

Ik

De visie op het begrip persoonlijkheid in discussie met het
spinozisme bij Gunning en Schelling, met het oog op Gods
onafhankelijkheid van de wereld

Naam: N.H. de Graaf

Vak: Systematische theologie

Begeleider: P.M. Wisse

Datum: 24 september 2020

Tweede beoordelaar: H.S. Benjamin

Protestants Theologische Universiteit - locatie Amsterdam

Inhoud

Voorwoord	4
1 Inleiding.....	5
1.1 Inleiding	5
1.2 B. Spinoza.....	5
1.3 Persoonlijkheid.....	6
1.4 Gunningonderzoek	8
1.5 F.W.J. Schelling.....	10
1.6 Relevantie	10
1.7 Methode en onderzoeksvraag	11
2 Schelling.....	12
2.1 Inleiding	12
2.2 Verhouding met G.W.F. Hegel	13
2.3 Openbaring	14
2.4 Triniteit	15
2.5 Vrijheid.....	17
2.6 Conclusie.....	18
3 Gunning	19
3.1 Inleiding	19
3.2 Verlossing.....	21
3.3 Openbaring	23
3.4 Triniteit	25
3.5 Vrijheid.....	27
3.6 Conclusie.....	29
4 Balans	30
4.1 Inleiding	30
4.2 Waarheid is subjectief	30
4.3 Beginpositie.....	30
4.4 Vrijheid.....	31
4.5 Triniteit	31
4.6 Persoonlijkheid.....	32
5 Conclusie	33

Evaluatie.....	34
Afkortingen.....	35
Bibliografie	36
Literatuur.....	36
Andere bronnen.....	37

Voorwoord

Enkele delen van zijn verzameld werk had ik ooit al eens op de kop getikt, maar van echte studie naar J.H. Gunning Jr was het nog nooit gekomen. In het voorjaar stelde Maarten Wisse voor dat ik me in Gunning zou verdiepen. Ik was meteen enthousiast. Dat ik me ook zou moeten verdiepen in het Duitse idealisme van Schelling had ik toen nog niet kunnen bevroeden. Dat is misschien maar goed ook... Een stevige bijdrage vanuit de idealistische filosofie heb ik onder meer te danken aan de bezielende tweede begeleider, Rick Benjamins. Beide begeleiders dank ik hartelijk voor hun waardevolle adviezen, warme betrokkenheid en onderlinge discussies. Via Zoom zijn de begeleidingsgesprekken gevoerd en dat werkte goed.

De titel van deze scriptie is kort en krachtig. Het is ontleend aan het motto van Gunnings studie *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid* die in deze scriptie centraal staat: 'Si nul, hors de Dieu, ne peut dire *Moi*, lui-même ne le saurait dire; et réciproquement, si Dieu n'est pas un *Moi*, personne n'en est un'.¹ Gods Ik hangt samen met onze ik, bedoelt dit citaat van Vinet te zeggen. Hoe dat precies bij Gunning het geval is, is het onderwerp van deze thesis.

Met het thema van deze thesis staat theologisch veel op het spel. Als ik aan familie of vrienden moest uitleggen waar mijn scriptie overging, antwoordde ik zoiets als: over de verhouding tussen God en de wereld. Heeft God de wereld nodig om God te zijn? Op die vraag geeft deze scriptie geen antwoord, maar het poogt wel het antwoord van Gunning weer te geven. Dat antwoord biedt mogelijk ook bouwstenen voor deze aloude vraag.

Als de lezer de argumentatie in deze these kan volgen, heb ik mij gekweten van mijn plicht. Helemaal gelukkig ben ik als deze lezer dezelfde vreugde die ik ervoer bij het schrijven, ervaart bij het lezen van deze scriptie.

Nick H. de Graaf

¹ Gunning, *SIP*, p. 212.

1 Inleiding

1.1 Inleiding

Wat is de relatie tussen God en deze wereld? Deze vraag heeft menig filosoof en theoloog de achterliggende eeuwen beziggehouden. Is er sprake van een samenvallen van God en wereld, zoals de pantheïsten dat beweren? God valt dan te beschrijven aan de hand van bijvoorbeeld natuurwetten. Of is er eerder sprake van een scheiding tussen God en deze wereld, omdat God zo compleet anders is dan wij mensen van deze wereld zijn? Woorden als ‘mysterie’ en ‘ervaring’ worden dan gebruikt. Iemand die met zijn antwoord op deze oeroude vraag de gemoederen nog altijd bezighoudt is de Nederlandse wijsgeer Spinoza.

1.2 B. Spinoza

Het gedachtegoed van Baruch Spinoza (1632-1677) kende de afgelopen eeuwen diverse Renaissance-momenten. Bijvoorbeeld de polemieken over het atheïsme ten tijde van Spinoza's eigen leven, de zogenaamde *Pantheismusstreit* die de voorloper was van het Duitse idealisme, de discussies tussen de kantianen en hegelianen in de periode 1850-1900 en het marxistisch geïnspireerde spinozisme van enkele decennia geleden.¹ Ook vandaag de dag kan Spinoza op een zekere populariteit rekenen.

De huidige aandacht voor Spinoza wordt volgens Han van Ruler, filosoof aan de Erasmus Universiteit Rotterdam, toegeschreven ‘aan de vermeende overeenkomsten tussen zijn filosofische werk en hedendaagse inzichten uit de neurowetenschappen’.² Van Ruler bedoelt daarmee dat er sprake is van verwantschap in deterministisch denken. Spinoza spreekt bijvoorbeeld over ‘omnia determinatio est negatio’. Alles *van het* bestaan heeft haar tegenhanger nodig *om te* bestaan.³ De natuur is kortom bepalend voor de identiteit van de mens en ook voor die van God. Vanuit de neurowetenschappen valt te denken aan de veelzeggende titel van Dick Swaabs *Wij zijn ons brein*. Echter, Van Ruler duidt aan dat deze overeenkomst tussen Spinoza en de neurowetenschappen een ‘vermeende overeenkomst’ is. Zij is niet afkomstig uit een spinozistische koker, maar zij is veeleer een cartesiaans thema. Het probleem is volgens Van Ruler dat de neurowetenschappelijke ideeën niet aansluiten bij de moraalfilosofie van Spinoza. De aandacht voor hem is dus niet toe te schrijven aan de overeenkomst wat betreft het determinisme, maar ligt op een ander terrein. De hedendaagse

¹ Cf. Duffy, ‘Spinoza Today’, p. 111: ‘The history of Spinoza scholarship is marked by a number of renaissances in the reception of his work: from the polemics on atheism during Spinoza’s lifetime, to the pantheism debate [*Pantheismusstreit*], which was a prelude to German idealism; from the debate between neo-Kantians and post-Hegelians during the second half of the nineteenth century, to the late twentieth-century Marxist-inspired French and Italian Spinozisms.’

² Van Ruler, ‘Wilsonvrijheid bij Spinoza’, p. 113.

³ Dit citaat haalt Gunning en halen ook anderen regelmatig aan. Het is echter niet zo bij Spinoza terug te vinden, wel in de weergave van Hegel over Spinoza. Hegel voegde aan de woorden van Spinoza ‘omnia’ toe (Omnis determinatio negatio est, (<http://blog.despinoza.nl/log/omnis-determinatio-negatio-est.html> (d.d. 14 september 2020))).

belangstelling voor Spinoza heeft vooral te maken met zijn monisme, dat uitgaat van een leidend beginsel: de eenheid van God en wereld (pantheïsme).⁴

De hedendaagse belangstelling voor Spinoza heeft veel weg van de Spinozählerleving van 150 jaar eerder. Ook toen ging de discussie over de idee van het monisme, de zogenaamde eenheid van geest en natuur, God en wereld. Siebe Thissen schrijft daarover in zijn studie naar het spinozisme in de periode 1850-1900:

In Spinoza's monisme zien we een schets van een toekomstig monistisch tijdvak en in die zin biedt zijn praktische ethiek een geslaagde handleiding voor een nieuwe tijd, waarin wetenschap en bezieling van de natuur tot een eenheid worden gesmeed.⁵

Spinoza is kortom populair, omdat er een praktische uitweg geboden wordt om te denken en te leven vanuit de eenheid van wetenschap en bezieling. Op dit monisme is door filosofen en theologen weer kritiek uitgeoefend. De vrijheid van God ten opzichte van de wereld komt daarmee immers in het geding. Johannes Hermanus Gunning junior (1829-1905), hervormd predikant en later hoogleraar in de theologie, heeft zich met deze thematiek intensief beziggehouden. Zijn antwoord op het monisme is uiterst origineel te noemen en heeft veel invloed gehad in zowel de theologie alsook de filosofie. Voor een van zijn Spinoza-studies heeft hij zelfs een eredoctoraat in de filosofie ontvangen.⁶

1.3 Persoonlijkheid

De kritiek van Gunning op Spinoza laat zich het beste samenvatten met de term 'persoonlijkheid'. In 1876 publiceert hij een kritische studie, getiteld *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid*, over het filosofische stelsel van Spinoza en de spinozisten. Gunning bekritiseert daarin het monistische systeem. Daartegenover pleit hij voor het begrip 'persoonlijkheid'. Daarover schrijft hij de rest van deze studie als antwoord tegen het naturalistisch pantheïsme van Spinoza c.s. Zijn kritiek baseert Gunning volgens Leo Mietus, Gunningkenner, op twee bronnen: de werken van D. Chantepie de la Saussaye (1818-1874) en de zogenaamde christelijke theosofie.⁷

Na zijn studententijd kwam Gunning in aanraking met de zogenaamde 'ethische richting'. Daar leerde hij naast onder meer de Utrechtse predikant en hoogleraar Nicolaas Beets ook La Saussaye kennen.⁸ Zij en anderen hebben hem blijvend gevormd in zijn theologische denken. Veelvuldig citeert of verwijst Gunning naar zijn geestelijk vader La Saussaye. Zo neemt hij het menigmaal op voor diens goede naam als een andere theoloog deze door het slijk haalt. Dat is regelmatig het geval in het leven van Gunning. In zijn gesprek met de (latere) gereformeerde theologen Herman Bavinck en Abraham Kuyper valt de naam van La Saussaye veelvuldig in positieve zin.⁹ Ook in zijn *Spinoza en de*

⁴ Van Ruler, 'Wilsonvrijheid bij Spinoza', p. 115.

⁵ Thissen, *De spinozisten*, p. 95.

⁶ Mietus, 'Inleiding' op: Gunning, *SIP*, p. 212.

⁷ Mietus, 'Inleiding' op: Gunning, *SIP*, p. 212: 'Om zijn kritiek op Spinoza en zijn "gelovig" alternatief wijsgerig en theologisch te funderen greep Gunning vooral terug op de werken van D. Chantepie de la Saussaye en van de christelijke theosofen uit Duitsland.'

⁸ Cf. De Lange, *Gunning*, pp. 168-175.

⁹ Bijvoorbeeld met Bavinck in zijn *Jezus Christus de Middelaar Gods en der mensen* (Mietus, 'Inleiding' op: 'Jezus Christus de Middelaar Gods en der mensen', *GVW* 2, pp. 171-172) en met Kuyper in: *Het ethische karakter der waarheid* (Mietus, 'Inleiding' op: *Het ethisch karakter der waarheid*, *GVW* 1, pp. 597-598).

Idee der Persoonlijkheid expliciteert Gunning dat hij voor zijn denkbeelden schatplichtig is aan La Saussure.¹⁰ Het begrip ‘persoonlijkheid’ dat Gunning daarin dus uitwerkt is voor hem helemaal ingebed in deze ethisch-theologische denkwereld.

De herkomst van het begrip ‘persoonlijkheid’ lokaliseert Mietus daarentegen vooral in de christelijke theosofie, waar Gunning zich in de periode 1863-1876 intensief mee heeft beziggehouden, de jaren dus die voorafgaan aan de publicatie van *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid*. Mietus constateert dat Gunning de theosofie gebruikte in zijn strijd tegen het spinozisme van zijn dagen. Na 1876 neemt deze invloed van de theosofie echter af.¹¹ Deze Gunningonderzoeker constateert dat het begrip ‘persoonlijkheid’ met deze theosofische gedachten samenhangt en daaruit eveneens opkomt.¹²

Naast de ethische invloed en de theosofische receptie is er nog een derde, mogelijk oorspronkelijker, invloed te vinden op Gunnings persoonlijkheidsconcept. Deze invloed gaat aan de ethisch-theologische en theosofische invloed vooraf. Dit betreft de filosofische achtergrond van het begrip ‘persoonlijkheid’. Het concept ‘persoonlijkheid’ kreeg in dezelfde periode als de opkomst van een hernieuwd spinozisme bekendheid. Etymologisch gezien kan daarover het volgende gezegd worden:

In 1898 schreef neerlandicus Jan te Winkel in het gedenkboek *Eene halve eeuw 1848-1898* over nieuwe uitdrukkingen en woorden in het Nederlands: ‘Uitdrukkingen, die [Nicolaas] Beets op het Taal- en Letterkundig Congres te Rotterdam in 1865 nog als neologismen belachelijk kon maken, schijnen ons overoud, zoals [...] persoonlijkheid (voor persoon) [...]’.¹³

Het begrip ‘persoonlijkheid’ betrof een nieuw woord in de Nederlandse taal. Andere encyclopedieën wijzen op een oorsprong in het Duitse woord *personalismus*. Het was de filosoof F.D.E. Schleiermacher die deze term introduceerde in zijn studie *Über die Religion* (1799). Hij stelt daarin de persoonlijkheid van God tegenover het pantheïsme.¹⁴ In zijn latere ethiek gebruikt hij dit begrip eveneens, om te laten zien dat iemand een persoon is in relatie tot andere personen. Dat betekent

¹⁰ Gunning, *SIP*, p. 217.

