

# VERNIEUWING EN BEZINNING

*Prof. Dr H. Dooyeweerd*



# ***Vernieuwing en Bezinning***

OM HET  
REFORMATORISCH GRONDMOTIEF

DOOR

Prof. Dr H. DOOYEWEERD

BEWERKT DOOR

Mr J. A. OOSTERHOFF

TWEEDE DRUK

1963

J. B. VAN DEN BRINK & Co.

ZUTPHEN



## TEN GELEIDE

Kort vóór mijn vertrek naar Amerika voor het geven van een reeks voordrachten aan verschillende universiteiten en andere onderwijsinstellingen bereikte mij het verzoek, mijn toestemming te geven voor de uitgave in boekvorm van de hoofdartikelen, die ik indertijd in het weekblad *Nieuw Nederland* schreef.

Dit verzoek heeft mij verheugd, omdat mij gebleken is, dat voor de in deze artikelen ontwikkelde gedachten nog steeds in brede kring belangstelling bestaat. Maar voor velen was het moeilijk de jaargangen van het weekblad, waarin ik deze artikelen publiceerde, in handen te krijgen. Daarom hoop ik, dat door de uitgave in boekvorm aan veler wens zal zijn voldaan.

Aan MR J. A. OOSTERHOFF, die zich tijdens mijn verblijf buitenslands met de bewerking van de vrij omvangrijke stof belastte, komt bijzondere dank toe voor de consciëntieuze wijze, waarop hij zich van zijn taak gekweten heeft.

De titel „Vernieuwing en Bezinning" herinnert aan de vernieuwingsleuze, die in de eerste jaren na de bevrijding en herrijzenis van ons vaderland van mond tot mond ging en vaak de roep om bezinning op de grondslagen en marsroute van het vernieuwingsstreven overstemde. De wijze, waarop de zgn. doorbraak-beweging meende met de „antithese" in haar betekenis voor het tijdelijk leven te kunnen afrekenen, maakte een hernieuwde bezinning noodzakelijk op de strekking en draagwijdte van de religieuze grondmotieven, die onze Westerse cultuur in haar historische ontwikkeling hebben beheerst.

En deze bezinning blijft noodzakelijk. Enerzijds omdat de geestelijke crisis, waarin deze cultuur is verweekeld en de invloed van onbijbelse, dualistische grondmotieven op het christelijk denken Licht ook het besef van de centrale, heel het aardse leven omvattende betekenis van de door het bijbels uitgangspunt gestelde antithese doet vervagen; anderzijds om het gevaar te leren verstaan van een overschatting van de christelijke organisatievormen en van geformuleerde christelijke beginselen, die tot vleselijke wapenen worden, wanneer de geestelijke drijfkracht van het Woord Gods er aan ontbreekt.

HERMAN DOOYEWEERD



## TER VERANTWOORDING

Op 31 augustus 1945 verscheen het eerste nummer van het christelijk cultureel sociaal weekblad *Nieuw Nederland* onder hoofdredactie van **PROF. DR H. DOOYEWEERD**. Zojuist was een eind gekomen aan de tweeds grote wereldbrand, waarin volken van alle werelddelen werden meege-sleept. Ook Nederland betaalde ditmaal zijn onvermijdelijke tol.

De crisis, waarin de wergild verkeerde, was er vooral een van geestelijke aard. Ideologieën, wijsgerige ideeën en theoretische systemen kwamen op ongekende wijze met elkaar in conflict.

Ook in ons volk werd een terugslag daarvan ondervonden. Allerwege klonk de roep om vernieuwing van de geestelijke en organisatorische grondslagen van ons Nederlandse volk; om een zich vrijmaken van oude, traditionele bindingen en vooringenomen stellingen. *De Nederlandse Volksbeweging* deed haar oproep tot eendracht van verschillende politieke en godsdienstige richtingen uitgaan. Een synthese tussen christendom en humanisme werd gezocht.

In de discussie rondom de op dit punt geconcentreerde vraagstukken wilde *Nieuw Nederland* de noodzakelijke principiële voorlichting verschaffen. **PROF. DR H. DOOYEWEERD** begon zijn artikelenreeks, welke than in deze bundel is bijeengebracht. De religieuze grondslagen in de ontwikkelingsgang van het Westerse denken worden daarin door de auteur op heldere wijze blootgelegd. Daarom zijn deze artikelen nog steeds van dezelfde waarde en actualiteit. Dit inzicht vormde het motief voor deze bundeling.

De bewerking leverde geen onoverkomelijke moeilijkheden op en beperkte zich hoofdzakelijk tot het omzetten in een jongere schrijfwijze, zij het ook, dat niet de nieuwste spelling gekozen werd. De vrijheid daartoe veronderstelde ik die des bewerkers te zijn.

De indeling in hoofdstukken werd bij de bewerking ter wile van de overzichtelijkheid gemaakt, terwijl de paragrafen worden gevormd door de afzonderlijke artikelen met dezelfde — geheel of gedeeltelijk overgenomen — opschriften waaronder deze eertijds werden gepubliceerd.

Het vierde hoofdstuk omvat een min of meer zelfstandige, tussentijds gepubliceerde, reeks van artikelen, welke evenwel in deze bundel niet ontbreken mocht.

De tekst werd hier en daar enigszins gewijzigd, vanzelfsprekend slechts voorzover zulks met het oog op de bundeling nuttig en overigens geoorloofd was. Een enkele passage kon zelfs geheel vervallen. De met cijfers aangegeven voetnoten zijn van de schrijver, die met °) aangeduid werden bij de bewerking opgenomen. Matigheid werd in dit laatste betracht. Een korte verklarende woordenlijst en een personenregister werden gemakshalve toegevoegd.

Enkele door de auteur in de aanvang van 1948 nog gepubliceerde artikelen, handelende over grondproblemen der modern sociologie, werden in deze band niet overgenomen. Zij vormden het begin van een nieuwe serie, welke als gevolg van het beeindigen van 's schrijvers medewerking aan *Nieuw Nederland* niet werd voltooid.

Verblijvend is, in dit verband te kunnen mededelen, dat de auteur

bereid bleek, te overwegen of het hem mogelijk zal zijn, het noodzakelijke vervolg op deze alsook op andere punten in een tweede band neer te leggen. De than niet opgenomen beschouwingen zullen in dit geval deel uitmaken van de tweede band.

Moge deze bundeling bijdragen tot een bredere kennis van het werk van de auteur; moge zij vooral aansporen tot een voortgaande bestudering van „het reformatorisch grondmotief" in zijn betekenis voor levensbeschouwing en wetenschap.

December 1958.

J. A. OOSTERHOFF

#### BIJ DE TWEEDE DRUK

Dat reeds betrekkelijk kort na het verschijnen van de eerste druk van dit boek de gehele oplage was uitverkocht, heeft de bewerker evenzeer verheugd als de auteur.

Vele exemplaren vonden rechtstreeks een bestemming in geestverwante kringen in het buitenland, waaruit bleek, dat zelfs aan een internationale vraag moest worden voldaan. Het aanbod van een tweede druk ligt daarom wel voor de hand.

Geheel identiek met de eerste is deze intussen niet. Een tweetal artikelen, destijds door de auteur elders gepubliceerd, is than eveneens opgenomen; eigenlijk een inbreuk op het voornemen, de bundel uitsluitend uit bijdragen in *Nieuw Nederland* te doen bestaan.

Ter verontschuldiging kan slechts aangevoerd, dat de artikelen afzonderlijk niet gemakkelijk meer voor een ieder te achterhalen zijn, terwijl hun inhoud nauw aansluit op onderdelen in de *Nieuw Nederland*-reeks. De paragrafen 19 en 20 van hoofdstuk IV werden er aldus aan toegevoegd.

De bijdragen zijn afkomstig uit de Almanak 1951 van het Studenten-corps aan de Vrije Universiteit resp. Nederlandsche Gedachten, het officiële orgaan ten dienste van de Antirevolutionaire Partij, haar propaganda- en haar jongerenstudieclubs, van 28 februari 1948, het speciale „Groennummer" ter herdenking van het feit, dat Groen van Prinsterer toen joist honderd jaar terug zijn bekende voorlezingen hield.

Voor de toestemming der bevoegde instanties tot het overnemen van deze bijdragen zijn wij erkentelijk.

J. A. O.

## HOOFDSTUK I

### ***De Antithese***

#### **§ 1.** *De antithese en de Nederlandse Volksbeweging.*

In haar bekend manifest van 12 Mei 1945 heeft de Nederlandse Volksbeweging een oproep gericht tot het Nederlandse volk, waarin de christelijke antithese als scheidslijn voor het politieke partijleven van na de oorlog met beslistheid wordt afgewezen.

In dit manifest wordt de overtuiging uitgesproken:

„dat de tweede wereldoorlog voor alle volkeren de afsluiting betekent van een oud tijdperk der wereldgeschiedenis, tevens het begin van een nieuwe periode: economisch, sociaal, politiek en geestelijk is de wereld grondig veranderd en stelt zij aan enkeling en gemeenschap nieuwe eisen;

dat ons Nederlandse volk, zowel voor de arbeid aan eigen nationale gemeenschap als voor het behouden van een waardige plaats in de rij der volkeren, bovenal nodig heeft een geestelijke vernieuwing, gevoed uit de levende bronnen van Christendom en Humanisme, die steeds ooze volkskracht hebben gestempeld;

dat fundamenteel in deze vernieuwingswil behoort te zijn de eerbied en verantwoordelijkheid voor den mens, die slechts in dienst van een hechte, rechtvaardige en bezielde gemeenschap tot ontplooiing komt (personalistisch socialisme);

dat alle gebieden van het menselijk Leven gebonden zijn aan volstreekte normen als barmhartigheid, gerechtigheid, waarheid en naastenliefde, die naar het Evangelie in Gods wil gegrond zijn, maar ook in andere dan christelijke overtuiging worden gegrond — waaruit volgt een onvoorwaardelijke verwerping van volk, staat, ras en Masse als hoogste goed in de samenleving, evenals van alle geestelijke dwang als middel tot gemeenschapsvorming."

De Nederlandse Volksbeweging is o.a. in het bijzonder van oordeel:

„dat de grootst mogelijke eendracht der verschillende godsdienstige en politieke richtingen than geboden is om de schrijnende nood te lenigen, de verwoestingen te herstellen, alle corruptie te bannen, het arbeidsproces weer op gang te brengen, en vooral het Overheidsgezag op nieuw vertrouwen te grondvesten" en voorts:

„dat het politieke partijleven in ons volk zich Tans andere scheidslijnen dan voor 1940 zal moeten bewegen; dat met name de christelijke antithese en de klassenstrijd voor de oplossing der maatschappelijke vraagstukken van heden geen vruchtbare beginselen meer zijn," en „dat een

periode van vrije discussie dringend noodzakelijk is, opdat de geestelijke vernieuwing zich ook op politiek gebied zal kunnen openbaren."

De oproep was ondertekend door een reeks personen van de meest uiteenlopende levens- en wereldbeschouwing, wier naam waarborg biedt voor de oprechtheid en ernst van hun bedoeling en streven.

Men mag aannemen, dat het manifest uitdrukking gaf aan een mischien nog veelszins onbestemd verlangen van velen in den lande naar een breuk met de oude scheidsmuren, die ons yolk verdeeld hielden, een verlangen, dat door de diepe nood van land en yolk tijdens het bezettings-régime machtig was gestimuleerd en een uitweg zocht in een getuigenis. Aan dit verlangen werd door de oproep der Nederlandse Volksbeweging *vorm* gegeven.

In stee van de *antithese*, de onoverbrugbare *tegenstelling* tussen christelijke en humanistische levensovertuiging, werd de *synthese*, de vereniging, van beide aanbevolen, om de Naderlandse volkskracht, die door beide geestesrichtingen bevrucht is, weer samen te trekken in een nationale eenheid.

En als de weg tot deze geestelijke vernieuwing van ons yolk werd het „personalistisch socialisme" aangewezen. Dit zou dan de overbrugging van de oude antithese bieden in het beginsel, dat de eenheid en verantwoordelijkheid voor de mans slechts in dienst aan een hechte, rechtvaardige en bezielde gemeenschap tot ontplooiing komt. Christen en humanist kunnen volgens de oproep zich in deze gemeenschappelijke grondslag vinden.

Daarbij werd uitgegaan van de gedachte, dat de christelijke antithese evenmin als het oude klassenstrijdsdogma van het marxistisch socialisme meer een vruchtbare grondslag voor de oplossing der maatschappelijke vraagstukken van heden kan zijn.

Op hem, die voor de christelijke antithese het tegendeel zou beweren, komt dus de bewijslast te rusten, dat de christelijke religie een blijvende scheidslijn trekt, die maar niet alleen voor het persoonlijk geloof, maar voor de gehele visie op de menselijke samenleving van principiele betekenis is.

Hij zal met name ook hebben aan te tonen, wat dit alles dan voor de oplossing van de acute naoorlogse problemen te zeggen heeft.

Deze bewijslast houdt voor hen, die zich op het standpunt der antithese blijven stellen, geen gemakkelijke taak in. Zij zouden zich wellicht er aan kunnen onttrekken door aan de Nederlandse Volksbeweging in omgekeerde zin de bewijslast op te leggen, dat het door haar uitgegeven nieuwe beginsel inderdaad een vruchtbare grondslag vormt voor een oplossing der maatschappelijke vraagstukken, waarbij de oude tegenstelling tussen christendom en humanisme kan worden uitgeschakeld.

Maar sterk zou zulk een houding niet zijn.

Want men kan zich niet verschuilen achter een zwakke positie van een tegenstander, wanner men straks in de practijk zal moeten bewijzen wat eigen beginsel waard is.

Men zal than moeten tonen, dat dit beginsel sinds de dagen van **GROEN VAN PRINSTERER** en **DR. KUYPER** als een levende drijfkracht heeft doorgewerkt.

Men zal than voor het forum van made- en tegenstanders hebben aan

worden ontwikkeld, maar wanneer van beide zijden getracht wordt tot de *bron van het meningsverschil* door te dringen. Eerst dan kan ook de lezer zich principieel bezinnen op de vraag aan welke zijde hij zich heeft te scharen.

Nu kan men tegen zulk een methode van discussie natuurlijk de bekende voor-oorlogse tegenwerping maken: Dat is door de gemiddelde weekbladlezer veel te zwaar. Zo iets hoort thuis in een *wetenschappelijke* discussie, niet in een populaire uiteenzetting, die voor ieder toegankelijk behoort te zijn.

Maar wie zo ook than nog redeneert, is nog altijd de dupe van een fataal misverstand, dat in de voor-oorlogse periode een der grootste hinderpalen vormde voor een wezenlijk contact tussen de verschillende geestelijke stromingen in ons volk.

De eerste vraag is toch deze: Wat stelt men zich eigenlijk van een gesprek over de betekenis der antithese voor? Alleen dit, dat twee meningen tegenover elkaar worden gesteld en dat ieder der deelnemenden in staat wordt gesteld een aantal argumenten voor zijn opvatting aan te voeren, zodat de lezer de indruk krijgt, dat voor beide standpunten toch blijkbaar wel iets te zeggen valt?

Ik meen, dat daarmee weinig of niets zou zijn gewonnen. De discussie blijft t op deze wijze aan de oppervlakte. De argumenten, die van weerszijde worden aangevoerd, raken elkaar slechts *schijnbaar*, omdat de diepere *uitgangspunten*, die de gehele argumentatie beheersen, verborgen blijven. Zolang deze uitgangspunten zelve niet duidelijk en scherp aan het daglicht worden gebracht en met elkander geconfronteerd, is van een wezenlijk contact der meningen geen sprake. Het is zelfs mogelijk, dat zij, die voor het lezend publiek tegenover elkander hun marling verdedigen, zich niet eens zelve van hun dieper uitgangspunt bewust zijn geworden. Met andere woorden: de gehele discussie draagt tot een wezenlijk „gesprek” niet bij. En van een werkelijk principiele voorlichting van de lezer is geen sprake.

In de tweede plaats is het volkomen onjuist te menen, dat het opsporen van de diepste bron van het meningsverschil over de antithese slechts in een *wetenschappelijk* onderzoek op zijn plaats zou zijn. De diepste bron van onze visie op de levensvragen ligt niet in een wetenschappelijke theorie, maar in de *religieuze drijfveer* van ons leven. En dit is een zaak, die ieder mens als zodanig aangaat en waarlijk niet naar de theoretische sfeer van de wetenschap kan worden verwezen.

Het is waar, dat een deel van het lezend publiek zich het liefst niet met de diepste drijfveren van zijn leven bezig houdt en ook in een gesprek liever verstrooiing dan verdieping zoekt. Maar het is ten enenmale verkeerd dit in een tegenstelling tussen wetenschappelijk en niet-wetenschappelijk ontwikkelde lezers te zoeken.

Want onder de wetenschappelijk werkzamen is evenzeer een categorie, die het liefst *zich zelf ontvlucht* en „verstrooiing” zoekt. Ja, het is mij uit ervaring gebleken, dat juist in wetenschappelijke kringen deze categorie zeer groot is. Want de wetenschap is helaas voor velen een toevluchtsoord, waarin zij zich zelf menen te kunnen ontvluchten, door zich te verstrooien in een theoretisch onderzoek, dat, naar zij menen, met de diepste wortel van hun leven in 't geheel geen verband houdt.

En omgekeerd vindt men onder de niet-wetenschappelijk geschoolde lezers velen, die deze oppervlakkigheid van wetenschappelijk ontwikkelden beschamen.

Welnu: „geestelijke vernieuwing" is than tot een slagwoord voor de na-oorlogse tijd geworden, en wij willen het gaarne overnemen. Wie daarmee echter ernst wil maken, moet haar niet aan de *oppervlakte*, maar in de *diepte* zoeken.

En wil het na-oorlogse „gesprek" tot deze geestelijke vernieuwing van ons yolk bijdragen, dan moet het tot die dieptelaag van het menselijk leven doordringen, waar men zich *zelf niet meer ontvluchten kan*. Hier zal het tot een *&masque* van de verschillende opvattingen over betekenis en draagwijdte der antithese moeten komen. En eerst na deze ontmaskering, wanner men nets meer voor zich zelf en zijn principiele tegenstander te verbergen heeft, is de weg geëffend voor een gesprek, dat op *werving* en net op *afstoting* berekend is.

**Wie** deze weg serieus willen betreden, zullen zich net zo spoedig van onze uiteenzettingen afmaken met de uitvlucht, dat dit alles te „zwaar" is om te verteren voor de gewone lezer.

Want als deze weg de enige is, die uiteindelijk resultaat belooft, dan mag geen inspanning te zwaar worden geacht, die voor een wezenlijke onderlinge benadering van de verschillende standpunten noodzakelijk blijkt. Want hij is inderdaad voor ieder serieus lezer toegankelijk, en net slechts voor een select gezelschap van „intellectuelen". *Het is de weg tot zelf-inkeer en niet de weg ener abstracte wetenschappelijke theorie.*

a *α*

Het woord *antithese* betekent op zich zelf genomen niet anders **dan tegenstelling**. Het kreeg voor het eerst een bijzondere zin in de wijsbegeerte en wel in de zgn. dialectische denkwijze. Wij moeten hierbij wel even stilstaan, om een eerste mogelijke uitvlucht bij het gesprek over de antithese of te snijden. Want nog altijd heerst bij sommigen de mening, dat voor een zgn. dialectisch denken geen enkele antithese een absoluut karakter kan dragen.

De wijsbegeerte zou dan ook over de tegenstelling tussen christendom en humanisme de brag moeten slaan.

Ik zeg volstrekt niet, dat in de kring van de Nederlandse Volks-beweging deze mening zou overheersen. Maar dat zij niettemin in bepaalde intellectuele kringen, in 't bijzonder in de Hegeliaans georiënteerde, wordt aangehangen, is onbetwistbaar.

De „dialectische denkwijze" dan, die reeds in de Griekse oudheid opkwam, wil bij simpel *logisch* vastgestelde tegenstellingen, als b.v. die tussen beweging en rust, niet blijven staan. Zij tracht deze tegenstellingen in een hogere eenheid te verzoenen. Die hogere eenheid moet dan de *synthese*, de verbinding tussen *these* en *anti these*, tussen *stelling* en *tegenstelling* zijn. Zo vond b.v. de grote Griekse denker **PLATO** in de idee van het zijn de hogere synthese van *beweging* en *rust*; en wel, omdat men van deze beide gelijkelijk kan zeggen, dat zij werkelijk *zijn*.

Nu is het inderdaad zo gesteld, dat beweging en rust in de concrete

tijdelijke werkelijkheid steeds met elkander *verbonden* optreden. De antithese in deze bloot *theoretisch-dialectische* zin genomen is dus niets anders dan een logisch tegenover elkander stellen van wat in werkelijkheid bijeen behoort.

Wilt ge een *begrip* van de *beweging* krijgen, dan moet ge haar *logisch onderscheiden* van de rust.

Maar deze logische *onderscheiding* mag niet tot een *scheiding* Leiden. Deze antithese moet inderdaad een hogere synthese erkennen.

De dialectische denkmethode gaat er dus van uit, dat de tegenstellingen, die zij in een hogere eenheid wil opheffen, niet een *absoluut*, maar slechts een *betrekkelijk* karakter dragen. De aan elkander tegengestelde begrippen blijken dan bij dieper doordenken inderdaad in een onderlinge betrekking of *relatie* to staan, waarin zij elkanders *correlaat* zijn. Dit wil zeggen: het een kan zonder het ander niet bestaan. Zonder iets, dat in rust gedacht wordt, kan geen *beweging* worden vastgesteld en omgekeerd.

Het moet nu duidelijk zijn, dat deze „dialectische“ denkwijze, die door de logische tegenstellingen heen naar een hogere synthese zoekt, slechts zo lang in haar recht kan wezen als het over inderdaad *relatieve* tegenstellingen gaat. Zij draagt als zodanig een bloot *theoretisch* karakter en kan mits juist gehanteerd — ons slechts duidelijk maken, dat in het tijdelijk leven als zodanig niets *absoluut* is.

Geheel anders moet het echter staan met de antithese, die door de christelijke religie in de wereld gesteld is.

Deze antithese raakt de *religieuze wortel* van heel het tijdelijk leven, zij raakt de verhouding, waarin het schepsel tot zijn Schepper staat. Zij laat geen theoretische synthese tussen het christelijk uitgangspunt en de daaraan tegenovergestelde standpunten toe, omdat zij inderdaad van *absolute* aard is.

Zal het immers tot een wezenlijke *synthese* tussen twee antithetisch tegenover elkaar staande standpunten komen, dan is *een hoger uitgangspunt* nodig, dat *boven de beide eerste verheven* is, en ze beide omvat.

Maar waar zou men dit hoger uitgangspunt moeten zoeken ten aanzien van twee aan elkander tegenovergestelde religieuze standpunten, die juist door hun *religieus* karakter zich boven de sfeer van het *betrekkelijke* verheffen? In de wijsbegeerte? Maar deze blijft als zodanig van theoretisch karakter en blijft gebonden aan het *betrekkelijk* karakter van alle menselijk denken. Voorzover de wijsbegeerte zelve een absoluut uitgangspunt behoeft, kan ze dit slechts aan de *religie* ontleenen, die ook aan het theoretisch denken eerst zijn vaste grond kan geven.

Zelfs zij, die hun absolute uitgangspunt in het theoretisch denken zelve menen gevonden te hebben, zijn tot die mening gekomen door een in wezen *religieuze* aandrift, die hun slechts bij gemis aan waarachtige zelfkennis *verborgen* blijft.

*Want het absolute heeft alleen in de religie bestaansrecht.* Een waarachtig *religieus* uitgangspunt moet *absoluutheid* pretenderen, zal het niet zich zelve *opheffen*. Het kan als zodanig nimmer een blote *theorie* zijn, die als zodanig steeds aan het betrekkelijke gebonden blijft. Het boom achter alle theorie naar *de caste absolute grond* van heel het tijdelijk en dus betrekkelijk bestaan. Ook de *antithese*, die het stelt, moet *absoluut* zijn.

§ 3. *Het religieuze grondmotief als de centrale drijfkracht in de cultuurontwikkeling.*

Om tot de ware en allesbeheersende betekenis van deze *religieuze* antithese en tot de eigenlijke bron van het meningsverschil over haar strekking door te dringen, moet men zich rekenschap geven van de *religieuze grondmotieven*, die de diepste drijfveren zijn geweest van de gehele culturele en geestelijke ontwikkeling van het Avondland.

In iedere religie is zulk een grondmotief aan te wijzen, dat als

volstrekt *centrale* drijfveer, omdat het *vanuit het religieuze levens centrum* alle tijdelijke levensuitingen beheerst en op de ware of vermeende *oorsprong* van het bestaan richt.

Het bepaalt in diepste zin de gehele levens- en wereldbeschouwing; het zet zijn onuitwisbaar stempel op de cultuur, de wetenschap, de sociale structuur ener periode, voor zover er inderdaad een leidende cultuurmacht is aan te wijzen, die aan de historische ontwikkeling een vaste richting geeft. Is dit laatste niet meer het geval, dan ontstaat een wezenlijke crisis in de grondslagen der cultuur, die steeds gepaard gaat met verschijnselen van *geestelijke ontworteling*.

Het religieuze grondmotief ener cultuur is nimmer vanuit de opvatting en het persoonlijk geloof van de *enkeling* te benaderen. Het is een echt *gemeenschapsmotief*, dat de enkeling ook dan beheerst, wanneer hij zich daarvan niet bewust is of er zich geen rekenschap van geeft. Maar men vergisse zich niet: het is als zodanig geen mogelijk voorwerp van 'n wetenschappelijke (zgn. sociaal-psychologische) ontleding en verklaring. Want doze laatste raakt nimmer de geestelijke *wortel* van het gemeenschapsleven, maar alleen zijn tijdelijke *vertakkingen*, niet het religieuze levens-centrum, maar slechts zijn tijdelijke onderscheiden *uitingen* in gevoel, in denkwijze, in kunstuiting, in morele maatstaven, in rechtsvormen en geloofsvoorstelling.

Ja, de wetenschap wordt in haar uitgangspunt zelve door een religieus grondmotief beheerst. *Zit kan dus nimmer neutraal tegenover dit laatste zijn.*

In het religieuze grondmotief is rechtstreeks de goddelijke dan wel anti-goddelijke Geest werkzaam, in wiens dienst de mens zich gesteld heeft, en waaraan hij in die dienstbetrekking deel heeft gekregen. Het is de gemeenschap *stichtende* geest, die de mens niet beheerst, maar waardoor hij *beheerst* wordt. Want juist de religie openbaart ons onze diepe afhankelijkheid van een hogere Macht in welke wij de vaste grond en de oorsprong van ons bestaan zoeken on die wij nooit als beheersers, maar slechts als dienaar kunnen ontmoeten. De religieuze grondmotieven verkrijgen hun centrale invloed op de historische ontwikkeling der mensheid door bemiddeling van cultuur machten, die successievelijk de leiding in het historisch proces weten te verwerven.

De voornaamste geestelijke machten, die onze Westerse cultuur in haar eeuwenlange ontwikkeling hebben beheerst, zijn de *geest der antieke* (Grieks Romeinse) *beschaving*, het *christendom* en het *modern humanisme*; zij waren in hun successieve intrede binnen de geschiedenis in voortdurende spanning *met* elkander gebleven.

Deze spanning kan niet in een soort „evenwicht van krachten" worden opgeheven. Voor de waste richting ener cultuurontwikkeling is, gelijk wij reeds opmerkten, een *leidende macht* noodzakelijk.

In de klassieke Griekse beschaving was dit de *polis*, dit is de Griekse stadsstaat als drager van de nieuwe *cultuur religie* van de Olympische godenwereld. In de klassiek-Romeinse tijd was het de *res publica*, dit is het Romeinse gemene best, en straks het keizerschap als dragers van de *religieuze imperiumidee*. Dit blijft zo in de Byzantijnse tijd (vanaf het einde der 3de eeuw na Chr.), waarin de idee van het *sacrum imperium* (het heilige rijk) zich uiterlijk verzoent met het vervolgde christendom, dat voor heel de antieke cultuur een *crisis in de grondslagen* betekende.

De traditie van het „Heilige Roomse Rijk" wordt voortgezet in het christelijk keizerschap van **KAREL DE GROTE** en zijn opvolgers. De Germaanse volkeren aanvaardden de erfenis der antieke beschaving en nemen de christelijke religie aan.

Gedurende de middeleeuwen weet de Rooms-katholieke kerk de leiding aan zich te trekken. Zij roept een zgn. kerkelijke „eenheidscultuur" in het leven, die alle levenssferen onder de kerkelijke macht stelt. In de 15e eeuw ontstaat dan de volgende grote crisis door de opkomst van de moderne Renaissancebeweging. Deze was reeds voorbereid door de geestelijke ontbindingsverschijnselen in de laat-middeleeuwen, waarbij de greep der kerk op heel het leven verslakte. De antieke cultuur-factor, wiens religieuze grondmotief een principieel veranderde inhoud kreeg door het opkomend humanisme, begint zich in de Renaissance-periode aan de kerkelijke leiding te ontworstelen. Tegelijkertijd neemt dan de grote Reformatiebeweging van principieel ander standpunt het pleit tegen de kerkelijke macht van het Rooms-katholicisme op.

In de overwegend aan de Roomse kerk trouw gebleven landen gaat het Rooms-katholicisme in de zgn. contra-Reformatie zijn macht opnieuw concentreren. Het scheidt zich een bedding voor het opnemen van de Renaissance-cultuur, gelijk het tevoren reeds de antieke beschaving aan zich had weten aan te passen.

In de protestantse landen gaat de leiding der cultuur voor korte tijd aan de Reformatiebeweging over.

Geleidelijk echter tekent zich een nieuwe richting in de Westerse beschavingsontwikkeling af, waarin Rooms-katholicisme en Reformatie beide als leidende cultuur-factoren worden teruggedrongen door het modern humanisme. Aanvankelijk had dit laatste zich ten dele aan de zijde der Reformatie, ten dele aan die van het Rooms-katholicisme geschaard. Maar in de Verlichtingstijd gaat het zich geheel van alle kerk-geloof losmaken. Het vertoont zich dan in zijn ware gedaante en wordt de leidende cultuurmacht in het Avondland.

Niet, dat Rooms-katholicisme en Reformatie daarmee als cultuur-factoren in de historische ontwikkeling zouden zijn uitgeschakeld. Zij blijven veeleer als zodanig doorwerken, eensdeels in antithese met de nieuwe levens- en wereldbeschouwing, die het christendom in een redelijke persoonlijkheidsreligie van de mens had omgezet, anderdeels ook veelzins in een poging tot synthese met de nieuwe humanistische ideeën, die historie-vormend optreden. Maar zij kunnen niet langer, gelijk voorheen, **hun** stempel op **de** Westerse beschaving drukken: zij zijn in de historische

machtsstrijd om de *geest* der cultuur bijna drie eeuwen lang in het defensief gedrongen; de leidende rol is voorlopig aan het humanisme overgegaan.

Sinds de laatste tientallen jaren van de vorige eeuw zien we intussen een algemeen vervalproces in de humanistische levens- en wereldbeschouwing intreden. Deze wordt daardoor geleidelijk tegenover uit dit vervalproces nieuw opkomende anti-humanistische cultuurmachten (Marxisme, Darwinisme, Nietzsche's leer van de Uebermensch) zelve in het defensief gedrongen. Een geweldige overgangperiode kondigt zich hiermede in de wereldgeschiedenis aan, waarin een voorlopig onbesliste worsteling om de geestelijke leiding onzer Westerse cultuur wordt gevoerd.

Door de eerste wereldoorlog wordt het innerlijk vervalproces van het humanisme sterk in tempo versneld. Bolschewisme, fascisme en nationaal-socialisme komen op. De beide laatsten stellen tegenover de humanistische „ideologie" hun religieuze „mythen van de XXe eeuw". De reactionaire en diep anti-christelijke macht van nazisme en fascisme wordt in de jongste wereldoorlog althans op *staatkundig* terrein gebroken.

Maar de reeds lang voor de jongste wereldkrijg ingetreden geestelijke crisis is daarmede niet overwonnen. De „nieuwe tijd" toont overal nog de trekken van een grote geestelijke verwarring. Nergens is nog de vaste richting te bespeuren, welke de cultuurontwikkeling in de naaste toekomst zal volgen.

En in deze schijnbaar chaotische overgangstoestand beginnen ook de oudere, geestelijk geconsolideerde cultuurmachten van het Westen: Rooms-katholicisme en Reformatie, zich opnieuw, en nu met moderne wapenen, in de grote geestelijke worsteling te mengen. Niet slechts om de christelijke grondslagen der moderne beschaving *te verdedigen*, maar om opnieuw de *leiding* op te eisen in de, in haar naaste perspectieven nog zo duistere, toekomst van het Avondland.

#### § 4. *Religieuze en theoretische dialectiek.*

De Westerse politieke en sociale structuur, de wetenschap, de kunst enz. tonen in haar ontwikkelingsgang haar historische afhankelijkheid van de leidende cultuurmachten, die door haar historische machtspositie haar diepste religieuze grondmotieven aan alle maatgevende publieke uitingen der samenleving opdringen.

Vier religieuze grondmotieven beheersen in hoofdzaak deze ontwikkelingsgang. Drie daarvan tonen een tweeslachtig, door een innerlijke tweespalt gebroken, karakter. Zij drijven levens- en denkhouding telkens tot polaire tegenstellingen, die geen wezenlijke synthese toelaten. „Polair" noemen wij deze tegenstellingen, omdat zulke tweeslachtige grondmotieven inderdaad twee „polen" vertonen van tegengestelde geestelijke „lading".

Zij dragen in zich de kiem ener *religieuze* dialectiek, die van de bloot-theoretische wel dient te worden onderscheiden. Wij zullen ze in volgende paragrafen achtereenvolgens nader bespreken.

Wat hebben wij onder „religieuze dialectiek" te verstaan? In de tweede paragraaf merkten wij op, dat wij een scherp onderscheid dienen te maken tussen de *theoretische* en de *religieuze* antithese.

De eerste, zo betoogden wij, is steeds van *betrekkelijk* karakter. Zij knoopt aan bij de relatieve tegenstellingen, die in werkelijkheid in een

hogere eenheid verbonden zijn en verzet zich terecht tegen iedere verabsolutering van zulke tegenstellingen door het theoretisch denken.

De bewering, dat rust en beweging elkander absoluut uitsluiten, heeft inderdaad geen houdbare zin.

Wij kunnen immers vaststellen, dat rust en beweging slechts twee verschillende *aspecten* of openbaringswijzen zijn van dezelfde tijdelijke werkelijkheid die elkander niet *uitsluiten*, maar wederkerig *onderstellen*.

Er moet dus een *derde* zijn, dat deze beide, bloot voor het logisch begrip elkaar uitsluitende toestanden, tot eenheid verbindt.

De theoretische dialectiek moet dus trachten door de bloot-logische tegenstelling heen tot de hogere *synthese* door te denken. Of zij er in slagen zal deze synthese op juiste wijze te treffen, zal afhankelijk zijn van haar *uitgangspunt*. En wij zagen reeds, dat dit *uitgangspunt* van het theoretisch denken zelve door het religieuze grondmotief der wetenschap beheerst wordt.

In elk geval moet worden erkend, dat de theoretische dialectiek in haar recht is, wanneer zij over de *betrekkelijke* tegenstelling heen naar een hogere *eenheid* zoekt.

De *religieuze antithese* bleek echter van de bloot *theoretische* juist hierdoor principieel te verschillen, dat zij noodzakelijk een *absoluut* karakter moet dragen, omdat er geen hoger standpunt dan dat der religie mogelijk is. De poging zulk een absolute antithese naar de methode der theoretische dialectiek te overbruggen, moet dus op een principieel misverstand berusten.

De ware religieuze antithese is eerst gesteld door de Goddelijke Woord-openbaring. De sleutel tot het verstaan der Heilige Schrift is haar *religieuze grondmotief*, dat is samen te vatten in de drieheid schepping, *zondeval*, en *verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de Heilige Geest*. Het gaat hier niet bloat om een *leer*, die men onafhankelijk van de leiding van Gods Geest in een theoretisch theologisch stelsel zou kunnen uitwerken. In het religieuze grondmotief der Heilige Schrift gaat het allereerst om de *drijfkracht* van Gods Woord door de Heilige Geest, die de religieuze wortel van ons leven omzet en van daaruit in alle tijdelijke levensuitingen doordringt.

Slechts Gods Geest kan ons de radicale zin van de Woord-openbaring onthullen, die ons in afgrondelijke diepten tegelijk de *waarachtige God en ons zelve* ontdekt. Gods Woord *leert* ons wanneer het in reddende zin *werkt*. En waar het in reddende zin werkt, brengt het onafwendbaar de *radicale omwenteling in de wortel* van ons van God afgevalen bestaan.

Het is dus niet de *wetenschap, de theorie*, ook niet de *theologische wetenschap*, die ons het religieuze grondmotief van de Heilige Schrift in zijn ware zin ontdekt. Zodra de theologie deze pretentie gaat voeren, wordt zij tot een anti-goddelijke macht, die het werk Gods tegenstaat en het religieuze grondmotief der Goddelijke Zelf-openbaring krachteloos maakt door het te *vertheoretiseren*.

De theologie als wetenschap is zelve geheel en al afhankelijk van het religieuze grondmotief, dat haar aandrijft. Zodra zij de theoretische denkhouding aan de drijfkracht van de Goddelijke Woordopenbaring onttrekt, valt zij reddeloos in de greep van *een ander religieus grondmotief*, dat van afgodische **aard is**.

Gods Woord-openbaring stelt zich van meetaf in absolute antithese tot iedere vorm van *af-godendienst*.

Het wezen van de afgodische geest is, dat hij het hart van de mens *aftrekt* van de ware God, en het *creatuurlijke*, het *geschapene* in de plaats van God stelt.

Iedere *verabsolutering* van het *betrekkelijke* betekent **zelfgenoegzaam achten van het onzelfgenoegzame**. Voorzover zich zulk een verabsolutering in de wetenschap geldend maakt, vindt zij nimmer haar bron in de wetenschap zelve, maar in een religieuze drijfkracht, die het theoretisch denken in een af-godische richting leidt. Want de wetenschappelijke denkrichting wordt steeds door een religious grondmotief bepaald.

Wanneer dus het religieus grondmotief zich op een vergoddelijking van iets in het geschapene richt, wordt daardoor het betrekkelijke *verabsoluteerd*. Deze verabsolutering van het relatieve roept met innerlijke noodzakelijkheid de *correlate*, dit wil zeggen: de in werkelijkheid ermede verbonden *tegendelen* van dit laatste op, die zich met dezelfde vermeende absoluutheid tegen de eerste verabsolutering geldend maken.

Want het ene betrekkelijke staat als zodanig in noodzakelijke relatie tot het andere. Zo ontstaat een echte *polariteit*, dit wil zeggen een tussen twee *uitersten* heersende spanning, in het religieuze grondmotief. Het laatste gaat eigenlijk in tweeen uiteen, waarbij de tegenover elkander staande motieven elkander in hun *gestelde absoluutheid* wederkerig opheffen, maar tegelijk in hun *noodzakelijke onderlinge betrekking* wederkerig in hun *religieuze zin bepalen*.

Waar echter de religieuze geaardheid van het grondmotief geen berusting in een blote correlatie-verhouding gedooft, drijft dit motief zowel het denken als de practische levenshouding noodzakelijk van *pool tot pool*. Het verweekt zo de theorie en de levenspractijk beide in een, naar de maatstaven der theoretische dialectiek volkomen onbegrijpelijke, *religieuze dialectiek*, die de correlatie (d.i. de wederkerige afhankelijkheid) tot absolute tegenstelling verheft.

Dat zulks ook de kijk op de opbouw en structuur der tijdelijke werkelijkheid moet scheef trekken, kan reeds thans duidelijk zijn. Wij zullen dit later nog nader aantonen.

De religieuze dialectiek zal — bij gebreke aan een grondslag voor een wezenlijk *religieuze synthese* — steeds haar toevlucht zoeken in het toekennen van de *religieuze voorrang* aan een der in het grondmotief optredende anti-thetische principes. Daarbij zal dan het andere, daaraan tegengestelde, principe vaak ontgoddelijkt en ontadeld worden. De tweeslachtigheid, de gespletenheid in een religieus grondmotief laat zich immers niet in een wezenlijk hogere eenheid verzoenen, omdat de laatste door dit grondmotief zelve is uitgesloten. Men moet dus tenslotte kiezen.

Men trachte dus nimmer deze religieuze dialectiek naar de methode der theoretische dialectiek te corrigeren, gelijk de Hegeliaanse school zulks beproefde.

Dit is een volkomen oncritische wijze van dialectisch denken, omdat aan deze overspanning der theoretische dialectiek zelve een aan de denker verborgen *religieuze dialectiek* ten grondslag ligt.

Want weliswaar zijn de twee motieven, die in een dialectisch grond-

motief in absolute antithese optreden, in waarheid nets anders dan *correlata* in de tijdelijke werkelijkheid. Maar de religieuze drijfkracht van de af-godische geest heeft ze verabsoluteerd. En deze drijfkracht is in haar religieus karakter nimmer door een bloot theoretisch inzicht te beheersen of te corrigeren.

Een echte religieuze dialectiek ontstaat ook, wanner getracht wordt het grondmotief der Goddelijke Woord-openbaring met een afgodisch grondmotief te verbinden en op deze wijze tot *een religieuze synthese* tussen christendom en Griekse oudheid, resp. tussen christendom en humanisme te geraken. In dit geval zal de dialectische spanning tussen de beide antithetische motieven een ander karakter dragen, dan in het eigenlijk af-godisch grondmotief.

Immers de eigenlijke oorzaak van de spanning ligt bier in de poging de absolute antithese tussen het christelijk grondmotief en een afgodisch grondmotief te overbruggen door een wederkerige onderlinge aanpassing, waarbij beide iets van hun zuivere, oorspronkelijke zin moeten laten vallen. De antithese blijft echter werkzaam en drijft voortdurend de beide in schijn-synthese verbonden motieven nit elkander.

Men zal op dit standpunt in het algemeen de door de christelijke religie gestelde antithese *tot op zekere hoogte* blijven erkennen. Zonder meer zal men dit doen op het „gebied" van het geloof en de religie. Overigens zal men in de vragen van het tijdelijk leven in 't algemeen een onderscheid maken tussen specifiek *christelijke* kwesties, waarbij het christelijk geloof rechtstreeks betrokken is, en zgn. *neutrale* kwesties, waarbij dit niet het geval is. Toch kan in zulk een *ten halve* christelijk grondmotief de schijn-synthese zó zijn getroffen, dat het aan de christelijke religie aangepaste niet-christelijke motief praktisch geheel aan de *leiding* van het „specifiek" christelijke onderworpen wordt. In dit geval zal de antithese wel degelijk in haar universele draagwijdte ook voor de tijdelijke levensvragen kunnen worden erkend. Maar zij zal toch anders worden gevat dan bij de volledige doorwerking van het schriftuurlijk grondmotief het geval moet wezen. Zo zal de situatie inderdaad blijken te zijn in het Rooms-katholicisme, dat van meet of op *assimilatie* van de Griekse en later ook van de modem-humanistische grondmotieven aan dat der christelijke religie uit was. Zo *kan* de situatie ook worden in de door de Reformatie bevruchte levens- en denkhouding, wanner men aan het religieuze grondmotief van het Rooms-katholicisme blijft vasthouden.

Steeds gaat het hierbij om een schijn-synthese, die telkens weer door de werking der religieuze dialectiek in een absolute scheiding en tegenstelling tussen een *christelijk en een* niet-christelijk levensterrein uiteen dreigt te vallen.

Wij zullen de bedoelde synthese-pogingen nog aan een omstandig onderzoek moeten onderwerpen. *Want dear en dear alleen ligt de eigenlijke bron van de meningsverschillen tussen de christenen onderling over de draagwijdte der door de christelijke religie gestelde antithese.*

§ 5. *De vier religieuze grondmotieven in de historische ontwikkeling van het Avondland. Het grondmotief der Griekse oudheid.*

Wij spraken van vier religieuze grondmotieven, die de historische ontwikkelingsgang onzer Westerse cultuur hebben beheerst. Thans hebben wij deze achtereenvolgens nader onder ogen te zien. Want het is niet mogelijk tot de kern van het vraagstuk der antithese in de tegenwoordige tijd door te dringen, wanneer wij niet eerst gezien hebben, welke religieuze drijfveren in onze cultuur-ontwikkeling zijn werkzaam geweest en hoe ze inderdaad op centrale wijze in de behandeling der praktische levensvragen hebben ingegrepen. Nogmaals moeten wij hierbij onze lezers waarschuwen voor het mogelijk misverstand, dat wij hun een „geleerde wetenschappelijke verhandeling" gaan voorzetten. Na alles wat wij in het voorafgaande hebben gezegd, moot het nu wel duidelijk zijn, dat dit allerminst de bedoeling is.

In het vraagstuk der antithese gaat het nu eenmaal over de verhouding der *religie* tot het *tijdelijk levee*. Dit is geen puur theoretische kwestie, die men wel aan de mensen der wetenschap kan overlaten. Het is een probleem, dat *ieder* aangaat, omdat het de diepste laag van ons bestaan als mens raakt. En wie het met een groot gebaar aan de wetenschap meent to kunnen overdoen, toont daarmee slechts, dat hij zijn *persoonlijke* verantwoordelijkheid niet aandurft, dat hij *zichzelf* poogt to ontvluchten door zich te verschuilen achter de massieve schouders ener onpersoonlijke wetenschap, die juist op de centrale levensvragen, die hier in 't geding zijn, geen antwoord geven kan, dat niet religious bevooroordeeld is.

Men wil het „gesprek" over de antithese. Welnu, dan zij het een *serieus* gesprek. En een serieus gesprek is niet mogelijk, wanneer men er niet aan wil tot de diepste drijfveren door te dringen, die de verschillende standpunten ter zake bepalen.

Het is zo lang onmogelijk, als men alles wat ons „vreemd " en „onvertrouwd" aandoet in de religieuze drijfveer onzer medemensen maar aanstonds als „niet ter zake doende" of als een misschien voor de „wetenschap' belangrijke aangelegenheid op zijde schuift. Neen, wij moeten elkander bij het „gesprek" over de antithese *vasthouden*. Wij moeten hen, die zich de diepste drijfveer van hun levenshouding misschien niet eens *bewust* zijn, helpen bij het blootleggen daarvan. Wij moeten zelf van onze principiele tegenstanders willen leren. Want wij zijn *verantwoordelijk* voor ons zelve en voor hen.

Wanneer wij nu de religieuze grondmotieven onzer Westerse cultuur-ontwikkeling gaan nasporen, moeten wij steeds bedenken, dat deze motieven ons *persoonlijk* aangaan, omdat wij alien kinderen van eenzelfde cultuur zijn, waarin wij zijn geboren en opgevoed, waaraan wij onze gehele worming te danken hebben. Het is waar, dat de modern mens zich in 't algemeen van deze grondmotieven in hun ware oorsprong geen rekenschap heeft gegeven. Het is waar, dat dit ook in christelijke kring **tot** nu toe veel te weinig serieus het geval is geweest. Maar het is even waar, dat juist in dit gebrek aan critische bezinning op de religieuze grondslagen onzer cultuurontwikkeling een der diepste oorzaken is gelegen van de onderlinge vervreemding der verschillende geestelijke stromingen, die elkander **in deze cultuur-bedding ontmoeten**.

En joist daarom willen wij than de *religieuze bronnen* dezer stromingen gaan opsporen.

Welke zijn dus die religieuze grondmotieven onzer Westerse cultuurontwikkeling geweest?

Het zijn in hoofdzaak de volgende:

- 1e. Het zgn. *vorm-materie* motief der Griekse oudheid in bond met het Romeinse machts-motief;
- 2e. Het reeds genoemde schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie: *schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de Heilige Geest*;
- 3e. Het door het Rooms-katholicisme geïntroduceerde grondmotief van natuur *en genade*, dat de beide vorige tracht to verzoenen;
- 4e. Het modern-humanistisch grondmotief van natuur *en vrijheid*, waarin getracht wordt alle drie vroegere religieuze grondmotieven tot een op de waarde der menselijke persoonlijkheid geconcentreerde religieuze synthese to brengen.

Het is absoluut noodzakelijk allereerst het Griekse grondmotief aan de orde to stellen, omdat het zowel in het Rooms-katholicisme als in het humanisme is blijven doorwerken, zij 't al in een gewijzigde zin.

Ofschoon eerst de beroemde Griekse denker **ARISTOTELES** het onder de vaste benaming vorm en *materie* heeft gebracht, beheerst het inderdaad naar *zijn religieuze inhoud* het Griekse denken en de Griekse cultuur vanaf de opkomst van de Griekse polis of stadsstaat.

Het vond zijn oorsprong in een onverzoend conflict in het religieus bewustzijn der Grieken tussen het grondmotief der *oudere natuur-godsdiens*ten enerzijds en dat der *nieuwvere cultuur-religie* (de religie van de Olympische godenwereld) anderzijds.

De eerste, waarin buiten een oer-Griekse kern veel was van vóór-Griekse en vreemde oorsprong, liepen lokaal zeer uiteen in vormen van eredienst en bijzondere geloofsvoorstellingen. De reconstructie daarvan is veelszins onzeker bij gebreke aan voldoende kenbronnen.

Maar het gemeenschappelijk grondmotief dezer natuur-religies blijft in de zgn. „historische tijd", d.i. de tijd, waaruit ons wezenlijke geschiedschrijving is overgeleverd, doorwerken als een vergoddelijking van de *vormloze stroom van het Leven*, die in een cirkelgang in zich terugkeert. Uit deze levensstroom zag men telkens opnieuw individuele gestalten van planten, dieren en mensen ontstaan, tot rijping komen, ondergaan, en opnieuw geboren worden. Alles wat individuele vorm heeft is dus ten ondergang gedoemd, opdat de kringloop van de levensstroom zonder ophouden kan doorgaan. Ook de verering van stain en voorvaderlijk geslacht hangt met deze godsdienstige voorstelling ten nauwste samen.

In nauw verband met deze opvatting van de levensstroom zag men ook de *tijd* als *een kringloop* en niet, gelijk **NEWTON** met zijn moderne natuur-wetenschappelijke opvatting, als *in een rechte lijn* zich voortbewegend continuum.

Men bespeurde in deze levensstroom de werking van mysterieuze krachten, die niet volgens een berekenbare redelijke orde, maar naar de Anangke, d.i. naar het *blinde, onberekenbare lot* verloopt. Alles wat individueel leven heeft is aan dit lot onderworpen. Het goddelijke werd dus niet in een *vaste vorm* en *persoonlijke gestalte* gevat en uitgebeeld. Even *vormloos* als de godsvoorstelling was, even *vormloos* zijn de materiele aanduidingen van de natuurgoden, die men bij de opgravingen vond.

De „natuurgodheden" bleven *vloeiend* en *onzichtbaar*. Er was ook geen eenheid van godsvoorstelling, maar een onoverzienbare veelheid van goddelijke krachten in samenhang met de veelvormigheid der natuurverschijnselen, die zich steeds in een *vloeiende* en *variabele godsvoorstelling* belichaamden. Dit gold zowel voor de „grote" oudere godheden als *Gaia* of *Gé* (de „moeder-aarde"), *Uranos* (de hemelgod), *Demeter* (de godin der graan-vegetatie) en *Dionysos* (de god der wijn-vegetatie), als voor talloze „kleine", voor de zgn. „daemonen" (vormloze ziele-krachten), de heroën, wier verering ten nauwste samenhang met de vergoddelijking van de levens-samenhang in stam en geslacht, enz.

Men kan zich indenken, dat bij deze stand van zaken het ontstaan van betrekkelijk duurzame individuele gestalten in de natuur min of meer als een „onrecht" werd gevoeld, dat naar de mysterieuze uitspraak van de Ionische natuur-philosoof ANAXIMANDER (6e eeuw v. Chr.) „in de stroom van de tijd moet worden geboet".

Met een echt Griekse variant op de uitspraak van Mephisto in GOETHE'S *Faust* zou men deze gedachte aldus kunnen uitdrukken:

„Want alias, wat in *vorm* bestaat,  
„Is waard, dat het te gronde gaat."

Maar evenzeer valt het te verstaan, hoe in de natuur-religie het geloof in de continuïteit van de goddelijke levensstroom een zekere troost verschafte over de noodwendige ondergang van het individuele, in *bepaalde zichtbare vorm en gestalte* belichaamde, leven. Deze levens-religie is gebonden aan de „moeder-aarde", waaruit de levensstroom zijn kringloop neemt.

De *nieuwe cultuur-religie*, die zich in de officiële godsdienst van de Griekse *polis* of stadsstaat belichaamde, en in de berg Olympus tegelijk een eerste nationaal-godsdienstig verenigingspunt schiep, was daarentegen de religie van vorm, *mat en harmonie*. Zij zou straks in de Delphische god Apollo als *wetgever* haar meest Griekse uitdrukking vinden.

Apollo, de lichtvolle god van kunsten en wetenschappen, is wel de Griekse *cultuur-god* bij uitnemendheid.

De Olympische goden verlaten de „moeder-aarde" met haar kringloop van de levensstroom. Zij worden *onsterfelijke, stralende vorm-goden* van bovenzinnelijke (niet zichtbare) gestalte en persoonlijke gedaante, *geïdealiseerde en gepersonifieerde cultuur-machten*, die op de berg Olympus tronen. Want de „cultuur" is in wezen *vormgeving* in vrije beheersing van een materiaal.

Deze nieuwe religie, die in HOMER'S heldendicht haar schitterendste gestalte ontving, trachtte de nude natuur-religies in zich op te nemen *en aan haar eigen grondmotief van vorm, mat en harmonie aan te passen*. Zij trachtte met name de wilde extatische dienst van Dionysus, de wijngod, door het wettelijk vormprincipe van de Apollodienst te breidelen. In de

stad Delphi worden Apollo, de cultuur-god en Dionysus, de natuur-god, broeders, waarbij de laatste zijn wilde maat- en vorm-loosheid verliest en in de ernstige rol van „ziele-herder" optreedt.

De oude Griekse „zieners" en de dichter-theologen (HOMERUS en HESIODUS) van de vroege overgangstijd, trachtten het yolk duidelijk te maken, dat de Olympiers uit de vormloze natuurgoden zelve waren voortgekomen. HESIODUS' leer in zake de afkomst der goden, die op de ontwikkeling van het Griekse wijsgerig denken grote invloed heeft gehad, gaf aan het grondmotief der oudere natuur-religies een algemene abstracte uitdrukking. Hij noemde nl. het oer-principe van alle wording de *chaos* of de vormloze baaierd.

Men kan inderdaad de innerlijke samenhang van de cultuur-religie met de oudere natuur-religies het best bespeuren aan de eigenaardige rol, welke de zgn. *Moiras* in de laatste speelt. Deze *Moiras* is in oorsprong niets anders dan de oude *Anangkè* van de natuur-religies: het onberekenbaar lot, dat zich in de kringloop van het Leven openbaart. Maar ze is enigermate aan het vormmotief der cultuur-religie aangepast. Het woord *moira* hangt samen met het Griekse woord *meros*, dat *deel* betekent. De *Moiras* wordt in de Olympische godenwereld tot het lot, dat aan de Brie voornaamste goden: Zeus, Poseidon en Hades (Pluto), ieder een provincie voor de verdeling der heerschappij toewijst: hemel, zee en onderwereld. Daarin schuilt reeds een halve berekenbaarmaking van de blinde *Anangkè*. De *Moiras* wordt tot een *ordering*, die echter in haar oorsprong net op de Olympische goden teruggaat, maar op een oudere onpersoonlijke en vormloze goddelijke macht, al vindt men bij HOMERUS somtijds Zeus, de opperste god, als bestierder van het lot aangeduid. Juist daar echter, waar de *Moiras* in de rol van *doodslot* der stervelingen optreedt, vertoont zij zich weer in haar oorspronkelijke duistere en onberekenbare gedaante. Ook Zeus, de hoogste Olympische god, staat machteloos tegenover de *Moiras des doods*. Onberekenbaar en blind, maar evenzeer onweerstandelijk, is het lot, dat aan al het in individuele vorm levende de dood beschikt. Het toont de cultuur-religie inderdaad haar onverbrekelijke dialectische samenhang met de natuur-religie. In het *moira*-motief hangen beide onderling samen. Zonder de achtergrond der natuur-religie is de cultuur-religie niet te verstaan. De laatste roept in haar grondmotief noodzakelijk weer de eerste als haar tegenvoetster op.

De „*moira*" blijft in de Griekse cultuur-religie de uitdrukking van het onverzoenbaar conflict met de oudere natuur-godsdiensden. Zij blijft voor het religieus bewustzijn der Grieken het onopgelost probleem, dat zowel in de Griekse tragedie als in het Griekse wijsgerig denken een centrale rol gaat spelen. Zij blijft ook de dreigende tegenvoetster van het Griekse cultuur- en staatsideaal.

## § 6. De religieuze dialectiek in het Griekse grondmotief en de Griekse staatsopvatting.

Wij zagen, hoe de nieuwe cultuur-religie van de Olympische godenwereld en de dichterlijke leer inzake de afkomst der goden er op uit waren de onderlinge tegengestelde motieven der oudere Griekse natuur-religies en der nieuwe cultuur-religie met elkander te verzoenen.

Maar al deze pogingen waren tot mislukking gedoemd en wel om drieërlei redenen, waarvan de eerste de meest principiele is:

- 1e. Omdat de nieuwere cultuur-religie de *diepste vragen van leven en sterven* negeerde. De Olympische goden beschermen de mens slechts zolang hij gezond en sterk door het leven gaat. Wanneer echter de duistere *Anangke* of *Moirra*, waartegen zelfs Zeus, de opperste hemelgod, nets vermag, het doodslot over hun beschermeling geworpen heeft, trekken zij zich terug. Gelijk de grote heldendichter HOMERUS het uitdrukt: „Ook de goden kunnen de mens niet helpen, wanneer de wrede Moira des doods hem nedervelt" (*Odyssee* 3, 236).
- 2e. Omdat de Olympische godsdienst als blote cultuur-religie in de mythologische vorm, die HOMERUS eraan gegeven had, met de zedelijke maatstaven van het Griekse volk in botsing kwam. Want al stond de Griekse volksmoraal onder de bescherming en sanctie van de Olympische goden, deze zelve leefden naar HOMERUS' voorstelling „jenseits vom Gut and Bose". Zij plegen overspel en diefstal en het bedrog wordt in de Homerische godenverhalen verheerlijkt, wanneer het slechts „op goddelijke wijze" was ineengezet.
- 3e. Omdat de schitterende godenstoet van de Olympus toeverafstond van het gewone volk. De Homerische godenwereld paste in haar historische vormgeving slechts bij de feodale riddertijd der Griekse beschaving. De verhouding tussen de hoogste god Zeus en de overige goden is hier geheel als die tussen de heer en zijn machtige vazallen gevat. Daarom verloor deze godenwereld reeds het reële contact met de brede volkslagen, wanneer de rol van het ridderwezen is uitgespeeld. Zij kan dan nog slechts steun vinden in de machtspositie der Griekse polis (stadsstaat) als draagster der cultuur. Juist in de critieke overgangperiode van de Myceense riddertijd tot de Perzische oorlogen, waarin de Griekse polis haar vuurproef schitterend doorstaat, valt ook de *religieuze crisis*, die de bekende onderzoeker van de Griekse godsdiensten NILSSON karakteriseert als het conflict tussen de *extatische* (mystische) en de *legalistische* (wettelijke) stroming. De eerste is dan te zien als een herleving resp. *hervorming* van de oude onderdrukte religie, terwijl de tweede zich aan de zijde der Olympische cultuur-religie schaart en in de dichter theoloog HESIODUS haar typische representant vindt.

Om al deze redenen is het begrijpelijk, dat de Grieken in hun privaat leven aan de oudere natuur-religies vasthielden, al vereerden zij de

i

Begrijpelijk ook, dat de diepere religieuze aandriften van het volk zich vooral op de zgn. mysteriën-dienst wierpen, waarin de vragen van leven en sterven in het centrum stonden.

Reeds in de 6e eeuw voor Chr. is de cultuur-religie in de haar door HOMERUS gegeven vorm sterk ondermijnd. In de intellectuele kringen uit zich de critiek steeds vrijmoediger en de „sophistiek", de „Griekse verlichtingsbeweging" der 5e eeuw v. Chr., heeft tegen haar betrekkelijk gemakkelijk spel, al blijft de reactie in de processen wegens „atheïsme" niet uit.

Maar onverzwakt bleef het *dialectisch-religieuze grondmotief*, dat uit de ontmoeting van de oude natuurreligies met de Olympische cultuurreligie in het Griekse bewustzijn was geboren, voortleven. En het kon zich, toen de invloed der godenverhalen ondermijnd was, binnen de filosofische kringen in meer aan de „religieuze behoeften van de tijd“ beantwoordende geloofsvoorstellingen kleden.

Het conflict tussen het aan de aarde gebonden, naar het blinds lot werkende principe van de *eeuwige vervloeiing van alle individuele vormen in de kringloop van de levensstroom* enerzijds, en het „*boven-aardse*“, *redelijk en onsterfelijk vorm-principe* anderzijds, dat niet aan de stroom van het worden onderworpen is, bleef dit religieuze grondmotief karakteriseren.

Het kreeg een bijzondere toespitsing in de zgn. *orphiek*, een op de legendarische dichter-zanger **ORPHEUS** teruggevoerde religieuze hervormingsbeweging, die een grote invloed op de Griekse wijsbegeerte kreeg. De orphiek knoopt aan bij de oude religie van de immer vloeiende levensstroom en vereert Dionysus. Maar dit is niet meer de wilde natuur-god der wijn-vegetatie, maar een *herboren* Dionysus, die na door de titanen verscheurd te zijn, weer herleeft in een persoonlijke gestalte, waarin hij als tweeling-broeder van de Olympische lichtgod Apollo optreedt.

De orphische religie gaat uit van een scherpe tegenstelling tussen het duistere aardse leven, dat zich in de kringloop van geboorte, sterven en herrijzenis beweegt, en het boven-aardse leven in de lichtvolle sterrenhemel. En zij geeft aan de innerlijke tweespalt van het Griekse grondmotief een scherpe uitdrukking in haar opvatting van de menselijke natuur.

Volgens haar heeft de mens een „onsterfelijke redelijke ziel“, die uit de boven-aardse lichthemel stamt. Deze ziel is echter afgefallen **op de** duistere aarde, waar zij in een materie-lichaam, als in *een* „kerker“ of „graf“ werd besloten. Zo wordt zij aan de kringloop van geboorte, sterven en wedergeboorte (telkens in een ander lichaam) onderworpen. Eerst als zij zich van de besmetting met het materie-lichaam gereinigt heeft, kan de ziel, na haar kringloop van verhuizingen in telkens andere (ook dierlijke) lichamen te hebben volbracht, weer terugkeren tot haar eigenlijk tehuis: de goddelijke sterrenhemel met zijn onvergankelijke, lichtende bol-vorm. In een orphisch tafeltje, gevonden in Petelia, hest het:

„Ik ben een kind van de aarde en van de gesternde hemel.

„Maar mijn afkomst is van de hemel“.

De toekenning van een onvergankelijke lichtende vorm aan de sterrenhemel wijst op een verbinding van de zgn. ouranische natuur-religie, waarin de hemel met zijn lichtende lichamen werd vereerd, met het vormmotief der cultuur-religie. De oude natuur-religies kenden immers geen *onsterfelijke norm*. Ook de stralende zon komt volgens haar uit de aarde op en verzinkt bij zijn ondergang weer in haar schoot. Terwijl nu in de Olympische religie aan de goden onsterfelijkheid in een boven-aardse lichtgestalte werd toegekend, draagt de orphiek deze onsterfelijkheid op de redelijke ziele-substanties over, die de sterrenhemel bewonen. En zij keert aan de laatste een onvergankelijke vorm toe, terwijl de aardse lichamen geheel aan de kringloop van de immer vloeiende levensstroom onderworpen zijn.

Het is duidelijk, dat de religieuze tegenstelling tussen vorm- en materie-motief deze gehele opvatting van „ziel" en „lichaam" beheerst.

Het materie-motief als vormloos principe van alle worden en vergaan brengt in het Griekse denken en ook in de gehele Griekse cultuur een typisch duistere mysterische trek, die in *deze* zin aan het moderne denken vreemd is. Het is in wezen georiënteerd aan het met Leven en sterven in verband gebrachte *bewegingsaspect* der tijdelijke werkelijkheid.

Het *vorm-motief* daarentegen (in wezen georiënteerd aan het op de onsterfelijke Olympische godengestalte betrokken *cultuur-aspect* der tijdelijke werkelijkheid) blijft steeds het denken richten op een niet zintuigelijk waarneembare, onvergankelijke *zijnsvorm*, die boven de kringloop van de levensstroom verheven is. Deze zijnsvorm kan maar niet in een *bloot begrip* worden gevat, maar moet wezenlijk worden *geschouwd* in een *on-zinnelijke, lichtende gestalte*. Dit is evenzeer een oer-Griekse trek, die aan het modern denken *in deze oorspronkelijke zin* vreemd is.

Gelijk aan de Olympische goden een niet-zinnelijk waarneembare en onvergankelijke lichtende gestalte weed toegekend, zo kon zich de Griek het onveranderlijk *zijnde* slechts in een stralende, schoon onzichtbare, vorm denken.

In onverbreekelijke samenhang met dit *religieuze vorm-motief* staat de Griekse idee der *theoria* (wijsgerige theorie). Aan deze theoria is namelijk steeds de *schouwende werkzaamheid* eigen, die op een onzichtbare en onvergankelijke *zijns-vorm* is gericht, waarin men het *goddelijke* meent te kunnen vatten.

De Griekse wijsgerige theorie dient zich van meetaf aan als de weg tot de *ware godskennis*, terwijl het *geloof* door haar wordt neergedrukt tot de sfeer der *doxa* of *onzekere*, aan de zinnelijke voorstelling hangende, mening.

Vorm- en materieprincipe zijn echter in het religieuze grondmotief van het Griekse denken onlosmakelijk op elkander betrokken. En wel in die zin, dat zij elkander wederkerig onderstellen en in hun eigenlijke religieuze zin wederkerig bepalen.

Zij beheersen in hun dialectische spanning de Griekse opvatting van de „natuur" (*physis*) der dingen. Deze laatste wordt nu eens in de bezielde vloeiende levensstroom, dan weer louter in de onzichtbare vorm, maar meestal in een schijn-verbinding van beide gezocht.

Dit dialectische grondmotief voert het Griekse denken tot echt polaire (tot de uitersten overspannen) tegenstellingen en doet het in schijnbaar radicaal met elkander strijdige stromingen uiteengaan, die niettemin in het *grondmotief* zelve haar *diepere gemeenschap* openbaren. De Griekse denk- en cultuurgemeenschap is in dit laatste geworteld. Daarom is ook de Griekse wijsbegeerte, die op de Roomse scholastiek zulk een diepgaande invloed heeft geïeerd, in haar eigenaardige ontwikkelingsgang niet te verstaan, wanner men haar van dit grondmotief losmaakt. Hetzelfde geldt echter van de Griekse kunst, de Griekse staatsopvatting, de Griekse volksmoraal, enz. enz.

Wij moeten ons hier beperken tot een enkele opmerking over de samenhang van het besproken religieuze grondmotief met de Griekse staatsidee.

De Griekse staat is in de klassieke periode der Griekse beschaving een tot klein gebied beperkte stadsstaat (polis), drager der cultuur-religie en als zodanig tevens van het Griekse cultuur-ideaal.

Naar de Griekse volksopvatting gaat het voile *mens-zijn* op in het vrije burgerschap van de polis. Want eerst de Griekse polls gaf volgens deze opvatting *norm* aan het menselijk bestaan, dat buiten die vormende invloed in de ongebonden wildheid van het materie-principe verzonken blijft. Alle niet-Grieken worden als *barbaroi*, als *barbaren*, beschouwd. Zij zijn naar deze opvatting niet volwaardig mens, omdat zij de Griekse cultuur-vorming missen. De ideeën van een natuurlijke gelijkheid aller mensen en van een „wereldburgerschap" warden eerst laat in de Griekse wijsbegeerte gelanceerd door de zgn. cynische en stoicijnse philosophic; zij waren van niet-Griekse oorsprong en hadden practisch op de Griekse staatsopvatting geen invloed. Zij waren in wezen eigenlijk vijandig aan de staat. De radicale vleugel der sophisten had, door het Griekse materie-motief geleid, aan de polis zelfs de oorlog verklaard. In nog sterker mate is aan de Grieken de christelijke belijdenis van de *religieuze wortelgemeenschap der mensheid vreemd*, die alle grenzen van geslacht en natie to boven gaat.

De Griekse idee der *democratie*, die in de Ionische cultuurkring de overwinning behaalde, verschilt dan ook hemelsbreed van de modern-humanistische. Ze bleef beperkt tot de kleine kring van de „vrije staatsburgers", waartegenover een veel grotere kring stand van slaven en inwoners zonder burgerrecht.

De „vrijheid" bestond hier in het zich geheel kunnen wijden aan de staatszaken, terwijl de dagelijkse arbeid in nering en bedrijf als „banausia" veracht was en aan de slaven en inwoners zonder burgerrecht werd overgelaten. De „gelijkheid" bestond slechts hierin, dat het kapitaalbezit niet meer meetelde als vereiste voor het voile burgerschap, terwijl spoedig iedere aristocratie, 't zij van de geest, 't zij van bezit, *verdacht* werd en aan allerlei kwellende maatregelen blootstond.

Principieel vreemd aan de Griekse gedachtenwereld was de *idee der souvereiniteit in eigen kring*, geworteld in de christelijke opvatting, dat geen enkele *tijdelijke* samenlevingskring de mens naar alle levenssferen kan omvatten, en dat dus elk dezer kringen van God slechts een naar zijn *innerlijke aard begrensde* taak en gezagssfeer ontvangen heeft, die ook in de onderlinge verhouding dezer kringen geëerbiedigd dient to warden.

De Griekse staatsidee is van oorsprong *totalitair*. Zij eist, krachtens haar religieuze grondmotief, de voile mens naar alle levenssferen op. Of Haver: de mens wordt volgens haar eerst ten voile mens als actief vrij staatsburger. Aan dit burgerschap moet heel het leven dienstbaar warden gemaakt, want eerst het staatsburgerschap drukt de goddelijke en redelijke „cultuurvorm" op het menselijk bestaan. In samenhang daarmee was ook de Griekse rechtsstaat, zoals wij die in de „democratische" polls verwerkelijkt vinden, niet gebaseerd op het beginsel, dat de gezagssfeer van de staat *innerlijk*, d.w.z. door de *aard* van het staatsinstituut, beperkt is en dat de mens onaantastbare rechten ook *tegenover* de staatsgemeenschap bezit. Hij kende slechts *formele* waarborgen tegen overheidswillekeur.

§ 7. *Het religieuze machtsmotief in de Grieks-Romeinse cultuur en het Romeinse wereldrecht.*

De Griekse cultuur werd door de vorming van het Macedonisch wereldrijk van ALEXANDER DE GROTE, de vorstelijke leerling van de Griekse wijsgeer ARISTOTELES, tot een wereld-cultuur, die niet langer de kleine polls of stadsstaat tot drager had. Er was een imperium, een wereldrijk ontstaan, dat zich van Griekenland tot in Voor-Indie uitstrekte. Tegelijk daarmee begonnen de Oosterse religieuze motieven zich met het Griekse te verbinden. Om aan de Grieks-Macedonische wereldheerschappij de grondslag der legitimiteit, der goddelijke rechtvaardiging, to verschaffen, maakte ALEXANDER gebruik van het in Azië heersende geloof, dat de heerser van goddelijke afkomst was. Hij liet zich als *heros* of halfgod, en weldra als god vereren. Van Oost tot West, van Griekenland tot Indict, ontstond naast de bestaande erediensten, die van ALEXANDER. Zelfs in Athene werd in 324 v. Chr. besloten ALEXANDER als Dionysus onder de staatsgoden op te nemen. Dit werd de grondslag voor de religieuze imperium-idee, die ook de drijfkracht van de Romeinse wereld-heerschappij zou worden en na de val dezer laatste in de Germaans-Romeinse idee van het sacrum imperium, het „heilige Roomse rijk", in een gechristianiseerde vorm zou voortleven.

Dit religieuze machtsmotief liet inderdaad een verbinding met het grondmotief der Griekse cultuur toe.

Het is niet toevallig, dat ALEXANDER in Athene als *Dionysus* werd vereerd. Wij hebben vroeger gezien, dat in de Dionysus-dienst het materie-motief der oudere natuur-religie tot openbaring kwam: d.i. het religieuze motief van de vormloze levensstroom, die zich in de kringloop van geboorte, sterven en wedergeboorte beweegt. Waarschijnlijk is deze eredienst zelfs uit Azië in Griekenland geïmporteerd.

De fatalistische opvatting van de kringloop des levens, die onafwendbaar aan al het in individuele vorm levende de dood beschikt, liet zich zeer goed aanpassen aan een vergoddelijking van de vorst als heerser over dood en Leven. Kwam in hem niet dezelfde geheimzinnige macht tot openbaring als in Dionysus, die in oorsprong de demon, de ziele-kracht was van de immer vloeiende levensstroom? Het imperium, de wereldheerschappij, waarvan de vorst de vergoddelijkte drager was, werd zo met een snort magische wijding omgeven. Het was nutteloos zich tegen dit imperium te verzetten, even nutteloos als tegen het onafwendbare doodslot.

Zo was de religieuze imperium-idee reeds algemeen in de Helleense cultuur doorgedrongen, toen het wereldrijk van ALEXANDER na diens dood in een aantal grote rijken uiteenviel, die tenslotte voor de groeiende wereldmacht van Rome bezweken.

De Romeinen waren reeds bij de verovering van Zuid-Italië *in* nauwere aanraking met de Griekse cultuur gekomen. De Grieken hadden hier tal van koloniën gesticht en dit deel van het Italiaanse schiereiland heette zelfs „Groot-Griekenland".

Nadat zij Griekenland zelf bezet hadden, pasten de Romeinen hun eigen godsdienst aan de Griekse cultuur-religie aan. Daarmee kreeg ook het religieuze grondmotief der Griekse cultuur beslag op hen.

De Romeinse gedachtenwereld was diep van het machtsmotief door-

drongen. En de levensreligie, de verering van de levenssamenhang in stam en geslacht, was hun met de oudere Griekse natuur-religie gemeen. Zo moest ook de religieuze imperium-idee in dit veroveraarsvolk een vruchtbare bodem vinden.

Eerst na de vervanging van de aloude republikeinse regeringsvorm door het keizerschap onder AUGUSTUS, begon echter deze imperium-idee zich in een persoonlijk heerser te belichamen. Aanvankelijk sloot de vergoddelijking van het keizerschap zich aan bij de onder de Romeinen algemeen bestaande voorvaderen-verering. Nog keizer **TIBERIUS** (14-37 n. Chr.), de opvolger van AUGUSTUS, verzette zich tegen de verering van de nog levende keizer en liet alleen die van zijn voorganger toe. Maar reeds onder zijn beruchte opvolger **CALIGULA** werd deze beperking losgelaten en werd de vorst reeds tijdens zijn Leven goddelijke eer bewezen.

De vergoddelijking van het imperium, van de wereldmacht, vindt in het religieuze bewustzijn der Romeinen haar *tegenvoeter* in de typisch *juridische trek* van hun voorvaderlijke godsdienst.

De Romeinse godsdienst was nuchter en zakelijk en had een streng juridische inslag. De staatsgoden hadden volgens hen een eigen rechtskring, naast de oude goden van huis en haard, die de levenssamenhang van het geslacht vertegenwoordigden. Beider rechten op offers en verering waren nauwkeurig afgegrensd.

