en land ging en die anders dan die van zijn ‘voorganger’ niet zou verbleken. Integendeel, hij werd en bleef de kerkvader van de negentiende eeuw.¹⁸⁷

waarneming, maar overeenkomstig de logica van het speculatieve denken: ‘Het ligt in de aard van het begrip *ontwikkeling* dat slechts het aanvangspunt en het eindpunt overeenkomen, dat eerst in het laatste het eerste terugkeert, dat eenzelfde kiem als waaruit de ontwikkeling ontstaat, de vrucht is der ontwikkeling.’ La Saussaye, ‘Het Christendom, de verzoening van wijsbegeerte en godsdienst’, 386.

¹⁸⁴ ‘Dieser Nestor [Daub] der spekulativen Theologie (und gibt es eigentlich jetzt eine solche außer Deutschland?) wurde gewissermaßen der Beichtvater meiner Intelligenz. Wie oft [...] hab ich da den trefflichen Mann in Garten und Zimmer belästigt, wie oft ihn unterbrochen und wie hin gehend ging er beständig auf alle die Zweifel, die mich Quälten, ein!’ Rosenkranz, *Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre*, ix.

¹⁸⁵ Een contemporaine encyclopedie typeerde Daub tien jaar na diens dood als volgt: ‘[...] der Altmeister tiefsten Denkens, ein Heros unter den Philosophen der neuesten und jeder Zeit, den die Hegel’sche Schule mit Recht den wahren Magus im Süden Deutschlands nennt.’ *Wigand’s Conversation-Lexikon für alle Stände von einer Gesellschaft deutscher Gelehrten bearbeitet* (Leipzig 1846¹) III 800.

¹⁸⁶ Zie voor de opkomst en ondergang van Daub: Wagner, ‘Die vergessene spekulative Theologie’, 3-8. De theoloog Falk Wagner heeft als geen ander in de laatste decennia interesse weten op te wekken voor de speculatieve theologie; hij heeft een vroege voorganger gehad in Karl Barth, altijd op zoek naar alternatieven voor de theologie van zijn negentiende-eeuwse evenknie, Schleiermacher. ‘Entre temps il y eut le mémorable passage de Karl Barth à Paris (1934). J’eus l’occasion de lui parler de mon intérêt pour les ‘théologiens spéculatifs’ du début de XIX^e siècle, ceux que l’on a appelés les hégéliens de droite et qui lisaient Hegel de la même manière qu’ils lisaient Maître Eckhart. Je décelai chez lui une discrète sympathie [...] pour ce théologien ‘spéculatif’ injustement mais complètement oublié, bien qu’il pourrait redevenir quelque jour très actuel.’ Henry Corbin, H., ‘Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique’, Christian Jambet ed, *Henry Corbin* (Parijs 1981) 45. Deze waardering blijkt ook in Barth: ‘Bei Marheineke ebenso wie bei Daub empfindet man das Vorhandensein eines theologischen Zentrums und darum ein theologisches Pathos seines Denkens.’ Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 443.

¹⁸⁷ Recentelijk is er sprake van een zeker eerherstel voor Daub en met hem voor de speculatieve theologie als gevolg van een kritische herbezinning op de historiografie van het negentiende-eeuwse Duitse protestantisme. ‘Auch wenn es die Historiker der Theologie bisher noch nicht gemerkt haben: Daub war die zentrale Gestalt des theologische Hegelianismus, und innerhalb der der protestantischen Theologie der erste Hälfte des letzten Jahrhunderts übte er durch seine ‘jungeren’ Schüler einen sehr viel größeren Einfluß als es die wahrhaben können, die die positionellen Komplexität jener Zeit durch Beschwörung des Namens Schleiermacher zu reduzieren suchen.’ F.W. Graf en F. Wagner, *Die Flucht in den Begriff: Materialien zur Hegels Religionsphilosophie* (Stuttgart 1982) 26. Geciteerd in: Ewald Stübinger, *Die Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie* (Frankfurt am Main 1993) 222.

Daub maakte de hoge verwachtingen die de jonge Rothe van hem koesterde ten volle waar, want na enkele weken schreef deze aan zijn vader: ‘Ich zweifle nicht daran, daß er der erste aller jetzt lebenden akademischen Lehrer und Menschen ist. Die Begeisterung, mit der hier von ihm gesprochen wird, ist durchaus allgemein’.¹⁸⁸ De jonge Ludwig Feuerbach, die enkele jaren later in Heidelberg aankwam bleek ook in de ban van Daub te raken, zelfs zozeer dat diens woorden hem een dagelijkse bron van inspiratie en vreugde bleven, ook nadat hij Heidelberg voor Berlijn verwisseld had om Hegel te horen.¹⁸⁹ Feuerbach voelde zich nog lang schatplichtig aan Daub, ook nadat hij afscheid had genomen van de theologie en gebroken had met het christelijk gedachtegoed.¹⁹⁰

Wat bezielde deze bevlogen adolescenten?¹⁹¹ Was het soms, omdat ze met Daub de hoge vlucht van een adelaar beleefden? Of was het omdat hij ze langs steile afgronden leidde om ze vervolgens tot de hoogste toppen van de menselijke verbeelding te laten opstijgen? Een mentaal alpinisme, dat ‘unter dem schweren Kreuze des Begriffes und unter dem Blitz und Donner’ uiteindelijk beloond werd met diepe inzichten en verre uitzichten of, in de woorden van de jonge Feuerbach, een ‘Epiphaniefest’.¹⁹² Of, zoals Rosenkranz zich wist te herinneren:

¹⁸⁸ ‘Geh. Kirchenrath ist ein Mann, auf den nicht nur etwa Heidelberg stolz sein kann, sondern unser ganzes deutsche Vaterland. Ich zweifle nicht daran, daß er der erste aller jetzt lebenden akademischen Lehrer und - Menschen ist. Die Begeisterung, mit der hier von ihm gesprochen wird, ist durchaus allgemein, so wie der Liebe, die er bei den Akademikern aus alle Fakultäten hat, ja die er während seines letzteren stürmischen Prorektorats sich nicht nur zu erhalten, sondern noch zu erhöhen wußte. Ich glaube nicht, daß außer ihm noch Jemand zu gleicher Zeit einen so natürlichen, würdevollen, klaren und verständlichen, feurigen, und dabei doch durchaus ruhigen und hinreißenden Vortrag hat. Ich wünschte seine Gegner nichts mehr, als daß sie die hohe starke Gestalt des schon dem Greise sich nähernde, und doch noch in alle Zügen in voller Kraft blühenden Mannes, mit dem schwarzen Käppchen, hinter welchem sich die mitunter schon schneeigen Löcken bis in den Nacken hinunter ergießen, einmal wie den donnerenden Zeus - denn so kommt er mir oft vor - von dem Katheder herunter die Religion in ihren reinsten und höchsten Würde herabpredigen hörte.’ Rothe aan zijn vader, 15 mei 1817. Geciteerd in: Friedrich Nippold, *Richard Rothe: ein christliches Lebensbild auf Grund der Briefe Rothe's entworfen* (Wittenberg 1873) I, 43.