¹¹ Mietus, *Gunning en de theosofie*, pp. 20-21: ‘In zijn Haagse tijd gebruikte Gunning de theosofie vooral om de moderne theologie te bestrijden én om de strijd aan te binden tegen het Nederlandse spinozisme, dat weliswaar beperkt was tot een kleine groep intellectuelen, maar door activiteiten rond de oprichting van een standbeeld voor Spinoza in Den Haag tussen 1875 en 1880 veel aandacht kreeg. [...] Wel gebruikte Gunning de theosofie nog toen hij in 1887-1888 in Amsterdam de *Ethica* van Spinoza tijdens een collegereeks behandelde. Maar in zijn laatste werk over Spinoza *De Eenheid des Levens* (1903) is daarvan nauwelijks sprake meer.’ Uit deze discussie rond de oprichting van het standbeeld kwam Spinoza’s studie *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid* voort.

¹² Mietus, *Gunning en de theosofie*, p. 259: ‘Hij [Gunning, NHdG] was ervan overtuigd dat er een “christelijke wijsbegeerte” mogelijk moest zijn, “die niet uitgaat van het begrip maar van de wil, van de *persoonlijkheid*”.’ (cursivering in origineel); cf. J.H. Semmelink, *Prof. Dr. J.H. Gunning, zijn ontwikkelingsgang en zijne beginselen*, G. Bos, *Christus de Gekruisigde voor en in ons. Gunning’s getuigenis van het verzoende leven* en Mietus, *Gunning en de theosofie*, pp. 31-35.

¹³ Nicoline van der Sijs, ‘persoonlijkheid’ (<http://www.etymologiebank.nl/trefwoord/persoonlijkheid> (d.d. 14 september 2020)).

¹⁴ Thomas D. Williams & Jan Olof Bengtsson, ‘personalism’ (<https://plato.stanford.edu/entries/personalism/> (d.d. 9 april 2020)); Schleiermacher, *Über die Religion*, p. 143: ‘der Personalismus und die ihm entgegengesetzte pantheistische Vorstellungsart in der Religion’ (<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Schleiermacher,+Friedrich/%C3%9Cber+die+Religion/5.+%C3%9Cber+die+Religionen> (d.d. 14 september 2020)).

dat Schleiermacher het persoonlijkheidsbegrip in de ervaring plaatst.¹⁵ Dit staat dus tegenover de pantheïsten, die uitgaan van de rede. Zij kunnen daarom niets met een persoonlijkheidsconcept. In navolging van Schleiermacher is dit begrip 'persoonlijkheid' vaker gebruikt in discussies met pantheïsten. De Nederlandse theoloog Hendrikus Berkhof schrijft daarover:

Op voorgang van Spinoza met zijn 'omnis determinatio est negatio' achtte men in het *duitse Idealisme* het begrip persoonlijkheid niet toepasbaar op de als absolute Vernunft gedachte godheid. In deze lijn dachten ook (vooral door Hegel beïnvloede) theologen als Strauss, Biedermann en Lipsius. Daartegenover werd voor de meerderheid van de theologen het toeschrijven van het persoons-begrip aan God juist het schibbolet van goede theologie tegenover enerzijds het idealistisch-pantheïstische en anderzijds het naturalistisch-atheïstische denken. Ten onzent is die positie vooral ingenomen door de z.g. *ethische theologie*; men zie J.H. Gunning, *Spinoza en de idee der Persoonlijkheid* (1876).¹⁶

Gunning gebruikt in *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid* het begrip 'persoonlijkheid' om het tekort van Spinoza's filosofisch stelsel aan te duiden.¹⁷ Het lijkt er daarom wel op dat hij gebruik maakt van een negentiende-eeuws filosofisch begrippenapparaat om het spinozisme van zijn dagen te bekritisieren. Het is kortom goed mogelijk dat naast een ethisch-theologische en theosofische invloed een mogelijke idealistisch-filosofische invloed waar te nemen is in Gunnings gebruik van het begrip 'persoonlijkheid'.

1.4 Gunningonderzoek

In het Gunningonderzoek is een insteek vanuit de filosofie nieuw. Drie belangrijke studies die de afgelopen 100 jaar verschenen zijn, hadden vooral de theosofie als thema. In de studie van J.H. Semmelink (1926) naar de ontwikkelingsgang en beginselen van Gunning is dit duidelijk te zien.¹⁸ Ook in de dissertatie van G. Bos (1926) lag op dit thema de nadruk. Hij laat zien dat de theosofie voor Gunning een belangrijke inspiratiebron was en dat het spinozisme daarentegen een grote verzoeking was.¹⁹ Mietus vult deze beide studies aan door niet alleen naar de positie van Gunning te kijken, maar ook door *ad fontes* te gaan. Hij bestudeert de theosofische bronnen, waarvanuit Gunning zijn kritiek baseert op onder andere het pantheïsme van Spinoza c.s. Mietus bestudeert kortom de zogenaamde christelijke theosofen en duidt zo hun invloed op Gunning.

Naast deze specifieke Gunningstudies hebben zowel K.H. Miskotte (1929) als O. Noordmans (1932 en 1939) gepubliceerd over Gunning. Zij zijn beiden kritisch op onder meer het begrip 'persoonlijkheid'. Dit concept is volgens beiden afkomstig uit de theosofie en daarmee theologisch discutabel. Mietus vat Miskotte's kritiek samen:

¹⁵ Stock, 'Person II', p. 226.

¹⁶ Cf. H. Berkhof, *Christelijk geloof*, p. 135; over Schleiermacher schrijft hij in zijn *200 Jahre Theologie*, p. 46: 'Schleiermacher wollte die Dimension der Freiheit und Sittlichkeit in die "Totalität" der individuellen Persönlichkeit aufnehmen.'

¹⁷ Gunning, *SIP*, p. 219.

¹⁸ Semmelink, *Gunning*, pp. 145-155.

¹⁹ Cf. Bos, *Christus de Gekruisigde voor en in ons*, pp. 70-105.

Met zijn kritiek op de theosofie in Gunnings werk en zijn pogingen om Gunnings theologie van haar te zuiveren, legde Miskotte de grondslag voor het onderscheid dat voortaan gemaakt zou worden tussen de theosofisch-humanistische lijn in Gunnings theologie, die culmineerde in zijn idee der persoonlijkheid, en de profetisch-eschatologische lijn, die kenmerkend was voor Gunnings theologie- en cultuurkritiek.²⁰

Miskotte heeft vooral veel op met Gunnings profetisch-eschatologische lijn en uit kritiek op de theosofisch-humanistische denkwijze. Een vergelijkbare kritiek is die van Noordmans. Daarover schrijft Mietus:

De theoloog O. Noordmans spitste in enkele opstellen uit 1932 en 1939 zijn theosofiekritiek toe op Gunnings idee der persoonlijkheid. De idee der persoonlijkheid is een idee die volgens Noordmans aan de idealistische filosofie ontleend is en die gevaarlijk is voor de theologie. Hij illustreert dit gevaar aan de hand van Rothes *Theologische Ethik*. De bij theosofen als Böhme en Oetinger voorkomende gedachte dat de mens uiteindelijk zelf zijn natuur volkomen met zijn geest zal doordringen, leidde bij Rothe tot de idee dat niet God het laatste oordeel zal voltrekken, maar dat de mensheid zelf de stoffelijke natuur als rudiment van haar eigen ontwikkelingsproces zal wegdoen.²¹

Tegenover deze kritiek laat Mietus zien dat de theosofische en eschatologische lijn bij Gunning met elkaar samenhangen. De kritiek van Miskotte en Noordmans is daarmee volgens hem niet terecht. Gunning krijgt door middel van de theosofie juist de mogelijkheid om zich theologisch te verhouden tot de spinozistische gedachten over God en mens.²²

Een andere studie naar de persoon van Gunning is het 'theologisch portret' van E.J. Beker & M.G.L. den Boer (1979). Het is een kennismaking met Gunning als persoon en vooral met zijn werk.²³ Een actueler variant daarvan is de bundel *Noblesse oblige*, die in 2005 verscheen onder redactie van Theo Hetteema en Leo Mietus, waarin ook de achtergrond en actualiteit van Gunning centraal staan.²⁴

In het Gunningonderzoek is vooral aandacht besteed aan de plaats van Gunning binnen de ethische richting, hoe zijn theologie zich verhoudt tot de zogenaamde dialectische theologie van Barth c.s. en wat de receptie is van de theosofie is in zijn denken. Een wat meer filosofische insteek vanuit het Duitse idealisme naar het begrip 'persoonlijkheid' is nog niet eerder genomen, terwijl zijn denken daar toch de nodige overeenkomsten mee lijkt te vertonen. Rick Benjamins duidt in zijn boek naar de traditie van de moderne theologie de positie van Gunning ook filosofischer dan eerder gebeurde:

In ons kende God zichzelf. Onmiskenbaar klonk hier een nagalm van het Duitse idealisme door, zoals het bij monde van Hegel bijvoorbeeld beweerde, dat de Geest in de menselijke geest tot zichzelf komt. Gunnings opvatting, dat God in ons zichzelf kent, nam die gedachte op, maar plaatste haar in de context van een trinitarische theologie, waarin sprake was van de transcendentie van een persoonlijk God die immanent in de mens leeft. Juist met die

²⁰ Mietus, *Gunning en de theosofie*, p. 28.

²¹ Mietus, *Gunning en de theosofie*, pp. 29-30.

²² Mietus, *Gunning en de theosofie*, p. 278.

²³ Beker & Den Boer, *J.H. Gunning jr.*

²⁴ Hetteema & Mietus (red.), *Noblesse oblige*.

opvatting - dat de mens niet alleen in God leeft, maar God ook in de mens - wilde Gunning zich van Spinoza onderscheiden.²⁵

In dit onderzoek ga ik vanuit de filosofie opnieuw *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid* bestuderen, vergelijken en evalueren. Mogelijk levert dit een nieuw inzicht op voor het onderzoek naar Gunning, die veel meer met het Duitse idealisme doet dan aanvankelijk gedacht wordt.

1.5 F.W.J. Schelling

Een filosoof uit het Duitse idealisme die het beste past als lens om Gunnings Spinozakritiek te analyseren is F.W.J. Schelling (1774-1854). Deze filosoof publiceerde ruim dertig jaar voor Gunning een studie getiteld *Philosophie der Offenbarung*, waarin hij net als Gunning het monisme van Spinoza bekritiseert. Daartegenover stelt ook hij de idee van de persoonlijkheid.²⁶ Aanvankelijk hoorde hij tot het hegelianisme, maar met het daarin aanwezige pantheïsme kon hij niet langer uit de voeten. Zijn stevige kritiek op het pantheïsme van Spinoza en ook van Hegel werd gevoed door zijn kennismaking met een filosofische mythologie.²⁷ Net als Gunning heeft ook hij de theosofie in zijn denken opgenomen. Schellings weg in de filosofie lijkt veel op de theologische pendant van Gunning. Deze idealistische filosoof is daarom bij uitstek een geschikte gesprekspartner om de betekenis van het concept 'persoonlijkheid' bij Gunning te verduidelijken. Daardoor worden verschillen en overeenkomsten duidelijker tussen een filosofische en theologische benadering van het monisme. Om Gunnings positie filosofisch te duiden is de Duits-idealistische filosoof Schelling de ideale persoon. Hij vormt in dit onderzoek een filosofisch lens om Gunnings Spinozakritiek met de idee 'persoonlijkheid' te duiden.

1.6 Relevantie

Bij Spinoza en de spinozisten hangen God en wereld samen, maar is God nog wel *a se*? Gunning zet zich af tegen Spinoza en ook tegen het idealistische denken over God. Daarin lijkt hij te zoeken naar een manier om én recht te doen aan het zogenaamde klassieke godsbegrip én aan het moderne godsbegrip. Dat maakt van Gunning een geschikte gesprekspartner in de vraag naar de Gods (on)afhankelijkheid van de wereld.

Bij de colleges godsleer van Maarten Wisse heb ik kennisgemaakt met het zogenaamde klassieke en het moderne godsbegrip. In het 'moderne godsbegrip' is God afhankelijk van deze wereld, waarbij hij ook niet zonder de wereld kan. God heeft dus voor zijn 'ik' andere 'ikken' nodig. Deze manier van denken komt Wisse tegen bij veel hedendaagse theologen, die volgens hem hegeliaans denken. Hegel stelde immers dat alles een kwestie van *worden*, dat wil zeggen van ontwikkeling, is.²⁸ Tegenover dit moderne godsbegrip voert Wisse een pleidooi voor het 'klassieke godsbegrip', waarin God onafhankelijk is van deze wereld. God is *a se*, dat wil zeggen: zelfgenoegzaam. De consequenties van het moderne godsbegrip zijn vooral te zien in de soteriologie. Wat betekent genade en verlossing

²⁵ Benjamins, *Een en ander*, p. 214.

²⁶ Onder andere in Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809).

²⁷ Pinkard, *German Philosophy*, p. 324.

²⁸ College godsleer 27 september 2019.

als ik als mens zelf nog aan bij moet dragen? Een voorbeeld van een klassieke theoloog is Thomas van Aquino, die stelt dat God absoluut en onafhankelijk is. Zijn wezen is *actus purus*.²⁹ De theologische relevantie van dit onderzoek is of Gunning een nieuw antwoord formuleert op de vraag naar de (on)afhankelijkheid van God en deze wereld. De relevantie voor een gelovige in de kerkbank is of hij voor genade helemaal afhankelijk is van God, of dat hij zelf nog iets daaraan moet bijdragen. Dit heeft immers niet alleen gevolgen voor de verlossing in Christus, maar ook voor het morele leven van een christen.

1.7 Methode en onderzoeksvraag

De methode die in dit onderzoek gehanteerd wordt is een vergelijkende literatuurstudie naar Schellings *Philosophie der Offenbarung* en Gunnings *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid*, waarbij bij deze laatste persoon het zwaarste gewicht ligt. Vanuit de primaire bronnen wordt het onderzoek uitgevoerd, waarbij in onder meer de voetnoten het gesprek gevoerd wordt met de secundaire literatuur. In het geval van Schelling krijgt de secundaire literatuur ook in de lopende tekst meer aandacht.

De onderzoeksvraag voor dit onderzoek luidt: *Hoe verhouden Gunning en Schelling zich in hun visie op het begrip 'persoonlijkheid' tot het spinozisme, met het oog op Gods onafhankelijkheid van de wereld?*

In hoofdstuk 2 gaat het over de positie van Schelling, waarin het concept 'persoonlijkheid' een eigen betekenis heeft. Daarna wordt in hoofdstuk 3 de stap gezet naar de Spinozakritiek met het persoonlijkheidsbegrip van Gunning. De balans wordt in hoofdstuk 4 opgemaakt, waarbij de overeenkomsten en verschillen beschreven worden. Daarop volgt nog een conclusiehoofdstuk (hoofdstuk 5) en een evaluatie van de gehanteerde methode (hoofdstuk 6).