Het oude volksrecht (*ius civile*) van het Romeinse stam-verband was geheel van het *religieuze machts-rechtsmotief* doortrokken. Het beruiste op een strenge juridische afgrenzing van machtssferen, die een *religieuze onaantastbaarheid* en *wijding* bezaten. De machtssfeer der patricische geslachten (*gentes*) was die van het religieuze levensverband van het geslacht, waarin aan de voorvaderen goddelijke eer werd bewezen, en dat in het hoofd der gens zijn priesterlijke leider vond. Deze machtssfeer was weer nauwkeurig afgegrensd van die van het Romeinse stamverband (de *civitas*), waarin de publieke stam-goden hun onaantastbare religieuze rechten geldend maakten. Wanneer straks de Romeinse staat zich als *res publica*, als „zaak van het algemeen belang“, uit de nog primitieve en ongedifferentieerde structuur der samenleving gaat losmaken, wordt de macht der grote patricische *gentes* (geslachtsverbanden) gebroken en lossen de laatste zich op in de kleinere machtssfeer der Romeinse familia of huisgemeenschap. Deze familia is met onze modern gezinsgemeenschap niet te vergelijken. Zij draagt een ongedifferentieerd karakter, d.w.z. zij vertoont in zich de trekken van zeer verschillende samenlevingskringen, die op meer ontwikkeld cultuurpeil in de scherp onderscheiden gemeenschappen van gezin, staat, bedrijfsgemeenschap, kerk enz. uiteengaan.

Men heeft zulk een ongedifferentieerde structuur der samenleving wel vergeleken met de nog ongedifferentieerde lichaams-structuur van de laagstaande diersoorten als de wormen, waarin zich nog geen afzonderlijke organen voor de onderscheiden levensfuncties hebben ontwikkeld.

De Romeinse familia droeg ook zulk een ongedifferentieerd karakter, evenals het oude geslachtsverband en de oude stamgemeenschap. Zij vervulde tegelijk de taak van een gezinsgemeenschap, een bedrijfsgemeenschap, een kleine staatsgemeenschap en een godsdienstige gemeenschap. Maar zij was bovenal de belichaming van de religieuze machtssfeer der huis- en haardgoden, die de levenssamenhang tussen de nog levende en de

reeds gestorven leden der familia vertegenwoordigen.

Zij stond onder een huis-chef, de pater familias (huisvader), die over leven en dood van alle tot de familia behorenden (huisvrouw, kinderen, slaven en zgn. cliënten) beschikte, en de priesterlijke leider van de huisgemeenschap was. De machtsfeer van de pater familias was streng juridisch afgegrensd tegenover die van de Romeinse staat. Zij had een *religieuze absoluutheid* en *ondoordingbaarheid* tegenover de laatste. Haar territoriale grondslag was het stuk Italiaanse grond, waarop de familia gevestigd was, evenals de machtsfeer van de oude gens (het geslachtsverband) haar territoriale grondslag in de gentiel-grond had bezeten. Op dit stuk grond, dat op plechtige wijze onder aanroeping van de god Terminus door grens-stenen werd afgescheiden, had de pater familias een *absoluut eigendomsrecht*, dat ieder ander van de beschikking en het gent uitsloot.

Maar men vergisde zich niet. Dit absolute eigendomsrecht was niet te vergelijken met ons modern *burgerlijk eigendomsrecht*. Dit laatste is immers een zuiver *vermogensrecht*. Het geeft als zodanig geen *gezag* over andere personen. Het absolute eigendomsrecht van de Romeinse huisvader als zodanig was echter geheel gegrond in de *religieuze machtsfeer der familia*.

Het was in de eerste plaats een machtsfeer over alien, die tot de voorvaderlijke grond behoorden, een beschikkingsrecht over dood en leven. Vandaar zijn *absoluut* en *exclusief* karakter.

De vermogensrechtelijke zijde van dit eigendomsrecht was slechts een *sequel*, een *gevolg*, van de religieuze macht van de huis-chef. Op dezelfde wijze kon hij ook de onder zijn macht staande kinderen en slaven verkopen. Gezagsbevoegdheid en vermogensrecht zijn in deze nog ongedifferentieerde eigendomsfiguur dus onverbrekkelijk verbonden. Het oude Romeinse volksrecht is nimmer los van het religieuze grondmotief der Romeinse cultuur te verstaan.

Het religieuze machtsmotief werkt ook door in het zgn. verbintenisrecht van de Romeinse volksgemeenschap.

In hun verhouding onderling waren de huis-chefs op zichzelf gelijkwaardige machtsdragers. De een stond niet onder de macht van de ander. Was hij aan de ander iets schuldig, dat niet onmiddellijk betaald werd, dan moest een zgn. verbintenis (*obligatio*) worden gevestigd. Deze verbintenis had oorspronkelijk de betekenis, dat de schuldenaar in de *religieuze machtsfeer* van de schuldeiser werd gebracht door het uitspreken van een bepaalde rechtsformule, die op straffe van nietigheid was voorgeschreven. Eerst door betaling (*solutio*) kan hij zich losmaken van deze machtsfeer, die hem als een magische band (*vinculum*) gevangen hield.

Bleef betaling achterwege, dan was hij met zijn gehele persoon aan de schuldeiser vervallen.

Het Romeinse volksrecht (*ius civile*) was, evenals het oud-Germaanse en alle andere primitieve volksrechten, exclusief. Het maakte de gehele rechtspositie van de mens afhankelijk van het toebehoren tot de Romeinse volksgemeenschap.

Uitstoting uit deze gemeenschap had volkomen *rechteloosheid* ten gevolge. Ook de vreemdeling was als zodanig rechteloos en kon zich alleen juridische bescherming verzekeren, door zich onder het patronaat van een

Romeinse huisvader te stellen, die hem dan als „cliënt" in zijn familia opnam.

Toen echter Rome zich tot een wereldrijk vormde, ontstond de behoefte aan een wereldrecht, dat in het private verkeer zowel op Romeinse staatsburgers als op vreemdelingen van toepassing zou zijn. Dit wereldrecht, het zgn. *ius gentium*, was wat wij tegenwoordig het *burgerlijk recht* der Romeinen zouden noemen. Het was niet meer gebonden aan de religieuze machtssfeer van de ongedifferentieerde yolks- en familia-gemeenschap. Het verhief ieder vrij persoon, onverschillig zijn afkomst en nationaliteit, tot *rechts subject*, vatbaar voor het bezit van rechten en verplichtingen. Het schiep voor die persoonlijkheid een sfeer van private vrijheid en zelf-bestemming, die een heilzaam tegenwicht bond tegen de machtssfeer der gemeenschap, zowel tegenover die van de *staat* als die van de *familia*. Het was een product van het differentieringsproces in de antieke samenleving. De Romeinse staat als *res publica*, als instelling, die, schoon in de *zwaardmacht gegrond*, de behartiging van het algemeen belang tot *bestemming* heeft, erkende tegenover zich een burgerrechtelijke vrijheidssfeer van de individuele persoonlijkheid, waarin deze haar private belangen naar eigen inzicht mocht vervolgen.

Het zgn. *publiek recht* als interne rechtssfeer van het Romeinse staatsverband begon zich naar zijn *innerlijke card* scherp van het *burgerlijk privaatrecht* of te grenzen. Reeds 't oude volksrecht (*ius civile*) kende een onderscheid tussen publiek en privaatrecht. Maar zolang de Romeinse samenleving een nog ongedifferentieerd karakter droeg, konden deze beide rechtssferen niet naar hun *innerlijke geaardheid* verschillen. Beide waren gegrond in *een religieuze machtssfeer*, die in haar *absoluut* karakter *heel het tijdelijk leven* van de haar onderhorigen omsloot. *Beide hadden de beschikking over leven en dood*. Het verschil school uitsluitend in de *drager* dezer machtssfeer. Was dit de Romeinse volksgemeenschap, dan was men in de kring van het *publieke*, was het daarentegen de pater familias (de Romeinse huis-chef), dan beyond men zich in de kring van het *private recht*.

In deze ongedifferentieerde toestand der samenleving was noch voor een staatsrecht, noch voor een gedifferentieerd burgerlijk privaatrecht plaats. Het recht was van enerlei *acrd*, nl. *volksrecht*; slechts zijn *drager* verschilde.

De ontwikkeling van het *burgerlijk wereldrecht* als een aan alle vrije mensen *gemeen* recht stelde de Romeinse juristen voor een probleem, dat in de diepste grond van *religieus* karakter was. Dit wereldrecht (*ius gentium*) was niet geworteld in de religieuze machtssfeer van de oude gens, de familia of de Romeinse volksgemeenschap.

Waar moesten dus zijn diepste grondslagen worden gezocht? Hier kwam de Griekse wijsbegeerte te hulp met haar leer van het natuurrecht (*ius naturale*) d.i. het niet in *menselijke inzetting* maar in de „natuur" *zelve gegronde recht*.

De Stoicijnse filosofie, waarin reeds *Semietische* invloeden zijn te bespeuren, had in de Griekse gedachtenwereld de ideeën van *een natuurlijke vrijheid en gelijkheid aller mensen* geïntroduceerd.

Zij had in haar gedachtensfeer de enge grenzen van de Griekse polis (stadsstaat) doorbroken. De grondleggers der Stoicijnse wijsbegeerte leef-

den in de periode, waarin de Griekse cultuur onder het Macedonisch imperium tot wereld-cultuur was geworden. Maar het was niet de religieuze imperium-idee, die hun denkbeelden over het natuurlijk recht beheerste. Het was veeleer de aan de Grieken reeds vertrouwde idee van een zgn. gouden oertijdperk, zonder slavernij en wapengeweld, zonder onderscheid van Grieken en barbaren, waaruit de mensheid door eigen schuld zou zijn uitgetreden. Aan deze gouden oer-toestand beantwoordt in de leer der Stoa het zgn. absoluut natuurrecht, waarin alle mensen vrij en *gelijk* waren wat betreft hun rechtspositie.

De Romeinse juristen fundeerden nu het *ius gentium* als het privaats wereldrecht in dit *ius naturale* (natuur-recht). Daarmede deden zij inderdaad een ontdekking van de eerste rang: nL die van de blijvende beginselen, die aan het zgn. burgerlijk recht naar zijn *aard* ten grondslag liggen en die in de beide eerste artikelen van ons Burgerlijk Wetboek tot uitdrukking zijn gebracht: *de burgerlijke vrijheid en gelijkheid van de mensen als zodanig.* °) Het burgerlijk recht is naar zijn aard geen gemeenschapsrecht en kan daar ook niet toe worden *gemaakt*, zonder zijn wezen aan to tasten. Het is, gelijk men in de moderne tijd zegt, gebouwd op de grondslag der *mensenrechten*.

In het Romeinse *ius gentium*, dat de slavernij erkende, waren deze beginselen nog slechts ten dale verwezenlijkt. Maar de leer van het *ius naturale* bleef de zuivere grondbeginselen van het burgerlijk recht in het bewustzijn der Romeinse juristen levendig houden.

Het was dit Romeinse wereldrecht, dat tegen het einde der middeleeuwen in de meeste Germaanse landen van het Europese vasteland als aanvulling van het inheemse recht werd overgenomen en daardoor een blijvende invloed op de Westerse rechtsontwikkeling verkreeg. *Dat het nationaal-socialisme zich tegen deze Romeins-rechtelijke invloed keerde en in zijn mythe van bloed en bodem terugkeert tot de zgn. sociale rechtsopvatting van het Germaanse volksrecht predikte, bewijst slechts zijn reactionair karakter.* Het had geen oog voor de eigenlijke betekenis van het burgerlijk recht als tegenwicht tegen de overmachtige druk der gemeenschap op de private vrijheid van de mans als zodanig.

*Maar het ondermijningsproces van het burgerlijk recht was reeds voor het optreden van het nationaal-socialisme begonnen en werkt nog steeds door.*

Het Romeinse *ius gentium* was inderdaad als een gave van Gods *algemene genade* aan de Westerse cultuur ten deel gevallen. Het was door de Romeinse juristen met een waar meesterschap over de vorm en een fijn gevoel voor de behoeften van de praktijk ontwikkeld. Allerlei verdiepte rechtsbeginselen, die ons uit het moderne burgerlijk recht zo bekend zijn, als de bescherming van de goede zeden, de goede trouw en de billijkheid konden hier tot uitdrukking komen. En nochtans bleef het religieuze grondmotief der Grieks-Romeinse cultuur ook deze zegenrijke vrucht

Deze artikelen van het B.W., dat van 1838 dateert, luiden als volgt:  
art. 1. Het genot der burgerlijke regten is onafhankelijk van de staatkundige regten, welke alleen overeenkomstig de Grondwet worden verkregen.  
art. 2. Allen die zich op het grondgebied van den staat bevinden zijn vrij en bevoegd tot het genot der burgerlijke regten.  
Slavernij en alle andere persoonlijke dienstbaarheden, van welchen aard of onder welke benaming ook bekend, worden in bet rijk niet **geduld**.

van Gods gemene gratie voortdurend bedreigen.

In werkelijkheid bleef het burgerlijk wereldrecht der Romeinen aan het religieuze machtsmotief overgeleverd, dat de Romeinse rechtsontwikkeling van meetaf beheerst had.

Het *ius gentium* was in zijn ontwikkeling onverbreekelijk verbonden met de *Romeinse wereldheerschappij*.

Het plaatste om zo te zeggen de mens als enkeling in zijn private vrijheidssfeer rechtstreeks tegenover het overmachtige Romeinse staatsapparaat, dat het „algemeen belang" van het Romeinse imperium had to behartigen.

*De christelijke idee van de souvereiniteit in eigen sfeer der gedifferentieerde levenskringen was aan de Romeinen even vreemd als aan de Grieken.* Hoe zou dus de enkeling zijn private vrijheid tegenover de Romeinse staatsleviathan kunnen handhaven? Moest die vrijheid niet noodzakelijk aan de absolute macht van het imperium ten offer vallen?

Gedurende Rome's bloeitijd was dit zeker niet het geval, maar valt veeleer een scherpe afgrenzing tussen de sfeer van het staatsgezag en die van de individuele vrijheid op te merken.

Maar dit was in wezen slechts te danken aan het feit, dat de oude ongedifferentieerde familia-structuur zich zo lang wist te handhaven. *Met haar handhaafde zich de aloude afgrenzing tussen de absolute en ondoordringbare religieuze machtssfeer van de huisschef en die van de Romeinse staat.*

Onder de bescherming van de familia bleef in het Romeinse wereldrijk ook de *vrijheid van bedrijf en beroep* bestaan. De fabrieken en plantages, die de rijke Romein in Italië en in de buiten-Italiaanse provincies met 'n omvangrijk slavenpersoneel exploiteerde, behoorden tot zijn familia en bleven dus buiten de inmenging van het staatsgezag. Deze mechanische grens-scheiding tussen private en publieke machtssfeer voerde uiteraard tot een kapitalistische uitbuiting van de arbeid, waarmede de persoonlijke vrijheid van de huisschef gekocht moest worden.

Wanner echter in de Byzantijnse keizertijd (vanaf het laatst der 3e eeuw na Chr.) de Grieks-Oosterse opvatting van het sacrum imperium gaat overwegen, is het ook met de burgerlijke vrijheid van de enkeling gedaan. De Grieken kenden de Romeinse familia niet en de idee van een afgrenzing van haar religieuze machtssfeer tegenover die van de staat was hun vreemd. In deze periode wordt dit enig bolwerk van de Romeinse vrijheidsgedachte geliquideerd en doet een ongebreideld staatsabsolutisme zijn intrede, waartegen ook het *ius gentium* geen reëel tegenwicht meer kon bieden. Het beroeps- en bedrijfsleven wordt in een eng keurslijf van gilden met verplicht lidmaatschap gewrongen en in de Romeinse stadsstructuur geïncorporeerd. Iedereen wordt *ambtenaar*. Een streng, van bovenaf „geleide economic)" doet haar intrede.

Na de aanneming van de christelijke religie door keizer CONSTANTIJN

**DE GROTE** zou dit staatsabsolutisme zelfs de christelijke kerk als „staatskerk" aan zich onderwerpen. Het Grieks-Romeinse machtsmotief werkt zich dan uit in een „caesaro-papie".

De goddelijke imperator van het wereldrijk noemt zich in christelijke stijl „keizer (caesar) bij de gratie Gods".

Maar hij kent zich inderdaad de absolute macht op aarde toe, zelfs over de christelijke le;

## § 8. *Het scheppingsmotief in de christelijke religie.*

Het tweede grondmotief, dat vormend in de Westerse cultuur-ontwikkeling ingrijpt, is dat van *schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de Heilige Geest*. Het wordt door de christelijke religie in haar zuivere schriftuurlijke gestalte als nieuw religieus gemeenschapsmotief in het Avondland ingevoerd. En het stelt zich reeds in zijn openbaring van de *schepping* onmiddellijk in een radicale antithese tegenover het religieuze grondmotief der Griekse en Grieks-Romeinse oudheid.

Als waarachtige Goddelijke Woord-openbaring maakt het scheppingsmotief zich kenbaar door zijn *into graal* (al het geschapene omvattend) en *radicaal* (tot de *wortel* der geschapen werkelijkheid doordringend) karakter.

Als *Schepper* openbaart God zich als de *absolute* en *volledige* (integrale) *Oorsprong* aller dingen. Hij heeft geen andere even oorspronkelijke macht *tegenover* zich, gelijk de Griekse *Anangkè* of *Moira* (het blinde lot) zich tegenover de Olympische goden stelde.

Diensvolgens is ook in de geschapen wereld geen uitdrukking van twee tegenstrijdige oorsprongsbeginselen te vinden.

Onder invloed van haar vorm-materiemotief (gegrond in het conflict tussen de nieuwe cultuur-religie en de oude levens-religie) was de Griekse wijsbegeerte tot de slotsom gekomen, dat van een wezenlijke *schepping* geen sprake kan zijn. Want uit niets kan niets worden. Bij sommige Griekse denkers (met name bij PLATO) was wel de opvatting doorgedrongen, dat de wereld in zijn geworden gestalte het product moet zijn van een vorm-geving door de goddelijke redelijke geest. Maar men kon zich onder de klem van het grondmotief der cultuur-religie deze vormgeving slechts denken naar het voorbeeld van de *menselijke cultuur-werkzaamheid*. De goddelijke geest, waaraan de wereld zijn aanzijn dankt, is volgens PLATO de *Demiurg*, dit is de grote bouwmeester en kunstenaar, die voor zijn beheersende *vormgeving* een *materiaal* nodig heeft. Dit materiaal dacht men zich onder invloed van het Griekse materie-motief als volkomen vorm-loos en *chaotisch*. Het dankt zijn oorsprong niet aan de goddelijke Rede, want de Demiurg is slechts vorm- of *cultuurgod*. Hij *schept* niet, maar geeft slechts een goddelijke vorm aan de *materie*. De „materie" behoudt haar eigenmachtige, aan de goddelijke vormgeving *vijandige* werking, de *Anangkè* of *blinde lotswerking*.

Volgens PLATO'S uiteenzetting in zijn beroemde dialoog *Timaeus*, die over het ontstaan van de wereld handelt, kan de goddelijke Rede deze Anangkè, dit blinde lot, slechts door „overreding" breidelen.

Dezelfde gedachte ontmoeten wij bij de grote Griekse tragedie-dichter AESCHYLUS in zijn treurspel *Oresteia*, handelend over het lot van Orestes, die zijn moeder doodt, omdat deze zijn vader vermoordde, en die wegens die moedermoord door de Anangkè vervolgd wordt.

En ook bij PLATO'S grote leerling ARISTOTELES is de goddelijke geest Touter *vorm*, terwijl de Anangkè die in het materieprincipe werkt, de eigenaardige oorzaak blijft van al het monstrueuze en ordeloze in de wereld.

Zowel bij PLATO als bij ARISTOTELES is de religieuze *voorrang*, die in de oude Griekse natuur-philosophie aan het materie-motief (het motief van

de vormloze, eeuwig vloeiende levensstroom) was toegekend, naar het vorm-principe overgegaan. De „materie" is bij hen ont-goddelijkt. Maar de redelijke vorm-god is niet de *oorsprong* der materie. Hij is niet de *integrale*, de *al-enige* oorsprong van de kosmos. Dit is het *af-godische* in hun gods-idee.

De Griekse gods-idee is het product van een verabsolutering van het betrekkelijke, van een vergoddelijking van een aspect van het geschapene, 't zij van het cultuur-aspect, zij van dat der levensbeweging. Zij staat daarom in *absolute antithese* tegenover de godsopenbaring in de Heilige Schrift, tegenover God de *Schepper van hemel en aarde*. Er is geen religieuze synthese tussen het scheppingsmotief der christelijke religie en het vorm-materiemotief der Griekse religie mogelijk.

Met de zelf-openbaring Gods in Zijn Woord als Schepper aller dingen, hangt onverbreekelijk samen de openbaring van wat de mens zelf is in zijn grond-verhouding tot de Schepper.

In de openbaring, dat God de mens schiep *naar Zijn beeld*, ontdekte Hij de mens *aan zich zelve* in de *religieuze worteleenheid* van zijn creatuurlijk bestaan, waarin heel de zin van de tijdelijke wereld *integraal* (volledig) was samengevat en *geconcentreerd*. God, de Here, als integrale *Oorsprong* aller dingen, vindt naar Zijn scheppingsorde Zijn creatuurlijk beeld in de eerste plaats in het *hart*, de *ziel* of de *geest* des mensen. Dit is het religieuze centrum en de geestelijke wortel van *heel* 's mensen tijdelijk bestaan naar *alle aspecten*, welke de tijdelijke werkelijkheid vertoont.

Gelijk God de absolute *Oorsprong is* van *al* het geschapene, zo was in de ziel van de nog niet gevallen mens heel het tijdelijk bestaan op die *Oorsprong geconcentreerd*.

*Heel* het bestaan van de mens, naar *al* zijn tijdelijke aspecten en verhoudingen, *nets uitgezonderd*, behoort in dat religieuze centrum op de absolute *Oorsprong* to zijn gericht in de volledige zelf-overgave van de liefdedienst tot God en de naaste.

Gelijk de apostel **PAULUS** het uitdrukt: Hetzij gij eet, hetzij gij drinkt, doet het al ter ere Gods.

Is het *hart* of de *ziel* het religieuze centrum van het *gehele* individuele tijdelijk bestaan van de mens, Gods Woord-openbaring leert ons tegelijk, dat de mens in de *religieuze gemeenschap van het mensengeslacht* is geschapen. In **ADAM** was heel het mensengeslacht in zijn verhouding tot God begrepen. In hem viel ook heel de mensheid van God af.

Deze religieuze gemeenschap is van *geestelijke* aard. D.w.z. zij wordt beheerst en in stand gehouden door de religieuze geest, die erin werkzaam is als centrale drijfkracht. Dit was naar Gods scheppingsplan de Heilige Geest Gods zelve, die de mensheid in de goddelijke gemeenschap bracht.

In deze religieuze wortelgemeenschap der schepping was niet slechts het tijdelijk bestaan der mensen, maar dat van *heel de tijdelijke* wereld geconcentreerd op de dienst Gods. Want de mens was door God geschapen als *heer* der schepping, walker daarin door God besloten krachten door hem moesten worden *ontsloten* in de liefdedienst van God en de naaste. Daarom viel in **ADAMS** zondeval ook heel de tijdelijke wereld van God af. De aarde werd om 's mensen wil vervloekt. In stee van de Geest Gods ging de geest van de afval de gemeenschap van het mensengeslacht, en

*daarmede heel de tijdelijke wereld, beheersen.*

De anorganische stoffen, het planten- en dierenrijk, hebben geen zelfstandige geestelijke of religieuze wortel. Hun tijdelijk bestaan wordt eerst *volledig* in en door de mens. Beproof slechts de bestaanswijze van al deze schepselen los van de mens te vatten. Ge moet dan in de eerste plaats schrappen al hun logische, culturele, economische, aesthetische en andere op de mens betrokken eigenschappen, ja voor de anorganische stoffen en planten zelfs hun *zichtbaarheid*. Want deze objectieve zichtbaarheid kan slechts bestaan in betrekking tot mogelijke zintuigelijke waarneming, die aan deze schepselen zelve niet eigen is.

Het moderne materialisme heeft in overspanning van de mathematisch-natuurwetenschappelijke denkwijze in ernst gemeend het wezen van de natuur geheel los van de mens te kunnen vatten. Die natuur zou dan niets anders zijn dan een bloot samenstel van starre stof-deeltjes, die door mechanische bewegingswetten volledig zouden zijn gedetermineerd. Het vergat slechts, dat de wiskundige formules, waarin men het wezen der natuur meende getroffen te hebben, de *menselijke taal* en het *menselijke denken* onderstellen. Het vergat dat ieder *begrip* van de natuurverschijnselen een *menselijke* aangelegenheid is, die aan de *menselijke* denkwijze beantwoordt. Van een „natuur“ los van de mens blijft inderdaad *niets over*. Want wie de „natuur“ los van de mens meent te kunnen vatten, begint een zo ver mogelijk doorgevoerde *abstractie* aan de gegeven werkelijkheid te verrichten. Maar deze abstractie is zelve een *logisch-theoretische* werkzaamheid en onderstelt het *menselijk denken*.

Men heeft ook op *scholastisch-christelijk standpunt* onder Griekse invloed wel gemeend de anorganische stoffen, het planten- en dierenrijk toch een *bestaan op zichzelf*, los van de mens te moeten toekennen. En wel als zgn. materiele „substanties“ of zelfstandigheden, welker aanzijn dan *alleen op God* zou zijn betrokken.

Maar ook dit is in het licht van de Godsopenbaring in zake de schepping net te handhaven. Want de objectieve zichtbaarheid, de logische kenmerken, de schoonheid of lelijkheid en andere aan menselijke waardering onderworpen eigenschappen der dingen, zijn in de scheppingsorde noodzakelijk betrokken op *menselijke* zintuigelijke waarneming, *menselijk* begrip, *menselijke* schoonheidsmaatstaven enz.

En deze zijn als zodanig van *creatuurlijke aard*. Zij kunnen dus niet aan God, de Schepper, worden toegeschreven. De mens is wel het laatst *geworden* schepsel, maar tegelijk is al het tijdelijke door God op de mens *betrokken*. Zodat het eerst tot *voile werkelijkheid kwam in de mens*.

Dit is dus de volkomen omwenteling, die het schriftuurlijk scheppingsmotief in de kijk op de tijdelijke werkelijkheid brengt. Het snijdt bij de wortel iedere werkelijkheidsvisie af, die uit een af-godisch dualistisch (de werkelijkheid in tweeën snijdend) grondmotief voortspuit.

*Integraal* (volledig) is God de Here de *Oorsprong* van al wat geschapen is. *Integraal* (volledig), naar het beeld Gods geschapen, is het bestaan van de mens geconcentreerd in diens *hart*, *ziel* of *geest*. En dit bestaanscentrum is de *religieuze wortel-eenheid* van al 's mensen functies in de tijdelijke werkelijkheid, *geen enkele uitgezonderd*.

*Integraal* (volledig) is ook ieder ander schepsel binnen de tijdelijke wereld geschapen, zodat zijn bestaan niet is *afgesloten* binnen enkele door

de natuurwetenschap geabstraheerde *aspecten* der werkelijkheid (als die van getal, ruimtelijkheid en beweging), maar de *voile* werkelijkheid naar *al* haar aspecten omvat, zij 't al in betrokkenheid op de mens.

Juist daarom vindt *heel* de tijdelijke wereld (en maar niet een abstract *deel* ervan) zijn wortel-eenheid in de religieuze gemeenschap van het mensengeslacht. En alleen daarom kon in de mens heel de tijdelijke wereld van God afvallen.

### § 9. *De verhouding van ziel en lichaam volgens het schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie.*

In de laatste jaren voor het uitbreken van de tweede wereldoorlog werd in het bijzonder in gereformeerde kring scherp gestreden over de vraag, hoe wij in het licht van Gods Woord de menselijke *ziel* en haar verhouding tot het *lichaam* hebben op te vatten. Ook deze strijd laat zich slechts verstaan vanuit de volstrekte antithese tussen het schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie en het religieuze grondmotief van het Griekse denken.

Misschien dat menig lezer zich ongeduldig heeft afgevraagd, waarom wij aan dat grondmotief der Griekse oudheid zulk een aandacht hebben besteed.

Wanneer het de waarheid is, dat onze moderne Westerse cultuur slechts uit de strijd en de onderlinge spanning van vier religieuze grondmotieven is te benaderen, dan is het kort en goed *onmogelijk* de lezer naar waarheid voor te lichten over de betekenis van de antithese voor het *heden*, wanneer men hem niet duidelijk maakt, dat dit heden niet zonder het *verleden* valt te verstaan. En wanneer in de meest fundamentele hoofdstukken der christelijke religie, als dat van schepping, zondeval *en* verlossing nog *heden ten dage* de invloed van het religieuze grondmotief der Griekse oudheid strijd en scheiding zelfs tussen de christenen onderling brengt, dan was het ingaan op dit grondmotief *strikt geboden*.

Wij willen onze lezers in staat stellen tot *de eigenlijke grond* van het probleem der antithese door to dringen. En wel zó, dat zij geleidelijk beginnen to bespeuren, dat de christelijke religie zelve een strijd op leven en dood heeft to voeren tegen allerlei religieuze grondmotieven, die in ieder principieel vraagstuk van deze tijd op de *ziel* van de moderne mans beslag pogen to leggen.

Een strijd op leven een dood zowel tegen hen, die haar grondmotief principieel afwijzen als tegen hen, die dit grondmotief telkens weer van zijn radicale kracht pogen to beroven, door het aan on-schriftuurlijke grondmotieven „aan to passen". Een strijd tussen de geest der christelijke religie on de geest van de afgodendienst. Maar een strijd, een antithese, die ook midden door het christelijk kamp en door de ziel van de christen individueel heensnijdt!

Wat is de „ziel" van de mens? Is dit een vraag, waarop slechts de wetenschap, de zgn. „zielkunde" u het antwoord kan geven?

Zo ja, waarom heeft dan de christelijke kerk het nodig gevonden in haar belijdenis over die „ziel" in haar verhouding tot het „lichaam" to spreken? Of is het zo, dat de kerk alleen de *onvergankelijkheid van de* menselijke ziel, haar niet onderworpen zijn aan de *tijdelijke lichamelijke*

*dood* belijdt, evenals de *wederopstanding van het lichaam* in het eindgericht, terwijl zij de vraag, wat we eigenlijk onder die „ziel" hebben te verstaan, aan de wijsgerige zielkunde moet overlaten?

Maar dit zou toch de christelijke kerk in een wonderlijke tegenstrijdige positie brengen!

Want hoe dan, wanneer die „zielkunde" nu eens tot de conclusie zou komen, dat er geen „ziel" in onderscheidenheid van het „lichaam" bestaat? Of hoe dan, wanneer zij zelfs een uitgewerkte wetenschappelijke theorie over het „wezen der ziel" zou geven, die geheel door het religieuze grondmotief van de Griekse wijsbegeerte of van de modern-humanistische levens- en wereldbeschouwing beheerst was?

Zou de christelijke kerk niet op een zandgrond bouwen, wanneer zij aan zulk een wijsgerige constructie van de ziel het praedicaat der „onsterfelijkheid" of wil men hover der „onvergankelijkheid" toekende? En toch heeft de scholastieke theologie van meetaf de kerk in deze innerlijk tegenstrijdige positie willen dringen en zij is er in geslaagd, de Griekse „zielkunde" in de belijdenis van de Rooms-katholieke kerk zelve ingang te verschaffen.

Maar de radicale antithese tussen het grondmotief der Heilige Schrift en dat der Griekse „zielkunde" laat zich niet overbruggen.

Onbestaanbaar met de Woord-openbaring in zake schepping, zondeval en verlossing is iedere opvatting van ziel en lichaam in de menselijke natuur, die door het Griekse vorm-materiemotief wordt beheerst.

De vraag, wat wij in waarheid onder de *ziel*, de *geest* of het *hart* van de menselijke existentie hebben te verstaan, is *geen wetenschappelijke*, maar een *religieuze* vraag.

Want het is de vraag, waar het menselijk Leven zijn *religieuze wortel-eenheid* vindt.

Zolang wij onze blik op ons tijdelijk bestaan richten, ontdekken wij nets anders dan een grote en schier verwarrende verscheidenheid van aspecten en functies naar getal, ruimtelijkheid en beweging, organische levensfuncties en emotionele gevoelsfuncties, logische denkfuncties en functies in de historische ontwikkeling, omgangsfuncties en taalfuncties, economische en aesthetische, juridische, morele en geloofsfuncties. Maar waar vindt de mens de *diepere eenheid* van zijn bestaan? Zolang hij de blik slechts blijft richten op de tijdelijke verscheidenheid van zijn functies naar de verschillende *aspecten* der werkelijkheid, welke de vakwetenschappen onderzoeken, komt hij nimmer tot zelf-kennis, maar blijft zijn blik in de *veelheid* verstrooid.

Tot waarachtige *zelf-kennis* komt het eerst in de weg der *religieuze concentratie*, wanneer wij weer *geheel* ons bestaan, dat in de tijd in een veelheid van functies uiteengaat, *samen trekken* op onze waarachtige grond-verhouding tot *God*, de absolute en al-enige Oorsprong en Schepper van al het geschapene. Maar deze waarachtige *zelf-kennis* is de mens door de zondeval ontgaan. Want zij is volgens de Schrift volstrekt afhankelijk van de waarachtige Godskennis, die de mens verloren heeft toen de *afgodische* grondmotieven beslag op zijn hart legden. Want de mens is *naar Gods beeld* geschapen. De „ziel" is het *religieuze brandpunt* der menselijke existentie, waarin alle in de tijd divergerende stralen samen-treffen, vóór het licht, waaruit zij ontspringen, door het prisma van de

tijd *gebroken* wordt. AUGUSTINUS heeft dit eens zó uitgedrukt, dat *de* ziel in zekere zin identiek is met onze religieuze verhouding tot God.

De mens is naar Gods beeld geschapen. Waar hij de waarachtige Godskennis verloor, verloor hij ook de waarachtige zelf-kennis.

Het af-godisch grondmotief drijft de mens er toe zich *zelf* to zien naar het beeld van zijn *af.god*.

Daarom heeft de Griekse „zielkunde" Dimmer de *religieuze wortel-eenheid* van het menselijk bestaan kunnen vatten, is zij nimmer tot de waarachtige „ziel", d.i. het *religieuze centrum* van de menselijke existentie doorgedrongen.

Zolang in het Griekse denken het „materie-motief" der natuur-religie overwoog (d. i. het motief van de vormloze eeuwig vloeiende levensstroom), zag men de „ziel" slechts als een vormloos en onpersoonlijk levensprincipe, dat in de kringloop van de levensstroom was opgenomen, en geen „individuele onsterfelijkheid" kende. Met andere woorden: de dood is het einde van de mens als individueel wezen. Zijn individuele levensvorm wordt weer noodwendig vernietigd, opdat de grote kringloop des levens kan doorgaan.

Onder invloed van de vroeger besproken „orphiek" gaat men de ziel als een *redelijke, onzichtbare vorm zelfstandigheid* vatten, die van boven-aardse, „hemelse" oorsprong zou zijn, en op zichzelf geheel los van het zgn. „materie-lichaam" zou staan.

Maar die „redelijke ziel" („anima rationalis", gelijk ze later in de scholastieke theologie zou worden genoemd), was zelve slechts een theoretische abstractie uit het *tijdelijk* bestaan van de mens. Zij omvatte slechts een *deel*, een *afgetrokken* complex, van de onderscheiden functies van dit laatste: de gevoelsfunctie, de logische denk- en oordeelsfunctie en de geloofsfunctie.

Zij werd gezien als 's mensen onzichtbare *individuele vorm*, die evenals de Olympische cultuur-god *onsterfelijkheid* zou bezitten, terwijl het stoffelijk „materie-lichaam" geheel aan de kringloop van Leven, sterven en wedergeboorte was onderworpen.

Deze „redelijke ziel" zou dan door de *theoretisch logische denkfunctie* zijn gekenmerkt. In de uitwerking van deze wijsgerige conceptie van de „redelijke ziel" ontmoet men bij de grote denkers PLATO en ARISTOTELES veel verschil, ook in de onderscheiden perioden van hun denken. Daarop kunnen wij than niet ingaan.

Maar op een ding moeten wij vooral de aandacht vestigen: Hun gehele conceptie van de „redelijke ziel" is onafscheidelijk betrokken op hun *idee van de godheid*. PLATO en ARISTOTELES zagen beiden het eigenlijk goddelijke alleen in de *theoretische denk activiteit*, die op de onvergankelijke en onzichtbare vormenwereld van het zijnde is gericht.

Volgens ARISTOTELES is God de *absolute* theoretische denk-activiteit, die als zodanig *zuivere Vorm* is en die Zijn absolute tegendeel vindt in het *materie principe* der eeuwige vormloze beweging of *wording*.

Is dus de theoretische denkwerkzaamheid het eigenlijk goddelijke en onsterflijke in de mens, dan moet zij ook los van het vergankelijk „materie-lichaam" kunnen bestaan. Dit laatste is eigenlijk het *polaire tegen-deel* van de theoretische denk-activiteit.

Reeds om deze reden kan de „redelijke ziel" naar de Griekse opvatting

nimmer de *religieuze wortel-eenheid* van het tijdelijk menselijk bestaan zijn.

De twee-slachtingheid van het religieuze grondmotief, dat steeds weer er toe dreef het *vorm-principe* als het *absolute tegendeel* van het *materie-principe* te stellen, liet niet toe, de *wortel-eenheid* van de menselijke natuur te erkennen.

Zo min de godheid volgens **PLATO** en **ARISTOTELES** de *schepper*, in de zin van de *absolute, al-enige oorsprong* van al het bestaande is, zo min kan de menselijke ziel naar deze opvatting de *absolute wortel-eenheid* van 's mensen tijdelijke levensuitingen zijn.

Steeds staat in hun Griekse opvatting de theoretische denk-activiteit der ziel *tegenover* alles, wat aan het materieprincipe der eeuwige wording is onderworpen.

Nimmer is de Griekse beschouwing doorgedrongen tot de eerst door de H. Schrift geopenbaarde waarheid, dat ook het menselijk *denken* zijn uitgang neemt uit een *diepere centrale eenheid* van *heel* het menselijk Leven, die in haar religieuze geaardheid ook de theoretische denkfunctie *beheerst* en te *boven gaat*.

Het Schriftwoord „Uit het hart zijn de uitgangen des levens" °) mag niet door een zgn. „bijbelse psychologie" worden vervlakt tot een uiting van specifiek joods-semietische levenswijsheid die zich eenvoudig uit het joodse spraakgebruik laat verstaan. Wie zo de Heilige Schrift leest, verliest al te zeer uit het oog, dat zij *Goddelijke Woord-openbaring* is, die slechts door de werking van Gods Geest vanuit haar *goddelijk grondmotief* kan worden verstaan.

Wat de ziel, geest of het hart des mensen in de *praegnant religieuze* zin is, kan nimmer worden gevat los van het goddelijk grondmotief van *schepping, zondeval en verlossing*. Wij hebben in de vorige paragraaf op het *integraal* (volledig) en *radicaal* (tot de *wortel* van het geschapene doordringend) karakter van dit grondmotief gewezen.

Wie van dit integraal en radicaal grondmotief der Heilige Schrift uitgaat, *moet* tot de slotsom komen, dat er een absolute, onoverbrugbare antithese bestaat tussen de Griekse opvattingen in zake de verhouding tussen ziel en lichaam en de schriftuurlijke der christelijke religie. De eersten worden beheerst door het af-godische grondmotief van *norm* en *materie*, de tweede door het schriftuurlijk grondmotief van *schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus*.

De eerste voert, voorzover zij althans het Griekse grondmotief consequent in zijn tweeslachtige richting volgt, tot een zgn. *dicho-tomie* of *twee-deling* van het *tijdelijk* bestaan van de mens: in een „vergankelijk materiële lichaam" en een „onsterfelijke redelijke ziel".

De tweede openbaart ons dat de ziel of de geest des mensen de *volstrekt centrale wortel-eenheid* of het *hart* van heel zijn bestaan is, omdat de mens *naar Gods beeld is geschapen*, in de *geestelijke wortel* zijner existentie van God is *afgevalen*, en in dat *hart* of brandpunt van zijn bestaan weer door *Christus' verlossingswerk* op God gericht wordt.

In deze centrale geestelijke eenheid is de mens niet aan de tijdelijke, lichamelijke dood onderworpen.

°) De nieuwe vertaling zegt het fraaier: „want daaruit zijn de oorsprongen *des levens*". (Spreuken 4: 23).

Maar er is weer een absolute antithese tussen deze schriftuurlijke openbaring in zake de onvergankelijkheid der ziel en het orphisch-Griekse onsterfelijkheidsgeloof, dat via **PLATO** en ARISTOTELES in de scholastische theologie ging doorwerken.

De Schrift leert ons nergens, dat de mens een „goddelijk deel" van zijn *tijdelijk* bestaan van het graf zou kunnen redden. Zij leert ons niet dat een „onzichtbare" vorm-substantie met een abstract complex van gevoels- en denkfuncties de lichamelijke dood zou overleven.

De ziel of geest des mensen, die door de *tijdelijke* of *lichamelijke* dood niet wordt getroffen, is niet een abstractie tilt het tijdelijk bestaan, maar de *voile, geestelijk-religieuze wortel-eenheid* van de mens, de mens *zelf* in de worteleenheid zijner persoonlijkheid, die het tijdelijk Leven to *boven gaat*.

#### § 10. Zondeval, verlossing en algemene genade.

In onverbrekelijke samenhang met de openbaring in zake de *scheping* staat in het grondmotief der christelijke religie die van de *zondeval* en de *verlossing* in Christus Jezus. In de af-godische grondmotieven speelt de zonde in haar radicale schriftuurlijke zin geen rol. Zij *kan* hier ook geen rol spelen, omdat zij slechts in de waarachtige ze/f-kennis als vrucht der Woordenopenbaring kan worden verstaan.

Het Griekse religieus bewustzijn kende op zijn best genomen slechts de strijd tussen vorm- en materieprincipe in de mens. Deze openbaart zich dan in het conflict tussen het ongebonden zinnelijk begeerte-leven, opkomend uit de door het bloed vloeiende levensstroom, en de „rede", die de begeerten behoort to breidelen. Want de „rede" is naar deze opvatting het vorm-gevend principe van de menselijke natuur, het principe van maat en harmonie. De zinnelijke begeerten echter zijn vormloos en zijn in gestadige vloeijing, overschrijden iedere maat en grens. Het materieprincipe, het principe van de eeuwig vloeiende aardse levensstroom, wordt dan het eigenmachtig beginsel van het kwaad. Gelijk de orphiek het „materielichaam" als een onreine kerker of een graf voor de „redelijke ziel" beschouwde.

Wie zich aan zijn zinnelijke begeerten on neigingen overgeeft en de leiding der „rede" verwerpt, staat volgens deze Griekse opvatting zedelijk schuldig. Maar anderzijds werkt ook in het ongebonden driftenleven de *Anangkè*, het blinde lot, waartegenover de rede vaak machteloos blijft. Daarom moet de staatsmacht met haar sterke dwang de doorsnee-burger gewennen aan de deugd.

Het modern humanisme kent in de mens slechts de strijd tussen de zinnelijke (door de natuurwetenschappelijke wet van oorzaak en gevolg beheerste) „natuur" en de redelijke *vrijheid* der menselijke persoonlijkheid tegenover haar zinnelijke neigingen. Het houdt de mens zijn zedelijke plicht voor zich als autonome vrije persoonlijkheid to gedragen en acht hem schuldig, zo hij zich zwak toont tegenover de zinnelijke „natuur", doch het wijst hem geen weg ter verlossing.

Beide tegenstellingen, zowel die van „materie" en „vorm" in de Griekse ethiek als die tussen „natuur" en „vrijheid" in de humanistische zedeleer, spelen zich niet in de *religieuze wortel*, maar in de *tijdelijke*

*vertakkingen* van het mensenleven af. Zij worden hier slechts in religieuze zin *verabsoluteerd*.

Het schuldbesef blijft hier dientengevolge een bloot *dialectisch* (zich tussen de tegengestelde polen van het grondmotief bewegend) karakter dragen. Het wordt hier geboren uit het neerhalen van een *deel* van 's mensen bestaan tegenover een ander (vergoddelijkt) deel, dat in waarheid nimmer zonder het eerste kan fungeren.

In de Roomse leer is, gelijk wij zullen zien, de *radicaal* schriftuurlijke zin van de zondeval afgesneden door de opvatting, dat de zonde niet het *natuurlijke* leven van de mens verdorven heeft, maar slechts de *boven-natuurlijke genade gift* heeft doen verloren gaan, al wordt hier erkend, dat de „natuur" door de erfzonde verzwakt en gewond is.

De tweespalt tussen „natuur" en „genade" in het Roomse grondmotief belet hier de *voile* zin der zonde to vatten, al gaat de Roomse leer ook verre uit boven de Griekse en humanistische schuldgedachte.

In zijn openbaring van de zondeval dringt het Woord Gods echter door tot de *wortel*, tot het *religieuze centrum* van de menselijke natuur. De zondeval is de afval van God in het *hart*, in de *ziel*, d. i. in het *religieuze centrum* of de *geestelijke wortel* der mensheid. Dit was de *geestelijke dood* als afval van de absolute *Levensbron*. Die zondeval was dus inderdaad *radicaal* en sleepte juist daarom heel de tijdelijke wereld met zich, omdat deze alleen in de mens haar religieuze wortel-eenheid vindt.

Iedere opvatting, die deze radicale zin van de zondeval loochent, zelfs al houdt zij gelijk de grote humanistische denker KANT in diens leer van het „Radikal-böse" in de mens, de *term* „radicaal" aan, staat lijnrecht tegenover het grondmotief van de Schrift. Zij kent noch de mens, noch God, noch de diepte der zonde.

De openbaring van de zondeval betekent echter niet de erkenning van een eigenmachtig oorsprongsprincipe tegenover de Schepper. Want de zonde bestaat slechts in een valse *verhouding tot God* en is dus nimmer *onafhankelijk* van de Schepper. Bestond er geen God, dan zou er ook geen zonde kunnen zijn. De mogelijkheid der zonde is, gelijk de apostel PAULUS het op diepzinnige wijze heeft gezegd, eerst door de wet Gods geschapen. Want inderdaad, zonder de wet, die het goede gebiedt, zou er geen zonde kunnen zijn. Maar diezelfde wet maakt ook het *bestaan* van het schepsel eerst mogelijk. Want zonder wet zou de mens in het *nets* verzinken, omdat zij zijn *mens zijn* bepaalt.

De zonde is, daar zij geen *eigenmachtig* bestaan tegenover God als Schepper heeft, dus ook niet bij machte een uiteindelijk *dualisme*, een *twee-spalt* naar de *oorsprong*, in de geschapen wereld to brengen. De Satan is zelf een schepsel, dat in zijn geschapen vrijheid vrijwillig van God afviel.

Het Goddelijk Woord, waardoor naar de uitspraak van de apostel JOHANNES alle dingen geschapen zijn, is in Christus Jezus vlees geworden. Het is in wortel en tijdelijke vertakkingen, in hart en leven, in ziel en lichaam van de menselijke natuur ingegaan en heeft juist daarom een *radicale verlossing* aangebracht: de wedergeboorte van de mens en in hem van heel de geschapen tijdelijke wereld, die in de mens haar *centrum* vindt.

In Zijn scheppend Woord, waardoor alle dingen geschapen zijn en

dat als Verlosser vlees is geworden, houdt God ook de gevallen wereld in stand door Zijn „gemene gratie“, d. i. de aan de gemeenschap der mensheid zonder onderscheid van wedergeborenen en afvalligen als zodanig bewezen genade. Want ook de verlost mens heeft in zijn zondige natuur nog deel aan de gevallen mensheid.

Door deze „algemene genade“ wordt de doorwerking van de zonde in de wereld gestuit en de algehele verdemonisering van de afgefallen mensheid tegengehouden, zodat nog overal lichtvonken van Gods macht, goedheid, waarheid, gerechtigheid en schoonheid kunnen schitteren ook in afgodisch gerichte culturen.

Wij wezen by. reeds op de betekenis van het burgerlijk wereldrecht der Romeinen als vrucht dezer gemene gratie.

In Zijn algemene genade houdt God in de eerste plaats Zijn schepingsordinantiën en daarmede ook de „menschelijke natuur“ in stand. Deze ordinarantiën zijn dezelfde voor christenen en niet-christenen. En het is een blijk van Gods algemene genade, dat ook de meest God-vijandige machthebber telkens weer voor deze ordeningen moet zwichten en *capituleren*, wil hij een duurzaam positief resultaat op zijn werk zien.

Waar echter deze ordeningen in haar verscheidenheid binnen de tijd niet in haar *religieuze wortel*: het religieuze liefdegebod van de dienst Gods en de dienst van de naaste, worden gevat on gehoorzaamd, blijft deze capitulatie, deze feitelijke onderwerping, *incidenteel, stuksgewijze*. Daardoor openbaart zich in de afvallige cultuur ook telkens weer de *dis-harmonie*, ontsproten uit de afgodische verabsolutering van bepaalde aspecten van Gods scheppingswerk ten koste van *andere, even essentiële*.

Gods algemene genade openbaart zich niet slechts in de instandhouding Zijner schepingsordeningen, maar ook in de individuele gaven en talenten, door Hem aan bepaalde persoonlijkheden geschonken. Grote staatslieden, denkers, kunstenaars, technici enz. enz. kunnen de mensheid tot betrekkelijke zegen zijn in dit tijdelijk leven, ofschoon zij in de gehele *richting* van hun leven door de geest van de afval beheerst worden. Ook daarbij ziet men weer, hoe de zegen met vloek, het licht met de duisternis gemengd is.

*En er kan Been sprake van zijn, dat de „gemene gratie“ de doorwerking der antithese (tegenstelling) tussen het grondmotief der christelijke religie en de afgodische grondmotieven zou verzwakken of opheffen.*

*Zij is veeleer zelve slechts uit die antithese te verstaan. De algemene genade neemt haar aanvang in de paradijsbelofte, dat God vijandschap zou zetten tussen het slangenzaad en het zaad der vrouw, waaruit de Christus zou geboren worden.*

En zij vindt haar *religieuze wortel* in Christus Jezus, die de *Koning* is der gemene gratie en buiten Wien God Zijn gevallen schepping niet in genade kan aanzien.

*Hierover mag in ref ormatorisch-christelijke kring niet langer meningsverschil bestaan.*

Want zodra ge de gemene gratie los van de Christus poogt te vatten en haar uitsluitend op God als *Schepper* terugvoert, drijft ge een wig in het grondmotief der christelijke religie tussen *schepping* en *verlossing* en voert ge een innerlijke *tweespalt* in dit grondmotief in, waardoor het zijn *radicaal en integraal (dies in zijn religieuze wortel op God betrekkelijk)*

karakter verliest.

Ge vergeet dan, dat de algemene genade door God aan de mensheid — en in haar aan heel de tijdelijke wereld bewezen wordt als nog ongescheiden geheel, alleen *omdat* zij in de Christus verlost en herboren is, en omdat ook de in Christus begrepen mensheid nog deel heeft aan de gevallen menselijke natuur tot aan de voleinding aller dingen.

Maar over heel het gebied, dat door de gemene gratie bestreken wordt, gaat Christus' koningschap *integraal, volledig*, in Zijn strijd tegen het rijk der duisternis. En juist daarom neemt in de *gemene gratie* de *antithese* haar *heel het tijdelijk leven omvattend karakter* aan.

Dat God Zijn zon last opgaan over bozen en goeden, dat Hij Zijn gaven en talenten aan gelovigen en ongelovigen gelijkelijk schenkt, is geen genade voor de afvallige *particulier*, maar voor de *mensheid in Christus*. Het is een *gratis communis, een gemene gratie*, in de Verlosser der wereld *geworteld*.

De heerschappij der gemene gratie houdt eerst op in het eindgericht bij de voleinding der historie, wanner de herboren schepping van haar deelhebben aan de zondige wortel der menselijke natuur zal worden bevrijd en door de loutere gemeenschap van de Heilige Geest in de hoogste volmaaktheid zal schitteren. Dan zal zelfs in de Satan en de verworpenen Gods gerechtigheid stralen als bevestiging van de absolute souvereiniteit van de Schepper.

De openbaring Gods van Zijn algemene genade, aan Zijn gevallen schepping als nog ongescheiden geheel betoond, behoedt het wezenlijk schriftuurlijk christendom voor de sectarische hoogmoed, die zich van de wereld wil afscheiden en alles zonder meer verwerpt, wat in onze Westerse cultuur buiten de onmiddellijke religie gegroeid is. In iedere cultuurphase, hoezeer haar ontwikkeling ook onder leiding van afgodische geestelijke machten moge staan, schitteren in meerdere of mindere mate nog vonken van de oorspronkelijke heerlijkheid van Gods schepsel, die de mens niet zonder grove ondankbaarheid kan ontkennen.

Het is Gods wil, die ons *in deze* cultuur deed geboren worden en opgroeien, gelijk Christus Jezus midden in een Joodse cultuur verscheen, waarin reeds aan alle zijden de Grieks-Romeinse invloeden merkbaar waren.

Maar dit kan, gelijk wij zeiden, nimmer betekenen, dat dus de antithese, de radicale tegenstelling tussen het christelijke en de af-godische grondmotieven, op „het gebied der gemene gratie" haar kracht zou verliezen. De wijze waarop het schriftuurlijk christendom zich met de vruchten der antieke of humanistische cultuur heeft te verrijken, kan nimmer een andere dan een radicaal-critische zijn. Nimmer mag het eigenlijk *grondmotief* ener af-godische cultuur door de christen in zijn denk- en levenshouding worden overgenomen. Nimmer mag worden gestreefd naar een *synthese*, een *overbrugging*, tussen zulk een grondmotief en dat der christelijke religie. En nimmer mag worden ontkend, dat de antithese vanuit de religieuze wortel dwars door de tijdelijke levensvragen heen-snijdt.

§ 11. *De souvereiniteit in eigen kring en het grondmotief der christelijke religie.*

Het schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie, dat van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus, *werkt* door Gods Geest als een *drijfkracht* in de *religieuze wortel* van het tijdelijk leven. Het brengt, zodra het *volledig* beslag op u krijgt. noodzakelijk een radicale omwenteling in uw *levenshouding* en mede in uw gehele *visie op het tijde\* leven*. Dit laatste kan alleen geloochend worden door hen, die aan het *integraal* en *radicaal* (d.w.z. het tot de absolute, *alenige* en *volledige Oorsprong* en tot de *religieuze wortel* van het geschapene doordringend) karakter van dit grondmotief te kort doen. Het kan alleen geloochend worden door hen, die de absolute antithese (tegenstelling) tussen dit grondmotief en dat der af-godische religies verzwakken in de vruchteloze poging een brug tussen beide te slaan.

Want wie door Gods genade tot de waarachtige Godskennis en zelfkennis gekomen is, ondergaat noodzakelijk de *geestelijke bevrijding* van het juk der zonde, dat ook op zijn gehele beschouwing der werkelijkheid drukt, al weet hij maar al te goad, dat nog telkens die zonde zich in zijn leven zal openbaren. Hij ziet, hoe de geschapen werkelijkheid nergens een *rustpunt*, een *houvast* biedt als *vaste grond* voor zijn bestaan.

Hij ziet, hoe *heel* de tijdelijke werkelijkheid in de bonte verscheidenheid harer aspecten en structuren in de religieuze wortel-gemeenschap van de menselijke geest is geconcentreerd. Hij ziet, hoe die tijdelijke werkelijkheid in 's mensen hart onrustig zoekt naar haar Goddelijke Oorsprong en niet tot rust kan komen, voor zij rust gevonden heeft in God.

De geschapen werkelijkheid vertoont in de orde van de tijd een grote verscheidenheid van aspecten of wijzen van zijn, waarin haar geestelijke (religieuze) wortel-eenheid zich als in een veelkleurige rijkdom breekt, gelijk het ongebroken licht door het prisma zich breekt in de kleurengammas van de regenboog.

Het zijn de aspecten van getal, van ruimtelijkheid, van beweging, van organisch leven, van emotioneel gevoel, van logische onderscheidenheid, van historische cultuurontwikkeling, van symbolische betekenis, van omgang en verkeer, van economische waarde, van aesthetische harmonie, van recht, van morele waardij en van geloofszekerheid.

Deze *aspecten* der werkelijkheid vormen de onderzoekingsvelden der onderscheiden modern vakwetenschappen: die der wiskunde, natuurkunde (physica en scheikunde), biologie (wetenschap van het organisch leven), psychologie, logica of denkleer, historiewetenschap, taalwetenschap, wetenschap van de omgangsvormen, economie, schoonheidsleer, rechtswetenschap, ethiek of zedeleer en de op goddelijke openbaring betrokken theorie van het christelijk, dan wel anti-christelijk geloof. Ieder dezer vakwetenschappen beschouwt de werkelijkheid slechts in één van haar aspecten.

Stel u nu voor, dat de wetenschap zonder het licht der waarachtige Godskennis en zelfkennis zich op het onderzoek dezer onderscheiden aspecten der werkelijkheid gaat richten. Zij verkeert dan in een soortgelijke toestand als een mens, die de kleuren van de regenboog ziet, zonder dat hij kennis heeft van het ongebroken licht, dat in deze kleuren gebroken wordt. Die kleuren schijnen in elkander over to vloeien. Zal zulk een

mens, zo hij zich de vraag stelt waar de onderscheiden kleurnuances vandaan komen, niet geneigd zijn, één der kleurengammas tot de *oorsprong* van alle andere te proclameren? En zal hij in staat zijn de juiste onderlinge verhouding en samenhang tussen de kleuren te ontdekken? En zo hij dit niet vermag, hoe zal hij dan ieder der kleurengammas naar hun *eigen innerlijke aard* kunnen leren kennen?

Zo hij niet kleurenblind is, zal hij wel blijven onderscheiden, maar hij zal daarbij de hem meest treffende nuance tot uitgangspunt nemen en de overige als verschillende schakeringen van die éne, verabsoluteerde, beschouwen.

Niet anders staat het met de mens, die zijn vaste grond, zijn *uitgangspunt* voor de visie op de tijdelijke werkelijkheid, in de *wetenschap* meent te vinden.

Steeds weer zal zulk een mens geneigd zijn een bepaald *aspect* der werkelijkheid bijv. dat van het *organisch leven*, of dat van het *gevoel*, of dat van de *historische cultuur-ontwikkeling*, voor de *volledige* werkelijkheid uit te geven en alle andere aspecten tot verschillende openbaringswijzen van dat éne, verabsoluteerde, te herleiden.

Denk aan de uitspraak van Faust in GOETHE'S gelijknamige dichtwerk: „Gefühl ist *alles*“. Denk aan het moderne „materialisme“, dat heel de tijdelijke werkelijkheid tot beweging van materiedeeltjes herleidt. Denk aan de moderne naturalistische levensphilosophie, die alles in het eenzijdig Licht van de organische levensontwikkeling ziet.

In waarheid is het niet de wetenschap als zodanig, die de mens tot zulk een verabsolutering drijft, maar het afgodisch religieuze *grondmotief*, dat beslag op zijn denken gekregen heeft.

Want de wetenschap kan ons de werkelijkheid slechts in de theoretische uiteenlegging van haar vele aspecten leren kennen. Zij leert ons als zodanig noch de diepere *eenheid*, noch de *oorsprong* dezer aspecten kennen. Slechts de *religie* doet ons naar deze *eenheid* en *oorsprong* vragen, omdat zij ons aandrijft al het betrekkelijke op de absolute grond en oorsprong aller dingen te concentreren, omdat zij de mans steeds weer tot *Godskennis* en *zelfkennis* opwekt.

Zodra nu een afgodisch grondmotief beslag op ons krijgt, drijft dit ons denken tot *verabsolutering* van het *betrekkelijke*, tot *vergoddelijking* van het *geschapene*. Daardoor gaan valse religieuze voor-oordelen onze blik op de structuur der werkelijkheid verduisteren.

ie de geschapen werkelijkheid naar een barer aspecten verabsoluteert, kan *Been* dezer aspecten meer in haar *eigen innerlijke aard* vatten. Hij heeft een *valse*, een *onware* kijk op de realiteit, wat volstrekt niet uitsluit, dat hij tot ontdekking van verschillende belangrijke waarheidsmomenten kan komen. Maar deze waarheidsmomenten worden door hem in een vals *totaal-beeld* der werkelijkheid opgenomen. Zij worden juist in dit valse totaal-beeld tot de meest gevaarlijke en giftige wapenen van de leugengeest.

Wij leven tegenwoordig onder de heerschappij van een afgodische werkelijkheidsvisie, die het *historisch aspect* van Gods schepping verabsoluteert. Zij noemt zich *dynamisch*, dat wil zeggen, zij ziet heel de werkelijkheid in historische beweging en ontwikkeling. Zij polemiseert tegen de *statische* opvatting, die aan *vaste* waarheden gelooft. Doordat deze visie

alles in eenzijdig licht van de historische wording en ontwikkeling ziet, wordt *alles* voor haar van *puur historisch* karakter.

Dit „historisme“, gelijk men het noemt, kent geen eeuwige waarden meer. Alles is bij deze visie opgenomen in de stroom der historische ontwikkeling. De christelijke geloofswaarheden zijn onder dit aspect even betrekkelijk en van voorbijgaande waarde als de idealen der Franse revolutie.

En de waarheidsmomenten in deze „historische“ visie op de werkelijkheid liggen voor het grijpen.

Alles, wat in de tijd ingaat, heeft inderdaad ook een historisch *aspect* of aanzicht. Er is een historische ontwikkeling in de Goddelijke Woordopenbaring, evengoed als in de menselijke wetenschap, in de menselijke samenleving, in de menselijke kunst en in de menselijke „idealen“.

Maar het historisch aspect blijft slechts *een* aspect der voile werkelijkheid, gelijk deze ons *in de tijd* is gegeven.

Het is slechts *een* aspect onder *vele andere*, die niet tot het historische zijn te herleiden. En het reikt niet tot de *wortel eenheid* en de *absolute Oorsprong* der werkelijkheid. Bij de verabsolutering van dit historisch aspect worden juist de waarheidsmomenten in de historische denk- en zienswijze tot de meest gevaarlijke wapenen van de leugengeest.

Gelijk de verleidende woorden van de slang tot EVA in het paradijs gesproken: Gij zult als God zijn, kennende het onderscheid tussen het goed en het kwaad, een *halve waarheid* bevatten.

Wanner het schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie volledig beslag op ons krijgt, bevrijdt het ook onze visie op de werkelijkheid van de valse voor-oordelen, die de afgodische grondmotieven haar hebben opgedrongen.

Het scheppingsmotief drijft ons denken er steeds weer toe uit, de *innerlijke eigenaard* en de juiste *onderlinge verhouding* en *samenhang* aller aspecten van de door God geschapen werkelijkheid in het oog te vatten. Zodra dit motief volledig in uw bewustzijn gaat doorwerken, zult gij Gods schepping steeds *rijker* gaan zien in de grote *pluriformiteit* en *veelkleurigheid* harer tijdelijke aspecten. En omdat wij door Gods Woordopenbaring de Ware Oorsprong en de ware religieuze wortel-eenheid van al deze aspecten hebben leren kennen, zullen wij niet langer beproeven één hunner te verabsoluteren en alle andere tot dit éne te herleiden, maar wij zullen ze elk in zijn *ware innerlijke aard* en in zijn *!* erkennen.

Want God schlep alles *naar zijn aard*.

In hun onderlinge verhouding zijn de onderscheiden aspecten van de tijdelijke werkelijkheid niet tot elkander te *herleiden*, maar bezitten zij tegenover elkander een *souvereiniteit in eigen kring*, gelijk DR KUYPER het noemde.

Het scheppingsmotief der christelijke religie bindt een onverzoenlijke strijd aan tegen de afgodische tendens van het menselijk hart naar een „verflauwing der grenzen“, naar een uitwissing en nivellering van de eigengeaardheid, die God in elk van de vele aspecten der werkelijkheid heeft ingeschapen.

Het beginsel der souvereiniteit in eigen kring is daarom van een machtige, universele draagwijdte voor heel de kijk op de verhouding van

het tijdelijk leven tot de christelijke religie.

Het verdraagt zich niet met de opvatting van een *dicho-tomie* (twee-deling) van de tijdelijke werkelijkheid in twee *tegenover elkander staande* en *van elkander te scheiden gebieden*, als dat van „materie" en „geest", gelijk wij zulks in de orphisch-Griekse visie konden constateren.

Want zulk een *tweeslachtige* kijk op de tijdelijke werkelijkheid is immer het gevolg van de doorwerking van een *tweeslachtig religieus grondmotief*, dat noch de ware *religieuze wortel eenheid*, noch de *waarachtige absolute Oorsprong* van de tijdelijke werkelijkheid kent.

Het beginsel der souvereiniteit in eigen kring is een *scheppings-*beginsel, dat onverbrekkelijk samenhangt met het *schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie*.

Het leert ons niet slechts de *onderlinge onherleidbaarheid*, maar niet minder de *onverbreekelijke innerlijke verbondenheid* en *onafscheidelijke samenhang* aller aspecten der werkelijkheid in de orde van de tijd kennen.

Uw logische denkfunctie is in het *logisch* aspect van de tijdelijke werkelijkheid besloten. En dit aspect is wel *onherleikbaar* tot elk der overige aspecten, het bezit wel een souvereiniteit in eigen kring, het is wel aan een eigen kring van goddelijke wetten (de logische denk wetten) onderworpen; maar het kan deze innerlijke *eigen aard* en *eigen wettelijkheid* slechts openbaren in de *onlosmakelijke samenhang* met alle overige aspecten der werkelijkheid.

Zodra ge uw logische denk-functie poogt *absoluut*, d. i. *onafhankelijk* en *Los* van uw emotionele gevoelsfunctie, uw organische levensfunctie, uw historische cultuurfunctie, enz. te vatten, vervliegt zij in het *nets*.

Want zij bestaat niet *op zich zelve*, onafhankelijk van alle andere aspecten, die de geschapen werkelijkheid in de tijd vertoont. Zij kan haar *eigen aard* slechts openbaren in haar *onafscheidelijke samenhang* met alle functies, die ge in de overige aspecten van de tijdelijke werkelijkheid bezit.

Erken daarom rustig, dat ge slechts logisch kunt denken, zolang ge in uw vergankelijk lichaam verkeert, dat fysisch-chemisch functioneert en dat organische levensprocessen heeft. Want uw hoop op de onsterfelijkheid is niet in uw logische denkfunctie, maar in Christus Jezus geworteld.

Bij het licht van Gods Woord weet ge immers, dat heel uw tijdelijk leven naar *al* zijn aspecten een geestelijke, *religieuze wortel eenheid* heeft, die niet met uw *tijdelijk bestaan* te niet gaat: een onvergankelijke *ziel*, die uw *lichamelijk* leven te boven gaat.

Het beginsel der souvereiniteit in eigen kring heeft intussen nog een veel *concretes* strekking voor uw kijk op de werkelijkheid dan wij hierboven lieten zien. Daarover nader in enige volgende paragrafen.

## § 12. *De souvereiniteit in eigen kring in de samenleving volgens het grondmotief der christelijke religie.*

Het schriftuurlijk grondmotief zet, gelijk wij zagen, zodra het in uw leven ten voile gaat doorwerken, heel uw kijk op de tijdelijke werkelijkheid radicaal *om* en doet u daardoor ook weer de ware structuur dezer werkelijkheid kennen.

Twee&lei structuur valt in die werkelijkheid binnen de tijd op to

merken. In de eerste plaats die naar de onderscheiden *aspecten* of *wijzen van zijn*: hoeveelheid (getal), ruimtelijkheid, beweging, organisch leven, gevoelskwaliteit, logische onderscheidenheid, historische cultuur-ontwikkeling, symbolische betekenis, omgang en verkeer, economische waarde, aesthetische harmonie of disharmonie, rechtsverhouding, morale waardij en geloofs zekerheid.

Ge kent al deze aspecten in uw werkelijkheidservaring van het dagelijks leven. Maar ge ervaart ze hier slechts *middellijk* aan de individuele totaliteiten van concrete dingen, gebeurtenissen, handelingen, samenlevingsvormen enz. In de gewone ervaring van het dagelijks leven is uw aandacht geheel op deze laatste gericht en ge komt er hier niet toe de *aspecten*, welke de concrete dingen, gebeurtenissen enz. vertonen, *als zodanig* in het oog te vatten, los van de dingen, die in deze aspecten *fungeren*.

Dit laatste geschiedt eerst in de *wetenschappelijke* denkhouding. Ge kunt dit zelf vaststellen, wanneer ge nagaat, hoe ge als kind hebt leren tellen. Men zette u voor een telraam. Ge moest dan één voor één de wit en rood gekleurde balletjes verschuiven. En *aan* deze balletjes moest ge in 't begin de getalsverhoudingen leren. Maar geleidelijk ward het telraam terzij gezet en moest ge uw aandacht op de getalsverhoudingen zelve leren richten, los van de gekleurde balletjes. Daartoe was een *theoretische abstractie* nodig, die u in de gewone ervaring van de werkelijkheid vreemd is. Het getalsaspect der werkelijkheid zelve met de daarin heersende getalsverhoudingen ward nu de opgaaf voor uw logisch begrip. Dat kostte in de aanvang moeite. Want ge moest nu leren de aspecten der werkelijkheid als het ware *uiteen* te leggen in uw denken en op het getalsaspect afzonderlijk uw aandacht te richten.

Dit theoretische uiteen-leggen of analyseren van de werkelijkheid betekende natuurlijk, dat ge iets van de *voile, gegeven* realiteit moest *af-trekken*. De *logische* functie van uw denken, met behulp waarvan ge uw begrippen vormt, kwam *tegenover* het getalsaspect te staan, dat in zijn *niet-logische* geaardheid *weerstand* bond aan de poging, het logisch te begrijpen.

In de ervaring van het dagelijks leven daarentegen biedt de werkelijkheid zich niet in haar *geabstraheerde* aspecten, maar concreet in de structuur van *individuele totaliteiten* als dingen, gebeurtenissen, handelingen, samenlevingsvormen (gezin, staat, kerk, school, bedrijf enz.).

Dit is de *tweede*, de *concrete structuur* der werkelijkheid, gelijk ze zich in de tijd aan ons openbaart en waarin zij zich aan de ervaring van het dagelijks leven biedt. Maar deze tweede structuur hangt met die der aspecten onverbreekelijk samen en wel zó nauw, dat, wanneer uw blik op de laatste foutief is, ge ook in de eerste geen juist theoretisch inzicht kunt krijgen. Wij zullen dit later nader aantonen.

Wanneer ge nu de betekenis van het scheppingsprincipe der souvereiniteit in eigen kring voor de menselijke samenleving in zijn voile draagwijdte wilt verstaan, moat ge eerst zijn betekenis voor de innerlijke aard, de onderlinge verhouding en samenhang van de *aspecten* der werkelijkheid, on dus ook van de aspecten der samenleving hebben begrepen.

In de vorige paragraaf vestigden wij op deze onderscheiden aspecten of aanzichten der werkelijkheid reeds de aandacht. Wij zagen, hoe zij in

de *religieuze wortel* één zijn, gelijk de onderscheiden kleurengammas van de regenboog één zijn in het nog ongebroken licht.

Zij bleken in deze eigengeaardheid onverbrekkelijk met elkander vervlochten en samen to hangen in de orde van de hen alle omvattende tijd, zodat geen van hen zonder de samenhang met alle andere kan bestaan. Deze universele samenhang drukt zich ook in de structuur van elk der aspecten afzonderlijk uit.

Neem als voorbeeld het *gevoelsaspect* der werkelijkheid. Het is in zijn *kern* onherleidbaar tot de overige aspecten. Niettemin ontdekt ge in uw gevoelsleven de uitdrukking van 'n innerlijke samenhang met alle andere aspecten, welke de werkelijkheid vertoont. Het gevoel heeft een eigensoortig *leven*, het *gevoelsleven*, dat intussen slechts mogelijk is op de grondslag van het *organisch* leven. *Gevoelsleven* is zelve geen *organisch* leven, maar hangt wel met het laatste onverbrekkelijk samen.

In zijn /levens-moment is dus het gevoelsaspect innerlijk vervlochten met het organisch levensaspect.

Het gevoel heeft voorts een *emotioneel* moment, waarin uw gevoelsleven onverbrekkelijk samenhangt met de fysisch-chemische *bewegings*-processen van uw lichaam. Emotie is nets anders dan een

De gevoelsbeweging is onherleidbaar tot de beweging der zgn. materiedeeltjes van uw lichaam. En nochtans is zij zonder de laatste niet mogelijk. Er is dus een innerlijke samenhang tussen het gevoelsaspect en het fysisch aspect der beweging.

Het gevoelsleven is met het aspect der ruimtelijkheid verbonden in het moment van het *ruimtegevoel*, dat correspondeert met de zinnelijke gewaarwordingsruimte, waarin ge de kleuren, de geluiden, de hardheid of zachtheid der dingen en hun overige zinnelijk waarneembare eigenschappen opmerkt, en die van de *wiskundige* ruimte wel onderscheiden is.

Het gevoelsaspect vertoont ook een innerlijke *menigvuldigheid* van emotionele indrukken, waarin zich de onverbreekelijke samenhang met het getalsaspect der hoeveelheid uitdrukt.

Maar het menselijk gevoelsleven blijft net beperkt tot deze samenhang met de aan het gevoelsaspect *voorafgaande* aspecten der werkelijkheid. Ge ontdekt, dat het zich ook ontplooit in een *logisch* gevoel, een *historisch* cultuurgevoel, een taalgevoel, een omgangsgevoel, een *economisch waarde-gevoel*, een *schoonheidsgevoel*, een *moreel* gevoel en een gevoel van *geloofszekerheid*. M.a.w. in de structuur van het gevoelsaspect weerspiegelt zich de samenhang met alle andere aspecten.

Nergens laat deze universele draagwijdte van uw gevoelsleven zich *afsluiten*. Het is in zip') *eigen sfeer* de *integrale* (volledige) uitdrukking van Gods *schepperswerk*. En het vindt zijn *wortel-eenheid* met alle andere aspecten van uw tijdelijk bestaan in het *religieuze brandpunt* uwer existentie, in uw *hart*, uw *ziel* of *geest*, waarin ge *God* niet kunt ontvluchten.

Zo ontdekt ge vanuit het religieuze scheppingsmotief van de Heilige Schrift in elk der *aspecten* van Gods scheppingswerk de uitdrukking van het *integraal* (volledig) en *radicaal* (tot de *wortel* doordringend) karakter van dit laatste.

De *souvereiniteit in eigen kring* der aspecten, die hun onderlinge onherleidbaarheid en eigen-wettelijkheid waarborgt, vindt dus haar keer-

zijde in hun *universaliteit in eigen kring*, waardoor zij de universele samenhang aller aspecten *in eigen structuur* tot uitdrukking brengen.

Juist deze *universaliteit in eigen kring* wordt, zodra een af-godisch grondmotief beslag op uw levens- en wereldbeschouwing legt, de aanleiding tot de *verabsolutering* van een bepaald *aspect* van Gods onmetelijk rijke scheppingswerk.

Wanneer ge by. in uw gevoelsleven alle overige aspecten der werkelijkheid als het ware weerspiegeld ziet, en ge, door een afgodisch grondmotief misleid, de *vaste grond* van uw leven in uw *gevoel* gaat zoeken, wat zal u dan verhinderen, het gevoel tot *oorsprong* te verklaren van getal, ruimtelijkheid en beweging, van logisch denken, van historische ontwikkeling, van taal en omgangsvormen, van schoonheid, recht en zedelijkheid?

Wat let u dan tenslotte ook uw *geloof* te vereenzelvigen met uw *gevoel* van vertrouwen en zekerheid?

Veel valse *gevoelsmystiek* heeft misschien reeds uw geloofsleven ondermijnd en doen verkommeren!

Wanneer in GoETHE'S *Faust* de eenvoudige Gretchen de geleerde dr Faust vraagt of hij niet in God gelooft, dan antwoordt de in Satans macht geraakte denker, nadat hij geweest heeft op het geluksgevoel, dat ons doorstroomt bij de aanschouwing van hemel en aarde on bij de liefdeservaring in twee elkander beminnde harten:

„Erfüll davon dein Herz, so grosz est ist,  
„Und wenn du ganz in dem Gefuhle selig bist,  
„Nenn es dann, wie du willst,  
„Nenn's Glück! Herzl Liebe! Gott!  
„Ich habe keinen Namen  
„Dafür! <sup>Gefühl</sup>  
„Name ist Schall and Rauch  
„Umneblend Himmelsglut."