¹⁸⁹ ‘Ihre Vorlesungen sind mir nicht einst gehalten worden, und liegen nicht als geschlossene Fakta hinter mir, sie werden es täglich, und leben in mir fort als ein unvergängliches Wort, als eine stets sich verjüngende und entwickelnde Schöpfung [...]’ Ludwig Feuerbach aan Carl Daub, september 1824. *Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke* 17, *Briefwechsel* I (Berlijn 1984) 52. Zie voor deze brief: Carlo Ascheri, ‘Ein unbekannter Brief von Ludwig Feuerbach an Karl Daub’, in: Hermann Braun en Manfred Riedel ed, *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag* (Stuttgart-Berlijn-Keulen-Mainz) 450. Het is opmerkelijk dat Feuerbach ook lovend sprak over de colleges van Hegel, die doorgaans als moeilijk en ontoegankelijk ervaren werden. Zie: Ascheri, ‘Ein unbekannter Brief’, 443.

¹⁹⁰ Ascheri, ‘Ein unbekannter Brief’, 446. Ook voor Søren Kierkegaard was Daub een blijvende bron van inspiratie, zonder overigens ooit zijn colleges te hebben gevolgd. Zie: Jon Bartley Stewart ed, *Kierkegaard and his German contemporaries* [*Kierkegaard research sources* vol. 6] (Ashgate 2007) 68.

¹⁹¹ Men trotseerde kou, weer en wind om maar niets te missen van hun speculatieve leermeesters, zij luisterden ademloos in het schemerduister - ‘ein gespenstisches Dunkel’ - als voelden ze niets van de ijzige kou die optrok in hun doorweekte laarzen. Karl Rosenkranz, *Von Magdeburg bis Königsberg* (Berlijn 1873) 287-288.

¹⁹² Feuerbach aan Daub, september 1824. *Briefwechsel*, 53. Het speculatieve denken werd ervaren als een eruptie van volstrekt nieuwe inzichten: een ‘Sichfortwälzen des Begriffes’. Carl Daub, *Theologische und philosophische*

‘Die Natur, die Erde, ihre Völker, deren Sitte, Geschichte und hervorragende Individuen, liegen seinem Blick offen. Dies ganze Breite ist bei ihm von dem Sonnenlicht einer glanzenden Phantasie beschienen, welche, im Verein mit solcher Gelehrsamkeit und gigantische Denkkraft, wohl zu den seltensten Phänomenen gehören dürfte’,¹⁹³

Zagen Daubs studenten zich niet een *divina commedia* afspelen? Een *re-enactment* van het scheppingsproces, een mimetische verbeelding van Gods handelen in natuur en geschiedenis?¹⁹⁴ Al luisterend bleken zij de wereld, die bij waarneming als een disparaat conglomeraat verscheen, als een rationeel, in God gegrond, geheel gewaar te worden.¹⁹⁵ Voor de jonge Feuerbach was de docerende Daub de incarnatie van een ideale universitaire vorming die de wirwar van subjectieve meningen - ‘die Reichsarmee der Vorstellungen, Gefühle, Einfälle, schönen Ideale und wie sonst noch dies Lumpengesindel heißen mag’,¹⁹⁶ - achter zich liet om op te stijgen tot objectieve oordeelsvorming, het rijk van de ware wetenschap.¹⁹⁷ Deze waardering voor de wetenschappelijke zoektocht naar waarheid was wederzijds naar Daub bekende:

‘Großentheils aber waren seine Zuhörer in dem bey uns [theologische faculteit] bestehenden *philologischen Seminar* sich bildende und gebildete junge Männer, denen er ein solches Mitarbeiten und selbst ein angestregtes Mitforschen wohl zumuthen durfte.’¹⁹⁸

Speculatief denken als metaforische transfiguratie

Afgaande op wat Rosenkranz hieromtrent meedeelde, blijkt dat Daubs colleges uiterst expressief waren, waar zijn gebarentaal niet weinig toe bijdroeg.¹⁹⁹ Zijn toehoorders zagen

Vorlesungen: Vorlesungen über die philosophische Anthropologie Philipp Karl Marheineke en Theodor Wilhelm Dittenberger ed (Berlijn 1838) vii.

¹⁹³ Karl Rosenkranz, *Erinnerungen an Karl Daub* (Berlijn 1837) 41.

¹⁹⁴ ‘[...] und das daher auch eine Wissenschaft wie die Dogmatik, dargestellt werden müsse, sozusagen als ein göttliches Drama, als der innere Selbstentwicklungsprozeß Gottes aus dem Urgrunde seines abstrakten Wesens heraus in die konkrete Form des Selbstbewußtseins [...]’ Feuerbach aan Daub, eind augustus 1824.

¹⁹⁵ ‘Die Spekulation sucht nach der inneren Einheit [...]’ Stübinger, *Die Theologie Carl Daubs*, 138, en: ‘Die Spekulative Wissenschaft fragt nach dem Grund der Sache, d.h. in Bezug auf die Theologie. nach Gott als Grund von allem sein.’ Stübinger, *Die Theologie Carl Daubs*, 142. Daub wist zijn studenten het gevoel te geven dat zij het zelf waren die al luisterende tot inzicht kwamen: ‘Die Zuhörer fanden in ihrem eigenen Innerem die Erklärung und die Wahrheit seines lebendigen Vortrags.’ Gerd Eilers, *Meine Wanderungen durchs Leben* (Leipzig 1856) I 104.

¹⁹⁶ Feuerbach aan Daub, september 1824. *Briefwechsel*, 53.

¹⁹⁷ De jonge Feuerbach was van oordeel dat de universiteit haar wetenschappelijke roeping eerst waar kon maken indien ‘all members of the university community, both professors and students subjected their individual opinions to the authority of “science (Wissenschaft)” The role of professors was simply to elevate the “immediate” knowledge of their students to the level of self-consciousness science. Feuerbach was obviously convinced that Daub had performed this mediating function in his own life.’ John Edward Toews, *Hegelianism: the path to dialectical humanism* (Cambridge 1980) 182.

¹⁹⁸ Carl Daub, *Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik aus dem Standpunkte der Religion* (Heidelberg 1810) iv.