²⁹ College godsleer 27 september 2019.

2 Schelling

2.1 Inleiding

Dit hoofdstuk vormt de lens, waarmee in het volgende hoofdstuk het persoonlijkheidsbegrip van Gunning geanalyseerd wordt. Aan de hand van Schellings *Philosophie der Offenbarung* vervolgen we onze weg. In die studie geeft hij een eigen filosofiemodel dat uitgaat van de openbaring. Het is een positieve filosofie. Voor Schelling betekent dat dat hij breekt met zijn eerdere filosofische uitgangspunten, waarin hij een zogenaamde negatieve theologie voorstond. In het onderzoek spreekt men daarom over de Schelling van de *Philosophie der Offenbarung* als de late Schelling. Deze late Schelling onderscheidt zich volgens Terry Pinkard, een Amerikaanse filosoof en kenner van het Duitse idealisme, van de vroege Schelling op het punt van het pantheïsme.¹ Schelling gaat het gesprek aan met het pantheïsme van Spinoza c.s. Hij wil niets meer te maken hebben met dit pantheïstische stelsel, want dit ontkent namelijk de radicale vrijheid van God. Dat punt van de vrijheid poogt Schelling overeind houden. De kern van zijn probleem met de spinozisten lokaliseert hij daarom in de *locus de Deo*. God wordt niet gezien als persoonlijkheid, dat wil zeggen iemand die vrij is.² Juist deze onafhankelijkheid is wat Schelling bedoelt met een positieve filosofie.

In dit hoofdstuk beschrijf ik de filosofische argumentatie van de late Schelling en zo probeer ik te duiden wat het concept 'persoonlijkheid' voor hem betekent in zijn gesprek met (spinozistische) pantheïsten. Naast zijn *Philosophie der Offenbarung* maak ik voor mijn interpretatie gebruik van de studies van Terry Pinkard en Malte Dominik Krüger. Pinkard beschrijft de positie van Schelling te midden van de Duits-idealistische filosofie in zijn studie *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, waar mannen als Kant, Hegel en Fichte de revue passeren. In *German Philosophy* laat hij de ontwikkeling en positie van onder meer Schelling zien. De Duitse theoloog Krüger beschrijft de consequenties van het denken van de late Schelling voor de theologie en is daarom een waardevolle aanvulling bij de studie van Pinkard. In zijn *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie* laat Krüger bijvoorbeeld zien dat Schellings triniteitsleer de positie nadert van het arianisme, dat een onderschikking van de goddelijke personen leert.³

Schelling was al vroeg een rijpe denker, die contact onderhield met andere filosofen van zijn kaliber. Zo deelde hij als student zijn woonruimte met onder andere de later bekende filosoof en vijf jaar oudere Hegel. In zijn twintiger jaren en ook al daarvoor verzorgde hij een veelvoud aan filosofische publicaties. Na een periode van ruim dertig jaar nam hij in zijn zestiger jaren de pen weer op. In *Philosophie der Offenbarung* blikt hij terug op zijn filosofische ontwikkeling en constateert hij dat zijn vroegere identiteitsfilosofie - die verbonden was aan Hegels denken - uiteindelijk leidt tot een vorm van pantheïsme. Hij beschuldigt Hegel daarom van spinozisme. Daarvandaan wil Schelling ver blijven. Deze opvatting levert Schelling tien jaar na de dood van Hegel een baan op in Berlijn. De net aangetreden koning Frederik Willem IV wilde het hegeliaanse pantheïsme bestrijden en ziet in Schelling een geschikte kandidaat. In een beroepsbrief die Schelling namens de koning ontving stond

¹ Pinkard, *German Philosophy*, p. 325.

² Pinkard, *German Philosophy*, p. 329. Schelling, *PO*, p. 120: 'Dem Spinoza ist Gott Prinzip, Anfang.' (cursivering in origineel).

³ Cf. Krüger, 'Verborgene Verborgenheit', p. 150.

dat ook duidelijk te lezen: 'Die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus, der flachen Vielwasserei und der gesetzlichen Auflosung hauslicher Zucht deren Ernte in jene Tage fallen muß.'⁴ De bedoeling was dat Schelling een nieuw begin zou maken met de filosofie, waarbij hij Hegel links zou laten liggen. Het grote front van Schellings aanstelling in Berlijn is dus het pantheïsme. Dit pantheïsme voert Schelling terug op Spinoza en zijn volgelingen, net als Gunning. Tegen dit spinozistische denken dat hij onder meer ontwaart bij Hegel zet Schelling zich af. Dat is kenmerkend voor de late Schelling.

Na zijn aanstelling als hoogleraar in Berlijn gaf Schelling in de winter van 1841-1842 filosofiecolleges, die iemand anders voor hem gebundeld heeft tot de *Philosophie der Offenbarung*. De volledige titel daarvan luidt: *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingischen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Wintercurcus von 1841-41*. In deze titel valt op dat er driemaal over 'openbaar' of 'openbaring' gesproken wordt. Tegenover het determinisme en de ratio die samenhangen met het pantheïsme gebruikte Schelling het woord 'openbaring'. Begrip van openbaring is dus nodig om te begrijpen waar Schelling op doelt. Verder bespreekt Schelling het dogmatische christendom en daarmee doelt hij op de leer van de drie-eenheid. Deze leer is fundamenteel voor hem om te laten zien dat God niet samenvalt met deze wereld, maar haar wel nodig heeft voor zijn openbaring. De positieve filosofie, waar het in de titel eveneens overgaat, vertrekt vanuit het metafysische wereldbeeld, dat niet door de rede maar door de empirie gekend wordt.⁵ Dit past ook helemaal bij hoe Schelling het begrip 'openbaring' invult. De begrippen 'Offenbarung', 'Entstehungsgeschichte', 'Mythologie', 'dogmatischen Christenthums' staan tegenover het pantheïsme van Spinoza en ook Hegel die hij bestrijdt.

De verhouding met Hegel is belangrijk om te duiden waar het Schelling om te doen is (2.2). Daarna bespreken we de concepten die zijn persoonlijkheidsbegrip verduidelijken: openbaring (2.3), Triniteit (2.4), vrijheid (2.5) en tot slot volgt een conclusie (2.6).

2.2 Verhouding met G.W.F. Hegel

Zijn hoogleraarschap in Berlijn had Schelling te danken aan zijn kritische omgang met de filosofie van G.W.F. Hegel. In *Philosophie der Offenbarung* probeert hij een positieve wijsbegeerte tegenover Hegels negatieve filosofie te plaatsen. In plaats van alleen de rede en de logica, poneert Schelling een positieve filosofie, waarin ook ruimte is voor het metafysische dat niet door middel van de rede kenbaar is. De positie van Hegel leidt immers tot negatief denken over het christendom.⁶ God is voor Hegel de absolute geest, waarvan ook de natuur en de geschiedenis deel uitmaken. Dit betekent dat God helemaal te kennen is met de rede.⁷ Voor het mysterie blijft kortom geen ruimte meer. De duistere oergrond van het bestaan zoals Schelling dit elders ook beschrijft, kan Hegel niet benoemen. Er is bij Schelling in vergelijking met Hegel een los eindje in zijn filosofie, dat hij de 'duistere

⁴ Schelling, *PO*, p. 486, ook geciteerd bij Pinkard, *German Philosophy*, p. 317.

⁵ Pinkard, *German Philosophy*, p. 327; cf. Schelling, *PO*, p. 129.

⁶ Pinkard, *German Philosophy*, p. 328.

⁷ Cf. Van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie*, p. 239.

oergrond' noemt.⁸ De winst van dit standpunt is voor Schelling, volgens Pinkard, dat hij 'would explain human freedom and thought'.⁹ Echter, weet Schelling te ontkomen aan de pantheïstische positie van Hegel? Dat is immers zijn belangrijke bezwaar, met behulp waarvan hij de positie in Berlijn kreeg.¹⁰

Aan het pantheïsme weet ook Schelling niet te ontkomen. Echter, het verschil in pantheïsme tussen Hegel en Schelling betreft de vraag naar de vrijheid van God. Schelling wil deze radicale vrijheid van God waarborgen. Waar God bij Hegel samenvalt met de natuur, zoekt Schelling een moment waarin God volledig vrij is. Dit moment lokaliseert hij *a priori*. Pinkard stelt daarover:

Why [...] does God create the world? Schelling's answer: 'The chief purpose that God wills to this a priori delineated process is that He be known'. God, that is, wishes to be 'recognized,' 'known' (*Erkanntwerden*) by others.¹¹

God en wereld vallen anders samen dan bij Hegel het geval is met zijn absolute geest. Deze absolute geest moet zich in de geschiedenis openbaren. De God van Schelling heeft voor zijn wezen de openbaring niet nodig, maar wel voor de relatie met anderen.

2.3 Openbaring

In de geschiedenis openbaart God zich als een persoonlijkheid. Voor Schelling betekent dit dat God zichzelf in de geschiedenis verwerkelijkt:

*Gott muß aber am Anfang ein Anderes sein als am Ende. Als der Anfang ist er nur der Anfang, am Ende das Ende seiner selbst, das Ganze ist der Prozeß seiner Selbstverwirklichung; so daß er im frühern Zustand nur unvollkommen ist und einer außer[ê]haften Entwicklung unterliegt.*¹²

Dit proces van zelfverwerkelijking noemt Schelling ook wel openbaring. Deze beweging van God kent het spinozisme niet. Zij maakt van God een abstractie; een principe zonder openbaring.

Voor Schelling is het begrip 'openbaring', zelfontwikkeling, een cruciaal begrip. God is geen absolute Geest, maar juist het tegenovergestelde daarvan. God is in beweging, hij openbaart zich. Waar bij Hegel de absolute Geest alles in zich absorbeert en zo een gesloten systeem als consequentie heeft, probeert Schelling hieraan te ontkomen. Een voorbeeld daarvan is zijn triniteitsleer. Steeds verder openbaart God zich, met als consequentie dat God aan het einde anders is dan God aan het begin van het proces. God is daarmee echt op de wereld betrokken. Hij is dus geen principe, zoals in het denken van Spinoza het geval is. Of een absolute geest in de woorden van Hegel.

⁸ Cf. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 53: 'Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der also allerdings auch Grund der Erkenntnis sein muß. Aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde Verborgene und bloß potentialiter Enthaltene herausgebildet und zum Actus erhebt.' In *PO* spreekt Schelling niet expliciet over een 'donkere grond', maar het concept hanteert hij wel. In de geschiedenis van Jezus Christus komt de verborgenheid van God openbaar (Schelling, *PO*, p. 254).

⁹ Pinkard, *German Philosophy*, p. 329.

¹⁰ Pinkard, *German Philosophy*, p. 317.

¹¹ Pinkard, *German Philosophy*, p. 329 (cursivering in origineel); cf. Schelling, *PO*, p. 189.

¹² Schelling, *PO*, p. 132 (cursivering in origineel).

Dat God zich openbaart betekent voor het godsbegrip van Schelling dat God ook een persoonlijkheid moet zijn. Die persoonlijkheid van God is kortom betrokken op de ander. Als God zich niet openbaart, kan hij ook niet als een persoonlijkheid gekend worden. Juist die openbaring vormt voor Schelling de meest persoonlijke daad van God:

'In der Schöpfung zeigt Gott seinen Geist, in der Erlösung sein Herz.' Der Geist, je mächtiger er ist, desto unpersönlicher. Die persönlichste Tat Gottes ist die Offenbarung. Da ist er im höchsten Sinne dem Menschen am persönlichsten geworden.¹³

Voor het spreken over een geopenbaarde God past het beste de idee van een persoonlijkheid. Concreet betekent dit: op kentheoretisch terrein kan God alleen gekend worden vanuit de empirie, dus *a posteriori*. Het kennen van God vanuit de rede - *a priori* - is volgens Schelling niet mogelijk. Dit past ook bij zijn positieve filosofie. Daarmee voert hij een pleidooi voor het aposteriorisch kennen van God. Zijns inziens is er sprake van een negatieve filosofie als er over God *a priori* gesproken wordt.¹⁴ Dat doet tekort aan zijn grootheid.

De studie van Krüger naar de triniteitsleer van de late Schelling heet: *Göttliche Freiheit*. Schelling wil de vrijheid van God veiligstellen tegenover het pantheïsme van zijn dagen. God en wereld vallen niet met elkaar samen, maar God komt als openbarende God in deze wereld. Als een persoonlijkheid openbaart hij zich:

Und Gott in seiner Persönlichkeit gedacht, übersteigt sein Tun noch mehr alle menschlichen Begriffe; nicht daß es unbegreiflich wäre, sondern wir müssen dazu einen Maßstab haben, der alle gewöhnlichen Maßstäbe übersteigt.¹⁵

Deze openbaring is volgens Schelling ouder dan welk dogma dan ook, want bij de openbaring gaat het om de vroegste verhouding tussen God, mens en wereld.¹⁶ God zelf openbaart zich als de drie-enige. Zo is God een persoonlijkheid.

2.4 Triniteit

In de openbaring van de drie-enige God is volgens Schelling de zelfontwikkeling van God-in-potentie tot God-in-personen te zien. God treedt zelf de geschiedenis binnen en wordt daarin God.¹⁷ Het spreken over de Drie-eenheid betreft niet het spreken over een leerstuk, maar het gaat over de werkelijkheid waarin God zichzelf verwezenlijkt. Het proces begint bij de Vader en vanuit de Vader ontwikkelt de Zoon zich, en de Geest komt weer uit de Vader en Zoon voort. De Vader en de Zoon hebben elkaar nodig om zich te verwerkelijken. Idem dito geldt dat voor de Geest: de Vader is niet

¹³ Schelling, *PO*, p. 257 (cursivering in origineel).

¹⁴ Schelling, *PO*, p. 251: 'Die Gründe, die wir an jener Stelle fanden, warum Gott das Mögliche zu einem Wirklichen macht, sind da, aber diese Gründe sind zum Teil nur vom Eigenschaften hergenommen, die wir selbst erst *a posteriori* kennen gelernt haben.'