Maar naast de afgodendienst van het gevoelsaspect staan de afgodendiensten van de overige aspecten der werkelijkheid. Het vitalisme, dat de eeuwig vloeiende levensstroom vergoddelijkt, is niet minder afgodisch gericht dan de gevoelsreligie. Het moderne historisme, dat in de simmer stilstaande cultuurontwikkeling mensen enige rijkdom ziet, doet in zijn af-godische richting niet onder voor het moderne materialisme, dat het door de natuurwetenschap doorvorste bewegingsaspect der werkelijkheid tot het één en het al verklaart.

Begint ge thans te bespeuren, hoe het *religieuze grondmotief* van uw leven heel uw kijk op de werkelijkheid beheerst en bepaalt? Ziet ge het niet, hoe hier een onverzoenlijke antithese werkt tussen het grondmotief der christelijke religie en dat van de afgodendienst?

En kunt ge in het licht van dit alles nog volhouden, dat de christelijke religie *slechts* betekenis heeft voor uw geloofsleven, maar niet voor uw visie op de werkelijkheid?

Neen, mijn waarde lezer, ge kunt bier u *zelf* niet ontvluchten. Met de christelijke religie laet zich niet *transigeren!* Zij is geen schat, die ge ergens in een reliquieënkastje van uw binnenkamer kunt opsluiten. Zij is als het zuurdeeg, dat *heel* uw leven en denken moet doortrekken, of ze

is voor u niet meer dan een *theorie, die* u innerlijk onberoerd laat.

Maar wat heeft dit religieuze grondmotief met de concrete vraagstukken der staatkunde en sociale actie van doen? zo vraagt de modern mens, die in de bezettingsjaren het christelijke partij- en organisatieleven heeft zien liquideren. Uw christelijke *confessie* geeft u immers geen antwoord op de concrete politiek en sociale vragen van de nieuwe tijd? Neen, uw kerkelijke belijdenis doet dit inderdaad niet. Want die is in haar kerkelijk karakter daarvoor niet berekend. Maar het grondmotief der christelijke religie zal, zo het in uw leven inderdaad *ten voile* gaat doorwerken, ook uw kijk op de innerlijke geaardheid van de staat in zijn verhouding tot de overige samenlevingskringen radicaal omzetten en u daarmee waarachtige *beginselen* voor de staatkunde en het sociale leven in 't algemeen doen ontdekken, waarin de antithese met de beginselen van een afgodisch georiënteerde staatkunde en maatschappijleer tot uitdrukking moot komen.

De souvereiniteit in eigen kring als *scheppingsprincipe* krijgt daarbij zijn tweede toepassing, ditmaal op de structuur van samenlevingsvormen als gezin, staat, kerk, bedrijf, school, enz.

De kijk op de eigen geaardheid en de onderlinge verhouding en samenhang der samenlevingskringen wordt, evenals bij die op de *aspecten* der werkelijkheid, beheerst door uw *religieuze uitgangspunt*.

Het grondmotief der christelijke religie dringt door tot de *worteleenheid* van alle in de tijdelijke orde onderscheiden samenlevingskringen en doet u van daaruit hun *eigen-geaardheid, onderlinge verhouding* en *samenhang* in het ware licht zien.

Wat is in het licht van het schriftuurlijk grondmotief die ware worteleenheid? Het is de *religieuze wortel-gemeenschap der mensheid*, die in ADAM van God afviel, maar in Christus Jezus weer in de gemeenschap met God werd gebracht.

Met deze openbaring van de waarachtige wortel-gemeenschap der mensheid, die aan alle tijdelijke samenlevingsverhoudingen ten grondslag ligt, stelt de christelijke religie zich in een absolute antithese tot iedere visie op de samenleving, die een *tijdelijke samenlevingsvorm verabsoluteert* en *vergoddelijkt*.

Wij hebben gezien, hoe de Grieken door hun afgodisch grondmotief er toe kwamen de staat tot de *totalitaire gemeenschap* te verklaren, die door haar culturele opvoeding de mens eerst ten voile tot *mens* maakt en daarom die mens *geheel, war ale levenssjeren* voor zich opeist. Het was 't religieuze vorm-materiemotief, dat heel doze visie beheerste. De menselijke natuur wordt naar doze opvatting enerzijds krachtens het materieprincipe van de eeuwig vloeiende levensstroom, voortdurend door de ongebondenheid zijner zinnelijke begeerten en driften bedreigd. Wezenlijk *norm* krijgt die natuur anderzijds eerst door de vormende werkzaamheid van de polls of stadsstaat.

Want deze stadsstaat was de drager der Griekse cultuurreligie, die de onderscheiden cultuur machten als wetenschap, kunst, handel enz. vergoddelijkt in de stralende godenkring van de Olympus.

Bij de Romeinen zagen wij aanvankelijk twee samenlevingskringen tegenover elkander gesteld, die van de familia en die van de Romeinse staat, die ieder een absolute religieuze machtssfeer vertegenwoordigden.

Maar in de Byzantijnse keizertijd stort de familia ineen en doet eon ongebreideld staatsabsolutisme zijn intrede, dat op alle levenssferen, zelfs op die van de christelijke kerk, beslag legt.

In onze eigen tijd hebben wij de demonische tyrannie van een

i  
Ons yolk, historisch opgegroeid in eon moderne rechtsstaat, die ongetwijfeld zowel onder christelijke als onder humanistische invloed de vrijheden van de mens on de burger met tal van waarborgen omringde, voelde de druk van het totalitaire régime als eon onduldbare tyrannie.

Maar wat was de machtigste *principiele* peiler van zijn verzet? Het was datzelfde scheppingsprincipe der soevereiniteit in eigen kring, dat in het schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie verworteld is. Want noch het humanisme in zijn liberale en modern-socialistische uitlopers, noch het communistisch Marxisme konden dit totalitaire staatsabsolutisme in zijn *religieuze wortel* treffen.

Eerst waar het oog is opengegaan voor de waarachtige religieuze *wortel-eenheid* der mensheid, kan weer onze blik worden ontsloten voor de innerlijke *eigen-aard* en voor de juiste *onderlinge verhouding en samenhang* der onderscheiden samenlevingskringen.

Die verhouding is wederom die der soevereiniteit in eigen kring, die zich slechts in eon *onverbrekelijke samenhang* van alle kringen kan openbaren.

Wat wil die soevereiniteit in eigen kring op het gebied der tijdelijke menselijke samenleving zeggen? Zij waarborgt aan elk der levenskringen eon eigen innerlijke acrd en levenswet en daarmee ook eon oorspronkelijke gezags- en bevoegdheidssfeer, die niet aan het gezag in eon der andere kringen, maar rechtstreeks aan Gods soverein gezag is ontleend.

Sinds **ON KUYPER** was de term „soevereiniteit in eigen kring" algemeen in onze taal ingeburgerd.

Maar hoe diep de greep was, die hij daarmee van uit het grondmotief der christelijke religie in de leer der menselijke samenleving gedaan heeft, is slechts door weinigen beseft.

Naarmate men niet moor inzag, dat het genoemde fundamentele beginsel onmiddellijk in het schriftuurlijke grondmotief der christelijke religie is geworteld, verwaterde het geleidelijk tot eon politiek slagwoord, waaronder ieder het zijne ging verstaan.

Met name de hand over hand toenemende *historistische* denkwijze, die het *historisch aspect* der werkelijkheid verabsoluteert, beroofde het beginsel van zijn *religieuze wortel*.

Ziet men de soevereiniteit in eigen kring bloot als eon *historisch* gegeven, dat, in de Nederlandse volksaard geworteld, slechts eon openbaring is van de vrijheidszin van dit yolk, dan zal men er vanzelf toe komen, het geheel los to maken van de *constante innerlijke geaardheid* der samenlevingskringen.

Dan kan men het naar de „historische eis van het ogenblik" vereenzelvigen met het madarne slagwoord der „functionele decentralisatie". Daaronder verstaat men dan, dat alle andere levenskringen zich als zelfstandige delen in het staatsgeheel moeten incarporeren met behoud van eon zekere autonomic. De staatstaak zou zich dan op doze wijze laten decentraliseren, door naast gemeenten, provincies en waterschappen,

„nieuwe organen” te scheppen, bekleed met een publiekrechtelijke regeringsbevoegdheid onder oppertoezicht van de overheid. Zo zouden dan de centrale organen van wetgeving en bestuur van een belangrijk deel van hun tack worden ontlast. Dan zouden inderdaad socialist, Rooms-katholiek en anti-revolutionair zich in ditzelfde principe van staatsontlasting kunnen vinden. De „sovereiniteit in eigen kring” zou dan met iedere nieuwe historisch-politische situatie een andere zin aannemen.

Hoe komt het, dat het met de fundamentele misvatting van dit principe zover kon komen? Daarover in de volgende paragraaf.

§ 13. *De souvereiniteit in eigen kring in de samenleving volgens het grondmotief der christelijke religie (vervolg).*

In de vorige paragraaf maakten wij een aanvang met de uiteenzetting van de concrete betekenis, die het scheppingsbeginsel van de souvereiniteit in eigen kring voor de menselijke samenleving heeft. Wij zagen, hoe men tegenwoordig dit beginsel poogt los te maken van zijn *religieuze wortel*, het schriftuurlijk scheppingsmotief, en het geheel onder *historisch aspect* gaat zien.

Het wordt dan een puur „dynamisch” principe, dat nog slechts uitdrukking geeft aan de historische vrijheidszin van het Nederlandse volk en voor iedere tijd een andere inhoud kan aannemen. En zo kon men dan ook dit „beginsel” waarin de *antithese* (tegenstelling) tussen het schriftuurlijk christelijk en het anti-christelijk uitgangspunt zulk een scherpe doorwerking krijgt in de visie op de werkelijkheid, zelfs als bouwsteen gebruiken voor de nieuwste *synthese* (verzoening) die men tussen christendom en humanisme wil treffen. Het zou dan voor de nieuwe historische periode, die wij zijn ingetreden, ongeveer hetzelfde betekenen als het door het modern socialisme gepropageerde denkbeeld der „functionele decentralisatie”. De centrale overheidsorganen moeten worden „ontlast” door het creëren van „nieuwe organen” uit de „maatschappij”. Men moet de verschillende maatschappelijke levenskringen in het staatsgeheel opnemen door ze publiekrechtelijk te organiseren. Maar men moet ze tegelijkertijd een betrekkelijke zelfstandigheid, een *autonomie* laten, evenals men zulks met de gemeenten, provincies en andere onderdelen van de staat heeft gedaan. Zij kunnen dan een belangrijk deel van de staatstaak overnemen, door onder oppercontrole van de centrale overheid zelf regelen te stellen, die met publiekrechtelijke dwang worden gehandhaafd. Op deze wijze zouden dan „gezag” en „vrijheid” in een goede harmonie met elkander worden verenigd. En de souvereiniteit in eigen sfeer van de maatschappelijke levenskringen zou dan die historische vorm en uitdrukking ontvangen, die bij de nieuwe tijd past.

Hoe is het te verklaren, zo vroeg ik, dat men de ware strekking van het beginsel der souvereiniteit in eigen kring zo grondig kon miskennen?

Om deze vraag te kunnen beantwoorden, moeten wij bedenken dat de antirevolutionaire staatsleer in Naar historische beschouwing sterk is beïnvloed door de zgn. Historische school in Duitsland. Ofschoon de grondleggers dezer school gelovige Lutheranen waren, was hun kijk op de werkelijkheid geheel beheerst door het na de Franse revolutie in humanistische kring veldwinnend „historisme”.

Onder „historisme" verstaan wij, gelijk in de beide voorafgaande paragrafen werd uiteengezet, die wijsgerige visie, die de werkelijkheid geheel in haar *historisch aspect* laat opgaan en dus dit laatste *verabsolueert*.

Alles wordt gezien als een product van een historische cultuurontwikkeling, die geen stilstand kent en waarin dus alles aan voortdurende verandering onderhevig is.

Men wilde niet meer, gelijk de rationalistische denkers van de Franse revolutie gedaan hadden, de juiste maatschappelijke orde uit abstracts rede-beginselen construeren, los van de historische ontwikkeling en de individuele eigenaardigheden van de volksaard. Men poneerde veeleer als grondstelling van de nieuwe „historische denkwijze", dat heel de staatkundige en maatschappelijke orde een *intrinsiek historisch ontwikkelingsverschijnsel* is, dat in de individuele volksaard, de „volksgeest", zoals men het noemde, zijn oorsprong vindt. Die „volksaard" of „volksgeest" werd dan zelve beschouwd als de *historische kiem* van de gehele cultuur, van de taal, van de omgangsvormen, van de kunst, van de economische en rechtsorde van een yolk. De vroegere humanistische theorie zocht steeds (naar het beeld van de wiskunde en de natuurwetenschappen) naar *algemeen geldende wetten*, die de werkelijkheid beheersen. Zij construeerde uit de „redelijke menselijke natuur" een „*eeuwige natuurrechtsorde*", die onafhankelijk van tijd en plaats, en geheel los van de historische ontwikkeling, voor *ieder* yolk gelding zou hebben. Zij had geen oog voor de individuele eigenaardigheden van mensen en volkeren. Zij beschouwde al het individuele als een exemplarisch geval van de algemene regel, en meende, dat het tot die algemene regel te herleiden was.

Dit was de *rationalistische* trek van deze humanistische denkwijze. Na de liquidering van de Franse revolutie zien wij het humanisme, krachtens de polariteit van zijn religieuze grondmotief, tot het andere uiterste overslaan.

De *rationalistische* (aan de wiskunde en de modern natuurwetenschap georiënteerde) kijk op de werkelijkheid slaat in een *irrationalistische* om, die de *algemeen geldige wet of ordening* voor de werkelijkheid miskent en de *individuele aanleg* zelve tot wet verheft.

En deze irrationalistische kijk op de werkelijkheid oriënteert zich niet langer aan de „exacte" wetenschappen der wiskunde en natuurkunde, maar aan de historiewetenschap en aan de kunst met haar openbaring van het „genie" en de onvergelykbare *individualiteit*.

De gedachtensfeer, waarin wij hier komen, is die der „Romantiek", gelijk zij in de zgn. Restauratietijd na de val van **NAPOLEON** een tijdlang de Westerse cultuur ging beheersen.

In deze „Romantiek" vindt men ook de bron van de werkelijkheidsvisie der Historische school.

Wanner deze laatste heel de cultuur, de taal, de kunst, de rechtsorde, de economische en de maatschappelijke orde uit de historische ontwikkeling van een individuele volksaard tracht te verstaan, verheft zij die individuele volksaard tot *oorsprong* der ordeningen, en miskent zij de waarheid, dat het individuele schepsel steeds aan de wet *onderworpen* blijft.

Is de individuele aanleg van een mens of yolk zelve de enige wet voor zijn ontwikkeling en handelwijze, dan is die individuele aanleg niet meer

aan een algemeen geldige wet te toetsen. Dan handelt het Duitse volk goed en gerecht, wanneer het slechts zijn historische lotsbestemming volgt, die in zijn individuele aanleg besloten ligt.

Deze werkelijkheidsvisie is „historistisch" in de hierboven omliggende zin. Zij verwerpt principieel *de gelding van algemene wetten*. Maar zij tracht als „Ersatz" hiervoor een soort compromis te sluiten met het christelijk geloof in de „Goddelijke Voorzienigheid", die zij als de „*verborgen*" wet der historie aandient. En deze „Voorzienigheid" wordt dan, bij aflegging van het christelijke masker, ook het „Schicksal", de lotsbestemming van een volk in de historie genoemd.

Gods Voorzienigheid, Zijn leiding, beheerst de historie van een volk. Maar men kan op dit standpunt evengoed zeggen, dat in de volksaard een „Schicksal werkt, dat als een soort norm voor zijn ontwikkeling wordt aanvaard.

De oplettende lezer zal reeds hebben opgemerkt, hoe dicht we in deze historiebeschouwing tot de *geestelijke atmosfeer van het nationaal-socialisme* genaderd zijn, waarin het beroep op de „Voorzienigheid" en het „Schicksal des deutschen Volkes" schering en inslag was. Hij zal goed deen, dit verband met de opvatting der „Historische school" goed in het oog te houden. Want wij zullen later moeten vaststellen, dat het „nazisme" in hoofdzaak moet worden gezien als een verval-product van het in deze school gepropageerde „historisme".

De Historische school legt grote nadruk op de band tussen het heden en het verleden. Zij meent, dat de cultuur, de taal, de kunst, de rechts-, de economische en maatschappelijke orde zich aanvankelijk *onbewust* uit de individuele volksaard ontwikkelen, zonder dat hierbij de menselijke wil vormend zou ingrijpen. De *traditie* werkt als zulk een *onbewuste macht*. Zij is de werking van Gods voorzienige leiding in de historie, of, minder christelijk uitgedrukt, van het „Schicksal de lotsbestemming van een volk.

De grondlegger van de antirevolutionaire staatsleer in Duitsland, FRIEDRICH JULIUS STAHL, die op GROEN VAN PRINSTERER in zijn tweede periode (na 1850) zulk een grote invloed kreeg, trachtte deze romantische historiebeschouwing in de schriftuurlijk-christelijke in te bouwen. Hij zag daarbij over 't hoofd, dat de Historische school in haar historistische visie op de werkelijkheid geheel door een *humanistisch religieus grondmotief* werd beheerst.

Alles wat in de historische ontwikkeling van een volk „buiten 's mensen toedoen" door de stilwerkende krachten der traditie is tot stand gekomen, aldus STAHL, is de openbaring van Gods leiding in de geschiedenis en moet door ons als norm, als richtsnoer voor de verdere ontwikkeling worden aanvaard. STAHL zag echter terdege het gevaar van zulk een opvatting van de goddelijke Voorzienigheid als richtsnoer voor het menselijk handelen in. Hij erkende, dat in de traditie het goede met het kwade gemengd kan zijn.

Daarom zocht hij naar een hoger en inderdaad „algemeen geldig" richtsnoer voor het handelen, waaraan ook de historische ontwikkeling van een volk zou kunnen worden getoetst. En dit hoogste richtsnoer meende hij in de geopenbaarde „zedewet" te vinden, in de wet der lienen geboden. Zijn conclusie luidt dan aldus: Men behoort de historische ont-

wikkeling van een yolk in Naar traditionele lijn als norm voor het handelen te aanvaarden in de zin van Gods leiding in de geschiedenis, *voorzover zij niet in strijd komt met een uitdrukkelijk geopenbaard gebod Gods.*

**STAHL** noemt daarom de norm der historische ontwikkeling een „secundaire norm“, die steeds appellabel blijft aan de *primaire* norm, die ons in de wet der tien geboden is geopenbaard.

Met dit laatste voorbehoud werd dus deze irrationalistische historische-beschouwing in de antirevolutionaire staatsleer overgenomen. Ook **GROEN** deed zulks op **STAHL**'s voetspoor. Hij noemde de antirevolutionaire richting daarom ook de *christelijk-historische*.

Nu bestond in de Historische school een zgn. germanistische vleugel die zich in 't bijzonder op het onderzoek van de rechtsgeschiedenis der Germaanse volkeren had geworpen.

Voor in de Germaanse landen van het continent omstreeks de 15e eeuw na Chr. het Romeinse recht werd overgenomen als aanvulling op de inheemse rechten, bevonden zich de samenleving en de rechtsorde in een nog grotendeels ongedifferentieerde toestand. Men kende noch de idee van de staat als een *res publica*, een instelling voor het algemeen welzijn, noch de idee van het burgerlijk recht, volgens welke de *wens als zodanig*, onafhankelijk van zijn toebehoren tot bijzondere gemeenschappen, als rechtsgenoot wordt erkend.

Eerst onder invloed van het Romeinse wereldrecht hebben zich op het waste land van Europa deze ideeën ingeburgerd die eerst door de Franse revolutie over de gehele line werden verwerkelijkt.

In de middeleeuwen vond men nog overal ongedifferentieerde samenlevingskringen, die al die taken tegelijk vervulden, waarvoor zich op hoger ontwikkeld cultuurpeil afzonderlijke, gedifferentieerde gemeenschappen vormden. Zo de buurschappen en markgenootschappen ten plattelande, waarbij de eigendom van een zgn. voile hoeve tegelijk een soort overheidsgezag met zich bracht, waardoor de zgn. eigenerfden bevoegd waren deel te nemen aan de rechtspraak en aan het maken van keuren of verordeningen, die vrijwel alle terreinen van de samenleving konden bestrijken. Zo de grondheerlijkheden, waarbij de grootgrondeigenaar als zodanig optrad als heer over alle op zijn domein gevestigde onderzaten. Zo in de steden de gilden met hun tegelijk kerkelijke, bedrijfseconomische en vaak ook politieke structuur, bovendien vaak onderbouwd door een zgn. broederschap, die als een kunstmatig sibbe-verband de leden met hun gezinnen naar alle levenssferen omvatte. Dan de vele hogere en ambtsheerlijkheden, waarin het overheidsgezag als privaat eigendom in handen was van heren, die er vermogensrechtelijk over konden beschikken. Al zulke ongedifferentieerde rechtskringen bezaten autonomic, de bevoegdheid om zelf binnen hun sfeer als overheid op te treden buiten inmenging van hoger gezag. De staatsidee, de idee van de *res publica*, ontbrak. Wanneer ten onzent enige krachtige landsheren beproeven met beroep op het Romeinse recht de staatsidee te verwezenlijken om de in private handen geraakte bestanddelen van het overheidsgezag weer terug te nemen, dan stuiten **deze pogingen** of op het taai verzet der ongedifferentieerde levenskringen, die zich beroepen op hun privileges, hun oude herkomsten enz.

Met de staatsidee ontbrak ook de idee van het burgerlijk privaatrecht, met zijn **grondbeginselen van vrijheid en gelijkheid voor de wet van de**

mensen als zodanig.

Aan de vooravond van de Franse revolutie was zowel in Duitsland als in Frankrijk en ten onzent nog veel van dit ancien régime in stand gebleven, al wees de historische ontwikkelingslijn duidelijk in de richting van een differentieringsproces, dat op de scherpe onderscheiding van publiek en privaatrecht moest uitlopen.

De germanistische vleugel der Historische school nu wenst deze ontwikkelingslijn door te trekken en dus de zegenrijke vrucht van de Franse revolutie: de realisering van de staatsidee, te aanvaarden.

Maar zij wilde tegelijk beproeven in historische lijn deze modern staatsidee te verzoenen met de oude idee van de autonomie der levenskringen. Deze verzoening kon dan slechts zo worden getroffen, dat deze autonoom haar grenzen diende te vinden in de eisen van *het algemeen belang*. De autonome levenskringen dienden dus wezenlijk in de nieuwe staat te worden *ingebouwd*, zij moesten aan de eisen van het *staatsgeheel* worden aangepast.

De Duitse antirevolutionaire schrijver STAHL beschouwde zulk een erkenning van de autonomie der maatschappelijke levenskringen als een eis van een wezenlijk christelijk-historische staatsleer. En ten onzent heeft GROEN VAN PRINSTERER op dezelfde wijze geijverd voor een staatsidee, in *historisch-nationale* lijn, die bij de Nederlandse volksaard in zijn historische ontwikkeling zou aansluiten. Voor de onderlinge verhouding van kerk en staat gebruikte GROEN als eerste de term „sovereiniteit in eigen sfeer". Hij zag dit beginsel echter nog niet als een *scheppingsprincipe van universele draagwijdte*. Voor de maatschappelijke corporatiën eiste hij, evenals STAHL, slechts *autonomie*. Beroep en bedrijf zijn voor hem organische geleidingen van het nationale leven, evengoed als de gemeenten en provinciën. Hun autonomie binnen de staat was voor hem bloot een historisch beginsel, dat onder Gods leiding in de Nederlandse volksaard geworteld is. Wel zag zowel STAHL als GROEN zeer goed het verschil in gewaardheid tussen de staat enerzijds en gezin en kerk anderzijds. Wel erkenden beiden, gedreven door het schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie, dat de staat in de innerlijke levenssfeer dezer laatste kringen niet mocht ingrijpen. Maar het compromis met de werkelijkheidsvisie der Historische school belette hen dit schriftuurlijk motief consequent in hun staatsleer te doen doorwerken.

Eerst DR KUYPER heeft de sovereigniteit in eigen kring weder wezenlijk als een *scheppingsprincipe* gegrepen en het daarmee in zijn grondslag onttrokken aan de historicistische kijk op de menselijke samenleving.

Maar in de voorlopige uitwerking van deze gedachte vindt men bij hem nog sporen van de vermenging dezer *sovereiniteit in eigen kring* met de bloot in de Nederlandse historie gefundeerde *autonomie*. Wanneer hij een opsomming geeft van de verschillende „in eigen sfeer soevereine" levenskringen, dan noemt hij naast gezin, school, wetenschap, kunst, bedrijf enz. ook de gemeenten en provinciën. Deze laatste „kringen" zijn echter inderdaad „autonome" *delen van de staat* en de grenzen hunner autonomie zijn principieel afhankelijk van de eisen van het *geheel*, de eisen van het *algemeen belang*.

Wat zag men nu in de praktijk van het staatsleven gebeuren? Het bleek onmogelijk een principieel criterium aan te geven voor de grenzen

dezer „autonomie". Steeds meer van wat in de aanvang aan de autonome regeling door gemeenten en provincien kon worden overgelaten, moest op den duur door de centrale wetgever worden geregeld.

Daar men nu ook deze autonomie „sovereiniteit in eigen kring" noemde, begon men in de kring van KUYPERS volgelingen met het gehele beginsel in verlegenheid te geraken. Temeer moest men ermede in de knel komen, omdat ook de antirevolutionaire staatsleer in Nederland de band met de Historische school niet had doorgesneden en dus in haar kijk op de samenleving min of meer door het „historisme" geïnfecteerd bleef.

Had KUYPER niet principieel misgegrepen toen hij de „sovereiniteit in eigen kring" op de *schepping* grondde?

Had hij niet voor een onveranderlijk *beginsel* uitgegeven, wat inderdaad niet meer was dan een historisch wisselend en variabel gegeven in de Nederlandse volksaard?

Onder invloed van al zulke overwegingen maakte zich van vele antirevolutionairen, met name onder de min of meer wetenschappelijk gevormden, een stemming meester, om wat zuiniger te zijn met de toekenning van een beginsel-karakter aan bepaalde slagwoorden. Men achtte zich dan het veiligst, wanner men de „eeuwige beginselen" beperkte tot die richtsnoeren, die in de Heilige Schrift „uitdrukkelijk geopenbaard" zijn. Welnu, in de Bijbel vond men immers geen uitdrukkelijke teksten voor de „sovereiniteit in eigen kring"?

En zo kon dan de infectie met de historicistische werkelijkheidsvisie ondergronds ook in de antirevolutionaire kring bij velen doorwerken.

Maar de door KUYPER gelegde grondslag was te hecht, dan dat het beginsel der sovereigniteit in eigen kring in zijn ware schriftuurlijke strekking nit het religieus bewustzijn der uit Gods Woord levende volkslagen kon worden uitgewist.

Er was slechts „zuivering" en verdere uitwerking noodzakelijk. En daarbij dienden ook de belangrijke waarheidsmomenten in de leerstellingen der Historische school uit het kader der historische werkelijkheidsvisie te worden bevrijd, om in een inderdaad schriftuurlijke historische beschouwing te worden opgenomen.

*Het was inderdaad hoog tijd, dat dit geschiedde. Want de „nieuwe tijd" kept geen genade voor innerlijk ondergraven „principes". En nimmer is de doorwerking van het scheppingsbeginsel der sovereigniteit in eigen kring in ons geestelijk ontworteld yolk zo dringend noodzakelijk geweest als than.*

Over die zuivering en verdere uitwerking van dit schriftuurlijk principe nader in de volgende paragraaf.

#### § 14. *De historie-beschouwing en de sovereigniteit in eigen kring volgens het grondmotief der christelijke religie.*

Het was KUYPERS grote greep het beginsel der sovereigniteit in eigen kring weer als *scheppingsprincipe* te hebben gevat.

Maar wij zagen in de voorafgaande paragraaf, dat *in* de wijze, waarop hij dit beginsel op de samenleving trachtte toe *te* passen, nog duidelijk de invloed van de Historische school valt op te merken. Doordat hij, in

zijn globale opsomming der levenskringen, gemeente en provincie op één lijn stelde met gezin, school, wetenschap, kunst, bedrijf, om van de kerk als tijdelijk instituut maar te zwijgen, weede de principiele verwarring tussen een bloot *historisch gefundeerde autonomie* van de delen van het staatsgeheel met de *wezenlijke souvereiniteit in eigen kring* inderdaad in de hand gewerkt.

Het is juist in de jongste tijd, nu *het ordeningsvraagstuk een onmiddellijke principiele oplossing* eist, van het allerhoogste gewicht, aan deze verwarring te ontkomen. Want wij hebben reeds gezien, dat de „historische" visie op de werkelijkheid allerwege de geesten in haar greep heeft. Met hen, die nog aan constante, in de scheppingsorde gegronde beginselen voor de samenleving geloven, wordt in de welig bloeiende vlugschriftenliteratuur van de dag, deze gevaarlijke voedster ener journalistieke oppervlakkigheid, korte metten gemaakt. Zij zijn verstarde stelselbouwers, die de geest van onze „dynamische tijd" niet hebben verstaan! Maar zo ooit, dan geldt than de waarheid:

„Was man den Geist der Zeiten nennt,  
„Das ist der Herren eigener Geist  
„In dem die Zeiten sich bespiegeln".

Tegen het „historisme", dat leeft van de verabsolutering van het historisch aspect der werkelijkheid, baat slechts één principieel verweer: het blootleggen van zijn verborgen religieuze grondmotief, dat achter een schijnbaar neutraal masker van verdiept wetenschappelijk inzicht werkzaam is.

En alle maskers der in wezen af-godische grondmotieven worden doorzichtig onder het borend licht van de Goddelijke Waarheid, die in het grondmotief der Woord-openbaring de mens aan zichzelf en aan zijn Schepper ontdekt.

*autonomie* van de delen van een geheel, en *souvereiniteit in eigen kring* van de naar hun innerlijke aard radicaal verschillende samenlevingsverbanden, zijn *principieel verschillende taken*.

De eerste is in een gedifferentieerde samenleving afhankelijk van de eisen van het *geheel*, waarvan de autonome gemeenschap een onderdeel vormt.

De tweede blijft geworteld in de constante innerlijke geaardheid van de levenskring zelve. En een gedifferentieerde levenskring als gezin, school, bedrijf, wetenschap en kunst kan naar zijn *aard* nimmer *deel van de staat* zijn.

In de vorige paragraaf wezen wij op de ongedifferentieerde toestand, waarin de samenleving gedurende de middeleeuwen verkeerde en wij zagen, hoe verschillende restanten van deze ongedifferentieerde toestand zich nog tot de Franse revolutie wisten to handhaven.

*In zulk een ongedifferentieerde toestand kan een wezenlijke souvereiniteit in eigen kring zich nog niet in de samenleving verwerkelijken.* Wann'er immers buurschappen, gilden enz., evengoed als de steden en landschappen, nog de trekken van de meest uiteenlopende samenlevingsstructuren in zich verenigen, is het niet mogelijk ze naar een innerlijk geaardheidscriterium van elkander to onderscheiden.

Juist daarom kon hun autonomie slechts naar een *formeel* criterium

zijn begrensd, dat over de eigenlijke *geaardheid van* hun bevoegdheid geen uitsluitel gaf. Dit criterium is dan zo te omschrijven, dat tot de autonomie al die zaken behoorden, waarover de gemeenschap *zonder inmenging van hoger gezag* kon beslissen. De *grondslag* dezer autonomie was dus evenmin in de *innerlijke geaardheid* dezer gemeenschappen te vinden, want deze laatste hadden nog geen gedifferentieerde *eigen-aard*. Hij beruiste uitsluitend op oude gewoonten (costumen), door de landsheer verleende privileges enz. De eigenlijke *staatsidee*, de idee dat overheidsgezag geen *privaat bezit*, maar *een publiek ambt* is dat uitsluitend *in het algemeen belang* mag worden uitgeoefend, ontbrak. Juist daarom was de autonomie onder het ancien régime voor de Franse revolutie ook niet door de eisen van het algemeen staatsbelang begrensd, maar uitsluitend *formed* door de costumen en privilegiën.

Wanneer een krachtig landsheer deze autonomie aan de eisen van het algemeen belang poogde ondergeschikt te maken, dan beriepen de autonome corporaties zich, gelijk we zagen, onveranderlijk op haar bijzondere rechten en vrijheden, in de costumen en privilegiën gewaarborgd.

Toen echter de wezenlijke *staatsidee* door de Franse revolutie werkelijkt werd, moesten de ongedifferentieerde levenskringen worden geliquideerd. De modern gemeenten en provinciën zijn dus niet meer te vergelijken met de oude buurschappen, steden, heerlijkheden en landschappen. Zij zijn wezenlijke *delen* geworden van het *moderne staatsgeheel* en vertonen de *gedifferentieerde, innerlijke aard van staatsonderdelen*. Juist daarom kan in de verhcuding tussen de staat en zijn delen nimmer sprake zijn van *souvereiniteit in eigen kring* en evenmin meer van een *autonomic in de zin van het anden regime*.

De gemeentelijke en provinciale autonomie zijn in haar grenzen principieel afhankelijk van de eisen van het algemeen belang van de staat als geheel.

Wel hebben **THORBECKE** en enige zijner leerlingen gemeend, dat de gemeentelijke, de provinciale en de rijkshuishouding drie zelfstandige kringen vormden, die naar hun *aard* van elkander zouden zijn afgegrensd.

Maar de natuur bleek ook hier sterker dan de leer. Het bleek eenvoudig niet mogelijk een innerlijk criterium voor de onderlinge afgrenzing dezer „drie kringen" aan te geven. *In hoeverre* het algemeen belang van het staatsgeheel gedooft aan gemeenten, provinciën en andere wezenlijke onderdelen van de staat een autonome kring van zelf-regeling over to laten, is inderdaad geheel van de historische ontwikkeling in haar samenhang met het rechtsleven afhankelijk. De wezenlijke *souvereiniteit in eigen kring daarentegen* is in de *schepping* gegrond, *niet* in de *historie*.

Dit wil geenszins zeggen, dat men dus de gehele vraag der gemeentelijke en provinciale autonomie van de lijst der *principiele* staatkundige problemen zou kunnen schrappen.

Een wezenlijk *christelijk-historische* staatkunde, waarin de christelijke religie *ook de historiebeschouwing bepaalt*, eist inderdaad, dat men in de opbouw van de staat ernstig rekening houdt met de Nederlandse volksaard in zijn historische ontplooiing. Niet omdat die volksaard in zijn individualiteit op zichzelf genomen een norm voor de staatkunde zou zijn. Maar wel, in zoverre voor de historische ontwikkeling inderdaad een *differen-*

*tierings-norm* geldt, d.w.z. een norm, die de doorbreking van de ongedifferentieerde samenlevingsvormen eist, en omdat het

i

ook in *nationals* zin moet doorzetten. Wat bedoel ik hiermede?

Bij dit punt moet ik een ogenblik langer stilstaan, omdat hier de *schriftuurlijke historie-beschouwing* onmiddellijk in het geding komt, die door de historicistische kijk op de geschiedenis hoe langer zo meer overwoekerd is.

Het historisme is, het kan niet genoeg gezegd worden, geboren uit een verabsolutering van het *historisch aspect* der werkelijkheid, zoals dat bijzonderlijk door de *historie-wetenschap* wordt onderzocht.

Het *integraal* (volledig) en *radicaal* (tot de *wortel* der geschapen werkelijkheid doordringend) karakter van het schriftuurlijk scheppingsmotief doet ons echter ook *dit aspect* in zijn onherleidbare eigenaard en in zijn onverbreekelijke samenhang met alle andere aspecten der werkelijkheid zien.

Het is in zijn kern onherleidbaar tot de overige aspecten, maar het vertoont tegelijk in zijn innerlijke structuur de *volledige uitdrukking van de universele samenhang aller aspecten*. Want het is Gods scheppingswerk, dat een integraal, een *volledig* karakter draagt. Wij hebben in een der voorafgaande paragrafen deze stand van zaken aan het gevoelsaspect der werkelijkheid *gedemonstreerd en hem de universaliteit in eigen kring* van ieder aspect genoemd als keerzijde van zijn *souvereiniteit in eigen kring*.

Wilt ge de ordinantiën Gods voor de historische ontwikkeling leren kennen, dan is zulks slechts mogelijk door ze uit deze structuur van het historisch aspect in zijn onverbreekelijke samenhang met die van alle andere aspecten op te sporen, gelijk zij in de goddelijke scheppingsorde zijn geworteld. Het schriftuurlijk grondmotief van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus moet *het enig uitgangspunt en de enige religieuze drijfkracht* van dit onderzoek zijn, zal dit laatste ons niet op dwaalsporen brengen.

Maar, zo hoor ik reeds de tegenwerping van de lezer: Is voor het leren kennen van de ordinantiën Gods voor de historische ontwikkeling dan werkelijk zulk een ingewikkeld onderzoek nodig? Heeft God ons Zijn wet dan niet volledig geopenbaard in de lien geboden? Heeft een eenvoudig christen daar niet genoeg aan?

Ik antwoord met een wedervraag: Erkent ge niet, waarde lezer, dat God *alle* sferen van dit tijdelijk leven onder Zijn wet en ordinantie gesteld heeft? Zouden de wetten, die de getals- en ruimteverhoudingen beheersen, de wetten voor de fysische en scheikundige verschijnselen, de wetten voor het organisch leven en het emotioneel gevoelsleven, de wetten voor uw logisch denken en voor de taalvorming, de wetten voor het economische leven en de normen voor de schoonheid niet *alle, zonder onderscheid, in Gods scheppingsorde gegrond* zijn? En kunt ge al deze ordeningen voor de onderscheiden aspecten der werkelijkheid rechtstreeks in Schriftteksten terugvinden?

Zo neen, erkent ge dan niet, dat God het de mens tot *taak* heeft gesteld, deze ordeningen in moeizaam onderzoek te ontdekken? En zo ge dit toegeeft, meent ge dan, dat het voor dit onderzoek geen verschil uitmaakt, of ge van het *grondmotief van Gods Woord* uitgaat, dan wel

of ge u door *onschriftuurlijke grondmotieven* laat Leiden?

Zij, die menen waarachtige schriftuurlijke *beginzelen* voor de staatkunde alleen uit *uitdrukkelijke bijbelteksten* te kunnen putten, gaan wel van een zeer verkeerde schriftbeschuwing uit. Zij zien slechts de *letter*, maar vergeten, dat Gods Woord is *geest* en *kracht*, die moet *doorwerken* in heel uw levens- en denkhouding. Gods Woordopenbaring zet u aan het *werk*. Zij wil *beslag* leggen op heel uw bestaan, zij wil *nieuw leven* in u wekken, waar de *dood* en de *geestelijke gemakzucht* heerschappij voerden. Gij, gemakzuchtige lezer, wilt dat de rijpe vruchten van Gods Woordopenbaring u vanzelf in de schoot vallen. Maar Christus Jezus zegt u, dat *gij zelf* vrucht moet dragen, wanneer het zaad van Gods Woord in de goede aarde is gevallen.

Welnu, than wordt ge als christen voor de principiele vraag gesteld, welke historische maatstaf ge bezit, om in de nieuwe tijd de *reactionaire* van de wezenlijk *pro gressie* te kunnen onderscheiden. aan de wet der tien geboden kunt ge die maatstaf niet ontleen, omdat deze wet niet bedoelt u het nasporen der scheppingsordeningen te besparen.

Om de acute vraag van de nieuwe tijd te kunnen beantwoorden, wat ligt in de lijn van een *wezenlijke progressie* en wat als *reactie* moet worden verworpen, dient ge inzicht te hebben in de bijzondere ordinantiën, die God voor de historische ontwikkeling gesteld heeft.

Dit inzicht waait niemand aan! Het eist *onderzoek*. En bij dit onderzoek wordt ge alleen dan voor dwaling behoed, wanneer het scheppingsmotief van Gods Woord *volledig beslag* op uw denken krijgt.

Maar reeds hoor ik een nieuwe tegenwerping, ditmaal van *Barthiaanse zijde*: ge spreekt maar rustig over de scheppingsordeningen, alsof geen *zondeval* is ingetreden. Wat weten wij van de oorspronkelijke ordeningen der schepping? Zijn die door de zonde niet dermate veranderd, dat zij eer tot ordeningen voor het *zondige* leven geworden zijn?

Hierop moet ik het volgende antwoorden: Het grondmotief der Goddelijke Woordopenbaring is *eel' ondeelbare eenheid*. Schepping, zondeval en verlossing zijn niet te scheiden. Dit laatste doet practisch onze Barthiaanse lezer, wanneer hij wel belijdt, dat God alle dingen *geschapen* heeft, maar weigert het *scheppingsmotief* in zijn denken volledig te laten *doorwerken*. Hoe nu? Heeft God zich daarvoor als *Schepper* geopenbaard, dat ge deze openbaring nu verder naast u zoudt neerleggen? Ik waag de uitspraak, dat hij, die zulks doet, ook de diepte van zondeval en verlossing niet verstaat. Dit op de achtergrond dringen van de schepping is niet schriftuurlijk. Lees de psalmen, waarin de vrome dichter zich verlustigt in de ordeningen, door God voor Zijn schepping gesteld. Lees het boek Job, waarin God zelf tot de zwaarbeproevede hider spreekt over de rijkdom en diepte van Zijn wetten, die hij voor Zijn schepselen ordeneerde. Lees de evangeliën, waarin Christus Jezus zich op de scheppingsordering voor het huwelijk beroept tegenover hen, die hem een valstrik willen spannen. Lees tenslotte Romeinen 1 : 19 en 20, waar de scheppingsordeningen uitdrukkelijk tot de algemene openbaring aan het menselijk geslacht worden gerekend.

Wie de oorspronkelijke scheppingsordeningen onkenbaar voor de gevallen mens noemt, omdat zij door de zonde geheel zouden zijn veranderd, miskent in de grond der zaak de ware betekenis van Gods *gemene gratie*,

die die ordeningen *in stand houdt*. Niet de scheppingsordeningen zijn door de zonde gewijzigd, maar de *richting van het menselijk hart*, dat zich van zijn Schepper heeft afgekeerd. Deze *radicale* zondeval werkt ongetwijfeld door in de wijze, waarop de mens de krachten, door God in Zijn schepping *besloten*, gaat *ontsluiten*.

Hij werkt door in de natuurverschijnselen, die de mens niet meer beheersen kan. Hij werkt door in de wetenschappelijke denkhouding, die zich door een afgodisch grondmotief laat leiden. Hij werkt door in de subjectieve wijze, waarop de mens nader vorm geeft aan de *beginselen*, die God in Zijn schepping als richtsnoer voor het *menselijk handelen* stelde. Hij heeft bijzondere instellingen nodig gemaakt als die van de staat en de kerk in haar institutaire vorm. Maar zelfs deze bijzondere instituten der gemene en der particuliere genade zijn gegrond op de ordinantiën, door God in Zijn scheppingsorde gesteld. Nòch de structuren van de onderscheiden aspecten der werkelijkheid, nòch de structuren, die de aard der concrete schepselen bepalen, nosh de Goddelijke beginselen als richtsnoeren voor het menselijk handelen zijn door de zondeval gewijzigd. Wie dat beweert, zou tot de onschriftuurlijke slotsom moeten komen, dat de *zondeval even ver gaat als de schepping*, d.w.z. dat hij de *natuur van het geschapene vernietigd* heeft. Dit zou betekenen, dat de zonde een *eigenmachtige* rol tegenover God als de Schepper aller dingen zou spelen. En wie dit staande houdt, ontrooft in de grond der zaak aan God Zijn *souvereiniteit* en kent de Satan eenzelfde macht toe als aan de Oorsprong aller dingen.

Wij mogen ons dus ook door de laatst besproken tegenwerping niet laten afhouden van het onderzoek naar de Goddelijke ordinantie voor de historische ontwikkeling, zoals deze in het licht van het *scheppingsmotief* zich aan ons openbaart.

#### § 15. „*Er is geschied*” en het historisch aspect der werkelijkheid.

Het „historisme”, dat de werkelijkheid laat opgaan in haar historisch aspect, is de dodelijke krankheid van onze „dynamische” tijd. Er is tegen deze verziekte visie op de werkelijkheid geen kruid gewassen, zolang het schriftuurlijk scheppingsmotief niet zijn volledig beslag op uw levens- en denkhouding herwinti Zij ontrooft u alle geloof in vaste maatstaven, zij besluipt zelfs uw geloof in de eeuwige Waarheid van Gods Woord. Voor het historisme is alles *betrekkelijk*, alles *historisch bepaald*; ook het geloof in eeuwige waarden.

Roep het een halt toe voor de poorten van uw geloofsleven, zo ge wilt. Maar de demon van het historisme laat zich niet zo gemakkelijk buiten die poorten sluiten. Hij heeft uw poortwachters omgekocht zonder dat ge het weet. En plotseling staat hij midden in uw binnenste heiligdom en heeft u in zijn greep. Ge beweert, dat de Heilige Schrift u de *eeuwige Waarheid* onthult? Maar ziet ge dan niet, in uw dogma bevangene, dat die Bijbel, die ge als Godsopenbaring aanvaardt zelf geheel door het proces der historische ontwikkeling is heengegaan?

Is de weg van Oude tot Nieuwe Testament niet de grote *heirweg der historie*? Wanner het Oude Testament de openbaring Gods is, hebt ge dan niet bespeurd, dat die openbaring zich blijkbaar historisch heeft ont-

wikkeld tot die van het Nieuwe Testament? Zoudt ge soms in het boek Jozua nog de Goddelijke leefregel voor de christen van deze tijd willen erkennen? Kunt ge soms de joodse wraakpsalmen nog zingen, zonder dat zij met uw modern christelijk besef in botsing komen? Meent ge werkelijk, dat uw modern christelijk geloof zich naar zijn inhoud nog volkomen dekt met dat van de eerste christen-gemeenten of dat van de middeleeuwse schriftgelovige?

Zo ja, dan zal een gedegen historisch onderzoek **u** spoedig uit **de** droom helpen. Zelfs uw gebruik van nude termen kan niet verhinderen, dat ge aan die termen een nieuwe betekenis verbindt: want die betekenis verandert met de historische ontwikkeling en geen macht ter wereld kan die ontwikkeling een stilstand toeroepen.

En dan uw staatkundige beginselen! Uw beroep op de „sovereiniteit in eigen kring"! Ge leeft in een „dynamische" tijd, waarde lezer, waarin de *beweging alles*, de *vastheid* van beginsel *nets is*. Ge leeft in een tijd, die het dogmatisch voor-oordeel inzake het bestaan van vaste, niet aan de historische ontwikkeling onderworpen maatstaven voorgoed heeft overwonnen.

Stel u dus midden in die historische beweging, zo ge een kind van uw tijd wilt zijn, tracht de geest van uw tijd te verstaan, wanneer ge wilt, dat men naar u luisteren zal. En vooral, wees *vooruitstrevend*, want aan de vooruitstrevenden behoort de toekomst.

Dit zijn de sluipwegen, waarlangs 't historisme zich toegang heeft weten te verschaffen tot het hart van de moderne mens. Er waren theologen, die niet beter wisten te doen, dan het over de gehele line bij te vallen, voorzover het de kijk op de *tijdelijke* werkelijkheid betrof. Slechts voor de christelijke geloofswaarheden eist zij *eeuwigheidswaarde* op. Dit was een formidabele vergissing! Want het historisme laat, zo ge het voor uw visie op de tijdelijke werkelijkheid aanvaardt, zich voor de burcht van uw *geloof* geen halt toeroepen. Waarom niet? Omdat uw geloofsleven zelf tot die tijdelijke werkelijkheid behoort. En bovenal, omdat het historisme zelf door een religieus grondmotief wordt gedreven, dat zich radicaal *tegenover* het grondmotief der christelijke religie stelt. Dit religieuze grondmotief van het moderne historisme kunnen wij eerst later blootleggen, wanneer wij het *humanisme* nader in zijn grondslagen onderzoeken.

Wij zagen intussen reeds in de voorafgaande paragraaf hoe het historisme in zijn eerste aanloop zelfs gedeeltelijk beslag wist te leggen op de geschiedbeschouwing in de antirevolutionaire staatsleer. En het is niet te boud gezegd, wanneer ik beweer, dat de gehele moderne kijk op de menselijke samenleving door de gevaarlijke geest van dit historisme is doortrokken.

Het is daarom van het hoogste belang, u er goed rekenschap van te geven, dat dit laatste, ook als ge het alleen als een visie op de *tijdelijke* werkelijkheid laat gelden, eerst wortel kan schieten, wanneer het *schepingsmotief* der Goddelijke Woordenbaring zijn vat op uw werkelijkheidsbeschouwing *verloren* heeft. Dit geldt ook voor onze *eenvoudige lezers!* Want het historisme is meer dan een wijsgerige theorie. Het is een „geestelijke boosheid in de lucht", die net slechts uw *denken*, maar ook uw *practische levenshouding* voor zich opeist!

De eerste gevaarlijke afdwaling, waartoe men bij loslating van het scheppingsmotief kwam, is de volgende: Men ging het *historisch aspect* der werkelijkheid, waaronder de *historiewetenschap* de feiten en gebeurtenissen onderzoekt, vereenzelvigen met de *geschiedenis*, in de concrete zin van *wat geschied is*. „*Er staat geschreven*” en „*Er is geschied*”, dat waren de beide kroongetuigen, die GROEN VAN PRINSTERER tegen de afgodische wijsbegeerte der Franse revolutie opriep.

Maar het „*Er is geschied*” mag niet worden vereenzelvigd met het *historisch aspect*, waaronder de geschiedenis door de *wetenschap* wordt onderzocht.

Voor deze principiele fout, die rechtstreeks in de amen der historische geschiedbeschouwing voert, kan ik niet genoeg waarschuwen. Want zij wordt *doorlopend* begaan, ook door overtuigd gelovige denkers. En uit de *wetenschap* is die eerste concessie aan het historisme doorgesijpeld in de praktische levenskijk ook van de massa.

De concrete gebeurtenissen als oorlogen, hongersnoden, opstanden, nieuwe staatsvormingen, belangrijke ontdekkingen en uitvindingen, enz. enz. behoren tot de *concrete* werkelijkheid, die in beginsel in *alle* aspecten, zonder uitzondering, fungeert. Hetzelfde geldt van de dingen uit onze dagelijkse ervaring, on voor de onderscheiden kringen der samenleving als gezin, staat, school, bedrijf, kerk, enz. enz.

Gaat ge dus het *historisch aspect* der werkelijkheid vereenzelvigen met datgene *wat* geschied is, dan vergeet ge, dat de concrete geschiedenis nog tal van *andere* aspecten vertoont, die als zodanig *niet* van *historische* aard zijn. Dan gaat ge de *voile* werkelijkheid vereenzelvigen met één harer (door de historiewetenschap geabstraheerde) *aspecten*. Dan wordt ge *historist* in uw werkelijkheidsvisie en laat ge het schriftuurlijk *scheppingsmotief* in deze visie los. Wilt ge de proef op de som?

Vraag aan een gewoon mens: Wat verstaat ge onder *geschiedenis*? Het antwoord zal prompt luiden: Wat in het verleden geschied is. Dit antwoord is correct. Want in de gewone ervaring van het dagelijks leven richt ge uw aandacht niet op de abstracte *aspecten* der werkelijkheid, die, gelijk we vroeger gezien hebben, eerst in de *wetenschappelijke denkhouding* als zodanig onderscheiden worden. Ge richt hier uw aandacht uitsluitend op de werkelijkheid in haar *tweede*, haar concrete structuur, die van *dingen, gebeurtenissen* enz.

Beproof nu echter het onderzoekingsveld der historiewetenschap naar dit criterium „*Er is geschied*” af te grenzen. Ge zult dan aanstonds beseffen, dat het daartoe volkomen onbruikbaar is.

Neem als voorbeeld de volgende gebeurtenis. Ge hebt gisteren een sigaar gerookt. Dat behoort vandaag zonder twijfel tot het verleden. Maar is dit nu een *historische* gebeurtenis, geschikt voor boekstaving in een geschiedverhaal? Immers neen. En toch zult ge bij nadere bezinning moeten toegeven, dat deze concrete gebeurtenis wel degelijk een *historisch aspect* vertoont. In de middeleeuwen rookte men niet. Het invoeren en inburgeren van de tabak in onze Westerse cultuur was ongetwijfeld een gebeurtenis van *historische* betekenis. Uw eigen rook-werkzaamheid speelde zich af in een historisch cultuur-milieu, waaruit de invoering en inburgering van dit genotmiddel niet meer valt weg te denken.

Ze vertoont dus ongetwijfeld een *historisch aspect*, als ge haar ver-

gelijkt met het middeleeuwse gebruik van genotmiddelen. Maar ze is niet door haar historisch aspect typisch *gekaracteriseerd*, zoals b.v. w61 het geval is met een gebeurtenis als de capitulatie van Duitsland en Japan in de jongste wereldoorlog, of de Franse revolutie, die zelve vorm-gevend in de wereldgeschiedenis ingrepen.

Dit wordt toch ook implicite in de gewone (niet wetenschappelijk ingestelde) ervaring gezien. Want niemand zal bij het zoëven gegeven voorbeeld van een typisch *historische* gebeurtenis spreken.

Evenmin zal men een natuur-gebeuren als het vallen van een rotsblok, of een overstroming, als zodanig een *historische* gebeurtenis noemen. Maar zulk een gebeuren *kan* een historische betekenis *krijgen* in verband met zijn ingrijpen in de menselijke *cultuur*.

Het komt er dus op aan het *historisch aspect* der werkelijkheid niet te vereenzelvigen met de *concrete gebeurtenissen*, die erin fungeren, maar die evenzeer *alle andere* aspecten vertonen, welke God in Zijn *scheppingsorde* aan de werkelijkheid heeft toebedeeld.

Het historisch aspect onderscheidt zich van de overige aspecten als die van het organisch leven, het emotioneel gevoel, de logische onderscheidenheid enz. enz. niet door datgene, *wat* erbinnen geschiedt, maar door het *hoe*, de *wijze waarop*. Voor de historicus komt het er dus voor alles op aan de *kern* van deze *historische wijze* van het concrete gebeuren in het oog te vatten. Hij heeft een *criterium* nodig om het *historisch aspect* der werkelijkheid van de overige aspecten te kunnen onderscheiden.

Het historisme nu mist zulk een criterium, omdat in zijn visie het *historisch aspect* met de *voile werkelijkheid* vereenzelvigd wordt.

De gangbare criteria zijn volstrekt onbruikbaar. Wanneer men b.v. zegt, dat de historie-wetenschap de wetenschap der *wording* of der *ontwikkeling* is, dan vergeet men, dat van wording en ontwikkeling reeds in de natuurwetenschappen sprake is. Wanneer men dus niet alleen van een *organische /evens-ontwikkeling*, maar ook van een *historische* ontwikkeling spreekt, dan komt het er juist op aan to weten, wat het specifiek *historisch* karakter van een ontwikkelingsproces uitmaakt. Want één ding is zeker: de organische levensontwikkeling b.v. van het zaad tot een volwassen plant, of van een embryo tot een volwassen Bier is geen *historische* ontwikkeling, waarmede de historiewetenschap zich bezig houdt.

Wat is dus de kern van het *historisch aspect* der werkelijkheid? Wie dit gezien heeft, kan niet meer aan de historistische visie ten offer vallen.

Maar ge gaat het eerst zien, als het *scheppingsmotief der Woordopenbaring* uw kijk op de werkelijkheid *innerlijk* gaat beheersen. Want dan heeft het historisme zijn vat op uw denken *verloren*.

Welnu, de *kern* van het historisch aspect, die de eigenaardigheid en onherleidbaarheid van dit laatste waarborgt is het *culturele*. Een culturele werkzaamheid bestaat steeds in *vormgeving* aan een materiaal *in vrije beheersing van dit laatste*, een *vormgeving naar vrij ontwerp*. Daardoor onderscheidt zich de culturele vormgeving principieel van de wijze, waarop vaste vormen in de *natuur* ontstaan.

De wonderbaarlijke kristalvormen, de vormen van honingraten, spinnewebben enz. zijn gem *cultuur-vormen*, omdat zij niet naar vrij ontwerp en in vrije beheersing van een materiaal ontstaan, maar door natuurwerkingen en instincten naar vaste, onveranderlijke schema's en wetten.

Dat de culturele wijze van vormgeving in Gods *scheppingsorde* gegrond is, blijkt uit het scheppingsverhaal zelve. Want God heeft bij de schepping van de mens hem onmiddellijk het grote cultuur-gebod gegeven: *Onderwerp de aarde en heerst over haar*. Maar dit cultuurgebod wordt *to midden der overige scheppings-orderingen gesteld*. Het raakt slechts het *historische aspect* van het geschapene, dat aan cultuur-ontwikkeling wordt onderworpen.

Het *culturele* is dus de *wijze*, waarop de werkelijkheid zich *onder haar historisch aspect openbaart*. Men noemt gewoonlijk *cultuur* alias, *wat* aan menselijke vormgeving zijn ontstaan dankt, in tegenstelling met datgene, wat in de „natuur" ontstaat.

Daarbij wordt dan gewoonlijk vergeten, dat het culturele slechts een aspect van de werkelijke dingen, gebeurtenissen enz. is en dat b.v. een zgn. cultuur-voorwerp als een tafel of stoel mede *in alle andere aspecten* der werkelijkheid fungeert, die *Been cultureel karakter* dragen (b.v. het getalsaspect, het ruimtelijk aspect, het fysisch-chemisch aspect der beweging, het zinnelijk gevoelsaspect (waarin het zich ons in zijn *zinnelijk waarneembare* eigenschappen vertoont), het aspect der logische onderscheidenheid, het taal-aspect der symbolische betekenis, het economisch aspect, het aesthetisch aspect enz., enz).

Het was het *culturele* als kern-moment van het historisch aspect, dat in de Griekse cultuur-religie werd *vergoddelijkt* en in haar vroeger besproken *vorm-motief* zich in religieuze antithese tot het *materie-motief* van de eeuwig vloeiende levensstroom plaatste.

Toch mist men in dit Griekse vormmotief het typisch *relativistisch* en *dynamisch* moment, dat ons in het moderne historisme treft. Dit is slechts zo to verklaren, dat in het eerste het *culturele*, als kern-moment van het historisch aspect, geheel werd losgemaakt van het moment der *ontwikkeling*, waardoor de historie onverbrekkelijk met het *organisch levensaspect* is vervlochten.

Want in het religieuze grondmotief der Griekse oudheid treedt de cultuur-religie in een *absolute tegenstelling* tegenover de oude *levens-religie* op. Doze religieuze antithese eist het *doorsnijden van alle banden* tussen het *culturele* vorm-motief en het motief van de *oude levens-religie*: de eeuwig vloeiende stroom der levens-ontwikkeling. Daarom voerde het religieuze vorm-motief het Griekse denken tot het geloof in een *eeuwige onveranderlijke* vormenwereld, die *volstrekt* verheven is boven *de aardse stroom der levensontwikkeling*. En dit geloof nam in de religie van de Olympische goden een tot de volksverbeelding sprekende gestalte aan: De Olympische goden zijn onzichtbare, *onsterfelijke*, stralende vorm-goden, verpersoonlijking van de verschillende cultuur-machten, verheven boven het doodslot der stervelingen.

Het moderne historisme daarentegen wordt, gelijk wij later zullen zien, door het *religieuze grondmotief van het humanisme* (*natuur en vrijheid*) beheerst. Het ziet de „cultuur" juist in haar nimmer stilstaande *historische ontwikkeling* en miskent daarbij alle *constante structuur-momenten*, die die ontwikkeling eerst *mogelijk maken*, omdat zij in de vastheid der *Goddelijke scheppingsorde* gegrond zijn.

Het miskent in de eerste plaats de *constante structuur van het historisch aspect zelve*, waarin de *Goddelijke wetten* voor de historische ont-

wikkeling besloten zijn.

Het heeft daarom ook geen vaste maatstaf ter onderkenning van de *reactionaire* en de waarlijk *pro gressieve* lijn in de historische ontwikkeling.

Het staat daarom volkomen *beginselloos* tegenover de problemen van de „nieuwe tijd", want alle leuzen waarmede het tegen nationaal-socialisme en fascisme gestreden heeft, zijn door zijn historicistische, relativistische levensvisie innerlijk van hun *vastheid van waarde* beroofd.

Dit geldt zowel voor de leuze der „democratie" als voor die van de „rechten van de mens", zowel voor zijn leuze van een „stark gezag" als voor die van de „vrijheid".

Maar we moeten dan tegelijk vaststellen, dat ook de antirevolutionaire staatsleer juist in haar *historiebeschouwing* haar zwakke stee openbaarde.

Zeker had zij tegen het consequent historisme een krachtig verweer in haar schriftuurlijk-christelijke grondslag: Er staat geschreven! Maar gelijk wij gezien hebben, had zij juist in haar *historiebeschouwing* een bondgenootschap met het humanistisch historisme gesloten.

Dit moest zich juist in de *tegenwoordige phase* der wereldhistorie wreken. Want men kan de historicistische geest van de nieuwe tijd slechts afdoende bestrijden door hem op het veld der *historische ontwikkeling zelve* in de geestelijke wapenrusting der christelijke religie to weerstaan.

Niemand zal er ons, hoop ik, van verdenken, dat wij dit zeggen uit lust tot afbraak van het grote werk, dat door STAHL, en GROEN is verricht. Onze critiek draagt een zuiver *opbouwend* karakter en wordt geleverd in een geest van warme dankbaarheid voor de arbeid dezer christelijke

i

Maar hun werk kan slechts in hun eigen geest worden *voortgezet*, wannier het schriftuurlijk grondmotief der *Reformatie* daarin werkzaam blijft. Worden er morse plekken in hun geestelijke nalatenschap openbaar, dan moeten die zonder verschoning worden weggesneden. Wat than vóór ales nodig is, is een juister schriftuurlijk inzicht in de verhouding tussen het *scheppingsprincipe* der *souvereiniteit in eigen kring* enerzijds en de *historische ontwikkeling* anderzijds, en in de *ordeningen, die God voor de laatste gesteld heeft*.

Daarom mogen ook onze *ongeduldige* lezers ons vergeven, dat wij aan deze zo bij uitstek fundamentele vraagstukken nog enige verdere paragrafen wijden.

## **§ 16.** *Behoudende en vooruitstrevende machten in de historische ontwikkeling.*

In de vorige paragraaf ontdekten wij de *kern* van het historisch aspect der werkelijkheid in het *culturele*. En de *culturele wijze* ener

i

*near wit ontwerp*. Daze vrije beheersing gaat zowel over *personen* als *taken*. Maar de eerste wijze van beheersing is de *primaire*. Zij openbaart zich in de historische *machtsvorming*. Zonder *persoonlijke* macht kan een ontdekking of uitvinding, waardoor wij op zakelijke wijze heerschappij over de „natuur" verwerven niet wezenlijk historie-vormend zijn. De grote Italiaanse kunstenaar uit de vroege Renaissance-tijd, LEONARDO DA VINCI, was tevens een grout geleerde. Van hem wordt verhaald, dat hij reeds

de constructie van een vliegtuig had gevonden. Maar deze uitvinding daalde met hem ten grave. Zij bleef zijn privaat bezit. Zij had eerst dan wezenlijk *vormgevend in de wereldgeschiedenis* kunnen ingrijpen, wanner de grote Italiaan voor zijn uitvinding de *mensheid gewonnen had*. En daarvoor ware een historische *machtsvorming*, een historische *invloed* noodzakelijk geweest, die LEONARDO zich *wèt* als veelzijdig *kunstenaar*, maar *niet als ontdekker en uitvinder* wist te verwerven.

Van welke aard is die *persoonlijke macht*, waarmede de wezenlijke *historie-vormer* is uitgerust?

Daarover heersen de meest scheve voorstellingen, ook in christelijke kring.

Velen stellen *macht* gelijk met *bruut geweld*. En in onze tijd vinden vele christenen, door deze gelijkstelling misleid, het eigenlijk *on-christelijk*, om door organisatorische aaneensluiting te streven naar versterking van macht ten behoeve van de doorwerking der christelijke beginselen in de samenleving.

De machtsvraag mag volgens hen bij de christen in 't geheel geen rol spelen.

In 't bijzonder in de *Barthiaanse kring* — ik denk b.v. aan Emu. BRUNNERS boek *Das Gebot and die Ordnungen* — wordt de staat juist in zijn *machtsorganisatie* als een *half-demonisch* wezen beschouwd. Over liefde en gerechtigheid mag de christen met een vrij geweten spreken. Zodra hij echter de *macht* in zijn gezichtskring betreft, zou hij eigenlijk het oor aan de duivel lenen.

Daze gehele voorstelling van zaken wijst er slechts op, dat het *scheppingsmotief* der christelijke religie in de werkelijkheidsbeschouwing dezer christenen is *teruggedrongen*.

En juist daardoor kunnen zij ook de zondeval en de verlossing door Christus Jezus niet meer in de volk schriftuurlijke zin verstaan. Het on-schriftuurlijke van hun beschouwing moet reeds in het oog springen, als wij bedenken, dat God zich als *Schepper* heeft geopenbaard in de *oorsprongsvolheid der macht*: God is de *al-machtige*. Bij de *schepping* stelt hij de mens het historisch cultuur-gebod: Onderwerp de aarde en beheers haar. Doorlopend openbaart God zich als de *Almachtige* in de loop der wereldhistorie. Door de *zondeval* kreeg de machtspositie, waartoe Hij de mens in de cultuur-ontwikkeling riep, een *afgodische richting*.

Maar Christus Jezus, de *Verlosser*, openbaart zich ons opnieuw als de *Macht-hebber* in de *voile* zin des woords: „Mij is gegeven alle macht, in de hemel en op de aarde“, zegt de herrezen Heiland. En hij roept zijn apostelen op, om de macht van het Evangelie onder alle volkeren te verbreiden.

Nu is deze *geestelijke macht* van het Evangelie ongetwijfeld zeer verschillend van de *zwaarmacht* van de overheid. En beide onderscheiden zich wezenlijk van de *macht der wetenschap*, die der *kunst*, die van het *kapitaal*, of de *sociale macht* van een *arbeiders- of werkgeversorganisatie*.

Maar onverschillig in welke *concrete* structuur zich de historische machtsvorming openbaart, nimmer is de laatste als zodanig *bruut geweld*. Zij is steeds in de *schepping* gegrond en heeft als zodanig nets *demonisch* in zich.

Christus Jezus noemt zich uitdrukkelijk ook de *overste van alle over-*

*heden der aarde*. Ook de zwaarmacht der overheid eist Hij voor Zijn dienst op, omdat Hem *alle* macht is gegeven in de hemel en op de aarde.

Slechts de *zonde* kan de macht in dienst van het demonische stellen. Maar dit geldt voor *alle* goede gaven Gods, ook voor het Leven, het gevoel, het denken, het recht, de schoonheid enz. enz. De macht draagt **voor-**zover zij aan de mens als schepsel is toebetrouwd — steeds een *cultured* karakter. Zij houdt een historische *roeping*, een *vormingstaak* in, waarvoor de machthebber rekenschap en verantwoording zal worden gevraagd.

Wezenlijke *macht* kan Dimmer als een privaat bezit slechts voor eigen persoonlijk gebruik en gent worden aangewend. Zij is de grote motor der cultuur-ontwikkeling. En allesbeheersend is de vraag in *welke richting* zij zal worden uitgeoefend.

Machtsvorming en machtsuitoefening zijn niet, gelijk men vaak gemeend heeft, aan *natuurwetten*, maar zij zijn aan wezenlijke *normen*, aan *regels van zo behoren* onderworpen. En deze normen zijn van intrinsiek *historische* geaardheid.

Want de historische ontwikkeling is door God inderdaad onder *normen* gesteld, waaraan de volkeren en machthebbers *onderworpen* zijn.

Het is niet zo, dat de individuele volksaard zelve norm voor de cultuur-ontwikkeling zou zijn, gelijk de Historische school leerde. Daze irrationalistische historiebeschouwing hebben wij in de voorafgaande paragrafen uitdrukkelijk afgewezen. Het schriftuurlijk *schepingsmotief* dwingt u, zodra het wezenlijk beslag op u krijgt, tot de erkenning, dat de wet Gods op ieder terrein *boven* het schepsel staat, dat eraan onderworpen is. Het schepsel is *sujet, onderdaan* van de Goddelijke ordening. De ordnantiën nu, door God voor de historische ontwikkeling gesteld, kunnen door de volkeren en machthebbers *overtreden* worden. En juist daarin openbaren zij haar norm-karakter. Want een natuurwet als de wet van de zwaartekracht kan door de mens niet overtreden worden.

Practisch neemt ieder de gelding van wezenlijk *historische* normen aan, zodra hij de tegenstelling *historisch-onhistorisch* hanteert en een on-historische politiek *reactionair* noemt. Want wie een bepaalde politieke richting als „reactionair“ of „represtinerend“ karakteriseert, welt een historisch waarderingsoordeel, dat het aanleggen van een norm voor de *historische ontwikkeling* onderstelt.

Een typisch voorbeeld van reactionaire politiek leverde het gedeeltelijk herstel van de heerlijke rechten door onze koning Willem I in het jaar 1814, en van het oude standenwezen, dat zich innerlijk overleefd had.

De heerlijke rechten, die overheidsgezag in privaat vermogen brachten, waren een restant van de ongedifferentieerde toestanden in de middeleeuwse samenleving. En hetzelfde valt te zeggen van het oude standenwezen. Geen van beiden verdroegen zich met de door de Franse revolutie verwerkelijkte moderne staatsidee met haar scherpe onderscheiding van publiek en privaat recht.

De zgn. contra-revolutionaire richting van de Restauratietijd wilde niet slechts de *beginselen* der Franse revolutie bestrijden. Neen, zij wilde schoon chip maken met alles, wat de Franse revolutie had gebracht, ook met de *moderne staatsidee zelve*. Zij wilde de politieke constellatie *terugschroeven* naar de toestand van het ancïen régime met zijn feodale verhoudingen.

De antirevolutionaire partij heeft zich van meet of tegen deze contra-

revolutionaire richting gekeerd, omdat zij haar als een *reactionaire*, en *onhistorische* stroming had onderkend.

Dit betekende dus, dat de contra-revolutionairen in hun politieke strevingen met de *norm voor de historische ontwikkeling* in strijd kwamen.

Maar hoe weten we nu eigenlijk, dat de historische ontwikkeling door God wezenlijk onder *normen is* gesteld en niet onder zgn. *natuurwetten*, gelijk die voor de elektrische en scheikundige verschijnselen en voor de organische levensontwikkeling gelden?

Wij weten dit uit de *pleats*, die God in Zijn scheppingsorde aan het historisch aspect heeft toebedeeld.

Een tegenstelling, zoals wij die vonden tussen *historisch* en *onhistorisch* of *reactionair* handelen, grijpt *terug* op de tegenstelling, die wij voor het eerst in het *logisch aspect* der werkelijkheid aantreffen tussen datgene, wat *met de norm overeenkomt* en wat er *mede in strijd is*.

Wanneer iemand in een logisch betoog zich zelf tegenspreekt, dan zeggen wij: Ge redeneert *on logisch*. De tegenstelling tussen een *logische* en een *on logische* redenering onderstelt, dat onze logische denkfunctie onder *logische normen is* gesteld, die overtreden kunnen worden.

Onder de verschillende aspecten der werkelijkheid is dat der *logische onderscheiding* het eerste, waarin ge zulk een tegenstelling tussen *wat behoort* en wat *niet behoort* aantreft.

En in alle aspecten, die op het logische *volgen*, dragen de ordeningen of wetten, die God in Zijn scheppingsorde daarvoor besteld heeft, normkarakter. Normen zijn *waarderingsmaatstaven*, die als zodanig slechts door schepselen met redelijk *onderscheidingsvermogen*, met een logische denkfunctie toegerust, kunnen worden gehanteerd.

Men heeft wel gemeend, dat reeds in het aspect der *organische levensontwikkeling* zulke normen zouden optreden. Wij noemen toch het organisme gezond of ziek, al naar gelang het al of niet naar de „norm" functioneert, die blijkbaar voor het gezonde leven geldt.

Maar deze opvatting berust op een misverstand. Een wezenlijke norm bestaat alleen voor schepselen, die wij *verantwoordelijk* stellen voor hun gedragingen, en aan welke wij gedragingen in strijd met de normen kunnen *toerekenen*. En dit is alleen mogelijk op de grondslag van een *logisch onderscheidingsvermogen*. Niemand denkt er toch aan een zieke plant of een ziek dier *verantwoordelijk* to stellen voor de abnormale functionering van hun organisme. Niemand zal hun de ziekte *toerekenen* als iets, waarvoor hun een *verwijt* kan treffen. Dat doen wij echter wel, wanneer wij iemand *onlogisch* horen redeneren. En wij doen het evenzeer, wanneer wij een bepaalde politieke richting haar *reactionaire* houding tegenover de historische ontwikkelingsnorm verwijt ten. Evenzeer wanneer wij van iemand zeggen, dat hij zich in strijd met de *omgangsvormen* gedraagt, of dat hij zich *taalkundig onjuist* uitdrukt, of dat hij zijn onderneming *oneconomisch* beheert, of dat hij een *lelijk* stuk proza of poezie heeft geschreven, of dat hij *onrechtmatig* of *onzedelijk* handelt. En evenzeer, wanneer wij iemand van *ongeloof* beschuldigen.

Wezenlijke *normen* zijn in de scheppingsorde slechts als *beginselen* voor de menselijke gedragingen gegeven. Deze beginselen eisen vanaf het historisch aspect nadere *vormgeving* door bevoegde menselijke instanties. En deze vormgeving moet zich steeds aansluiten bij het *historisch ontwik-*

*kelingspeil van een volk. Want in de vormgeving zijn alle latere aspecten van het menselijk Leven met het historisch cultuur-aspect vervlochten. De vormgeving grijpt hier steeds terug op de culturele vormgeving in de historische ontwikkeling. Zo eisen de beginselen van fatsoen, beleefdheid, hoffelijkheid enz. nadere vormgeving in de omgangsvormen. Zo vragen de beginselen der taal nadere vormgeving in de taalvormen, de beginselen van de economische waardering in de economische vormen, de beginselen der schone harmonie in de stijlvormen, de rechtsbeginselen in de juridische vormen van wet, verordening, reglement, statuut enz.*

Door deze onverbreekelijke samenhang aller latere aspecten met het historisch aspect, ontstaat nu, zodra het scheppingsmotief van Gods Woord zijn beslag op uw denken verliest, de schijn, alsof omgangsvormen; taal, economie, kunst, recht, zedelijkheid en geloof in wezen *historische* verschijnselen zouden zijn, alsof zij dus van *historische oorsprong* waren.

Maar het scheppingsmotief van *Gods Woord*, dat ons steeds weer ervan doordringt, dat God alles *naar zijn aard* heeft geschapen, behoedt ons voor deze historistische afdwaling.

Het scherpt ook ons onderscheidingsvermogen ten aanzien van de aspecten der werkelijkheid.

Zo kan bv. het *recht* in zijn menselijke vormgeving nimmer als zodanig van *historische aard* zijn.

*Historie-vorming* eist, naar wij zagen, *macht* bij degenen, die tot vormgeving aan de cultuurbeginselen geroepen zijn. Voor rechts-vorming, zoals die bv. door de *wetgever* wordt verricht, is *rechts-macht* of *competentie* vereist.

*Rechts-macht* is niet te herleiden tot *macht* in *historische zin*. Zodra ge zulks beproeft, stelt ge *recht* en *macht* gelijk en dit komt neer op een *opheffing*, een *negatie* van het recht.