¹⁹⁹ Rosenkranz, *Erinnerungen an Karl Daub*, 29-30.

voor hun ogen gebeuren wat hun leermeester wilde zeggen. Het lijkt hier om meer te gaan dan een levendige voordracht, eerder valt te denken aan een vorm van zelfexpressie. Zoals een balletdanser al dansende zichtbaar maakt wat hij wil uitdrukken zonder daarbij in eerste instantie naar de wereld om hem heen te verwijzen, zo maakte Daub zichtbaar wat er al denkende in hem omging. Hier zou te spreken zijn van een ‘metaforische transfiguratie’.²⁰⁰ Transfiguratie wil hier zeggen dat de zichtbare werkelijkheid als zodanig geen verandering ondergaat - dus geen metamorfose - maar dat zij in een geheel ander licht of andere toonzetting komt te staan. Metaforisch wil in dit verband zeggen, dat deze transfiguratie niet zintuiglijk waarneembaar is, maar zich voordoet als gewaarwording, een mentale ervaring.²⁰¹

Voor het speculatieve denken ligt namelijk de realiteit van de ons omringende werkelijkheid niet in haar objectmatigheid, maar in haar rationele structuur. Dat wilde zeggen dat haar ware aard zich niet liet aflezen van zichtbare werkelijkheid.²⁰² Nadenken over de werkelijkheid zoals zij voorhanden is, kan alleen praktisch nut hebben. Daub noemde deze objectgebonden benadering van de werkelijkheid *reflectiren*. Een denkwijze die ook van toepassing is op mentale ervaringen; zij komt dan in de buurt van mediteren en contempleren. Dat was in de ogen van Daub een nadenken in de zin van *afterthought*. Daarom wilde hij op geen enkele wijze uitgaan van waarneming in welke vorm dan ook. De blik daarom diende afgewend te worden van de zichtbare wereld om het denken als zodanig absolute voorrang te geven. Dit roept Hegels ‘Uil van Minerva’ weer in herinnering, maar nu in een betekenis die tegengesteld is aan die ik eerder gaf.²⁰³ Toen kwam de ‘Uil’ als een *afterthought*, nu kan hij eerst zijn hoge vlucht nemen als de schemering invalt en de werkelijkheid aan het oog onttrokken wordt. Een interpretatie die meer recht doet aan Hegel als speculatief denker.²⁰⁴ Het denken had voor Daub en in zijn voetspoor Rothe, een aprioristische status, waarbij te

²⁰⁰ De betekenis van transfiguratie ontleen ik aan Arthur C. Danto, *The transfiguration of the commonplace: a philosophy of art* (Cambridge Massachusetts 1981).

²⁰¹ ‘The metaphor refers to an aspect of reality that cannot be reached by immediate reference.’ Th.L. Hetteema, *Reading for good: narrative theology and the ethics in the Joseph story from the perspective of Ricoeur’s hermeneutics* [diss. Leiden] (Kampen 1996) 31.

²⁰² Om deze reden verwierp Daub de theorie dat de waarheid resulteerde uit de congruentie tussen een propositie of beeld en object dat men op het oog heeft, de zogenaamde correspondentietheorie. ‘[...] die Wahrheit besteht also nicht in der Uebereinstimmung der Vorstellung mit den Gegenständen, sondern in der Identität des Denkens mit im den Seyn, des Seyn mit ihm, dem Denken.’ Carl Daub, *Vorlesungen über Prolegomena zur Dogmatik und Kritik der Beweis für das Dasein Gottes*, Philipp Karl Marheineke en Theodor Wilhelm Dittenberger ed (Berlijn 1839) 179. Geciteerd in: Stübinger, *Die Theologie Carl Daubs*, 148. Zie voor de correspondentietheorie onder meer: Ralph C.S. Walker, *The coherence theory of truth: realism, anti-realism, idealism* (Londen-New York 1989).

²⁰³ Zie: hoofdstuk I 11

²⁰⁴ De plausibiliteit van deze interpretatie moge bijvoorbeeld ook blijken uit wat de jonge Feuerbach in 1825 aan Daub schreef: ‘[...] nur auf den eingestürzten Ruinen des Da- und Gegebenseins beginnt der Vogel Minerva seinen einsamen Flug [...].’ Feuerbach aan Daub, 29 januari 1825. *Briefe*, 62.

bedenken valt dat meningen, denkbeelden en opinies deze status niet bezaten.²⁰⁵ De theologie mocht bijvoorbeeld niet uitgaan van het ervaringsfeit: God is liefde, waarvan de ratio alleen denkenderwijs verkregen kon worden. Het enige juiste uitgangspunt kon zijn: God is God, een absoluut begin omdat het op geen enkele wijze verwees naar de ervaringswereld. Dit absolute denken, dat onthecht was van de ervaringswereld was de koninklijke weg van de ‘speculatie’ om vervolgens de ware aard van ervaringen te openbaren. Vanuit deze optiek wordt het ook begrijpelijk waarom voor speculatieve theologen, zoals Daub en Rothe, theologie nooit een reflecteren op de kerkelijke leer kon betekenen.

De speculatieve theologie erkende dus geen andere autoriteit dan haar eigen ratio en liet zich niet afleiden door het zogenaamde gezonde verstand en evenmin verleiden tot kerkelijke en theologische instanties welgevallige uitspraken.²⁰⁶ Het was als de uittocht uit Egypte: alom onzekerheid op weg naar het beloofde land. Dat woog voor de jonge Rothe niet op tegen belofte bij Daub te ontdekken hoe het geloof zich realiseerde als ‘denkende Religiosität’.²⁰⁷ Daarin stond hij niet alleen, zo blijkt uit een ontboezeming van zijn jongere generatiegenoot Feuerbach aan diens vader:

‘Ich kann es bloß der trivialsten Seichtigkeit und Gedankenleerheit , ja der beschränktsten Borniertheit zuschreiben wenn man Daub einen Mystiker nennt, ihn [...] der selbst der spekulativste, denkendste Kopf von der Welt ist, der nicht grund- und bodenlos in den Tag hineinschwätzt, sondern alles aufs tiefste und streng wissenschaftlich begründet, alles in seiner innern gesetzmäßigen Notwendigkeit aufs bestimmteste und schärfste nachweist, alles aus sich selbst heraus in dem klaren Sonnenscheine der Vernunft entwickeln läßt, so daß es in seinem ganzen Umfange klar vor Augen liegt, der nur in dem lichten Reiche des lebendigen Begriffs und Bewußtseins lebt und webt [...].’²⁰⁸