¹⁵ Schelling, *PO*, p. 257.

¹⁶ Schelling, *PO*, p. 258: 'Die Sache, die Offenbarung, ist älter als jedes Dogma, und nur mit der Sache haben wir es zu tun, nicht mit subjektiven Bestimmungen. [...] Die Offenbarung setzt ja ein reales Verhältnis Gott zur Welt, zum Menschen voraus, wie es keine frühere Philosophie getan.'

¹⁷ Schelling, *PO*, p. 266: 'Jene *höchste Idee der Dreieinigkeit* ist daher nicht etwa bloß logisch, sondern geschichtlich, aber die Vermittlung von Anfang bis zu Ende gehört dazu.' (cursivering in origineel).

eerder Vader tot ook de Geest een persoonlijkheid is. Binnen de Drie-eenheid is er dus sprake van een afhankelijke relatie. In de geschiedenis verwezenlijkt de Drie-enige God zich in personen. Dat geldt niet alleen voor de Zoon en de Geest, maar zelfs ook in het geval van de Vader. Voor het persoonlijkheidsbegrip van Schelling betekent dit dat de drie goddelijke personen in de geschiedenis een persoonlijkheid worden. Van een eeuwige, onveranderlijke Godheid kan hij niet spreken. God is dus als drie personen wordend in de geschiedenis aanwezig.

Voordat de goddelijke personen personen worden is er sprake van potenties om die personen te worden. Schelling schrijft daarover: 'die Entgegensetzung der Potenzen aufhört, da sind *nich mehr Potenzen, sondern Persönlichkeiten*; während des Prozesses sind sie nur Potenzen'.¹⁸ Schelling spreekt consequent in de *Philosophie der Offenbarung* over de Vader, Zoon en Geest als 'Potenzen', potenties. Deze potenties moeten in de visie van Schelling personen worden.¹⁹ Dat gebeurt in de geschiedenis, wat hij openbaring noemt. Dit betekent dat Gods wezen dus niet onveranderlijk is, maar zich ontwikkelt binnen de tijd.

Dit impliceert voor Schelling dat God vrij is ten opzichte van de wereld. Hij kan zich in deze wereld openbaren, maar Hij is niet in deze wereld gevangen. In het pantheïstische wereldbeeld, waar Schelling zich tegen afzet, is dat wel het geval. God en wereld vallen samen. Ook voor God gelden de natuurwetten. In het wereld- en godsbeeld van Schelling vallen God en wereld niet samen, maar God openbaart zich *in* de wereld, want hij komt van *buiten* de wereld. God is dus voor hem niet afhankelijk van de wereld. Onafhankelijk zijn van de wereld betekent vrijheid.

Malte Krüger schrijft over de triniteitsleer van Schelling dat deze ariëers is. De goddelijk personen zijn ondergeschikt aan elkaar. De Zoon is onderschikt aan de Vader, en de Geest staat weer lager dan de Zoon. De Zoon is afhankelijk voor zijn persoonswording van de Vader, en de Geest evenzo. Krüger schrijft daarover:

Schließlich formuliert Schellings Trinitätslehre modal in aller Deutlichkeit, daß in der Person des Vaters die Personen des Sohnes und des Geistes fundiert und daher dem Vater subordiniert sind.²⁰

Pas als de Vader zich geopenbaard heeft, kan de Zoon zich openbaren en persoon worden. Hetzelfde gaat op voor de Geest. Echter de Vader is ook weer van de Zoon en de Geest afhankelijk. De vraag is dus of het verwijt van Krüger hout snijdt. Hij heeft in zoverre gelijk dat pas na de verwezenlijking van de Vader de Zoon persoon wordt, maar de Vader is ook weer van de Zoon en de Geest afhankelijk voor zijn ontwikkeling van potentie naar persoonlijkheid. Inherent hangt samen met de triniteitsleer van Schelling dat daarin duidelijk de 'unafhebbare Freiheit' van God in de wereld uitgedrukt wordt.²¹ Juist het proces van potentie naar persoon laat deze vrijheid zien. Maar in hoeverre is God vrij en niet gebonden aan de wereld? Hij moet zichzelf immers in deze wereld verwezenlijken, zichzelf openbaren. Daarvoor heeft de God van Schelling de wereld nodig.

¹⁸ Schelling, *PO*, p. 196.

¹⁹ Schelling, *PO*, pp. 195-196.

²⁰ Krüger, *Göttliche Freiheit*, p. 289.

²¹ Krüger, 'Verborgene Verborgenheit', p. 143.

2.5 Vrijheid

Vrijheid is het punt waarop Schelling zich van Hegel onderscheidt:

Gott is der absolute freie Geist, der auch über das, worin er Geist ist, sich schwingt, auch an sich als Geist nicht gebunden ist oder sich als Geist nur als eine Potenz sich behandelt: das ist erst das Überschwengliche.²²

Opvallend is dat hij in dit citaat het begrip 'absolute Geist' gebruikt, een typische hegeliaanse term. Schelling voegt echter nog een adjectivum aan toe: 'freie'. Met dat woord geeft hij tegelijkertijd het onderscheid aan tussen hemzelf en Hegel. De geest van Schelling is absoluut en vrij, terwijl de geest van Hegel alleen absoluut is. Schelling benadrukt met de absoluut vrije geest vooral het vrije van deze geest. Het punt van de vrijheid hangt samen met wat we eerder bij Schelling zagen in zijn spreken over een duistere oergrond. In die duistere oergrond is iets zichtbaar van deze vrijheid. Daarin is God voordat Hij Zich openbaart zichzelf, zonder dat Hij hiervoor de wereld nodig heeft. Hierin ligt voor Schelling een onafhankelijk moment van Gods wezen in relatie tot deze wereld.

In het spreken over vrijheid heeft Schelling uiteindelijk de wereld nodig. Dus in hoeverre is er echt sprake van vrijheid, als God in zijn vrijheid de wereld alsnog nodig heeft? Schelling is op dit punt te begrijpen tegen de achtergrond van zijn discussie met Hegel. Hegel heeft net als Schelling vrijheid hoog staan. Beiden zijn schatplichtig aan de filosofie van Immanuël Kant, waarin hij de vrijheid positioneert als een transcendentale vrijheid, die niet aan de natuurwetten voldoet.²³ Hegel zet zich daartegen af en stelt dat vrijheid niet transcendent of metafysisch gefundeerd moet worden, maar juist normatief op het terrein van de rede.²⁴ De late Schelling echter houdt zich net als de Schelling van *Über das Wezen der menschlichen Freiheit* (1809) vast aan het gegeven dat het begin en einde van alle filosofie vrijheid is.²⁵ Hij plaatst echter deze vrijheid buiten het terrein van de ratio. Pinkard schrijft daarover:

Like some existentialists who were to follow in his wake, Schelling thought the notion of 'that incomprehensible primordial act in which the freedom of a person is decided for the first time' is as close as we can get to understand freedom, and that we can also imagine a myth that would give us a narrative view of our own freedom as part of the divine history of absolute beginnings, which are nonetheless constrained by tensions within ourselves.²⁶

Een persoonlijkheid ontwikkelt zich bij Schelling in de daad van potentie naar persoon. Hij beschrijft dat met de filosofische term *actus purus*. In de traditionele theologie werd volgens Stanford *Encyclopedia of Philosophy* een onderscheid meegemaakt tussen het 'process theism' en 'traditional theism'. Bij die laatste vorm van theïsme hoort ook de term *actus purus*:

Therefore, the difference between process theism and traditional theism is not in whether something necessarily exists, but in the *nature* of the necessarily existent. According to

²² Schelling, *PO*, p. 174.

²³ Pinkard, *German Philosophy*, p. 276.

²⁴ Pinkard, *German Philosophy*, p. 281.

²⁵ Pinkard, *German Philosophy*, pp. 173, 322.

²⁶ Pinkard, *German Philosophy*, p. 324.

traditional theism, the *totality* of non-divine entities is a multiplicity in need of grounding in a primordial unifying activity—the “pure act” (*actus purus*) of existing that is God.²⁷

Schelling gebruikt dit begrip op een andere wijze. Hij stelt: ‘Gott in potentia ist actus purus’.²⁸ Hiermee drukt Schelling een combinatie uit van én het ‘traditional theisme’ én het ‘process theism’. Zijn intentie is om Gods wezen metafysisch veilig te stellen (‘actus purus’) en tegelijkertijd ruimte laten voor de zelfverwerking van potentie naar persoon (‘Gott in potentia’). Dit betekent dat God nog geen God is, want het is God-in-potentie die zich in de geschiedenis (openbaring) ontwikkelt.²⁹

God als persoonlijkheid is dus afhankelijk van zijn openbaring in deze wereld. Daarmee lijkt de positie van Schelling op die van Hegel, met als verschil dat God-in-potentie *actus purus* is en buiten de fysische en rationele werkelijkheid valt. Daarom noemt Schelling zijn filosofie ook een positieve filosofie, want er kan over God meer gezegd worden dan Hegel doet. Er is immers in God(-in-potentie): een donkere oergrond, die niet te verklaren is. God-in-potentie blijft daarmee een geheimenis.

2.6 Conclusie

Bij Schelling is de persoonlijkheid van God wel en niet afhankelijk van de wereld. We zagen dat hij God-in-potentie en God-in-personen van elkaar onderscheidt. God-in-potentie is niet van de natuur afhankelijk en is *a se*. Daarmee verankert Schelling zijn Godsbegrip ook metafysisch, anders dan Hegel, die God alleen maar fysisch kan beschrijven. De God-in-personen daarentegen is voor zijn zelfverwerkelijking wel helemaal afhankelijk van de wereld. De Triniteit is van de openbaring afhankelijk. Dus voor het godsbegrip is Schelling uiteindelijk een vertegenwoordiger van het ‘process theism’, oftewel van het moderne godsbegrip in de woorden van Wisse.

²⁷ Donald Viney, ‘Process Theism (<https://plato.stanford.edu/entries/process-theism/>) (d.d. 9 september 2020)).

²⁸ Schelling, *PO*, p. 156.

²⁹ Cf. Wilhelm Gräb, ‘Anerkannte Kontingenz: Schellings existentielle Interpretation des Johannesprologs in der “Philosophie der Offenbarung”’ [https://ixtheo.de/Search2/Results?lookfor=schelling+actus+purus&type=Full textOnly&hiddenFilters%5B%5D=has_fulltext%3A1&botprotect=](https://ixtheo.de/Search2/Results?lookfor=schelling+actus+purus&type=Full+textOnly&hiddenFilters%5B%5D=has_fulltext%3A1&botprotect=) (d.d. 9 september 2020): ‘Die positive Philosophie geht dann vom reinen Sein, Tätigsein, dem Unvordenklichen eines actus purus aus. Dieser actus purus ist noch nicht Gott, weil er kein Wissen von sich hat. In Gott gelangt das reine Tätigsein der Vernunft in ein Wissen von sich selbst. Die Vernunft wird zum Subjekt, zum Herrn über das Sein. Gott ist der Gott von Menschen, die sich im Stadium ihres magisch-mythischen Bewußtseins dunklen Mächten unterworfen wissen. Gott wird schließlich—durch die Offenbarung—zum Menschen, der sich, in Gott und durch ihn, selber zur persönlichen Freiheit berufen weiß. Diese Geschichte ist der Inhalt der Philosophie der Mythologie und dann der Offenbarung.’

3 Gunning

3.1 Inleiding

In dit hoofdstuk vervolgen we onze weg met de theologie van Gunning. Hij heeft zich net als Schelling intensief beziggehouden met het spinozisme van zijn tijd. Hij had eveneens grote bezwaren tegen het pantheïsme daarin. De manier waarop zowel Schelling als Gunning kritiek leveren op de spinozisten lijkt vergelijkbaar. Beiden richten hun kritiek immers op de godsleer van Spinoza die zij te statisch vinden. Het begrip ‘persoonlijkheid’ gebruiken zij als de juiste reactie daarop. Gunning gaat in zijn kritiek echter op een andere wijze te werk dan Schelling.

Hoewel Schellings *Philosophie der Offenbarung* ruim 30 jaar voor de studie van Gunning verscheen zijn er geen aanwijzingen dat Gunning gebruik heeft gemaakt van de inzichten van de late Schelling. Gunning verhoudt zich wel tot andere werken van Schelling, bijvoorbeeld *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Schelling en Gunning verzetten zich tegen het spinozistisch pantheïsme met hun persoonlijkheidsconcept. Bij de invulling van dit begrip zijn overeenkomsten en verschillen aan te wijzen. Die overeenkomsten en verschillen zullen in het volgende hoofdstuk geëxpliciteerd worden. Eerst wordt in dit hoofdstuk de eigen positie van Gunning geschetst.

Als student kwam Gunning bij de colleges van C.W. Opzoomer in aanraking met het gedachtegoed van Spinoza en diens volgelingen. Aan het begin van zijn studententijd had hij voor Spinoza nog waardering. Daarover schrijft hij in een brief aan de Utrechtse predikant Nicolaas Beets:

Ik heb mij een tijd te herinneren, toen Spinoza's *Ethica* mijn Evangelie was en hijzelf de incarnatie van de eeuwige Wijsheid, waarvan Christus slechts de vóór-spiegeling en profetie was geweest. De praktische gevolgen van het Pantheïsme behoef ik U niet te schilderen. Voor het leven eene Zedelijkheid die, trotsch van op *zich-zelve* te rusten, in jacht op wetenschap en kunst de indrukken eener christelijke kindschheid poogt te smoren. Voor het hart, eene aantrekkelijke-dweepende gedaante der godzaligheid, maar waaraan het wezen ontbreekt.

[...]

Genoeg: ik *besloot*, geloovig Christen te *zullen worden*. Ik werd van de noodzakelijkheid der wedergeboorte uit Gods Geest overtuigd. Ook heb ik aanhoudend en ernstig om bekeering gebeden.¹

Na deze ‘wedergeboorte’ bleef Gunning, weliswaar zeer kritisch, zich bezighouden met Spinoza. Hij bleef Spinoza steeds weer lezen, voerde gesprekken met de negentiende-eeuwse spinozisten en vormde studenten met zijn colleges over de *Ethica* van Spinoza.² Het zou echter nog ruim twintig jaar duren voordat Gunning de pen oppakte om kritiek te geven op Spinoza's denken.