Het was een typisch gevolg van de historistische levensvisie, wanneer het nationaal-socialisme steeds weer leerde, dat een volk zijn recht van bestaan eerst in de historische machtsstrijd bewijst. „Recht is macht“, dat was het parool van de gehele politiek der totalitaire staten. Deze leer was daarom zo gevaarlijk, omdat zij een waarheidsmoment bevat. Want het is inderdaad waar, gelijk we nog zullen zien, dat zich in de wereld-historie een *wereldgericht* over de volkeren voltrekt. Maar nimmer in die zin, dat het recht zich in macht oplost.

Wel is het zo, dat in de figuur der rechtsmacht, het juridisch aspect der werkelijkheid met het historische onverbreekelijk *samenhangt*. Zonder *macht* in historische zin kan ook geen *rechts-macht* bestaan. Maar nochtans blijven beide innerlijk *in haar aard onderscheiden*.

Alle historievorming eist dus *macht*. Maar zij voltrekt zich nimmer zonder *strijd*. De *vooruitstrevende* wil van de historie-vormer stuit op de *macht der traditie*, die als de *macht van het behoud* zich tegen iedere poging te weer stelt, om met het verleden te breken.

In de *traditie* belichaamt zich een cultureel gemeenschapsbezit, dat in de opeenvolging der geslachten is verworven. Zij beheerst ons als leden van een cultuurkring voor een goed deel inderdaad onbewust, omdat wij van kinds of erin zijn opgevoed, omdat wij beginnen haar als vanzelfsprekend te aanvaarden, zonder *ons* van haar innerlijke waarde rekenschap te geven.

De traditie is ontzaggeijk veel rijker dan datgene, wat de enkeling zich van haar heeft eigen gemaakt. Wie tegen haar de strijd waagt op te nemen, heeft nimmer alleen te doen met een aantal behoudzieke personen, maar met een *gemeenschapsmacht*, die het *heden* aan het *verleden bindt* en die zich over gehele generaties uitstrekt.

De behoudende macht der traditie wordt door de „nieuwlichter" bijna steeds onderschat, omdat hij haar slechts aan de oppervlakte van het *heden* ziet, waarin zij zich veelszins als de macht der *traagheid* voordoet. Maar de traditie heeft diepteafmetingen, die zich eerst geleidelijk, bij nauwgezet historisch onderzoek onthullen. Eerst dan gaat de onderzoeker beseffen met welk een macht de historievormer als *tegenpartij* te doen heeft.

Het is inderdaad kinderlijk op de „traditie" of te geven, als op een lastige trage oude vrouw, die nu eenmaal zweert bij al het bestaande en nimmer een goed woord over heeft voor het nieuwe, dat zijn recht opeist. Want zonder traditie zou geen cultuur kunnen bestaan, zou geen historische ontwikkeling mogelijk zijn. Stel u slechts voor, dat iedere generatie weer opnieuw een streep zou halen door het verleden. Stel u voor, dat zij in ernst zou beproeven „schoon schip" met dit laatste te maken. Er zou niets, maar dan ook niets van terecht komen. De wereld zou in een woestijn, in een chaos verkeren.

Er is dus zonder traditie geen cultuur-ontwikkeling mogelijk. De macht der traditie is in de scheppingsorde gegrond, omdat het cultuurgebod zelve in de scheppingsordeningen is opgenomen. Maar een wezenlijke historische ontwikkeling eist evenzeer, dat een cultuur net blijft *vegeteren* op het verleden, maar dat zij zich *verder ontplooit*. Nevens de *traditie* eist ook de *progressie*, nevens de *macht van het behoud*, eist ook de *macht der vernieuwing* of *vooruitstreving* haar recht in de historie op. En in de machtsstrijd, die tussen deze beide wordt uitgestreden, wordt de vooruitstrevende wil van de historievormer gebogen onder de *norm der historische continuïteit*. De revolutionaire hervormingsdrang, die schoon schip wil maken met het verleden, *behoort zich aan to passen* aan de levenskrachtige vormen der traditie, voorzover deze ook overigens aan de norm der historische ontwikkeling beantwoorden.

Het gaat hier inderdaad net om een *natuurwet*, die zich buiten het menselijk overleg om, in de historie zou uitwerken. Wij zien immers bij iedere revolutie, die door valse beginselen wordt geleid, aanvankelijk de poging tot volledige omkering van het bestaande.

De Franse revolutie begon met het revolutionaire jaar 1, doch moest spoedig inbinden onder de druk der traditie.

Wanner echter in zulk een situatie de macht van het behoud volledig zou worden neergeslagen, *kan* het revolutionair vernieuwingsstreven inderdaad tot een *cultuur vernietiging* Leiden. Wat de mens echter *niet* kan, is een omkeren van de *scheppingsorde*, die de wezenlijke historische ontwikkeling aan vaste normen gebonden heeft.

*Scheppen* in de wezenlijke zin des woords vermag het schepsel niet. Zo kan het ook geen wezenlijke *cultuur* scheppen met volledige afbraak van het verleden.

Het is een typisch verschijnsel van de historistische tijdgeest, dat men voor de „nieuwe tijd" de oude antithese als scheidslijn voor de politieke

partijgroepering meent te kunnen vervangen door die tussen de *behoudende* en de *voorstrevende* richting. De suggestie, door de historicus **HUIZINGA** in deze zin gegeven, heeft blijkbaar grote weerklank gevonden, in 't bijzonder in de kring der Nederlandse Volksbeweging. Dit is daarom zo symptomatisch, omdat het hier om een tegenstelling gaat, die juist in het *historisch aspect* der werkelijkheid haar oorsprong vindt.

Want alleen bij een verabsolutering van dit historisch aspect kan men van mening zijn de scheidslijn tussen de **staatkundige beginselen en strevingen** bloot naar dit *historisch* criterium te kunnen trekken.

Het zal ons echter blijken, dat het zelfs onder het *historisch* gezichtspunt niet afdoende is, om de principiële richting der staatkundige strevingen te bepalen.

Wij ontdekten bij ons onderzoek naar de structuur van het historisch aspect het normatief beginsel der *historische continuïteit*. Ook de Historische school had dit beginsel reeds ontdekt, maar gaf het de reeds besproken *irrationalistische* wending, die feitelijk tot een buigen voor het „voldongen feit" voerde en de *individuele volksaard* als de „lotsbestemming van een volk" zelve tot *wet* verhief.

Het beroep op „Gods leiding" in de historie kon deze onschriftuurlijke, wyl met het scheppingsmotief van Gods Woord *strijdige*, opvatting slechts maskeren.

Wij hebben gezien, dat de norm der historische continuïteit niet uit de individuele volksaard voortvloeit, maar dat de volkeren en machthebbers eraan *onderworpen* zijn. In de volksaard en zijn traditie kunnen boze en goede trekken gemengd zijn. Reeds om deze reden kunnen zij niet zelve als norm fungeren.

Maar bezitten wij dan in de norm der continuïteit wel een afdoende maatstaf voor de beoordeling van de acute vraag, wat als waarachtige *progressie* en wat als *reactie* in de historische ontwikkeling moet worden beschouwd?

Immers neen! Niet alles, wat zich als *voorstrevend aandient*, is daarom een wezenlijke vooruitgang in de cultuur. Het kan zich als een in de grond *reactionair* streven ontpoppen.

Het nationaal-socialisme kende zich zelve ongetwijfeld de erepalm van een extreem voorstrevende beweging toe. Was het dit inderdaad? Men zij niet te haastig met zijn antwoord. Want ik vrees, dat velen in grote verlegenheid zouden geraken, wanner ik hen zou vragen, welk *criterium* zij bij hun historisch waarderingsoordeel aanleggen.

Juist het historisme heeft zulk een criterium niet. Wat baat het immers op dit standpunt te zeggen, dat het nazisme de „rechten van de mens" en de „grondslagen der democratie" met voeten trad? Wanner alles in *historische beweging* verkeert en vastheid van beginsel een overwonnen waandenkbeeld is, wat heeft dan uw ideologie van de mensenrechten voor op de vitale idealen van het sterke ras en de band aan de Duitse bodem? Dekken de modern opvattingen in zake de „rechten van de mens" zich soms nog met die van de Verlichtingstijd en de Franse revolutie? En zijn de modern opvattingen in zake de democratie nog gelijk aan die van Rousseau? Zo neen, waaraan ontleent ge als modern historicist dan het recht uw innerlijk ondermijnde ideologie als *voorstrevend*, en de vitale idealen van **het nazisme als zwarte reactie** te

bestempelen?

Inderdaad, wij zullen ons onderzoek naar de normen voor de historische ontwikkeling verder moeten voortzetten. De norm der continuïteit vraagt nadere precisering. En alleen vanuit het grondmotief van Gods Woord kunnen wij hopen deze nadere precisering te vinden.

**§ 17.** *De differentiering der cultuur als maatstaf voor de historische ontwikkeling.*

De historie-vorming bleek zich te voltrekken in een strijd tussen de *behoudende* en de *vooruitstrevende* cultuurmachten. De eerste bleek de hoedster der *traditie*, die het *heden* aan het *verleden* bindt. In haar machtsstrijd met de vooruitstrevende wil van de historievormer behoort deze laatste zich aan de „levenskrachtige” momenten in de traditie aan te passen. De revolutionaire tendens in de vooruitstrevende stroming, om schoon schip met het verleden te maken, moet dus worden gebogen onder de *norm der historische continuïteit*, zal inderdaad de cultuur niet worden *afgebroken*, maar historisch *verder ontwikkeld* en *ontplooid*.

Wij zagen in de vorige paragraaf dat deze norm der historische continuïteit op zich zelve nog geen uitsluitsel kan geven, waar ge naar het in de scheppingsorde gegronde *criterium* zoekt, om een waarachtige *vooruitgang* in de historische ontwikkeling van een verkapte *reactionaire* richting te kunnen onderscheiden.

De traditie is als zodanig geen *norm*, geen maatstaf, waarnaar ge kunt uitmaken, welke bonding ge tegenover een zich als „vooruitstrevend” aandienende macht in de historische ontwikkeling hebt aan te nemen. Zij kan *goede* en *slechte* bestanddelen bevatten en blijft dus zelve aan de historische norm onderworpen. Zelfs het criterium, dat de vooruitstrevende richting bij de „levenskrachtige” momenten der traditie in de verdere ontwikkeling der cultuur behoort aan te knopen, is niet *voldoende*.

Wanneer wij van „levenskrachtige” cultuur-momenten in de traditie spreken, dan vatten wij de *historische ontwikkeling* in haar onverbreekelijke samenhang met de *organische levensontwikkeling*. Wij hebben vroeger herhaaldelijk opgemerkt, dat het *historisch aspect* der werkelijkheid zonder dit verband met het *organisch levensaspect* niet kan bestaan. Want de Goddelijke scheppingsorde heeft *alle* aspecten der werkelijkheid in een onlosmakelijke samenhang met elkander gesteld, zodat *geen* dezer aspecten kan worden gemist, zonder dat alle andere hun zin en i verliezen. Dit was immers het uitvloeisel van het *integraal* karakter van Gods scheppingswerk, dat in elk van zijn aspecten zich de band met *elle* andere handhaaft. En slechts in die onlosmakelijke samenhang met *alle andere* aspecten bleek zich de onherleidbare *eigen aard* van een aspect te kunnen openbaren.

In het historisch aspect handhaaft zich de samenhang met het organisch levensaspect door het *cultuur leven*, dat zijn *eigen ontwikkeling* behoort te volgen. *Cultuur leven* is als zodanig niet tot *organisch Leven* te *herleiden*, al kan het niet zonder dit laatste bestaan. En daarom is ook de *historische ontwikkeling* als zodanig maar niet als een verlengstuk te zien van de organische levensontwikkeling van plant, dier of mens. De *organische levensontwikkeling* voltrekt zich naar de bijzondere natuur-

*wetten*, die God daarvoor in zijn scheppingsorde verordineerd heeft. De schepselen zijn voor het proces van geboorte, rijping en veroudering, dat zich in hun levend organisme voltrekt, niet *verantwoordelijk*. Wij zagen echter, dat de *historische* ontwikkeling, die zich in het *cultuur-leven* voltrekt, niet aan zulke *natuur-wetten*, maar aan wezenlijke *normen*, d.i. aan *behoorlijkheidsregelen* is onderworpen, die op het *redelijk onderscheidingsvermogen* appelleren.

Deze normen bleken door God slechts als *beginselen* te zijn gegeven, die nadere concrete *vorm-geving* door de historische machthebbers vereisen.

Wanneer dit alles zo is, dan moogt ge dus, wanneer ge van *levenskrachtige* momenten in de traditie spreekt, waarbij in de verdere vormgeving der historie behoort te worden aangeknoopt, niet aan *natuurlijke* gegevens denken, die geen *historische waarderingsmaatstaf* zouden behoeven.

Ge moogt hier vooral niet met de „Historische school” aan „onbewuste historische levenskrachten” van de „individuele volksaard” gaan denken, die onder „Gods voorzienige leiding” in het proces der geschiedenis werkzaam zouden zijn, evenals de „levenskracht” in het lichamenlijk organisme.

Want zulk een beroep op „Gods leiding in de historic” kan slechts dienen om uw eigen *verantwoordelijkheid* voor de gang der cultuur-ontwikkeling to ontvluchten. Wij zagen, hoe in deze gedachtengang „Gods leiding” onvoorziens werd vereenzelvigd met het „Schicksal of de „lots-bestemming van een volk en practisch hierop neerkwam, dat men de individuele volksaard zelve tot „norm” ging verheffen. Met andere woorden, men schoof de verantwoordelijkheid voor de cultuurontwikkeling op de mysterieuze „volksgeest”, die men nu eenmaal niet zou kunnen veranderen, en die als een „noodlot” de leden der volksgemeenschap in zijn ontwikkelingsgang zou meevoeren.

Neen, de zaak staat, wanneer ge u in uw historiebeschouwing inderdaad door het *schriftuurlijk scheppingsmotief* laat leiden principied anders.

In de cultuur-traditie wil „levenskrachtig” niet zonder meer zeggen: *vitaal* in de nationale volksaard geworteld zijn; evenmin dat grote bestanddelen der traditie nog door een voldoende historische macht worden geschaagd, om aan afbraak to ontkomen. Beide standen van zaken zijn wel *vereist*, wil het overgeleverde aanspraak maken op verder-ontwikkeling in de historie. Maar zij zijn niet *voldoende*. Waarlijk „levenskrachtig” in *historische* zin is slechts dat bestanddeel der traditie, dat inderdaad voor een verdere ontwikkeling *overeenkomstig de norm der cultuurontsluiting* vatbaar is.

Deze norm der cultuur-ontsluiting eist de *differentiering* der cultuur in *eigengeaarde cultuurkringen*, opdat de scheppingsordinantie, dat alles zich naar *zijn innerlijke aard* zou ontplooien, ook in de historische ontwikkeling verwerkelijkt worde.

Dit punt is van zo eminente betekenis voor de actuele vraagstukken van de nieuwe tijd, dat we niet mogen rusten vóór wij een helder inzicht in de ware strekking van de *historische differentieringsnorm* en in haar *fundering in de Goddelijke scheppingsorde* hebben verkregen.

Wij hebben in de voorafgaande paragrafen herhaaldelijk gewezen op de toestand waarin de menselijke samenleving zich bevindt, zolang zij een nog *ongedifferentieerd* karakter draagt.

Wij zagen, dat zich in zulk een samenleving nog geen levenskringen van *eigen innerlijke geaardheid* kunnen vormen. Het *gehele* leven barer leden wordt omsloten door de primitieve, ongedifferentieerde verbanden van huisgemeenschap, sibbe (*clan, Bens*), volk en stam, die ieder een *exclusieve en absolute religieuze machtssfeer* bezitten. Deze onderscheiden zich slechts door bun *omvang*. En zij vervullen alle taken, waarvoor zich op hoger cultuurpeil eigengeaarde samenlevingskringen (als staat, kerk, bedrijf, school enz.) ontwikkelen. De gemeenschap *absorbeert* hier de mens als enkeling. Met de individuele mens als zodanig wordt niet gerekend. Zijn gehele levenspositie is afhankelijk van zijn lidmaatschap der primitieve gemeenschap. Wie uit deze gemeenschap gestoten wordt is *rechteloos* en *vredeeloos*. Hij is vogel-vrij. Hetzelfde geldt voor de vreemdeling, die niet tot de sibbe, volks- en stamgemeenschap behoort.

Bezieet ge nu zulk een primitieve samenleving naar haar *historisch aspect*, dan ontdekt ge, dat zij ook een nog volstrekt *ongedifferentieerde cultuurkring* vormt. Ge vindt hier nog geen gedifferentieerde beschavingssferen als die van wetenschap on kunst, handel en bedrijf, kerk en staat, school en sportwezen enz. enz., die zich elk *near eigen aard* kunnen ontplooien. De cultuur is nog star gebonden aan de behoeften van de organische levensontwikkeling van de volksgemeenschap. Zij draagt een sterk *vitaal* gebonden karakter. Gelijk ook de afgodische religie, die op zulk een cultuur haar stempel drukt, in wezen *evens-religie* is. In zulk een primitieve, ongedifferentieerde cultuur is de *traditie al-machtig*. Haar hoeders zijn de priesterlijke volksleiders, die iedere poging tot wezenlijke *vernieuwing* onmiddellijk als *goddeloosheid* neerslaan en angstvallig waken tegen het binnendringen van vreemde invloeden in het volksleven.

Wanneer een cultuur in zulk een ongedifferentieerde toestand *blijft*, wordt zij *afgesloten* van het *cultuur-verkeer* der volkeren. Zij *verstart* in blote *vegetering op het verleden*. Zij staat *buiten de wereldgeschiedenis*. Zij blijft dan in die zin hangen aan de *organische levensontwikkeling* der volksgemeenschap, dat zij bij het uitsterven van zo'n volk *spoorloos van het toned verdwijnt*.

Dit is bv. het geval met de Papoeastam der Marindanim op Nieuw-Guinea, waarvan nog slechts enkele vertegenwoordigers in leven zijn. Voor de historische ontwikkeling der mensheid had deze uitgestorven cultuur niets te bieden.

Daarentegen zagen wij bv. bij de Grieken en Romeinen de cultuur na een aanvankelijk primitieve en ongedifferentieerde fase zich tot een wezenlijke *wereld-cultuur* ontplooien, die in de christelijk-Germaanse wereld bleef doorwerken en een der grondslagen voor onze modern Westerse beschaving is blijven vormen.

Nu hebben wij in de voorafgaande paragrafen ook de middeleeuwse samenleving nog grotendeels ongedifferentieerd genoemd.

Het moet echter in het oog springen, dat er, naar het historisch aspect bezien, een geweldig onderscheid bestaat tussen de middeleeuwse cultuur en bv. die van de oude heidense Germanen, toen deze 100 j. v. Chr. zich in ons land vestigden.

De middeleeuwse cultuur der Germaanse landen heeft zich, in hoofdzaak door bemiddeling van de kerk, reeds ontzaggelijk verrijkt met de Grieks-Romeinse en zij heeft de diep ingrijpende vormende invloed van het christendom ondergaan. Het Rooms-katholieke kerk-instituut, dat de leidende macht in de middeleeuwse cultuurontwikkeling verwerft, is als zodanig een in hoge mate *gedifferentieerd* samenlevingsverband. Onder zijn leiding komen wetenschap en kunst tot hoge bloei. Er worden reeds universiteiten gesticht. Terwijl het eigenlijke *staatswezen* ontbreekt, fungeert de kerk als organisatie van *heel de christenheid*. Zij grijpt heen over de grenzen van volks- en stamverschillen en brengt in Naar *canoniek recht*, dat sterk door het *Romeinse* is beïnvloed, ook een *kerkelijk wereldrecht* voort. De kerk is *katholiek*, d.w.z. zij omvat *alle christenen*, zonder onderscheid van afstamming.

Maar in de middeleeuwse cultuur, die zelve weer verschillende historische ontwikkelingsfasen doorloopt, is het eigenlijke *kerk-instituut* ten slotte toch slechts de *gedifferentieerde boven-bouw* boven een in hoge mate *ongedifferentieerde onderbouw*.

Deze beiden verhouden zich naar de Rooms-katholieke opvatting als het terrein der „genade" tot dat der „natuur".

Het is inderdaad dit religieuze grondmotief van *natuur en genade* dat als de centrale drijfkracht in de Westerse cultuurontwikkeling gedurende de middeleeuwen doorwerkt. Wij moeten dit motief later afzonderlijk onderzoeken.

In het tegenwoordig verband moeten wij opmerken, dat juist de „natuurlijke" onderbouw onder het kerkelijk genade-instituut nog in vele opzichten primitieve, ongedifferentieerde trekken vertoonde.

De middeleeuwse voorstelling is deze, dat er één grout verband der christenheid, één *corpus christianum*, bestaat, dat in de paus zijn geestelijk en in de keizer zijn wereldlijk hoofd vindt. Men denke hierbij vooral niet aan de moderne verhouding van *kerk* en *staat*. Want er bestond geen gedifferentieerd staatswezen. De keizer is slechts het hoofd van de „natuurlijke onderbouw" der kerk en ook deze „onderbouw" bestaat uit **de kerkleden**.

De kerk is in waarheid het *totaal-verband* der christenheid, dat in zijn *bovenbouw* een *gedifferentieerd*, in zijn *onderbouw* een *ongedifferentieerd* karakter vertoont. En ook de middeleeuwse cultuur is in wezen een *kerkelijke*. Zij kent geen eigenlijk *nationale* differentiering.

Juist de ongedifferentieerdheid van de onderbouw stelt de kerk in deze tijd in staat heel het culturele Leven te beheersen. Beschouwen wij deze onderbouw iets nader. Wanneer de oud-Germaanse sibbe (het op vaderlijke afstamming gegronde familieverband, te vergelijken met de Romeinse *Bens*) zich oplost, blijft niettemin het totalitair principe, dat aan deze ongedifferentieerde samenlevingskring ten grondslag lag, in de Germaanse landen doorwerken in het *gildewezen*. Het gilde is in oorsprong een kunstmatig sibbe-verband, een bloedbroederschap, niet berustend op natuurlijke afstamming, maar op *vrijwillige aaneensluiting in een eedgenootschap*. Dit laatste wijst nog niet, gelijk de beroemde rechtshistoricus **GIERKE** meende, op een uitgaan boven de grenzen der primitieve samenleving. Want de volkenkunde heeft aangetoond, dat de geheime eedgenootschappen onder zeer vele primitieve volken zeer verbreid waren.

Het middeleeuws gilde toont zijn primitief karakter in zijn *totalitair ongedifferentieerd karakter*. Het omvat zijn leden naar *alle levenssferen* en is juist daarom een soort *model-vorm* voor iedere mogelijke ongedifferentieerde samenlevingskring, die zich op *de grondslag van vrijwillige aansluiting opbouwt*.

Wanneer de middeleeuwse stad opkomt, sluiten de poorters zich aan in een zgn. burg-gilde. Wanneer zich buiten de ommuring van het burg-deel kooplieden gaan vestigen in zgn. koopmanswijken, sluiten de kooplieden zich aan tot koopmansgilden. 't Zelfde valt te zeggen van de latere ambachtsgilden, waarin de beoefenaars van hetzelfde ambacht zich aanen sluiten. Het is een vergissing, wanner men meent, dat zulke gilden een soort moderne bedrijfsschappen zouden zijn geweest. Zij waren in oorsprong primitieve broederschappen, die hun heidense afkomst uit de oude religieuze levensbanden in de Frankische tijd en ook daarna nog duidelijk verraadden in verschillende heidense gebruiken.

En eindelijk was het gilde ook de modelvorm voor de buurschappen ten plattelande. Ook in ons vaderland werden de buurschappen blijkens de ons overgeleverde bronnen soms uitdrukkelijk *gilden* genoemd.

De tweede modelvorm voor de ongedifferentieerde onderbouw der middeleeuwse samenleving, was de *Germaanse huisgemeenschap*, die het volledige pendant vormt van de vroeger besproken primitief Romeinse *familia*.

De Germaanse huisgemeenschap was, evenals de Romeinse familia, de religieuze machtssfeer van de goden van huis en haard, als vertegenwoordigers van de levenssamenhang tussen de voorvaderen en de nog in leven zijnde leden der gemeenschap.

Hun absolute en totalitaire macht werd door het *hoofd der huisgemeenschap* uitgeoefend op dezelfde wijze als dit door de Romeinse huischef geschiedde. Het was de *macht over leven en dood* van alle aan de huisgemeenschap onderhorige personen en de absolute beschikkingsmacht zowel over deze als over de tot de gemeenschap behorende zaken. Deze macht heette bij de Germanen „mund“. „Mondig“ (mundig) werd de Germaan als hij uit de mond van zijn huischef ontslagen werd en zelf een huisgemeenschap kon stichten.

Het mund-principe vond, in tegenstelling met het gilde-principe, dus zijn uitdrukking in een *persoonlijke heerschappij* van een machthebber over aan hem *onderhorigen*.

Op dit mundprincipe bouwden de eerste Merovingische koningen de gehele organisatie van het grote Frankische rijk, dat zij sinds de 5e eeuw n. Chr. stichtten in geleidelijke onderwerping van alle Germaanse stammen op het vasteland van Europa. Zij breidden hun religieus gefundeerde huismacht verre buiten haar oorspronkelijke grenzen uit, door al hun onderdanen onder hun *algemene* mund te brengen en de eigenlijke bestuursambtenaren en militaire leiders in een *bijzondere, engere* mundkring te besluiten.

In deze laatste, engere mundkring werden ook de Frankische kerken opgenomen, alsmede verschillende categorieën van onderdanen, die, evenals de kerken, door hun hulpeloze positie op bijzondere koninklijke bescherming waren aangewezen.

Reeds de oude Germaanse volkskoningen hadden een aanzienlijke

uitbreiding aan hun oorspronkelijke huismacht of mund gegeven door de worming van een zgn. trustis, of koninklijk „gevolg" (Gefolgschaft"). Zij namen daarin aanzienlijke jonge Germanen op, die zich onder ede in koninklijke ridderdienst stelden en zich zonder voorbehoud aan de mund van hun koninklijke „Führer" onderwierpen, die ook te hunnen aanzien de absolute beschikkingsmacht over leven en cloud inhiel.

De eerste Frankische koningen besteedden bijzondere zorg aan de uitbreiding hunner „Gefolgschaft", waaruit zij zowel hun paleisbeambten als hun centrale bestuursbeambten recruteerden. En het latere leenstelsel met zijn persoonlijke onderworpenheid van de vazal aan zijn heer nam het grondbeginsel der oude trustis in zich op, al had het een andere oorsprong.

Op dit primitieve en in wezen heidense „Gefolgschaftprincipe" bouwde *Hitler* — in bewuste teruggripping op het oud-Germaanse voorbeeld — zijn „Führerstaat". En hij nam dit principe tot richtsnoer voor een totalitaire organisatie van *heel* het leven in al zijn geledingen in een vergoddelijkt „groot-Germaans" rijk.

alle levenskringen — ook het bedrijfsleven werden naar oud-Germaans model volgens het principe van „Führer" en „Gefolgschaft" in de totalitaire Duitse volksgemeenschap geordend en *daarmede aan de exclusieve macht van de „goddelijke leider" overgeleverd*. Daarbij werd de gedifferentieerde *staatsidee* met nadruk op de achtergrond geschoven tegenover de oud-Germaanse *volksidee*.

Maar verzuimd werd aan de „Germaanse volksgenoten" in herinnering te brengen, dat in -de oude Germaanse samenleving het sibbe-principe zich steeds *tegenover* het *Führerprincipe* had geldend gemaakt.

al werd de „sibbekunde" door het nationaal-socialisme tot een integrerend deel van de culturele volksopvoeding verheven, men hoedde er zich wel voor, de historische waarheid in het licht *te* stellen, dat de doorwerking van het sibbe-principe, waar het beproefde zich in de samenleving gelding te verschaffen, door de Frankische koningen met geweld werd tegengegaan, omdat het een bedreiging voor het „Führerprincipe" betekende. Want de oud-Germaanse sibbe kende geen heerschappij- en onderworpenheidsverhouding. Zij was op genootschappelijke leest geschoeid, en kende aan alle tot haar behorende laden gelijke rechten toe.

Eerst na de ineenstorting van het Frankisch rijk (in de 9e eeuw na Chr.) kon het op het sibbeprincipe gegronde gildenwezen zich vrij ontplooiën en een tegenwicht vormen tegen het mund- en Gefolgschaftprincipe, dat zich in allerlei „heerlijke" en feodale heerschappij- en onderworpenheidsverhoudingen had versplinterd.

Dit was dus het principieel verschil tussen de klassiek-Romeinse en de Germaans-middeleeuwse cultuur-ontwikkeling: Bij de Romeinen verloren de oude geslachtsverbanden sinds de opkomst van de Romeinse stadsstaat definitief hun betekenis. En de Romeinse huisgemeenschap (*familia*) bleef in haar ongedifferentieerde machtssfeer binnen haar oorspronkelijke grenzen beperkt. Geheel onafhankelijk van de laatste zette zich een differentieringsproces door, dat een wezenlijk staatswezen en een burgerlijk wereldrecht kon voortbrengen. In de Germaanse landen daarentegen werden de ongedifferentieerde sibbe en huisgemeenschap de beide tegengestelde modelvormen voor de organisatie van de wereldlijke „onderbouw" der middeleeuwse samenleving, waarboven alleen de Rooms-katholieke kerk

een gedifferentieerde cultuurgemeenschap van wereldbetekenis kon vormen.

Volgde het nationaal-socialisme dus een wezenlijke *pro gressieve* historische lijn, toen het zijn totalitaire volkse ideeën naar het model van het oud-Germaanse Führerprincipe aan de Westerse cultuur opdrong?

Ik hoop, dat de lezer geleidelijk gaat begrijpen, dat op deze vraag een wezenlijk *gefundeerd schriftuurlijk* antwoord mogelijk is.

Maar vóór wij zelve dit antwoord geven, dat tegelijk een historisch oordeel inhoudt over de totalitaire tendenzen, die onze cultuur-ontwikkeling ook na de ineenstorting van het nationaal-socialisme blijven bedreigen, moeten wij ons onderzoek naar de betekenis der ontdekte differentieringsnorm nog verder voortzetten.

Want er blijven, ook na onze voorafgaande uiteenzettingen, nog verschillende punten over, die nadere uitwerking eisen.

### § 18. *Het nationale type van het Nederlandse volk in het historisch differentieringsproces.*

In de vorige paragraaf ontdekten wij een nadere norm voor de historische ontwikkeling die de *differentiering* der cultuur in *eigengeaarde* cultuur-kringen eist. Deze norm wordt alleen dan in *schriftuurlijke* zin verstaan, wanner ge haar in onmiddellijk verband met de *scheppingsorde* vat.

De historische ontwikkeling dient — in het licht van het scheppingsmotief gezien om de rijkdom der scheppingsstructuren ook in het *culturele* aspect der werkelijkheid tot *voile, gedifferentieerde ontplooiing* te brengen. Want slechts in de differentiering der cultuur kan de *eigengeaardheid* der onderscheiden *scheppingsstructuren* ook bier tot voile openbaring komen.

De historische ontwikkeling is niets anders dan het *culturele aspect* van het *grote wordingsproces*, dat zich in alle aspecten der tijdelijke werkelijkheid moest doorzetten om de rijkdom van de scheppingsstructuren in de tijd te *verwerkelijken*.

Maar dit *wordingsproces* onderstelt de *schepping*, het is niet anders dan de *uitwerking* dezer laatste *in de Hjd.*

En de tijd is zelve in de schepping *begrepen*.

Het wordingsproces is dus niets *zelfstandigs* tegenover de schepping Gods. Nu vertoont het wordingsproces in al zijn aspecten een wetmatige ontwikkeling uit het nog *ongedifferentieerde* naar het *gedifferentieerde stadium*.

De organische levensontwikkeling vangt aan uit de nog ongedifferentieerde kiemcel, waaruit zich eerst geleidelijk de onderscheiden organen gaan differentieren. Het gevoelsleven van het pasgeboren kind is nog volkomen ongedifferentieerd, om eerst geleidelijk zich to ontplooiën in een differentiatie van zinnelijk gevoel, logisch gevoel, taalgevoel, schoonheidsgevoel, rechtsgevoel enz.

Niet anders is het gesteld in de ontwikkelingsgang van de menselijke samenleving. Ook deze vangt aan met de ongedifferentieerde vormen, om eerst na een langdurig historisch ontwikkelingsproces tot de differentiatie van de onderscheiden samenlevingsstructuren to komen. En deze diffe-

rendering voltrekt zich naar haar *historisch aspect* door een „vertakking“ der cultuur in de eingegeaarde machtssferen van wetenschap, kunst, staat, kerk, bedrijf, handel, school, vrij organisatiezaken enz. enz.

Deze differentiatie der cultuur maakt noodzakelijk een einde aan de absolute en exclusieve macht der ongedifferentieerde levenskringen. Geen enkele wezenlijk *gedifferentieerde* levenskring kan naar zijn aard de mens naar alle tijdelijke cultuursferen omvatten. De wetenschap vermag dit evenmin als de kunst, de staat evenmin als het tijdelijk kerkinstituut, het bedrijf evenmin als de school of een vakorganisatie.

Waarom niet? Omdat al deze gedifferentieerde levenskringen *naar hun innerlijke aard* begrensd zijn in *hun culturele machtssfeer*. De machts-sfeer van de staat is typisch gekarakteriseerd als die van de *zwaardmacht*. Deze macht is ongetwijfeld geweldig. Maar zij kan naar haar aard nòch de macht van de kerk, nòch die van de kunst, de wetenschap of enige andere cultuurkring in zich sluiten. Want de cultuurmacht, die iedere gedifferentieerde levenskring kan uitoefenen is begrensd door haar *aard*.

Maar ook de kerk als tijdelijk instituut kan *war haar aard* niet de *totale* cultuurmacht aan zich trekken. De kerk heeft van God niet de historische roeping der wetenschap, der kunst, der techniek, of die van de staat, die van het bedrijf en de handel ontvangen. Haar geestelijke sleutelmacht kan de overige machtssferen niet in zich absorberen. Ongetwijfeld was de kerkelijke sleutelmacht in de middeleeuwen geweldig, omdat het R.k. kerkinstituut in deze tijd heel de christenheid omvatte, en de pauselijke banvloek zelfs de gehoorzaamheidsplicht tegenover de wereldlijke overheid kon opheffen.

Maar zelfs in deze tijd moest de kerk de innerlijke begrensdheid van haar macht erkennen. Zij hoedde er zich voor, zich ooit zelve de zwaardmacht der wereldlijke overheid toe te meten; zij moest de „profane“ wetenschap haar eigen machts-sfeer in de cultuur overlaten. Zij bet haar kerkelijke macht slechts gelden in zaken, waarbij volgens haar oordeel „het zieleheil der gelovigen“ betrokken was. En volgens haar opvatting van haar bijzondere taak, eiste zij slechts de *leiding* van heel het culturele Leven op. Dat juist daardoor in deze tijd nochtans van een *overwoekering* der kerkelijke cultuurmacht moet worden gesproken, was niet te danken aan de aard der geestelijke sleutelmacht der kerk op zich zelve, maar aan het *religieuze grondmotief*, dat heel de middeleeuwse cultuur beheerste: het motief van *natuur en genade* in zijn typisch Rooms-katholieke opvatting. Dit zal onze lezers bij de afzonderlijke bespreking van dit grondmotief vanzelf duidelijk worden. Ditzelfde grondmotief, dat in de R.k. kerk als leidende cultuurmacht zijn draagster vond, hield ook de differentiering in de „natuurlijke onderbouw“ der middeleeuwse cultuur tegen. Het had een totalitaire tendens in zich, die de tijdelijke samenleving slechts naar het schema van het *geheel en zijn delen wist* te vatten. En dit hing weer hiermede samen, dat in het grondmotief van *natuur en genade* het *schriftuurlijk scheppingsmotief* overwoekerd was door het *Griekse vorm-materiemotief*.

Maar van een „overwoekering“ van de culturele machtssfeer der kerk kan eerst sprake zijn, waar naast de kerk ook reeds andere gedifferentieerde cultuurkringen als die der kunst, wetenschap enz. bestaan.

Waar de cultuur nog geheel in het primitieve ongedifferentieerde

stadium verkeert, bestaat ook slechts één ongedifferentieerde machtssfeer. Of voorzover er al meerdere zijn aan to wijzen als die van geslachtsverband, huisgemeenschap en volksgemeenschap, zijn deze toch niet onderling naar *haar aard* verschillend.

Het *overwoekeringsproces* in de cultuur onderstelt dus de inzet van het *differentieringsproces* en is in strijd met de norm, die God in Zijn scheppingsordening voor dit differentieringsproces heeft gesteld.

Want iedere *overdadige* uitzetting van de historische machtssfeer van een bijzondere gedifferentieerde cultuurkring geschiedt ten *koste van de overige* en legt aan de ontplooiing dezer laatste een ongezonde rem aan.

Wij hebben hiermede een nieuwe precisering van de historische ontwikkelingsnorm ontdekt, die wij het beginsel der *cultuur-economie* noemen. Zien wij nu goed toe, dan blijkt dit beginsel nets anders in te houden dan het *scheppingsprincipe der souvereiniteit in eigen kring* in zijn *toe passing op het historisch ontwikkelingsproces*.

Want het houdt in dat de historische machtssfeer van iedere gedifferentieerde cultuurkring binnen die grenzen beperkt behoort te blijven, welke door *de eigen aard dezer kringen* is bepaald.

En hiermede is de waarborg gegeven, dat wij in de door ons ontwikkelde historiebeschouwing inderdaad in het spoor blijven, dat door het *schriftuurlijk scheppingsmotief* is aangewezen.

De lijn der waarachtige *historische vooruitstreving* is dus door de scheppingsordinantie zelve in alle gewenste scherpte aangegeven.

Overal waar u 't zij met beroep op de Germaanse oudheid, 't zij met beroep op de kerkelijke middeleeuwen, een totalitair cultuurbeeld als ideaal wordt voorgehouden, dat door de moeizaam verworven erkenning van de souvereiniteit in eigen kring een streep haalt, kunt ge er zeker van zijn, dat een *reactionaire* richting in de historische ontwikkeling aan het woord komt.

Laat u niet verleiden door het *etiket der vooruitstreving*, dat iedere nieuwe geestelijke beweging gaarne op haar program drukt. Ge leert de boom aan zijn vruchten kennen!

a a

Wij willen nu zien, hoe bij het inwerkingtreden van de historische differentieringsnorm, het cultuur-aspect zijn zin gaat *ontsluiten*, doordat het eerst nu zijn innige samenhang met de latere aspecten der werkelijkheid en daarmede zijn „universaliteit in eigen kring" tot uitdrukking brengt. Deze latere aspecten zijn dat van de taal, dat van omgang en verkeer, het economisch aspect, het aesthetisch aspect der schone harmonie, het rechtsaspect, het moreel aspect en het aspect van het geloof.

Wij hebben gezien, hoe een cultuurkring waarin het differentieringsproces nog niet is aangevangen, blijft *afgesloten* van het *cultuur-verkeer der volkeren*, die in de wereldgeschiedenis een rol spelen. Zulk een cultuur bleek star gebonden aan het organisch levensaspect der volksgemeenschap en verzonken in een natuur-religie van de „levensstroom".

In zulk een cultuur kan geen wetenschap, geen zelfstandige kunst, geen eigenlijk staatswezen, geen zelfstandig bedrijfsleven opkomen. Want

al deze gedifferentieerde levenskringen zijn in hun historische ontwikkeling aangewezen op het *cultuur-verkeer* in de wereldgeschiedenis.

In dit cultuur-verkeer ontsluit het historisch aspect zijn samenhang met het aspect van *omgang en verkeer*. En daarbij gaat de differentiering der onderscheiden cultuur-kringen hand in hand met een *individualisering*. Eerst than ontwikkelen zich wezenlijk *nationale* karaktertrekken, waardoor wij by. van een *Nederlandse*, een *Franse*, een *Britse* cultuur kunnen spreken. Een primitieve, afgesloten cultuur is nimmer *national*. Het *nationale* is de door gemeenschappelijke historische lotgevallen en door een ontsloten cultuur-gemeenschap gekarakteriseerde *individualiteit van een volk*. En deze historische individualiteit ontwikkelt zich eerst in het *cultuur-verkeer* der beschaafde volkeren. Zij is iets geheel anders dan de eigenaardigheden van *stam- en rasgemeenschap*, die op *vitale* grondslag rust.

Ook de nationale differentiering der cultuur ligt dus in de lijn der wezenlijke *cultuur-ontsluiting*. In de idee van het groot-Germaanse rijk, zoals die door het nationaal-socialisme werd gepropageerd, werd de nationale gedachte opzettelijk *onderdrukt*. Men kan hierin opnieuw het *reactionaire* karakter van het nationaal-socialisme als historische cultuur-beweging vaststellen. Heel deze beweging leefde uit de *mythe van bloed en bodem*, die voor de nationale individualiteit der cultuur geen plaats had en de primitieve „*volkse*” gedachte, met Naar basering in de *vitale* ras- en stamgemeenschap, in de plaats van de *nationale* stelde.

Het *nationale* karakter van een volk is geen natuur-product, maar het resultaat van *culturele karaktervorming*.

En deze culturele vorming is onderworpen aan de *norm*, die God voor de historische cultuur-ontsluiting gesteld heeft.

Nimmer kan dus de nationale individualisatie, zoals zij in een bepaalde tijd feitelijk is *geworden*, zelve tot norm worden verheven. Want 't kan zijn, dat zij in deze individuele zin zeer slechte trekken vertoont als lamelligheid, sectarisme, onbetrouwbaarheid, kleinburgerlijkheid, of anderszijds nationale zelf-overschatting, afgodische verheerlijking van de nationale cultuur enz.

De norm voor de nationale vorming is een *type* van cultuur-individualiteit, dat steeds zuiverder verwerkelijkt *behoort* te worden als *bijzondere roeping* voor een volk.

Zo dient ook het Nederlandse nationale karakter als *normatief type* te worden gevat. Naar dit type is de nationale Nederlandse volksaard gekarakteriseerd door zijn Calvinistische inslag, en zijn humaniteit, door zijn nuchterheid en soberheid van levensstijl, door zijn religieuze en staatkundige vrijheidszin, door zijn ondernemingsgeest, geprikkeld door zijn voortdurende strijd met de zee, door zijn sterke Internationale oriëntering, door zijn bijzondere aanleg voor schilderkunst en natuuronderzoek enz. enz.

De geestelijke ernst van de Nederlandse volksaard, door zijn Calvinistische vorming gekweekt, brengt met zich een *sterke principiele oriëntering*, die ook het politieke partijwezen, het onderwijs en het sociale organisatiewezen een bepaald stempel opdrukt. Men kan dus ongetwijfeld zeggen, dat het met de nationale aard van het Nederlandse volk strookt, dat de pogingen tot synthese tussen de aan elkander tegengestelde levee- en wereldbeschouwingen, bier *juist in de tijden van geestelijke opbloei* nimmer

effect hebben gehad.

Maar men mag zeker niet de antithese tussen christendom en humanisme tot een typisch Nederlands cultuur-verschijnsel *terugbrengen*. Want de religie wordt niet door de nationale cultuur bepaald maar het is omgekeerd de religie, die haar vormende macht in de nationale cultuur laat gelden.

Waar nu de door het schriftuurlijk grondmotief gestelde religieuze antithese door bemiddeling van de cultuur-macht van het Calvinisme mede haar stempel op de Nederlandse nationaliteit heeft gedrukt, is de doorwerking dezer antithese ook in de staatkundige partijformatie en sociale organisatie zeker niet als anti-nationaal te zien.

*De Nederlandse Volksbeweging miskent het Nederlandse volkskarakter, wanneer zij van de opheffing der antithese op staatkundig en sociaal terrein een versterking van het national bewustzijn verwacht.*

Wanneer inderdaad het schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie niet langer in de staatkundige en sociale beginselen zou doorwerken, dan zou dit op een wezenlijke *degeneratie* van de nationale volksaard wijzen.

Het zou bewijzen, dat het Nederlandse volk de sporen zijner schriftuurlijke Calvinistische vorming in de historie zou hebben uitgewist.

Maar hoe nu? zo zal de Nederlandse Volksbeweging vragen. Heeft dan ook het humanisme niet vormend op het nationale volkskarakter gewerkt?

II( antwoord: ongetwijfeld en zelfs in zeer sterke mate. Het heeft voor de erkenning van de publieke vrijheid der geestelijke overtuigingen, zuiver historisch beschouwd, veel meer baanbrekend gewerkt dan het 17e eeuwse Calvinisme. Het heeft vormend gewerkt op onze nationale wetenschappelijke en kunstzinnige aanleg en op onze staatkundige instellingen. Het had in dit opzicht inderdaad een eigen culturele roeping te vervullen.

Maar het humanisme is zich, vóór het zelve in een innerlijk vervalproces werd gewikkeld, zijn antithese met het schriftuurlijk Calvinisme zeer goed bewust geweest. En het heeft in 't bijzonder hier te lande ook niet gearzeld de innige band tussen zijn staatkundige beginselen en zijn levens- en wereldbeschouwing te erkennen, zodra het weer een schriftuurlijk christendom op zijn weg ontmoette.

Een wezenlijk *Nederlands* humanisme is een *principiële* humanisme, dat op zijn wijze uitdrukking geeft aan de *geestelijke ernst* van ons volkskarakter.

Wanneer het Nederlands humanisme geen noodzakelijke band meer ziet tussen zijn religieuze levensovertuiging en de staatkundige en sociale beginselen, dan is het zowel als levens- en wereldbeschouwing als in zijn historische rol van *nationale* cultuur-macht innerlijk *gedegeneerd*.

En het gehele nationale volkskarakter *degenereert*, wanneer het aan zijn normatief historisch type ontrouw zou worden.

### § 19. *Het gericht Gods in de historie.*

De differentiering van de cultuur voert, gelijk wij zagen, tegelijk tot het opkomen van de *nationale individualiteit*. Maar zij opent ook de weg voor de *persoonlijke individuele aanleg*, om zich in de historie geldend te maken. De individuele persoonlijkheid gaat niet langer op in de onge-

differentieerde gemeenschap, die de gehele cultuurwerkzaamheid bepaalt, maar krijgt gelegenheid tot vrije ontplooiing van haar talent of genie. Eerst than betreden *individuele* historievormers het toneel der geschiedenis, wier vormende arbeid wereldhistorische betekenis heeft.

In primitieve afgesloten cultuurkringen ontbreken geenszins individuele karaktertrekken. Maar deze cultuurindividualiteit vertoont een betrekkelijke *gelijkvormigheid* in de opeenvolgende generaties, gehandhaafd door de macht ener starre traditie. Weliswaar kunnen ook hier zeer good individuen van bijzondere begaafdheid optreden, gelijk de onderzoekers van primitieve culturen herhaaldelijk hebben vastgesteld. Maar hun invloed blijft beperkt binnen de grenzen der afgesloten volksgemeenschap.

Daarentegen neemt de wezenlijk *ontsloten cultuur* telkens nieuwe individuele vormen van wereld-historisch karakter aan, waarop individuele leidende figuren hun persoonlijk stempel hebben gezet.

Eerst than ontwaakt ook het eigenlijk *historisch besef*, dat het historisch *betekenisvolle* van het historisch *onbetekenende* gut onderscheiden en ontstaat de drang tot symbolische vastlegging van het gedenkwaardige in geschiedverhaal, gedenkteken, inscriptie enz.

In het betrekkelijk gelijkvormig verloop van een afgesloten, primitieve cultuur vindt de muze der geschiedenis nog een stof voor het boekstaven van gedenkwaardigheden.

Voor wezenlijke geschied-beschrijving ontbreekt in zulk een cultuur ook het historisch besef. Men vindt onder alle nog onontwikkelde volkeren bepaalde, vaak wonderlijk aandoende, *mythen* in zake de oorsprong van de volksgemeenschap en van de wereld. Maar wezenlijk *historische berichten* over de ontwikkeling hunner cultuur zoekt men hier vergeefs. Hiervoor ontbreekt *het kritisch besef van afstand* tegenover het verleden.

Eerst bij de wezenlijke *ontsluiting* der cultuur opent zich dat merkwaardig verband met het *taal-aspect*, welks *kern-moment juist* in de *symbolische aanduiding* of *betekening* schuilt, 't zij door middel van *woorden*, 't zij door andere *tekens*. En daarom is de aanwezigheid van gedenktekenen, historische inscripties of geschiedverhalen een onbedriegelijk criterium, dat een cultuur de ongedifferentieerde fase overschreden heeft.

Ongetwijfeld blijven ook in een zeer ontwikkelde en ontsloten cultuur nog allerlei residuen van primitieve vormen voortbestaan. Zo kennen wij nog overblijfselen van nude heidense gebruiken, als het ontsteken van paasvuren, het optreden van de kerstman, de viering van de „zonnewende" enz. Maar zulke resten *leven* niet meer in de cultuur. Zij zijn petrefacten, versteende resten in de traditie, die we onder de zgn. „folklore" rekenen.

De nationaal-socialistische beweging trachtte deze versteende restanten van een primitief-heidense Germaanse cultuur tot nieuw leven te wekken. Zij zouden in de „volkse" cultuur een ereplaats moeten gaan innemen. Want de nationaal-socialistische mythe van „bloed en bodem" eiste zulks!

Een diepere terugval, een duisterder reactiegeest, zal men in de wereldhistorie niet ontmoeten. Maar dit alles is slechts verklaarbaar uit de voortwoekering van een richtingloos historisme, dat zelve het besef van historische afstand tegenover het afgestorvene in de traditie verloren heeft.

• • •

Zo ontsluiten zich, zodra zich het differentieringsproces in de cultuur doorzet, overal de verbanden met de latere aspecten der werkelijkheid: met het *taal-aspect* in het zich aftekenen van 't *historisch betekenisvolle* tegenover het *onbetekenende*, gepaard aan de ontwaking van het *historisch beset* en de drang tot symbolische betekening van historische gedenkwaardigheden in geschiedschrijving, gedenkteken, inscriptie enz.; met het *aspect van omgang en verkeer* in de ontsluiting van het *cultuur-verkeer* met de volkeren der wereldgeschiedenis; met het *economisch aspect* in de ontsluiting van het in de vorige paragraaf onderzochte beginsel der *cultuur-economie*, dat iedere *overdadige* uitzetting van de machtssfeer van een gedifferentieerde cultuurkring als „overwoekering" van deze laatste verordeelt.

En evenzeer gaat nu het verband open met de overige aspecten, die in tijdsorde op het historisch aspect volgen. In de eerste plaats met het *aesthetisch aspect der schone harmonie*. Want slechts bij een in acht nemen van het beginsel der cultuur-economie is de *harmonieuze* ontwikkeling ener cultuur gewaarborgd, terwijl iedere schending van de in dit beginsel vervatte historische norm tot *dis-harmonie* in de historische ontwikkeling voert.

De voorbeelden van zulk een disharmonie in de cultuur-ontwikkeling liggen voor het grijpen. In de tijd der „Verlichting" krijgt onder invloed van het later te onderzoeken „humanistisch wetenschapsideaal" de natuurwetenschap een ongebreidelde macht in de Westerse cultuur. Men verwacht in deze tijd van de verdere ontwikkeling dezer wetenschap alle *voortgang* in de historie der mensheid. Hiervan wordt, voorzover deze humanistische wetenschapsvergoding ook in de kerk doordringt, in de eerste plaats het *geloofsleven* het slachtoffer. Het „modernisme", door de verlichte predikanten van de kansel gepredikt, verstikt het schriftuurlijk geloof en verbreidt een geest van dor en huisbakken rationalisme. De wonderen en de heilsgeheimen der Goddelijke Openbaring zijn voor de „verlichte mens" uit de tijd. De wetenschap verklaart immers alles op natuurlijke wijze.

Het economisch leven, het rechts- en morele leven worden geïnfec-teerd door een geest van platvloers utilitarisme en individualisme. De staat wordt beschouwd als een kunstproduct, dat men uit zijn „elementen" kan construeren, evenals een stof in een scheikundig laboratorium. Zelfs de kunst ondergaat de historische invloed van deze rationalistische tijdgeest. Zij wordt onderworpen aan starre verstandsregelen en stijve schablonen.

Een dergelijke overwoekering van de machtssfeer der natuurwetenschap verdraagt de cultuur op den duur niet. Er voltrekt zich een *gericht* in de historische ontwikkeling, waarin het verband tussen het *historisch* en het rechtsaspect der werkelijkheid opengaat.

De Franse revolutie voltrekt onder Gods leiding dit gericht. En zij wordt na haar liquidering in de grote vrijheidsstrijd der naties tegen de overweldigere NAPOLEON gevolgd door een periode van *reactie*: de Restauratietijd.

Zo volgde op de middeleeuwse overwoekering van de kerkelijke cultuur-macht, die alle cultuur-uitingen aan haar autoritaire leiding onderwerpt, de tegenstoot van een individualisme, dat zich van alle banden wil vrijmaken en ieder autoriteitsgeloof verwerpt.

En welk historisch gericht heeft zich voltrokken over de overmatige uitzetting van de cultuurmacht der historiewetenschap in onze jongste historistische en relativistische tijd? De eerste fase van dit historisch gericht ligt reeds achter ons: Het onzegbaar bloedig en reactionair regime van het nazidom, als gedegenereerd geesteskind van het modern historisiel Totalitaire „volkse" idealen, geïnspireerd door de „mythe van bloed en bodem", die in hun aanvankelijke realisering de Westerse cultuur deden terugzinken in de nacht ener heidense levensreligie! Maar totalitaire idealen, doorgevoerd met de zwaarmacht van een geweldige modern staat.

De totale Germaanse volkse gemeenschap, belichaamd in een totalitaire staat! De zwaarmacht van deze Duitse nazi-staat zet zich grenzeloos nit en tracht alle verzet vanuit de overige cultuurkringen te breken. Wetenschap en kunst, opvoeding en onderwijs, bedrijfsleven en techniek, arbeiders-organisatie en philanthropie, alles wordt aan het „volkse" groot-Germaanse ideaal dienstbaar en tot onderdeel van het staatsgeheel gemaakt.

De totalitaire staat voert tot de totalitaire volkerenkrijg, waarin geen onderscheid meer bestaat tussen militair en burger, en waarin wereldsteden met hun cultuurschatten worden omgekeerd in rokende troosteloze puinhopen. Inderdaad, een gericht Gods in de wereldhistorie!

De tweede wereldoorlog is beëindigd. Maar is in de politieke en militaire nederlaag der totalitaire staten ook de geest van het modern historisme met zijn *overschatting van de volksgemeenschap*, met zijn vlucht in een *alles omvattend geheel* gebroken?

Zien wij niet overal om ons heen de totalitaire gedachten doorwerken, die Of weer op een *kerkelijke*, of op een staatsoverheersing van alle levenssferen uitlopen?

Zeker, men wil geen *gecentraliseerde* staatsmacht. Men wil zoveel mogelijk „functionele decentralisatie", ontlasting van de centrale organen door inschakeling van „nieuwe organen uit de maatschappij" en erkenning van autonomie en zelfbestuur dezer organen onder controle der overheid.

Maar wat men niet ziet, is het grote scheppingsprincipe van de „sovereiniteit in eigen kring", geworteld in de *eigengeaardheid* der levenskringen naar hun scheppingsstructuren.

Wat men niet ziet, is de Goddelijke ordinantie voor het historisch ontwikkelingsproces, die in dit scheppingsprincipe is geworteld: de differentieringsnorm, die eist, dat de scheppingsstructuren ook in de culturele zijde der menselijke samenleving tot ontvouwing worden gebracht, en de norm der cultuureconomie, die aan iedere gedifferentieerde levenskring geen verdere uitzetting van zijn cultuurmacht toestaat dan met zijn *eigen acrd* overeenstemt.

Nog steeds leeft men in brede kring in *de* relativistische en nivelerende gedachtenwereld van een voor-oorlogs historisme. Men spreekt over *bedrijfsdemocratie*, zonder zich of te vragen of de democratie als typisch *staatkundige* organisatievorm zich op het geheel anders geaarde bedrijfsleven laat overbrengen. Men spreekt over *autonomie en zelfbestuur* der levenskringen binnen de staat in een algemeen ordeningsschema, alsof het probleem hierbij evenzo lag als in de verhouding tussen de staat en zijn autonome onderdelen.

*juist thans*, nu de pendel der wereldhistorie in verband met de gehele internationale situatie praktisch niet kan terugslingeren uit de stand van gemeenschapsoverspanning naar die van een overspanning van de individuele vrijheid, juist *thans* zeg ik, is het gevaar voor een *voortwerking der totalitaire ideeën*, zij 't al in andere vormen, *acuut*.

En juist daarom *moet* de schriftuurlijke antithese ook in het politieke en sociale leven van heden zich blijven geldendmaken. Dit is wellicht zelfs nimmer zo noodzakelijk geweest als in deze geestelijk losgeslagen en ontwortelde tijd.

Niet om onze natie te *verdelen*, maar integendeel om de beste trekken van ons nationale volkskarakter te *redden*, is **de** doorwerking van die antithese juist nu de enige weg.

Want wij ontwikkelden de schriftuurlijke historie-beschouwing tot nu toe vanuit het schriftuurlijk *scheppingsmotief*. Maar de ondeelbare eenheid van het schriftuurlijk grondmotief eist, dat wij haar than in het volle licht van de *radicale zondeval* en de *verlossing door Christus Jezus* stellen. Want de disharmonie in het historisch proces der cultuur-ontsluiting valt ter laatste instantie slechts uit de zondeval, en de doorwerking der antithese in de historie valt slechts uit het schriftuurlijk verlossingsmotief te verstaan.

## § 20. *Geloof en historie.*

Wij zagen, hoe in het proces der cultuurontsluiting het verband tussen het *historisch* aspect en de *latere* aspecten der werkelijkheid aan het daglicht treedt. Wij volgden in de vorige paragrafen het opengaan van dit verband tot en met het rechtsaspect. In het „gericht Gods in de wereld-geschiedenis" bleek de *historische* ontwikkeling op het *juridisch* aspect der Goddelijke wereldorde vooruit te wijzen.

Dit verband tussen *recht* en *historie* openbaart zich op typische wijze in het staatsleven. In de oorlog wreekt zich by. de verwaarlozing van de landsverdediging door de overheid. De staat is naar zijn typische innerlijke aard en levenswet historisch gegrond in een monopolistische organisatie van de zwaarmacht binnen zijn territoriaal gebied. Eerst op deze historische machtsbasis kan hij zijn typische *bestemming* als *publieke rechtsgemeenschap van overheid en yolk* vervullen. Het is een typische historisch-staatkundige norm, dat de staat voor alles dit typisch **fundament** voor zijn rechtsbestaan als onafhankelijke mogendheid binnen de grenzen van zijn kunnen behoort te verwerkelijken en in stand te houden. Doet hij zulks niet, dan *verdient* zulk een staat zijn zelfstandig bestaan niet. Dit is de kern van waarheid in de reeds door HEGEL geproclameerde stelling dat in de volkerenkrijg een natie haar *bestaansrecht* heeft te bewijzen, en dat zich in de historie een „hogere gerechtigheid" openbaart. In de nationaal-socialistische theorie was deze Hegeliaanse stelling tot dogma verheven.

Zij berustte echter op een uiterst gevaarlijke verarring van *macht* en *recht*, een typisch gevolg van de *historistische* beschouwing van de tijdelijke werkelijkheid.

De historische machtsontplooiing is als zodanig zelve nimmer recht. Maar de norm, die God in de historische ontwikkeling voor de machtsontplooiing der staten gesteld heeft, is nimmer te verstaan buiten *samen-*

*hang* met de rechtsnorm. Want overal vertonen de ordinantien Gods, gelijk ze voor de onderscheiden aspecten der geschapen werkelijkheid gesteld zijn, een *onverbreekelijke onderlinge samenhang*, juist omdat zij haar wortel-eenheid vinden in het éne religieuze grondgebod van de dienst Gods met het gehele hart. Ook hierin openbaart Gods scheppingsorde haar *integraal* karakter. HEGEL ontkende de gelding van een wezenlijk *volkenrecht*. In de internationale verhoudingen gold voor hem slechts het „recht van de sterkste“.

Maar slechts bij erkenning van de eis van het *recht* als *eigengeaard* aspect der menselijke samenleving kan van de voltrekking van een *Goddelijk gericht in de historie* worden gesproken, dat zich in de *historische machtsstrijd* openbaart.

Zonder verband met het *recht* zou deze machtsstrijd inderdaad nimmer de trekken van een historisch *gericht* kunnen aannemen.

Toen wij in de vorige paragraaf aantoonde, dat de schending van de norm der *cultuur-economie* door *een overdadige* uitzetting van de machts sfeer van een specifieke cultuurkring zich noodzakelijk *wreekt* in de historie, gingen wij er van uit, dat de gedifferentieerde levenskringen op ontsloten cultuurpeil inderdaad ook een *oorspronkelijk recht* van bestaan hebben.

Zij hebben ook *juridisch hun soevereiniteit in eigen kring*, d.w.z. zij ontlene het recht, om zich naar hun eigen aard en levenswet to ontwikkelen, niet aan de staat. Een staatswet, die wezenlijk inbreuk op hun juridische soevereiniteit in eigen kring zou maken, kan niet als *bindend recht* worden erkend. Want de staat heeft van God geen *absolute*, geen *onbegrensde*, rechtsmacht ontvangen. Hij bezit geen volstreekte *soevereiniteit* over de andersgeaarde levenskringen, maar heeft zelf slechts een *soevereiniteit in eigen kring*, begrensd door de eigen aard en levenswet, die hem door God is toebedeeld.

Slechts in samenwerking met deze wezenlijke *juridische* soevereiniteit in eigen kring als rechts-ordinantie Gods, kan men ook in het aspect der cultuur-ontwikkeling spreken van een *wereldhistorisch recht* der gedifferentieerde levenskringen op *erkenning van hun eigengeaarde machts sfeer*.

Slechts bij erkenning van dit *historisch cultuur-recht*, komt ook die *cultuur-liefde* tot ontplooiing, die eerste voorwaarde is voor een harmonieuze ontwikkeling der beschaving.

Slechts waar wetenschap, kunst, handel en bedrijfsleven, techniek enz. in vrijheid haar *eigen levenswet* kunnen volgen, kan die *culturele liefde*, die moreel bepaalde geestdrift voor de vervulling van haar eigen historische taak, opbloeien, zonder welke de cultuur verdort en verschrompelt.

Bindt de wetenschap en de kunst aan een totalitair staats- of kerk-ideaal en zij verliezen op hetzelfde ogenblik haar innerlijke *waarachtigheid*. Haar beoefenaars worden niet meer geïnspireerd door de liefde voor hun eigen cultuur-taak. Zij worden instrumenten in de hand van een tyranniek regime, dat hun eigen levensrecht miskent.

Hier gaat het verband tussen *historie en moraal* open! Want het *morele* aspect der werkelijkheid vindt zijn kern in het beginsel der *liefde*, voorzover dat zich in de *tijdelijke* levensverhoudingen openbaart. Dit morale liefde-beginsel differentieert zich naar de onderscheiden levenskringen in algemene naastenliefde, in ouder- en kinderliefde, in vader-

landsliefde, in waarheidsliefde binnen de kring der wetenschap, in schoonheidsliefde binnen de kring der kunst enz. enz.

• \* •

Het laatste en tegelijk allesbeheersend verband, dat zich in het proces der historische ontwikkeling ontsluit, is dat tussen *historie* en *geloof*.

*Want* in laatste instantie wordt heel de richting welke het ontsluitingsproces der cultuur vertoont, in de tijd bepaald door het *geloof* der leidende cultuur-machten. Het religieuze *grondmotief*, dat heel de cultuurontwikkeling in een historisch tijdperk beheerst, breekt zich in de tijd het eerst baan in het *geloofsleven* van hen, die tot historievorming geroepen zijn.

Het verband tussen geloof en historie eist onze bijzondere aandacht wegens de uitzonderlijke positie, die het geloofsaspect in de tijdelijke wereldorde inneemt. *Want* dit aspect is het *laatste*, dat de werkelijkheid in de tijd bezit, het ligt op *de grens tussen eeuwigheid en tijd*.

Als tijdelijke grensfunctie van het menselijk leven mag de geloofsfunctie op generlei wijze worden verward met de *religieuze wortel-eenheid*, met het *hart*, de *ziel* of de *geest* van heel het menselijk bestaan. Uit het hart zijn de uitgangen van het tijdelijk leven, ook die van ons tijdelijk geloofsleven.

*Ms subjectieve functie* van het innerlijk bewustzijn is het geloof *alle mensen* eigen, zowel aan de christ-gelovigen als aan hen, wier geloof zich in *af-vallige richting* openbaart.

Er is naar *richting* en *inhoud* bezien een afvallig geloof en een geloof, dat alleen door Gods Geest in de mens werkzaam kan worden. Maar beide fungeren binnen de structuur van dezelfde tijdelijke bewustzijnsfunctie, welke reeds bij de schepping aan de menselijke natuur was toebedeeld.

En beide zijn besloten binnen hetzelfde grens-aspect der tijdelijke werkelijkheid, waarin alle tijdelijke schepselen buiten de mens slechts in een *objectieve* of *bloot voorwerpelijke* rol fungeren. Alle tijdelijke dingen zijn *voorwerp* of *object* van de subjectieve geloofsfunctie der mensen, gelijk ze in hun kleur en geur object zijn van zintuigelijke waarneming, in hun logische kenmerken object van ons logisch begrip enz.

„In den beginne schiep God de hemel en de aarde”, zo luidt de majestueuze aanvang van het boek Genesis.

Deze openbaring inzake de schepping aller dingen door God behoort de *inhoud* van ons scheppingsgeloof te bepalen. Maar hemel en aarde met alles wat daarin tot ontplooiing kwam, zijn in de tijd het *voorwerp* of *object* van dit geloof, gelijk zij ook voorwerp of object zijn van een afvallig geloof, dat zich van de Woord-openbaring Gods heeft afgekeerd.

Ook in een heidense levensreligie, die het ontstaan aller dingen teruggaat op een eeuwig vloeiende levensstroom, zijn deze dingen *object* of *voorwerp* van dit primitieve geloof. Ook voor de moderne evolutionist, die gelooft, dat alles, wat leven heeft, uit één oer-kiem is voortgekomen, geldt hetzelfde.

Voor de schriftgelovige zijn alle dingen voorwerp van het scheppingsgeloof. Er is een gehele kring van dingen, die zelfs door hun objectieve

bestemmingsfunctie in het geloofsleven *gekaracteriseerd* zijn. Denk slechts aan een kerkgebouw, welks gehele structuur juist door zijn *objectieve bestemming voor de eredienst* is gekenmerkt. In het Heilig Avondmaal krijgen brood en wijn een bijzondere voorwerpelijke functie in het geloofsleven, als symbolen van het gekruisigd lichaam en vergoten bloed van de Heiland en dienen zij in deze geloofs-symboliek als middelen tot versterking van het geloofsleven. Dit alles zou geen zin hebben, als de *werkelijkheid* van brood en wijn ware *afgesloten* in het *door natuur- en scheikunde* onderzochte *aspect* dezer stoffen.

In *alle* latere aspecten der werkelijkheid hebben zij een objectsfunctie en dus ook in het *laatste* aspect, dat van het geloof.

Ge moet dus scherp onderscheiden tussen het *geloofsaspect der werkelijkheid*, de *subjectieve geloofsfunctie*, welke de mens daarin heeft, de *objectieve functie*, welke alle tijdelijke dingen erin hebben, en de *inhoud* van ons subjectief geloof. Onze subjectieve geloofsfunctie is *onderworpen* aan *Gods openbaring* als de *norm des geloofs* en zij neemt haar *uitgang* uit de *religieuze wortel* van ons tijdelijk leven: het *hart*, de *geest* of de *ziel* des mensen. Door de zondeval werd het hart des mensen *afgekeerd* van God en kreeg het religieuze grondmotief van de afgodendienst beslag op zijn geloof en heel zijn tijdelijk leven. Alleen door Gods Geest wordt ons hart in Christus Jezus herboren en wordt de richting ook van onze tijdelijke geloofsfunctie radicaal *omgezet*.

De schriftuurlijke opvatting van het geloof als een *reeds bij de schepping* aan *de menselijke natuur* ingeplante en *geheel eigengeaarde* functie van ons innerlijk leven is wel het eerst door **DR A. KUYPER** weer voor de theologie teruggewonnen. Zij was in de scholastieke denkwijze geheel verloren gegaan onder invloed van het onschriftuurlijk grondmotief van natuur en *genade*.

In de Roomse scholastiek werd geloof vereenzelvigd met het geloof in de Rooms-katholieke kerkleer.

Het werd dan opgevat als *een boven-natuurlijke genadegift* aan het *intellect*, waardoor dit laatste de boven-natuurlijke heilswaarden kan aanvaarden.

De geloofsfunctie werd zo een bovennatuurlijk verlengstuk van de aan de natuur toebedeelde logische denkfunctie. Zij bleef een bloot *verstandelijk* aanvaarden, maar door middel van een hogere verlichting, die de grenzen van het natuurlijk verstand to boven gaat. In deze scholastieke opvatting was dus het inzicht in de *eigen aard* van de geloofsfunctie binnen het grensaspect der tijdelijke werkelijkheid volledig verloren gegaan.

De door de scholastiek aanvaarde Griekse opvatting van de menselijke natuur, die geheel door het vroeger besproken *religieuze vorm-materiemotief* werd beheerst, maakte zulks onmogelijk

De „menselijke natuur" werd naar Grieks voorbeeld opgevat als een samenstelling van een „materie-lichaam" en een redelijke (door de logische denkfunctie gekenmerkte) ziel. De laatste zou dan de onsterfelijke „worm" van het „materielichaam" zijn.

Wij hebben vroeger gezien, dat in de Griekse wijsbegeerte het *geloof* van meet of ten bate van de *theoretische denkfunctie* werd *neergedrukt* tot het gebied van het *lagere*, aan de zinnelijke verbeelding gebonden, *voorstellingsleven*. Slechts het theoretisch denken voert ons naar de Griekse

opvatting op de weg tot de *waarheid*. Het „geloof" is slechts een subjectieve *mening* (doxa), die geen vaste grond heeft.

Toen de scholastiek de Griekse opvatting van de „menselijke natuur" aanvaardde, die met het scheppingsmotief der Heilige Schrift in radicals strijd was, restte dus niets anders dan het geloof naar een boven-natuurlijk terrein over te brengen. De geloofsfunctie vond immers in de Griekse opvatting van de „redelijke ziel" geen waardige plaats. Zij werd dus geheel buiten de „menselijke natuur" gesloten en tot het „gebied der genade" gerekend.

Ook de zgn. dialectische theologie (BARTH, BRUNNER e.a.) is van 't onschriftuurlijk grondmotief van natuur en genade niet losgekomen, al is haar kijk op het „natuurlijk leven" net meer *Grieks*, maar eer *humanistisch* geworden. De „natuur" wordt hier met de *zonde* vereenzelvigd. En zo kan men dus tegelijk de humanistische natuur-opvatting als radicaal zondig in haar hoogmoed erkennen, zonder er een andere, een schriftuurlijke opvatting voor in de plaats te stellen. „Natuur" en „genade" worden bij BARTH namelijk door een absolute kloof gescheiden. Het christelijk geloof als Goddelijke genadegift vindt geen enkel aanknopingspunt in de „zondige menselijke natuur". Het wordt hier gevat als een *eenzijdige activiteit Gods*, die geheel buiten de mens omgaat.

Tegenover al deze afdwalingen van de Woord-openbaring, die onder invloed staan van onschriftuurlijke religieuze grondmotieven, moet KUYPERS schriftuurlijke opvatting van de geloofsfunctie weer met kracht op de voorgrond worden gesteld. Want *zij beheerst mede de opvatting inzake de draagwijdte der antithese op het gebied van het tijdelijk leven*. En zij beheerst mede de schriftuurlijke historische beschouwing.

Daarom moeten wij naar aard en plaats van de geloofsfunctie in ons tijdelijk leven nog een nader onderzoek instellen.

## § 21. *Geloof en openbaring.*

Het verband tussen geloof en historie voerde ons tot een nader onderzoek naar de plaats van het geloofsaspect in de gehele orde van de aspecten der werkelijkheid.

De geheel bijzondere plaats van het geloof in 't tijdelijk leven wordt volstrekt miskend, wanneer men zijn grenspositie tussen eeuwigheid en tijd niet gevat heeft. Het is het laatste, het grensaspect van de tijdelijke werkelijkheid en tegelijk het *venter near de eeuwigheid*.

Het geloof is onbestaanbaar zonder *openbaring van God*. Het is naar zijn aard op die openbaring betrokken. In een ongeestelijk en dubbelzinnig spraakgebruik heeft het woord „geloven" ook wel de betekenis van *menen, niet zeker weten*. Zo wanneer men b.v. zegt: „Ik geloof, dat ik u meer gezien heb". In deze zin, werd het woord bij voorkeur in de Griekse wijsbegeerte gebruikt, die in het theoretisch denken de ware weg tot de Godskennis zag en het geloof geheel tot de lagere, zinnelijke voorstelling rekende.

Wezenlijk geloof is echter precies het tegendeel van een onzekere mening. Het is in de *kern* van zijn zin: *laatste zekerheid in de tijd* omtrent *de Vaste Grond* van uw leven, in gegrepenheid in het *hart* van uw bestaan door een *openbaring van God als de Oorsprong aller dingen*.

Er is geen wezenlijk *geloof*, hoever het ook van de waarheid moge zijn afgefallen, dat niet op zulk een *Godsopenbaring* betrokken is. Daarom raakt ook zijn omschrijving als *intuitieve zekerheid* of *evidentie*, de kern van de geloofsfunctie niet.

De openbaring Gods nu verbindt het tijdelijke met het eeuwige. God is de Eeuwige, die zich in de tijd aan de mens openbaart. De volheid der Goddelijke openbaring is in Christus Jezus, als het *vleesgeworden* Woord.

Juist deze *openbaring* Gods is de grote ergernis voor het hoogmoedig denken van de van God afgefallen mans.

De mens wit deze openbaring niet, omdat zij hem in zijn gewaande zelfgenoegzaamheid bedreigt.

Hij wil God op een *oneindige theoretische afstand* houden, om veilig over Hem te kunnen *speculeren* als over 't „allervolmaaktst Wezen" dat verre blijft van alles wat dit tijdelijk leven raakt. Maar God respecteert deze theoretische menselijke scheidslijn tussen tijd en eeuwigheid niet.

Hij *openbaart zich midden in de tijd* en wie, als zondig mens die door Christus is gegrepen, deze openbaring verstaan heeft, bidt: „Heer, erbarm U onzer. Wij hebben Uw wereld vervuld met haat, boosheid, bloed en tranen. En zie, Gij zijt daar en ziet het!"

Die openbaring Gods in Zijn Woord en in alle werken Zijner handen!

Zij werpt het vuur der antithese op de aarde, zij verdeelt de ouders tegen de kinderen, vriend tegen vriend, laden van hetzelfde yolk tegen elkander, de mens tegen zich zelf „Meent niet, dat Ik gekomen ben, om vrede op aarde te brengen", zegt de Heiland. „Ik ben niet gekomen, om vrede te brengen, maar het zwaard".

Juist aan zijn onverbreekelijke betrokkenheid op de openbaring Gods dankt de geloofsfunctie (en het geloofsaspect, waarbinnen zij werkzaam is) haar grenspositie tussen eeuwigheid en tijd.

De geloofsfunctie is als zodanig in de *tijdelijke* wereldorde besloten. Zij behoort tot het *tijdelijk leven*, evengoed als uw organische levensfunctie, uw gevoelsfunctie, uw logische denkfunctie, uw taalfunctie enz. Dit blijkt uit de *structuur* van het geloofsaspect, waarin zich evenals dit bij ieder ander tijdelijk aspect het geval is — de *samenhang* met alle andere aspecten der tijdelijke werkelijkheid uitdrukt.

Het geloofsaspect is het *laatste* in de tijdsorde der aspecten. Alle andere gaan eraan *vooraf*.

Maar het is betrokken op datgene, wat de *tijd te boven gaat*: op de absolute grond en oorsprong van heel het tijdelijk leven.