²⁰⁵ Zie voor Rothe: ‘Und eben so kann sie ihrem Begriff zufolge unabhängig von der empirische Beobachtung *wirklich neue* Gedanken und Begriffe *produzieren*, und zwar solche, dessen, weil sie methodisch und mit innerer Denknöthwendigkeit erzeugt wurden, objektive Gültigkeit zukommt.’ [cursivering door mij] Rothe, *Theologische Ethik*, 15-15. Zie ook: ‘Nur durch Speculation, denn sie allein kann wirklich neue wirkliche Begriffe *erzeugen*, - aber, noch einmal sei es gesagt, nur durch eine *wahrhaft theologische* Speculation.’ Rothe in voorwoord bij: Carl August Auberlen, *Die Theosophie Friedrich Christoph Oetinger’s nach ihre Grundzügen* (Tübingen 1847) xx. En voorts: ‘Die unabhängig von der Erfahrung gegebene Begriffe apriori sind vermittels des Denkaktes konstruierbar, so daß der Denkakt sich seine Gegenstand selbst hervorbringt, konstruiert. Dabei ist trotz der Parallelität von Begriff und womöglich in der Erfahrung gegebene Gegenstand die strenge Trennung van aprioristisch-konstruktivem Denken und empirisch-reflektierendem Erkennen gefordert.’ Heesch, *Transzendente Theorie und religiöse Erfahrung*, 7.

²⁰⁶ Rothe vatte het speculatieve denkproces als volgt samen: ‘Das reflectirende Denken [het empirische denken] muß sein Object *gegeben* haben [...]; das speculirende *erzeugt sich selbst*, es entwickelt sie mit innere logischer Notwendigkeit aus sich selbst heraus, einem aus dem anderen entfaltend, und erbaut sich so aus sich selbst ein in sich geschlossenen Systems von Gedanken, die unter einander im Verhältniß organischer Zusammengehörigkeit stehn, und sich gegenseitig mit absoluter Nothwendigkeit fordern, so daß in jedem einzeln implicite alle übrigen und das Ganze schon mitgesetzt ist.’ Richard Rothe, *Theologische Ethik I* (Wittenberg 1845) 7.

²⁰⁷ Ascheri, ‘Ein unbekannter Brief’, 441.

²⁰⁸ Feuerbach aan zijn vader, najaar 1823. *Briefe*, 35.

Ongetwijfeld zou La Saussaye deze regels, indien hij ze onder ogen had gekregen, met instemming gelezen hebben. Zeker zou hij het verwijt aan Daub mystiek te zijn, herkend hebben als wat hem ook overkomen was.²⁰⁹ Wellicht zou hij lichtelijk verbaasd geweest zijn over de wat geëxalteerde toon van de jonge student, maar hij had dergelijke geëleveerde ervaringen in zijn studietijd ook niet gekend. Bovenal zal hem echter de mogelijkheid van theologie als wetenschap aangesproken hebben en de rol die de rede daarin speelde. Want ook bij La Saussaye was theologie niet een ‘nach Belieben’ mediteren, maar een veeleisende exercitie op het scherp van de snee om ‘de gedachten Gods nadenken.’²¹⁰ Met minder kon een theoloog zijns inziens niet toe. Juist deze theologische attitude had La Saussaye zo node gemist in het werk van Scholten naar hij hem publiekelijk voorhield:

‘Voorwaar niet dit verwijt ik, hem [Scholten], dat hij voor de Christelijk waarheid de gronden zoekt in de menselijke natuur, - ik wenschte veeleer dat hij hierin consequenter geweest ware en niet een gezagsbeginsel voorop had gesteld dat hij door zijne ontwikkeling vernietigt, - maar dit, dat hij een eene zelfde onware anthropologie heeft als de gezagsmannen [rechtzinnigen], namelijk dat hij in de diepten der consciëntie de sporen van ’s menschen oorsprong en bestemming te zoeken, het verstand [...] voor het licht en het middelpunt der menselijke natuur houdt [...].’²¹¹

Niet alleen bleek Scholten in de ogen van La Saussaye te zwichten voor gezagbeginsel dat in strijd was met alle ware wetenschap en deed daarin in formele zin niet onder voor zijn rechtzinnige broeders, ook verzaakte hij zijn taak als theoloog door haar tot een zaak van het koele intellect te maken in plaats van haar zetel te zoeken in het menselijke geweten waar God de mens ontmoette en op zijn verantwoordelijkheid aansprak. Door geloofswaarheid niet als een existentiële maar als een intellectuele notie op te vatten, stond Scholten door het negeren van de rede als hermeneutische principe op dezelfde epistemologische bodem als de door hem verfoeide en bestreden orthodoxie.

Theologie als apostolaat

Waarom nam Daub zijn toevlucht tot het speculatieve denken? Wat maakte hem in de eerste decennia van de negentiende eeuw zo succesvol en invloedrijk? Waarschijnlijk was het de onorthodoxe en eigentijdse wijze waarop hij het antwoord formuleerde op de toenemende godsdienstkritiek. Hij koos niet de geijkte weg van de apologie. Hij wilde geen machtswoord gebruiken, maar wachtte als Elia op de berg Karmel af hoe God zichzelf zou openbaren. Hij

²⁰⁹ Zie: hoofdstuk II 71.

²¹⁰ La Saussaye, *Het wezen der theologie*, 168.

²¹¹ La Saussaye, *De beoordeeling van het werk van dr. J.H. Scholten*, 283.

werd in zekere zin ongelovig met de ongelovigen en begon zijn theologische speurtocht naar de waarheid van het geloof als een ongeschreven blad, *zero based*.²¹² Evenals bij Schleiermacher het geval bleek, betekende dogmatiek voor Daub geen explicatie van kerkelijke leer die al bij voorbaat voor waar moest worden aangenomen. Evenmin wilde hij als theoloog van de bijbel als Gods Woord uitgaan, dat het de verleiding met zich mee bracht zich te verbeelden spreekbuis van God te zijn.²¹³ Enerzijds wees hij het supranaturalisme - ‘Priesterthum’ -, dat zich bij voorbaat onderwierp aan kerkelijk en bijbels gezag, af, anderzijds verzette hij zich tegen de aanmatigheden van het rationalisme - ‘Pfaffenthum’ -, dat zich in Daubs ogen verliet op eigen geloofsovertuiging.²¹⁴ Wilde de theologie aanspraak maken op de titel van objectieve wetenschap, dan diende bij voorbaat alle individuele en institutionele *partis pris* geëlimineerd te worden.²¹⁵ Eerst later zouden deze aspecten een eigen plaats kunnen innemen als elementen in een zinvol overkoepelend verband:

‘Das *eigentlich theologische* ist kein fragmentarisches und rhapsodisches [...] sondern ein systematisches spekulatives Wissen [...]. Die Theologie ist Wissenschaft in der strengen Bedeutung des Worts.’²¹⁶

Als objectieve wetenschap konden, zo meende Daub, bruggen geslagen worden naar hen die vervreemd waren van geloof en kerk. Theologie als vrucht van de universele rede kon het christelijk geloof bevrijden uit de sfeer van esoterie en irrationaliteit, zij kon een legitieme plaats innemen in het rationele wereldbeeld van de moderne tijd. Nu zijn rationaliteit en universaliteit aangetoond waren, hoefde het niet naar het rijk van de fabelen verwezen te worden. Dat wilde overigens geenszins zeggen dat dit een reden zou zijn om tot geloof te

²¹² Zie: Stübinger, *Die Theologie Carl Daubs*, 29-34. Rothe sprak later van een absoluut beginpunt: ‘Es [het spekulatieve denken] hat keinen Anknüpfungspunkt, sondern versteht sich als absoluter Anfang.’ Geciteerd in: Eikenbusch, *Unsichtbares Christentum?*, 256.