¹ Geciteerd in: De Lange, *Gunning*, p. 97 (cursivering in origineel).

² Cf. brief van Gunning aan A.W. Bronsveld op 12 november 1888: ‘Met Spinoza's *Ethica* heb ik jarenlang geworsteld en zo ik iets eigens heb, dan is het dat, door die worsteling, de idee der persoonlijkheid Gods en der mensen, beide in betrekking tot elkaar, de ene de andere eisende, bij mij in het middelpunt der gedachten zijn komen te staan.’ (geciteerd in: Mietus, ‘Inleiding’ op: Gunning, *SIP*, p. 211). Net in 1888 had hij college gegeven

Begin 1876 maakte Gunning, als Haagse predikant, bezwaar tegen het oprichten van een standbeeld voor Spinoza in de hofstad. Een comité wilde dit standbeeld oprichten ter ere van de vrijheid. Omdat Spinoza volgens het comité een voorvechter van vrijheid was. Gunning echter vond dat vrijheid en Spinoza juist helemaal niet bij elkaar hoorden. Zijns inziens was Spinoza's filosofie tegen de vrijheid gekant. Een standbeeld was niet gepast dat juist deze vrijheid moest benadrukken. Hij maakte deze mening in diverse kranten ruchtbaar.³ Deze kritische reactie van Gunning leidde uiteindelijk tot een verzoek van de Utrechtse uitgever N. de Ridder om zijn bezwaren op schrift te stellen. Dat muntte in de zomer van 1876 uit in Gunning's eerste Spinozastudie met de titel: *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid*.⁴ Daarin bespreekt hij het denken van de spinozisten aan de hand van Spinoza's eigen geschriften (these), daarna bespreekt hij deze filosofie kritisch (antithese) en tot slot geeft hij een eigen ontwerp (synthese).⁵ Bij deze synthese is het begrip 'persoonlijkheid' belangrijk. Persoonlijkheid staat tegenover het onpersoonlijke denken van Spinoza. De ingezonden brieven en de publicatie van *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid* hebben echter niet mogen baten, want in 1880 is het standbeeld alsnog in de publieke ruimte van Den Haag neergezet.

De strijd tegen het spinozisme ging van Gunning's kant onverminderd door. Naast de studie uit 1876, waarop de focus ligt in dit hoofdstuk, gaf hij in het cursusjaar 1887-1888 college over de *Ethica* van Spinoza. Zijn student Chr. Hunningher heeft daarvan bijna letterlijk aantekeningen gemaakt: *Over Spinoza's Ethica*.⁶ College na college kroop Gunning samen met zijn studenten door Spinoza's *Ethica*, legde hij deze uit en leverde commentaar.⁷ In 1904 verscheen Gunning's laatste studie over het spinozisme getiteld: *De eenheid des levens, naar Spinoza's Amor intellectualis*.⁸ Deze studie verscheen, omdat een collega-predikant een boek schreef over Spinoza en daarin beweerde dat Gunning's kritiek alleen op de wereldleer van Spinoza van toepassing was en niet diens levensleer betrof. Levensleer gaat erover dat de mens zich gedrongen voelt om diegene te worden die hij als idee is.⁹ Gunning reageerde daarop door te stellen dat ook de levensleer van Spinoza niet deugt, omdat daarin voor de zonde geen plaats is.¹⁰ In dit hoofdstuk beperken we ons tot *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid*, omdat het concept 'persoonlijkheid' er een belangrijke rol in speelt, net zoals dat in het vorige hoofdstuk bij Schelling het geval was.

Gunning gaat net als Schelling niet alleen het gesprek aan met Spinoza, ondanks dat in de titels van zijn boeken 'Spinoza' expliciet wordt benoemd. Het gaat Gunning niet zozeer om de persoon van Spinoza, want die kan hij waarderen. Zijn kritiek richt zich op het systeem dat Spinoza voorstaat en zoals dat doorwerkt bij de spinozisten van zijn tijd. Daarbij denkt hij aan het 'naturalistisch pantheïsme' en het daarmee samenhangende monisme. Tegenover dit denken gebruikt hij het begrip 'persoonlijkheid'. Wat hij precies met deze idee bedoelt, beschrijf ik in dit hoofdstuk aan de

over de *Ethica* van Spinoza, dat uitmuntte in Gunning, *Over Spinoza's Ethica*. Zijn laatste Spinozastudie verscheen in 1904 over de titel *De eenheid des levens*.

³ Gunning, 'Twee ingezonden stukken tegen het standbeeld voor Spinoza', p. 208.

⁴ Mietus, 'Inleiding' op: Gunning, *SIP*, p. 211.

⁵ Cf. Gunning, *SIP*, p. 224.

⁶ Inmiddels is deze ook opnieuw uitgegeven door Leo Mietus. Cf. Reeling Brouwer, 'Gunning als lezer van Spinoza'.

⁷ Mietus, 'Inleiding' op: Gunning, *Over Spinoza's Ethica*, p. 10.

⁸ Gunning, *De eenheid des levens*, pp. 545-646.

⁹ Mietus, 'Inleiding' op: Gunning, *De eenheid des levens*, p. 546.

¹⁰ Gunning, *De eenheid des levens*, p. 573.

hand van enkele daarmee samenhangende concepten: verlossing (3.2), openbaring (3.3), Triniteit (3.4) en vrijheid (3.5). Het hoofdstuk sluit af met een conclusie (3.6).

3.2 Verlossing

Reeds aan het begin van zijn *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid* geeft Gunning aan wat het grote verschil tussen hem en Spinoza is:

Spinoza zegt: God en de wereld zijn één: doch de openbaring Gods zegt: God en de wereld zullen één worden. Spinoza's leugen bestaat in anticiperen, omdat hij de zonde en dus het kruis niet kent.¹¹

Bij Spinoza speelt de zonde geen rol en dat betekent dat het tussen God en de wereld goed is. Hij kan daarom zeggen: God en wereld zijn één. Deze vereenzelviging van God en wereld past niet bij de openbaring van God, werpt Gunning tegen. Deze openbaring laat immers zien dat er 'zonde' is en 'het kruis' nodig is. Deze theologische concepten vormen het hart van Gunnings theologie. Daarin staat de persoon van Christus centraal om de zonde van de mens te dragen door de weg van het kruis te gaan. Alleen zo kent de mens God als een persoonlijkheid. Spinoza's vereenzelviging staat daarom lijnrecht tegenover Gunnings spreken over God en wereld. Dat het een fundamenteel en aangelegen punt is, blijkt ook uit het vocabulaire dat Gunning in dit citaat gebruikt. Hij spreekt over 'Spinoza's leugen' en dat zijn stevige woorden voor Gunning. Op andere plaatsen in *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid* is zijn toon richting Spinoza in de regel milder. Blijkbaar staat voor hem bij deze vereenzelviging de waarheid op het spel. God en wereld *zijn* niet één, maar zullen één worden. Daarvoor is het werk van Christus als Verlosser nodig. In Christus komt immers God tot ons als een persoonlijkheid.¹² Een theorie van persoonlijkheid moet rekening houden met de zonde.

In diverse andere werken benadrukt Gunning dit verlossende werk van Christus. Bijvoorbeeld in zijn *Het kruis des Verlossers* (later omgewerkt tot *Christus de Gekruisigde voor en in ons*) gaat het daarover. Christus is niet alleen voor de mens gestorven, maar de mens is ook in Christus gestorven.¹³ De waarheid van de verzoening is niet alleen objectief, maar eveneens subjectief waar. Daarom zegt Gunning ook dat de waarheid ethisch is, dat wil zeggen: door de mens te ervaren.¹⁴ En daaraan wijdt hij een passage in zijn *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid*:

Deze ervaring, het bewustzijn van verlossing en van verzoening met God, is een weten van Christus als Verlosser: van de Vader als met ons verzoend, van de Geest die in 's mensen hart werkt en getuigt. Zodat uit het geloof zich een wetenschappelijke Godsleer ontwikkelt; uitlegging niet van subjectieve inbeeldingen, maar van daden Gods in ons, zoals het geloof niet is een vreemde macht of toestand buiten de rede, maar reiniging, toestand van hersteld-zijn, van de rede zelf.¹⁵

¹¹ Gunning, *SIP*, p. 223 (cursivering in origineel).

¹² Gunning, *SIP*, p. 286: '[...] God ons in Christus als persoonlijk bekend wordt [...]']

¹³ Cf. de titel van Gunning, *Christus de Gekruisigde voor en in ons*.

¹⁴ Gunning, *SIP*, p. 309.

¹⁵ Gunning, *SIP*, p. 289.

Over deze verlossing zwijgen Spinoza c.s. en dat leidt tot een monistisch spreken over God en wereld. Gunnings uitgangspunt vormt de kloof tussen God en mens met daarbij het verlossende werk van Jezus Christus. Deze verlossing gebeurt in de geschiedenis van de mens met Jezus Christus. Daarbij wordt de zonde wegwassen door het begraven worden met Christus en door de opstanding met Hem. Dit is taal van de doop die Gunning in dit verband hanteert.¹⁶ Een christen wordt met Christus gelijk in zijn dood en diens opstanding.¹⁷ Alleen op deze manier kunnen God en mens, God en wereld, één worden. Het kruis van Christus is voor Gunning noodzakelijk voor deze vereniging.

Gunnings kritiek op Spinoza vat hij samen in de woorden 'vereenzelviging' en 'vereniging'. Spinoza vereenzelvigd God, mens en wereld. Daarmee ontkent hij de situatie van de mens, namelijk als zondaar. Mens en God staan in een harmonieuze verhouding met elkaar. Van deze vereenzelviging neemt Gunning afscheid. Hij prefereert om te spreken over een vereniging tussen God en mens. Bij deze vereniging staat de zonde echter in de weg. We zagen dat het kruis daarvoor noodzakelijk is: de openbaring van God in Jezus Christus. In die openbaring kan alleen die verstoorde relatie hersteld worden. De intrede van God in deze wereld is daarvoor fundamenteel. Dat is openbaring, geschiedenis en ontwikkeling. God in deze wereld, dat zou Gunning de Gekruisigde voor ons noemen. Het gaat echter ook om de Gekruisigde in ons.¹⁸

Als de mens weer in de relatie met God treedt door Christus' werk, dan leert hij God kennen als persoon:

De mensheid is van God afgefallen, God heeft haar weer opgezocht en zich geopenbaard. Keert nu de mens tot God terug, dan leeft hij in Gods *gemeenschap*, d.i. hij kent Hem als *persoon*.¹⁹

Voor het kennen van God als persoonlijkheid is de verlossing van de zonde door de openbaring van God in Christus belangrijk. Op epistemologisch terrein is deze verlossing van belang voor het persoonlijkheidsbegrip.²⁰ Benjamins schrijft daarover: 'de ervaring dat Christus in ons leeft, vormde de basis van zijn bewering dat God en mens persoonlijk zijn'.²¹ Het is Christus' persoon waarin de vereniging van goddelijke en menselijke persoonlijkheid gebeurt.²²

¹⁶ Gunning, *SIP*, p 259.

¹⁷ Gunning, *SIP*, p. 259; cf. Gunning, *SIP*, p. 356.

¹⁸ De titel van Bos, *Christus de Gekruisigde voor en in ons*.

¹⁹ Gunning, *SIP*, p. 279 (cursivering in origineel).

²⁰ Terecht schrijven Beker & Den Boer, *Gunning*, p. 51: 'In de 19e eeuw werd de persoonlijkheid met veel pathos beschreven. Persoonlijkheid was de mens in zijn fiere zelfbepaling en in zijn trotse zelfbewustzijn. Daarin was hij a.h.w. God gelijk en daarin bezat hij een eeuwigheidskern. Gunning gebruikte wel de woorden "zelfbewustzijn" en "zelfbepaling", maar deze woorden stonden bij hem onder de dominant van de zelfverloochening.'

²¹ Benjamins, *Een en ander*, p. 168. Cf. Gunning, *SIP*, p. 173: 'De weg langs welke men tot de levensbeschrijving des geloofs, tot de idee der persoonlijkheid komt, is de weg der *ervaring*.' (cursivering in origineel).

²² Gunning, *SIP*, p. 357; cf. Gunning, *SIP*, pp. 245-246: 'De nieuwe mens, Christus zelf, omvat God en de wereld beide, houdt aan beide vast en verzoent beide met elkander. Hij heeft dat gedaan in zichzelf, in zijn geschiedenis, Hij doet dat ook in ons, die geloven en voor zover wij geloven. In zijn persoon openbaart zich de persoonlijkheid Gods en die des mensen tot één verbonden.'