Het kern-moment zijner structuur omschreven wij reeds hierboven. Het bleak reeds onmiddellijk *boven* de tijd uit te wijzen naar de *religieuze wortel* en de *oorsprong* van heel ons tijdelijk bestaan. Maar dit kern-moment is onverbreekelijk verbonden met een gehele reeks van momenten, die *terugwijzen* naar de kern-momenten aller vroegere aspecten. In de eerste plaats naar dat van het *morele* aspect. Er is geen geloof in de eigenlijke zin des woords zonder *verering*. In de *verering* nu heeft het geloof een *morele* analogie; het is de *liefde als kern* van het morele aspect, waarnaar de geloofsverering terugwijst.

Maar de *verering*, zonder welke geen wezenlijk geloof bestaanbaar is, is naar haar aard op *God* betrokken. Zij kan niet op het *schepsel* worden gericht, zonder dat ge in *af-godendienst* vervalt.

Hiermede is tegelijk uitgemaakt, dat de *magie*, zoals zij bij verschillende heidense volkeren — en zelfs in de christelijke middeleeuwen en in de Renaissance-tijd — wordt aangetroffen, naar hun aard geen eigenlijk *godsdienstig* verschijnsel kan zijn. Want wel is waar is de magie niet *zonder* een bepaald geloof mogelijk. Maar zij is als zodanig slechts op „beheersing” van natuurwerkingen gericht, waartoe zij slechts ondeugdelijke middelen gebruikt. Zij is in haar innerlijke aard niet een godsdienstige verrichting, die op *verering* van de godheid is gericht.

In de structuur van het geloof is voorts noodzakelijk een *juridische* analogie besloten, waardoor het geloofsaspect onverbrekkelijk met het juridische is verbonden.

Want de verering in het geloof is een *recht* van God, die zich aan de mens openbaart. Dit recht Gods op verering van de zijde des mensen is uiteraard geen recht in de oorspronkelijke juridische zin. Het staat niet op een lijn, met het recht van de koper op de gekochte waar, of van de eigenaar op het voorwerp van zijn eigendom. Het is slechts een juridische *analogie* in de zin van het geloof, die evenals de morele analogie boven de tijd uitwijst naar de religieuze afhankelijkheidsverhouding, waarin de mens tot God staat.

Zo is ook de rechtvaardiging uit het geloof, waarvan de Schrift spreekt, een juridische analogie, die wij nimmer in rechtswetenschappelijke zin mogen verstaan. Maar al deze juridische analogieën kunnen in haar *ge-loofsbetekenis* toch alleen worden gevat, in *samenhang* met het *rechts*-aspect der tijdelijke werkelijkheid, waarmede het geloofsaspect in de tijdsorde onverbrekkelijk is verbonden.

Want de Godsopenbaring richt zich tot het *hart*, tot het religieuze *centrum* van dat bestaan, maar van daaruit ook tot heel uw tijdelijk leven in *heel de samenhang zijner aspecten*. Zonder appèl op het juridisch aspect kunt ge Gods recht, dat u in het geloof wordt betekend, niet verstaan.

Voorts vertoont het geloof in zijn innerlijke structuur een analogie van het aesthetisch aspect. De kern van dit laatste aspect is de *schone harmonie*. In het geloof vinden wij noodzakelijk het moment der *geloofsharmonie*, waardoor de mens in de juiste gemeenschapsverhouding met God wordt gebracht.

Deze geloofsharmonie is als zodanig niet van aesthetische aard. Iedere poging het geloofsleven *aesthetisch* to vatten, leidt noodzakelijk tot een *denaturering*, een *ontzieling* ervan.

Maar het geloofsaspect is wel in zijn innerlijke structuur ook met het aesthetisch aspect vervlochten, juist omdat het geloof *alle* aspecten der werkelijkheid op God als de Oorsprong betreft.

Ook met het *economisch* aspect der werkelijkheid vertoont het geloof naar zijn structuur een innerlijke onverbreekelijke samenhang.

Er is geen wezenlijk geloof zonder bereidheid tot het *offer*. Zelfs in de heidense sfeer is het *offer* een essentiële openbaring van het geloofsleven. De waarachtige offer-bereidheid van het christelijk geloof berust op een waarde-afweging van de tijdelijke tegenover de eeuwige goederen. Christus' slotantwoord aan de rijke jongeling, die Hem vraagt: Hoe zal ik het eeuwige leven beërven? luidt: Eén ding ontbreekt u. Ga heen, verkoop alles wat ge hebt en volg mij. En gij zult een schat hebben in de Hemel.

Hier treedt de economische analogie in het geloof uiterst scherp naar voren: Alle tijdelijk bezit buiten Christus is niet te waarderen tegen de schat, die het Koninkrijk Gods ons verzekert. Het moet ten offer worden gebracht voor die „éne parer van grater waarde, zoals Christus in een gelijkenis zegt.

Deze *geloofswaardering* is uiteraard niet zelve van *economische* aard; maar zij is wel met de economische waardering onverbrekelijk *vervlochten*.

Essentieel in de structuur van het geloof is voorts de analogie van het *omgangsaspect*. Aan het geloofsleven is inhaerent de *omgang met God en met onze geloofsgenoten*. Deze *geloofsomgang* is van geestelijke aard en uiteraard niet te herleiden tot de omgang in de oorspronkelijke zin, die aan de eingegeerde normen van beleefdheid, gezelligheid, tact, fatsoen enz. is onderworpen.

Maar hij wijst terug naar het kern-moment van dit aspect en bindt het geloofsaspect aan dit laatste.

Ook een *taal-analogie* is aan de structuur van het geloofsleven eigen. In de *kern* van zijn zin is het taal-aspect *symbolische betekening door middel van een teken* (woord, gebaar, een „sein" enz. enz.). Welnu, aan het geloof is naar zijn structuur eigen een wezenlijke *geloofs-symboliek*, waarin ons de openbaring Gods worth *betekend*.

Deze taal-analogie in de zin van het geloof laat zich niet herleiden tot de oorspronkelijke functie der taal.

De Heilige Schrift betekent u de waarachtige Woord-openbaring Gods. Maar ge kunt deze openbaring slechts *in het geloof* verstaan onder leiding van de Heilige Geest, die *in het religieuze grondmotief* der Woord-openbaring werkzaam is.

Zolang ge met een ongelovig hart de Schrift leest, kunt ge wel de *taalkundige betekenis* der woorden en zinnen vatten, maar de ware *geloofsbetekenis* ontgaat u ten enenmale.

Daarom is ook de *uitlegging* van de Schrift maar niet een *taalkundige* kwestie, die ge aan knappe taalgeleerden kunt overlaten. Zij is zelfs niet een puur *theologische* aangelegenheid, die slechts een gedegen wetenschappelijke theologische kennis onderstelt. Een joodse rabbijn leest Jesaja 53 anders dan een gelovig christen en een modernistisch theoloog leest er niet in de voorzegging van het verzoenend lijden en sterven van de Middelaar.

Wie het *religieuze grondmotief* van de Schrift niet verstaat, mist de *sleutel* der geloofskennis. En dit religieuze grondmotief is niet een *theoretische* waarheid, die ge *wetenschappelijk* kunt begrijpen. Maar het is de *allesbeheersende drijfkracht* van Gods Geest, die uw *hart* moet openen voor wat God u te zeggen heeft en vandaaruit u de *geloofsbetekenis* van de Schrift moet onthullen.

Maar al is de taal-analogie, die wij in de structuur van het geloof ontdekten, niet tot de taal in haar oorspronkelijke zin te herleiden, zij is evenmin *los* van de taal bestaanbaar. Uitlegging van de Schrift moge Been bloot taalkundige aangelegenheid zijn, ze is evenmin *zonder* taalkundige uitlegging mogelijk.

De gevaren der zgn. „allegorische" schriftverklaring, zoals die onder Griekse invloed in de eerste eeuwen der christelijke kerk door de zgn. gnostiek en de Griekse kerkvaders werd in practijk gebracht, behoeven

nauwelijks meer te worden uiteengezet. Zeker: „de letter doodt, de geest maakt levend". Maar God heeft zijn Woord-openbaring aan de Schrift gebonden en in die Schrift de geloofsbetekenis aan de *taalkundige* betekenis. Wie die band doorsnijdt, volgt niet de leiding van Gods Geest, maar zijn eigen willekeurig inzicht en kan ook de geloofsbetekenis der Schrift niet verstaan.

## § 22. *Grondproblemen in de verhouding tussen geloof en historie.*

De innerlijke samenhang van het geloofsaspect van het menselijk leven met alle vroegere aspecten der tijdelijke werkelijkheid, die wij in de vorige paragraaf begonnen te onderzoeken, willen wij nog verder nagaan.

Wij stuiten daarbij in de eerste plaats op de onverbreekelijke band tussen *geloof* en *historie*, die wij vroeger vanuit de structuur van het historisch aspect benaderden.

Wij moesten toen vaststellen, dat het ontsluitingsproces in de historische ontwikkeling noodzakelijk onder leiding staat van het geloof, dat door een religieus grondmotief wordt aangedreven.

In de structuur van het geloofsaspect zelve drukt zich deze samenhang met het historisch aspect uit in een *historische analogie*: de *vormgeving* aan het geloof in de ontwikkelingslijn der Goddelijke openbaring als norm des geloofs. De vormgeving geschiedt in de *geloofsleer*, die als levend bezit der gemeente op generlei wijze mag worden verward met de dogmatische theologie als *wetenschappelijke theorie* van de geloofsleer.

De leerstukken van het christelijk geloof kunnen slechts door het *kerkelijk gezag* op de grondslag van Gods Woord worden vastgesteld en gehandhaafd. Theologische theorieën over deze leerstukken kunnen zich naar haar aard nimmer met kerkelijk gezag geldend maken. Enerzijds betreft niet, wij de band op wetenschappelijk terrein welke voortdurend moet anderzijds niet, omdat aan de wetenschap als zodanig geen leergezag toekomt.

De verwarring van *kerkelijk dogma* (geloofsstuk) en *theologische dogmatiek* (de wetenschappelijke theorie over het dogma) moet een voortdurende bron van verdeeldheid en scheuring in de kerk van Christus worden. Nu heeft reeds het kerkelijk dogma zijn historische ontwikkeling, die ten nauwste verband houdt met de historische machtsstrijd tussen de kerk van Christus en de ketterijen, een strijd op leven en dood om de handhaving van het schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie.

De ketterijen kwamen doorlopend in de theologische en de wijsgerige kringen op, die zich door onschriftuurlijke grondmotieven lieten leiden. En zo was de kerk gedwongen bij de formulering van haar dogma theologische voorlichting to vragen. Maar het ging daarbij uitsluitend om de handhaving van het bestreden *geloofsstuk*, niet om het bindend opleggen van een *theologische theorie* daarover.

Nu blijft de kerkelijke geloofsleer, die in wezen geen andere taak heeft dan aan het religieuze grondmotief van Gods Woord zijn stellige geloofsuitdrukking te geven, steeds appellabel aan het Woord Gods. Maar ook de Goddelijke Woord-openbaring zelve heeft naar haar geloofsaspect een innerlijke samenhang met de historie. Zij vertoont een voortschrijdend karakter van Oude tot Nieuwe Testament en het Nieuwe Testament is historisch gefundeerd in de verschijning van Christus Jezus.

Maar daannede wordt de Goddelijke openbaring in haar functie als norm *des geloofs* geen *historisch* verschijnsel.

Deze misvatting is veeleer de fundamentele dwaling van het historisme, dat het historisch ontwikkelingsaspect der werkelijkheid *verabsoluteert* en daarom iedere vaste grond der waarheid loochent.

Ge kunt deze dwaling eerst dan ten voile doorzien, wanner ge tegelijk *de eigen aard* van het geloofsaspect en zijn *innerlijke samenhang met het aspect der historische ontwikkeling* hebt gevat. Het geloofsaspect vertoont in zijn structuur een *historische analogie*. Maar deze analogie blijft het eigen *geloofskarakter* behouden. Gods Woord-openbaring handhaaft haar eeuwige waarheid voor het geloof, dat immers in zijn kern steeds *boven de tijd* uitwijst. Naar haar tijdelijk aspect als *geloofsnorm* vertoont zij van Oude tot Nieuwe Testament een voortgaande *ontsluiting* der Goddelijke waarheid, die historisch is *gefundeerd*.

Maar ook in dit voortschrijdend karakter behoudt de Goddelijke loofsnorm haar eigen aard tegenover de historische ontwikkeling.

Het geloof vertoont in zijn structuur ook een *logische* analogie, waarin zijn onverbrekkelijk verband met het *logisch denkaspect is* gewaarborgd.

Het geloof is naar zijn aard *een zeker weten*, berustend op *geestelijke onderscheiding*. Het is niet blinde *suggestie*, maar weet rekenschap te geven van zijn gronden en in zoverre is het steeds in de *logische onderscheiding gefundeerd, is* het nimmer *zonder* de laatste bestaanbaar. Maar de *geestelijke onderscheiding der* waarheid *in het geloof* blijft van principieel ander karakter dan de *logische onderscheiding in het begrip*. Zij blijft betrokken op de *eeuwige dingen*, die het menselijk begrip *te boven gaan* en naar **PAULUS'** woord slechts „geestelijk onderscheiden" kunnen worden, dat is in de voile religieuze overgave des harten aan de leiding van Gods Geest.

Het *zeker weten* in het geloof in zijn geestelijke *onderscheiding* gaat naar zijn aard gepaard met een *vast vertrouwen*. En in dit laatste moment onthult zich *een analogie van het gevoelsaspect* in de structuur van het geloof. Het geloofsvertrouwen is nimmer *zonder een gevoel van vastheid*, maar het is zelve geen gevoels-emotie. De laatste is aan emotionele wissering en stemming onderhevig. *Het geloofsvertrouwen zoekt zijn vaste grond nimmer in een gevoelsstemming, maar alleen en uitsluitend in het Woord Gods*.

Al deze trekken waarborgen de eigen aard van het waarachtige *geloofsleven*. In het geloofsleven handhaaft het geloof zijn innerlijke samenhang met het *organisch levensaspect* van het menselijk bestaan. Het geloofsleven heeft zijn eigen *ontwikkeling* van kind tot volwassene, die met de organische levensontwikkeling onverbrekkelijk verbonden is. Maar het behoudt zijn eigen, onherleidbaar karakter en volgt zijn eigen wet. Het wordt op geestelijke wijze gevoed door het gebed, de prediking en het gebruik der sacramenten. En deze „geestelijke voeding" moet verband houden met 't ontwikkelingsstadium van het geloofsleven. De apostel **PAULUS** spreekt van „een voeding met melk" *van de* kinderen in het geloof, die de „vaste prijzen" nog niet kunnen verdragen. Zo nauw is het verband tussen uw geloofsfunctie en uw organische levensfunctie, dat de apostel

zelfs uitdrukkelijk de gebondenheid van het geloof aan de zintuigen naai voren brengt: Het geloof is uit het gehoorl De Griek, die in de wijsgerige theorie de ware weg tot de godskennis zag, zou in deze uitspraak slechts de bevestiging hebben gevonden van zijn oordeel in zake de waardeloosheid van het geloof voor de kennis der waarheid. De „redelijke ziel" moet zich volgens hem immers losmaken van de bedriegelijke schijn, die de zintuigen ons van de werkelijkheid geven.

Nu plaatst het than ook van de zijde van het geloof geconstateerde verband tussen geloof en historie ons voor uiterst moeilijke vragen.

Wij stelden vast, dat ook het geloofsleven voor een *ontsluiting en verdieping* vatbaar is, gelijk wij ook in het historisch cultuurleven van een ontsluitingsproces moesten spreken.

In *alle* aan het geloof voorafgaande aspecten der werkelijkheid kunnen wij een *gesloten* en een *ontsloten* toestand onderscheiden.

Van een *gesloten* toestand van een aspect spreken wij dan, wanneer zich daarin nog alleen het *terugwijzend* verband met de *vroegere* aspecten der werkelijkheid openbaart. Van een *ontsloten* toestand dan, wanneer ook de *voortuizende* momenten, die het aspect met alle *latere* aspecten der werkelijkheid innerlijk verbinden, tot ontplooiing komen.

Zo vonden wij by. het *gevoelsleven* in nog gesloten toestand bij het *dier*. Het bleek hier nog star gebonden aan de zintuigen van het levend organisms, en niet boven het *zinnelijk* niveau uit to komen. Bij de *mew* daarentegen konden wij van een *ontsloten* gevoelsleven spreken, daar in zijn *logisch* gevoel, zijn *historisch* gevoel, zijn *taalgevoel*, zijn *aesthetisch* gevoel, zijn rechtsgevoel enz. enz., zich het verband met de op het gevoelsaspect *volgende* aspecten gaat openbaren.

Maar hoe hebben wij het ontsluitingsproces in het *geloofsleven* te verstaan? En hoe is *hier* de *gesloten* toestand op te vatten?

Het geloofsaspect bleek immers het *laatste*, het grensaspect der tijdelijke werkelijkheid te zijn? Er volgen dus op dit aspect geen *latere* meer.

In de tweede plaats: Hoe is het mogelijk, dat onder leiding van een *afvallig* geloof, dat door een *afgodisch grondmotief* beheerst wordt, een wezenlijke *ontsluiting* in de *cultuur* plaatsgrijpt?

En welke invloed heeft zulk een afvallig geloof op de *wijze*, waarop zich de cultuur-ontsluiting in de historische ontwikkeling voltrekt?

Eerst de beantwoording van deze hoogst belangrijke vragen zal ons de betekenis der *antithese* tussen de christelijke religie en de afgodische grondmotieven voor de historische ontwikkeling ten voile doen verstaan. Daarover in enige volgende paragrafen.

### § 23. *Het geloof in gesloten toestand.*

De cultuur-ontsluiting in de historie staat onder leiding van het geloof. Het historisch (cultuur-) aspect der werkelijkheid kent, gelijk ieder ander aspect, een *gesloten* en een *ontsloten* toestand. In de *gesloten* toestand openbaart zich het aspect nog alleen in zijn innerlijke samenhang met de *vroegere* aspecten. Het is dan nog *star aan deze laatste gebonden*, zoals by. het dierlijk gevoelsleven nimmer boven het zinnelijk niveau uitkomt,

daar het star gebonden blijft aan de organische levensfunctie. Eerst in het *ontsluitingsproces* beginnen zich de innerlijke verbanden met de *latere* aspecten der werkelijkheid to onthullen. En in deze ontsluiting *verdiept* zich de gehele zin van het aspect.

Nu staat intussen vast, dat ook een *primitieve*, nog volstrekt *gesloten* cultuur in haar ongedifferentieerd karakter geheel onder het beslag van een *geloof* ligt. Wie van het leven der primitieve heidense volken studie maakt, wordt onmiddellijk getzoffen door de onverbreekelijke samenhang van heel deze samenleving met de godsdienst en de geloofsvoorstellingen.

Hoe is het dus mogelijk, dat ook hier het geloof de *leiding* heeft in het leven, zonder dat zulks tot een wezenlijke *ontsluiting* in de culturele en latere aspecten der samenleving leidt?

Kunnen wij ook in het *geloofsaspect* van een *gesloten* on een *ontsloten* toestand spreken? Dit was de eerste vraag, die wij aan het einde van de vorige paragraaf opwierpen en waarin wij een grondprobleem inzake de verhouding tussen geloof en historie ontdekten.

Wij willen thans trachten op deze vraag het antwoord te vinden.

De christelijke theologie heeft van meetaf onderscheiden tussen de *algemene openbaring Gods in de „natuur“* (d.i. in heel Gods scheppingswerk) on de *algemene en bijzondere Woord-openbaring*. Het ligt voor de hand, dat in de zgn. „openbaring in de natuur“ het aanknopingspunt zal moeten worden gezocht voor het opsporen van de bijzondere betekenis, waarin wij van een „gesloten structuur“ van de *geloofsfunctie* mogen spreken. Maar hierbij dient aanstonds de aandacht te worden gevestigd op het oorspronkelijk verband tussen de „natuurlijke“ *openbaring Gods in alle werken Zijner handen* en de *algemene Woord-openbaring*.

God heeft zich bij de schepping van de wereld in die schepping geopenbaard zowel in haar *religieuze wortel* (het *hart des mensen*), als in haar *tijdelijke orde* en *samenhang*. Maar van meetaf ward deze openbaring Gods in alle werken Zijner handen gedragen en verklaard door de Woord-openbaring, die aanvankelijk, ook na de zondeval, volstrekt geen *particulier*, maar een tot *heel het mensengeslacht gericht* karakter droeg. Eerst met **ABRAHAM** begint de zelfstandige ontwikkelingslijn van een niet meer universele Woord-openbaring, waarvan straks het yolk Israël de voorlopige afgezonderde drager zou worden tot op de verschijning van het Woord zelve in het vlees.

In deze Woord-openbaring nu *spreekt* God tot de mens en de mens heeft gelovig te *luisteren*. Eerst in dit gelovig luisteren naar Gods Woord onthult zich aan het geloofsinzicht de ware zin van Gods openbaring in de „natuur der schepping“, in „alle werken Zijner handen“.

Daarom began de afval van God met het niet meer *luisteren* naar *Zijn Woord*, met de afkeer van het *hart* tegenover dat Woord en daardoor met het zich *toesluiten* van de menselijke geloofsfunctie voor het *Goddelijk toespreken*.

De openbaring Gods in heel Zijn schepping en in de eerste plaats in het *hart des mensen*, werd bij *deze* afval van de Woord-openbaring de mens tot *gericht*. Waar het *hart* zich toesloot en zich van God afkeerde, werd ook de *geloofsfunctie* toegesloten voor het licht van Gods Woord. Daze geloofsfunctie bleef echter haar *grenspositie tussen tijd en eeuwigheid* behouden. Zij moest zich naar haar *aard* blijven richten op een *vaste growl*

der waarheid en des levees, die zich in de schepping heeft geopenbaard. Maar zij deed zulks than in het zoeken van die „vaste grond" in het *geschapene* zelve, in een af-godische *verabsolutering van het betrekkelijke*, van het *onzelfgenoegzame*. Haar richting werd een afvallige: het natuurlijk *geloof* sloeg om in een *on-geloof* tegenover het Woord Gods.

Onder een „gesloten" structuur van het geloof verstaan wij nu het *grenspunt in zijn ajval-mogelijkheid*: het geloof op zijn dieptepunt van *afval*. Dit grenspunt hat zich bij het licht der Woord-openbaring uit de scheppingsorde zelve opsporen. Het zal daar moeten liggen, waar het *afvallig geloof iedere ontsluiting van het historisch cultuur-aspect en de overige normatieve aspecten der samenleving onmogelijk maakt*.

Wanneer wij dit grenspunt in de afvallige richting van het geloofsleven ontdekt hebben, zullen wij tevens het antwoord hebben ontvangen op de hierboven geformuleerde eerste rondvraag.

Het is van groot belang voor uw historiebeschouwing, dat ge in dit grenspunt van de geloofs-afval inzicht verkrijgt, omdat alleen van hieruit de zgn. primitieve cultuurkringen verstaanbaar worden.

In deze *gesloten* structuur kan het geloof nimmer het aanknopingspunt zijn voor een *positieve* ontwikkeling en ontsluiting van het bij de schepping aan de mens ingeplante geloofsleven. Wij hebben deze toestand veeleer to zien als grenspunt in de *devolutie, de verbastering en verwildering* ervan. Maar wel kan de gesloten structuur fungeren als *aanknopingspunt voor een ontsluiting in het proces van de geloofsafval*, waarover wij later nog nader hebben to spreken.

Daarentegen zal het aanknopingspunt voor de *positieve ontsluiting en verdieping* van het geloofsleven tot de volheid van het christelijk geloof moeten worden gezocht in de structuur der geloofsfunctie, gelijk zij oorspronkelijk de mens was ingeschapen, nl. *in haar ontslotenheid voor de Goddelijke Woordopenbaring*. Deze positieve ontsluiting is echter na de zondeval eerst mogelijk door de genadige werking van Gods Geest in de *ontsluiting des harten*. Wel wordt daarbij geen *nieuwe* geloofsfunctie geschapen, maar deze ontsluiting van de afgefallen geloofsfunctie bestaat niettemin in een *radicale* omzetting van de geloofsrichting, als zodanig afhankelijk van de *wedergeboorte des hasten*, een omzetting, welke de gevallen mensen-natuur nimmer zelve kan bewerkstelligen.

Wanneer nu de geloofsfunctie ook op het grenspunt van haar afval van de Woord-openbaring niet buiten de structuur van het geloofsaspect als zodanig kan treden, maar aan haar *wet*, de Goddelijke openbaring, onderworpen blijft, dan rijst de vraag *welk Goddelijk openbaringsbeginsel* ook het verst afgefallen geloof boven alle menselijke vinding en willekeur als wezenlijke geloofsnorm blijft beheersen. Dit „gesloten" openbaringsbeginsel laat zich, gelijk we reeds opmerkten, uit de tijdelijke scheppingsorde zelve bij het licht van Gods Woord opsporen.

Nu is de *gesloten* structuur van een aspect, gelijk we gezien hebben, steeds gekarakteriseerd door zijn starre gebondenheid, zijn traag hangen aan de *vroegere* aspecten. Op een gesloten historisch ontwikkelingspeil is heel het culturele leven nog star gebonden aan het emotionele en het organisch levensaspect der werkelijkheid.

Het afvallig geloof, dat zulk een primitieve cultuur onder zijn beslag heeft, zal zich dus richten op een vergoddelijking van de nog onbegrepen

en zelve „gesloten" „natuurkrachten", welke Leven en dood, vruchtbaarheid en onvruchtbaarheid en in het algemeen het gehele vitaal-zinnelijk aspect der primitieve samenleving beheersen. En door zijn starre binding aan de emotionele gevoelsaandriften zal het godsgeloof hier ook vaak in het *vrees-affect* gefundeerd zijn, al gaat het zeker niet aan, de oorsprong der primitieve godsdiensten *uit het vrees-affect te verklaren*. Dit laatste is even onmogelijk als de paging van de Franse socioloog DURKHEIM, om de oorsprong der primitieve religie uit de sociale organisatie of te leiden. De *onbegrepen Godsopenbaring* bevangt de gevallen mens in angst en beving.

Bij de vergoddelijking der gesloten natuurkrachten wordt het menselijk bestaan in zijn normatieve functies star aan de „redeloze natuur" gebonden. De „nacht der natuur" overdekt de primitieve samenleving. Het Griekse „materie-motief" der oude natuur-religie, krachtens hetwelk de „eeuwig vloeiende levensstroom" werd vergoddelijkt, vervulde de primitieve Griek met angst voor het Unde doodslot (de *Anangkè*), dat hem onafwendbaar en onberekenbaar treft en al zijn hoop op een betere toekomst afsnijdt. In deze „gesloten" toestand heeft de geloofsfunctie geen ander openbaringsbeginsel tot norm dan de zich immanent in de „gesloten natuurkrachten" openbarende godheid, welke in offer en cultus behoort te worden vereerd.

Dit gesloten openbaringsbeginsel wordt de mens in de verwildering van zijn geloofsleven tot *vloek en gericht*. Maar het is niettemin vast in de goddelijke wereldorde gegrond en dus boven alle menselijke vinding en willekeur verheven. Het wordt in de Woord-openbaring, welke in Christus Jezus haar vervulling vindt, dan ook niet *terzij gesteld* (God openbaart zich immers inderdaad ook in de natuurkrachten), maar veeleer in zijn ware zin eerst *onthuld*, door zijn betrekking op het *grondmotief* en de *wortel-eenheid* der Goddelijke Zelf-openbaring: schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus.

Aan het gesloten openbaringsbeginsel (de openbaring Gods in de natuurkrachten) wordt nu in de primitieve geloofskring vaak op de meest fantastische wijze *positieve vorm* gegeven. De mens gaat, zodra zijn hart en geloofsfunctie van de Woord-openbaring zijn afgesloten, het Goddelijk openbaringsbeginsel als geloofsnorm *eigenmachtig interpreteren*.

De vergoddelijking der onbegrepen natuurkrachten prikkelt op velerlei wijze de verbeeldingskracht.

Wilde en barbaarse mythologieën weven zich om de primitieve „natuur-goden"; mythologieën, die de moderne „verlichte" Westerling sterk pathologisch aandoen en die hij — om zijn hoogmoedig besef van „meerwaardigheid" in 't gevele to komen — gaarne op rationale, natuurwetenschappelijke wijze tracht to „verklaren". Maar zulk een „rationele verklaringspoging" is volstrekt ondeugdelijk.

GOETHE dreef er reeds de spot mede in zijn *Faust*, toen hij de „verlichte" mens in zijn machteloze verontwaardiging tegenover het geloof in demonen en spookverschijningen de kostelijke woorden in de mond legde:

„Du bist nosh immer da? Das ist ja unerhört!  
Verschwinde dock! Wir haben aufgeklärt!"

Waartegenover het woord van onze Heiland:

„Dit geslacht vaart slechts uit door bidden en vasten."

Want inderdaad, wie meent, dat het geloof in de natuur-demonen door de modern natuurwetenschap radicaal is uitgeroeid, vergeet, dat een geheel heir van „moderne" demonen gereed staat de opengevallen plaats in het afvallig geloofsleven te bezetten. Het bijgeloof is sterker dan de natuurwetenschap, omdat het zijn oorsprong niet in het verstand, man in de religieuze *wortel* van het menselijk bestaan heeft, die van de Goddelijke Woord-openbaring vervreemd is.

#### § 24. *Het ontsluitingsproces in het afvallig geloof.*

Op het dieptepunt van zijn afval van de Woord-openbaring bleek het geloof zich in een „gesloten toestand" te bevinden. Het is dan gezonken tot een primitieve vergoddelijking van de onbegrepen natuurkrachten, die de zinnelijk-vitale zijden der samenleving beheersen. In daze „gesloten toestand" van zijn geloofsleven mist de mens ieder besef, dat hij de anorganische wereld, het planten- en dierenrijk *te boven gaat*.

De desintegratie, de verstrooiing van het persoonlijkheidsbesef, welke bij vele zgn. primitiefheidense volken is geconstateerd, drukt zich op merkwaardige wijze uit in het zgn. „manageloof". Op dit laatste werd het eerst de aandacht der wetenschappelijke wereld gevestigd door de bekende volkenkundige CODRINGTON in zijn boek over de „Melanesiers", dat in het jaar 1891 verscheen. Sindsdien bleek het onder verschillende benamingen onder vele primitieve volken over de gehele aardbodem (ook in Nieuw-Guinea) verbreid te zijn.

Van de levendige strijd, die zich na de ontdekking van deze mana-voorstelling over Naar eigenlijke zin ontketende, kan als voorlopig resultaat wel worden geboekt, dat deze geloofsvoorstelling is gekarakteriseerd door een eigenaardige fluiditeit, door een eigenaardig in elkander overvloeien van het „natuurlijke" in het „bovennatuurlijke" en van het „persoonlijke" in het „onpersoonlijke". Het „mans" is een mysterieuze levenskracht, die boven de vertrouwde, alledaagse levenssfeer uitgaat en zich als het ware fragmentarisch belichaamt in mythische figuren, waaronder zowel planten, dieren, mensen, geesten, een gehele clan of stam, als anorganische dingen (rotsen, stenen enz.) kunnen fungeren, die door ongewone vormen of grootte opvallen.

In het totemisme, dit is die sterk door het manageloof doordrongen geloofsvoorstelling, waarbij een clan een bepaald dier of een bepaalde plant e.d. als stam-vader of -moeder vereert, *vereenzelvigen* zich de clan-genoten met de totem. Zij zijn adelaars of kangeroes of dadelpalmen enz. Uit dit alles blijkt duidelijk, hoe diffuus en verstrooid het persoonlijkheidsbesef in deze „gesloten structuur" van het geloofsleven is.

En opnieuw bewaarheidt zich hier de onverbrekelijke samenhang tussen zelfkennis en Godskennis.

Het is ongetwijfeld merkwaardig, dat bij vele primitieve volken nevens de verwilderde godsvoorstellingen, die zich om de mysterieuze levenskracht weven, ook nog een vaag besef van een hoogste godheid blijkt te bestaan, die echter geen directe aanraking met het menselijk Leven heeft en ook nimmer een georganiseerde eredienst heeft.

Moat men hierin een overblijfsel zien van de algemene Woordopenbaring onder deze volken? Grote voorzichtigheid is te dezen aanzien ge-

boden, omdat de gegevens te vaag en tegenstrijdig zijn, om daarop een vaste conclusie te bouwen. In ieder geval oefent de hierbedoelde geloofsvoorstelling in zake een „hoogste god" geen nawijsbare invloed op de primitieve samenleving.

Het wezenlijk „werkzame" geloofsleven bevindt zich hier inderdaad in een „gesloten" toestand.

Het centrale probleem, dat thans onze bijzondere aandacht vraagt, ligt in het *ontsluitingsproces* van het geloofsleven *in afvallige richting*. Hoe is zulk een ontsluiting te verstaan en hoe is zij mogelijk?

De beantwoording van deze vraag is van eminente betekenis ook voor de idee van de historische ontwikkeling, omdat deze laatste steeds onder leiding van het geloof verloopt.

Een ontsluitingsproces van het geloof *in* afvallige richting na een periode van nog primitief en diffuus „natuurgeloof", laat zich in de godsdiensten der heidense volkeren, die een leidende positie in de wereldhistorie hebben ingenomen, eenvoudig niet loochenen. En dit ontsluitingsproces hangt onmiddellijk samen met het uittreden dozer volkeren uit een min of meer primitieve cultuurtoestand. Zo vinden wij in de Griekse geloofsvoorstellingen een duidelijke overgang van de aanvankelijke primitieve *natuur-godsdienst*, waarin de onpersoonlijke en vormloze levensstroom werd vereerd, naar de fase van een *cultuur-religie*, waarin de goden geïdealiseerde menselijke cultuur-machten worden van *persoonlijke* boven-menselijke *vorm* en *gedaante*.

De afgodendienst stijgt in zijn ontwikkelings- en ontsluitingsproces dus uit boven het primitieve natuurgeloof en richt zich op *de openbaring Gods in de normatieve aspecten van deze tijdelijke wereld*. De afvallige mens gaat zijn goden in geïdealiseerde *persoonlijke* gestalte vatten. Hij geeft *culturele vorm* aan zijn afgodisch geloof.

**Onder** leiding van deze geloofs-ontsluiting zien wij ook de vroeger besproken *historische differentieringsnorm* in de Griekse cultuur-ontwikkeling tot gelding komen. Hetgeen gepaard gaat met een *individualisering* der cultuur binnen een meer omvattende en wezenlijk *nationale cultuurgemeenschap*.

Hierop is, van geheel ander standpunt, evenzeer gewezen door de bekende Duitse geleerde **PROF. ERNST CASSIRER**. In de totemistische primitieve levensverbanden, zo merkt hij op, is de individualiteit der leden nog geheel verzvolgen in het geheel. Zodra zich editor het geloof *in persoonlijke* goden baanbreekt, begint zich ook het individu uit deze geabsorbeerdheid door het samenlevingsverband te bevrijden. Nu eerst ontvangt ook de individuele mens tegenover het leven van clan en stam zijn zelfstandig karakter en als het ware zijn „persoonlijk gelaat". En met deze richting op het *individuele* is tegelijk verbonden een nieuwe tendens tot het *algemene*. Want boven de engere eenheid van stam of groep verheffen zich nu de meer omvattende en gedifferentieerde sociale eenheden. De persoonlijke cultuur-goden zijn ook de eerste *nationale goden* der Grieken en als zodanig zijn zij zelfs de scheppers van het algemeen Helleense bewustzijn geworden. Want zij zijn de *algemene* goden der Griekse stammen, die noch aan een enkele plaats of landschap, noch aan een bijzondere plek voor de eredienst zijn gebonden. Zo voltrekt zich hier de bevrijding tot **een persoonlijk bewustzijn** en de verheffing tot het *nationale bewustzijn*

in een en hetzelfde proces der ontsluiting van het afvallig geloof.

Inderdaad is de ontsluiting van het geloof in de afval van de Goddelijke Woord-openbaring slechts te verstaan als een proces van *zelf-bewustwording van de mens in zijn geloofsafval*.

De geloofsfunctie heeft in haar structuur Been momenten, die op *latere* aspecten der werkelijkheid zijn betrokken. Want wij hebben gezien, dat het geloofsaspect het *laatste* is in de tijdelijke orde.

Het enige waarnaar het geloof in zijn afval van de Woord-openbaring inderdaad kan grijpen, om tot een ontsluiting te komen, is de afvallige religieuze wortel van het menselijk bestaan, het *menselijk zelf-bewustzijn*. De geloofsfunctie komt in haar afvallige richting boven de starre geslotenheid van het primitieve natuurgeloof uit, zodra de mens zich bewust wordt van de suprematie zijner „redelijke" functies boven de „redeloze" natuurkrachten. De mens gaat dan zichzelf en zijn goden in het licht zien van de „redelijke" of *normatieve* aspecten der tijdelijke werkelijkheid. Wetenschap, cultuur, kunst of moraal worden dan het voorwerp der vergoddelijking.

Eerst in dit proces van zelf-bewustwording in het geloof wordt de afvallige mensheid zich ook haar *vrijheid* bewust, haar *historische toekomst ontwerpend te vormen* in voortdurende kamp met de *macht der traditie*. Zolang het geloof in „gesloten toestand" blijft, is de traditie in een samenleving *almachtig*.

In de Egyptische pyramideteksten vinden wij wel het oudste document van de geleidelijke verheffing van het afvallig menselijk geloof tot de vergoddelijking der juridische en zedelijke functies der persoonlijkheid. Wij zien hier, hoe in het onsterfelijkheidsgeloof zich de *ethische* opvatting van het menselijk ik steeds sterker accentueert, naarmate in de geloofsvoorstelling de doden-god Osiris, die in de oudere teksten nog in een half dierlijke gestalte optreedt en door magische formules gedwongen werd de ziel van de afgestorvene gunstig te ontvangen, steeds meer als *rechter over goed en kwaad* wordt gevat. Dan maakt de *magische bezwering* plaats voor een pleidooi van de ziel voor haar goddelijke rechter, waarin zij haar *recht* op een gunstige beschikking verdedigt.

Onder leiding van dit ontsluitingsproces in de geloofsafval voltrekt zich nu ook een *ontsluitingsproces in de historie*. En dit laatste moet dus evenzeer in een afvallige richting gaan.

Hoe openbaart zich deze afvallige richting in de historische ontwikkeling? Daarover nader in de volgende paragraaf.

#### § 25. *Het ontsluitingsproces in de cultuur onder leiding van het afvallig geloof.*

Wij zagen in de voorafgaande paragraaf hoe een wezenlijke *ontsluiting van het geloofsleven* in een van de Woordopenbaring *afvallige* richting mogelijk is.

Thans hebben wij nog te onderzoeken, hoe onder leiding van zulk een afvallig geloof het proces der *cultuur-ontsluiting* in de *historische ontwikkeling* plaats vindt.

De afvallige richting van het geloof openbaart zich steeds in een *vergoddelijking*, een *verabsolutering* van bepaalde *aspecten van het geschapene*.

Wanneer zulk een afvallig geloof zich de leidende machtspositie bij de ontsluiting der cultuur verwerft, zal het onmiddellijk gevolg zijn, dat daarbij de vroeger onderzochte *norm der cultuur-economie* wordt geschonden, waardoor een scherpe *disharmonie* in het cultuurleven optreedt.

Ik wil mijn vroegere uiteenzetting ter zake nog even kort samenvatten.

Bij het onderzoek naar het criterium tussen een wezenlijk gezond *voortuitstrevende* en een *reactionaire* richting in de historische ontwikkeling, wees ik er op, dat het historisch proces door God aan wezenlijke *normen* is onderworpen. Deze normen of waarderingsmaatstaven moeten uit de gehele samenhang der Goddelijke wereldorde worden opgespoord, d. i. uit het verband waarin het historisch cultuur-aspect met alle andere aspecten der tijdelijke werkelijkheid is gevoegd.

Wij zagen hoe in een „gesloten" of primitieve toestand der cultuur de laatste nog een volstrekt *ongedifferentieerd* karakter vertoont.

In deze primitieve toestand bleek de cultuur volkomen *afgesloten* van het bevruchtend cultuurverkeer der volkeren, die in 't proces der *wereldhistorie* zijn opgenomen. De *traditie* was hier *almachtig*. De gehele samenleving der primitieve volken bleek onder beslag te liggen van een hoidens *natuur-geloof*, dat in zijn „gesloten toestand" ook een wezenlijke cultuur-ontsluiting onmogelijk maakt.

Het eerste criterium voor een wezenlijke *ontsluiting ever cultuur* ontdekten wij in de historische norm der *differentiering*. Deze norm bleek nets anders in te houden dan het *beginsel der soevereiniteit in eigen kring*, zoals dit in de *Goddelijke scheppingsorde* is gegrond, daar God alles schiep naar zijn eigen aard.

In de historische norm van de differentiering der cultuur openbaarde zich dit scheppingsbeginsel onder zijn *historisch aspect*. Zij hield in, dat een wezenlijke *ontsluiting* der cultuur eerst mogelijk is, wanneer de laatste zich ontplooit in gedifferentieerde cultuurkringen van staat en kerk, wetenschap en kunst, bedrijf en handel enz. enz., die ieder hun *eigen innerlijke* aard kunnen openbaren en ook ieder hun *eigen machtssfeer* in de historie bezitten.

Wij zagen toen echter *tevens*, dat dit differentieringsproces zich alleen dan overeenkomstig de door God gestelde orde kan ontplooiën, wanneer daarbij de norm der *cultuur-economie* wordt in acht genomen, die de innerlijke samenhang tussen het *historisch* aspect en het *economisch* aspect der werkelijkheid tot uitdrukking brengt.

Deze laatste historische norm hield in, dat iedere *overdadige* uitzetting van de machtssfeer van een bepaalde gedifferentieerde cultuurkring (als die van *de* wetenschap of van de staat) in strijd is met de *harmonie* in de cultuurontwikkeling en noodzakelijk ten koste gaat van een gezonde ontwikkeling der overige cultuurkringen.

Wij zagen tevens, dat zulk een *disharmonie* zich wreekt in het *wereldgericht* der historie en *reactie* van de zijde der bedreigde cultuurkringen oproept.

Welnu, de *overdadige* uitzetting van de macht van een bepaalde cultuurkring staat steeds onder leiding van een afvallig geloof, dat zulk een cultuursfeer verabsoluteert en vergoddelijkt.

In de 18e eeuw, de klassieke tijd der „Verlichting", werd de gehele Westerse cultuur beheerst door het humanistisch geloof in de almacht van

de moderne natuurwetenschap. Het ideaal was daar de *beheersing* der werkelijkheid door opsporing van de natuurwetten, die het verloop der verschijnselen in een streng gesloten keten van oorzaak en gevolg bepalen. De methode der nieuwe natuurkunde werd daarbij aan alle andere wetenschappen als de enig juiste opgedrongen. Die methode kwam neer op de ontleding der ingewikkelde verschijnselen in haar „eenvoudigste elementen", welke verhoudingen in wiskundige vergelijkingen moesten worden bepaald.

Het valt niet to ontkennen, dat onder invloed van dit humanistisch wetenschapsideaal de natuurkunde een grote ontwikkeling beleefde. Als een religieuze drijfkracht was dit wetenschapsideaal achter het onderzoek der natuurverschijnselen werkzaam. Het kreeg zelfs gelovige christelijke natuurkundigen onder zijn beslag, al ging bij sommigen dezer (men denke slechts aan PASCAL) reeds een scherp protest tegen de overspanning der natuurwetenschappelijke denkmethode op.

Dit wetenschapsideaal bleef echter in zijn historische invloed niet tot de cultuurkring der wetenschap beperkt. Het greep in zijn geloofsaandrift op alle terreinen der cultuur over. De verlichting door de voortschrijdende wetenschap, die alles op rationele wijze zou verklaren, werd de geloofsleuze van de tijd. Alle „vooruitgang" der mensheid werd van haar verwacht.

Men ging ook de menselijke samenleving in al haar aspecten naar het voorbeeld van de „natuurwetenschappelijke methode" beschouwen. Zij moest in haar „eenvoudigste elementen", de „individuen", worden ontleed. Van hieruit brak zich een *individualistische* opvatting van de menselijke samenleving baan, die voor de innerlijke aard van de *verbanden* als kerk, staat, gezin enz. geen oog meer had.

Een vlakke, geheel op het nuttigheidsprincipe gebouwde, individualistische moraal deed haar intrede. Het verlichtingsgeloof deed in de vorm van het „modernisme" ook zijn intrede in de kerk en verwoestte het christelijk geloofsleven, waar het invloed wilt to verkrijgen.

In het economisch leven voerde het tot een ten troon verheffen van de „homo economicus", de gefingeerde mans, die zich uitsluitend door zijn economisch eigenbelang laat leiden.

Zelfs de kunst onderging de invloed van dit verlichtingsgeloof en werd aan de stijve rationalistische vormen van het zgn. „klassicisme" gebonden.

Zo kon van een gezonde ontwikkeling der overige cultuurkringen geen sprake zijn. De cultuurmacht der natuurwetenschap had zich verre buiten haar grenzen uitgezet ten koste van de andere sferen der Westerse beschaving.

En toch zou het eenzijdig zijn, wanner men het oog zou sluiten voor hetgeen het verlichtingsgeloof voor de ontplooiing der Westerse beschaving betekend heeft.

De „Verlichting" is wezenlijk historie-vormend en cultuur-ontsluitend werkzaam geweest, ook buiten het terrein der eigenlijke natuurwetenschap en der op haar gebouwde techniek.

Zij heeft op economisch terrein de weg vrij gemaakt voor een ontplooiing van de individuele ondernemingsgeest, die ondanks zijn aanvankelijke individualistische openbaring, het bedrijfsleven tot sterke ontwikkeling bracht.

Zij heeft op het gebied van het rechtsleven onvermoeid het pleit gevoerd voor de individuele mensenrechten, die ten grondslag liggen aan onze burgerlijke rechtsorde, en voor de liquidering van de ongedifferentieerde rechtsverhoudingen, waarbij delen van het overheidsgezag als „zaak in de handel" werden beschouwd.

Zij heeft vele bouwstenen geleverd voor onze moderne rechtsstaat. Zij heeft op het gebied van het strafrecht veel bijgedragen tot 't doen doordringen van humanere opvattingen, tot de afschaffing van pijnbank en heksenprocessen. Zij heeft rusteloos het pleit gevoerd voor de vrijheid van publieke meningsuiting en de vrijheid van godsdienst.

Zij kon op al daze punten slechts historie-vormend optreden, doordat zij wezenlijk in de lijn der cultuur-ontsluiting bleef.

Haar op zichzelf revolutionaire ideeën moesten zich bij haar verwerkelijking aanpassen aan de Goddelijke ordeningen. Zij werden in de machtsstrijd met de traditie gebogen onder de norm der historische continuïteit, waardoor zij haar subjectieve, willekeurige momenten verloren. Zij moesten zich made aanpassen aan de invloed, die de Reformatie-beweging nog steeds, zij 't al op het tweede plan, in de historische ontwikkeling kon geldend maken.

Maar de donkere keerzijde van hetgeen de Verlichting tot de Westerse cultuur-ontsluiting heeft bijgedragen, de ontbindende werking van haar individualisme en rationalisme, bracht een schrijnende *disharmonie* in de Westerse samenleving. Het „gericht" in de wereldhistorie voltrok zich over de „Verlichting" en riep de reactie op van historisme en gemeenschaps-overspanning.

Bij 'n wezenlijk *schriftuurlijke* historie-beschouwing is het intussen niet geoorloofd tegen de „verlichtingsdenkbeelden" aansluiting to zoeken bij het historisme, dat zich als *reactiebeweging* tegen de „Aufklärung" stelde.

Voor een wezenlijk *schriftuurlijke* historie-beschouwing is het niet geoorloofd, de vruchtbare en heilzame elementen in de historische invloed der Verlichting to miskennen.

Deze moeten evengoed als vrucht der gemene gratie worden gewaardeerd als de goede elementen in de *historistische* beschouwing der werkelijkheid.

Iedere cultuur-beweging, hoe God-vijandig ook, moat in haar historische verdiensten worden erkend, voorzover zij onder de toets der door God voor de cultuur-ontwikkeling gestelde normen inderdaad tot cultuur-ontsluiting heeft bijgedragen.

Want een wezenlijk schriftuurlijke historie-beschouwing kan niet *enghartig* zijn.

Zij dealt noch het optimistisch geloof in een rechtlijnige vooruitgang der mensheid, noch het pessimistisch geloof in de nabije ondergang van het Avondland.

Zij ziet achter het grote proces der cultuur-ontwikkeling de strijd in de *wortel* der schepping woeden tussen de *civitas Dei* en de *civitas terrena*, het Koninkrijk Gods in Christus Jezus en het rijk der duisternis. Zij weet, dat daze strijd op Golgotha beslecht is en dat de overwinning van het Koninkrijk Gods zeker is. Zij weet, dat in de machtsstrijd, die om de toekomst van het Avondland in de historie gevoerd wordt, zich de grote *antithese* geldend maakt tussen het grond-motief der Goddelijke

Woordopenbaring en het grondmotief van de geest van de afval. En zij weet, dat God ook de afvallige machten in de cultuur gebruikt, om tot een verdere ontplooiing te voeren van de krachten, door Hem in Zijn schepping gelegd.

Door bloed en tranen, door revolutie en reactie heen, gaat het proces der historische ontwikkeling door naar het eindgericht.

En de christen is geroepen in de Naam van Hem, Wie gegeven is alle macht in de hemel en op de aarde, aan de grote machtsstrijd in de historie deel te nemen met de inzet van heel zijn persoonlijkheid en al zijn krachten. De eindbeslissing is zeker en dat geeft hem in alle gebeurtenissen de rust van de overwinnaar.

§ 26. *De eerste strijd tussen het Griekse grondmotief en dat der christelijke religie.*

Gij hebt, lezers, het grondmotief der christelijke religie, dat van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus, nu leren kennen als een *geestelijke drijfkracht*, die uw gehele kijk op de werkelijkheid *in de wortel* omzet, zodra zij inderdaad uw 'evens- en denkhouding volledig onder haar beslag krijgt.

Gij hebt gezien, hoe het ook in de historiebeschouwing doorwerkt en **u** een vaste maatstaf biedt om de wezenlijke *vooruitstrevende* richting van de verkapte *reactionaire* te onderscheiden.

Ge hebt gezien, hoe allesbeheersende betekenis dit grondmotief heeft voor de brandende vraagstukken van de „nieuwe tijd". Hoe het de gevaarlijke „gemeenschapsideologie" met haar totalitaire tendenzen ontmaskert, hoe het tegenover de zgn. „dynamische" tijdgeest, die van geen vaste grondslagen voor het leven meer wil weten en in de „beweging" *alles* ziet, de onwankelbare vastheid van Gods scheppingsorde stelt.

Gij hebt het goddelijk *radicalisme* van dit grondmotief leren kennen, dat de *religieuze wortel* van uw leven raakt. Gij hebt, naar ik hoop, moeten erkennen, dat het geen *tweeslachtigheid*, geen „hinken op twee gedachten" in uw levenshouding gedooft. Overreken dus de „kosten", die het ernst maken met dit radicale, wijl schriftuurlijke, christendom vergt en vraag u af aan welke zijde ge u in de benauwende geestesworsteling van deze tijd zult scharen.

Want weet, dat een *compromis* niet mogelijk is. Het grondmotief der christelijke religie zal *radicaal* in uw leven doorwerken, of ge zult „andere goden" dienen. Een tussenweg is er niet. Wie ons standpunt ten aanzien van de antithese te *radicaal* is, vrage zich af of een minder radicaal christendom niet gelijk is aan het zout, dat „smakeloos" is geworden.

Daarom, *z6* spreken wij en *z6* radicaal stellen wij de antithese, opdat het Woord Gods weer in zijn volle tweesnijdende scherpte en kracht voor uw bewustzijn sta. Als een *geestelijk onweder* moet ge het weer ervaren, dat bliksemend inslaat in uw leven en de bezwangerde dampkring zuivert! Ervaart ge het niet meer als een *geestelijke drijfkracht*, waaraan ge uw hart ten voile wilt overgeven, dan zal het geen vrucht dragen in uw leven. Dan blijft ge ook buiten de grote strijd staan, die 't noodzakelijk ontketent. *Gij* kunt niet deze strijd voeren, maar de geestelijke drijfkracht van Gods Woord voert hem zelf in **u** en trekt u mede ook tegen uw „vlees en bloed" in.

Dit alles, wat wij niet moede worden onze lezers in te scherpen, was ook voor onze overtuigd christelijke lezers allerminst overbodig.

Want ik meen te mogen zeggen, dat, wanner aan het *grondmotief* van Gods Woord, en aan *dit* grondmotief *alleen*, door heel de christenheid zou zijn vastgehouden, het nimmer tot die grote breuken en scheuringen in de kerk van Christus zou zijn gekomen.

De bron van alle wezenlijk principiele scheming en twist school in de immer werkzame zondige neiging van het menselijk hart om de *integrale en radicale* zin der Goddelijke Woord-openbaring te verzwakken.

De waarheid is voor de gevallen mens zo onverdragelijk, dat hij, zelfs nadat zij hem gegrepen heeft, op alle wijzen zoekt aan Naar voile klem te ontkomen.

Reeds het scheppingsmotief slaat z6 ontzagwekkend in *de* afgefallen wereld in, dat de mens zich volkomen *verloren* moet zien tegenover een God, voor Wie hij nergens vluchten kan. Gelijk het in een der machtigste psalmen heet: „Waar zou ik heenvlieden voor uw aangezicht? Zo ik opvoer ten hemel, Gij zijt daar, of bedde ik mij in de *hel*, Gij zijt &an" °) Dat de mens geen atoom van zijn bestaan tegenover zijn Schepper als eigen bezit kan handhaven, dat hij nergens in heel de schepping een houvast kan vinden, dat voor zijn zondig bestaan een schuilplaats biedt, onafhankelijk van God, *dat* verdraagt hij niet.

Het drieledig grondmotief der Woord-openbaring is dan ook een *ondeelbare eenheid*. Wie aan het integraal karakter van het scheppingsmotief iets afdoet, kan onmogelijk meer de radicale zin van zondeval en verlossing verstaan. En omgekeerd, wie aan de radicale zin van zondeval en verlossing tornt, kan het scheppingsmotief niet in zijn volle kracht en draagwijdte in zich laten doorwerken.

• • •

Bij zijn intrede in de Hellenistische (dit is de laat-Griekse) gedachtenwereld wend dit ondeelbare grondmotief echter van alle zijden in zijn zuivere doorwerking bedreigd.

Reeds in de eerste eeuwen der christelijke kerk heeft de laatste een strijd op Leven en dood te voeren, om het vrij te houden van de overwoekering door het Griekse en de daarmee in de loop der tijden verbonden grondmotieven van verschillende Oosterse religies (met name de Perzische zgn. „zoroastrische“).

Al deze religieuze motieven waren van een dualistisch, tegen zich zelve verdeeld, karakter. Zij waren door een innerlijke gespletenheid verscheurd, omdat zij God niet kenden als de Schepper, de absolute Oorsprong aller Bingen, en de mens niet kenden in de *wortel* van zijn bestaan; omdat zij m.a.w. *af-godisch* waren gericht.

Wij hebben vroeger het Griekse grondmotief breedvoerig besproken. Het was het zgn. *vorm-materiemotief*, dat zijn oorsprong bleek te daken

•) Psalm 139. De nieuwe vertaling zegt:  
„Waarheen (zou ik) vlieden voor uw aangezicht? Steeg ik ten hemel — Gij zilt daar, of maakte ik het dodenrijk tot mijn sponde — Gij zijt er“.

aan een onverzoend conflict in het religieuze bewustzijn der Grieken tussen de oudere natuur-religie en de nieuwere cultuur-religie van de Olympische godenwereld.

Wij hebben vroeger doen zien, hoe het *materie-motief* de geestelijke drijfkracht was in de oude „natuur“-godsdiensden, die de eeuwig vloeiende stroom van het *leven*, zoals die uit de „moeder-aarde“ ontspringt, vergoddelijkten. *Vorm-loos en onpersoonlijk* was deze levensstroom. Alles, wat uit hem geboren werd *in individuele vorm en gedaante*, was weer ten *ondergang* gedoemd, opdat de cirkelgang van geboorte, rijping, afsterving en wedergeboorte in heel de „natuur“ ononderbroken kon doorgaan. In dit proces van het „rad der geboorten“ heerste *geen redelijke berekenbare orde*, maar het *blinde lot*, de huiveringwekkende *Anangkè*.

Het *vorm-motief* daarentegen vond, gelijk wij zagen, zijn oorsprong in de jongere cultuur-religie der Grieken, die de cultuur-machten der Griekse samenleving vergoddelijkte. En daar dit motief aan het *culturele aspect* der tijdelijke werkelijkheid was georiënteerd (dat door de *vormgeving* aan een materiaal naar vrij, redelijk ontwerp is gekenmerkt) werden deze goden de goden van *vorm, mast en harmonie*. Zij verlaten de „moeder-aarde“, uit welker schoot de eeuwig vloeiende levensstroom spruit. Zij krijgen hun zetel op de berg Olympus. Zij worden stralende *vormgoden* van *boven-zinnelijke* (onzichtbare) vorm en gedaante, verheven boven het doodslot der stervelingen, vrij van alle invloed van het aardse materie-principe. Maar zij hadden als blote cultuurgoden dan ook geen macht over het doodslot der stervelingen. Het materie-motief van de oude levens-religie bleef de *eigenmachtige tegenpool* van het vorm-motief.

Het grondmotief, dat de gehele Griekse gedachtenwereld beheerste, vertoonde dus twee, elkander als het ware vijandig beziende, aangezichten: Het *materiemotief* berustte op een vergoddelijking en verabsolutering van de organische levensontwikkeling (het *organisch levensaspect* der geschapen werkelijkheid); het *vorm-motief* daarentegen berustte op een vergoddelijking van het *culturele aspect* der geschapen werkelijkheid, op een vergoddelijking der menselijke *cultuur*.

De geestelijke drijfkracht van dit innerlijk gespleten religieuze grondmotief voerde het Griekse denken in zijn rijpere ontwikkeling tot de aanvaarding van een *tweeledige oorsprong* van de wereld. Voorzover de Griekse denkers al erkenden, dat er een wereldorde bestaat, die Naar oorsprong slechts aan een goddelijk ontwerp, een goddelijk wereldplan, kan daken, loochenden zij toch beslist een goddelijke *schepping*.

Alles, wat *ontstaan* is, kan volgens hen slechts ontstaan zijn uit *een goddelijke vormgeving* aan een *reeds aanwezige vorm-loze „materie“*. En men kon zich deze goddelijke vormgeving slechts denken naar het voorbeeld van de *menselijke cultuur-werkzaamheid*.

De „redelijke godheid“ is dan slechts de „hemelse bouwmeester“ die naar vrij ontwerp *een reeds gegeven materiaal vormt*, maar niet bij machte is de *blinde eigenmachtige werking* van het materie-principe to beletten.

In onmiddellijke samenhang met deze Griekse *godsidee* stond de tweeslachtige opvatting van de *menselijke* natuur. Want wij hebben gezien, hoe de *zelfkennis* van de mens volkomen *afhankelijk* is van zijn *godskennis*.

Gelijk de redelijke godheid, van welke *alle vormgeving* uitgaat, de *eigenmachtige werking* van het *materie-principe* tegenover zich vindt, zo

is de menselijke natuur een principiële tweeheid van **eon „redelijke ziel"** en **'n aards „materie-lichaam"**. De „redelijke ziel" vindt naar deze Griekse voorstelling haar eigenlijk **centrum** in het **theoretisch denken**, dat van goddelijk karakter is. Zij is de onzichtbare „worm" van het menselijk bestaan, en althans de „theoretische denkkraft" is **onsterfelijk**. Maar het „materie-lichaam" is de „materie" van het menselijk bestaan, onderworpen aan de aardse levensstroom en het blinde doodslot.

Dit Griekse grondmotief verbond zich in de latere Hellenistische gedachtenwereld zeer gemakkelijk met de dualistische grondmotieven van de Oosterse godsdiensten, waarmede de Grieken in aanraking kwamen.

De zgn. zoroastrische religie der Perzen had tot grondmotief de strijd tussen het goddelijk principe van **het licht** en het boze principe van de **duisternis**.

Men kon dus gemakkelijk het Griekse **vorm-motief** met 't zoroastrische **lichtmotief en het materie-motief** met het boze principe der **duisternis** vereenzelvigen.

En men ziet onmiddellijk welk eon dodelijk gevaar voor de christelijke kerk moest ontstaan, wanner dit Grieks-zoroastrische grondmotief 't zuivere grondmotief der Goddelijke Woordenbaring ging overwoekeren.

Dit moest inderdaad een **strijd op Leven en dood** worden! In deze strijd wordt het leerstuk van de Goddelijke Wezenseenheid van Vader en Zoon (Woord of Logos) en straks ook van deze beide met de Heilige Geest (als derde Persoon in het Goddelijk Wezen) geformuleerd.

Deze vaststelling van het gronddogma der christelijke kerk geschiedde niet uit **wetenschappelijk-theologische overwegingen**. Ze was niet bedoeld als **eon theologische theorie**, maar als eon noodzakelijk gebrekkige formulering van **eon levend geloofsstuk** der gemeente van Christus, waarin het **zuivere grondmotief** uitdrukking zocht.

Daarmede werd met name de gevaarlijke invloed der zgn. **gnostiek** gedurende de eerste eeuwen der christelijke kerk gebroken en ook voor de theologie weer het zuiver-schriftuurlijk uitgangspunt teruggewonnen.

Deze gnostische richting was onder Griekse en Oosterse invloed teruggevallen in de aanvaarding van een **tweeheid van oorsprong** van het geschapene. Zij maakte eon scheiding tussen de **lagere „Schepper-God" van het Oude Testament** en de **hogere „Verlosser-God" van het Nieuwe Testament**. De eerste was de Joden-God, die niet volkomen kon zijn, omdat hij bij de schepping der wereld met de onreine „materie" in aanraking was gekomen. En gelijk de Griekse wijsbegeerte de **wijsgerige theorie** als de ware weg tot de godskennis verre verhief boven het **geloof**, zo stelde de gnostiek de **gnosis** of de bespiegelende theorie over God, boven het schriftuurlijk geloof van de christelijke gemeente.

Voor al door de handhaving van de onverbreekelijke eenheid van Oude en Nieuwe Testament kon de christelijke kerk in deze tijd onder Gods leiding het met deze gnostiek ingeslopen **religieuze dualisme** overwinnen, dat tussen **schepping en verlossing** eon wig dreef.

Wij zullen echter zien, hoe het Griekse grondmotief op verborgen wijze verder in het christelijk denken bleef doorwerken.

## § 27. **Reformatie of accomodatie.**

Wij zagen, hoe de christelijke kerk, zodra het Evangelie in de Griekse

gedachtenwereld zijn intrede deed, een strijd op Leven en dood kreeg to voeren tegen het religieuze grondmotief der Griekse cultuur, dat het schriftuurlijke dreigde te overwoekeren.

De ondeelbare eenheid van het grondmotief der Goddelijke Woord-openbaring: schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de Heilige Geest, was onder inwerking van het Griekse en Oosterse dualisme verbroken. Tussen schepping en verlossing, tussen de God van het Oude en die van het Nieuwe Testament was een wig gedreven. En in de geest der Griekse wijsbegeerte was de *gnosis*, de bespiegelende theoretische Godskennis, *boven het geloof* der christelijke gemeente gesteld.

Dit was het gevaarlijke werk der zgn. christelijke gnostiek geweest. Tegen een voorloopster dezer beweging, de secte der Nicolaiten, moest reeds de apostel JOHANNES de kerk waarschuwen.

Maar ook buiten deze kring, onder de zgn. apostolische kerkvaders, die zich de verdediging van de christelijke religie tegenover het Griekse denken hadden ten doel gesteld, viel de invloed van het Griekse grondmotief te bespeuren.

In 't bijzonder onder de Griekse kerkvaders kon men de schepping niet anders vatten dan als goddelijke *vormgeving* aan een *materie*. En daar men de „materie" niet als goddelijk kon zien, Wilde men het Woord, waardoor alle dingen geschapen zijn en dat in Christus Jezus vlees is geworden, niet ten voile als God erkennen. Zo werd het „Woord" (de Logos) tot een „halfgod" gedegradeerd, die als „Scheppingsmiddelaar" tussen God en het schepsel instond. En ook hier werd de bespiegelende theoretische godskennis, die men in een wijsgerige theologie uitwerkte, boven het geloof der gemeente gesteld.

Daarbij werd de christelijke religie op gevaarlijke wijze tot een *hogere zedeleer* vervlakt. Christus' zoen-offer aan het kruis geraakte geheel op de achtergrond tegenover de idee van de „goddelijke leraar", die een hogere zedelijke levenswandel zou hebben gepredikt.

Zo werd de christelijke religie door de inwerking van 't Griekse grondmotief van haar *ondeelbaar* en *radicaal* karakter beroofd.

Onder het masker van een hogere theoretische godskennis drong zich een beschouwing in, die de Woord-openbaring tot een „hogere zedeleer" vervlakte. Nòch de schepping, nòch de zondeval, nòch de verlossing werden meer in haar zuivere schriftuurlijke zin verstaan.

Maar ook nadat de christelijke kerk het leerstuk van de Drie-eenheid Gods had vastgesteld, bleef de invloed van het Griekse religieuze grondmotief zich door bemiddeling van de Griekse wijsbegeerte in het denken der kerkvaders openbaren.

Het christelijk denken bereikt in de rechtzinnige richting zijn hoogtepunt in AUGUSTINUS. Tot in de 13e eeuw zou hij zijn stempel op de christelijke wetenschap drukken en ook sindsdien behield hij nog een machtige invloed.

Het *grondmotief* van zijn denken is ongetwijfeld schriftuurlijk en zijn machtige, begenadigde geest werd er sinds zijn bekering steeds dieper van vervuld.

Maar de ontwikkeling der christelijke theologie bracht haar in aanraking met wijsgerige vraagstukken, welker oplossing niet vermeden kon worden.

Voorzover de kerkvaders wijsgerig geschoold waren — en van

i

ingeleefd. Daarmede hadden zij zich ook de uit deze gedachtenwereld stammende beschouwingen over de wereldorde, de menselijke natuur, en de menselijke samenleving eigen gemaakt. Zij trachtten deze opvattingen van haar heidense elementen te zuiveren en ze aan de christelijke religie „aan te passen“.

Men zag echter niet, dat zij **geworteld** waren in een heidens religieus grondmotief. Men zag niet, dat dit grondmotief ze maar niet in enkele harer **elementen**, maar in haar gehele **grondslag** en uitwerking beheerste. Men zag met andere woorden niet, dat het grondmotief der christelijke religie krachtens zijn radicaal karakter een **innerlijke ref ormatie** ook in de wetenschappelijke kijk op de wereldorde en het tijdelijk Leven eiste. In plaats van deze **ref ormatie** zocht men een **acomodatie**, dit is **een aanpassing** van het heidens denken aan de Goddelijke Woordenopenbaring.

Daarmede werd de grondslag gelegd voor de zgn. **scholastiek, die** tot op de huidige dag de doorwerking der wezenlijk **ref ormatorische** lijn in de christelijke denk- en levenshouding tegenstaat.

Men zoekt naar een **synthese** tussen de christelijke religie en het Griekse denken. En men meende deze zo to kunnen bewerkstelligen, dat men de wijsbegeerte in haar Griekse grondslag **dienstbaar** maakte aan de christelijke theologie.

AUGUSTINUS ontzegt aan de wijsbegeerte de **autonomie**, d.i. de **onafhankelijkheid tegenover het christelijke geloof**. Dit wil zeggen: hij ziet terdege in, dat het christelijk geloof ook het wijsgerig denken moet **leiden**, omdat het anders door een afvallig geloof **overheerst** wordt.

Maar het streven naar **acomodatie** en **synthese** voerde hem tot een onaanvaardbare uitwerking van deze op zichzelf volkomen schriftuurlijke opvatting. **De niet** innerlijk **gereformeerde** wijsbegeerte zou zich niet **zelfstandig** mogen ontwikkelen, maar zou aan de **heerschappij der dogmatische theologie** worden onderworpen. De wijsgerige vragen zouden slechts binnen **theologisch kader** mogen worden behandeld.

En slechts op deze wijze zou de wijsbegeerte kunnen worden ge-christianiseerd. Alsof de **theologische wetenschap** eenzelvig ware met de **christelijke religie!**

Zekere invloed van de Griekse opvatting der bespiegelende theorie als de weg tot de ware godskennis valt hier niet te miskennen.

De beroemde Griekse denker **ARISTOTELES** verhief de zgn. **metaphysica** (dit is de wijsgerige theorie over de eerste gronden der werkelijkheid), die in de wijsgerige godskennis of theologie culmineerde, tot „koningin der wetenschappen“. Zij zou alle andere wetenschappen als haar „slavinnen“ moeten beheersen. En deze zouden haar nimmer mogen weerspreken. AUGUSTINUS bracht deze Griekse opvatting van de „wijsgerige theologie“ slechts over op de christelijke theologie als wetenschappelijke theorie van de christelijke geloofsstukken.

Het grondmotief der Woordenopenbaring wordt door **AUGUSTINUS** wel zuiver gevat. Maar het kon bij hem niet radicaal doorwerken in zijn denken, omdat vanuit de Griekse wijsbegeerte het Griekse grondmotief sterk beslag op zijn gehele levens- en wereldbeschouwing legde.

Zo leest ook hij het scheppingsverhaal door de Griekse bril: De

„woeste en ledige aarde” is volgens hem de nog vonn-loze „materie”, die hij dan echter — in tegenstelling met de Griekse opvatting — op Gods scheppingsdaad terugvoert.

De verhouding van „ziel” en „lichaam” in de mens ziet hij geheel in het kader van het Griekse vorm-materiemotief. Ook voor hem is de ziel een onsterfelijke zelfstandigheid, die door de *theoretische denkkraft* is gekenmerkt.

Het „lichaam” is slechts een „materie-lichaam, dat hij als „voertuig” der „redelijke ziel” beschouwt. De Goddelijke openbaring in zake de *religieuze wortel-eenheid* van het menselijk bestaan werd zo weer door het Griekse dualisme overwoekerd.

En vooral in zijn leer van de „erfzonde” krijgt het Griekse „materiemotief” een gevaarlijke praktische invloed op zijn gehele levenshouding.

De „erfzonde” ligt volgens hem in de *sexuele begeerlijkheid*. Daarom kon hij het huwelijk slechts zien als een geneesmiddel tegen de ongebonden zinnelijke begeerte in het geslachtelijk Leven, een opvatting, die eeuwenlang de christelijke huwelijksmoraal heeft belast.

Hier werd niet weer gezien, dat de erfzonde in het *hart* zetelt en niet in een *tijdelijke natuurdrijf*. Men ging de sexuele aandrift zelve als zondig zien en de geslachtelijke onthouding als een hogere christelijke levenshouding aanprijzen.

Maar deze ascetische opvatting was niet schriftuurlijk, maar stamde uit de gedachtenkring van de Griekse denker **PLATO**, die de zinnelijke aandrift ten uit de werking van het duistere materieprincipe verklaarde.

En toch handhaaft **AUGUSTINUS** anderzijds de schriftuurlijke leer van de *radicale zondeval*, de verdorvenheid in de *wortel* van de menselijke natuur.

Men ziet aan dit voorbeeld, hoe zelfs bij deze grote kerkvader de geestelijke drijfkracht van het Griekse grondmotief een gevaarlijke tegenwerking tegen het grondmotief der Woordenopenbaring oproep.

Het is niet goad, dit uit liefde en eerbied voor **AUGUSTINUS** to bemantelen.

Aan die liefde en eerbied wordt geen afbreuk gedaan, wanner wij duidelijk gaan zien, op welke punten wij hem *niet* kunnen volgen.

Want het is dringend noodzakelijk, dat wij onverholven en zonder aanzien der persoons partij kiezen in de vraag: *Reformatie Of Accomodatie*. Die vraag beheerst ook nog de christelijke levenshouding in onze tijd. En slechts het grondmotief van Gods Woordenopenbaring zelve kan ons daarop het antwoord geven.

## HOOFDSTUK II

### ***Reformatie en Accomodatie***

§ 1. *Het religieuze grondmotief van het Rooms-katholicisme: natuur en genade.*

De poging, tussen de christelijke religie en het Griekse denken in *diens eigen grondslagen* een brug te slaan, moest op den duur noodzakelijk voeren tot de verder gaande poging een verzoening tussen de *religieuze grondmotieven* van deze beide te vinden.

Deze religieuze synthese-poging voert in de middeleeuwen, wanneer de Roomse kerk er geleidelijk in slaagt heel de tijdelijke samenleving aan haar leiding te onderwerpen, tot de opkomst van een nieuw dialectisch (d.i. zich tussen twee polen bewegend) grondmotief in de Westerse cultuurontwikkeling. Dit is het bekende motief van *natuur en genade (natuur en bovennatuur)*.

Het blijft in zijn innerlijke tweeslachtigheid en gespletenheid ook de gedachtenwereld der Reformatie nog voor een belangrijk deel overheersen. En dat, ofschoon de Reformatie het in beginsel overwonnen had door haar terugkeer tot de schriftuurlijke leer van de radicale betekenis van de zondeval voor de menselijke natuur en tot de belijdenis van de rechtvaardiging alleen uit het geloof.

Wat verstaat het Rooms-katholicisme onder natuur?

Het nam zijn natuurbegrip over van de Griekse wijsbegeerte.

Nu was, gelijk wij vroeger zagen, de Griekse opvatting van de „natuur" (*physis*) geheel beheerst door het religieuze vorm-materiemotief.

Het *materie-motief* lag ten grondslag aan *de* oudere natuur-religie. Het vergoddelijkte de vorm-loze, eeuwig vloeiende stroom van het aardse leven, waaruit alles ontstaat en vergaat, wat individuele vorm heeft.

Het *vorm-motief* beheerste de jongere cultuur-religie der Grieken, waarin de goden een onzichtbare en onsterfelijke *redelijke vorm* aannemen, die van bovenaards karakter is.

In het vijfde boek (4e hoofdst.) van zijn beroemd werk *Metaphysica* geeft **ARISTOTELES** de verschillende betekenissen van het woord *physis* (natuur) in het Griekse denken aan. „Natuur" betekende hier nu eens de vorm-loze stroom van het ontstaan en vergaan (het materie-principe), dan weer de onvergankelijke onzichtbare *vorm*, die het blijvend wezen der vergankelijke dingen zou zijn.

Volgens **ARISTOTELES**, die de religieuze voorrang aan het vorm-principe toekende, is de laatstgenoemde betekenis de *meest eigenlijke*. Hij definieert tenslotte de „natuur" als „de wezensvorm der dingen, die een

beginsel der beweging (van wording, groei en wasdom) in zich zelve hebben". Zo trachtte hij vorm- en materieprincipe met elkander te verzoenen.

Nu was deze Griekse natuuropvatting in haar religieuze grondmotief ontegenzeggelijk van heidense aard.

Wij hebben vroeger gezien, dat het vorm-materiemotief de *schepping* uitsloot.

In het Roomse grondmotief van *natuur en genade* (of natuur en *boven-natuur*) wordt echter gepoogd het Griekse grondmotief aan dat der Goddelijke Woordopenbaring *aan te passers*.

Alle aan ontstaan en vergaan onderworpen wezens, inbegrepen de mans, zijn volgens de scholastisch-kerkelijke opvatting samengesteld uit „materie" en „vorm". Maar in deze samenstelling zijn zij door God *geschapen*.

*Als natuurlijk* wezen is de mens volgens haar dus samengesteld uit een „redelijke ziel" en een „materie-lichaam". En de „redelijke ziel", gekenmerkt door het denkvermogen, is de onzichtbare „wezensvorm" van het lichaam en tegelijk *eon* onsterfelijke „substantie", die los van het lichaam kan bestaan.