²¹³ Zie: Stübinger, *Die Theologie Carl Daubs*, 88.

²¹⁴ Zie voor ‘Priesterthum’ en ‘Pfaffenthum’: Carl Daub, *Die Dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seine Artikel* (Heidelberg 1833) 473 resp. 465. Zie voor het afwijzen van Daub van het supranaturalisme en rationalisme: ‘[...] [Daub] wendet sich nicht nur gegen die Legitimitätsversuche der (christlichen) Religion mittels partikularer und axiomatischer-autoritativ gesetzter Begründungsinstanzen (wie z.B. Kirche, Bibel, religiöse Erfahrung, Glaube u.a.); sondern er versucht zugleich, die Religion auf den Boden *größtmöglicher Allgemeinheit* zu stellen.’ Stübinger, *Die Theologie Carl Daubs*, 30.

²¹⁵ ‘Die Wiederentdeckung der dogmatischen Dimension der christlichen Religion durch Daub verdankt sich somit nicht einem plötzlich aufkommenden Wille zur Restauration des orthodoxen Dogmas, sondern sie ist die notwendige Folge der Einsicht daß den Einwänden der Religionskritik nur dann wirksam begegnet werden kann, wenn die Gottesgedanke an sich selbst, d.h. nicht in funktionaler Relation zu einer Bestimmtheit von Subjektivität gedacht wird.’ Stübinger, *Die Theologie Carl Daubs*, 20-21. Ook bij Rothe was dit streven naar intersubjectiviteit te vinden: ‘Seinem Begriff nach ist kein Denken so ganz dazu angethan, gemeinsames Denken zu sein, wie das Spekulative. Wenn anders die Spekulation ihrer logische Schuldigkeit eingedenk bleibt [...] so darf sie für den Ruhm einer exakten Wissenschaft ganz mit dem gleichen Recht in Anspruch nehmen, wie die auf die Mathematik gegründete Naturforschung.’ R. Rothe, *Theologische Ethik I* (Wittenberg 1867) 8.

²¹⁶ Carl Daub, ‘Die Theologie und ihre Encyclopädie im Verhältniß zum akademischen Studium beider’, in: Carl Daub en Friedrich Creuzer, *Studien II* (Frankfort en Hamburg 1806) 4. Geciteerd in: Stübinger, *Die Theologie Carl Daubs*, 154.

komen. Dat kon eerst dan het geval zijn wanneer men ook persoonlijk van zijn waarheid overtuigd zou worden. Persoonlijke instemming was cruciaal. Het lag besloten in Daubs adagium: ‘Seelig sind, die Andern ihr Wissen nicht aufdringen wollen!’²¹⁷ Een stelregel die Rothe in dankbare herinnering aan zijn leermeester, zoals hij zei, tot de zijne had gemaakt.²¹⁸ Er speelde bij Daub dus onmiskenbaar een apostolair motief in de verwetenschappelijking van de theologie, zoals die hem met speculatieve theologie voor ogen stond. Een streven dat zich ook later bleek voor te doen bij Rothe met zijn ‘humanisering’ van het geloof en bij La Saussaye met diens nadruk op de notie van de *sensus cummunis*: theologie niet als apologie maar als apostolaat.

Speculatief en ethisch: synonieme fenomenen?

Het speculatieve denken kan gezien worden als een laboratorium van de geest waar de empirische verschijningsvorm van de werkelijkheid als storende factor buiten beschouwing wordt gelaten teneinde haar in een ideaaltypische gedaante, dat wil zeggen naar de aard van haar bestemming al denkende te ontwaren. Om bijvoorbeeld Christus te kunnen leren kennen, moest afgezien worden van elke verwijzing naar de bijbelse en historische Jezus. De christologie, die Daub ontwikkelde, was een logische extensie van het dialogische en dialectische karakter Gods. God de vader was niet denkbaar zonder de zoon en Christus de zoon niet zonder de vader.²¹⁹ Vanuit de christologie kwam Daub tot een visie op de schepping die gezien kan worden als het pendant van de verhouding van God de Vader tot God de Zoon. De liefdevolle en respectvolle verhouding van de Vader tot de Zoon binnen de Drie-eenheid werd door de scheppingsdaad geëxternaliseerd. De schepping kon volgens Daub dan ook alleen begrepen worden als een door liefde gedreven daad Gods die alle willekeur en machtsvertoon uitsloot.²²⁰ Christologie had bij Daub een explicatieve functie die al denkende inzicht verschafte in de grondslag, aard en bestemming van de schepping.

‘Erst also, indem die Erkenntniß im Glauben an ihn, die des Dreieinigen, kann und wird die Schöpfung der Welt nach ihrem Grund, Inhalt und Zweck vollkommen begriffen werden [...] Also ohne die Dreieinigkeitslehre ist’s mit der Schöpfungslehre nichts.’²²¹

²¹⁷ Carl Daub, *Theologische und philosophische Vorlesungen: Vorlesungen über Prolegomena zur theologischen Moral und über die Principien der Ethik* Philipp Karl Marheineke en Theodor Wilhelm Dittenberger ed (Berlijn 1839) 289.

²¹⁸ Rothe, *Theologische Ethik* I, xiv.

²¹⁹ ‘[...] der Vater ist nicht ohne den Sohn, der Sohn nicht ohne den Vater denkbar (der Geist stellt die Einheit von Vater und Sohn dar).’ Stübinger, *Die Theologie Carl Daubs*, 208.

²²⁰ Carl Daub, *Philosophische und theologische Vorlesungen: System der christlichen Dogmatik*, Philipp Karl Marheineke en Wilhelm Dittenberger ed (Berlijn 1844) 380. Geciteerd in: Stübinger, *Die Theologie Carl Daubs*, 207.

²²¹ La Saussaye, *Het wezen der theologie*, 168.