3.3 Openbaring

God kennen als persoonlijkheid heeft bij Gunning te maken met de openbaring van God. Hij breekt in de geschiedenis van de mensheid in. Bij Spinoza *zijn* God en de wereld één, maar bij Gunning *worden* deze één. Er is sprake is van ontwikkeling tussen God en wereld. Deze beweging van Gods kant naar ons toe is de openbaring. Deze openbaring is nodig om God en mens weer bij elkaar te brengen en heeft als gevolg dat de mens God als persoonlijkheid kent. Een persoonlijkheid is ook *wordend*. Voor de menselijke persoonlijkheid schrijft Gunning:

In de kracht van God die het in hem doet, vat hij zichzelf in het diepste van zijn wezen aan, neemt van zichzelf bezit, maakt de objectieve wet van zijn wezen tot subjectief toegeëigd bezit, m.a.w. komt tot vrijheid, tot verwerkelijking van *de idee der persoonlijkheid*.²³

De menselijke persoonlijkheid wordt gevormd door de ontwikkeling in de geschiedenis. Maar wat betekent dat voor God? Is zijn persoonlijkheid daarmee ook afhankelijk van de geschiedenis of ligt dit anders? De vraag gaat uiteindelijk naar de relatie tussen God en openbaring, waarbij God én zichzelf is én zichzelf geeft. Bij Schelling zagen wij dat zijn godsbegrip vervlochten is met de geschiedenis. God is in potentie aanwezig, maar wordt in de openbaring, de zelfverwezenlijking in de geschiedenis, een God in personen. Net zoals de mens gevormd wordt door de geschiedenis. Bij Gunning ligt dit echter anders en daarin bekritiseert hij Schelling:

Wat het stelsel van Schelling van de toekomst verwachtte, die overwinning van de donkere natuurgrond door Gods licht, dat stellen wij als iets *eeuwig* tegenwoordigs, en handhaven daarmee zowel de volstrekte heiligheid Gods als zijn onafhankelijkheid van de wereld. God behoeft de wereld niet om tegenover haar zich werkelijk te maken als Geest of in haar het lichamelijke bestanddeel (complement) van zijn geestelijk wezen te hebben. Neen, van eeuwigheid af is Hij in volstrekte volmaaktheid, niets behoevende; zodat als Hij een wereld schept, zulks alleen een werk van volkomen vrije liefde (daarom niet van willekeur) is, door welke hij nog andere wezens in het leven wil roepen om ze in zijn heerlijkheid te doen delen.²⁴

Dit is een van de weinige keren dat Gunning expliciet kritiek levert op de filosofie van Schelling. Het betreft hier niet de Schelling van de *Philosophie der Offenbarung*, maar de vroegere Schelling van de *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* uit 1809.²⁵ In dit bovengenoemde citaat valt op dat Gunning anders dan Schelling de volstrekte onafhankelijkheid van God wil waarborgen (tegenover Schelling) en tegelijkertijd wil hij wegblijven bij willekeur (tegenover het spinozisme). Daarom hanteert hij het begrip 'vrije liefde', waarin sprake is van vrijheid. Dat betekent dat God onafhankelijk is van deze wereld. Tegelijkertijd is er sprake van 'vrije *liefde*', waarin niet het naturalisme de boventoon voert. God is én onafhankelijk én heeft lief in de wereld. Kortom, God is onveranderlijk en betrokken bij de wereld.

Gunning zet zich af tegen het pantheïstische godsbeeld in het denken van Spinoza c.s. Over hen schrijft hij:

²³ Gunning, *SIP*, p. 370 (cursivering in origineel).

²⁴ Gunning, *SIP*, p. 315 (cursivering in origineel).

²⁵ Gunning, *SIP*, p. 374.

Van een persoonlijk, in vrije liefde zich openbaren is bij God geen sprake: Hij *moet* zich ontvouwen zoals de natuurwet niet anders kan, in blinde drang der noodzakelijkheid.²⁶

Gunning zet zich dus af tegen een openbaren van God, waarbij God zelf niet meer *in control* is, maar alleen de natuur. God zou dan afhankelijk van de natuur zijn. Deze waarheid van Gods openbaren is niet vrij. Gunning maakt het tegengestelde duidelijk:

In zijn vrije persoonlijkheid is nog een volheid die nog niet in de wereld tot werkelijkheid is geworden: hierin ligt de mogelijkheid en noodzakelijkheid van het wonder. In deze zelfbepaling Gods ligt de openbaring van zijn macht, zoals in de tegengestelde mening een verlagen, een fysiek-maken van Gods wezen.²⁷

De vrije persoonlijkheid (feitelijk is dat een pleonasme, omdat een persoonlijkheid bij Gunning altijd per definitie vrij is) van God heeft nog een volheid die in de wereld nog geen werkelijkheid is geworden. Alleen in aansluiting met de liefde - de daad bij uitstek - kan God als persoonlijkheid gekend worden.²⁸ En juist liefde is een uiting van zijn immanentie. Tegelijkertijd spreekt Gunning in twee woorden over deze liefde: 'absolute liefde', 'almachtige liefde', 'heilige liefde' of 'vrije liefde'.²⁹ Er blijft altijd sprake van transcendentie van deze liefde. Hij zegt ook dat immanentie zonder transcendentie te 'weinig van God' hebben is.³⁰ Voor de godsleer is deze transcendentie in discussie met de spinozisten van groot belang. Anders dan Spinoza c.s. kan het wezen van de geopenbaarde God volgens Gunning niet verklaard worden vanuit leerstellingen of de rede. Daarentegen spreekt Gunning over een persoonlijke God, die een mysterie is, en alleen uit zijn daden gekend kan worden. Dus niet logisch - a priori, maar midden in het leven van de liefde - a posteriori.³¹ Niet de rede voert daarbij de boventoon, maar de ervaring.³² Bij de spinozisten heeft de daad van liefde in Christus' menswording geen plaats in hun godsleer. Dit brengt Gunning tot de volgende uitspraak over Spinoza:

Zo blijft de *waarheid* en het volle *leven* hem dan een voor dit leven onbereikbare verte: want hij loochent de *weg*, de vleeswording des Woords, 'Dat God mens zal geworden zijn, is even onzinnig als dat een cirkel de natuur van een vierkant zou aannemen.' God is hem niet als liefde, als neerdalende bekend: slechts als macht en majesteit, naar de stoïsche gedachtengang.³³

De God van de spinozisten is een onpersoonlijke God, die helemaal samenhangt met de wereld, maar niet op haar betrokken is. God is immers geen liefhebbende persoonlijkheid. De vrijheid van de mens is daarmee evenals de vrijheid van God in het geding.³⁴

²⁶ Gunning, *SIP*, p. 253 (cursivering in origineel).

²⁷ Gunning, *SIP*, p. 319.

²⁸ Gunning, *SIP*, p. 260.

²⁹ Gunning, *SIP*, pp. 253, 303, 328, 317.

³⁰ Gunning, *SIP*, p. 310.

³¹ Gunning, *SIP*, p. 260: 'Uit deze grondslagen volgt alles wat wij in dit geschrift in het midden brengen. Spinoza denkt zich een *wezen* Gods, dat hij meent te kunnen verklaren, en waaruit zijn stellingen volgen: wij geloven een *persoonlijkheid* Gods, ondoorgrondelijk mysterie zoals elke, zelfs de geschapen, persoonlijkheid, en die alleen uit haar *dad*en gekend, alleen in de aansluiting der Liefde begrepen wordt.' (cursivering in origineel).

³² Cf. Pinkard, *German Philosophy*, p. 22.

³³ Gunning, *SIP*, p. 273 (cursivering in origineel).

³⁴ Gunning, *SIP*, p. 260.

God is dus voor Gunning een persoonlijke God, die betrokken is op deze wereld. Dat doortrekt de theologie, de kennis van God:

Want nog eens, elke leerbepaling, elke uitspraak der gemeente over de betrekking tussen het eindige en de Oneindige, de wereld en God, tot de hoogste en alles samenvattende, de belijdenis van de heilige Drievuldigheid toe, is geen bespiegeling der fantasie, geen dogmatische redenering zonder bodem der werkelijkheid, geen spitsvondigheid van godgeleerden, die het leven der gemeente aan hun twisten begeren te binden of het trachten te beheersen, ofschoon al deze zonde ermee gemengd zijn.³⁵

Ook de triniteit is niet alleen maar een leer, maar het heeft volgens Gunning te maken met het leven. De Drie-enige openbaart zich als Oneindige in onze eindige werkelijkheid. Al aan het begin van zijn Spinoza-studie legt Gunning dit uit: De mens kan zich als *ik* onderscheiden van de *niet-ik* buiten hem. De mens onderscheidt zich niet ten opzichte van andere mensen of dingen omdat hij zich van hen onderscheidt, maar omdat de mens zijn eigen plaats inneemt ten opzichte van hen. In Gunnings eigen woorden: '[A] was ik gans alleen op de wereld, ik zou toch Ik [een persoon, NHDG] zijn.'³⁶ En op zulke wijze is God persoon in deze wereld. Het maakt hem niet afhankelijk van deze wereld.

De conclusie die Gunning trekt is dat de oneindige God persoonlijk gedacht kan worden. De openbaring is daarvoor noodzakelijk voor de mens.

3.4 Triniteit

Bij Schelling zagen we dat God als Drie-enige God een belangrijk argument vormde voor de zelfverwezenlijking van God in de geschiedenis. God werd daarmee afhankelijk gemaakt van de geschiedenis. Hij ontwikkelt zichzelf van een mogelijkheid tot een realiteit, van potentie tot persoon. Gunning gaat een andere weg als hij spreekt over de openbaring van God in deze wereldgeschiedenis. Gunning is er beducht voor om God afhankelijk van de wereld te maken. Bij Schelling is de openbaring van de Drie-enige een belangrijke argument om te laten zien dat God afhankelijk is van de wereld. Gunning gaat een andere weg, maar hoe spreekt hij dan over God als Triniteit? In een aantal aantekeningen bij zijn *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid* werkt Gunning deze vraag uit, waarbij hij de link legt tussen persoonlijkheid en Triniteit:

Het kenmerk der persoonlijkheid is: *in zichzelf*, in zijn geheel *te blijven*, en toch tevens zich *te geven*: of, op God toegepast, de vereniging van *heiligheid* en *liefde*. Buiten de erkenning van de drie-enige God is (behalve het wijsgerig theïsme dat geen levenskracht heeft, en of in het geloof of in het pantheïsme overgaat) slechts tweëerlei standpunt mogelijk. Of dat God wel in zichzelf blijft, maar zich niet geeft, het deïsme. Of dat God zich wel geeft, maar niet in zichzelf blijft, veeleer uitvloeit, het pantheïsme. In het deïsme is, omdat er geen mededeling is, ook geen rechte zelfstandigheid, slechts strakke afgeslotenheid.

[...]

³⁵ Gunning, *SIP*, p. 301.

³⁶ Gunning, *SIP*, p. 250.

En nu is de belijdenis van de Heilige Drievuldigheid niet anders dan deze zeer praktische, zeer eenvoudige, zeer voor het leven belangrijke waarheid, dat in Gods wezen deze onderscheiding en eenheid bestaat, dat Hij in waarheid in zichzelf blijven en *juist daarom* ook in waarheid zich geven, zich meedelen kan.³⁷

In dit citaat wordt duidelijk dat Gunnings filosofische vingeroefening naar de persoonlijkheid van God uiteindelijk of bij deïsme of bij pantheïsme eindigt. Juist de leer van de Triniteit maakt duidelijk dat er én onderscheiding is in God én eenheid. Deze schijnbare paradox expliciteert dat de belijdenis van de Drie-eenheid fundamenteel is voor het spreken over de Godsleer van Gunning. Zonder deze belijdenis kan Gunning de persoonlijkheid van God niet beschrijven. Het 'blijven' en 'geven' is wat Gunning elders 'transcendentie' en 'immanentie' noemt of beschrijft met de samenhangende begrippen 'absoluut' en 'liefde'. De openbaring van de Drie-enige is altijd een voorbeeld van wat Benjamins de 'ik-gij verhouding' noemt.³⁸

Aan het eind van zijn *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid* drukt Gunning in wijsgerige terminologie uit wat het betekent dat God een Drie-enige God is. Dat is zijns inziens niet alleen een 'dorre bespiegeling', maar het heeft met het leven te maken:

De éénheid van Vader, Zoon en Geest, dat is met andere woorden, in de wijsgerige vormen van onze tijd omgezet, de éénheid van het natuurlijke, van het zedelijke en van het bovennatuurlijke. In de Heilige Geest zijn de Vader en de Zoon één, dat is: in het bovennatuurlijke is de eenheid van het eeuwig-noodzakelijke en van het in de beweging der historie ingetredene, anders gezegd van het natuurlijke en van het zedelijke leven.³⁹

Met deze belijdenis van de Drie-eenheid valt en staat kortom de theologie van Gunning over de persoonlijkheid van God, die én zichzelf geeft én zichzelf blijft. De Drie-enige God bij Gunning openbaart zich in de geschiedenis, maar dat betekent voor Gunning niet dat God de geschiedenis nodig zou hebben. Anders dan de mens heeft God de ontwikkeling in de geschiedenis niet nodig. De mens heeft immers met zonde te maken en de ontwikkeling in de geschiedenis - waar Christus binnentreedt - herstelt dit. Ontologisch heeft God de openbaring niet nodig, maar de mens kan epistemologisch niet zonder. Alleen op die manier kan God gekend worden, uit de daden van de liefde. Hij schrijft daarom:

³⁷ Gunning, *SIP*, p. 391 (cursivering in origineel). Benjamins, *Een en ander*, p. 183 legt dit als volgt uit: 'De opvatting van een transcendente God die ook in de wereld immanent is, werd juist door het christendom geleerd met de gedachte van een trinitaire God. Het pantheïsme had daarvoor echter geen begrip, omdat het zich van Gods openbaring in Christus afsloot en God in de wereld oploste, waardoor het eigenlijk geen God meer overhield.'

³⁸ Benjamins, *Een en ander*, p. 202 over Gunnings godsbegrip: 'God openbaarde geen waarheden, leerstellingen of opvattingen, maar *zichzelf*, waardoor de openbaring altijd in het kader stond van de ik-gij verhouding, waarin God zich persoonlijk ontsluit.' (cursivering in origineel).

³⁹ Gunning, *SIP*, p. 369. Cf. Gunning, *Blikken in de openbaring II*, p. 333: 'God de Vader gaat als het ware uit zichzelf uit, stelt zich tegenover zichzelf in de Zoon, en keert tot zichzelf terug in de Geest.' Ook geciteerd in Benjamins, *Een en ander*, p. 169 die daaraan toevoegt: 'Zo kon God persoon zijn, omdat hij zich in zichzelf van zichzelf onderscheidt, zonder dat hij zijn identiteit verkrijgt door zich te onderscheiden van wat buiten hem bestaat.'

Alléén absoluut is de waarachtige, drie-enige God der openbaring, die boven de wereld is, haar niet behoeft om in zijn wezen eeuwige Liefde te zijn, en die zich echter, juist daarom, ten innigste met haar verenigd heeft.⁴⁰

De Drie-enige God is dus vrij van de wereld. Toch staat hij ook in relatie met de wereld. Dat drukt de belijdenis van de Drie-eenheid uit. Enerzijds is er afstand van de wereld (eeuwig) en anderzijds is Hij nauw op haar betrokken (liefde). Het blijven en geven van God is zijn vrijheid.