God gaf echter bij de schepping van de mens deze laatste nog een „boven-natuurlijke genadegift" made, een *boven-menselijk* vermogen van denken en willen, waardoor hij in de rechte gemeenschap met God kon blijven.

Deze „boven-natuurlijke genadegift" nu ging bij de zondeval verloren, zodat de gevallen mens geheel op de „menselijke natuur" werd aangewezen met al de haar aanklevende zwakheden. Deze „natuur", die door het natuurlijk licht der rede geleid wordt, is door de zonde niet verdorven en behoeft dus ook niet door Christus *hersteld* te worden. Ze is door de zondeval slechts „verzwakt". Zij blijft de haar ingeschapen „natuurwet" volgen, en bezit een „autonomic", een betrekkelijke eigenmachtigheid tegenover de genadesfeer der christelijke religie.

De „natuur" wordt door de „genade" welke haar door bemiddeling van het Roomse kerk-instituut uit Christus toevloeit, slechts tot een *hogere vorm van volmaking* gebracht. En de genade moet door natuurlijke goede werken worden verdiend en voorbereid.

Gelijk men ziet, doorkruist dit nieuwe religieuze grondmotief dat van schepping, zondeval en verlossing over de gehele lijn. Het brengt een innerlijke tweespalt in het scheppingsmotief door de onderscheiding van het *natuurlijke* en het *boven-natuurlijke* en het beperkt de draagwijdte van zondeval en verlossing tot de „bovennatuurlijke sfeer".

Daarmede is aan het schriftuurlijk grondmotief zijn vroeger zo genoemd *integraal (volledig) en radicaal (tot de wortel doordringend)* karakter ontnomen.

Het kan net meer in zijn voile kracht en absoluutheid beslag op de mens leggen. Het is gebroken door de tegenwerking van het Griekse natuur-motief in zijn vermeende „aanpassing" aan het scheppingsmotief.

Reeds de Roomse scholastieke leer in zake de verhouding van ziel en lichaam in de mens laat geen plaats voor het inzicht in de radicale betekenis van zondeval en verlossing door Christus Jezus.

Want wanneer de ziel van de mens niet de *geestelijke worteleenheid*

*van heel* 's mensen tijdelijk bestaan is, maar slechts de *redelijke vorm* van een „materie-lichaam“, waar blijft dan de mogelijkheid voor een verderving van de mens in de *wortel* zijner natuur? De zonde ontspringt *niet in maze denkfunctie*, maar in het *hart*, in de religieuze *wortel van ons* bestaan.

Het grondmotief van natuur en genade bevat, even goad als het Griekse vorm-materiemotief, dat het in zich heeft opgenomen, de kiem ever religieuze dialectiek in zich, die de levens- en denkhouding nu eens naar de pool van het *natuurlijke*, dan weer naar de pool van het *drift*. Zo dreigt nu eens een naturalistische levens- en denkhouding die de „genade“-waarheden der kerk voor de rechtbank van de natuurlijke rede daagt. Dan weer een supra-naturalistische mystiek, die de „natuur“ ontvluchten wil in de mystieke ervaring der „genade“. Of eindelijk de consequente proclamering van een onoverbrugbare kloof tussen „natuur“ en „genade“, waarbij de „natuur“ volledig in haar *zelfstandigheid* wordt aanvaard en geen „aanknopingspunt“ tussen „natuur“ en „genade“ wordt erkend.

Slechts het Roomse kerk-gezag is bij machte de religieuze schijn-synthese in stand *te* houden door de openlijke ketterijen, die zich vanuit dit grondmotief ingang pogen te verschaffen, officieel te veroordelen. En het vindt daarbij een krachtige steun in de wijsbegeerte van de grootvorst der middeleeuwse scholastiek, **THOMAS STAN AQUINO** (13e eeuw na Chr.). **THOMAS** ziet de „natuur“ als zelfstandige „voortrap“ van de „genade“, als een *onderbouw* onder *een christelijke boven-bouw*. De onderlinge verhouding tussen deze beide — in waarheid anti-thetische — motieven construeerde **THOMAS** Op Griekse wijze als die tussen „materie“ en „vorm“. De „natuur“ zou nl. de *materie* zijn voor de hogere „vorm“ der volmaaktheid, die de genade haar toebedeelt. Met andere woorden: De Verlosser werkt naar het voorbeeld van de beeldhouwer, die een nieuwe vorm aan zijn materiaal geeft.

Dat in deze, aan **ARISTOTELES** ontleende, constructie geen *werkelijke* verzoening tussen de innerlijk tegenstrijdige motieven van natuur en genade kan zijn bereikt, moet duidelijk zijn.

Een wezenlijke verzoening tussen twee aan elkaar tegengestelde motieven zou immers alleen mogelijk zijn, wanner men *een huger* standpunt kon vinden, dat zowel *boven het natuurmotief als boven het genademotief* verheven zou zijn en ze beide zou omvatten.

Maar dit *hogere* motief is niet beschikbaar. En de „genade“ is voor Rome niet „alles“. Anders zou immers, gelijk de Rooms-katholiek het uitdrukt, de „natuur“ door de „genade“ worden „opgeteerd“.

Maar bewijst deze gehele stand van zaken niet, dat het besproken grondmotief niet dat van Gods Woord kan zijn? En is hiermede niet tevens duidelijk, dat het Roomse natuurmotief wezenlijk moet afwijken van het scheppingsmotief der Schriftopenbaring?

## § 2. *Is de tegenstelling natuur en genade in de Schrift gegrond?*

Ongetwijfeld heeft Rome het Griekse grondmotief niet *zonder meer* in haar eigen opvatting van de „natuur“ overgenomen. Zij heeft het immers getracht aan te passen aan het schriftuurlijk scheppingsmotief. Een der

eerste gevolgen van daze „aanpassing“ is, dat het vorm-materiemotief zijn oorspronkelijke religieuze zin verliest. Het kan voor het Rooms-katholicisme niet meer, gelijk voor de Grieken, de aanvaarding van een *tweeledige oorsprong* van onze wereld betekenen. Want in dat geval zou de *schepping* moeten worden prijsgegeven.

Maar het scheppingsmotief der Heilige Schrift wordt (ter wile van de vermeende „verzoening“ met het Griekse natuurmotief) evenzeer van zijn volle draagwijdte beroofd. In de Griekse gedachtenwereld kan de „materie“ der wereld niet geschapen zijn en evenmin de zuivere onzichtbare „vorm“. Men kon hier ten hoogste erkennen, dat de *verbinding* van „vorm“ en „materie“ op een *goddelijke rede* moest teruggaan, die als een bouwmeester was tewerk gegaan, door *vormgeving* aan een gegeven *materiaal*.

Volgens THOMAS VAN AQUINO, de middeleeuwse leraar der katholieke kerk, is de concrete „materie“ der vergangelijke wezens door God *medegeschapen*, tegelijk met hun concrete „vorm“. Noch het *materie-principe* (het principe van het altijd vloeiend ontstaan en vergaan), noch het zuivere *vorm-principe* (het principe der volkomenheid) is echter door God als zodanig *geschapen*. Zij zijn twee metafysische *beginselen* van alle vergangelijk bestaan, over welke *oorsprong* THOMAS zich niet uitlaat.

Nu is echter het materieprincipe voor THOMAS het beginsel der *onvolmaaktheid*. Want het is het beginsel der *wording* en wat in „wording“ is, is nog onvolmaakt.

Maar hoe kan een beginsel van *onvolkomenheid* in God zijn oorsprong vinden? THOMAS noemt voortdurend de denkende ziel als „redelijke vorm“ der menselijke natuur „goddelijk“. Maar de lichamelijke „materie“ wordt door hem nimmer „goddelijk“ genoemd.

Het is dus duidelijk, dat het Griekse vorm-motief een tweepalt in THOMAS' opvatting van de *schepping* brengt, een tweespalt die zich nog verscherpt door de tegenstelling van „natuur“ en „bovennatuur“.

Het scheppingsmotief der christelijke religie wordt — natuurlijk onbedoeld — door het Griekse vorm-materiemotief *overwoekerd*.

God wordt wel als „eerste oorzaak“ en „eind-doel“ der „natuur“ erkend. Maar Gods scheppingsorde wordt gebroken in een „natuurlijke“ en een „boven-natuurlijke“. En THOMAS' opvatting van de „natuurlijke orde“ is in waarheid aan de Griekse theorie van ARISTOTELES ontsproten!

Intussen meent de Rooms-katholiek zich voor zijn tegenstelling van „natuur“ en „genade“ („boven-natuur“) op de Schrift to kunnen gronden. Vooral op PAULUS' brief aan de Romeinen (1 : 19 en 20 en 2: 14 en 15) wordt een voortdurend beroep gedaan.

Wij zijn dus verschuldigd op deze teksten nader in to gaan.  
Allereerst dan Rom. 1 : 19 en 20.

Heeft de apostel PAULUS Frier niet zelf geschreven, dat „hetgeen van God kenbaar is, van de schepping der wereld aan, uit de schepselen wordt verstaan en doorzien, beide zijn eeuwige kracht en Goddelijkheid, opdat zij niet to verontschuldigen zouden zijn?“ °) Heeft PAULUS hier dus niet

•) De nieuwe vertaling van deze verzen in hun geheel luidt:  
„daarom dat hetgeen van God gekend kan worden in hen openbaar is, want God heeft het hun geopenbaard. want hetgeen van Hem niet gezien ken worden, Zijn eeuwige kracht en goddelijkheid, wordt sedert de schepping der wereld uit Zijn werken met het verstand doorzien, zodat zij Been verontschuldiging hebben“.

zelf erkend, dat de mens bij het natuurlijk *licht der rede* tot een zekere kennis van de waarachtige God kan komen?

Hierop kan slechts worden geantwoord met een verwijzing naar de aangehaalde teksten zelve.

De apostel **PAULUS** zegt nergens, dat de moans buiten Gods openbaring om bij het „natuurlijk licht van het verstand" tot de bedoelde kennis kan komen.

Hij schrijft integendeel, dat „hetgeen van God kenbaar is, in de mensen openbaar is; want God heeft hun *geopenbaard*". Hier wordt slechts bedoeld op de algemene openbaring Gods aan het menselijk geslacht, die echter naar de apostel even te voren uitdrukkelijk opmerkt, door de af-godische neiging van de gevallen mens „in ongerechtigheid wordt ten onder gehouden". En wij weten, dat de *openbaring* Gods slechts in het *geloof* is te verstaan en te doorzien. In het concrete denken van de mens is steeds ook zijn geloofsfunctie werkzaam. Maar door de zonde is deze geloofsfunctie in *af-godische richting* ontwikkeld, omdat het *hart* zich van God heeft afgekeerd.

**PAULUS** toornst daarom zowel tegen de af-godische neigingen van de Grieken als van de „barbaren": „zich uitgevende voor wijzen zijn zij dwaas geworden".

De Aristotelische godsidee, die **THOMAS VAN AQUINO** in zijn „natuurlijke theologie" overneemt, is dan ook niet het product van zuiver *verstandelijke* redenering, maar wordt door het *religieuze grondmotief* van het Griekse denken beheerst. De verschillende „bewijzen" voor het bestaan Gods, die **THOMAS** Op het voetspoor van zijn Griekse leermeester opstelt, *staan en vallen met de aanvaarding van dit grondmotief*, het motief van vorm en materie. En dan nog wel met de aanvaarding van dit grondmotief op zulk een wijze, dat daarin aan het *vorm-motief* der Griekse cultuur-religie de *religieuze voorrang* wordt toegekend.

Voor **ARISTOTELES** is God de *absolute Vorm*, geheel los van iedere „*materie*". En deze goddelijke „Vorm" is volgens hem „zuivere denkwerkzaamheid". De „*materie*", het beginsel van de „eeuwig" bewegende levensstroom, daarentegen is bij hem *ont-goddelijkt*. Zij is het principe der *onvolkomenheid*.

Deze gods-idee eenmaal *vooropgesteld*, verloopt nu verder het eerste *bewijs* voor het bestaan van zulk een god in een logisch gesloten keten.

Het luidt als volgt: Wij nemen in onze ervaring overal *beweging en verandering* waar. Iedere beweging is veroorzaakt door iets anders. Voorzover dit andere zelf weer in beweging is, onderstelt het opnieuw een oorzaak van zijn beweging. Het is echter onmogelijk deze keten van oorzaken als *oneindig* te denken. Want *een oneindige* reeks van oorzaken kan *simmer voltooid* zijn.

Er moet dus *een eerste* oorzaak der beweging zijn, die zelf niet *bewogen* wordt, maar als *onbewogen* beweging het gehele proces der beweging veroorzaakt. En deze „onbewogen beweging" is God, die zuivere „Vorm" en *dus volmaakt* is.

Dit „bewijs" klinkt volkomen *logisch*. En voor de denker, die uitgaat van het *geloof* in de autonomie van het theoretisch denken in Thomistische zin genomen, schijnt hier ook geen enkele *geloofs-onderstelling* een rol bij te spelen. Het bewijs gaat immers van onloochenbare *ervaringsgegevens*

uit (de voortdurende verandering en beweging der tijdelijke dingen) en doet schijnbaar nets anders dan het begrip van de oorzaak der beweging logisch door to denken!

Dit *schijnt* zo. Maar gesteld nu eens, dat ik met de vroegere Griekse natuur-philosophie niet in de absolute „vorm", maar juist in de *vorm loze* en *eeuwig vloeiende stroom van het leven* het ware *goddelijke* zag? Dan zou dit *geloof* de gehele richting van mijn „bewijs" *omkeren*. Het laatste zou dan aldus moeten verlopen:

Wij nemen in onze ervaring overal voltooide *vormen* waar, van planten, dieren, mensen enz.

Wij zien echter ook, hoe al deze vormen zijn *ontstaan* en weer *teniet-gaan*. Zodra dit proces van ontstaan en vergaan tot stilstand zou komen, zou de *grote levensstroom* zelve ophouden te vloeien. En dit zou ook het einde van alles betekenen, wat in individuele *vorm* en *gestalte* tot aanzijn komt. De grote stroom van het leven, die zelf *boven alle vorm* verheven en dus volkomen *vorm loos is*, kan dus net *ontstaan* en *vergaan* zijn. Hij is de *eerste oorzaak* van alles, wat *voltooide vorm* heeft gekregen. En deze eerste oorzaak is *God*.

Ik geloof, dat de lezers het met mij eens zullen zijn, dat het „gods-bewijs", in *deze* richting gevoerd, precies even logisch gesloten is als dat van THOMAS' „natuurlijke theologie". En het knoopt evenzeer bij de onloochenbare gegevens der ervaring aan!

Aileen maar, de *geloofs onderstelling*, die aan dit tweede „gods-bewijs" ten grondslag ligt, is deze, dat het *ware goddelijke*, niet, gelijk THOMAS op het voetspoor van ARISTOTELES leerde, in de „zuivere Vorm", maar veeleer in het *materieprincipe* (de eeuwig vloeiende stroom van het leven) moet worden gezocht.

In waarheid is ons logisch denken net „autonoom" tegenover het geloof. *Het wordt steeds door een geloofshouding geleid en gericht*. En die geloofshouding wordt beheerst door het *religieuze grondmotief*, dat, bewust of onbewust, *beslag* op uw denken heeft gelegd.

Het grondmotief van THOMAS' denken is het Rooms-katholieke van natuur en *genade*, waarin het Griekse motief een plaats heeft gekregen.

De Heilige Schrift echter keept dit grondmotief niet, maar heeft geen ander dan dat van *schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de g vmeenschap van de Heilige Geest*.

Maar de R.k. lezer zal ons nog tegenwerpen PAULUS' uitspraak in Rom. 2 : 14 en 15: „Want wanner de heidenen, die de wet niet hebben, van nature de dingen doen, die der wet zijn, deze, de wet net hebbende, zijn zich zelve een wet als die betonen het werk der wet geschreven in hun harten, hun geweten medegetuigende, en de gedachten order elkander hen beschuldigende of ook ontschuldigende". \*)

Over deze tekst is inderdaad veel gespeculeerd. Men heeft er 't duidelijk bewijs in menen te zien van de invloed der Griekse natuur-opvatting in PAULUS' denken. De apostel als wetenschappelijk geschoold man, was

o) Van deze verzen luidt de nieuwe vertaling:

„wanneer toch heidenen, die de wet niet hebben, van nature doen wat de wet gebiedt, dan zijn dezen, ofschoon zonder wet, zichzelf tot wet; immers, zij tonen, dat het werk der wet in hun harten geschreven is, terwijl hun geweten medegetuigt en hun gedachten elkander onderling aanklagen of ook verontschuldigen ..."

daarmede in ieder geval bekend.

In werkelijkheid echter is ook deze uitspraak van de apostel op generlei wijze in die zin te verstaan, als zou PAULUS hier een *zelfstandigheid van het natuurlijk verstand* tegenover de Goddelijke openbaring leren.

Deze tekst is niet anders te verklaren dan tegen de achtergrond van de vroeger besprokene. God heeft reeds in Zijn „algemene openbaring” de mens ook de *wet* in het *hart* van zijn bestaan gegrift. De scholastieke interpretatie, die hier denkt aan *een redelijke* natuurwet, die de mens buiten alle geloof om, alleen bij „*het natuurlijk Licht van het verstand*”, zou kunnen kennen, haast zich dan ook het woord „hart” in de Griekse grondtekst te vertalen door „verstand”. Maar daarmede wordt de *diepe* zin van PAULUS' uitspraak eenvoudig weg-geïnterpreteerd. Deze uitspraak staat n.l. midden in een doorlopende schildering van de *diepe afval* zowel van Joden als Grieken, waardoor beiden zullen *verloren gaan*. Met andere woorden: zij wordt geheel beheerst door het motief van de *zondeva*, die de *geestelijke wortel* van het bestaan raakt. Maar wat zou de *zonde* der heidenen zijn, wanner zij bloot „verstandelijk” de wet voor de geschapen natuur kenden en die wet niet in hun *harten*, in de *wortel* van hun bestaan, gegrift ware?

Ook Rome leert niet, dat de zonde uit het „verstand” opkomt. Een bloot „verstandelijke” kennis van de wet is niet voldoende, om PAULUS' oordeel te rechtvaardigen, dat zij, die zonder de (Joodse) wet gezondigd hebben, *zonder* die wet zullen *verloren* gaan. Neen de wet in de zin van wet der algemene openbaring was in hun *harten* geschreven, en daarom zijn zij niet te verontschuldigen.

Een zware beschadiging van de hersenen kan tengevolge hebben, dat iemand het *tijdelijk* moreel besef kwijt raakt, diefstallen gaat plegen en gaat liegen en bedriegen. Een zwakzinnige zal ook *verstandelijk begrip* van wat behoort en niet behoort missen. Maar de wet, die in de *harten* gegrift is, raakt de *verborgen wortel* van ons Leven, waarover slechts God het oordeel toekomt.

§ 3. *De doorwerking van het grondmotief van natuur en genade in de Rooms-katholieke kijk op de menselijke samenleving.*

Achter de officiële Rooms-katholieke opvatting van de staat en de avenge levenskringen werkt het wijsgerig stelsel van de grootvorst der middeleeuwse scholastiek THOMAS VAN AQUINO (13e eeuw na Chr.). Het is ongetwijfeld waar, dat in Roomse kring ook andere dan de Thomistische opvattingen worden aangehangen en dat met name de Augustinische richting hier een niet to verwaarlozen betekenis heeft. Maar de Thomistische filosofie heeft in Rooms-katholieke kring een bijzonder gezag, dat gesteund wordt door Naar officiële aanbeveling in een reeks van pauselijke zendbrieven. En de beide beroemde sociale en sociaal-economische zendbrieven „Rerum Novarum” (1891) van paus LEO XIII en „Quadragesimo Anno” (1931) van paus Plus xi zijn beide op Thomistische grondslag gebouwd. Zij geven de kerkelijke richtlijnen voor de oplossing van het sociale vraagstuk, resp. van het economische orderingsprobleem naar Rooms-katholiek inzicht.

THOMAS **kijk** op de menselijke samenleving is geheel door het religieuze

grondmotief van natuur en genade naar zijn Rooms-katholieke opvatting beheerst. En zijn visie op de *natuurlijke* samenleving is in haar grondtrekken aan de Griekse denker **ARISTOTELES** ontleend.

De menselijke natuur wordt overeenkomstig **ARISTOTELES'** zienswijze gevat als een samenstelling van *vorm* en *materie*.

De „vorm" is hier de *redelijke ziel*, de „materie" is het „stoffelijk" lichaam, dat eerst door de ziel tot werkelijk aanzijn komt.

Ieder uit vorm en materie samengesteld schepsel is *geworden* en *ontstaan*. Het vorm-beginsel geeft aan zijn wording de richting op het bereiken van een doel. Ieder geworden schepsel streeft van nature naar het bereiken van zijn volmaking, doordat zijn „wezensvorm" zich verwerkelijkt in de „materie" van zijn lichaam.

Zo streeft de plant er van nature naar, zijn kiem te ontwikkelen tot de voldragen plant-vorm, het dier tot de volmaakte dierlijke vorm. Voor de mens ligt de natuurlijke volmaking dus in de volledige ontplooiing zijner *redelijke natuur*, die hem van plant en dier onderscheidt.

In die „redelijke natuur" is hem de „redelijke natuurwet" ingeschapen, die hem gebiedt het goede te doen en het kwade na te laten. De mens streeft dus „van nature" naar het *goede*, een stelling radicaal tegenovergesteld aan de schriftuurlijke belijdenis van de radicale verdorvenheid der „menselijke natuur".

De mens kan echter zijn natuurlijke volmaking niet geïsoleerd als *enkeling* bereiken. Hij komt naakt en hulpeloos ter wereld en is dus aangewezen op de samenleving, die hem helpen moet in het zich verschaffen zijner stoffelijke en zedelijke levensbehoeften.

Daarom is de mens naar zijn redelijke natuur de *sociale aandrift*, de aanleg op de gemeenschap, ingeschapen.

Deze sociale aandrift ontplooit zich trapsgewijze in de vorming van kleinere en grotere gemeenschappen, die zich onderling verhouden als *lagere* tot *hogere*, als *middel* tot *doel* en als *deel* tot *het geheel*.

De laagste in orde is de huisgemeenschap, die aan het verschaffen van de lagere levensbehoeften als voedsel en bevrediging van de seksuele begeerte dienstbaar is. De hoogste is de *staat*, waarin de sociale aandrift tot *volmaking* komt omdat alle lager geordende gemeenschappen om de staat als *afsluiting* roepen.

De staat is dus in onderscheiding van de andere natuurlijke samenlevingsvormen, de *volmaakte gemeenschap*. Hij bezit een *autarkie*, dit is, een *zelfgenoegzaamheid*, daar hij op „natuurlijk gebied" de hoogste en meest omvattende gemeenschap is.

In de redelijke aanleg der menselijke natuur gegrond, is hij gekenmerkt door zijn *doel*: de behartiging van het *algemeen welzijn*. In dit natuurlijk doel ligt volgens de Roomse opvatting ook de naaste grond van het overheidsgezag. Immers zonder zulk een gezag kan de staatsgemeenschap niet bestaan. Is dus de staat in de „natuur" gegrond, dan evenzeer het gezag van de overheid. **THOMAS** erkent wel, dat het overheidsgezag *ter laatste instantie* in de souvereiniteit Gods als Schepper is geworteld.

Maar het is een typisch Roomse denkwijze steeds *tussen* Schepper en mens het *redelijk natuur-motief* in te schuiven. En in dit natuur-motief komt, gelijk wij zagen, het Griekse vorm-materie-motief tot uitdrukking.

Het *schriftuurlijk schepingsmotief* moet, voorzover het inderdaad *ten*

voile in de kijk op de menselijke samenleving doorwerkt, steeds weer de bijk doen richten op de *innerlijke* aard der levenskringen, waarin God ons naar ons tijdelijk bestaan besloten heeft. Want God schlep alles *naar aard*. In een dergelijke schriftuurlijke opvatting kan nimmer de gedachte opkomen, dat de staat op natuurlijk terrein de volmaakte gemeenschap zou zijn, die zowel de enkeling als de overige gemeenschappen als zijn *delen* zou omvatten. Wat wezenlijk *deel is* van een *geheel* wordt immers uitsluitend door de *innerlijke geaardheid* van het *geheel* bepaald. Zo kan men ongetwijfeld zeggen, dat provincie en gemeente *delen* zijn van de staat. Zij hebben immers dezelfde innerlijke geaardheid als de laatste en worden door dezelfde innerlijke levenswet beheerst. Zo kan men zeggen, dat hand, voet en hoofd wezenlijk *delen* zijn van het menselijk lichaam. Want zij zijn als zodanig slechts *lichaamsdelen*, die door de innerlijke aard en de innerlijke levenswet van het geheel beheerst worden.

Zulk een verhouding van het geheel tot zijn delen sluit volstrekt niet uit, dat de laatste een *zg. autonomie* binnen het geheel bezitten.

Onze gemeenten, provincies, waterschappen, veenschappen en veenpolders hebben volgens onze grondwet inderdaad zulk een autonomie. Dat wil zeggen, zij bezitten binnen *het geheel* een betrekkelijke zelfstandigheid, waardoor zij in haar interne aangelegenheden zichzelf de wet mogen stellen, zij 't al onder controle van het centraal gezag. Maar steeds zijn in de moderne staat de grenzen dezer autonomie afhankelijk van het *belang van het geheel*, van het *zgn. algemeen belang*.

Geheel anders moet echter op schriftuurlijk standpunt de verhouding worden gezien tussen de staat en de andere levenskringen, die naar hun innerlijke structuur en geaardheid radicaal van de staat verschillen.

Zo kunnen de huwelijksgemeenschap, het gezin, de kerk, het bedrijf, de kring van de wetenschap en die van de kunst naar haar innerlijke aard en levenswet nimmer als delen van de staat warden aangemerkt. Want zij zijn van principieel andere innerlijke geaardheid dan het staats-instituut.

Zij hebben in haar interne levenssfeer inderdaad *souvereiniteit in eigen kring*, welker grenzen *niet* door het *algemeen belang van de staat*, maar door *haar eigen innerlijke aard en levenswet* worden bepaald.

Dit sluit niet uit, dat zij in het staatsleven *gebonden* zijn. Maar deze binding kan slechts datgene betreffen, wat naar zijn aard tot de bevoegdheid en werkingssfeer van de staat en niet tot die der overige levenskringen behoort. Zij moet de soevereiniteit in eigen kring onverlet laten. Dit beginsel der soevereiniteit in eigen kring, dat door **DR KUYPER** terecht op de *schepping* word gegrond, eist uiteraard voor zijn praktische toepassing een nader onderzoek naar de innerlijke structuur der verschillende levenskringen.

In het tegenwoordig verband moot er slechts met grote nadruk op warden gewezen, dat het bedoelde beginsel geheel is geworteld in het grondmotief der Goddelijke Woord-openbaring. *Waar inderdaad het schriftuurlijk scheppingsmotief naar zijn integraal (volledig) karakter in leven en denken doorwerkt, moet ook de soevereiniteit in eigen kring vroeg of laat tot erkenning komen.*

In de Rooms-katholieke kijk van **THOMAS \TAN AQUINO** op de menselijke samenleving werkt echter het Griekse natuur-motief met zijn tweespalt tussen vorm- en materie-principe door.

De staat is naar deze opvatting in de *redelijke* natuur van de mens geground. Hij is noodzakelijk om de *redelijke vorm* in die menselijke natuur tot volmaakte ontplooiing te doen komen en het materieprincipe, dat zich in de zinnelijke begeerten openbaart, in toom te houden.

De staat wordt — overeenkomstig de Griekse visie — gezien als de totaal-gemeenschap op het gebied der natuur, waarvan alle andere levenskringen slechts dienende *delen* kunnen zijn.

M. a. w. de verhouding tussen de staat en de andere natuurlijke levenskringen wordt gevat als die van het *geheel* tot zijn *delen*.

Dat wil volstrekt niet zeggen, dat THOMAS het pleit zou gaan voeren voor een staats-absolutisme, dat heel het Leven van bovenaf de wet wil stellen. De moderne totalitaire regimes van nationaal-socialisme en fascisme zouden in THOMAS een beslist tegenstander hebben gevonden, evengoed als in het moderne Thomisme.

THOMAS voegt, waar hij de enkeling en de „lagere” levenskringen tot *delen* van de staat verklaart, onmiddellijk het voorbehoud toe: voorzover zij van dezelfde orde zijn. Daarmede wordt om te beginnen de boven-natuurlijke orde, waarvan zowel de enkeling als de huwelijksgemeenschap (in haar naar Roomse opvatting sacramentele bovenbouw) deel hebben, aan de zeggenschap van de wereldlijke overheid onttrokken.

De zeggenschap van de staat reikt niet verder dan tot het *natuurlijk* levensterrein.

Maar in de tweede plaats is deze Roomse staatsopvatting ook principieel *anti-centralistisch*.

Zij denkt zich de staat *van onderen* op gebouwd in een tragsgewijze opklimming van lagere en hogere gemeenschappen.

Wat een lagere gemeenschap op behoorlijke wijze zelf kan doen, moet een hogere niet aan zich trekken.

In deze gedachtengang is ook het beroemde *subsidiariteits- of „aanvullingsbeginsel”* geworteld, dat in de zendbrief „Quadragesimo Anna” van paus Pius XI tot richtsnoer voor de omgrenzing der overheidstaak *bij de ordening van het bedrijf sleven* werd geproclameerd: De staat heeft volgens dit beginsel slechts datgene voor het algemeen welzijn te verschaffen, waarin de mens nòch als enkeling, nòch door bemiddeling van de lagere gemeenschappen kan voorzien.

Oppervlakkig beschouwd lijkt dit slechts een andere benaming voor wat de uit het schriftuurlijk scheppingsmotief levende christen de *souvereiniteit* in eigen kring noemt. Zij, die GROEN VAN PRINSTERERS opvattingen van de opbouw van de staat onderschrijven, zullen ook veel aantrekkelijks vinden in de gedachte, dat de staat niet van boven af, maar van onderen op behoort te worden georganiseerd.

En toch is er een zeer principieel verschil tussen het subsidiariteits-principe en het beginsel der *souvereiniteit* in eigen kring.

Daarover in de volgende paragraaf.

#### § 4. *Subsidiariteitsbeginsel en soevereiniteit in eigen kring.*

Het subsidiariteits- of aanvullingsbeginsel is door de Rooms-katholieke theorie der menselijke samenleving ontleend aan de Thomistische opvatting van de „redelijke natuur” van de mens. Het is het Griekse „natuurbegrip”

(gelijk wij nu genoegzaam weten, uitvloeisel van het Griekse *vorm-materie-motief*, d.i. het *religieuze grondmotief* der Griekse cultuur), dat hier aan het woord komt.

De mens kan zijn „natuurlijke volmaking", bestaande in de verwerking van de „redelijke wezensvorm" zijner natuur, niet geïsoleerd bereiken. Hij komt naakt en hulpeloos ter wereld en is dus aangewezen op de gemeenschap, die hem moet helpen in het verschaffen van zijn „materiele" en „redelijk-zedelijke" levensbehoeften.

Daartoe is hem in zijn „redelijke natuur" de „sociale aanleg" ingeplant. Deze sociale aanleg ontplooit zich trapsgewijze in de gemeenschapsvormen, die, beginnend met de *laagste* (die van het huisgezin), hun bekroning en afsluiting vinden in de *staat* als de *volmaakte en hoogste gemeenschap* der natuurlijke samenleving.

Daarbij blijft *de individuele* mens intussen in zoverre het uitgangspunt, dat alleen *hij* een werkelijke „substantie" is. Dit wil in de Griekse gedachtengang zeggen, dat de enkele mens een *zelfstandig* bestaan heeft, terwijl de gemeenschap slechts een *orde-eenheid* is, die de enkele mens tot *drager* heeft.

In deze gedachtengang kan men dus aan een gemeenschap als de staat niet *dezelfde werkelijkheid* toekennen als aan de enkele mens. Evenmin als men b.v. aan *een rode kleur* dezelfde werkelijkheid kan toekennen als aan de *roos*. De kleur is slechts *een eigenschap* van de roos, die de laatste als *draagster* van de eigenschap onderstelt.

Juist daarom kan, althans naar de *officiële* R.k. opvatting, de individuele mens als „natuurlijk wezen" niet zonder meer *opgaan* in de staat en in de lagere gemeenschappen.

De „redelijke natuurwet" leert, dat de mens alleen op de gemeenschap is aangewezen voor die levensbehoeften, die hij zich niet als *enkeling* kan verschaffen. En diezelfde natuurwet leert, dat een lagere gemeenschap als huisgezin of bedrijf alleen op de hogere (in laatste instantie de *staat*) is aangewezen voor die gemeenschapsbelangen, die zij niet zelf kan verzorgen. En dit is dan de inhoud van het beroemde *subsidiariteits-beginsel*.

Dit neemt intussen niet weg, dat het Thomisme de enkeling zowel als de lagere gemeenschappen op „natuurlijk gebied" als *delen* beschouwt van het *staatsgeheel*.

En juist tegen deze (in wezen Griekse) opvatting van de menselijke samenleving, zagen wij het schriftuurlijk beginsel der *souvereiniteit in eigen kring* zich richten.

Dit laatste beginsel, geworteld in het *scheppingsmotief* der Goddelijke Woord-openbaring, dwingt ons *met gescherpte blik* ons rekenschap te geven van de *innerlijke geaardheid* der levenskringen. God schlep alles naar zijn *aard*. Datgene, wat een volstrekt *andere eigenaard* bezit, kan nimmer als zodanig tot *deel* worden van een *geheel*, waarvan het in zijn eigen aard principieel verschilt.

Nu is juist het inzicht in de *innerlijke* structuur en eigengeaardheid der gedifferentieerde levenskringen aan de Thomistische maatschappijleer *vreemd*. Zij onderscheidt de gemeenschappen slechts naar het naastliggend *doel*, waaraan zij dienstbaar zijn in haar medewerking aan de natuurlijke volmaking van de mens. Zo wordt, om enige voorbeelden te geven, de huwelijksgemeenschap (afgescheiden van haar kerkelijke genade-karakter

als „sacrament") door **THOMAS** gevat als een „in de menselijke natuur gegrond rechtsinstituut, dienstbaar aan de *voortplanting van het menselijk geslacht*".

Is hiermede ook maar enigermate de *innerlijke* aard en levenswet van de huwelijksgemeenschap getroffen? Hoe dan te oordelen over de huwelijksverhouding, wanner man en vrouw geen kinderen meer te wachten hebben? En wat is de innerlijke norm voor de huwelijksverhouding in haar intern karakter? Is het huwelijksleven werkelijk in zijn *innerlijke* aard gekarakteriseerd door het als *rechts-instituut* te vatten? Zou het huwelijk niet tot een hel worden als bier het rechtsgezichtspunt het *leidende was*?

Zo wordt het huisgezin door **THOMAS** Op het voetspoor van **ARISTOTELES** gevat als de natuurlijke gemeenschap, *dienstbaar aan de lagere levensbehoeften van economische en sexuele aard*. En in die huisgemeenschap wordt drieërlei verhouding samengevat: 1e. die tussen man en vrouw; 2e. die tussen ouders en kinderen en 3. die tussen heer en dienstpersoneel. Ik vraag weer: Is met deze opvatting ook maar enigszins de *interne aard* van de eigenlijke gezinsgemeenschap getroffen? Omvat deze inderdaad ook het dienstpersoneel? En is zij inderdaad slechts aan de „lagere behoeften" dienstbaar?

Zo wordt eindelijk de staat Touter gevat als de volmaakte natuurlijke gemeenschap, die *haar* doel vindt in het „*algemeen welzijn*" harer leden. En opnieuw vraag ik: Hoe kan met deze doelbepaling de *interne aard* en *levenswet* van de staat zijn getroffen? Het begrip algemeen welzijn wordt door de Thomistische staatsleer zo weinig *naar de aard van het staatsverband* omljnd, dat zij het ook voor de „lagere" gemeenschappen hanteert. Zo spreekt b.v. de moderne Thomist zonder bedenking evenzeer van het „algemeen belang" ever *naamloze vennootschap* in onderscheiding van het „bijzonder belang" der daarin samenwerkende personen.

In de staat kan het „algemeen welzijn" voor de Thomist alleen zijn het belang van het „geheel", dat alle „lagere" gemeenschappen en de enkeling als zijn „delen" omvat. Er is echter op dit standpunt geen innerlijk criterium aan to geven voor dit „algemeen belang", omdat hier de staat niet naar zijn *innerlijke aard* en *levenswet* is gevat. Wij weten, hoe met een beroep op het „algemeen belang" ook het meest weerzinwekkend staatsabsolutisme zich heeft zoeken to rechtvaardigen. Wij zagen wel is waar reeds in de vorige paragraaf, hoe zulk een staatsabsolutisme zeker door **THOMAS** niet gewild werd. Maar het Thomisme heeft daartegen geen ander verweer dan het *subsidiariteitsprincipe*. En dit laatste is niet uit de *innerlijke aard* der levenskringen gewonnen, maar uit de Aristotelische opvatting van de „sociale natuur" van de mens, en het inzicht, dat de Griekse denker had in de „natuurlijke doeleinden" der verschillende gemeenschappen.

In de moderne Rooms-katholieke maatschappijleer treft men nu twee tendenzen aan, die met elkander in conflict kunnen raken. Daar is enerzijds de *orderingsgedachte*, die geheel georiënteerd is aan de Griekse opvatting van de staat als totaalverband van heel de natuurlijke samenleving. De staat heeft, als het „geheel", al zijn delen in een harmonische samenwerking te ordenen. Van een „sovereiniteit in eigen kring" wil de Thomist, die zich werkelijk rekenschap van de strekking van dit beginsel gegeven heeft, niet weten. Hij noemt van zijn standpunt dit beginsel uit-

vloeijsel van de „revolutionaire" Reformatie, die de levenskringen slechts *naast elkander* stelt en hun diepere eenheid slechts in de *boven-redelijke* religieuze gemeenschap van het mensengeslacht weet te vatten.

De Rooms-katholieke ordeningsgedachte daarentegen ziet ook op het „terrein der natuur" de levenskringen in een natuurlijk *geheel* (de staat) geordend, dat zijn hogere volmaking vindt in de „boven-natuurlijke" gemeenschap van de kerk als genade-instituut. Daar is echter anderzijds het *subsidiariteitsbeginsel*, dat een dam moet opwerpen tegen een totalitair staatsabsolutisme, door de „ordering" niet van „boven af" op te leggen, maar van „onder op" zich te laten ontwikkelen, zodat de overheid tenslotte de ordeningstaak zoveel mogelijk aan de enkelingen en aan de lagere gemeenschappen moet overlaten.

De vraag, hoe deze beide gedachten met elkander zullen worden verzoend, is beslissend voor het standpunt, dat het Rooms-katholicisme in het actuele orderingsvraagstuk van de na-oorlogstijd zal innemen.

Nu zijn er op het ogenblik twee stromingen in de Rooms-katholieke maatschappijleer op te merken, die min of meer scherp tegenover elkander staan.

De ene legt alle nadruk op de *deel-geheelverhouding*, die tussen de overige „natuurlijke" levenskringen en de staat wordt aangenomen. Zij zal de ordeningsgedachte in vrij straffe zin willen doorvoeren, zonder aan de overige levenskringen hun „natuurlijke autonomic" to willen ontnemen. Maar zij zal geen enkel principieel verschil zien tussen de plaats, die b.v. het georganiseerde bedrijfsleven in de staat moet innemen en die, welke volgens onze grondwet aan gemeenten, provinciën en waterschappen is toebedeeld.

Deze stroming staat sterk onder invloed van de bekende katholieke hoogleraar te Wenen, OTHMAR SPANN, die zijn stelsel als „universalisme", „Ganzheitslehre" of „Allheitslehre" heeft aangediend.

Uitgangspunt voor deze opvatting is niet de enkeling, maar de *gemeenschap*. Al het individuele en enkelvoudige is volgens haar slechts bestaanbaar als uitdrukking van het „geheel", dat op deze wijze in zijn „delen" tot werkelijkheid komt. Weliswaar bestaat ook op dit standpunt het geheel slechts in zijn leden en heeft het geen bestaan *buiten* de laatste. Maar het is *er vóór* de leden. En het gaat met de enkelingen niet *onder*. Daarom ligt het *ten grondslag* aan de leden. „Zo is het geheel „alles in alien". Alles is in het geheel en het geheel is in alles".

Op dit standpunt zijn dus zowel de enkeling als de lagere gemeenschappen op „natuurlijk gebied" *geheel en al* deel van de staat, gelijk de staat zelve weer deel is van de „volkeren-gemeenschap".

Hiertegenover staat de zgn. *solidaristische* richting, gegrondvest door de bekende Rooms-katholieke econoom en maatschappijgeleerde HEINRICH PESCH (1854-1926), die in zijn vijfde leerboek der economie dit „solidarisme" in zijn ethisch-sociale strekking ook in de economische wetenschap heeft getracht door te voeren. Volgens deze opvatting <sup>1)</sup> is de samenleving „een geheel, bestaande uit vele en velerlei delen. Ieder dezer delen is van nature gericht op een eigen doel, de vervulling van een

<sup>1)</sup> Ik volg hier opzettelijk de omschrijving, die de Thomistische hoogleraar DR W. M. J. KOKNRAADT van het solidarisme geeft in zijn Handboek der Maatschappijleer (1937, te zamen met MAX VAN Pori.) dl. 1, bldz. 24/5.

bepaalde maatschappelijke (resp. staatkundige) dienst en het is hieraan, dat ieder deel zijn eenheid dankt. Omdat echter al die deel-doeleinden evenzovele vertakkingen zijn van de éne menselijke levensvolkomenheid, staan de delen tevens *van nature* in een bepaalde verhouding *tot elkaar* en tot een *groter geheel*. Daarom moeten zij hun eigen taak zodanig in onderlinge aanvulling en harmonische samenwerking vervullen, dat de ontwikkeling en het welzijn van het geheel (de staat) het resultaat daarvan vormen".

Tot zover gaat het „solidarisme" nog grotendeels accoord met het „universalisme". Maar nu komt het principieel verschil:

Uit het feit, dat alleen de enkeling als persoon een zelfstandig bestaan heeft, terwijl de gemeenschap slechts een on-zelfstandige „orde-eenheid" is, leidt het „solidarisme" af, dat het individu niet in alles en nooit in hoogste instantie op de gemeenschap gericht kan zijn, ook niet op „zuiver natuurlijk" gebied. Het aanvaardt dus niet de universalistische stelling, dat de mens als natuurlijk wezen *slechts en geheel en al deel van de gemeenschap* is. Het leert dat het individu ouder en eerder is dan de gemeenschap en dus een „persoonlijke sfeer" van natuurlijke belangen tegenover de staat heeft.

In de beroemde encycliek „Casti Connubii" (Over het kuis huwelijk) van 31 December 1930 werd deze gedachte door de paus op de volgende wijze uitgewerkt ten aanzien van het sterilisatievraagstuk: „de burgerlijke autoriteiten hebben over het lichaam hunner onderhorigen geen directe macht; ze kunnen nooit om redenen van welke aard ook, het lichaam zo maar verminken of aantasten, waar geen schuld en geen enkele reden voor lijfstraf aanwezig is".

Het ligt ongetwijfeld in de lijn van dezelfde gedachte, ook de zeggenschap van de overheid over de „lagere gemeenschappen" zoveel mogelijk in to perken. En op dit punt zal dan vaak deze solidaristische richting, die ongetwijfeld het *officiële* Roomse standpunt vertegenwoordigt, zich in de *practische* politiek eerder aan de zijde scharen van het Calvinisme, dat de „sovereiniteit in eigen kring" tot richtsnoer kiest, dan aan de zijde van de moderne ordenaars, die het bedrijf en de overige levenskringen *slechts* als delen van de staat beschouwen.

Maar deze accentuering van het subsidiariteitsbeginsel geeft toch geen wezenlijk *principieel* verweer tegen de totalitaire staatsopvatting, die ook na de politieke ineenstorting van het nationaal-socialistisch en fascistisch régime onze samenleving blijft bedreigen.

Evenmin trouwens als het beginsel der sovereigniteit in eigen kring zulks nog vermag, wanner men het van het *schriftuurlijk scheppingsmotief* flosweekt en het daardoor van zijn eigenlijke strekking berooft.

Veer wij hierop nader ingaan, moeten wij eerst onze schets van de Rooms-katholieke beschouwing der samenleving voltooiën, door aandacht te wijden aan wat zij de „specifiek christelijke" of „boven-natuurlijke" sfeer der menselijke samenleving noemt.

##### § 5. De Rooms-katholieke opvatting van de christelijke samenleving.

Het religieuze grondmotief van het Rooms-katholicisme (dat van natuur en *genade*) eist boven de „natuurlijke onderbouw" der menselijke

samenleving een overkoepeling van „boven-natuurlijk" karakter. De mens heeft niet slechts een *natuurlijk* levensdoel (de volmaking zijner „redelijke natuur"), maar daar boven uit een „*boven-natuurlijk*" waardoor zijn redelijke natuur tot de sfeer der genade moet worden verheven.

Op dit „boven-natuurlijk" terrein nu, waar het eeuwig zieleheil mede gemoeid is, roept het Rooms-katholicisme de staat een onherroepelijk halt toe. De boven-natuurlijke genade vloeit de gelovige slechts door middel van het Rooms-katholieke kerkinstituut toe, dat ze hem door zijn sacramentele genademiddelen ingiet.

Wil de natuurlijke samenleving, die haar afsluiting in de staat vindt, inderdaad een *christelijk* karakter dragen, dan moet zij zich naar katholieke opvatting in alle zaken, waarbij het boven-natuurlijk zieleheil van de mens betrokken is, aan de *leiding der kerk* onderwerpen.

Gelijk op „natuurlijk terrein" de staat de *volmaakte* gemeenschap is, die alle andere natuurlijke levenskringen als zijn *delen* omvat, zo is op „*het terrein der genade*" de R.k. kerk het *geheel* van de *christelijke* samenleving in haar *boven-natuurlijke* volmaking, de *volmaakte gemeenschap der christenheid*.

Het is nog steeds de middeleeuwse opvatting van het „corpus christianum" (het lichaam van Christus), volgens welke het kerk-instituut heel de christenheid en heel het christelijk leven omvat, die bier aan onze Roomse mede-christenen voor ogen staat.

Als een machtige koepel-bouw rijst dit ideaal van de „christelijke samenleving" boven de Griekse opvatting van de „natuurlijke onderbouw" uit. Maar ook hier is het niet het *schriftuurlijk* grondmotief, dat de Rooms-katholieke conceptie beheerst. Het is veeleer de ten halve gechristianiseerde *Griekse* opvatting, die de tijdelijke samenleving in het schema van het *geheel en zijn delen* vat met miskennis van de *innerlijke eigenaard* der samenlevingskringen, zoals die in de Goddelijke *scheppingsorde* verankerd is.

Rome zoekt het *geheel*, de *totale eenheid* der christelijke samenleving in het *tijdelijk* kerkinstituut. Volgens het grondmotief van Gods Woord-openbaring is de wezenlijke eenheid van alle christelijk leven slechts te vinden in de *boven-tijdelijke wortel-gemeenschap* der herboren mensheid in Christus Jezus. Dit is het Koninkrijk Gods, dat *niet* in een *tijdelijk* instituut, maar in de *harten* der verlostten zijn zetel heeft. Ongetwijfeld is de kerk hier op aarde in haar tijdelijke institutaire organisatie als gemeenschap der Christ-gelovigen, slechts bestaanbaar als *tijdelijke openbaring* van het „lichaam van Christus".

Men kan dus de zgn. „zichtbare kerk" niet van de „onzichtbare" *scheiden*. De laatste is de „ziel", de „religieuze wortel" der eerste. Maar deze „tijdelijke openbaring" is niet *identiek* met de zgn. „onzichtbare kerk" als het geestelijk rijk van Christus Jezus, onze Heer, dat *de tijd te boven gaat* en in alle eeuwigheid zal bestaan.

Zomin in het *tijdelijk* bestaan van de mens de *ziel*, d.i. de *religieuze wortel-eenheid* zijner existentie te vinden is, zomin is de zgn. „zichtbare kerk", die tot de *tijdelijke samenleving* behoort, als de *geestelijke wortel-eenheid*, als het wezenlijk *geheel* van het christelijk leven aan te merken.

*Maar men lette er op, hoe de R.k. kerkbeschouwing volkomen in de lijn blijft van de scholastische opvatting intake de verhouding van ziel en*

*lichaam in de menselijke natuur.*

Ge herinnert u, hoe deze opvatting in wezen beheerst werd door het Griekse religieuze grondmotief van *vorm en materie*. De „ziel" werd daarbij gevat als een abstract deel van 's mensen *tijdelijk bestaan*, dat door de *logische denkfunctie* gekenmerkt zou zijn.

Daartegenover werd dan geplaatst het „stoffelijk lichaam" als de „*materie*", waaraan de „redelijke ziel" eerst de vorm geeft. En toch zou de „redelijke ziel" in Naar intellectuele functie een *zelfstandig en onsterfelijk* bestaan hebben, onafhankelijk van het materie-lichaam.

Wij hebben vroeger gezien, hoe deze Griekse zielsopvatting in radicale tegenstelling staat tot de *schriftuurlijke*.

Hier bleek de religieuze zelf-kennis in 't gelling, die volstrekt afhankelijk is van de Gods-kennis.

Eerst de Godsopenbaring van schepping, zondeval en verlossing heeft de mens ontdekt aan de *religieuze wortel*, aan de wezenlijke ziel van zijn bestaan. Maar in de Roomse opvatting van de „menselijke natuur" was dit grondmotief in zijn geestelijke drijfkracht gestuit door het dualistisch Griekse natuur-motief van vorm en materie. Zo ging in de R.k. beschouwing het inzicht in de *geestelijke wortel-eenheid* van de menselijke natuur *verloren*. De „onsterfelijke ziel" werd gezocht in een abstract deel van 's mensen *tijdelijk* bestaan.

In onverbrekelijk verband hiermede verloor ook de *zondeval* bij Rome zijn *radicaal* karakter, evenals de *verlossing* in Christus Jezus.

Zo is het te verstaan, dat Rome ook de wortel-eenheid van de christelijke samenleving in het *tijdelijk* kerkinstituut ging zoeken. Als de „volmaakte gemeenschap" op „boven-natuurlijk terrein" is de kerk de hogere „vorm" voor de *natuurlijke samenleving als „materie"*.

De in de staat samengevatte „natuurlijke" samenleving verhoudt zich volgens Rome tot de „boven-natuurlijke" christelijke samenleving in de kerk als het „materie-lichaam" tot de „redelijke ziel".

*Onvoorziens wordt hier de Grieks-Romeinse totalitaire staatsopvatting op het Roomse kerk-instituut overgedragen. Het laatste wordt tot totaal-gemeenschap van het christelijk leven geproclameerd!*

Daarom kan voor de Rooms-katholiek het christelijk gezinsleven, de christelijke school, de christelijke sociale actie en ook de christelijke partijvorming slechts een *kerkelijk geijkt Rooms-katholiek stempel* dragen. Dit wil niet zeggen, dat men de „natuurlijke basis" van deze levenskringen ontkent. Voorzover zij zich op „natuurlijk terrein" bewegen, zijn zij geen *deel* van de kerk, maar hebben zij *autonomie*. Dit geldt in de eerste plaats voor de *staat* zelf. Maar in hun specifiek *christelijke* doelstelling, moeten zij zich aan de kerkelijke leiding onderwerpen.

Ook het huwelijk heeft volgens Rome wel een „natuurlijke onderbouw" als een in het z.g.n. „natuurrecht" gegronde natuurlijke gemeenschap van man en vrouw, die de voortplanting van het menselijk geslacht ten doel heeft. Maar het is daarboven een sacrament, waardoor het binnen de kerkelijke genadesfeer komt te liggen. En krachtens dit sacramenteel karakter eist Rome zelfs de gehele regeling van het huwelijk voor zijn canoniek recht op met uitsluiting van de burgerlijke wetgever.

„Natuur" en „genade" zijn naar de Rooms-katholieke opvatting in een wezenlijk *christelijke* samenleving niet te scheiden. Dit heeft tengevolge,

dat de Rooms-katholieke kerk zich hier wel degelijk ook met het „natuurlijk terrein" inlaat.

De verhouding tussen de kerk en de christelijke (d.i. voor Rome de Rooms-katholieke) staat kan op dit standpunt dan ook nimmer zijn die tussen **twee in eigen kring soevereine** levenssferen.

Men zou dit laatste wel een ogenblik kunnen menen, wanneer men THOMAS hoort betogen, dat de staat in zuiver natuurlijke aangelegenheden niet aan de inmenging der kerk is onderworpen.

Maar deze schijn wordt verstoord, wanneer wij vernemen, dat de Rooms-katholieke kerk zich ook de bindende uitlegging van de „natuurlijke zedewet" voorbehoudt, waaraan de christelijke overheid in de uitvoering van haar natuurlijke taak evengoed onderworpen is als het individuele kerklid.

In **werkelijkheid is het de Rooms-katholieke kerk, die de grenzen van de autonomie van de christelijke staat bepaalt.**

Wanneer dan ook de pausen LEO XIII en Pius XI hun zendbrieven „Rerum Novarum" en „Quadragesimo Anno" in het licht geven, bieden zij daarin niet alleen richtsnoeren voor de „specifiek christelijke zijde" van de sociale, resp. de sociaal-economische vraagstukken van de moderne tijd. Zij zetten daarin ook uiteen, wat het „natuurrecht" en de „natuurlijke zedeleer" to dezen aanzien voorschrijven. En in beide opzichten moet het Rooms-katholicisme van een christelijke overheid eisen, dat zij zich aan de kerkelijke leiding onderwerpt. Slechts in de nadere vormgeving van de beginselen der natuurwet bij de vaststelling van het zgn. positieve recht is de staat autonoom.

## § 6. **Het Rooms-katholicisme en de antithese.**

De slotsom van de voorgaande paragraaf over de Rooms-katholieke kijk op de menselijke samenleving kunnen wij aldus samenvatten: Het Rooms-katholicisme kan geen soevereiniteit in eigen kring in de tijdelijke levenssferen erkennen. Het vat, onder invloed van het Griekse vormmateriemotief heel de tijdelijke samenleving in het schema van het **geheel en zijn delen**. Hierbij fungeert het **Roomse kerkinstituut** als totaal-gemeenschap van heel het **christelijk** leven, krachtens zijn „katholiek" karakter. Want het woord „katholiek" betekent „totaal", „het geheel omvattend". De **staat** fungeert als totaal-gemeenschap van heel het „**natuurlijk**" leven, maar is in alle zaken, waarbij naar het oordeel der kerk het „**boven-natuurlijk**" welzijn der burgers is betrokken, aan de **leiding der kerk** onderworpen.

In een tijdens de bezetting clandestien verschenen geschrift getiteld „Het glazen huys, opnieuw een R.K. partij?", dat door zeer bekwame Rooms-katholieke hand<sup>o</sup>) is samengesteld, wordt dit aldus uitgedrukt: „Het kerkelijk gezag in deze krijgt zijn vol reliëf, als wij de vraag beschouwen, wie to beslissen heeft, of een tijdelijke aangelegenheid een noodzakelijk verband heeft met het zieleheil. Deze bevoegdheid komt alleen de kerk toe. Zij en zij alleen heeft immers de goddelijke zending, om aan de

o) Een tweede herziene en vermeerderde druk van *Het Glazen Huys, Beschouwingen over den inhoud en den norm van het staatkundig streven der Nederlandsche Katholieken* verscheen in 1949 van de hand van de Nijmeegse hoogleraar PROF. mr. F. J. F. M. DVYNSTER

menschen leiding te geven in „zaken die op den hemel betrekking hebben". Aldus is de Kerk bevoegd den omvang van haar actueele rechtsmacht zelf te bepalen. Deze bevoegdheid tot het bepalen van eigen bevoegdheid is door velen als het wezen van de ware souvereiniteit gezien: de „Kompetenz-Kompetenz" noemde de Duitse staatsrechtswetenschap haar. Deze souvereiniteit nu komt onder bovenbedoeld opzicht alléén aan de Rooms-Katholieke Kerk toe. Onder dit licht moet men de rechtsverhouding tusschen Kerk en staat plaatsen. Het is geen vrije samenwerking, aan welke de staat zich rechtens kan onttrekken of waaraan hij rechtens den vorm kan geven of medebepalen, zoals hem goeëddunkt. De relatie wordt het best aangeduid door den term, dat er tusschen Kerk en staat een „geordend verband" moet bestaan, gelijk (paus) LEO XIII zeide (in diens zendbrief „Immortale Dei", al. 24); LEO XIII vergelijkt dit verband met de verbinding tusschen ziel en lichaam, welke vergelijking reeds bij de Kerkvaders gebruikelijk was". En dan geeft de schrijver het volgende citaat uit de aangehaalde zendbrief: „Al wat er dus bij de menschelijke aangelegenheden op eenige wijze heilig is, al wat betrekking heeft op het zielenheil of den dienst van God, hetzij 't heilig is uit zijn aard, hetzij om iets antlers, waartoe het als middel geordend is ..., dit alles valt onder de macht en de vrije beschikking der Kerk" En de schrijver besluit: „Er is hier dus in den vollen zin des woords rechtsmacht van Kerk over staat".

Onze lezers vinden hier de volledige bevestiging van wat wij in de vorige paragraaf over de R.k. opvatting inzake de verhouding van kerk en staat opmerkten. In een Rooms-katholieke samenleving is slechts één wezenlijk *souverein* gezag, n.l. dat van het kerk-instituut. De avenge levenskringen, de staat niet uitgezonderd, hebben slechts *autonomie*. Want al spreekt de schrijver even verder nog van een „souvereiniteit van den staat" in alle kwesties, „welke buiten de godsdienstig-zedelijke sfeer vallen", hij zelf haast zich, dit woord zijn volgens de R.k. opvatting juiste zin te geven, die deze zgn. „souvereiniteit" in werkelijkheid tot „autonomic" terugbrengt.

De verhouding tussen kerk en staat wordt gezien als die tussen „ziel" en „lichaam". En wij zagen, dat de Rooms-scholastieke visie op „ziel" en „lichaam" niet schriftuurlijk, maar *Grieks* is en geheel door het Griekse grondmotief van „vorm" en „*materie*" wordt bepaald.

De schrijver bevestigt dit in de volgende passage, die wij hier overnemen: „De katholieke opvatting van het wezen van den mensch sluit hier ten nauwste bij aan: „de menschelijke ziel kan niet volledig gedefinieerd worden dan in verband met het lichaam, dat zij het leven geeft en waarmede zij een werkelijke en substantieele eenheid vormt", zegt

en de Verrijzenis des vleesches staan met dit menschelijk karakter in het nauwste verband. De waardeering voor het lichaam, voor het stoffelijke, voor het natuurlijke en het redelijke en de vergeestelijking van dit alles door de genade, zij geven het Katholicisme dat alomvattend karakter, die wonderbare harmonie".

Maar alleen ook daardoor, dat Rome onder Griekse invloed de „ziel"

1) Dit is een der meest gezaghebbende moderne verklaarders van de wijsbegeerte van THOMAS VAN AQUINO.

niet Langer in de schriftuurlijke zin van religieuze *wortel* van het menselijk bestaan vatte, maar haar als abstract complex van *tijdelijke* functies beschouwde, kon zij ook de „ziel“ der *tijdelijke menselijke samenleving* slechts in het *tijdelijk* kerk-instituut zien.

Een soortgelijke stand van zaken als in de R.k. beschouwing van staat en kerk, valt op to merken ten aanzien van de officiële (c11. de Thomistische) opvatting in Rooms-katholieke kring inzake de verhouding van de wijsbegeerte en de natuurlijke wetenschap in 't algemeen tot het R.k. kerkgelooft.

Er is de laatste jaren vóór de jongste wereldoorlog in R.k. kring veel te doen geweest over de vraag of een christelijke wijsbegeerte mogelijk is. Terwijl in de Augustinische richting van het scholastische denken deze vraag meermalen bevestigend wordt beantwoord, is in de Thomistische richting de tegenovergestelde opvatting overheersend. En het Thomisme vertegenwoordigt gelijk wij gezien hebben, de *officiële* Rooms-katholieke denkwijze.

In tegenstelling tot AUGUSTINUS kwam THOMAS op voor de „autonomie“ van het natuurlijke denken ten aanzien van het christelijk geloof. Hij kent aan de wijsbegeerte, die alleen bij het „natuurlijke licht der rede“ zou werken, een eigen taak toe onafhankelijk van de openbaringstheologie.

Zien wij echter goed toe, dan blijkt deze opvatting van de „autonomie“ van de natuurlijke wetenschap tegenover het licht der openbaring een principieel andere te zijn dan die, welke in het modern humanisme werd verdedigd. Voor de humanist is de natuurlijke rede inderdaad *souverein*. Hij erkent geen hoger licht der openbaring. Zijn opvatting van de „autonomic,“ der wetenschap wordt beheerst door het religieuze grondmotief van het humanisme, het motief van *natuur en vrijheid*, dat wij later afzonderlijk hebben onder ogen te zien.

De Thomistische opvatting echter is geworteld in het Rooms-katholieke grondmotief van *natuur en genade*.

De Thomistische wijsbegeerte heeft, gelijk haar aanhangers bij voorkeur zeggen, *ARISTOTELES* „gedoopt“. Dit wil zeggen, in de wijsbegeerte is 't Griekse denken van *ARISTOTELES* in verbinding met andere elementen „aangepast“ aan de kerkelijke geloofsleer. Zij staat dus steeds *onder de contrôle* van de laatste en mag haar op generlei wijze *weerspreken*.

Volgens *THOMAS is zulk* een tegenspraak zelfs niet mogelijk, wanneer het natuurlijk verstand slechts *zuiver* redeneert. Ontstaan toch conflicten, dan moet dit op rekening worden gesteld van *denkfouten* van de zijde der wijsbegeerte, die dan ook door de Thomistische wijsbegeerte prompt worden blootgelegd.

De Thomist zal dan ook altijd beweren, dat de Rooms-katholieke wijsgerige opvatting inzake staat en maatschappij voor ieder redelijk denkend mens is te aanvaarden, geheel los van het Rooms-katholieke kerkgelooft.

In werkelijkheid staan de zaken geheel anders. De orthodox-Roomse scholastiek is nimmer onbevooroordeeld in religieus en kerkelijk-dogmatisch opzicht. Dit is ook onmogelijk, omdat de wijsbegeerte steeds door een religieus grondmotief wordt beheerst, zonder hetwelk geen wijsbegeerte mogelijk is

Het Thomistisch denken is door en door Rooms-katholiek en vormt een

ondeelbare eenheid met het R.k. kerkgeloof. Het is de natuurlijke voortrap van dit laatste.

Uit dit alles moge blijken, dat het Rooms-katholicisme, wanner het inderdaad zich van zijn eigen grondmotief kritisch rekenschap geeft, wel degelijk de *universele draagwijdte* der door de christelijke religie gestelde *antithese* (tegenstelling) zal erkennen.

Maar tevens, dat deze antithese door Rome geheel in *het licht* van zijn *religieuze grondmotief van natuur en genade* zal worden gevat. Zij zal dus gezien worden als de tegenstelling tussen het afgodisch beginsel enerzijds, dat de „natuur“ geheel *los maakt* van het kerk-geloof, en het Rooms-katholieke beginsel anderzijds, dat de „natuur“ onder de vaste leiding van het kerkgezag aan de „*boven-natuurlijke volmaking*“ dienstbaar stelt.

„Natuur“ en „genade“ (, .boven-natuur“) zijn volgens Rooms-katholieke opvatting niet te *scheiden*. Wie het „natuurlijk Leven“ *souverein* acht, stelt zich in onverzoenlijke antithese tegen het Rooms-katholicisme.

Dit brengt ook op het gebied van de sociale actie en de staatkundige partijvorming haar consequenties met zich. De reeds herhaaldelijk geciteerde anonieme \*) katholieke schrijver heeft dit zeer juist gezien. In een werkelijk Rooms-katholiek land zonder gemengde bevolking zal de Rooms-katholiek uiteraard aan politieke partijvorming of sociale organisatie op katholieke grondslag in 't geheel geen behoefte hebben. Maar in een land met sterk gemengde bevolking zal ook hij, althans *normaliter*, de antithese ook op deze terreinen moeten aanvaarden.

Ik citeer weer de anonieme Rooms-katholieke schrijver:

„Men realiseere zich, voor welke keus wij staan: Een R.K. staatkundig eenheidsverband is dus de partij, welke uitgaat van de juiste verhouding van Kerk en staat, m.a.w. uitgaat van en streeft naar het ware welzijn der burgers, voorzover de godsdienst hiervoor normen biedt. Deze politieke partij stelt dus den grondslag veilig van iedere politieke activiteit. Zij stelt zich open voor de eischen of richtlijnen der Kerk, om haar activiteit zo nodig te corrigeren, een correctie, welke door de Kerk in dit geval zonder ophef kan worden verlangd. Zij ontnemt den Katholieken de gevaren en de conflicten, waarin deze gebracht zouden worden in partijen, welke uitgaan van een opvatting der politiek, welke in principe onaanvaardbaar is, welke n.l. het kerkelijk gezag niet erkent. Slechts formeele erkenning van het kerkelijk gezag geeft waarborg, dat de concrete politieke doelstellingen van een partij than en in *de toekomst* zullen overeenstemmen met de bestaande en *toekomstige* uitspraken van de Kerk *over de gehele linie*“.

„Overigens“, zo vervolgt hij, „zal een overdenking van de kerkelijke bevoegdheden ook in tijdelijke zaken tot het resultaat leiden, dat de vraag of er een R.K. staatkundig eenheidsverband moet volgen, ja dan neen, onder de rechtsmacht of het moreel gezag van de kerkelijke overheid kan vallen ... Men kent het standpunt van het Duitse episcopaat (b.v. bij de verkiezingen in 1929) ten aanzien van het Centrum. <sup>1)</sup> Men kent het

\*) Zie de moot op blz. 127.

1) Dit was, zoals de lezers zich zullen herinneren, de **R.-K. partij in Duitsland**.

Deze scherpzinnige monnik legde de innerlijke tweespalt in het Rooms-katholieke grondmotief meedogenloos bloot.

Hij ontkent ieder aanknopingspunt tussen het „natuurlijke" en het „boven-natuurlijke" terrein.

Hij zag scherp in, dat de Griekse opvatting van de „natuur" in flagrante strijd kwam met het schriftuurlijke motief van de schepping. Volgens THOMAS VAN AQUINO waren de natuurlijke ordeningen in de Goddelijke „rede" gegrond. Zij waren de eeuwige „vormen" in Gods Geest, waarnaar Hij de „materie" geordend had. OCKAM loochent dit alles. Hij voelde intuïtief, dat deze in wezen Griekse voorstelling met de belijdenis van Gods Scheppers-souvereiniteit in onverzoenlijke tegenspraak was. Maar om de Griekse rede-vergoding te breken verviel hij weer in een ander uiterste. Gods Schepperswil wordt door hem gevat als een despotische willekeur, een „potestas absoluta". °)

THOMAS VAN AQUINO had de wet der tien geboden op Griekse wijze vereenzelvigd met de natuurlijke zedewet. Zij was volgens hem onveranderlijk gegrond in de zedelijke menselijke natuur en de Goddelijke rede. Daarom kan volgens hem deze wet buiten alle openbaring om, bij het „natuurlijk Licht" van het verstand, worden gekend.

Volgens OCKAM daarentegen heeft de wet der tien geboden geen redelijke grondslag. Ze is uitsluitend uitvloeisel van de aan niets gebonden willekeur Gods. God had evengoed het *tegendeel* kunnen gebieden. Wij hebben aan de door God gestelde wetten eenvoudig te gehoorzamen, omdat Hij ons dat *zo bevolen* heeft.

Maar wij kunnen Gods soevereine Wil nooit „narekenen". De wet is dus slechts uitvloeisel van Gods ongebonden willekeur. We hebben op „natuurlijk terrein" ons blind aan haar to onderwerpen. Op het boven-natuurlijk gebied der genade-waarheden heeft de gelovige zonder meer de kerkelijke dogma's te aanvaarden.

Iedere gedachte aan een „natuurlijke voorbereiding" van het kerkelijk openbaringsgeloof door een „natuurlijke kennis" moet volgens OCKAM worden prijsgegeven.

En daarmee evenzeer de gedachte dat aan het kerkelijk gezag de bevoegdheid zou toekomen het „natuurlijk Leven" een „boven-natuurlijke" leiding te geven. OCKAM erkent geen onderschikking van de wetenschap aan het kerkgeloof. Hij loochent evenzeer de onderschikking van de wereldlijke overheid aan de paus op het gebied van de uitlegging der natuurlijke zedewet. Hij wijst principieel de Rooms-katholieke opvatting van de „christelijke samenleving" af. De wereldlijke overheid wordt bij hem inderdaad „soverein" en staat volkomen onafhankelijk tegenover het kerkgezag.

Vatten wij daze conceptie kort samen: De wet is bij OCKAM van haar innerlijke waarde beroofd. Ze geldt slechts voor het zondige „natuurlijk terrein". Ze is alleen gegrond in een onberekenbare willekeur Gods, die zich aan niets bindt. Wij weten nooit met zekerheid, of Gods wil niet onder bepaalde omstandigheden kan veranderen.

Ieder aanknopingspunt tussen „natuur" en genade" wordt radicaal geloochend. Daarmede valt ook de officiële Rooms-katholieke kijk op de

°) potestas absoluta: absolute (vrij-) macht.

menselijke samenleving met haar onderschikking van het „natuurlijke" aan het „boven-natuurlijke", haar onderschikking van de natuurlijke samenleving, inbegrepen de staat, aan de kerk.

Tevergeefs trachtte paus **JOHAN XXII** de door **OCKAM** ingeleide geestelijke beweging door de banvloek in de kiem te smoren.

De positie van deze paus was zeer verzwakt, doordat hij Rome had moeten ontvluchten en in zijn balling-verblijf te Avignon sterk van de Franse koning afhankelijk was geworden.

En bovenal: er kondigde zich een nieuwe tijd aan, die het einde van de middeleeuwse kerkelijke cultuur zou betekenen.

Onder **OCKAMS** critiek was voor veler besef de Roomse „synthese" tussen Griekse natuurbeschouwing en christelijke religie voorgoed gebroken. Twee&lei mogelijkheid hood zich than voor de toekomst: Men kon opnieuw tot het schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie terugkeren, of wel men kon, in aanknoping aan het geheel van het kerkgeloof losgemaakte natuur-motief, een moderne en op de religie der menselijke persoonlijkheid geconcentreerde levensbeschouwing opbouwen.

De eerste weg zou door de grote Reformatiebeweging worden ingeslagen. De tweede zou tot de opkomst van het moderne humanisme voeren.

Maar in beide bewegingen zou het Roomse grondmotief van natuur en genade nog zijn nawerking doen gevoelen.

Het is van het hoogste belang voor het inzicht in de huidige geestelijke situatie in reformatorische kring, dat wij deze nawerking van het Roomse grondmotief aan een nader onderzoek onderwerpen.

Daarbij vragen allerlei actuele opvattingen over de verhouding van „kerk" en „wereld" in de protestantse gelederen onze aandacht. **In het** bijzonder het tegenwoordig zo invloedrijke „Barthianisme" en in het algemeen het verzet tegen de „antithese" op het natuurlijk terrein van wetenschap, staatkunde en sociale actie.

Daarover in enige volgende paragrafen.

## § 8. Wet en *evangelie*.

Wij zagen in de voorgaande paragraaf hoe het religieuze grondmotief van natuur en genade de christelijke levens- en denkhouding in een polaire spanning hield. Dit voerde tenslotte in de laat-middeleeuwen tot een volledige scheiding tussen het „natuurlijke leven" en het „christelijk genadeleven" in de school van **WILLEM VAN OCKAM**. Practisch kwam dit hierop neer, dat men in het schriftuurlijk grondmotief van schepping, zondeval en verlossing weer een wig ging drijven tussen de schepping en de verlossing in Christus Jezus. Wij hebben vroeger gezien, hoe dit reeds in de eerste eeuwen der christelijke kerk geschied was, toen de dualistische Griekse en Oosterse grondmotieven dat der christelijke religie begonnen te overwoekeren. Zowel in de zgn. gnostiek als bij **MARCION** en de Griekse kerkvaders viel dit op te merken.

Binnen het kader van het grondmotief van natuur en genade werd het „natuurlijk leven", ofschoon het geheel in Griekse trant werd beschouwd, toch op de goddelijke *schepping* teruggevoerd. De scheppings-

ordeningen werden dus tot het terrein der „natuur" gerekend.

Wij hebben gezien, hoe daze ordeningen reeds bij **OCKAM** van haar innerlijke waarde werden beroofd. De wet was bij hem slechts in een *goddelijke willekeur* gegrond, die haar steeds weer zou kunnen doorbreken.

**LUTHER**, de grote reformator, was in de school van **OCKAM** opgevoed tijdens zijn verblijf in het klooster te Erfurt. Hij zelf verklaarde: „Ich bin von Ockams Schule". Onder **OCKAMS** invloed bleef ook het religieuze grondmotief van het Rooms-katholicisme, dat van natuur en genade, in zijn gehele levens- en denkhouding doorwerken. Natuurlijk niet in de zin, waarin de Rooms-katholieke kerk zelve dit grondmotief vatte. Want Rome verwierp immers de *scheiding* van natuur en genade en vatte de *eerste* als een *lagere voortrap* van de *tweede*.

**LUTHER** werd veeleer beïnvloed door **OCKAMS** dualistische opvatting, die een *scherpe kloof* tussen het *natuurlijk* leven en het „*boven-natuurlijk*" *christelijk* leven had gesteld.

Het hierin besloten *conflict* tussen het natuur- en het genademotief krijgt bij **LUTHER** zijn uitdrukking in de *tegenstelling* tussen *wet en evangelie*.

Om deze tegenstelling, die ook in onze tijd bij **KARL BARTH** en zijn volgelingen een centrale rol speelt, in **LUTHERS** gehele gedachtengang te kunnen verstaan, moet men bedenken, dat **LUTHER** weer terugkeerde tot de door Rome verworpen leer van de *radicale* betekenis van de *zondeval*.

Maar deze echt schriftuurlijke leer kan binnen het in wezen *Roomse* grondmotief van natuur en genade niet tot haar recht komen.

Zodra zij in dit tweeslachtig en innerlijk gespleten religieuze kader wordt overgebracht, krijgt zij een wending, die aan de betekenis der schepping te kort doet.

Dit openbaart zich bij **LUTHER** zó, dat hij de wet nog slechts als een ordening van de „zondige natuur" kan zien en die „wet" in religieuze *tegenstelling* tot de „evangelische genade" gaat vatten.

*Schijnbaar* knoopte deze tegenstelling geheel aan bij de uitspraken van de apostel **PAULUS** over de verhouding van de wet en de genade in Christus Jezus. **PAULUS** leerde immers uitdrukkelijk, dat de mens niet uit de werken der wet wordt gerechtvaardigd, maar uit het geloof alleen.

*In werkelijkheid* echter dekken **PAULUS** uitspraken op dit punt zich allerminst met **LUTHERS** tegenstelling tussen wet en evangelie.

**PAULUS** noemt steeds de wet Gods *heilig en goed*. Hij wil slechts in het licht stellen, dat de mens in de zondige staat Gods wet niet meer volbrengen kan en daarom alleen uit Gods genade kan leven.

Bij **LUTHER** echter wordt, onder **OCKAMS** invloed, de wet zelve als scheppingsordering van haar innerlijke waarde beroofd. Hij ziet haar als *hard en star* en daarom als zodanig in een innerlijke tegenstelling tot het liefdegebod van het evangelie.

In het leven der liefde uit de genade heeft de christen volgens hem nets met de eis der wet van doen en staat hij *boven* de wet.

Zolang hij echter in het „aardse tranendal" verkeert, heeft hij zich in het harde kader der ordeningen te schikken, en moet hij slechts trachten ze innerlijk te verzachten, door ze in de verhouding tot zijn medemens zoveel mogelijk met de christelijke liefde te doordringen.