Hier doet zich in een drietal opzichten een opvallende overeenkomst voor met La Saussaye. In de eerste plaats kon de schepping als schepping nimmer door middel van waarneming op verstandelijke wijze verklaard worden, maar kon zij alleen langs speculatieve weg, dat wilde zeggen van binnenuit, begrepen worden:

‘Maar leert ons niet onze eeuw met hare verbazende ontdekkingen op het gebied der natuur, dat nimmer op dien weg kan worden opgeklommen tot den oorsprong der dingen, dat de vraag naar *het begin*, die ons toch zoo na aan het harte ligt, buiten het bereik der natuurwaarneming staat, eene vraag is van anderen dan wetenschappelijken aard?’²²²

En, van binnenuit wilde vervolgens voor hem zeggen: vanuit christologisch oogpunt, aangezien het speculatieve denken op het ethische beginsel geënt was en het ethische beginsel vervolgens in zijn ogen het christologische beginsel was van waaruit elke theoloog diende te vetrekken.²²³ Tenslotte zag La Saussaye de schepping niet als een daad van Gods almacht, maar als uit een innerlijk verlangen naar een zelfstandig en in vrijheid gesteld ‘Gegenüber’, een verlangen dat een logisch uitvloeisel van God gedacht als persoon.²²⁴ Dat vanzelfsprekende innerlijke verlangen verwoordde La Saussaye als ‘noodwendigheid’ als ethisch noodzakelijk tegenhanger van willekeur in een brief aan Groen van Prinsterer:

‘Verder heb ik groot bezwaar tegen de voorstelling [...] alsof het wezen Gods alleen bestaat uit den *wil*, waardoor dus de schepping alleen als vrije daad, en ook niet als een *ethische noodwendigheid*, wordt opgevat.’ [cursivering door mij]²²⁵

Maar er zijn ook andere wezenlijke overeenkomsten tussen het speculatieve beginsel van Daub en het ethische beginsel van La Saussaye die voor mij de vraag lijken te wettigen of speculatief en ethisch *mutatis mutandis* geen synonieme fenomenen zijn. Allereerst verstond La Saussaye, zoals reeds bleek, onder denken niet een verstandelijk reflecteren op waarnemingen van de empirische werkelijkheid, maar een zoeken door middel van de rede naar de geestelijke grondslag van de werkelijkheid:

‘[...] in het woord *nadenken*, in wijsgerige zin genomen, de voorstelling ligt, dat er tusschen de objectieve, ons gegeven wereld, en onzen geest, tusschen de gedachten in de eerste

²²² La Saussaye, *Leerredenen* IV, 302.

²²³ ‘Het speculatieve gebied is o.i. op het ethische gegrond, het heeft dit onderste bodem.’ La Saussaye, *De beoordeeling van het werk van dr. J.H. Scholten*, 267 en: ‘Het ethische standpunt is dus het eigenlijk christologische; het gaat uit van Christus, niet alleen den Godszoon, niet alleen den menschenzoon, ook niet beide naast elkander in eene *ondenkbare* dubbele persoonlijkheid, maar in de volkomen eenheid van beiden, den Godmens.’ La Saussaye, ‘Empirisch of ethisch?’, 524. Het speculatieve karakter van deze uitspraak blijkt uit het cursieve adjectief ‘ondenkbare’.

²²⁴ Het is van belang er op bedacht te zijn dat in het speculatieve denken datgene dat gedacht wordt een ontologische status heeft en niet opgevat kan worden als: ‘bij wijze van denken’.

²²⁵ La Saussaye aan Groen van Prinsterer, 8 januari 1859. *Briefwisseling Groen van Prinsterer* III, 346. Met zijn motivering kwam La Saussaye heel dicht in de buurt van - de hem onbekende - Daub toen hij schreef dat het ethische motief van de schepping gelegen was in de verhouding van de Vader tot Zoon die tot het wezen Gods behoorde.

belichaamd, de gedachten Gods, en de vormen van ons denken zulk een verband bestaat, dat die gedachten door ons kunnen nagedacht worden, en dat de erkenning van de rede buiten ons de onmiddellijke zekerheid geeft aan de uitspraken onzer rede en omgekeerd.²²⁶

Van belang is hier de toevoeging ‘in wijsgerige zin’, hetgeen voor La Saussaye inhield: de blik af wenden van de fenomenale wereld. Dat hield, evenmin als voor Daub, een vorm van mediteren of contempleren in, maar een gewaagde speurtocht om de rationele grondslag van schepping en geschiedenis aan het licht te brengen, waarbij eigen en algemene voorkeuren geen enkele rol mochten spelen. Dit in tegenstelling tot apologetische theologie. De waarheid hoefde niet bewezen te worden, zij diende zichzelf te bewijzen.²²⁷ Ook bij La Saussaye leek een apostolair motief in het spel te zijn:

‘Ons is opgelegd om naar het voorbeeld der apostelen het terrein te vinden, waar de hedendaagsche maatschappij voor het evangelie toegankelijk is.’²²⁸

Hij zag zich in deze opdracht gesteund door het voorbeeld van de kerkvaders waartoe hij ongetwijfeld ook de reformatoren rekende:

‘De kerkvaders waren, vorschende geesten, die niet terug beefden voor den menschelijken geest als voor een spooksel, die uitgingen van het geloof aan de verwantschap van de goddelijken met de menschelijken geest.’²²⁹

Samenvattend betekende ethisch voor La Saussaye, evenals dat voor Daub het geval was, het zichtbaar maken van de rationaliteit van Gods handelen in deze wereld voor wie vervreemd waren van kerk en geloof. Het vinden van deze gemeenschappelijke grond was voor de theologie als wetenschap een noodzakelijke voorwaarde om geloofwaardig te zijn.²³⁰

Vooruitlopend op wat nog ter sprake zal komen, rekende ook Gerretsen zich als ethisch theoloog dit tot zijn taak.²³¹ Het was in zijn ogen niet minder dan defaitisme, zo niet ongelooft, zich op te sluiten in de veilige beschutting van de innerlijke geloofservaring en binnenkerkelijke geloofsbeleving.²³² Voor La Saussaye, evenals voor Daub, en niet te

²²⁶ La Saussaye, *Het wezen der theologie*, 168.

²²⁷ Zie bijvoorbeeld Rothe: ‘Es ist leicht orthodox sein bei bloß aphoristischem stückweißem Denken, bei dem man jeden Augenblick einbiegen kann, so bald aus dem vorgezeichneten Geleise herauszuweichen droht; wer dagegen aus Einem Stücke denke will, muß stracks vor sich hingehen mit seinem Denken aus dem Ganzen, wohin er auch gerathe.’ Rothe, *Theologische Ethik*, 8.

²²⁸ La Saussaye, *Leerredenen IV*, 77.

²²⁹ La Saussaye, ‘Brief aan den heer Mackay’, 164-165.

²³⁰ Zie: La Saussaye, *Het wezen der theologie*, 179.