3.5 Vrijheid

De discussie met de spinozisten begon met het punt van de vrijheid voor Gunning. Waar zij beweerden dat Spinoza een sokkel verdiende, vanwege de vrijheid die zijn denken met zich meebrengt, laat Gunning zien hoe onvrij diens denken feitelijk is. Hij drukt het pregnant uit: 'Spinoza bestrijdt met alle macht de vrijheid des mensen'.⁴¹ En dat terwijl de *Ethica* van Spinoza juist uitloopt op een 'lofzang van de vrijheid'. Het is echter een andere vrijheid dan die Gunning voorstaat. De vrijheid van Spinoza is een vrijheid met volmaakte kennis, die gelijk staat aan volstreekte deugd en die hetzelfde is als macht. Vrijheid is datgene wat absoluut is.⁴² Niet alleen de vrijheid van de mens is in het geding, ook die van God. Gunning stelt dat een echte persoonlijkheid vrij is. Dus God en ook de mens als persoonlijkheid zijn vrij. Deze vrijheid van Gunning is gegrond in de gemeenschap met de levende God. De drie-enige God is onafhankelijk, d.w.z. vrij van deze wereld zagen we in de vorige paragraaf.⁴³

Vrijheid is cruciaal voor het denken van Gunning. Aan het begin van *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid* schrijft hij dat de idee van de persoonlijkheid hetzelfde is als een filosofie van vrijheid.⁴⁴ Die filosofie van de vrijheid geldt zowel voor God als ook voor de mens. Omdat de mens afhankelijk is van een vrije en persoonlijke God, betekent een verkeerd begrip van deze God dat de mens zijn vrijheid kwijtraakt:

Het begrip van een onpersoonlijke God leidt logisch-noodzakelijk tot vernietiging van 's mensen vrijheid: daarentegen de kreet der geestdrift waarmee de mens zijn adel, zijn waardigheid handhaaft, besluit, wél ontleed, in zich het leerstuk der persoonlijkheid Gods.⁴⁵

Voor de menselijke persoonlijkheid is de vrijheid van Gods persoonlijkheid van groot belang.

Het grote kritiekpunt van Gunning tegenover Spinoza betreft de vrijheid van de mens, maar ook die van God. De God van Spinoza is helemaal verbonden met de wereld, waardoor hij niet meer vrij is. Gunning haalt God en wereld uit elkaar, en zijn belangrijkste argument daarvoor is de zonde. De zonde heeft als gevolg dat God en mens niet meer bij elkaar kunnen zijn. Er is geen sprake meer van vereenzelviging, maar juist van een vereniging in spe. Deze hoop heeft te maken met de ontwikkeling van de geschiedenis tussen God en mens. Gunning maakt hier onderscheid: Gods wezen is niet aan

⁴⁰ Gunning, *SIP*, p. 308.

⁴¹ Gunning, *SIP*, p. 215.

⁴² Reeling Brouwer, *De God van Spinoza*, p. 92.

⁴³ Cf. Gunning, *SIP*, p. 271.

⁴⁴ Gunning, *SIP*, p. 219.

⁴⁵ Gunning, *SIP*, p. 260.

verandering onderhevig. God is volgens hem in het geheel niet afhankelijk van de wereld, want God is *a se*. Hij heeft de wereld niet nodig. Met de categorie van zonde rekent Spinoza niet, terwijl dit juist voor Gunning zijn uitgangspunt is. De scheiding van wegen tussen beide denkers begint bij de zondeleer.

Anders dan Spinoza en de spinozisten kan Gunning niet *a priori* spreken over God. Hij kan dit alleen *a posteriori* doen. Op de vraag van Kant of er over God ook *a priori* gesproken kan worden, zou Gunning zeggen: dat kan bij de christelijke God niet.⁴⁶ Je kent hem alleen als persoonlijkheid, iemand die zich openbaart. De rede van de mens ziet dat niet, en die vormt voor Spinoza het uitgangspunt. Voor de gelovige is de rede van de nieuwe mens het geloof. Door het geloof wordt God een persoonlijkheid voor de mens, als hij zich naar de mens beweegt als Heilige Liefde en daarmee een persoon wordt.⁴⁷ Tegenover de filosofie plaatst Gunning het denken vanuit het geloof. Alleen denken vanuit het geloof geeft zekerheid. Hiermee is de theologie van Gunning subjectief van karakter. Het kennen van God is daarmee ook subjectief, maar God zelf niet. Deze is niet afhankelijk van ons mensen voor zijn God-zijn.

Een aantal keer in zijn *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid* zet Gunning zich af tegen de donkere oergrond van God voor zijn openbaring. De naam van Schelling is aan deze gedachte verbonden. Gunning stelt daarentegen dat God Licht is en er in helemaal geen duisternis is.⁴⁸ Dat betekent overigens niet dat God helemaal te kennen is, want God blijft een geheimeniskarakter houden.⁴⁹ In de eeuwigheid, in het atemporele, schijnt Gods licht.

God is daarmee volstrekt onafhankelijk van de schepping, wat weer niet het geval is bij Schelling. Weet Gunning echter zijn godsbegrip in de onafhankelijkheid van de wereld te waarborgen? Ja, dat

⁴⁶ Cf. Pinkard, *German Philosophy*, p. 22.

⁴⁷ Gunning, *SIP*, p. 285.

⁴⁸ Gunning, *SIP*, p. 259: 'God bezit en beheerst in eeuwige volkomenheid zijn natuur [...], d.i. er is in Hem niets, dat van zijn zelfbewustzijn en zijn zelfbepaling niet doordrongen zou zijn: geen donkere achtergrond ligt in Hem, Hij is geheel en volkomen *Licht*.' (cursivering in origineel); Gunning, *SIP*, p. 245: 'Zelfs bij Schelling is God nog *wordend* uit de donkere gisting van de chaos: bij Spinoza is Hij er eeuwig, maar zó dat Hij niet is, dan als gezichtspunt, in een subjectief bestaan, m.a.w. niet zelfstandig, niet substantie, maar als *betrekking*.' (cursivering in origineel); Gunning, *SIP*, pp. 314-315: 'God is licht: maar zoals een fontein in de schone straal die opwaarts schiet steeds de aantrekking der druppels naar beneden in zich opgelost houdt, zo houdt het licht Gods de donkere grond in zich overwonnen en opgelost: anders was dat licht slechts een toestand, geen *daad*. Die donkere grond nu is niet *buiten* God, in de chaotische schepping, die tot harmonie moet worden. Zo leerde eertijds Schelling, en stelde dus dat God zelf met de schepping meer en meer tot licht en klaarheid oplom - zodat Hij dus, in de grond, van de schepping niet absoluut onafhankelijk was. Neen, die donkere grond is *in God zelf*, eeuwig overwonnen en dus middel tot de immanente openbaring van de goddelijke heerlijkheid. [...] Wat het stelsel van Schelling van de toekomst verwachtte, die overwinning van de donkere natuurgrond door Gods licht, dat stellen wij als iets *eeuwigs* tegenwoordig, en handhaven daarmee zowel de volstreekte heiligheid Gods als zijn onafhankelijkheid van de wereld. (cursivering in origineel).

⁴⁹ Cf. Reeling Brouwer, *De God van Spinoza*, p. 246: 'Voor de "ethische" richting in de 19e, en het zg. "personalisme" in de 20e eeuw is een "persoon" ook in het bijzonder een aanduiding voor een drager van een geheim: iemand gaat niet op in de keten van causaliteiten die hem of haar determineren, iemand stelt een vraag present, onherleidbaar en onvertaalbaar ("idiolect"). Daar zit iets in van de door de *Ethica I* uitgesloten gestalte van vrijheid, die niet ópgaat in de identificatie met de goddelijke noodzakelijkheid om slechts zó en niet anders te zijn. Daar zit, wat we boven aanduiden als het oneindige geheimeniskarakter van déze unieke werkelijkheid. Daar zit, wat Gunning (niet als enige theoloog in zijn dagen, trouwens) met de goddelijke "zelfbeperking" bedoelde. Daar zit, wat je in bijbelse termen beter dan Gods "persoonlijkheid" kunt noemen: *Ha Sjem*, de NAAM.' (cursivering in origineel).

doet hij door Gods vrijheid daarvan niet afhankelijkheid te maken. God is vrij en dat is bij Gunning metafysisch verankerd.

3.6 Conclusie

Voor Gunning is God als Drie-enige God onafhankelijk van de wereld. De wederzijdse afhankelijkheid van de goddelijke personen is in de triniteit immanent. De wereld heeft daar niets mee te maken. Gods wezen is *a se* en zo vrij. Dat betekent echter niet dat God niet op deze wereld betrokken is. God is namelijk als een persoonlijkheid te kennen door de mens, die door hem verlost wordt van zonde. Deze persoonlijkheid van God is eeuwig en tegelijkertijd geeft ook juist dit begrip de relatie tussen God en de wereld aan.

4 Balans

4.1 Inleiding

In dit hoofdstuk komen de verscheidene lijnen uit de vorige hoofdstukken samen. In het derde hoofdstuk zijn enkele overeenkomsten en verschillen tussen Schelling en Gunning al genoemd. Gunning verhiel zich op sommige punten expliciet tot een vroege Schelling. Bij de late Schelling is God afhankelijk van de openbaring, terwijl Gunning zelf de *aseitas* van God hoog wil houden. In theorie onderkent Gunning wat hij ziet als het gevaar van de niet-absolute onafhankelijkheid van God ten opzichte van de geschiedenis/schepping, echter de vraag is of dat ook in praktijk bij Gunning opgaat. Om dat preciezer te duiden plaatsen we verschillende samenhangende aspecten van zowel Schellings als Gunnings persoonlijkheidsbegrip in dit hoofdstuk naast elkaar.

4.2 Waarheid is subjectief

Bij zowel Schelling als Gunning is de waarheid subjectief van karakter. Van Gunning zijn de bekende woorden dat de waarheid ethisch is. Voor Gunning betekent dit dat alleen het geloof zinnig kan spreken over wie God is. Alle andere beschouwingen van objectieve aard, zoals het denken van Spinoza c.s. zijn van een ander karakter. Zij vormen geen goede poort voor de kennis van God. Bij Schelling is een soortgelijke beweging waar te nemen. Pinkard schrijft dat de positie van Schelling geleid heeft tot de opvatting dat de waarheid subjectief is. Schelling en Gunning zetten zich af tegen het zogenaamde rationele, dat wil zeggen apriorisch denken. Daarentegen spreken zij over een denken vanuit het leven. Het uitgangspunt van beide is dus *a posteriori*.

4.3 Beginpositie

Gunning geeft al aan het begin van zijn *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid* aan dat het grote verschil tussen hem en Spinoza het punt van de 'zonde' en het 'kruis' is. Voor Gunning is dat wat er tussen God enerzijds en mens en wereld anderzijds in de weg staat. Daarom kan Gunning niet spreken over een vereenzelving van God, mens en wereld. Bij hem leidt dit tot spreken over God in de geschiedenis, met als focus de openbaring van Jezus Christus. Die openbaring neemt de zonde weg. Bij Schelling echter komt deze gedachte van zonde niet voor. Schelling neemt het uitgangspunt in de leer van de drie-eenheid, waarin hij voor zijn godsbegrip de idee van ontwikkeling nodig heeft, omdat God zich in deze wereld openbaart. De beginpositie van beide denkers is anders. De één steekt in bij de zonde en het kruis, de ander bij de Triniteit.

Voor Gunning betekent dit dat het begrip 'persoonlijkheid' gaat over de relatie tussen God en mens. God en mens zijn namelijk niet één, omdat er sprake is van zonde en het kruis van Christus daarom noodzakelijk is. Door te geloven - dus met Christus gekruisigd te worden en op te staan - wordt God een persoonlijkheid voor de mens en de mens zelf ook een persoonlijkheid tegenover God. Deze persoonlijkheid van God is niet afhankelijk van de persoonlijkheid van de mens, maar andersom is dat wel het geval. Schelling daarentegen benadrukt het begrip 'persoonlijkheid' veel meer als een

manier om positief over God te spreken, dat wil zeggen buiten de rede om. Bij Hegel ontwaart hij dat er niet meer vanuit het mysterie gesproken kan worden. Alles wat niet met de rede te beredeneren is, kan niet worden gekend. Schelling daarentegen maakt voor zijn godsbegrip gebruik van termen als 'mythologie' en 'openbaring'. De beginpositie van God is die van een duistere oergrond, waar chaos heerst. In die chaos is God in potentie aanwezig en moet zich dus in de wereld ontwikkelen tot God. Bij Gunning echter is God in de beginpositie al een persoonlijkheid en heeft de geschiedenis daarbij niet nodig. De *actus purus* is dus bij Schelling God-in-potentie, maar bij Gunning God-in-personen.

4.4 Vrijheid

Het begrip absolute onafhankelijkheid, oftewel vrijheid, is bij zowel Schelling alsook Gunning belangrijk in hun spreken over God. Schelling stelt tegenover Hegel dat God *actus purus* is in de duistere natuurgrond. Dat wil zeggen dat God daarin zichzelf (*aseitas*) is. Voor Gunning geldt iets vergelijkbaars. Ook bij hem is God *aseitas* in de eeuwigheid. Het grote verschil is dat bij Gunning God helemaal *aseitas* is in het atemporele. Schelling daarentegen spreekt over God als *actus purus* over God-in-potentie. Dat betekent dat er een vrijheidsmoment is in God. Hij is alleen een persoonlijkheid in relatie met zijn schepping. In het geval van Gunning zou gelden dat God niet meer vrij is. In zijn *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid* stelt hij dat ook expliciet richting Schelling:

God behoeft de wereld niet om tegenover haar zich werkelijk te maken als Geest of in haar het lichamelijke bestanddeel (complement) van zijn geestelijk wezen te hebben.¹

De vrijheid van God is voor Gunning dat God de wereld niet nodig heeft. Voor Schelling is de vrijheid van God dat er een moment is in God dat niet te kennen is: de duistere oergrond. Deze duisternis is voor Gunning overwonnen door het licht.²

Het gevaar waar beide denkers aan willen ontkomen is dat God en wereld helemaal met elkaar vervlochten zijn. Daaraan weten zowel Gunning als Schelling op hun eigen manier te ontkomen. Het verschil is dat bij Gunning God in persoon vrij is. Dat is bij Schelling niet het geval. God heeft de geschiedenis nodig voor zijn zelfverwerkelijking tot persoonlijkheid. Dit komt naar voren in zijn spreken over God als de Drie-enige.