Er blijft echter in deze gedachtengang een scherpe tweespalt tussen

wet en evangelie. LUTHER spreekt nog wel van de wet als „tuchtmeester tot Christus" en kent haar in zoverre nog zekere waarde toe. Maar in het eigenlijk *christelijk* leven blijft zij voor hem de eigenlijke *tegenvoetster* van de christelijke liefde en moet zij innerlijk *doorbroken worden*.

De christen is volgens hem niet slechts vrij van het *oordeel* der wet, dat door de *zonde* over de mens gekomen is. Neen, hij is in zijn genadeleven ook volkomen *Los* van de wet; hij staat geheel *boven* de wet.

Deze opvatting nu is zeker niet schriftuurlijk en kan tot zeer bedenkelijke consequenties leiden.

Het schriftuurlijk scheppingsmotief is in LUTHERS gedachtengang geheel teruggedrongen achter dat van de *zondeval* en de verlossing.

De „natuur" met haar wettelijke ordeningen wordt door LUTHER in geen enkel verband meer gezien met de evangelische genade.

Zij moet in haar „radicale verdorvenheid" geheel *het veld ruimen* voor de „genade", zij wordt door de verlossing niet in haar wortel *herboren*, maar eer *gedood*.

Vanuit het Roomse grondmotief geredeneerd laat LUTHER dus de „natuur" geheel „opteren" door de „genade"

Zijn dualisme belet hem echter daaruit de consequentie to trekken, dat de christen door „wereldmijding" de „zondige natuur" behoort to ontvluchten.

Het is Gods wil, dat de christen zich in het wereldleven aan de ordeningen onderwerpt. Hij moet God dienen, in zijn wereldlijk beroep en ambt.

Tegen het kloosterwezen en de monniken-ascese heeft niemand sterker gefulmineerd dan LUTHER.

Maar nergens vinden wij bij hem een *innerlijk aanknopingspunt* tussen de *christelijke religie* en het *wereldlijk leven*.

Deze beide blijven bij hem staan in de scherp dialectische spanning van het terrein *der evangelische vrijheid* en dat *der wet*. Zo komt er bij hem ook een tweespalt tussen Gods wil als Schepper, die ons in de natuurlijke ordeningen plaatste, en Zijn Wil als *Verlosser*, die ons van de wet bevrijdt.

Nergens is zijn visie op de tijdelijke werkelijkheid innerlijk gereformeerd door het schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie.

Wanner BARTH in onze tijd ieder aanknopingspunt tussen „natuur" en „genade" loochent, dan vinden wij daarin ongetwijfeld de doorwerking van LUTHERS tegenstelling tussen „wet" en „evangelie".

### § 9. De doorwerking van het grondmotief van natuur en genade in de protestantse scholastiek en Barthianisme.

Wij zagen bij LUTHER het religieuze grondmotief van natuur en genade doorwerken in zijn tegenstelling van wet en evangelie. De wet was bij hem het terrein der „zondige natuur", de evangelische vrijheid dat der „genade".

De „natuur" werd geheel in het licht van de *zondeval* gezien. Daardoor werd het schriftuurlijk *scheppingsmotief* in LUTHERS gedachtenwereld geheel teruggedrongen .

De visie op het tijdelijk leven werd niet innerlijk gereformeerd door

de geestelijke drijfkracht van het schriftuurlijk grondmotief. Ook LUTHER blijft in scholastische lijn op „natuurlijk terrein" de „Vernunft", de rede, de enige leidsvrouw achten. Maar hij ziet geen enkel aanknopingspunt tussen de „natuurlijke rede" en de openbaring van Gods Woord. „Die Hure Vernunft" moet bij hem geheel het veld ruimen, wanner men de stem van het evangelie wil verstaan. Zij is op het terrein der geloofswaarden „stockblind". Maar in kwesties van wereldlijke regering, recht en maatschappij-inrichting heeft de mens geen ander Licht dan dat van de rede. Het is het consequente dualisme van OCKAM, dat LUTHER tot deze scheiding van „natuurlijke rede" en christelijke religie brengt.

Wat de „profane wetenschap" aangaat, daarvoor heeft de grote reformator evenmin innerlijke belangstelling als zijn scholastische leermeester WILLEM VAN OCKAM.

Hij fulmineert tegen ARISTOTELES en de heidense wijsbegeerte in 't algemeen, zonder een weg tot innerlijke reformatie van het denken tot wijzen.

Dat de menselijke denkwerkzaamheid uit een *religieuze levenswortel opkomt* en dus steeds door een religieus grondmotief wordt beheerst, kan LUTHER van zijn dualistisch standpunt niet zien.

Uit dit alles blijkt, dat LUTHER in wezen nog niet los is gekomen van het grondmotief van het Rooms-katholicisme.

Zelfs zijn nieuwe opvatting van het aardse beroep blijft nog door het dualisme van natuur en genade geïnfecteerd. Weliswaar is echt reformatorisch de gedachte, dat ieder beroep op een Goddelijke be-roeping berust, zodat het wezenlijk *dienst van God is*. Weliswaar heeft LUTHER geheel gebroken met de Roomse opvatting van de hogere waarde van een kloosterleven boven dat van het wereldlijk beroep. Maar het laatste blijft bij LUTHER toch tot het terrein van de „wet", van de „ordeningen" behoren, dat in een innerlijke spanning tot het liefdegebod van het evangelie blijft.

Het sterkst komt dit dualisme uit in LUTHERS opvatting van de kerk. De tijdelijke organisatie van de laatste is dan betrekkelijk onverschillig. Waar Woord en Sacrament zijn, is de kerk gegeven. Maar een interne rechtssfeer, die tot de uitsluitende competentie van de kerk behoort, laat hij niet gelden.

Recht en ordening zijn bij hem „wereldse zaken", waarbij slechts de „natuurlijke rede" richtsnoer kan geven. Hij ziet geen innerlijk verband tussen de typische bestemming van het kerk-instituut als *geloofs-gemeenschap* met haar *kerk-rechtelijke ordening*. Het recht behoort tot het terrein van de wet, van de „zondige natuur" — slechts prediking en sacrament behoren tot het terrein van de „genade".

Daarom kon LUTHER betrekkelijk gemakkelijk de juridische kerk-ordening aan de landsheer overlaten, al geschiedde zulks slechts „uit nood". Het landskerkendom werd sindsdien een typisch verschijnsel voor de Lutherse landen.

De eigenaardige dialectiek van het grondmotief van natuur en genade leidt bij LUTHERS geleerde vriend en medewerker MELANCHTON tot een nieuwe poging tot synthese tussen de geest der Griekse cultuur en de christelijke religie. MELANCHTON, zelf — in tegenstelling tot LUTHER — door het literair humanisme van zijn tijd gevormd, had een grote liefde voor de klassieke Grieks-Romeinse oudheid. In zijn poging tot „aanpassing"

van het Grieks-Romeinse denken aan de Lutherse geloofsleer kreeg opnieuw het vorm-materiemotief van de Griekse wijsbegeerte een overheersende rol in de protestantse natuurbeschouwing.

Dit Griekse grondmotief was door UrnERs onverschilligheid voor de „philosophie“ een ogenblik op de achtergrond gedrongen. Het herneemt met MELANCHTON weer zijn voile beslag op de gehele visie van het tijdelijk leven en op de verhouding van ziel en lichaam.

MELANCHTON wordt de vader van de protestantse scholastiek, die tot op de huidige dag de wezenlijk reformatorische lijn in het wetenschappelijk denken met de taaië weerstand van een eeuwenoude traditie tegenstaat.

Daarmede was de innerlijke dialectiek van het onschriftuurlijk grondmotief van natuur en genade ook in de protestantse gedachtenwereld ingevoerd. En er was ditmaal geen pauselijk gezag om MELANCHTONS nieuwe synthese door beslissende uitspraken in stand te houden.

Straks zou het onschriftuurlijk natuurmotief zich met de nieuwe religieuze inhoud van het modern humanisme gaan vullen en het genade-motief verwereldlijken en in zich absorberen.

Eerst van uit deze ontwikkeling van het grondmotief van natuur en genade in de protestantse gedachtenwereld kan ook de zgn. dialectische theologie van KARL BARTH en de aanvankelijk tot zijn medestanders behorende EMIL BRUNNER, GOGARTEN e.a. worden verstaan.

De dialectische theologie heeft, gelijk men weet, zeer scherp positie gekozen tegen de antithese op het gebied van het wereldleven, tegen de idee van een christelijke politiek, een christelijk partijwezen, een christelijke vakorganisatie, een christelijke wetenschap.

Deze gehele beweging komt na de eerste wereldoorlog in Zwitserland op. Zij is door het modern humanisme, zoals dit op de theologische wetenschap in Duitsland en Zwitserland had ingewerkt, heengegaan. En zij heeft ook het innerlijk vervalproces van dit humanisme meegemaakt, zoals dit zich reeds na de eerste wereldoorlog op ontstellende wijze openbaarde. Zij wil het boven alle menselijke maat verhevene van het Woord Gods weer in de lijn der reformatoren tegen de humanistische hoogmoed geldend maken. Zij is dus een in de scherpste zin des woords *anti humanistische* geestesstroming.

Maar zij leeft uit het dialectisch, onschriftuurlijk grondmotief van natuur en genade.

En in de opvatting van „natuur“, zoals die door KARL BARTH en zijn onmiddellijke volgelingen wordt verstaan, is de geestelijke drijfkracht van het *humanistisch grondmotief* werkzaam geworden. De „natuur“ wordt bier dus zeker niet meer scholastisch-Aristotelisch verstaan, maar in *modern humanistische* zin.

Vóór het jaar 1933, waarin het nationaal-socialisme in Duitsland aan de macht komt, heerst in de Barthiaanse kring het volstreckte dualisme tussen „natuur“ en „genade“.

De „natuur“, humanistisch gevat, wordt in LUTHERS lijn met het *zondige* vereenzelvigd en door een doodslinie van het „Woord Gods“ als het „ganz Andere“ *gescheiden*.

In de volstreckte depreciatie van de aldus gevatte „natuur“ schuilt dan de anti-humanistische trek dezer theologie. Het schriftuurlijk schepingsmotief is volstrekt teruggedrongen. Van een aanknopingspunt tussen

„natuur” en „genade” mag zelfs niet worden gesproken.

Maar de innerlijke dialectiek van het tweeslachtig grondmotief heeft bier vrij spel. Zij voert binnen de kring dezer theologie zelve tot scherpe tegenstellingen tussen de aanvankelijke medestanders.

In de volgende paragraaf willen wij bij deze ontwikkelingsgang der dialectische theologie nader stilstaan.

#### § 10. *Het religieuze grondmotief der z.g.n. dialectische theologie.*

In de voorgaande paragrafen over de vier religieuze grondmotieven, die de Westerse cultuur-ontwikkeling hebben beheerst, zijn de drie eerste dezer motieven: het Griekse van **vorm en materie**, dat van de christelijke religie: **schepping, zondeval en verlossing** door **Christus Jezus**, en eindelijk het door het Rooms-katholicisme ingevoerde grondmotief van **natuur en genade** aan een uitvoerig onderzoek onderworpen.

Wij hebben aangetoond, hoe deze grondmotieven de verborgen centrale drijfkrachten waren, die aan de historische ontwikkeling van het Avondland tot op de moderne tijd de vaste richting gaven.

Wij zagen, hoe zij als echte religieuze gemeenschapsmotieven levens- en denkhouding van de Westerling beheersten en zich op alle terrein des levens geldend maakten, ook in de opvatting van staat en maatschappij.

En wij zagen ook, hoe de radicale antithese, de onverzoenlijke tegenstelling tussen het heidense grondmotief der Griekse cultuur en dat der christelijke religie door het Rooms-katholicisme in zijn grondmotief van natuur en genade schijnbaar werd overbrugd.

De „natuur” werd door het Rooms-katholicisme gevat in **Griekse zin**, als een **kosmos**, samengesteld uit een nog vorm-loze, aan voortdurende wording en verandering onderworpen **materie**, en een vorm, die het onveranderlijke **wezen** der Bingen bepaalt.

Zo werd ook de „menselijke natuur” gezien als een samenstelling van vorm en **materie**, waarbij de **materie** wordt geleverd door het sterfelijk (aan de stroom van worden en vergaan onderworpen) „stoffelijk lichaam”, en de „**vorm**” door de onvergankelijke, onsterfelijke „redelijke ziel”, gekarakteriseerd door haar denk-werkzaamheid.

Boven deze sfeer der natuur ligt dan naar de Roomse visie de **boven-natuurlijke** sfeer der genade, die haar centrum vindt in het Rooms-katholieke kerk-instituut.

De onderlinge verhouding tussen „natuur” en „genade” werd dan zo gezien, dat de eerste de zelfstandige **grondslag en voortrap** vormt voor de tweede. De Griekse natuur-opvatting, zelve geheel doortrokken door het heidense-religieuze grondmotief van vorm en materie, werd daarbij „aangepast” aan de kerkleer in zake de **schepping**. Dat deze „aanpassing” en „verzoening” inderdaad slechts **schijnbaar** kan worden bewerkstelligd, hebben wij aangetoond door de ware religieuze betekenis van het Griekse grondmotief in het licht te stellen.

Het bleek ons immers, dat het vorm-materiemotief zijn oorsprong vond in een onverzoenbaar conflict in het religieuze bewustzijn der Grieken tussen de oudere levensreligie enerzijds, en de nieuwere cultuur-religie van de Olympische godenwereld anderzijds.

De eerste berustte op een vergoddelijking van **de** „levensstroom”, die

naar de oude voorstelling uit de „moeder-aarde" opkomt. Die levensstroom is zelf zonder vorm en gestalte, maar alles, wat individuele vorm en gedaante bezit, komt uit hem voort en is door het doodslot, de blinde en wrede „*Anangkè* of „*Moirà*" aan het *vergaan* onderworpen. Maar de vloeiende stroom des levers is zelve eeuwig en onvergankelijk en schept uit de dood telkens weer nieuwe levensvormen, die op hun beurt weer voor andere moeten plaats maken.

De tweede, de nieuwere cultuur-religie, berustte daarentegen op een vergoddelijking van de Griekse *cultuur-vormen*. De nieuwe Olympische goden zijn niet Langer vorm-loos, zij nemen een persoonlijke vorm en gedaante aan. Zij verlaten de moeder-aarde en krijgen hun zetel op de godenberg, de Olympus. Zij zijn verheven boven de eeuwig vloeiende stroom van ontstaan en vergaan en bezitten *onsterfelijkheid*. Hun vorm en gestalte is boven-aards, onzichtbaar voor het zinnelijk oog, maar niettemin stralend en lichtvol. Maar het blijven slechts vergoddelijkte cultuur-machten, die geen macht hebben over de *Anangkè*, het blinde doodslot.

De *Anangkè* die over leven en dood beslist, blijft de *eigenmachtige tegenpartij* van het cultuurgodendom.

Juist daarom kon de nieuwe cultuur-religie slechts de officiële godsdienst worden van de Griekse polis of stads-staat. In hun privaat-leven hielden de Grieken de oude levensreligie in ere, waarin de problemen van leven en sterven in het centrum stonden.

Het religieuze grondmotief van vorm en materie was dus *dualistisch* van karakter, het borg in zich het gehele conflict tussen nieuwere en oudere religie. En het was volstrekt onverenigbaar met het scheppingsmotief van Gods Woord, waarin God zich als de absolute Oorsprong en Schepper aller dingen openbaart.

Bij de poging van het Rooms-katholicisme, een brug tussen het Griekse en het christelijke grondmotief te slaan, ontstond een nieuw religieus dualisme.

De Griekse natuur-opvatting en de christelijke genade-leer kwamen in een dialectische spanning tegenover elkander te staan. Alleen het pauselijk gezag was in staat de kunstmatige synthese tussen de elkander innerlijk vijandige grondmotieven in stand te houden. Voorzover echter het grondmotief van natuur en genade in de *Reformatiebeweging* doorwerkte, kon zijn innerlijke dialectiek zich vrij ontplooiën en zien wij in de discussie over de verhoudingen van „natuur" en „genade" theologische richtlijnen opkomen, die ieder aanknopingspunt tussen het „natuurlijk" leven en de Goddelijke genade in Christus Jezus *loochenen*.

In de jongste tijd spitste zich deze tegenstelling toe in de dialectische theologie van **KARL BARTH**, die in zijn discussie met zijn vroegere medestander **EMIL BRUNNER** uitdrukkelijk ieder aanknopingspunt van het christelijk geloof met het natuurlijk leven afwees.

**KARL BARTH**, zo zeide men, had dynamiet gelegd onder de gehele christelijke cultuur-gedachte. „Natuur" en „genade" waren door hem door een doodslinie gescheiden.

Hij had de Roomse synthese in de hartader getroffen.

Inderdaad was echter de dialectische theologie in haar religieuze grondmotief innig aan het Rooms-katholicisme verwant gebleven. Rome had zich in de doorwerking van haar dialectisch grondmotief van natuur

en genade aan de Reformatie gewroken. Want „samenbindend" kon dit motief alleen zijn, zolang de R.k. kerkidee met haar pauselijk gezag werd aanvaard. Bij de verwerping van het pausdom, kon de kunstmatige synthese niet in stand blijven en werd de Reformatiebeweging zelve innerlijk gespleten in een onverbonden veelheid van richtingen, *at naar gelang men de verhouding van „natuur" en „genade" vatte.*

Niet het schriftuurlijk grondmotief van schepping, zondeval en verlossing, maar de doorwerking van het dialectisch grondmotief van Rome heeft deze versplintering van de Reformatie-beweging tot stand gebracht.

De dialectische theologie had intussen de *Grieks-scholastische* opvatting van de „natuur" reeds Lang losgelaten. Zij was door het humanisme heengegaan en had de nieuwe humanistische visie op de „natuur" in zich opgenomen, in haar dialectische spanning met het humanistisch vrijheidsmotief.

En terwijl Rome de Griekse natuur-beschouwing in *positieve* zin aanvaardde, door deze aan het scheppingsmotief der christelijke religie *aan to passen*, treedt bij KARL. BARTH het scheppingsmotief geheel op de achtergrond. Het wordt hier geheel overwoekerd door de motieven van *zondeval en verlossing door Christus Jezus.*

Deze grootmeester der dialectische theologie wil nets meer weten van *scheppingsordinantien*, die ons in het „natuurlijk leven" tot richtsnoer zouden kunnen strekken. De zondeval heeft volgens hem de „natuur" zo grondig verdorven, dat de kennis van de scheppingsordeningen volledig verloren is gegaan.

BRUNNER heeft op dit punt een andere opvatting. Hij laat de scheppingsordeningen als uitdrukking van de „algemene genade" gelden, maar deprecieert ze tegelijkertijd in haar dialectische tegenstelling tot het Goddelijk liefdegebot als het „Gebot der Stunde".

De scheppingsordeningen zijn juist door haar *algemeen* karakter hard en liefdeloos. Zij vormen het terrein van de *wet*, dat **in** dialectische tegenstelling staat tot de *evangelische* vrijheid in Christus Jezus, die van de wet is bevrijd.

Hier werkt ongetwijfeld de Lutheraanse tegenstelling tussen wet en evangelie door, die slechts een andere uitdrukking was voor de dialectische tegenstelling tussen „natuur" en „genade" en reeds in de laat-middeleeuwse scholastiek in deze vorm opduikt.

De „wet" als het harde en starre raam, waarbinnen God de zondige „natuur" besloten heeft, moet innerlijk door het evangelisch liefdegebot worden doorbroken, dat geen algemene regel kent, maar slechts een „gebot voor het ogenblik".

Het huwelijk als scheppingsordering moge on-ontbindbaar zijn. Het liefdegebot kan echter deze starre algemene ordening doorbreken als het „Gebot der Stunde".

Want de scheppingsordering is volgens BRUNNER wel door God gegeven, maar ze bevat als „wet" niet de *eigenlijke wil* van God, die zich slechts in het evangelisch liefdegebot openbaart.

Het is nog steeds hetzelfde grondmotief van natuur en genade, dat zelfs in de kring der dialectische theologie de slijtzwam der verdeeldheid brengt.

Het heeft in de Barthiaanse lijn gevoerd tot zulk een scherp dualisme,

dat iedere gedachte aan het schritfuurlijk grondmotief als drijfkracht voor ons christelijk leven in deze wereld bij de wortel is afgesneden.

Christelijke wetenschap, christelijke staatkunde, christelijke kunst, christelijk sociale actie, het zijn alles voor BARTH — en zij 't al in minder scherpe zin ook voor **BRUNNER** — onmogelijke en de naam van Christus Jezus compromitterende uitingen van een synthetisch schema, dat de verhouding tussen „natuur" en „genade" naar Rome's voorbeeld in een opgaande, continue lijn ziet.

De „dialectische" theologie is in haar religieuze wortel nets anders dan de demonstratie van de innerlijke dialectiek van het Roomse grondmotief van natuur en genade.

Het is hier slechts in een moderne zin uitgewerkt, doordat than in het „natuur-motief" de humanistische visie op de werkelijkheid wordt opgenomen, die dan tegelijkertijd als uiting van de „zondige natuur" in de crisis wordt gebracht. Het „Woord Gods" slaat geheel eenzijdig als een bliksemschicht in de „eigenmachtige natuur" in en brengt heel het natuurlijk leven, inbegrepen de z.g.n. „christelijke cultuur", in de crisis, *onder het oordeel Gods*.

Het „natuurlijk leven", *zoals wij dat kennen*, wordt door **BARTH** in Been enkel verband meer met de *schepping*, maar slechts in verband met de *zondeva*l gezien. En bij **BRUNNER**, die nog wel het verband met de schepping handhaaft, wordt de laatste zelve *gedeprecieerd*. Een onmiskenbaar gnostieke trek maakt zich hier in de dialectische theologie geldend. In het grondmotief van de Heilige Schrift wordt een wig gedreven tussen *schepping en verlossing*, tussen Gods wil als *Schepper* en als *Verlosser*.

Daar de dialectische theologie, gelijk wij zagen, zowel het grondmotief van het Rooms-katholicisme als dat van het moderne humanisme in zich heeft opgenomen (het laatste binnen het raam van het eerste), willen wij than overgaan tot een uitvoerig onderzoek van het humanistisch grondmotief van natuur en *vrijheid*.

Wij willen de dialectische ontwikkeling van dit laatste vanaf de

■

van de grote geestesbeweging van het humanisme verschaffen.

## HOOFDSTUK III

### ***Reformatie en Humanisme***

#### **§ 1.** *Natuur en vrijheid. Het religieuze grondmotief van het humanisme.*

Het vierde religieuze grondmotief, dat beslag krijgt op de Westerse cultuur is dat van natuur en vrijheid. Het wordt door de grote humanistische geestesbeweging van de moderne tijd in de historische ontwikkeling van het Avondland geïntroduceerd en krijgt hier geleidelijk de onbetwiste leiding tot aan het einde der 19e eeuw. Dan zien wij, hoe het humanisme zelve in een fundamentele geestelijke crisis geraakt, en de geheel naar de achtergrond gedrongen machten van Reformatie en Rooms-katholicisme zich uit de onderlagen der Westerse cultuur weder beginnen los te maken, om opnieuw aan de grote geestelijke worsteling om de toekomst van het Avondland deel te nemen. Dan bevinden wij ons reeds in de jongste wereldphase, waarin ook anti-humanistische en anti-christelijke bewegingen zich in deze worsteling mengen en de uitkomst van de strijd nog niet valt te voorzien.

Thans vraagt allereerst het humanisme onze aandacht, welks verhouding tot het christendom vooral na de bezettingsjaren in het brandpunt der belangstelling is gekomen.

Wat hebben wij onder zijn religieuze grondmotief van natuur en vrijheid te verstaan? Tegen welke achtergrond is het humanisme opgekomen en welke ontwikkelingsgang heeft het doorgemaakt, waardoor het in de huidige crisis is verwickeld?

Ziedaar de fundamentele vragen, die wij willen trachten te beantwoorden.

In de laat-middeleeuwen maakt het Rooms-katholicisme, dat de leidende macht in de Westerse cultuur geworden was, een zware crisis door. De machtspositie der kerk, die heel de middeleeuwse samenleving beheerste, begon te vervallen. De ene levenssfeer na de andere ontworstelde zich aan haar greep. De kerkelijke „eenheidscultuur" geworteld in het grondmotief van natuur en genade, begon uiteen te vallen. Allerlei tekenen wezen op het aanbreken van een nieuwe tijd.

In deze kritische periodes had reeds een beweging in de laat-middeleeuwse scholastiek op, die de kunstmatige synthese, door de Roomse kerk tussen de Griekse natuuroppvatting en de christelijke religie getroffen, verbrak en ieder aanknopingspunt tussen „natuur" en „genade" loochende. Deze verbreking van de Rooms-katholieke synthese wordt van baanbrekende betekenis voor de moderne tijd. De diepe kloof tussen de christelijke religie en de Griekse natuurbeschouwing was weer aan het licht getreden.

Twee wegen schenen nu open te staan voor de Westerse cultuur. Ofwel de „natuurlijke" lijn te volgen, die ten slotte tot een volledige emancipering van de mens van alle kerkgelooft moest voeren. Ofwel de terugkeer tot het zuivere grondmotief der Heilige Schrift, dat van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus.

De eerste weg werd ingeslagen door de *Renaissance-beweging*, de vroege voorbode van het humanisme, de tweede in meer of minder consequente richting door de *Reformatie*.

In de Renaissance gaat het ten diepste om een „wedergeboorte" van de mens in bloot *natuurlijke* zin. De „nieuwe tijd", die men zich bewust is in te gaan, eist een „vernieuwde mens", die zijn lot in eigen hand weet te houden en niet meer gelovig autoriteiten naspreekt. Dit is het ideaal van het „risorgimento", de „wedergeboorte" in de zin der Renaissance. Als middel daartoe dient een hernieuwde inleving in de Griekse en Romeinse cultuur, maar nu bevrijd van haar deformatie door de kerkelijke „aanpassing" aan de christelijke religie.

Maar inderdaad betekent zulks niet een terugkeer tot het *oorspronkelijk grondmotief* der Griekse cultuur. De diepste religieuze wortel der Renaissance-beweging is reeds de humanistische religie van de menselijke persoonlijkheid in haar *vrijheid* van alle autoriteitsgeloof en haar *autonomie*, d.w.z. haar pretentie zich *zelf* de wet te stellen.

In de Renaissance-beweging (komen reeds openlijke conflicten tussen de natuurlijke religie der menselijke persoonlijkheid en de christelijke religie tot uiting.

De 15e eeuwse Italiaan MACCHIAVELLI b.v. is een fel bestrijder van het christendom, dat door zijn predicting „Hebt uw vijanden lief" en „Wederstaat de bozen niet" de menselijke vertu, de menselijke daadkracht en het menselijk heroïsme gebroken heeft. De „virtu" is het ideaal van de heroïsche Renaissance-mens, die de „fortuna", de blinde fortuin aan zijn eigen plan weet dienstbaar te maken.

Het „humanisme" openbaart zich in zijn eerste vertegenwoordigers nog allerminst in deze anti-christelijke tendenzen.

Figuren als ERASMUS, AGRICOLA en Hum DE GROOT zijn nog wat men noemt representanten van een „bijbels humanisme", die naast hun liefde voor de Griekse en Romeinse oudheid, tegelijk voor vrij bijbel-onderzoek het pleit voeren en er niet aan denken de permanenten leerstukken van het christelijk geloof aan te tasten. Zij willen in hun scherpe bestrijding van de middeleeuwse scholastiek schijnbaar terug naar de eenvoudige christelijke leer van het evangelie en hebben ook grote bewondering voor de kerkvaders van wie immers zeer velen eveneens de scholing in de antieke cultuur hadden doorgemaakt.

Ziet men echter scherper toe, dan blijkt ook in dit „bijbels humanisme" de eigenlijke geestelijke drijfkracht allerminst te liggen in het grondmotief der christelijke religie. Deze humanisten zien in de christelijke religie meer een *zedeleer* dan de „geopenbaarde weg des heils" voor een door de zondeval aan de geestelijke dood vervallen mensengeslacht.

Reeds bij hen staat de waarde der menselijke persoonlijkheid in het centrum der religieuze belangstelling.

Wanner de Rooms-katholiek gebleven & taws tegen LUTHER de zedelijke vrijheid van de menselijke wil verdedigt, dan moge zijn beschaafd

en rustig opgezet betoog tegenover de onstuimige, uit elementaire geloofs-overtuiging schrijvende Duitse hervormer een evenwichtige indruk maken, maar men mist er toch alles in van de diepe christelijke ernst van de laatste.

Spoedig begint het humanisme zijn eigenlijke tendenties to openbaren, ook nog vóór het tot een volledige emancipatie ook van het gezag der Heilige Schrift komt.

Het nieuwe vrijheidsmotief is onverbrekkelijk verbonden met een nieuwe visie op de „natuur“.

In de Griekse natuurbeschouwing had steeds het duistere materie-motief met zijn accentuering van het onafwendbaar doodslot het tragische tegenwicht gevormd tegen het optimistisch vorm-motief, met zijn accentuering van het goede en schone in de kosmos. In de schriftuurlijke visie op de werkelijkheid had de leer van de radicale zondeval ieder vlak optimisme in de natuurbeschouwing bij de wortel afgesneden.

Het humanisme treedt de natuur tegemoet in een geheel andere geesthouding. Reeds de Renaissance zag haar volstrekt ontdaan zowel van de Griekse doodslotgedachte als van de christelijke leer der radicale verdorvenheid. De moderne mens, in zijn trots autonomie- en vrijheidsbesef, ziet de „natuur“ als het grote exploratie-terrein voor de vrije persoonlijkheid, als een veld vol oneindige mogelijkheden, waarin zich de souvereiniteit der menselijke persoonlijkheid dient to openbaren, in een volledige *beheersing* van de natuurverschijnselen.

COPERNICUS' ontdekking van de dubbele beweging van de aarde om haar as en om de zon bracht een revolutie in het traditionele wereldbeeld, dat op het voetspoor van ARISTOTELES en PTOLEMAEUS de aarde als het rustend middelpunt van het heelal beschouwde.

Daar de kerk, zeer ten onrechte, nog geruime tijd aan dit Aristotelisch-Ptolemaeisch wereldbeeld bleef vasthouden, dat haar onlosmakelijk verbonden scheen met de centrale plaats der aarde in de heilsgeschiedenis, word het nieuwe Copernicaanse wereldbeeld door het humanisme als een soort nieuw evangelic uitgedragen en met revolutionaire hartstocht tegen de kerkelijke en scholastische autoriteit gekeerd.

Wanner dan straks GALILEI en NEWTON de grondslagen legden voor de mathematische natuurkunde, die inderdaad de weg tot *beheersing* van de natuur woes door ontdekking van vaste wetten, waaraan de onderworpen zijn, dan werpt zich het humanisme, aangedreven door zijn religious persoonlijkheidsideaal, op deze nieuwe wetenschappelijke methode, verheft haar tot een *wetenschapsideaal*, dat op alle terrain der wetenschap tot richtsnoer zou dienen to worden genomen en dat pretendeerde de ware samenhang van heel de werkelijkheid to kunnen ontsluiëren.

Het religieuze motief van de volstreekte vrijheid en autonomie der menselijke persoonlijkheid liet het wetenschappelijk denken niet meer toe van een gegeven *scheppingsorde* uit to gaan. Het scheppingsmotief der christelijke religie werd vervangen door het geloof in de scheppende kracht van het wetenschappelijk denken, dat zijn grond van zekerheid alleen in zich zelve zoekt. *Daarmede kreeg de humanistische opvatting van de autonomie der wetenschap een geheel andere zin dan die van de Thomistische scholastiek.* Ook THOMAS VAN AQUINO leerde, dat de natuurlijke reeds

autonomie bezit tegenover het christelijk geloof en de Goddelijke openbaring. Maar bij hem staat deze opvatting geheel onder beslag van het Rooms-katholieke grondmotief van *natuur* en *genade*.

De „natuur" is hier slechts de „voortrap der genade". De natuurlijke rede wordt door de „boven-natuurlijke genadegift" van het kerkelijk geloof tot hoger trap van volmaking gebracht. Zij kan, zo zij inderdaad zuiverwetenschappelijk te werk gaat, op het terrein van de „bloot-natuurlijke kennis" volgens **THOMAS** nimmer tot resultaten voeren, die met de boven-natuurlijke openbaringsmiddelen in strijd zouden komen.

Waar dit toch het geval schijnt te zijn, moet zulks te wijten zijn aan *logische denkfouten*, die door **THOMAS** dan ook prompt worden aangetoond.

En waar **THOMAS** in zijn natuur-beschouwing de Griekse opvatting van **ARISTOTELES** volgt, voert zijn opvatting van de autonomie der natuurlijke rede tot een voortdurende *aanpassing* van de Aristotelische theorie aan het Roomse kerkgeloof.

Geheel anders de *humanistische* opvatting. Niet het Rooms-katholieke grondmotief van *natuur* en *genade*, maar het modern motief van *natuur* en *vrijheid* beheerst haar. Het geloof in de volstreekte autonomie van de vrije persoonlijkheid verdraagt in de grond der zaak geen onderscheiding tussen „natuurlijke" en „boven-natuurlijke" waarheden. Het verdraagt de Rooms-katholieke „aanpassing" van autonoom gevonden natuurlijke waarheden aan een met autoriteit optredende kerkleer niet. En het heeft in de grond der zaak evenzeer gebroken met de Griekse opvatting, die de orde der werkelijkheid verankerd ziet in een onzienlijke „*vormen-wereld*".

Deze „vormen", waarin naar **ARISTOTELES** leer het wezen der vergankelijke dingen zou liggen, waren voor het humanistisch wetenschaps-ideaal contrabande. Het Griekse vorm-materie-motief zegde de modern mens niets meer.

De bespiegelende nasporing van een schone vormenwereld, die maat en harmonie zou brengen in een chaotische „materie" was voor hem een ijdele speculatie. De drijfkracht van zijn wetenschappelijk onderzoek was immers het ideaal van een *volledige beheersing* van de natuur, waardoor de autonome vrijheid van de menselijke persoonlijkheid, haar onafhankelijkheid van boven-natuurlijke machten, tot openbaring moest komen.

Het zou echter spoedig blijken, dat het nieuwe natuurmotief met het humanistisch vrijheidsmotief in een religieus conflict lag, evengoed als bij de Grieken het vorm-motief met het materiemotief, evengoed ook als in het Rooms-katholicisme het natuur-motief met het genade-motief.

## § 2. *De innerlijke dialectiek van het humanistisch grondmotief.*

Het religieuze grondmotief van het **humanisme**, dat van *natuur* en *vrijheid*, is evenzeer in zichzelf verdeeld als het Griekse grondmotief van *vorm* en *materie*, en het Rooms-katholieke van *natuur* en *genade*. Ook dit draagt, gelijk men zegt, een *dialectisch* karakter. D.w.z. het bestaat uit *twee* religieuze motieven, die met elkander *in innerlijke strijd* liggen en de humanistische levens- en denkhouding nu eens naar de pool van het eerste, dan weer naar die van het tweede drijven.

Het modern-humanistisch natuur-motief is, gelijk wij in de vorige paragraaf zagen, in wezen *een beheersingsmotief*. Het is innig religieus

tingstijd, die vol vertrouwen in de moderne wetenschap de oorlog had verklaard aan het „rijk der duisternissen“.

Maar hij wenste bij de doorvoering van het nieuwe wetenschapsideaal niet met **DESCARTES** halt te maken voor wat men als zetel van de *menselijke vrijheid* aanzag: het autonome denken en de vrije wil.

Geschoold in de nieuwe natuurwetenschappelijke denkmethode van de grote Italiaanse onderzoeker **GALILEI**, met wie hij op zijn reizen in nauwe aanraking kwam, wilde hij deze methode nu inderdaad *consequent* doorvoeren, ook op het gebied van de menselijke zielsbewegingen, en op dat van moraal en recht en staatkunde.

In zijn wijsgerige hoofdwerk begint hij, geheel in de lijn van **DESCARTES**, met een universele twijfel aan alle werkelijkheid, die ons de ervaring van het dagelijks leven biedt.

Hij stelt zijn lezers het experiment voor, heel die niet door het wetenschappelijk onderzoek als *waar* gegarandeerde werkelijkheid in gedachten *of te breken*. En dan — met een bewuste toespeling op het scheppingsverhaal — moet volgens hem het wetenschappelijk denken het licht in de chaos ontsteken, en de wereld weer stuk voor stuk naar exact wetenschappelijke methode opbouwen. En zulks met de eenvoudigste middelen, die voor zulk een reconstructie nodig zijn: streng-mathematisch gedefinieerde begrippen. De nieuwe natuurwetenschap, die aanvankelijk de werkelijkheid uitsluitend onder het aspect der *mechanische beweging* beschouwde, moest op haar bijzondere onderzoekingsveld alle natuurverschijnselen tot bewegingsverschijnselen herleiden. De zinnelijk waargenomen verschijnselen werden in haar eenvoudigste elementen ontleed, die werden geteld, gemeten en gewogen en in wiskundige formules gevat, om vervolgens de meer ingewikkelde verschijnselen te verklaren.

**HOBBS** ziet in deze exacta methode de sleutel tot verklaring van *heel* de werkelijkheid. Daartoe mocht geen grens tussen „lichaam“ en „ziel“ worden erkend. Alles — het mathematisch denken niet uitgezonderd — moest tot *lichaamsbeweging* worden herleid. Dat op deze grondslag ook geen menselijke wilsurijheid kon worden aanvaard, deerde hem niet.

Dat ook de mathematische denkbegrippen zelve als product van „mechanische“ zielsbewegingen moesten worden verklaard, die worden veroorzaakt door de indrukken van stoffelijke dingen in ons gevoelsleven, was voor hem eenvoudig een eis van wetenschappelijke consequentie. Het „natuur-motief“ overheerst zijn denken volledig. En toch ziet hij met **DESCARTES** alleen in de nieuwe *wetenschap* de weg tot *beurij ding* van de mens.

*Materialisme* noemt men gewoonlijk dit stelsel. Maar het is *een modern, humanistisch* materialisme, dat wordt aangedreven door de religieuze drijfkracht van het humanistisch vrijheidsmotief, dat zich bij hem volledig in het natuur-motief *oplost*.

Het heeft met het oude materialisme der Griekse natuur-onderzoekers niet meer dan de *naam* gemeen. In de oude Griekse natuur-philosophie betekende „materie“ immers niets anders dan de eeuwig vloeiende, vormloze stroom van het *leven*, die uit zijn schoot alles doet geboren worden, wat *individuele norm* en gedaante heeft.

Die eeuwige levensstroom werd als *goddelijke oorsprong* aller dingen gezien. Het moderne begrip van een mechanische *natuurwet*, was de

Grieken volstrekt onbekend. Dit begrip ontsprong uit het moderne humanistisch motief van *natuur en vrijheid*.

Voor de Grieken was het begrip *wet* geheel bepaald door het *vormmotief der cultuur-religie*.

Vóór het modern-humanistisch begrip van natuurwet kon opkomen, moest eerst de moderne natuur-beschouwing zijn doorgebroken, om de „natuur" eerst zijn bevrijd van de Griekse doodslotgedachte en van de christelijke opvatting van de zondeval! De „natuur" moest worden *ontzield*, wilde men haar *beheersen*.

Zo zien wij — in zijn eerste onstuimige opmars — het humanisme reeds verwickeld in de dialectiek van zijn eigen grondmotief: *Natuur en vrijheid* beginnen reeds als religieuze motieven haar innerlijk conflict *te* openbaren.

De eerste wijsgerige strijd tussen **DESCARTES** en **HOBBS** kondigt reeds de verdere ontwikkeling van deze dialectiek aan. Maar het humanisme verkeert in deze periode nog in de groeiende kracht van de jeugd. Het is zich bewust, dat de toekomst van het Avondland in zijn hand ligt. Zowel het Rooms-katholicisme als de Reformatie-beweging worden geleidelijk in het defensief gedrongen. Zij verliezen zienderogen terrein in de Westerse cultuur. De zon van het humanisme is aan het opgaan. En een optimistisch geloof in zijn scheppende kracht bezielt zijn leidende figuren.

Het heeft in zijn grondmotief het christelijk grondmotief van schepping, zondeval en verlossing *gehumaniseerd*. Het is Been *heidendom*, want het is door het Christendom *heengegaan* en heeft het in een religie van *de menselijke persoonlijkheid* omgezet. Spoedig zal het ook de grondmotieven der Griekse cultuur en van het Rooms-katholicisme aan zich assimilieren.

### § 3. *Staats- en maatschappijbeschouwing order invloed van het humanistisch grondmotief in de eerste periode.*

In het reeds met *de* Renaissance inzettend differentieringsproces in de samenleving begint al spoedig het nieuwe humanistische grondmotief zijn invloed te doen gelden. Sinds de middeleeuwse kerkelijke cultuur begon uiteen te vallen, begon in bepaalde landen de staatsidee aanvankelijk in de vorm der absolute monarchie tot doorbraak te komen. De absolute vorsten weten hier geleidelijk alle gedurende het feodale stelsel in de handen van private heren geraakte overheidsbevoegdheden weer aan zich te trekken. Het nieuwe humanistisch wetenschapsideaal wil hen hierbij de juiste methodische weg wijzen.

Van een innerlijke begrensdheid van het overheidsgezag door de in de scheppingsorde gegronde structuren der samenlevingskringen wil het humanisme niets weten. Zulk een standpunt ware immers onverenigbaar met de *autonomie en vrijheid der menselijke persoonlijkheid*, zoals deze volgens het religieuze grondmotief van het humanisme worden gevat.

Zolang de moderne mens zijn vrijheid en onafhankelijkheid van de voortschrijding der nieuwe exacte wetenschap verwacht, domineert het natuur- of beheersingsmotief ook in zijn kijk op de samenleving. De „nieuwe tijd" eist een „nieuwe opbouw". Met name op de constructie van de staat gaat zich het humanistisch denken richten. De nieuwe staat,

aan de middeleeuwse samenleving onbekend, moet worden opgebouwd als een *beheersingsinstrument*, dat alle macht in zich verenigt. Het moet aan de wetenschap evengoed kunnen gelukken zulk een staat te construeren, als het haar gelukt is mechanische instrumenten te vervaardigen tot beheersing van de natuurkrachten. Aan het constructieve wetenschapsideaal werd ook de nog zeer gebrekkige ervaringskennis van de samenleving op constructieve wijze aangepast.

In het XVIe eeuwse Frankrijk legt JEAN BODIN de grondslagen voor de humanistische staatsleer in zijn *absolutistisch soevereiniteitsbegrip*.

Dit soevereiniteitsbegrip is het methodisch uitgangspunt en de hoeksteen van heel zijn verdere staatsleer. Het wezenskenmerk dezer soevereiniteit ligt voor hem in de absolute, door geen positieve rechtsgrenzen gebonden, competentie. De overheid moge in haar geweten gebonden zijn aan het natuurrecht en het goddelijk recht, zij staat niettemin boven iedere positieve rechtsregel, die alleen aan *haar wil* haar gelding ontleent.

Tegenover de soevereine staats-wetgever kan geen andere rechtsvormer een oorspronkelijke rechtsmacht geldend maken. In *heel* de samenleving moat de rechtsvorming afhankelijk zijn van de wil van de staats-wetgever, de enige soeverein.

Ook het gewoonterecht, dat in de middeleeuwen het wettenrecht volkomen had teruggedrongen, moest aan de uitdrukkelijke of stilzwijgende goedkeuring van de soeverein worden onderworpen. Dit was begrijpelijk. Immers dit gewoonterecht droeg alle trekken van het ongedifferentieerde feodale stelsel, waartegen het opkomend staatswezen juist een strijd op leven en dood moest aanbinden.

Maar het humanistisch soevereiniteitsbegrip, geïnspireerd door het modern wetenschapsideaal, had niet slechts aan de ongedifferentieerde samenlevingsverhoudingen der „duistere middeleeuwen" de oorlog verklaard. Het wilde aanstonds in het inzetend differentieringsproces aan de staat de *absolute* soevereiniteit over alle andere levenskringen verzekeren. Onder de gedifferentieerde levensverbanden was de machtigste rivaal van de laatste de kerk geweest. Thans was de tijd voor de staat gekomen om de kerk onder zijn soevereiniteit te brengen. De Reformatiebeweging, en straks de strijd in het protestantisme zelve, had de kerkelijke hartstochten fel doen oplaaien en de kerkelijke beweging greep in de politiek over, bedreigde de rust en eenheid van de staat.

De politieke humanistische partij kende hiervoor slechts één oplossing: ingrijpen van de staat in de inwendige kerkelijke aangelegenheden, ten einde in de kerk een verdraagzaamheid, een „tolerantie" of te dwingen, die ook in het staatkundige leven de vrede zou kunnen terugbrengen.

Dit werd straks de leas van onze HUGO DE GROOT, die het soevereiniteitsbegrip van BODIN aanvaardde.

HUGO DE GROOT, die wij nog als vertegenwoordiger van het z.g.n. „bijbels humanisme" leerden kennen, was ook de varier van de humanistische natuurrechtsleer.

Deze natuurrechtsleer had zich evenzeer tot heraut van de nieuwe tijd gemaakt. Zij werd de kampioen voor de rechtsvernieuwing, die sinds de doorbraak van de staatsidee noodzakelijk was geworden. Zij zocht aanknoping bij het klassieke Romeinse recht met zijn scherpe onderscheiding van *publiek recht en burgerlijk privaatrecht*. Zij zocht met de klassieke

Romeinse juristen de grondslagen van het laatste in een natuurrecht, welks hoofdbeginselen de *vrijheid en gelijkheid der mensen als zodanig* waren.

Daarentegen was de humanistische natuurrechtsleer de verklaarde tegenstandster van het ongedifferentieerde inheemse recht der Germaanse landen, dat in strijd met de „natuurlijke rede" werd verklaard.

Het doel van HUGO DE GROOT en zijn onmiddellijke volgelingen was, uit de „redelijke sociale natuur" van de mens een geheel stelsel van rechtsregels of te leiden, dat, ook onafhankelijk van menselijke inzet, voor iedere tijd en voor ieder volk zou kunnen worden toegepast. Daarbij wilde men de nieuwe wiskundige denkmethode toepassen, waarin de autonome moderne mens zijn waste grond en zekerheid meende te vinden.

In werkelijkheid werden de „natuurrechtsregels" in hoofdzaak geput uit het klassieke Romeinse wereldrecht.

HUGO DE GROOT wilde voor zijn natuurrechtsleer een van ieder kerkgezag onafhankelijke *autonome grondslag* doen erkennen. Het zou zelfs gelden, wanner geen God bestond, zegt hij. Als „bijbels humanist" voegt hij onmiddellijk aan deze uitspraak toe dat men het bestaan Gods niet zonder grote godslastering zou kunnen ontkennen. Maar dit neemt niet weg, dat ook de „bijbelse" humanist voor de geldingsgrond van zijn natuurrecht aan de „redelijke sociale natuur" van de mens genoeg heeft.

Dit was toch zeker een geheel ander standpunt dan het door THOMAS VAN MUNRO vanuit het R.k. grondmotief van *natuur* en *genade* ingenomene. Want ongetwijfeld leerde ook THOMAS, dat de mens bij het natuurlijk licht der rede, onafhankelijk van goddelijke openbaring, zekere beginselen van natuurrecht en natuurlijke zedelijkheid kan inzien. Maar deze beginselen worden door hem toch ter laatster instantie steeds op Gods „redelijke" Schepperswijsheid teruggevoerd. Er is geen sprake van, dat bij THOMAS en de orthodoxe Roomse scholastiek in de „natuurlijke menselijke redo" een autonome geldingsgrond van het natuurrecht zou worden gezocht, die zelfs van het bestaan Gods onafhankelijk ware.

Slechts in de ketterse laat-scholastiek, die „natuur" en „genade" volstrekt gaat *scheiden*, kan men aanknopingspunten voor deze gedachte vinden.

Bij HUGO DE GROOT is de bedoelde uitspraak slechts de voorbode van het emancipatie- en saecularisatieproces dat zich in de Verlichtingstijd volledig zal voltrekken.

Het nieuwe humanistisch vrijheidsmotief ligt er reeds in kiem aan ten grondslag.

Typisch voor de nieuwe natuurrechtsleer is ongetwijfeld ook haar individualistische constructie van de samenlevingskringen, in 't bijzonder van het staatsverband.

Zolang het natuur- of beheersingsmotief in de humanistische natuurrechtsleer overweegt, scharen zich de natuurrechtsleraars eenstemmig achter BODINS absolutistisch soevereiniteitsbegrip.

Om dit begrip, dat, consequent doorgevoerd, voor de vrije persoonlijkheid geen plaats laat, voor het humanistisch vrijheids- en autonomiemotief aannemelijk te maken, construeert men een „maatschappelijk verdrag". Hierdoor zouden de oorspronkelijk vrije en gelijke individuen hun natuurlijke vrijheid vrijwillig hebben prijsgegeven en zich tegenover elkander hebben verbonden, zich in een burgerlijk staatsverband te begeven. **Meestal**

liet men hierop dan volgen de constructie van een gezags- en onderwerpsverdrag, waarbij het volk alle gezag aan de souverain opdroeg en zich tegenover deze tot onderwerping verbond.

Op deze wijze had dus het vrije, autonome individu zelf in de absolute souveriniteit van de overheid bewilligd en zou het zich dus niet over onrecht kunnen beklagen.

#### § 4. *Het kritisch keerpunt in het humanisme.*

Zolang het natuurwetenschappelijk beheersingsmotief in het humanisme de overhand heeft over het vrijheidsmotief, zoekt men in het wiskundig en natuurkundig denken ook de laatste grond van zekerheid.

Men is er vast van overtuigd, dat slechts de in de moderne mathematische natuurwetenschap ontwikkelde denkmethode in staat is ons de ware werkelijkheid te leren kennen, zoals deze „in zich zelve" is, ontdaan van alle subjectieve toevoegsels en dwalingen van het menselijk bewustzijn, waarvan wij in de naieve ervaring van het dagelijks leven het slachtoffer zouden worden.

Het nieuwe wetenschapsideaal voerde dus wel grote pretenties! Het zou ons de ware werkelijkheidsorde, de ware wereldsamenhang ontsluiëren.

Intussen ontstond juist op dit punt ook de eerste twijfel aan de waarde der exacte wetenschappen. Men had de grond zijner zekerheid in de exacte begrippen van het subjectief bewustzijn gezocht. Maar naarmate men zich in dit subjectief bewustzijn zelve ging verdiepen, kwam de vraag op: wat is eigenlijk de *oorsprong* van de wiskundige en natuurkundige begrippen? Waaraan ontleen zij hun inhoud? Men kon niet ontkennen, dat kinderen en primitieve volkeren ze niet bezitten. Ze moeten dus in de loop der tijden *ontstaan* zijn. Maar *waaruit* hebben wij ze gevormd? Hier werd het probleem onzer wetenschappelijke kennis onmiddellijk in *psychologische* banen geleid. Men ging er vanuit, dat het menselijk bewustzijn slechts één venter heeft naar de werkelijkheid in de „buitenwereld", nl.

de zinnelijke gewaarwording, zoals deze binnen het gevoelsaspect fungeert. Als men zulks consequent doordacht, dan konden ook de mathematische en natuurkundige begrippen een andere oorsprong hebben dan zinnelijke gewaarwordings-indrukken van de buitenwereld. Uit deze zinnelijke impressies kon men echter noch de exacte wiskundige relaties, noch de mechanische wet van oorzaak en gevolg afleiden, die aan de klassieke mechanica ten grondslag lag.

Wat de laatste betrof, de zinnelijke waarneming leert ons slechts een tijdelijke opeenvolging van de zinnelijke indruk van feit A en van die van feit B kennen. Zij kan ons echter nimmer leren, dat *altijd* en *noodzakelijk* op een feit A een feit B moet volgen, zoals toch in de wetten der natuurkunde wordt aangenomen.

Zo kwam men dus tot de conclusie, dat wij niet kunnen *weten* in hoeverre de exacte natuurwetenschap ons inderdaad de *werkelijkheid* leert kennen. Maar hoe komt de mens er dan toe, de wet van oorzaak en gevolg aan te nemen? Hier toonde het humanisme niet bereid te zijn, zijn nieuwe wetenschapsideaal prijs te geven. Wanneer dan deze wet van oorzaak en gevolg ons al niet de samenhang der werkelijkheid, zoals ze in zichzelf is, leert kennen, dan moest ze althans kunnen worden teruggevoerd op een

mechanische verbinding van onze zinnelijke indrukken onderling.

Men grondde zich daarbij op het bekende verschijnsel van de *associatie* onzer indrukken en voorstellingen. De Schotse denker DAVID HUME verklaarde het gehele begrip van oorzaak en gevolg uit deze psychische associatie. Wanneer wij herhaaldelijk op een feit A een feit B hebben zien volgen, zullen wij noodzakelijk, wanneer we weer een feit A waarnemen daarmee de voorstelling van een daarop volgend feit B verbinden.

De kritiek der wetenschappelijke kennis, die door de beroemde Engelse denker **JOHN LOCKE** begonnen en door DAVID HUME was voortgezet, had met dit al een zware slag toegebracht aan de „metaphysische” aanspraken van het deterministisch wetenschapsideaal, ons de werkelijkheid te doen kennen, zoals zij „in zich zelve” (onafhankelijk van het menselijk bewustzijn) zou zijn.

Het door het „natuur-motief overwoekerde „vrijheidsmotief” scheen weer een kans te krijgen, zich aan het deterministisch wetenschapsideaal te ontworstelen. Wanneer aan de natuurwetenschappelijke wetten een objectieve werkelijkheid zou beantwoorden, dan zou de wetenschap ook niet langer het recht hebben de vrijheid van het menselijk denken en willen te ontkennen.

Maar zou de moderne mens bereid zijn deze prijs voor het eerherstel van zijn vrijheids- en autonomiebesef te betalen? Zou hij daartoe de grondslagen van zijn wetenschapsideaal willen ten offer brengen?

Intussen was de kennistheoretische aanval op dit wetenschapsideaal slechts de inleiding tot een algehele kritische omkeer in de humanistische denk- en levenshouding.

Na de eerste roes van wetenschapsverheerlijking begint de moderne mens zich te bezinnen op de diepste religieuze wortel en drijfveer van zijn leven. Dit was niet de moderne natuurwetenschap, maar de humanistische persoonlijkheidsreligie met haar vrijheidsmotief. Als het deterministisch wetenschapsideaal niet in staat was aan de autonome vrijheid van de mens recht te laten wedervaren, dan mocht het ook niet langer de overheersende plaats in de humanistische levens- en wereldbeschouwing innemen.

Dan was het ook een dwaling de eigenlijke *kern* van de menselijke natuur in het wetenschappelijk denken te zoeken. Dan moest aan het *beheersingsmotief*, dat als drijfkracht achter het wetenschapsideaal werkzaam was, de religieuze voorrang boven het vrijheidsmotief worden *ontzegd*. Dan moest het primaat aan het laatste worden toegekend.

Het was ROUSSEAU, die het humanisme tot deze kritische zelfinkeer riep. In het jaar 1750 vestigt hij met één slag de aandacht van Europa op zich, door de beantwoording van een prijsvraag, uitgeschreven door de universiteit van Dyon.

Het onderwerp van deze prijsvraag was een mode-thema van de Verlichtingstijd. Wat hebben de moderne wetenschap en cultuur bijgedragen tot het geluk en de vrijheid der mensheid?

ROUSSEAU'S antwoord is een felle hartstochtelijke aanval op de suprematie der wetenschap in het leven en op de gehele moderne rationalistische cultuur.

Zij hebben de natuurlijke vrijheid en gelijkheid der mensen in slavernij veranderd.

En ook in zijn latere geschriften blijft ROUSSEAU de apostel van het humanistisch vrijheidsmotief. De kern der menselijke persoonlijkheid ligt voor hem niet Langer in het exacte wetenschappelijk denken, maar in het *vrijheidsgevoel*. ROUSSEAU's humanistische religie is geen verstands-, maar een gevoelsreligie. Wanneer hij zegt dat de religie niet in het *hoofd*, maar in het *hart* zetelt, dan bedoelt hij met „hart" allenninst de *religieuze wortel* van het menselijk leven in de schriftuurlijke zin, maar de zetel van het *gevoel*. Ook het natuur-motief wordt door hem reeds vanuit het natuurlijk vrijheidsgevoel geïnterpreteerd. De natuurstaat der mensheid is voor hem een staat van onschuld en geluk, waarin de individuen in vrijheid en gelijkheid leefden.

De rationalistische cultuur heeft de mens in slavernij en ellende gestort. Zij heeft een bron van ongelijkheid geschapen en de volkeren aan de heerschappij van vorsten onderworpen, waarbij van de vrijheid en autonomie der menselijke persoonlijkheid geen spoor meer overbleef.

**Toch is ROUSSEAU** niet van mening, dat een terugkeer tot de gelukkige natuur-staat voor de modern mens mogelijk is.

Hij wil de modern staatsidee niet prijsgeven, maar zoekt naar een burgerlijke staatsvorm, die inderdaad met het vrijheidsmotief van de modern mens ten voile in overeenstemming zal zijn, een staatsvorm, waarbij hij wel zijn natuurlijke vrijheid en gelijkheid prijsgeeft, maar om beide in een hogere vorm terug te verlangen.

HUGO DE GROOT, HOBBS en de overige humanistische natuurrechts-leraars der eerste periode hadden wel getracht de absolute souvereiniteit der overheid voor het forum van het humanistische persoonlijkheidsideaal to rechtvaardigen.

Daartoe waren ook zij uitgegaan van de constructie van een natuurstaat van vrijheid en gelijkheid. De constructie van een maatschappelijk verdrag, al of niet gevolgd door een gezags- en onderwerpingsverdrag tussen volk en overheid, moest dan dienen, om het overheidsgezag to rechtvaardigen. Bij het verdrag hadden de individuen immers met hun *vrije wil* hun natuurlijke vrijheid en gelijkheid prijsgegeven. Zij hadden zich zelve, in volledige *autonomie* hun overheid besteld. Zij konden aan die overheid bij verdrag ook *al* hun natuurlijke bevoegdheid overdragen, zonder zich daarvan iets voor te behouden. Volenti non fit iniuria \*) d.w.z. men kan zich niet over onrecht beklagen, als men *zeif* zijn toestemming tot instelling van een absolutistische overheid heeft gegeven.

Reeds JOHN LOCKE *was* door deze natuurrechtelijke constructie van de absolute staat niet bevredigd. Hij ging uit van *onvervreembare mensenrechten* op leven, eigendom en vrijheid, die ook bij *verdrag* niet zouden kunnen worden prijsgegeven. Daarom beperkte hij van meetaf de inhoud van het maatschappelijk verdrag door het geen ander *doel* te geven dan het rustig gent der natuurlijke mensenrechten in een *burgerlijke staat*. De individuen droegen daartoe aan de overheid nets anders over dan hun natuurlijke bevoegdheid, om hun mensenrechten door eigen richting tegen een aanslag van anderen te verdedigen. Zo legde LOCKE de grondslagen voor de staatsidee van het oud-liberalisme: De staat als een naamloze vennootschap tot georganiseerde handhaving der burgerlijke vrijheids-

•) Letterlyk vertaald : hem, die het zelf wit, kan geen onrecht geschieden.

rechten van eigendom en leven.

Reeds bij LOCKE zien wij dus in zijn oud-liberale staatsidee de reactie van het vrijheidsmotief tegen het natuur-motief, dat de vroegere natuur-rechts-constructies overheerste.

Maar ROUSSEAU is ook door deze oud-liberale natuurrechtelijke constructie niet bevredigd.

Hij gaat wel met Loom uit van de onvervreemdbaarheid der vrijheidsrechten van de mens. Maar hij zoekt boven de in wezen bloot *privaatrechtelijke* mensenrechten, die de grondslag van het *burgerlijk privaatrecht* vormen, naar een *publiekrechtelijke* garantie van de vrijheid en autonomie der persoonlijkheid in *onvervreembare rechten als burger*.

ROUSSEAU is de vader der klassiek-humanistische *democratische* idee, die met de *liberale* idee spoedig in innerlijk conflict zal geraken.

Daarover handelt de volgende paragraaf.

### § 5. *Het republikeins karakter van de staat en de klassiek-liberale idee der democratie.*

Vrijheid en gelijkheid! De ondeelbare leuze der Franse revolutie, waaronder de residuen van het ancien regime na bloedige terreur werden geliquideerd. Men heeft in de Restauratietijd en daarna veel geschreven over de innerlijke holheid en onwerkelijkheid van dit revolutionaire begrippenpaar. Dit was een vergissing en men heeft in de bestrijding van de beginselen der Franse revolutie daardoor ten dale ook verkeerde, het doel voorbijschietende, wapenen gehanteerd.

Ongetwijfeld waren deze beginselen door het humanistisch grondmotief bepaald. LOCKE en ROUSSEAU waren er de apostelen van. Maar de natuurrechtelijke theorieën dezer denkers waren op twee zeer concrete doeleinden gericht. Twee doeleinden, die ook inderdaad konden worden *verwezenlijkt*, omdat zij geheel in de lijn lagen van het differentieringsproces, dat zich na de middeleeuwen in de Westerse samenleving ging voltrekken en waarvan wij vroeger de gegrondheid in de Goddelijke ordening voor de historie hebben aangetoond.

Die beide doeleinden waren: 1o doorbraak van de wezenlijke *staatsidee* in definitieve afbraak van de ongedifferentieerde feodale levensverhoudingen, en 2e doorbraak van de grondidee van het *burgerlijk recht*, de idea van de mensenrechten. Beide onderstelden de verwezenlijking van een vrijheid en gelijkheid in een specifiek *juridische, niet in een economische* of sociale *omgangszin*.

Beide hingen ook onverbrekelijk samen. Zonder een wezenlijke *staatsorde* geen *burgerlijke rechtsorde*.

En een wezenlijke *staat* is niet aanwezig, zolang het overheidsgezag als een *heerlijk recht* tot het privaat vermogen van een vorst wordt gerekend, die er weer delen van aan zijn ambtenaren of zelfs aan private personen kan overdragen, ze kan verkopen, verpanden of in leen geven.

De staat is naar zijn *card* en *innerlijke structuur* een *res publica*, een publiekrechtelijk gequalificeerd instituut, een publiekrechtelijke gemeenschap van overheid en onderdanen, op de typische grondslag van een monopolistische organisatie van de zwaarmacht over een territorium. Iedere wezenlijke staat is in wezen van *republikeins* karakter, zoals reeds GROEN

VAN PRINSTERER in zijn tweede periode erkend heeft.

Daarom is de sinds MACCHIAVELLI gebruikelijke indeling van de staatsvormen *in monarchieën* en *republieken* principled onjuist.

Het woord „republiek” zegt niets over de *regeringsvorm*. Het drukt slechts uit, dat het staatswezen een *publieke* en geen *private* instelling is.

Daarentegen wil het woord „monarchie” juist zeggen, dat de *regeringsvorm* een *monarchale* is, zodat de vorst wezenlijk als hoofd van de regering optreedt. Maar het zegt ons niets over de vraag, of de monarchie ook inderdaad aan het karakter van *een staat*, van een „republiek” beantwoordt.

Er waren in de loop der geschiedenis vele monarchieën, die dit staatskarakter misten, omdat hier het overheidsgezag net als een ambt in dienst van de res publica, maar als een privaat eigendom van de vorst, dus als een ongedifferentieerd *heerlijk recht* fungeerde. Wij kunnen dan net spreken van *een staat*, maar slechts van een rijk (regnum), als *eigendom* van de koning. Niet ieder *rijk* is dus een *staat*.

Maar de monarchale regeringsvorm is allerminst onverenigbaar met het wezen der republiek.

Zo is onze Nederlandse staat een monarchale republiek, waarin het koninklijk gezag slechts als *hoogste ambt* binnen de res publica fungeert.

Slechts het feit, dat juist in de monarchale regeringsvorm zich de ongedifferentieerde opvatting van het koninklijk gezag als een privaat eigendomsrecht van de vorst zo lang heeft kunnen handhaven, verklaart dat men *monarchie* en *republiek* als *tegenstellingen* ging zien.

Het verklaart ook, dat de humanistische natuurrechtsleraars voor het overgrote merendeel de eigenlijke staatsidee aan de idee der oorspronkelijke *volkssouvereiniteit* gingen binden.

Slechts de volkssouvereiniteit scheen te beantwoorden aan de opvatting van de staat als een res publica. En zij scheen bovendien in het licht van het religieuze grondmotief van het humanisme de enige conceptie, die het overheidsgezag voor het forum van de vrije en autonome menselijke persoonlijkheid zou kunnen rechtvaardigen.

Slechts het scherpe intellect van THOMAS HOBBS, de tijdgenoot van CROMWELL, zag de zwakke stee in deze constructie, waarbij volk en staat werden vereenzelvigd. Het „volk” was immers in de constructie der humanistische natuurrechtsleraars niets anders dan een verzameling *individuen*, die zich bij maatschappelijk verdrag wederkerig tegenover elkander hadden verbonden, hun natuurlijke vrijheid en gelijkheid prijs te geven en zich in een staatsverband te begeven. Zonder *overheid* kon dit volk geen *staats*-eenheid vormen. Eerst in de persoon van de *overheid* wordt het volk tot een handelingsbekwame corporatie. De overheid *representeert* volgens hem *deze eenheid van* het volk. Daarom verwierp hij de gedachte, dat volk en overheid als twee gelijkwaardige partijen tegenover elkander konden worden gesteld, die met elkander een verdrag konden aangaan intake de opdracht van het overheidsgezag.

Van een oorspronkelijke volkssouvereiniteit kon in zijn gedachtengang dus geen sprake zijn. Slechts de *overheid* als *representante van de* is de ware soeverein. En het „vac” zou zich tegenover zijn overheid nooit over onrecht kunnen beklagen, omdat al de daden van de laatste *zijn eigen* daden zijn.

Mocht hem daarbij oorspronkelijk de rechtvaardiging van de absolute

monarchic der Stuarts voor ogen hebben gestaan, na de puriteinse revolutie die tijdelijk de Stuarts ten val bracht en de opperheerschappij van het Engelse parlement vestigde, vigil het hem niet moeilijk, zijn constructie los te maken van de monarchale regeringsvorm. De overheid kon evengoed een „lichaam" als b.v. het „parlement" zijn. En ook in dit geval behield zijn theorie haar voile geldigheid.

Tegen dit absolutistisch soevereiniteitsbegrip, dat het volk rechteloos maakte tegenover zijn overheid, richtte zich de klassiek-liberale staatsopvatting, waarvan JOHN **LOCKE** de grondlegger werd. Hij herstelt de theorie der volkssouvereiniteit als basis voor het republikeinse karakter van de staat. Doch hij begaat niet de fout, haar aan een bepaalde regeringsvorm to binden. Hij betoogt alleen dat de democratische regeringsvorm in de zin van een representatieve democratie de beste waarborg schept voor de handhaving der volksvrijheden tegenover een koninklijke regering.

Maar ook bij een autocratische monarchale regeringsvorm blijft voor **LOCKE** de Kroon slechts vertegenwoordigster van het soevereine volk. Wanneer dus een koning als drager der kroon niet langer de zaak des volks, het algemeen welzijn, blijkt te behartigen, dan blijft het volk, bij gebreke aan democratisch-parlementaire instellingen, slechts de weg der revolutie open. Daarbij oefent het slechts zijn oorspronkelijk *recht* als soeverein uit en de despotleke monarch, die zijn privaat belang najaagt, is voor **LOCKE** geen *staatshoofd*, maar een privaat persoon.

Hier krijgt de idee der volksvertegenwoordiging dus inderdaad een *republikeinse*, een wezenlijk op de *staats-idee* betrokken zin. Dit was het karakteristiek verschil met de feodale middeleeuwse opvattingen, waarin de *standen* of „staten" (ridderschap, geestelijkheid en steden) als vertegenwoordigers van hun „onderzaten" tegenover de landheer optraden. Want bier ontbrak de *republikeinse* grondslag.

De klassiek-liberale grondtrek in **LOCKE'S** staatsidee schuilt reeds in zijn opvatting van de staat als een associatie, die alleen is aangegaan met het doel van een georganiseerde bescherming van de natuurlijke onvervreemdbare mensenrechten: vrijheid in de zin van private autonomic, eigendom en leven.

Deze natuurlijke mensenrechten zijn de grondslag van het burgerlijk privaatrecht en in deze sfeer genieten de mensen zonder onderscheid als zodanig een juridische vrijheid en gelijkheid.

Deze rechten worden bij het maatschappelijk verdrag niet aan de staat overgedragen, maar alleen de natuurlijke vrijheid om ze door eigenrichting te handhaven. Ieder is in de burgerlijke rechtsorde vrij, door arbeid privaat eigendom te verwerven en daarover autonoom te beschikken, onder garantie van de georganiseerde staatsmacht en met beperkingen, die het publiek welzijn overeenkomstig de *wet* eist.

Maar het maatschappelijk verdrag, waarbij de individuen besluiten zich in een staatsverband met deze beperkte doelstelling te begeven, bevat tegelijk een gezagsverdrag, waarbij zij zich eens en voorgoed aan de wil van de meerderheid onderwerpen bij de uitoefening van het soevereiniteitsrecht bij uitnemendheid: de instelling van de wetgevende macht. Het soevereine volk bezit dus wat de Franse theorie noemt de pouvoir *constituant*, de oorspronkelijke rechtsmacht om een wetgevend orgaan in to stellen.

Het volk oefent de wetgevende macht slechts bij *representatie* uit, niet op *directe* wijze, zoals in de radicaal-democratische leer van ROUSSEAU. Ook kent deze liberale staatsidee allermint de principiële eis van een algemeen kiesrecht voor de burgers.

LOCKE kan zich volledig vinden in de beperking van dit kiesrecht tot een door hun maatschappelijke positie bevoorrechte klasse, zoals dit in de toenmalige Engelse constitutionele monarchie het geval was.

Vrijheid en gelijkheid in de zin van het burgerlijk privaatrecht impliceert bij hem allermint gelijkheid in staatkundige rechten der burgers, laat staan een zogenaamde economische democratie.

Zijn democratisch ideaal reikt niet verder dan de eis, dat de koning de wetgevende macht slechts in en door het parlement als wettige vertegenwoordiging van het volk kan uitoefenen en in zijn zogenaamde uitvoerende macht aan de op deze wijze tot stand gekomen wetten *ondergeschikt* is.

Het is slechts gericht tegen de absolutistische leer van het *eigen recht* en het *droit divin* der vorsten, die met de humanistische idea van de vrijheid en autonomie der menselijke persoonlijkheid in strijd kwam. Het is slechts gericht op wat de Engelsen noemen: *the rule of law* en heeft steeds de constitutionele monarchie van de Oranje-vorst, onze koningstadhouder WILLEM III tot achtergrond.

Maar het kwam evenzeer in conflict met de radicale idee der democratie, zoals zij aan de vooravond der Franse revolutie door Rousseau als staatkundig evangelie zou worden gepredikt.

*De democratie is voor het nude liberalisme Been doel in zichzelf, maar slechts middel in dienst van de bescherming der private burgerlijke rechten.*

De vanuit het humanistisch vrijheidsmotief tot „*Selbstzweck*“ verheven democratie moest zich dus in *anti-liberalistische* zin ontwikkelen. Dit was de lijn van ROUSSEAU.

## § 6. Overdenkingen over de klassiek-liberale idee der democratie.

Met de klassiek liberale idee der democratie, zoals we die bij LOCKE ontwikkeld vonden, verbindt zich in het vervolg de idee van de scheiding der machten in de staat: de wetgevende, uitvoerende en rechtsprekende, en die van de uitbalancerende machten tegenover elkander, waardoor ze elkaar in evenwicht behoren to houden. De Franse denker DE MONTESQUIEU is de apostel van deze laatste leer.

Het geheel van dit ideeëncomplex levert dan de klassiek liberale idee van de rechtsstaat: de representatieve democratie\* gegrond in de volkssoevereiniteit, onder de staatsrechtelijke suprematie van de wetgeving met (zoveel mogelijk) scheiding en uitbalancerende der drie machten, het geheel dienstbaar aan de georganiseerde bescherming der burgerlijke vrijheidsrechten van het individu. In het prachtige proefschrift van DR J. P. A. MEKKES, *De ontwikkeling der humanistische rechtsstaatstheorieën*, vindt men een diepgaande analyse van dit gedachtencomplex.

Het humanistisch vrijheidsmotief heeft deze liberalistische idee van de democratie geïnspireerd. Maar het heeft zich hier eigenlijk alleen uitgewerkt in de leer der *onaantastbare mensenrechten in de beginselen van de*

*burgerrechtelijke* vrijheid en gelijkheid.

Van een *staatkundige* gelijkheid der burgers is in deze liberalistische idee, zoals wij in de vorige paragraaf zagen, geen sprake. De leer der *onvervreembare burgerschapsrechten*, in de zin van **ROUSSEAU'S** radicaal-democratische theorie is niet van liberale oorsprong.

Beantwoordt deze liberale conceptie van de burgerlijke rechtsstaat inderdaad aan het beginsel ener zuivere democratie, zoals dit naar het humanistisch vrijheidsmotief zou dienen te worden gevat?

Zeker niet! Het gehele representatieve beginsel is als zodanig met dit laatste beginsel in *strijd*, met name in zover het niet verbonden is met het principe van het *algemeen kiesrecht* der burgers.

Het berust onmiskenbaar op het aristocratisch principe, op de élite-grondslag. De volksvertegenwoordiging *representeert* het volk binnen de *republiek*. Zij oefent, al of niet in samenwerking met een monarchaal staatshoofd, de wetgevende macht uit, en is gedurende de tijd van haar zitting *onafhankelijk* van haar kiezers. Zij is een élite van het volk, naar liberale maatstaf gekozen uit de best verstandelijk ontwikkelden en uit de „bezittende klasse". En het kiezerscorps zelve is in gelijke zin een *élite* van de bevolking, die naar liberale maatstaf de capaciteiten bezit, om deze staatkundige functie te vervullen.

**ROUSSEAU** velde — van zijn radicaal-democratisch standpunt bezien — nog een zacht oordeel over de door het liberalisme van zijn tijd zo bewonderde Britse regeringsvorm, toen hij schreef: „Het Engelse volk *meent* vrij te zijn. Het vergist zich zeer. Het is dit alleen gedurende de verkiezing van de parlementsleden".

In waarheid dankte de klassiek-liberale staatsidee juist aan dit gemis aan consequente doorvoering van het democratisch beginsel haar betekenis voor de ontwikkeling van onze moderne rechtsstaat. Niet, dat deze idee met haar individualistisch-humanistische grondlegging en uitwerking voor ons aanvaardbaar zou zijn. Maar wel in zoverre, als zij inderdaad die menging van monarchale, aristocratische en democratische elementen bevat, die reeds door **CALVIJN** als grondslag voor de relatief beste staatsvorm werden geprezen.

Het beginsel van de onafhankelijkheid der volksvertegenwoordiging tegenover de kiezers is volkomen in overeenstemming met de structuur van de staat als *res publica*, waarover wij eerder schreven. Ook het élite-principe is — afgescheiden van de onhoudbare koppeling aan het bezit van grond of kapitaal, en aan de overschatting van het blote intellect — een aristocratisch element, dat in de moderne literatuur over de democratie hoe langer hoe meer als noodzakelijk tegenwicht tegen de in wezen anarchistische invloed van de „massa" in het regeringsbeleid is erkend.

Eindelijk bevat de beroemde leer van **DE MONTESQUIEU** in zake de scheiding en uitbalancering der machten in de staat, een uiterst belangrijke kern van politieke wijsheid, die men in zijn liver haar onhoudbaarheid in het Licht te stellen, al te geredelijk over het hoofd heeft gezien.

Niets was uiteraard gemakkelijker dan aan te tonen, dat een volstreckte scheiding van wetgeving, bestuur en rechtspraak in de persoonlijke dragers dezer functies, onmogelijk en ook in de Engelse constitutie, waaraan **DE MONTESQUIEU** zijn leer zeide ontleend te hebben, allenninst terug te vinden was.

Zo heeft men in onze tijd getracht nE **MONTESQUIEU'S** leer in zake de scheiding der *machten* te redden door haar te interpreteren als een blote scheiding van *staatsrechtelijke functies*, die echter zeer wel in dezelfde menselijke *dragere* kunnen samentreffen.