²³¹ Gerretsen, ‘Cultuur en religie’, *Kerkelijk weekblad* 5 (1915) 46.

²³² Gerretsen veroordeelde de veelvuldig voorkomende neiging in ethische kring om ‘het gouden tesor van de belijdenis der Christelijke gemeente neer te leggen in een burcht, die niet alleen alle vijandelijke aanvallen kan weerstaan, maar die door geen vijandelijke aanval kan worden bereikt.’ Gerretsen, *Het goed recht de ethische richting*, 19. Bij La Saussaye zijn soortgelijke opvattingen te vinden: ‘Vinet heeft, reeds bij de eerste *réveil*, gewezen op de dwaling, die in de zoo veel gebezigde uitdrukking *assurance de salut* ligt opgesloten en daarvoor in de plaats willen stellen: *conscience du salut*. In deze twee uitdrukkingen liggen twee beginselen: in den eersten, de zaligheid als iets uitwendigs, alleen toekomstig, waarvan men, altijd dubbelzinnige, persoonlijke

vergeten Rothe, lijkt het speculatieve denken de mogelijkheid *par excellence* te hebben geboden om door zijn heuristisch vermogen een gemeenschappelijke grond te vinden voor wie zich door de rede wilde laten aanspreken. Of, zoals Rothe, door wie La Saussaye vertrouwd is geraakt met het speculatieve denken, het onder woorden bracht:

‘Seinem Begriff nach ist kein Denken so ganz dazu angethan, gemeinsames Denken zu sein, wie das Spekulative.’²³³

Speculatief was niet altijd speculatief

Het hoeft nauwelijks een betoog dat de moderne theologen Mees en Moens toen zij in 1876 in de Tweede Kamer tijdens het debat over de academische positie van de theologie aan de staatsuniversiteiten het woord ‘speculatief’ in de mond namen daar iets anders onder verstonden dan La Saussaye. Het is geenszins twijfelachtig dat zij met de duale structuur van het analytische verstand en de synthetische rede, die essentieel was voor de speculatieve theologie, ingestemd zouden hebben.²³⁴ Zouden ze een dergelijk onderscheid niet excentriek en overspannen gevonden hebben, zoals in Nederland doorgaans het oordeel over het Duitse speculatieve denken luidde?²³⁵ Filosofie in het algemeen en de Duitse in het bijzonder werden doorgaans met argwaan bekeken, niet in het minst door theologen. ‘Ik heb theologen gekend, liberale mannen, die ronduit verklaarden van filosofie te walgen’, merkte J.H. Scholten bij zijn afscheid als Leidse hoogleraar in 1881 op.²³⁶ Weinigen waren immers vertrouwd met deze wijze van denken die een niet geringe filosofische kennis en oefening vereiste. De uitkomsten van de speculatieve theologie waren alleen te begrijpen vanuit het perspectief van

verzekeringen verkrijgt (de Duitsers zouden het noemen *Das Transcendente, Jenseitige*); in de tweede: de zaligheid als een tegenwoordig bezit, een zelfbewust leven (*das Immanente, Diesseitige*).’ La Saussaye, ‘Brief aan den heer Mackay’, 158-159.

²³³ Geciteerd in: Heesch, *Transzendente Theorie und religiöse Erfahrung*, 11.

²³⁴ De termen analytisch en synthetisch verwijzen naar het bekende onderscheid dat Kant maakte en dat door Rothe werd overgenomen: ‘Beide [verstand en rede] unterscheiden sich dadurch, das dieses [verstand] aposteriorisch verfährt und analytisch, jenes [rede] aprioristisch und synthetisch.’ Rothe, *Theologische Ethik*, 5

²³⁵ Niet alleen in Nederland wekte het Duitse denken bevreemding, ook in Engeland was dit het geval, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het voorwoord van de Engelse vertaling van Nitzsch’ dogmatiek: ‘With respect to the translation, the Translators have experienced more than the usual difficulties. The work is intensely German in manner - that is, it is dry, often extremely obscure and repulsive, and cast throughout in a mode of thought so totally different from our own [...].’ C.I. Nitzsch, *System of christian doctrine* (Edinburg 1849) iii. Dergelijke moeilijkheden deden zich ook voor bij de bestudering van Schleiermacher wiens werk toch als vrij toegankelijk bekend stond: ‘[...] Schleiermacher, who is perhaps one of the profoundest thinkers of modern times [...]. His great work ‘Der Christliche Glaube’ (Berlin 1822) is so difficult of comprehension that without devoting a longer time to it than I have yet done, I am hardly justified in speaking of author’s opinions.’ Hugh James Rose, *The state of the protestant religion in Germany* (Cambridge 1825) 136. Rose gaf overigens een treffende en elegante typering van het speculatieve denken: ‘[...] the Germans, so addicted the loftiest speculation, a system so groveling in its principles, and so debasing in their application [...].’ Rose, *The state of the protestant religion in Germany*, 182-183. Een dergelijk oordeel zou onder Nederlandse theologen vermoedelijk tevergeefs te zoeken zijn.

²³⁶ J.H. Scholten, *Afscheidsrede bij het leerleggen van het hoogleeraarschap te Leiden* (Leiden 1881) 26.

het ‘redelijke’ denken.²³⁷ Wie daar geen notie van had, kon met stomheid worden geslagen. Niet onbegrijpelijk als men bijvoorbeeld de uitspraak van C.I. Nitzsch over de Drie-eenheid leest, die La Saussaye met instemming citeerde: ‘ein Denkmal der nicht mehr bloß gesetzten sondern gedachten und begriffnen Unbegreiflichkeit Gottes.’²³⁸ Het zal dan ook niet verbazen dat men dit in Nederland afdeed als gedachtespinsels, als ‘zwijmel der speculatie’ en dat La Saussaye begijpelijk(er)wijs bij tijd en wijle als duister en mystiek weggezet werd.²³⁹ Zo vertrouwde een trouwe medewerker van Groen van Prinsterer deze toe:

‘Hierbij voeg ik de stellingen van De la Saussaye, ze gaan mij te diep [...] De la Saussaye acht het eene grievende miskenning dat velen zich over zijn onbegrijpelijkheid beklagen, maar waarom blijft hij dan ook niet wat lager bij de grond?’²⁴⁰

De negatieve stemming ten aanzien van het speculatieve denken die in Nederland vrij algemeen gedeeld werd, deed zich na het midden van de negentiende eeuw overigens ook in Duitsland zelf. Het speculatieve denken had namelijk zijn fascinatie uit de tijd van Daub verloren en was zelfs hard op weg in vergetelheid te raken. Karl Rosenkranz die in zijn jonge jaren ondergedompeld was in het speculatieve denken, moest in het midden van de negentiende eeuw niet zonder zorg constateren dat het speculatieve denken in niet weinig ogen tot een ‘antiquitierten, überwundenen, verachteten, verfolgten und vogelfrei gegebenen System’ was verworpen.²⁴¹ Dat het getij van het speculatieve denken verliep, besefte Rothe

²³⁷ Zie in dit opzicht dit citaat van Falk Wagner: ‘[...] der Gedanke Gottes als Prinzip der Dogmatik [ist] weder der sinnlichen Erfahrung noch der mathematischen Begriffs-konstruktion, noch der Verstandeslogik, sondern allein der begreifenden Tätigkeit der Vernunft zugänglich [...]’ Wagner, ‘Die vergessene spekulative Theologie’, 51.