4.5 Triniteit

Bij Schelling openbaart God zich als Drie-enige, als drie personen, in deze wereld. De God-in-potentie is onafhankelijk, maar de God in personen niet. Om van potentie tot persoon te komen is er sprake afhankelijkheid van deze wereld. Dit is ook het verwijt van Gunning aan de positie van Schelling:

¹ Gunning, *SIP*, p. 315.

² Terecht citeren Beker & Den Boer, *Gunning*, p. 51 daarom J.M. Hasselaar: 'De mens als "vrije persoonlijkheid" wordt door Gunning gepredikt; het is de mens die door het evangelie van de Gekruisigde scheppend wordt opgeroepen. Zijn vrijheid is opstanding en zijn persoonlijkheid wordt door het kruis gevormd. Hij is in de navolging van Christus begrepen door deelname aan Christus' kruis en opstanding en wandelt in het licht van de kennis aangaande de drieënige God: het leven, de liefde van de Vader in de Zoon door de Heilige Geest is de *gouden lichtgrond* van zijn bestaan.' (cursivering NHdG). Wat bij Schelling een 'duistere oergrond' is, is bij Gunning een 'gouden lichtgrond'.

Zo leerde eertijds Schelling, en stelde dus dat God zelf met de schepping meer en meer tot licht en klaarheid opkom - zodat Hij dus, in de grond, van de schepping niet absoluut onafhankelijk was!³

Gunning daarentegen stelt dat God al helemaal licht is in de eeuwigheid. Wat betreft de leer van de drie-eenheid bestaat dus tussenbeide een groot verschil van inzicht. Bij Gunning is het een immanente afhankelijkheid in de goddelijke personen, terwijl het bij Schelling een transcendente afhankelijkheid betreft. God heeft immers de wereld nodig.

4.6 Persoonlijkheid

Schelling alsook Gunning gebruiken het idealistische woord persoonlijkheid bij hun spreken over God. Dit begrip wordt bij allebei gekleurd door hun visie op openbaring, vrijheid, triniteitsleer en het front tegen het spinozistisch pantheïsme. De invulling die beide geven is echter anders van aard. Schelling geeft met het begrip 'persoonlijkheid' aan dat God-in-potentie persoon wordt in de geschiedenis. Persoonlijkheid is daarmee een teleologisch begrip, dat gekenmerkt wordt door geschiedenis en openbaring. Anders dan bij Hegel is God bij Schelling *aseitas*. Al spreekt Schelling in dat verband niet over God, maar over God-in-potentie. God in personen kan bij Schelling dus alleen afhankelijk van de wereld zijn. Gunning echter gebruikt het begrip 'persoonlijkheid' om aan te duiden dat God en wereld niet met elkaar te vereenzelvigen zijn, omdat God een persoonlijkheid is. Dat wil zeggen: vrij ten opzichte van de wereld en tegelijkertijd met haar bewogen. Dus hoewel beiden hetzelfde begrip 'persoonlijkheid' gebruiken in een vergelijkbare discussie, is de betekenis van dit begrip anders. Het is zelfs tegenovergesteld aan elkaar te noemen. Bij Schelling sluit het afhankelijkheid in, bij Gunning juist uit.

³ Gunning, *SIP*, p. 314.

5 Conclusie

In dit concluderende hoofdstuk keren we terug naar de hoofdvraag van deze thesis, om deze te beantwoorden: *Hoe verhouden Gunning en Schelling zich in hun visie op het begrip 'persoonlijkheid' tot het spinozisme, met het oog op Gods onafhankelijkheid van de wereld?* Bij Gunning zagen we dat het begrip 'persoonlijkheid' helemaal verbonden is met zijn theologie, waarin het gaat om de relatie en niet zozeer om de principes. God is niet als principe te kennen, maar als een persoonlijkheid. Gods persoonlijkheid staat in relatie tot ons door middel van de openbaring van Jezus Christus. Eenzelfde beweging is ook te herkennen in de filosofie van Schelling. De persoonlijkheid heeft de openbaring nodig om zich bekend te maken en daaruit blijkt dat God Triniteit is. De drie-enige God heeft immers de geschiedenis nodig om van potentie tot personen te komen. Bij Gunning is de Drie-eenheid van God metafysisch, in de eeuwigheid, verankerd. God is dus voor zijn wezen niet afhankelijk van de wereld. Dat betekent dat God zelfgenoegzaam is (*a se*). Dat is Schellings God niet. Deze is voor zijn verwerkelijking afhankelijk van deze wereld. Het grote verschil tussen Gunning en Schelling is dat er een scheve persoonlijkheidsverhouding is tussen God en mens bij Gunning. God en mens staan niet op gelijke voet, omdat de zonde tussen hen instaat. Alleen het kruis van Christus kan dat wegnemen. Juist in dat kruis is te zien dat God een vrije persoonlijkheid is. Vrij om zichzelf te geven. Bij Schelling is deze vrijheid alleen van toepassing op de God-in-potentie. Gunning echter verdedigt dit ook voor God in personen. De God van Spinoza kan niet vrij zijn. Dat is het kernpunt in de discussie met Spinoza en de spinozisten. Voor het begrip 'persoonlijkheid' betekent het dat een persoonlijkheid allereerst vrij is. Daarom gebruiken zowel Schelling alsook Gunning dit concept in hun kritiek op het systeem van Spinoza c.s.

Evaluatie

De gehanteerde methode in deze scriptie is een vergelijkende literatuurstudie tussen Schelling en Gunning op het terrein van het concept 'persoonlijkheid'. Hierbij is een kruisbestuiving ontstaan tussen de filosofie enerzijds en de theologie anderzijds. Terugblikkend op de afgelegde weg constateer ik dat de methode werkte en wat heeft opgeleverd. De positie van Gunning blijkt toch een andere te zijn dan die van Schelling. Aanvankelijk had ik het vermoeden dat de positie van Schelling en Gunning gelijk was. Bij Gunning is God zonder de wereld *a se*, bij Schelling niet. Dankzij Schelling heb ik dit bij Gunning weten te constateren.

Bij Schelling is gebruik gemaakt van de late Schelling en dat heeft als nadeel dat zijn ontwikkeling niet aan de orde is gekomen. Dit had mogelijk meer reliëf gegeven aan zijn filosofie. Zo is er in dit onderzoek weinig aandacht geweest naar de verhouding tussen Schelling en Hegel. In het Schellinghoofdstuk heb ik enkele verschillen aangestipt, maar om Schelling te beter begrijpen vraagt nog om een apart hoofdstuk over Hegel. Het denken van de late Schelling is alleen tegen deze achtergrond van Hegels filosofie goed te begrijpen.

Dat geldt ook voor Gunning. In dit onderzoek is slechts een van de drie Spinozakritieken aan de orde geweest. Een breder onderzoek had mogelijk het begrip 'persoonlijkheid' beter definieerbaar gemaakt. Bovendien is het praktisch functioneren van het begrip 'persoonlijkheid' bijvoorbeeld helemaal niet onderzocht. Kortom, deze afbakening heeft enkele nadelen in zich.

Afkortingen

GWV = J.H. Gunning Jr., *Verzameld Werk*, bezorgd door L. Mietus (Zoetermeer: Boekencentrum, 1:2012, 2:2014, 3:2015).

PO = Schelling, *Philosophie der Offenbarung*.

SIP = Gunning, *Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid*.

Bibliografie

Literatuur

- E.J. Beker & M.G.L. den Boer, *J.H. Gunning jr. Een theologisch portret* (Baarn: Ten Have, 1979).
- Rick Benjamins, *Een en ander. De traditie van de moderne theologie* (Kampen: Kok, 2008).
- H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer* (Nijkerk: Callenbach, 1985⁵).
- Hendrikus Berkhof, *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985).
- G. Bos, *Christus de Gekruisigde voor en in ons. Gunning' getuigenis van het verzoenend leven* (Dordrecht: Van den Tol, 1981).
- G. van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie. Westerse wijsbegeerte in wisselwerking met geloof en theologie* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2007³).
- Simon B. Duffy, 'Spinoza Today: The Current State of Spinoza Scholarship', *Intellectual History Review* 19 (1), pp. 111-132.
- J.H. Gunning Jr., 'Christus de Gekruisigde voor en in ons (1864³)' in: *GWV* 1, pp. 201-280.
- J.H. Gunning Jr., 'Twee ingezonden stukken tegen het standbeeld voor Spinoza (1876)' in: *GWV* 3, pp. 207-210.
- J.H. Gunning Jr., 'Spinoza en de Idee der Persoonlijk. Een studie (1876)' in: *GVW* 3, pp. 211-403.
- J.H. Gunning Jr., 'Het ethische karakter der waarheid I en II (1878)': *GVW* 1, pp. 597-648.
- J.H. Gunning Jr., 'Jezus Christus de Middelaar Gods en der mensen' (1884), *GWV* 2, pp. 171-258.
- J.H. Gunning Jr., 'De eenheid des levens, naar Spinoza's *Amor intellectualis* (1903)' in: *GWV* 3, pp. 545-646.
- J.H. Gunning Jr., *Blikken in de openbaring 2* (Rotterdam: Bredée, 1929²).
- J.H. Gunning Jr., *Over Spinoza's Ethica. Collegedictaat opgetekend door Chr. Hunningher. Amsterdam 1887-1888*, bezorgd door dr. L. Mietus (Zoetermeer: Boekencentrum, 2015).
- Theo Hetteema & Leo Mietus (eds.), *Noblesse oblige. Achtergrond en actualiteit van de theologie van J.H. Gunning Jr.* (Gorinchem: Ekklesia, 2005).
- Malte D. Krüger, 'Verborgene Verborgenheit. Zur trinitarischen Theorie des Absoluten beim späten Schelling', in: Markus Mühling & Martin Wendte (eds.), *Entzogenheit in Gott. Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität* (Utrecht: Ars Disputandi, 2005), 125-159.
- Malte Dominik Krüger, *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).

- A. de Lange, *J.H. Gunning Jr (1829-1905). Een leven in zelfverloochening. Deel 1 (1829-1861)* (Kampen: Kok, 1995).
- Lieuwe Mietus, *Gunning en de theosofie. Een onderzoek naar de receptie van de christelijke theosofie in het werk van J.H. Gunning Jr. van 1863-1876* (Gorinchem: Narratio, 2006).
- K.H. Miskotte, *Johannes Hermanus Gunning* (Rotterdam: Bredée, 1929).
- O. Noordmans, 'Johannes Hermanus Gunning' in: O. Noordmans, *Verzamelde werken 3*, bezorgd door J.M. Hasselaar e.a. (red.) (Kampen: Kok, 1981), pp. 346-352.
- O. Noordmans, 'Ontwikkeling en toekomst van de ethische theologie' in: O. Noordmans, *Verzamelde werken 3*, bezorgd door J.M. Hasselaar e.a. (red.) (Kampen: Kok, 1981), pp. 435-488.
- Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism* (Cambridge: UP, 2002).
- Rinse Reeling Brouwer, *De God van Spinoza. Een theologische studie* (Kampen: Kok, 1998).
- Rinse Reeling Brouwer, 'Gunning als lezer van Spinoza, blijktens het recent uitgegeven collegedictaat van 1887-1888', *Kerk en Theologie* 2018/1, pp. 32-44.
- Han van Ruler, 'Wilsonvrijheid bij Spinoza' in: Palmyre Oomen (red.), *Vrij wil - een hersenkronkel? Wetenschappers en filosofen over een fascinerende vraag* (Zoetermeer: Klement, 2013), pp. 99-116.
- F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Mit einem Essay von Walter Schulz Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975).
- F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993³).
- Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Berächtern* (Berlin: In der Realschulbuchhandlung, 1806).
- J.H. Semmelink, *Prof. Dr. J.H. Gunning, zijn ontwikkelingsgang en zijne beginselen* (Zeist: Vonk, 1926).
- Konrad Stock, 'Person II' in: Gerhard Müller (red.), *Theologische Realenzyklopädie. Bd. 26* (Berlin: De Gruyter, 1996), pp. 225-231.
- Siebe Thissen, *De spinozisten. Wijsgerige beweging in Nederland (1850-1807)* (Den Haag: SDU, 2000).

Andere bronnen

<https://plato.stanford.edu/entries/process-theism/>

<http://blog.despinoza.nl/log/omnis-determinatio-negatio-est.html>

<http://www.etymologiebank.nl/trefwoord/persoonlijkheid>

<https://plato.stanford.edu/entries/personalism/>

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Schleiermacher,+Friedrich/%C3%9Cber+die+Religion/5.+%C3%9Cber+die+Religionen>

https://ixtheo.de/Search2/Results?lookfor=schelling+actus+purus&type=FulltextOnly&hiddenFilters%5B%5D=has_fulltext%3A1&botprotect=

Maarten Wisse, college godsleer in de cursus 2019-2010

Verklaringenblad masterthesis

Naam student:

Titel masterthesis:

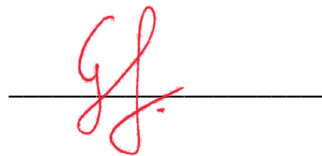
VERKLARING VAN ORIGINALITEIT

Hierbij verklaar ik dat bovengenoemde masterthesis uit origineel werk bestaat. De thesis is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Waar informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet, volledig en op passende wijze vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

Plaats, datum:

Handtekening:

Apeldoorn, 24 september 2020



TOESTEMMINGSVERKLARING

Hierbij stem ik ermee in dat bovengenoemde masterthesis na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor opname in de bibliotheekcollectie en dat de metadata beschikbaar worden gesteld aan externe organisaties en/of door de PThU worden gepubliceerd.

Verder verleen ik (de bibliotheek van) de PThU

wel

niet

toestemming voor het opnemen van de volledige tekst in een via internet of anderszins openbaar toegankelijke database. (Deze toestemming betreft alleen de openbaarmaking van de masterthesis, zonder verdere overdracht of inperking van het auteursrecht van de student.)

Plaats, datum:

Handtekening:

Apeldoorn, 24 september 2020