²³⁸ Nitzsch, *System der Christlichen Lehre*, 165. Geciteerd in: La Saussaye, *De beoordeeling van het werk van dr. J.H. Scholten*, 282. La Saussaye wees er met nadruk op dat de formulering van Nitzsch alle zin en betekenis verloor als haar inspiratiebron, Godsopenbaring, ontbrak.

²³⁹ Zie voor ‘den zwijmel der speculatie’: C. Mulder aan Groen van Prinsterer, 18 juni 1874, *Briefwisseling Groen van Prinsterer IV*, 719. De Amsterdamse réveilman H.J. Koenen één van de weinigen die het speculatieve denken van La Saussaye wel wisten te waarderen. Naar aanleiding van diens brochure *De nood der Kerk* schreef hij aan Groen van Prinsterer: ‘Het is een werkje dat ik reeds twee maal gelezen heb, en mij voorstel eerlang ten derde maal te lezen; zoo diep doordacht en rijk van inzicht is het. Als zelfstandige denker heeft La Saussaye in ons Vaderland naar mijn inzien nauwelijks zijns gelijke. Ik vind hem een Nederlandsche Vinet, wel niet zoo fijn en rijk van smaak, maar toch ook nog *consequenter en grondiger in het speculatieve*.’ [cursivering door mij] Koenen aan Groen van Prinsterer, 4 januari 1859. *Briefwisseling Groen van Prinsterer*, III 344. Koenen was een kenner van Vinet zoals blijkt uit zijn rede *A.R. Vinet als Christen, Wijsgeer en Letterkundige* die hij in maart 1860 hield op de maandelijks vergadering van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde. Zie: *Handelingen der Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde* 1860, 27. Ongetwijfeld zal daarbij de naam van La Saussaye gevallen zijn, aangezien het verslag vermeldde: ‘[de spreker] bepaalde ons bij 's mans invloed op tijdgenoot en nakomelingschap.’

²⁴⁰ M.D. van Otterloo aan Groen van Prinsterer, 27 juni 1870, *Briefwisseling Groen van Prinsterer VI*, 153.

²⁴¹ Karl Rosenkranz, *Meine Reform der Hegelschen Philosophie: Sendschreiben an Herrn Dr. J.U. Wirth* (Konigsbergen 1852) 9. Zie ook: ‘Die überschwängliche Begeisterung für die idealistische Spekulation, [...], war nach längerer und ausgedehnter Beherrschung der Gemüther verraucht und hatte einer umso tieferen Ernüchterung Platz gemacht. An die leere Stelle aber drängte sich mit der ihm eigenen unverwüstlichen Zuversichtlichkeit und Massivität der Widerpart aller philosophischen Identität, welcher bald in der Alleinwahrheit von Kraft und Stoff alle Welträtsel aufs Einfachste gelöst zu haben proklamierte.’ Heesch,

terdege maar dat was voor hem nog geen reden om met de stroom mee te zwemmen: ‘Ich weiß eben, daß ich im Chor der heutigen Theologie die Stimme, die mein Gott mir anerschaffen hat, ganz allein singe.’²⁴² Had La Saussaye het hem niet na kunnen zeggen?

Een atypische Hollander

Karl Rosenkranz vertelt in zijn levensbeschrijving van Carl Daub hoe deze eens een buitenlandse bezoeker in de collegebanken ontwaarde.²⁴³ De vreemdeling was in het zwart gehuld en droeg een grote, eveneens zwarte hoed. Geen misverstand mogelijk: een Hollander. Het liep niet goed af. Daub las hem geducht de les. Na enige tijd droop de bezoeker vol onbegrip af: onmiskenbaar een *Stockphilister*.²⁴⁴ De Zwitserse kerkhistoricus Friedrich Nippold deed eveneens verslag van een Hollander die in Heidelberg op bezoek kwam. Het was La Saussaye die Rothe bezocht.²⁴⁵ Deze beide voorvallen lijken niet ontbloeit van betekenis. Zijn ze niet exemplarisch voor het beeld dat van de Nederlandse theologie in Duitsland leefde? In het eerste geval de typische Nederlander wiens verbeeldingskracht tekortschiet. In het tweede geval ook een Hollander, maar die wel begrip toonde voor het speculatieve denken. Een atypisch geval, La Saussaye.

Transzendente Theorie und religiöse Erfahrung, 87 noot 230. De kritiek op het speculatieve denken deed zich niet alleen voor na Daubs dood, maar ook al tijdens zijn leven: ‘[...] es [speculatieve theologie] sey dieselbe nicht anders, als ein Amalgamiren religiöser Gefühle mit Begriffen besonders aus der neuesten Philosophie: ein trubseeliger Mysticismus, oder gar ein im Trüben schwimmende Pantheismus wurde dadurch genährt [...].’ Daub, *Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik*, iv.

²⁴² Citeerd in: Holtzmann, *Richard Rothe*, 22.

²⁴³ Ook Schleiermacher bezocht eens een college van Daub, waar hij zich als een verspieder in een grauwe reismantel gehuld in een hoekje verstopte om maar niet herkend te worden. Zie: Rosenkranz, *Erinnerungen an Karl Daub*, 14-15.

²⁴⁴ Het was een ‘Myn her’ in ‘schwarzen Frack mit breitkrämpigen Hut und schwarzen Handschuhe’. Rosenkranz, *Erinnerungen an Karl Daub*, 34-35.

²⁴⁵ Zie: Nippold, *Richard Rothe II*, 325-326. Dit bezoek van La Saussaye aan Rothe wordt ook vermeld door H. Brouwer met wie La Saussaye op vertrouwde voet verkeerde. Deze releveerde de geestverwantschap tussen Rothe en La Saussaye. Zie: Brouwer, ‘Daniël Chantepie de la Saussaye’, 273. La Saussaye bezocht in Heidelberg ook Allard Pierson. Zie: Allard Pierson aan Adriaan Gildemeester, 20 juni 1867, *Brieven van Allard Pierson aan Adriaan Gildemeester*, 26.