Maar deze „correctie” was inderdaad een *ontzieling* van **DE**

¶ *bloot-juridische* zin verstond, terwijl deze inderdaad als een *politiek* richtsnoer bedoeld was.

Wat de Franse denker inderdaad beoogde was een uitbalancering van de *politieke* machten in het staatsbestel, de aristo-democratische macht van het volk in de wetgeving en de aristo-cratische of monarchale macht in het eigenlijk bestuur des lands. Dat de rechterlijke macht als zodanig geen politieke betekenis kon hebben, was in zijn conceptie duidelijk. Daarom noemde hij haar in zekeren zin een „nulliteit” („en quelque facon nulle”) en „de blote spreekbuis van de wet” („la bouche de la loi”), wat in bloot *staatsrechtelijke* zin natuurlijk niet ware vol te houden.

De rechterlijke macht, zelve van alle politieke betekenis verstoken, mocht echter niet onder de politieke invloed van volksvertegenwoordiging of regering komen. Zij moest in de „balans” der machten fungeren ter waarborging van de vrijheidsrechten van de individuen.

In deze zin gevat is **DE MONTESQUIEU'S** trias-politicaeler nets anders dan de uitwerking van het beginsel van een „matiging” (modération) der democratie door evenwichtige menging met monarchale en aristocratische politieke vormprincipes. Zij paste inderdaad geheel in het liberale kader van LOCKE's conceptie der representatieve democratie.

Ook de Britse denker had een „evenwicht van politieke machten” op het oog, wat zich zeer goed verdroeg met de toekenning van de *juridische* suprematie aan de wetgever. Hij trachtte dit evenwicht te bereiken door het wetgevend lichaam slechts bij tussenpozen te laten vergaderen, opdat de „uitvoerende macht” bij de vervulling van haar eigenlijke bestuurstaak net te zeer onder de politieke invloed van het parlement zou komen. En al nam hij in zijn trias van machten de „rechterlijke” net op, hij noemt uitdrukkelijk de onafhankelijkheid en onpartijdigheid van de rechtspraak een noodzakelijke voorwaarde voor de waarborging van de vrijheidsrechten van het individu.

Het verdient echter de bijzondere aandacht, **dat het parlementarisme**, zoals zich dit in Engeland onder het volksvreemde Huis van Hannover ontwikkelde, in de klassiek-liberale idee der democratie net past. Het *politieke* overwicht, dat hier aan het parlement en daarachter aan de in de verkiezingsstrijd zegevierende staatkundige partij onder haar „leider” wordt toegekend, was beslist in strijd met de liberale idea van de balans der politieke machten.

Dit parlementarisme, in Engeland zelve voortdurend gebreideld door de nationale karaktertrek van zelf-discipline, gehechtheid aan historische tradities, de sportieve geest van „fair play”, eerbied voor de individuele vrijheidsrechten en de aanvaarding van het élite-beginsel, kon in een land als Frankrijk licht overslaan in een radicale democratie, waarin de regering

•) „Trias-politicaeler” is de benaming voor **DE MONTESQUIEU'S** leer van de scheiding der drie machten in de staat (zie het begin van deze paragraaf).

tot politiek werktuig van de volksvertegenwoordiging en de laatste nu haar beurt tot een werktuig van de volksmassa wordt gedegradeerd.

§ 7. *De klassiek-humanistische idee der radicale democratie.*

In de modern literatuur over de democratie wordt veelszins een tegenstelling tussen liberalisme en democratie geconstrueerd. Men stelt de zaak dan aldus, dat het eerste op het vrijheidsbeginsel, de laatste op het *gelijkheidsprincipe* is gegrond. In de gemeenschappelijke strijd voor de afbraak van de restanten van het feodale stelsel zou men slechts de tegenstelling tussen deze beide grondprincipes nog niet hebben gezien. En zo ging ook de Franse revolutie ten strijde onder de leuze van vrijheid, gelijkheid en broederschap.

Hier is beslist een misverstand in het spel, dat berust op een gemis aan inzicht in de *klassiek-humanistische betekenis* van de begrippen vrijheid en gelijkheid. Er bestaat ongetwijfeld een principiele tegenstelling tussen liberalisme en *radicale* democratie. Wij hebben haar reeds in de vorige paragraaf leren kennen. De liberale conceptie is die van een *getemperde* democratie, waarbij de tempering wordt bereikt door het representatieve stelsel en de uitbalancering van de beide politieke machten: de monarchale macht van de overheid tegen de macht van de volksvertegenwoordiging, terwijl de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht dient ter waarborging van de privaat-burgerlijke vrijheidsrechten van het individu.

De radicale democratie daarentegen kan noch het representatieve stelsel noch de liberale idee van de scheiding en uitbalancering der politieke machten aanvaarden.

Maar zolang de radicale democratie nog op de klassiek-humanistische grondslag rustte, was zij evenzeer als de liberale opvatting door het humanistisch vrijheidsmotief aangedreven. Zelfs in meer *principiele* zin.

ROUSSEAU, de apostel van de radicale democratie in haar klassiek-humanistische conceptie, is tegelijk de apostel van het humanistisch vrijheidsideaal.

Hij was de eerste denker, die de religieuze voorrang aan het humanistisch vrijheidsmotief boven het humanistisch natuurmotief toekende. De autonomie, de vrije zelfbepaling van de menselijke persoonlijkheid, is voor hem het hoogste religieuze goed, dat verre uitgaat boven het klassieke wetenschapsideaal van een beheersing der natuurverschijnselen door de natuurwetenschappelijke onderzoeksmethode van het verstand.

In ROUSSEAU'S radicaal-democratische staatsidee is de *gelijkheid* der burgers slechts de consequentie van een radicale doorvoering van het humanistisch vrijheidsbeginsel in de opbouw van het staatsbestel.

Voor Loom, de vader van het oude liberalisme, was de democratie geen doel in zich zelve, maar slechts een *middel* ter waarborging van de *private* vrijheid en autonomie van het individu in de vrije beschikking over zijn burgerrechtelijke eigendom. En ook de *gelijkheid* is bij hem alleen in de *privaatrechtelijke steer* van het *burgerlijk recht* gedacht. In de natuurrechtelijke gedachtegang van die tijd ging het bier primair om het behoud van zoveel mogelijk *natuurlijke* vrijheid, gelijk de mens die vóór de vestiging van het staatswezen zou hebben genoten.

Van een radicale doorvoering van het humanistisch vrijheidsmotief in

de uitoefening van de *politieke* rechten was bij hem geen sprake. En juist daarom kent hij ook geen onvervreemdbare *staatkundige* rechten van de burgers als zodanig en geen *staatkundige gelijkheid* tussen de burgers onderling.

Het sprak voor hem vanzelf, dat slechts *een élite* van burgers, op grond van intellect en bezit, actief aan de wetgevende macht deel had, dat zelfs het actief kiesrecht tot een elite beperkt bleef en de grote meerderheid der burgers zich met een *passieve* rol in de politiek moest tevreden stellen.

Bij ROUSSEAU ligt het zwaartepunt juist in de *staatkundige* vrijheid, in de onvervreemdbare *droits du citoyen*, waarin de *droits de l'homme* hun *publiekrechtelijke* uitdrukking moeten krijgen.

De waarborging van de autonome vrijheid der menselijke persoonlijkheid in het dwangverband van de staat wordt voor hem als het ware tot een religieuze obsessie.

*Niets* van die vrije zelfbepaling mag voor haar bij de overgang uit de natuurstaat naar de burgerlijke staat verloren gaan.

En dat zou het geval zijn, wanneer de mens zijn natuurlijke vrijheid bij het maatschappelijk verdrag ook slechts *ten dale* zou prijsgeven, zonder haar in een *hogere vorm*, in onvervreemdbare rechten van *actief burgerschap*, *integraal* terug to ontvangen.

Het representatief stelsel, zoals dat in Engeland bestond, betekende voor hem een principiële aanslag op de vrije zelfbepaling van de mens. Het soevereine volk *kan* niet „vertegenwoordigd" worden. Dit stelsel dwingt immers het volk zijn onvervreemdbaar recht van vrije zelfbepaling over to dragen op een „élite", die het dan weer zijn wil kan *opleggen*, en het dus — in ROUSSEAU'S radicaal humanistische gedachtengang — tot *stoat* kan maken.

Om dezelfde reden is de liberale idee van scheiding der politieke machten voor ROUSSEAU principieel onaanvaardbaar.

De soevereiniteit des volks is *ondeelbaar*, omdat zijn onvervreemdbaar recht van *vrije, soevereine zelfbepaling* ondeelbaar is.

Wat baat het de mens — in ROUSSEAU'S humanistische gedachtengang — als hij *tegenover* de staat een deel van zijn *private natuurlijke* vrijheid behoudt, maar in zijn *publiekrechtelijke positie als staatsburger* zich aan wetten moet onderwerpen, die hij rich niet zelf in autonome vrijheid heeft gesteld? Dan blijft het *staatswezen* zelve in zijn innerlijke structuur een installing van slavernij en dus *illegitiem* tegenover de onvervreemdbare aanspraken van de menselijke persoonlijkheid.

De staat, die inderdaad intrinsiek de humanistische vrijheidsidee tot uitdrukking brengt, kan geen natuurlijke *private* vrijheid van het individu *tegenover* zich erkennen. Hij moet de *natuurlijke* vrijheid van de mens *volledig* doen opgaan in de *hogere vorm van staatkundige vrijheid, van actieve burgerrechten*, die dan ook aan alle burgers *gelijkelijk* — en niet slechts aan een *élite* onder hen — toekomen.

Slechts tegenover een staatswezen dat zelve op *onvrijheid en overheersing* is gegrondvest en dus voor het tribunaal van het humanistisch persoonlijkheidsideaal *onwettig* is, kan behoefte ontstaan aan *private* vrijheidsrechten van de mens, die zijn restant aan *natuurlijke* vrijheid moeten **waarborgen tegen de tyran.**

In een wezenlijk *vrije* staat kan het individu geen vrijheidsrechten *tegenover* de res publica bezitten, omdat in zulk een staat zijn *totale* vrijheid tot uitdrukking komt.

Daarom moet het maatschappelijk verdrag in ROUSSEAU'S natuurrechtelijke conceptie van de radicale democratie *zô* zijn gevat, dat de individuen *at* hun natuurlijke vrijheid aan het publieke lichaam overdragen, om deze vrijheid nu als *lid van het staatsgeheel* volledig in een *hogere* staatkundige zin terug te ontvangen. Ieder burger zonder onderscheid wordt in deze vrije staat *deel* van het soevereine volkslichaam, dat zich zelf de wet stelt. Het recht van wetgeving is het onoverdraagbaar primaire recht van het soevereine volk zelve.

De *wet* moet zijn de uitdrukking van de ware autonome *gemeenschaps-wil*, van de *volonté général*, die nimmer op een *privaat* belang, maar alleen op het *publiek belang* (salut public) kan zijn gericht. Een wezenlijke wet kan dus nimmer *privileges* aan bijzondere personen of groepen verlenen, zoals in het feodale stelsel. Zij moot, zo zij publieke lasten aan de burgers oplegt, alien *gelijkelijk* treffen. Ook hier eist de *vrijheid* van het staatswezen de *gelijkheid* van de burgers voor de wet.

De *overheid*, die het land bestuurt, kan in deze radicale conceptie geen eigen politieke macht en gezagsrecht bezitten. De overheidspersonen zijn als magistraten slechts de afhankelijke dienaars van het soevereine volk, afzetbaar op zijn wenken.

Deze radicale democratie is in alle opzichten een *totalitaire* staat, evenzeer als de Leviathan-staat van **THOMAS HORBES**. Zij brengt het humanistisch vrijheidsmotief tot radicaal-staatkundige uitdrukking in zijn volstreekte antithese met het in het schriftuurlijk scheppingsmotief gewortelde beginsel der soevereiniteit in eigen kring.

Zij bergt ook in zich de paradoxale consequentie, dat de hoogste vrijheid van de mens wordt gezien in het volstreekte absolutisme van de staat en dat men — naar ROUSSEAU'S uitspraak — de mens moet dwingen om vrij te zijn („On les forcera d'être fibre").

Maar dit mag ons het oog niet doen sluiten voor de belangrijke waarheidsmomenten in ROUSSEAU'S klassiek humanistische conceptie van de democratie.

De staatsidee is hier als idee der res publica inderdaad op praegnante wijze tegen alle ongedifferentieerde feodale opvattingen van het overheidsgezag in het licht gesteld.

En de gelijkheid als grondslag der democratie is hier nog in een strikt staatkundige zin gevat als uitvloeisel van de evenzeer in strikt staatkundige zin bedoelde vrijheid van *de* burger.

Er is hier nog geen sprake van dat innerlijk verval van de democratische idee, dat wij in onze tijd kunnen waarnemen, waarbij het gelijkheidsprincipe van zijn typisch staatkundige zin is beroofd en op alle samenlevingsverhoudingen zonder onderscheid wordt toegepast.

Tijdens de Franse revolutie kwamen inderdaad deze nivellerende tendenzen bij sommige revolutionaire groepen aan het woord. Het communisme begon reeds acte de présence te geven.

Maar deze tendenzen konden zich niet doorzetten, zolang de klassieke staatsidee, zij 't al in haar humanistische verabsolutering, haar met moeite verworven beslag op de geesten behield.

De strijd tussen „vrijheid" en „gelijkheid " kon eerst een aanvang nemen, toen de staatsidee zelve in het jongste vervalproces van het humanisme werd meegesleept.

§ 8. *De verhouding van geloof en wetenschap war het humanistisch grondmotief.*

Wij hebben in de voorafgaande paragrafen over het humanisme uitvoerig de ontwikkelingsgang van deze moderne levens- en wereldbeschouwing vanaf haar opkomst tot en met haar eerste innerlijke crisis geschetst. Wij zagen, hoe zij was geworteld in het religieuze grondmotief van *natuur en vrijheid*, dat een onverzoenbare tweespalt in zich sloot.

Het vrijheidsmotief was ongetwijfeld de *diepste* drijfveer. Het belichaamde zich in het modern persoonlijkheidsideaal, de cultus van de menselijke persoonlijkheid als absoluut doel in zich zelve, die zich van alle autoriteitsgeloof heeft losgemaakt en zich in volstreekte autonomie zelf **de wet wil** stellen naar zijn eigen rede-maatstaven.

De nieuwe *natuur-beschouwing* was zelve in dit vrijheidsmotief geworteld. Zij werd niet Langer gedreven door het Griekse vorm-materiemotief; zij had zich evenzeer onttrokken aan de greep van het grondmotief der Goddelijke Woordenbaring, dat van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus en aan het R.-katholieke grondmotief van „natuur" en „genade" (boven-natuur). De modern mens wil de „natuur" zien, vrij van alle „boven-natuurlijke" machten en invloeden, als een werkelijkheid in ruimte en tijd, die hij met behulp van de natuurwetenschap en de techniek volledig kan *beheersen*. In die natuur-beheersing zou de vrijheid der menselijke persoonlijkheid tot de meest trotse openbaring komen. Zo werd het klassieke humanistische *wetenschaps-ideaal* opgeroepen, dat de werkelijkheid van hoog tot laag als een volstrekt gedetermineerde en gesloten keten van oorzaken en gevolgen wilde vatten, door haar naar de klassieke natuurwetenschappelijke methode te ontleden en weer op te bouwen.

Dit was het klassiek-humanistische *natuur-motief*

Wij zagen echter, hoe, bij consequente doorvoering van dit natuurmotief, voor een vrijheid en autonomie van de mens in heel de werkelijkheid geen plaats overbleef.

„Natuur" en „vrijheid" lagen van meetaf met elkander in een onverzoenlijk conflict.

De eerste crisis van het humanisme wordt juist veroorzaakt, doordat men zich dit conflict begint bewust te worden.

Dan tracht men eerst het oude wetenschapsideaal in zijn aanspraken te breidelen en de geldigheid van de opgestelde „natuurwetten" te beperken tot het terrein der *zintuigelijk waarneembare verschijnselen*. Boven dit zinnelijk rijk der „natuur" nam men dan een „bovenzinnelijk" rijk der zedelijke vrijheid aan, dat niet door mechanische natuurwetten, maar door normen of behoorlijkeheidsregels wordt beheerst, die de menselijke persoonlijkheid als *autonoom* wezen onderstellen.

Dit was de oplossing van de grote Duitse denker IMMANUEL KANT in het laatste der 18e eeuw, „de eeuw der verlichting", voor het religieuze **grondvraagstuk** van het humanisme: de verhouding van „natuur" en „vrijheid".

In het humanistisch grondmotief werd het „primaat" of de *religieuze voorrang* toegekend aan het *vrijheidsmotief* van het moderne persoonlijkheidsideaal, hetgeen reeds door **ROUSSEAU** was geleerd.

De „vrijheid", aldus **KANT**, kan nimmer wetenschappelijk worden *bewezen*. Want de wetenschap is volgens hem gebonden aan het *zintuiglijk ervaarbare*, aan de „natuurwerkelijkheid" in de daaraan door hem gegeven beperkte zin.

De „vrijheid" en „autonomie" der persoonlijkheid is echter niet in de zinnelijke „natuur" te vinden. Zij is een *practische idee* onzer „rede", in welke bovenzinnelijke realiteit wij slechts kunnen *geloven*.

Dit geloof is echter niet het oude *autoriteitsgeloof*, wortelend in kerkgezag en Goddelijke openbaring.

Want autoriteitsgeloof ware onvereenigbaar met het religieuze vrijheidsmotief van het moderne humanisme.

Het is veeleer, zoals **KANT** het uitdrukt, een „*redelijk*" geloof, dat geheel met de autonomie der menselijke persoonlijkheid overeenstemt, omdat het in haar *autonome rede* zelf geworteld is.

Tussen *wetenschap* en *geloof* ligt voor **KANT** dezelfde kloof als tussen „natuur" en „vrijheid".

Ik vestig hierop de bijzondere aandacht, omdat hier duidelijk blijkt, hoe de moderne scheiding tussen geloof en wetenschap, die men op KANTS voetspoor als een soort evangelie aannam en waarmede iedere poging tot innerlijke reformatie van het wetenschappelijk denken vanuit het christelijk, schriftuurlijk grondmotief als een „aanslag op de wetenschap" werd gediskwalificeerd, zelve door en door *religieus* is bepaald.

Deze vermeende *scheiding*, die met de werkelijke stand van zaken in alle opzichten *in strijd* is, was inderdaad door het humanistisch *geloof* ingegeven. De moderne mens worstelt om zijn religieus *howast*, om de *vaste grond* van zijn Leven.

Hij zoekt de diepste zin in zijn autonomie en vrijheid als redelijk, zedelijk wezen. Die religieuze grond dreigt hem te ontzinken, doordat het klassieke wetenschapsideaal er geen plaats voor heeft. Daarom is de eerste uitweg uit deze religieuze crisis: *scheiding van geloof en wetenschap*.

De religieuze hartstocht waarmede men nu de „neutraliteit der wetenschap" tegenover geloof en levensbeschouwing gaat verdedigen, verraadt reeds de ware oorsprong van deze wetenschapsopvatting. Zij was zelve in het humanistisch vrijheidsmotief geworteld en bouwde zich het „rijk der natuur" op naar een werkelijkheidsvisie, die door het klassieke wetenschapsideaal was voorgeschreven.

Dit wetenschapsideaal had — ook in de beperkte zin van **KANT** — in het bewustzijn van de moderne humanist geheel de plaats ingenomen van de Goddelijke scheppingsorde. Het ging uit van een conceptie van de werkelijkheid, waarbij voor een erkenning van de eigen aard en eigen wettelijkheid harer vele aspecten geen plaats was.

Het „mechanistisch wereldbeeld" was een constructie van dit wetenschapsideaal, dat ook, nadat het in de nieuwere tijd door de feiten werd achterhaald, nog in veler bewustzijn levendig is.

Het berustte op een overspanning, een *verabsolutering* van de mechanische verschijnselen, gelijk deze zich slechts in het door de mechanica onderzochte *bewegingsaspect* der werkelijkheid voordoen. En dan nog

alleen zich daar voordoen in de z.g.n. makro-processen, de processen op grote schaal, die in objectieve zin ook voor zinnelijke waarneming toegankelijk zijn. Wanneer men nu ook de avengende aspecten der werkelijkheid, als het organisch levensaspect, het logisch aspect, het historisch cultuuraspect enz. enz. onder de noemer van de mechanische beweging tracht te brengen, dan ontstaat het onwerkelijke wereldbeeld van het

ii  
andere wetenschappen zich naar de methode der mechanica hebben te richten. Dan moeten ook de organische levensprocessen, het emotionele gevoelsleven, de logische denkprocessen, de historische ontwikkeling der cultuur, de economische processen enz. natuurwetenschappelijk worden verklaard als mechanische bewegingsprocessen, die volstrekt zijn gedetermineerd in de keten van oorzaak en gevolg. Dan heeft het humanistisch natuur-motief inderdaad vrij spel in de wetenschapsbeschouwing en hilt inderdaad voor het humanistisch vrijheidsmotief geen plaats meer onder de zon.

Met de door God als Schepper gestelde *werkelijkheidsorde*, waarin juist de grote verscheidenheid der aspecten, elk met *eigen onherleidbare aard* en eigen onherleidbare *wetmatigheid*, die wondere rijkdom en harmonie der Schepperswijsheid verkondigt, rekent het klassieke wetenschaps-ideaal niet.

En wanneer **KANT** het een halt toeriep voor de grenzen van het „bovenzinnelijk rijk der vrijheid“, het asiel van het humanistisch persoonlijkheidsideaal, dan geschiedde zulks zeker niet uit eerbied voor de *scheppingsorde Gods*, maar slechts onder aandrif van het humanistisch vrijheidsmotief, dat als zodanig zich evenmin grenzen bet stollen als het klassieke wetenschapsideaal.

Grauw en monotoon, als een modern Moloch, was het werkelijkheidsideaal, dat naar dit wetenschapsideaal ontworpen was. Het moest alles verslinden, wat aan zijn suggestie ten offer viel! Ook de ijle ideeënwereld van KANTS „bovenzinnelijk rijk der vrijheid“ was op den duur niet tegen zijn suggestieve invloed bestand op na zijn aanvankelijke terugdringing, herneemt het in de 19e eeuw, zijn 't al in een nieuwe gedaante, zijn vroegere suprematie.

Wij hebben gezien, hoe dit wetenschapsideaal zich ook in de theorie van staat en maatschappij geldend maakte om zich *een* samenleving te scheppen naar zijn beeld.

Wij zagen, hoe onder invloed van de natuurwetenschappelijke denkwijze de staat werd opgelost in een aggregaat van individuen, die zich bij verdrag verbinden, om zich aan een absoluut soeverein gezag te onderwerpen: een staatsconstructie naar het mechanistisch model der machine opgebouwd, als *beheersingsinstrument*, gelijk het met name in de natuurrechtstheorie van **THOMAS HOBBS**, de humanistische Britse tijdgenoot van **CROMWELL** was ontworpen.

Wij zagen ook het vrijheidsmotief in de humanistische natuurrechtsleer in reactie komen tegen het mechanistisch en absolutistisch staatsbeeld van dit wetenschapsideaal.

Het oude liberalisme, waarvan ook **KANT** zelf aanhanger was, wilds de staat in dienst stollen van de vrijheid van het individu. Maar ook dit „vrije individu“ bleef als vermeend „element“ der samenleving nog duide-

lijk de trekken van de natuurwetenschappelijke denkwijze van de tijd vertonen. Het wordt in zijn individualistische overspanning onwezenlijk en kleurloos, vreemd aan de sociale werkelijkheid.

Dat ondanks dit alles de humanistische natuurrechtsleer grote betekenis heeft gehad voor de doorbraak van de modern staatsidee en van de idee van het burgerlijke privaatrecht met zijn grondbeginselen van vrijheid en gelijkheid voor de wet en de mensenrechten, hebben wij reeds in het licht gesteld.

Evenzeer hebben wij dit gedaan met de verschillende concepties der *democratie*, die op deze humanistische grondslag ontwikkeld werden (de representatieve en de radicale of directe democratie).

Het is noodzakelijk het gehele beeld van de eerste ontwikkelingsphase van het humanisme voor ogen te hebben, om de geweldige reactie te verstaan, die in de onmiddellijk volgende periode vanuit het vrijheidsmotief tegen deze gehele klassieke denkwijze ontstond.

### § 9. *De nieuwe conceptie van het humanistische persoonlijkheidsideaal in de Romantiek.*

Na de liquidatie der Franse revolutie, waarin de individualistische denkbeelden der humanistische natuurrechtsleraars zich tenslotte hadden uitgewerkt, komt de geweldige reactie van de Restauratietijd. Een nieuwe geestelijke omwenteling voltrekt zich binnen de humanistische levens- en wereldbeschouwing. Het is een tijd vol gisting en geestelijke verwarring, waarin men evenzeer als in onze na-oorlogse tijd droomde van een synthese tussen humanisme en christendom.

In werkelijkheid behoudt in deze periode het humanisme de volstrekte geestelijke leiding in de Westerse cultuur.

De religieuze omwenteling voltrekt zich in deze levens- en wereldbeschouwing vanuit haar diepste drijfveer: het vrijheidsmotief van het humanistisch persoonlijkheidsideaal.

Dit laatste begint zich in deze tijd geheel aan de invloed van het klassieke natuur-motief met zijn mechanistisch wereldbeeld te ontworstelen.

Het neemt een nieuwe irrationalistische gestalte aan, waarin allerlei vertrouwde christelijke motieven in humanistische zin zijn verwerkt en omgeduid. Zelfs vooraanstaande christelijke denkers en staatslieden, zowel Rooms-katholieke als protestantse, worden daardoor misleid en zien in de nieuwe geestelijke beweging een betrouwbare bondgenote in de principiele strijd tegen de revolutiebeginselen.

Wij willen trachten deze nieuwe geestelijke beweging in het humanisme vanuit de innerlijke dialectiek van zijn eigen grondmotief te verstaan.

Kerry had, gelijk wij eerder zagen, het klassieke wetenschapsideaal met zijn mechanistisch natuurbeeld weliswaar teruggedrongen tot het gebied der zintuigelijk waarneembare verschijnselen. Maar hij had het niettemin op dit beperkt gebied der „natuur" volledig aanvaard.

In zijn conceptie waren „natuur" en „vrijheid" door een onoverbrugbare kloof van elkander gescheiden, al was de religieuze voorrang aan het vrijheidsmotief toegekend.

Maar zelfs in **Kerns** conceptie van de vrijheid en autonomie der menselijke persoonlijkheid was de invloed van de natuurwetenschappelijke

denkwijze van de Verlichtingstijd nog duidelijk te bespeuren. Deze conceptie was nl. *individualistisch* en *rationalistisch* van karakter.

In het rationalistisch natuurbeeld van het klassieke wetenschapsideaal was geen plaats voor de erkenning van een wezenlijke *individualiteit* der dingen. Want zulk een onherleidbare individualiteit paste niet in een natuurbeeld, waarin alle gecompliceerde verschijnselen in hun eenvoudigste kleurloze „elementen” zijn ontleed en waarin zij volstrekt zijn gedetermineerd door de *algemene natuurwetten*.

Bij deze zienswijze is een bijzonder verschijnsel terug te brengen tot een exemplarisch geval van de gelding van de algemene wet of regel.

In KANTS opvatting van de menselijke persoonlijkheid nu valt nog hetzelfde rationalisme te bespeuren.

Naar zijn conceptie van de autonomie dezer persoonlijkheid wordt het ware menselijke *autos* (dit is de zelfheid, de ikheid) eerst gekend uit de algemene vorm der *zedewet* (de *nomos*). Voor de erkenning van de waarde van de *individuele aanleg* is in KANTS rigoristische wetsethiek geen plaats.

Alle mensen zijn tegenover de algemene zedewet slechts kleurloze „individuen” zonder wezenlijke individualiteit.

In deze rationalistische en individualistische opvatting van het humanistische persoonlijkheidsideaal is ook geen plaats meer voor een wezenlijke *gemeenschapsidee*.

**KANT** deelt nog met heel de Verlichtingstijd de individualistische, door de overspanning der natuurwetenschappelijke denkwijze beheerste, kijk op de menselijke samenleving.

De staat is voor hem een aggregaat van individuen, die zich bij maatschappelijk verdrag hebben verenigd onder algemene rechtsregels.

Ook het huwelijk ziet hij niet als een ware *gemeenschap*, maar als een blote *verbinding van twee individuen* van verschillend geslacht tot het wederzijds blijvend bezit van elkanders lichaam.

Tegen deze rationalistische en individualistische opvatting van het persoonlijkheidsideaal komt nu in de Romantiek en de z.g.n. „Sturm and Drang” van alle zijden verbitterd verzet los. Het vrijheidsmotief roept om een andere conceptie van het humanistisch persoonlijkheidsideaal.

Reeds in de vroeg-Romantiek spot men met KANTS „burgerlijke wetsmoraal”. Men wil de autonomie der persoonlijkheid niet langer zo verstaan, dat het menselijk *autos*, zijn ware ikheid, in de *nomos*, in de algemene norm der zedewet opgaat.

Neen, omgekeerd dient de *nomos*, de regel voor het menselijk gedrag, uit de voile individualiteit van het *autos*, uit 's mensen *individuele aanleg* te ontspringen.

De persoonlijkheid moet zich zelve tot wet zijn, zeker! Maar dan zal die wet ook geheel *individueel* moeten zijn, overeenkomstig ieders aanleg en bijzondere roeping.

Tegenover de „burgerlijke wetsmoraal” wordt in de vroege Romantiek de z.g.n. „geniale moraal” gesteld. Uitspraken als: „algemene wetten zijn volstrekt in strijd met de ware zedelijkheid” typeren de omslag van de *rationalistische in een irrationalistische* conceptie van de autonome persoonlijkheid.

Het spreekt wel vanzelve, dat dit overslaan in het andere uiterste,

deze volkomen afdanking van een binding aan een algemeengeldige wet, tot gevaarlijke anarchistische consequenties moest Leiden. Met name op het terrein van de sexuele verhoudingen! De „geniale moraal" werd door de vroegere Romantiek bij voorkeur in *aesthetiserende* richting ontwikkeld.

Op kunstgebied had KANT, evenals op het terrein van het organisch leven, de individualiteit laten Belden, wel te verstaan niet voor de wetenschappelijke denkwijze, die alleen op het vaststellen van *objectieve* standen van zaken in de ervaarbare werkelijkheid is gericht, maar alleen voor onze *subjectieve beoordelingswijze*, die er geen aanspraak op kan maken de werkelijkheid objectief te vatten, maar slechts oordeelt naar de subjectieve indruk van een doelmatige inrichting, die de natuur op ons oordeelsvermogen maakt.

Slechts in dit verband had KANT ook aan de geniale aanleg van de kunstenaar aandacht besteed en daarbij ook gesproken van de indruk van „harmonische verbinding van natuur en vrijheid", die het kunstwerk op ons aesthetisch oordeelsvermogen maakt.

Welnu, de Romantiek knoopt bij deze beschouwing van het kunstwerk aan, en draagt haar over op haar „geniale moraal".

De sexuele overgave van een vrouw uit vrije liefde aan een man wordt hier — los van iedere burgerlijke huwelijksband — verheerlijkt als een aesthetische harmonie van „*zinnelijke* natuur" en *geestelijke vrijheid*.

FR. SCHLEGELS roman *Lucinde* is in deze zin een doorlopende verheerlijking van de „vrije liefde", die slechts in harmonische verbinding van individuele zinnelijke en geestelijke neiging van man en vrouw haar richtsnoer vindt.

Ook FICHTE neemt het in een bepaalde periode van zijn denken voor deze „vrije liefde" op.

Dit was een nieuwe vorm van individualisme, dat van de *rationalistische* pool naar de *irrationalistische* was overgeslagen.

Leef uw subjectieve individuele aanleg uit in een aesthetische harmonisering van zinnelijke natuur-neiging en geestelijke *vrijheid*, onbekommerd om de voor de geestloze „massa" gestelde algemene regel of wet!

Wilde de irrationalistische Romantiek deze anarchistische consequenties van haar nieuwe persoonlijkheidsideaal ontgaan, dan moest zij naar nieuwe *bindingen* voor de individuele vrijheid der autonome persoonlijkheid zoeken.

Maar deze bindingen kon zij niet zoeken in een algemeen geldige vorm van de zedewet.

Zij kon ze slechts vinden door de individuele mens te zien als *lid* van een al-omvattende *gemeenschap*, die zelve een volstrekt individuele aanleg en persoonlijkheid bezit.

De rationalistische opvatting van de enkeling als kleurloos individu, waarin slechts de *algemene idee* der vrije en autonome persoonlijkheid om praktische verwerkelijking vraagt, moest dan wijken voor de opvatting van de vrije persoonlijkheid als volstrekt individueel lid van de grote *geestelijke gemeenschap der mensheid*, die zich in allerlei individuele deel-gemeenschappen, de individuele volkeren en naties der wereld verbijzondert.

De oude rationalistische idee van het wereldburgerschap, die in de menselijke persoonlijkheid slechts de abstracte en kleurloze trekken van vrijheid en autonomie naar voren bracht, scheen daarmee een veel rijkere,

met individualiteit gevulde inhoud te krijgen.

De autonome en vrije persoonlijkheid kon tenvolle in haar individuele aanleg tot haar recht komen. Maar deze individualiteit van de afzonderlijke mens is mede bepaald door de individualiteit van zijn familie, van zijn geslacht, van de volksgemeenschap, waarvan hij lid is.

De Romantiek kent niet meer de „algemene mens" met zijn mensenrechten als kleurloos individu, maar nog slechts deze individuele persoonlijkheid als lid van dit individuele volksgeheel.

Het humanistisch persoonlijkheidsideaal verdiept en verbreedt zich tot een **gemeenschapsideaal**. Het neemt in zijn **irrationalistische** wending tegelijk een universalistische gestalte aan. De vrijheid en autonomie worden gevat als vrijheid en autonomie van de individuele personen-gemeenschap.

Het universalisme is de ideologie der gemeenschap.

### § 10. **Universalisme en individualisme.**

Wij hebben than de nieuwe universalistische opvatting van het humanistisch persoonlijkheidsideaal leren kennen.

Wij zagen, hoe de Romantiek, die vooral na de liquidatie van de Franse revolutie haar geestelijke invloed liet gelden, in verzet kwam tegen de individualistische opvatting van het humanistisch vrijheidsmotief. Onder invloed van het klassieke humanistisch wetenschapsideaal, dat naar het voorbeeld van de natuurwetenschappelijke methode alle complexe verschijnselen in hun eenvoudigste **elementen** uiteenlegde, was men ook de menselijke samenleving gaan construeren uit haar **elementaire bestanddelen**. En zo werd het **vrije autonome** individu het uitgangspunt van de humanistische natuurrechtsleer, uitgangspunt ook van de natuurrechtelijke constructie van de samenleving. Deze individualistische theorie droeg, gelijk wij gezien hebben, een **rationalistisch** karakter. Dit wil zeggen, zij trachtte al het irrationele, de gehele voor het verstand onbegrijpelijke **individualiteit** van het subjectieve mensenleven, op te lossen in voor het verstand, voor de menselijke **ratio**, volkomen doorzichtige **algemene wetmatigheden**.

Ook hier was het natuurwetenschappelijk denken van die tijd model en richtsnoer. Want het klassieke wetenschapsideaal was, gelijk we gezien hebben, gericht op **verstandelijke beheersing** van de „natuur", door opsporing van de **algemene wetten**, die de verschijnselen beheersen. Daartoe moesten de „elementen", waaruit men de samengestelde verschijnselen trachtte te begrijpen, van alle irrationele eigenschappen worden ontdaan, om in klare, volkomen doorzichtige algemene begrippen te kunnen worden gevat. Zo was ook het „autonome individu", waaruit men de ingewikkelde samenlevingsverschijnselen trachtte op te bouwen, het van alle individualiteit ontklede, rationele **element** aller sociale betrekkingen en slechts toegerust met de algemeen-menselijke vermogens van verstand en wil, die overeenkomstig het humanistisch vrijheidsmotief als **autonoom** en **vrij** warden gevat.

In deze zin predikte ook de Franse revolutie de vrijheid en gelijkheid aller menselijke individuen.

Tegen deze **individualistische en rationalistische** opvatting van het humanistisch persoonlijkheidsideaal stelde nu de Romantiek haar **universalistische en irrationalistische** kijk.

De autonome vrijheid van de menselijke persoonlijkheid zou niet uit het algemene (kleurloze en in rationele wetmatige betrekkingen te vatten) *individu*, maar vanuit de volstrekt *individuele* aanleg van de mens moeten worden verstaan. Die individuele en volstrekt *irrationele* (in geen algemeen verstandelijk begrip te vatten) *aanleg* zou (weder overeenkomstig het humanistisch grondmotief) *zichzelve tot wet* zijn. Een geniale figuur als NAPOLEON mocht niet naar een algemene wetsmaatstaf worden beoordeeld. De autonome vrijheid van de mens diende volstrekt *individueel* te worden genomen.

En om de anarchistische consequenties van deze breuk met de algemene wet en beoordelingsregel te ontgaan, werd naar nieuwe bindingen voor de individuele persoonlijkheid gezocht. Die bindingen kon men niet meer vinden in een algemene wet of regel, waaraan alle mensen zonder onderscheid dienen te worden getoetst. Men zocht ze alleen in het lid zijn van een hogere *mensengemeenschap*, die zelve als *van volstrekt individuele aanleg* werd beschouwd.

De nationale volksgemeenschap met haar volstrekt individuele volksaard of „volksgeest" werd door de Romantiek ten troon verheven. Zij trad in de plaats van het kleurloze „individu" van de humanistische natuurrechtsleer en de Franse revolutie. Er bestaan geen kleurloze individuen als exemplaren van het algemene begrip „mens". Er zijn individuele Duitsers en Fransen en Nederlanders en Engelsen. De individualiteit dezer mensen is bepaald door de individuele volksaard, die ze deelachtig zijn, omdat zij „naturwüchsig" uit een bepaald volk *ontsproten* zijn. Deze volstrekt individuele volksaard of volksgeest is ook de vrije, autonome bron van heel de cultuur van een volk, van zijn staats- en rechtsorde, van zijn kunst, van zijn zeden en omgangsvormen, van zijn morele maatstaven.

M.a.w. alle regel en positieve *wet* in de samenlevingsverhoudingen is het autonoom product van een *individuele volksgeest* of *volksaard* en kan niet tot maatstaf strekken voor *andere* volkeren, die *een andere individuele aanleg* bezitten. Dit was de irrationalistische en universalistische wending van het humanistisch vrijheidsmotief.

Een nieuwe gemeenschaps-ideologie was de vrucht ervan. Tegen het evangelie van het „autonome *individualiteitsloze individu*" het evangelie van de autonome, *individuele gemeenschap!*

De Romantiek en het gehele na-Kantiaanse „vrijheidsidealisme" hielden bij dit alles nog vast aan de idee van een „gemeenschap der mensheid", waarvan alle individuele volksgemeenschappen op haar beurt de individuele *delen* zouden zijn. Dit was *haar* „humaniteitsidee", in de woorden van GOETHE uitgedrukt: de eerbied voor alles „was Menschenantlitz trägt".

Maar die „mensheidsgemeenschap" bleef voor haar een eeuwig, boven-tijdelijk *ideaal*, dat zich in de *tijdelijke* samenleving slechts in *individuele volksgemeenschappen* kan openbaren.

Ik hoop, dat ik er in geslaagd ben, de intrinsiek *humanistische* oorsprong dezer nieuwe gemeenschapsideologie nu volkomen duidelijk to maken.

Op dit punt mag geen onklarheid en vaagheid blijven bestaan, gezien de dodelijke bedreiging, die van deze gemeenschapsideologie ook in onze dagen weer uitgaat.

Want zij bleef in onverzoenlijke strijd gewikkeld met het schriftuurlijk

in het oog vatte. Het „levend organisms" scheen zich bij uitstek te lenen voor een „universalistische" beschouwing, die het niet als een mechanisch aggregaat van „atomen" vat, maar als een *geheel met organische delen*, wier bijzondere functie alleen vanuit het *individuele geheel* valt te verstaan.

Zo scheen de „natuur" zelve een „dialectische" verbinding van „Irkheid" en „noodwendigheid" te openbaren, die met de *historische* heid van heel de werkelijkheid scheen samen te hangen.

Zo *was* de band tussen het universalisme en het historisme over de gehele line bezegeld.

Het nieuwe historisch wetenschapsideaal *was*, evenals het klassieke (aan de natuurwetenschap georiënteerde), uit het *religieuze vrijheidsmotief* van het humanisme ontsprongen. Het had slechts aan dit vrijheidsmotief een nieuwe universalistische en „irrationele" wending gegeven. Maar het innerlijke conflict in het religieuze grondmotief van het humanisme was met de opkomst van dit nieuwe wetenschapsideaal net bezworen.

Ook de nieuwe historische denkwijze zou op den duur met het vrijheidsmotief in botsing komen. Ja, zij zou op den duur een innerlijke crisis in de humanistische levens- en wereldbeschouwing veroorzaken, die in onze eigen tijd zich kenbaar heeft gemaakt in een „*geestelijke ontworteling*" van de moderne (uit het humanistisch grondmotief levende) mens.

Voor wij echter deze jongste ontwikkelingsgang van het humanisme onder ogen zien, moeten wij onze aandacht wijden aan twee belangrijke punten:

1° de betreurenswaardige invloed van het historisme op de christen-denkers en staatslieden, die het pleit tegen de beginselen *van de* Franse revolutie hadden opgenomen;

2° het bondgenootschap tussen het historisme en de moderne sociologie (wetenschap van de menselijke samenleving) en de gevaren, die van deze zijde het christelijk denken begonnen te bedreigen.

## § 12. *De schijn-synthese tussen christendom en humanisme.*

De nieuwe wending van het humanisme naar de historische denkwijze en de universalistische overschatting der gemeenschap was een duidelijk reactie-verschijnsel in de historie van het Avondland.

De eigenlijke zin van de zgn. Restauratietijd, die op de val *van NAPOLEON* volgde, was sterk van deze nieuwe humanistische motieven doordrenkt. De innerlijke polariteit van het religieuze grondmotief van het humanisme, dat van *natuur en vrijheid*, kwam er stork in tot uiting. Tegen de overschatting van het vrije autonome „individu" in de voorafgegane periode volgde de overschatting van de „autonome gemeenschap"; tegen de rationalistische overschatting van *het wetmatige* of de *algemene regel*, volgde de irrationalistische overschatting van de *individualiteit, van het* volstrekt *bijzondere*; tegen de overschatting van de

i Historisch gezien toonde de nieuwe richting in het humanisme in alle opzichten de karaktertrekken van de *behoudende* partij, die de *traditie* verdedigt tegen de onstuimige *vernieuwingsdrang* van de partij der pro-

gressie, vertegenwoordigd door de Verlichtingsgeest en de Franse revolutie.

Wij moeten dit goed zien: De 18e eeuwse Verlichting en de Franse revolutie waren *inderdaad* vernieuwende en vooruitstrevende machten in de historische ontwikkeling. Hoe zeer ook geworteld in het af-godisch grondmotief van het humanisme, hadden zij niettemin een eigen taak te volbrengen in een verdere ontsluiting van de Westerse cultuur. De idee van de mensenrechten en de idee van de staat als een republikeinse instelling, die slechts het algemeen belang en geen private belangen heeft te dienen, waren de bezielende leuzen geweest in de strijd tegen de ongedifferentieerde toestanden der feodale maatschappij. In voorgaande paragrafen heb ik uiteengezet, dat het eerste onbedriegelijke kenteken van de *wezenlijke* historische *progressie* is te vinden in de doorbreking van de ongedifferentieerde levenskringen, die de mens naar *alle* verhoudingen omvatten en steeds het karakter dragen van *totalitaire gemeenschappen*.

Zodra het differentieringsproces in de historie inzet, zijn zulke ongedifferentieerde gemeenschappen ten ondergang gedoemd. Zij worden uiteengebroken in *gedifferentieerde* levenskringen, die ieder een specifieke *bestemming* hebben, maar waarvan geen enkele meer naar zijn innerlijke aard de pretentie kan voeren de *totalitaire* gemeenschap to zijn, die de mens naar *alle* levenssferen zou kunnen omvatten. Eerst dan komt er plaats voor de erkenning van de *rechten van de mens als zodanig*, onafhankelijk van zijn lidmaatschap van een bijzondere gemeenschap als natie, geslacht, familie, kerk. En het z.g. „*burgerlijk privaatrecht*“ is de vrucht van dit ontwikkelingsproces. Het is naar zijn *aard* gebouwd op de grondslag van de *mensenrechten* en verdraagt geen binding aan *ras* of *nationaliteit*. Vrijheid en gelijkheid der mensen in *burgerrechtelijke* zin, dit is maar niet een holle leuze van de Franse revolutie geweest.

Onder de primitieve Germaanse volksrechten en in de feodale tijd bestonden zij niet. En onder het nazisme hebben wij ervaren, wat het zeggen wil als de burgerrechtelijke vrijheid en gelijkheid worden opgeheven en de gehele rechtspositie van de mens wordt afhankelijk gemaakt van de „gemeenschap van bloed en bodem“.

Maar de burgerlijke private rechtsorde kan op haar beurt eerst worden verwezenlijkt, wanner zich het staatsinstituut heeft gevestigd, dat *als res publica, als publieke instelling*, aan alle heerschappij van private heren een einde maakt en al zijn leden gelijkelijk tot onderdanen maakt van het publieke overheidsgezag in een *publiekrechtelijke* vrijheid en gelijkheid.

Daze beide instellingen: de *staatsorde* en de burgerlijke privaatrechtsorde zijn eerst door de Franse revolutie ten voile verwerkelijkt.

Maar het revolutiebeginsel kon daze schone vrucht niet *gaaf* afwerpen. Het humanistisch individualisme dat er aan ten grondslag lag, voerde noodzakelijk tot *overspanning* van de burgerrechtelijke en publiekrechtelijke ideeën van vrijheid en gelijkheid. Het Wilde geen privaat gemeenschapsleven erkennen. Het zag slechts het vrije autonome individu en daartegenover de staat, die op het valse individualistisch beginsel der volkssouvereiniteit en het maatschappelijk verdrag ward gevestigd.

Dit revolutionair individualisme, dat de souvereiniteit Gods en de daarin gegronde souvereiniteit in eigen kring der levensverbanden verwierp en voor de historische continuïteit in de cultuur geen oog had, kon aan het overheidsgezag geen stabiele grondslag waarborgen. De staatsidee, nauwe-

lijks doorgebroken, werd ten prooi aan de revolutionaire consequenties van het beginsel der volkssouvereiniteit. Frankrijk leverde aan Europa het schouwspel van de permanente revolutie, die niet tot stabiliteit kon komen tenzij tijdelijk onder de vuist der dictatuur.

Tegen dit revolutionaire, rationalistisch individualisme zocht de Restauratietijd steun bij de nieuwe historische en universalistische stroming in het humanisme, die zich als *macht van het behoud*, als *conservatieve* richting opwierp en zich aan de zijde der *historische traditie* stelde.

Eigenlijk *progressieve* en *vernieuwende* tendenzen vertoonde zij niet. Haar betekenis school vooral in het nieuwe inzicht in de historische ontwikkeling dat zij opende, en in haar inzicht in de nationale individualiteit der volkeren. Voorts natuurlijk ook hierin, dat zij tegenover het individualisme der Franse revolutie, dat voor de betekenis van de echte gemeenschapsbanden geen oog had, weer ale nadruk op de *gemeenschap* legde.

Maar juist in deze, op zichzelf heilzame reactie tegen de onhistorische, rationalistische on individualistische houding der Verlichting en der Franse revolutie, scholen ook de grote gevaren van deze humanistische geestesrichting.

Haar „historisme" kweekte een visie op de menselijke samenleving, waarin voor het geloof in vaste normen en vaste grenzen tussen de levenskringen geen plaats was. Het dreigde de juiste blik op de betekenis der Franse revolutie voor de Westerse cultuur to verduisteren, doordat de principiële verschillen tussen de ongedifferentieerde structuur der samenleving werden *gerelativeerd*. Haar universalistische denkwijze voerde tot een allergevaarlijkste gemeenschapsideologie, die voor de eigenlijke betekenis van de leer der mensenrechten en voor de innerlijke aard van het burgerlijk privaatrecht geen oog meer had.

Het was de Historische school, die de valse opvatting heeft verbreid, dat het burgerlijk recht in wezen *volksrecht is*, en daarmede de baan effende voor het nationaal-socialisme met zijn „volkse" ideologie.

En nu was dit het betreurenswaardige, dat de leidende christen-denkers en staatslieden van de Restauratietijd het in wezen *humanistisch* grondmotief van de nieuwe geestesstroming niet onderkenden. In de gemeenschappelijke strijd tegen de beginselen der Franse revolutie zien wij zowel Rooms-katholieke als protestantse denkers steun zoeken bij het nieuwe universalisme en historisme.

De Rooms-katholieke denkers van de Restauratietijd als **DE BONALD**, **DE MAISTRE** en **BALLANCHE** inspireerden zich aan de nieuwe humanistische stroming, om tegenover het koude rationalisme en individualisme der Franse revolutie de mystieke schoonheid van de middeleeuwse samenleving to verheerlijken. Ieder was volgens hen het ware gemeenschapsideaal verwezenlijkt. Het „natuurlijk" Leven, organisch opgebouwd in gilden en middeleeuwse stadsgemeenschap, overkoepeld door de „boven-natuurlijke" gemeenschap der kerk met de stedehouder van Christus aan het hoofd.

De historische denkwijze nam hier bepaald *reactionaire* tendenzen aan.

In protestantse kring verwierp men uiteraard de typisch Roomse trekken in dit sociale ideaal. Maar dit neemt niet weg, dat men ook hier de blik ging terugwenden naar de ongedifferentieerde feodale verhoudingen. Contra-revolutionaire tendenzen werden hier openbaar, die de ideeën van

vrijheid en gelijkheid in burgerrechtelijke zin en de republikeinse staatsidee beide in de ban deden als vruchten van de revolutiegeest.

Het bekende boek van de Zwitserse landedelman LUDWIG VON HALLER, getiteld *Restauration der Staatswissenschaften*, heeft zelfs GROEN VAN PRINSTERER in diens eerste periode op deze dwaalweg gevoerd.

De gevaarlijke *bron* van het historisme werd niet onderkend.

De grondleggers van de Historische school in Duitsland waren gelovige Lutheranen.

De wijze, waarop de Romantiek en met name de Duitse wijsgeer SCHELLING het historisme in verband wisten te brengen met het vertrouwde christelijke motief van de Goddelijke voorzienigheid, verblindde vele gelovige denkers van die dagen.

Het christelijk geloof werd in deze humanistische kringen niet Langer bespot. SCHELLING schreef zelfs in zijn laatste tijd een *Philosophic der Offenbarung*, waarin hij de rechtzinnige christelijke dogmatiek volledig in ere scheen te herstellen tegenover de „geborneerde" rationalistische schrift-critiek van de Verlichtingstijd en waarin hij de christelijke theologie scherp laakte wegens haar angstig terugwijken voor de hoogmoedige critiek van het rationalisme.

Wie bemerkte in die dagen, dat SMELLING niet in de christelijke religie, maar in de „Vernunft", in de nieuwe historistische en universalistische wending van het humanistisch persoonlijkheidsideaal zijn uitgangspunt zocht? De nieuwe zgn. „positieve filosofie" wilde slechts tonen, dat zij in staat was ook de christelijke heilswaarheden redelijk te verstaan en door te denken en SCHELLING waarschuwde bij voorbaat zijn lezers, dat zijn „Philosophie der Offenbarung" zuiver *redelijk* diende te worden verstaan en niet mocht worden beschouwd als een soort „christelijke wijsbegeerte", waarvoor hij slechts spot overhad.

Maar de tegennatuurlijke band tussen het christelijk geloof en het universalistisch historisme was niettemin gesloten en zou doorwerken tot in onze dagen, waardoor de zuivere doorwerking van het schriftuurlijk grondmotief van schepping, zondeval en verlossing op ernstige wijze zou worden geremd.

### § 13. *De opkomst der moderne sociologic.*

Terwijl in de eerste helft van de 19e eeuw het gevaarlijk bondgenootschap werd gesloten tussen christendom en de nieuwe historistische en universalistische richting in het humanisme, in de gemeenschappelijke strijd tegen de beginselen der Franse revolutie, kwam zich een nieuwe bondgenoot in het kamp der eerstgenoemden melden. Hij werd van beide zijden met wantrouwen begroet. Want hij paste niet in het conservatieve gezelschap van de leiders van de Restauratietijd. Terwijl de Romantiek en het nieuwe vrijheidsidealisme zich ten dele in een christelijk gewaad hadden gestoken en Europa zich overgaf aan de droom van een nieuwe verbroedering der volkeren, die het Napoleontisch juk hadden afgeschud, was de nieuwe bondgenoot allerm minst van christelijke of idealistische allure! Hij keerde zich wel met cynische critiek tegen de revolutionaire „ideologen" der Franse revolutie, hij paste zich wel aan bij de nieuwe historische en universalistische denkwijze van de Restauratietijd. Maar hij beschouwde

het traditionele christendom zelve als een historisch verschijnsel, dat zich overleefd had. En hij stelde tegenover het idealistisch humanisme het program van een zgn. positivistische wijsbegeerte, die de algemene *wetten* zou hebben te ontdekken, die de historische ontwikkeling der maatschappij beheersen. Zijn program was een exact onderzoek van de brute *sociale feiten*, zonder inmenging van enig idealistisch vooroordeel.

Die nieuwe hybridische en gevaarlijk uitziende bondgenoot was de *modern sociologie*, die zich vanuit Frankrijk als een nieuwe wetenschap van de menselijke samenleving opwierp.

Een nieuwe wetenschap inderdaad! Weliswaar hadden de verschijnselen der menselijke samenleving reeds vanaf de Griekse en Romeinse oudheid sterk de aandacht der geleerden getrokken. Maar men had ze tot nu toe geregeld behandeld in het kader van de staatsleer, omdat men de staat beschouwde als de „volmaakte" gemeenschap, die alle andere gemeenschappen, voorzover in de redelijke *sociale* natuur van de mens gegrond, zou omvatten.

Ook de nieuwe humanistische staatsleer, die zich vanaf de XVIe eeuw had ontwikkeld, was van deze traditionele behandeling van de samenlevingsverhoudingen niet afgeweken.

Zij vertoonde slechts twee schakeringen, een meer *empirische*, die op het onderzoek van de *feitelijke* sociale verschijnselen was gericht, en een *aprioristische, constructieve*, die wij in de natuurrechtelijke richting hebben leren kennen, en die alle sociale bindingen uit een *maatschappelijk verdrag tussen „individuen"* had trachten te rechtvaardigen. Ook de Historische school had nimmer geleerd, dat het onderzoek van de menselijke samenleving tot het terrein van een *zelfstandige wetenschap*, de „sociologie", zou behoren.

Zij had slechts een nieuwe „sociologische *denkwijze*" ingevoerd, die geleerd had de verschillende aspecten der samenleving (als de juridische, de economische, de taalkundige, de aesthetische, de morele enz.) in onderling *historische samenhang* te vatten als uitingen van dezelfde historische *volksaard of volksgeest*.

De grondlegger der Historische rechtsschool, de beroemde Duitse jurist **FRIEDRICH CARL VON SAVIGNY** (f 1863), had er de nadruk op gelegd, dat zeden, taal, recht, kunst enz. slechts onzelfstandige aspecten zijn van de „cultuur", die slechts in volstrekt individuele gestalte opkomt uit een „volksgeest". Zij groeien Mt die volksgeest, zij ontwikkelen zich aanvankelijk onbewust daaruit, komen tot rijping en sterven eindelijk af, wanner de bron van de bijzondere volksgeest is „opgedroogd". Daarmede had de leider der Historische school zich gekeerd tegen de on-historische aprioristische rechtsbeschouwing der natuurrechtsleraars.

Het was een nieuwe „historisch-sociologische" denkwijze, die de Historische school in iedere vakwetenschap, die zich op het onderzoek van *de* sociale verhoudingen zou richten, wilde in toepassing brengen. Behalve in de rechtswetenschap werd deze denkwijze ook in de taalwetenschap, in de economie, in de aesthetica en in de ethiek doorgevoerd.

Het nieuwe historisme had juist zijn overtuigingskracht te daken aan deze „sociologische denkwijze".

Doordat het immers taal, recht, zeden, kunst enz. als onzelfstandige cultuuraspecten van een *individuele volksgemeenschap* leerde beschouwen,

voorgoed zal hebben overwonnen.

Dit gehele motief van de moderne sociologie was dus het onvervalste „natuurmotief' van het klassiek humanistisch wetenschapsideaal. Het vertoonde dezelfde rationalistische en optimistische inslag.

Maar de grondleggers van de nieuwe wetenschap hadden ook geleerd van de nieuwe historisch-sociologische denkwijze van de Restauratieperiode.

Zij wilden de *natuurwetenschappelijke methode* verbinden met de universalistische opvatting van de menselijke samenleving.

Zij stemden de Historische school volkomen toe, dat de samenleving moet warden gezien als een „*organisch geheel*“, waarin de afzonderlijke verhoudingen slechts als *delen* kunnen fungeren. Zij gaven haar toe, dat er geen *constante* structures in de samenleving bestaan, maar dat alle maatschappelijke verhoudingen van zuiver *historisch* karakter zijn.

Zij waren het vooral met haar eens, dat men taal, recht, economie, kunst, moraal en godsdienst niet *abstract* kan bestuderen, maar dat zij slechts als *onzelfstandige zijden* van het „*sociale geheel*“ kunnen worden gevat, die met elkander in *onwerbreekelijke wisselwerking* staan. Aileen zochten zij dit „sociale geheel“ niet langer met de Historische school in een „volksgemeenschap“ maar in wat zij noemden „de maatschappij“ (la société).

De typisch *irrationalistische* trekken van het historisme werden door de moderne sociologie met beslistheid afgewezen. Want die pasten niet in haar in wezen *rationalistische* beschouwingwijze.

Daarom stelde zij ook de historiewetenschap zelve in gebreke. De Historische school had het zoeken naar *algemene wetten* in de historische ontwikkeling als volkomen strijdig met de aard van het historisch onderzoek gekenschetst.

De historicus, zo had zij geleerd, gaat het juist om het volstrekt *individuele*, het „*eenmalige*“, dat zich nimmer op gelijke wijze herhaalt en dat slechts in eveneens *individuele samenhangen* kan warden verstaan. Voorzover er toch een vaste richting in het historieverloop valt op to merken, is dit to danken aan een „verborgen wetmatigheid“ van de „individuele volksgeest“ die wij als het „Schicksal van een volk op de „goddelijke voorzienigheid“ moeten terugvoeren.

De moderne sociologie moest uiteraard niets hebben van deze „irrationalistische“ wending in het humanistisch wetenschaps- en vrijheidsmotief.

Zij wilde op dit punt de „rationalistische traditie“ van het klassieke wetenschapsideaal voortzetten.

De eigenlijke historiewetenschap zou eerst door de nieuwe *sociologie* haar loop beginnen. Want echte wetenschap zoekt naar klaar geformuleerde *algemene wetten*, waaruit de bijzondere verschijnselen kunnen worden *verklaard*. Zo kreeg het historisme in de moderne sociologie een *rationalistische* wending, die het in de 2e helft der XIXe eeuw volledig zou winnen van de *irrationalistische*.

#### § 14. De opkomst van de onderscheiding tussen staat en maatschappij.

De moderne sociologie, gelijk zij in het begin der vorige eeuw in

Frankrijk werd gegrondvest, had zich, zoals we in de vorige paragraaf zagen, tot taak gesteld de ontwikkeling der maatschappelijke verhoudingen te verklaren uit Naar oorzaken. Zij zette daarbij de traditie voort van de natuurwetenschappelijke denkwijze uit de Verlichtingstijd, zoals die zich tot het klassieke humanistisch wetenschapsideaal had verheven.

In het religieuze grondmotief van het humanisme, dat van natuur *en vrijheid*, kreeg dus opnieuw het *natuur-motief*, dat op *beheersing* van de werkelijkheid gericht was, de overhand.

Maar tegelijk trachtte men nu de natuurwetenschappelijke methode van onderzoek te verbinden met de universalistische opvatting van de menselijke samenleving, zoals die door de Romantiek en de Historische school geleerd was. Dit wil dus zeggen, dat men de „maatschappij” wilde zien als een „organisch geheel”, waarvan de „delen” in onverbrekelijke onderlinge samenhang staan en alleen vanuit *het geheel* in hun typische functie en betekenis kunnen worden begrepen.

Reeds deze synthese tussen de natuurwetenschappelijke denkwijze van de Verlichtingstijd en de universalistische, organische denkwijze van de Restauratieperiode, was innerlijk tegenstrijdig. Want zoals we zagen was deze laatste denkwijze voortgekomen uit een irrationalistische wending van het humanistisch vrijheidsmotief, dat niet langer van het abstracte rationale „*individu*”, maar van de individuele *gemeenschap* uitging. Deze universalistische denkwijze, die er steeds weer op uit was de tijdelijke samenleving als een individueel *geheel* te zien, waarvan de bijzondere levenskringen organische *delen* zouden zijn, was immers juist opgekomen als *tegenstandster* van de natuurwetenschappelijke beschouwing der werkelijkheid. Ze was niet uit het natuurmotief, maar uit het humanistisch *vrijheidsmotief* ontsprongen. De natuurwetenschap trachtte steeds de ingewikkelde verschijnselen in hun eenvoudigste elementen te ontbinden en vanuit deze elementen te verklaren naar *algemene wetten*.

Op de menselijke samenlevingsverhoudingen toegepast, moest deze denkwijze er dus noodzakelijk toe voeren, de collectiviteiten als staat, kerk, gezin enz. te herleiden tot wisselwerkingen tussen de „individuen” als de eenvoudigste elementen.

Dit had tengevolge gehad, dat het „individu” los werd beschouwd van al zijn individuele, onherleidbare karaktertrekken, als een neutraal exemplaar van de genus „redelijke, vrije mens”.

En juist tegen die abstracte, nivellerende en atomistische denkwijze had zich het universalisme en historisme gericht, dat de voile individualiteit, de geheel eigen aanleg van de mens in rekening wilde stellen en deze individuele aanleg bepaald zag door de individuele aard der *volksgemeenschap*, waarvan de mens *lid* is. In deze universalistische denkwijze was weer geen plaats voor de erkenning van *algemene wetten*, die de samenleving beheersen. Het individuele geheel, de volksgemeenschap, ging bier *voorop*. Men trachtte de individuele volksgeest of volksaard niet op natuurwetenschappelijke wijze te verklaren uit zijn „elementen”, maar aanvaardde hem als een onherleidbaar *individueel geheel*. En dit *geheel* zou — weer op volstrekt individuele wijze — de bijzondere aard zijner *leden* bepalen.

Zodra dus de moderns sociologie beproefde deze tegengestelde denkwijzen van de Verlichtingstijd en de Restauratieperiode met elkander te verzoenen, moest ze in een innerlijke tegenstrijdigheid worden gewikkeld.

De onoplosbare tweespalt in het humanistisch grondmotief zelve werkte zich opnieuw uit in een innerlijke tegenstrijdigheid in het wetenschappelijk denken.

Waarin zag de modern sociologie nu het „geheel" der samenleving? Niet, gelijk de Romantiek en de Historische school gedaan hadden, in de *individuele volkgemeenschap*, in de afzonderlijke *naties*, maar in de „maatschappij". Maar wat verstond men onder die „maatschappij"?

Om dit te verstaan moeten wij een ogenblik stilstaan bij de onderscheiding tussen „staat" en „burgerlijke maatschappij", zoals die reeds in de 18e eeuw, nog vóór de Franse revolutie, begon op te komen.

In de voorgaande paragraaf wezen wij er op, dat men vóór de 19e eeuw in 't algemeen de problemen der menselijke samenleving binnen het kader van de *staatsleer* behandelde. Zowel in de Grieks-Romeinse oudheid als in de middeleeuwen werd tussen „staat" en „maatschappij" geen onderscheid gemaakt.

Bij de Grieken en Romeinen hing dit samen met hun *totalitaire* opvatting van de staat, die tegelijk als *religieuze gemeenschap* gezien werd, zodat de christelijke religie, die in de kerk slechts Christus' koningschap wilde aanvaarden, als *staatsvijandig* werd beschouwd.

In de middeleeuwse scholastische literatuur werd aan deze totalitaire staatsidee vastgehouden, ofschoon men uiteraard hier de staat niet meer als religieuze gemeenschap kon erkennen. In de lijn van het Rooms-katholieke grondmotief van „natuur en *genade*" zag men hier de staat slechts als het *totaal-verband* op *natuurlijk gebied*, waarboven men dan de kerk stelde als *boven-natuurlijk* genade-instituut en totaal-verband van heel het *christelijk* Leven.

Beide denkwijzen waren in wezen van *universalistisch* karakter geweest.

Het Rooms-katholieke natuur-motief was, zoals wij vroeger uitvoerig hebben uiteengezet, berekend op een synthese tussen het christelijk grondmotief van *schepping, zondeval en verlossing* met het Griekse motief van *vorm en materie*. Met het Griekse grondmotief nam men dus ook de Griekse kijk op de samenleving over, maar dan aangepast aan de *katholieke kerkbeschouwing*.

Al was in de middeleeuwen de *staatsidee* niet verwezenlijkt, omdat hier de „natuurlijke onderbouw" van de samenleving zich nog in een sterk ongedifferentieerde toestand bevond, de grote scholastieke schrijvers als **THOMAS VAN AQUINO** theoretiseerden toch rustig voort op de Griekse en Romeinse staatsconceptie.

In de 16e en 17e eeuw, wanner inderdaad zich een werkelijk staatswezen begint te ontwikkelen in de vorm der absolute monarchie, zocht de humanistische staatsleer opnieuw aansluiting bij de totalitaire staatsidee der antieke beschaving.

Maar nu kwam de staatsleer onder invloed van het humanistisch grondmotief van *natuur en vrijheid*.

In de eerste eeuwen der moderne tijd streefde men naar rechtvaardiging van de *absolute staat*, die alle andere levenskringen in zich zou absorberen.

En het was weer het klassieke humanistische wetenschapsideaal, dat zich tot de theoretische constructie van deze absolute staat zette. De staat

moest naar het model van de natuurwetenschappelijke denkwijze worden geconstrueerd uit zijn „elementen", maar dan zo, dat hij alle levenssferen onder zijn *heerschappij*, onder zijn *absolute soevereiniteit*, zou krijgen. Daarmede wilde men de feodale structuur der middeleeuwse samenleving, waarin het overheidsgezag in handen van private heren was geraakt, definitief doorbreken.

De staat als absoluut *beheersingsinstrument* stond in deze periode geheel onder de inspiratie van het humanistisch *beheersingsmotief*, het natuurmotief in zijn klassieke humanistische betekenis!

Ook de humanistische natuurrechtsleer had zich in haar eerste periode geheel aan dit beheersingsmotief aangepast. Zowel HUGO DE GROOT als THOMAS HOBBS en de Duitse jurist SAMUEL PUFENDORFF aanvaardden het absolutistisch soevereiniteitsbegrip, dat in het laatst van de 16e eeuw door de Franse schrijver JEAN BODIN was uitgewerkt.

Zolang dit soevereiniteitsbegrip de humanistische staatsleer beheerste, bleef men de staat op Grieks-Romeinse wijze zien als *totaal-verband der menselijke samenleving*. Zolang was er ook geen plaats voor een principiële onderscheiding tussen *staat* en *maatschappij*.

Dit werd anders, toen vanuit Engeland het humanistisch *vrijheidsmotief* in de staatsleer de overhand over het natuur-motief kreeg.

Wij hebben vroeger gezien hoe vanuit Engeland zich de klassiek-liberale rechtsstaatsidee verbreidde. JOHN LOCKE was bier de denker, die bij de overgang van de 17e en 18e eeuw een principiële wijziging bracht in de natuurrechtelijke staatsconstructie.

Terwijl HUGO DE GROOT en zijn volgelingen het maatschappelijk verdrag, waarbij de „vrije en gelijke individuen" de natuurstaat verlieten, om zich in staatsverband te begeven, zó vatten, dat de individuen daarbij al hun „natuurlijke vrijheid" op de bij het gezagsverdrag ingestelde soeverein overdroegen, gaf LOCKE van meet of aan het „maatschappelijk verdrag" een zeer beperkte strekking.

De individuen zouden bij het maatschappelijk verdrag hun aangeboren en absolute mensenrechten niet aan de staat hebben prijsgegeven. Integendeel zij zouden zich met geen ander doel in het staatsverband hebben begeven, dan ten behoeve van de georganiseerde bescherming van hun natuurlijke rechten op vrijheid, Leven en eigendom.

Deze natuurlijke mensenrechten, als grondslag van het burgerlijk privaatrecht, bleven dus de onaantastbare vrijheidssfeer van het individu. Aan de staatsoverheid werd alleen overgedragen de bevoegdheid deze burgerlijke vrijheidsrechten met de sterke arm te handhaven en te garanderen. Daartoe moesten de individuen dus hun natuurlijk recht op „eigenrichting" aan de ingestelde overheid afstaan.

Welnu, deze klassiek-liberale staatsidee maakte voor het eerst de bilk vrij voor een principiële onderscheiding tussen „staat" en „burgerlijke maatschappij". De laatste zou dan het terrein zijn van de burgerlijke vrijheid der individuen, waarin de staat zich niet zou hebben te mengen.

Deze opvatting kreeg een sterkere belijning door de opkomst van de economische wetenschap in het laatst der 18e eeuw.

Zowel de „Physiocratische" als de „Klassieke school" in de jonge economische wetenschap zochten aansluiting bij de natuurrechtelijke leer van LOCKE en bij diens liberale staatsidee.

Beide leerden, dat in het economisch leven alleen dan ware welvaart kon heersen, wanneer de individuen hun economisch eigen belang ongestoord zouden kunnen nastreven binnen het juridisch raam van hun onaantastbare rechten van eigendom, leven en vrijheid.

Het economisch leven zou worden beheerst door eeuwige, onveranderlijke natuurwetten, die in de schoonste harmonie waren met de „natuurlijke rechten" van het individu.

Ieder individu kent zijn economisch eigenbelang het best. Wanneer nu de staat zich maar niet storend mengt in het vrije spel der economisch-maatschappelijke krachten, dan zal vanzelf een „natuurlijke harmonie" tussen de individuele belangen ontstaan en de grootste mate van maatschappelijke welvaart worden verkregen. Zo werd de „burgerlijke maatschappij" gezien als het vrije spel van de maatschappelijk-economische belangen binnen het juridisch raam van de onaantastbare burgerlijke privaatrechten van het individu.

Wij zullen in de volgende paragraaf zien, hoe de moderne sociologie bij deze opvatting aanknoopte.

### § 15. *Burgerlijke maatschappij en klassenstrijd.*

Wij zagen dus, hoe de oud-liberale staatstheorie in nauwe samenwerking met de opkomende economische wetenschap (de Physiocratische en de zgn. Klassieke school) voor het eerst een principiele onderscheiding tussen *staat* en *burgerlijke maatschappij* maakte. Deze nieuwe theorieën, beide intrinsiek door het humanistisch grondmotief van natuur en vrijheid beheerst, hadden een ongehoord succes. Het eerst in Engeland, waar een radicale streep werd gehaald door de tot nu toe gevoerde z.g.n. mercantilistische politiek, die tot een volledige staatsoverheersing over het handels- en bedrijfsleven geleid had.

Dan komt de Franse revolutie, die de resten van het feodale stelsel opruimde. De staats-structuur begon zich nu scherp tegenover de private levenskringen of te tekenen. Overeenkomstig het revolutionair program, dat geen tussengeledingen tussen staat en individu duldde, werden niet slechts de oude gilden afgeschaft, maar werd ook de vorming van nieuwe, aan de differentiering der samenleving beantwoordende, maatschappelijke organisaties in verenigingsvorm verboden.

Zo kreeg de „burgerlijke maatschappij" inderdaad dat door en door individualistische beeld, dat aan de liberaal-economische ideeën van de Physiocratische en Klassieke school beantwoordde.

De figuur van de door nets meer geremde vrije ondernemer verscheen ten tonele. Het economisch leven ging een geweldige expansie tegemoet. Maar tegelijk wachtte de arbeidsbevolking nameloos Teed.

De structurele wijziging, die zich in deze tijd in het productieproces begon te voltrekken, eerst tengevolge van de ontwikkeling van de groot-manufactuur met haar detaillistische arbeidsverdeling onder een massaal in dezelfde werkplaats werkzaam arbeiderscontingent, straks tengevolge van de invoering van de machine in de fabrieken en de daarmee samenhangende ontwikkeling der groot-industrie, veranderde de gehele positie van de arbeider. In de eerste band van zijn beroemd werk *Das Kapital* heeft KARL MARX een nog steeds in hoge mate belangrijke sociologische

analyse gegeven van de invloeden, die van deze structuur-veranderingen in de productiewijze op heel het toenmalig leven uitgingen.

Het oude gildenwezen had planmatig, door uiterste beperking van het aantal gezellen, dat een afzonderlijke gildemeester in zijn dienst mocht houden, diens verandering in een kapitalistisch groot-ondernemer belet. Hij kon ook alleen gezellen in dienst nemen in het handwerk, waarin hij zelf meester was.

Het ambachtsgilde weerde stelselmatig iedere inmenging van het koopmanskapitaal als de enige vrije vorm van kapitaal, dat het tegenover zich vond. De koopman kon iedere waar kopen, slechts niet de arbeid als „waar". Hij werd alleen geduld in het proces van de omzet van de handwerkproducten.

Maakten uitwendige omstandigheden een verdere arbeidsverdeling noodzakelijk, dan splitsten bestaande gilden zich of vormden zich nieuwe naast de oude. Maar dit alles geschiedde zonder samenvatting van verschillende handwerken in een zelfde werkplaats. De gildenorganisatie sloot dus, gelijk **MARX** terecht opmerkt, iedere wijze van arbeidsverdeling uit, die de arbeider en zijn productiemiddelen van elkander scheidde en de laatste in het monopolistisch bezit van de kapitaalverschaffer bracht.

Dit alles veranderde principieel eerst in de periode der groot-manufactuur en nog veel radicaler in de daarna inzettende periode der machinale groot-industrie.

In de aan zich zelve overgelaten individualistisch opgebouwde „burgerlijke maatschappij" begonnen zich nieuwe klassentegenstellingen te openbaren tussen het arbeidersproletariaat in de fabriekssteden, dat aan een grenzeloze exploitatie ten offer viel, en het kapitaalbezittend ondernemersdom. De individualistische opbouw der burgerlijke maatschappij had de arbeid inderdaad tot „koopwaar" vernederd en de nieuwe productiewijzen hadden in het liberalistisch systeem der ongebreidelde concurrentie massale gevolgen, waartegenover de goede wil van een enkele ondernemer volkomen machteloos stond.

Een ijzeren noodwendigheid scheen deze gevolgen te beheersen. Reeds **RICARDO**, de grote systematicus van de door **ADAM SMITH** gegrondveste Klassieke school in de economie, had in zijn *Principles of Political Economy* (3e ed. 1821, p. 479) vastgesteld, dat machine en arbeid in bestendige concurrentieverhouding verkeren. Is de arbeid tot vrije koopwaar gemaakt, dan wordt hij onverkoopbaar en dus waardeloos, zodra hij door de invoering van nieuwe machines overtollig wordt.

Dat deel der arbeidersklasse, dat in die zin tot „overtollige" bevolking is geworden, gaat enerzijds onder in de ongelijke strijd van de verouderde productievormen tegen het machinale bedrijf, en overstroomt anderdeels alle lichter toegankelijke takken der industrie, waardoor de prijs der arbeidskracht omlaag wordt gedrukt.

De machine vraagt ook om steeds goedkoper arbeidskrachten en verlenging van de arbeidsduur. Volwassen arbeiders worden dus steeds meer vervangen door vrouwen en kinderen, die men zo lang mogelijk moet exploiteren. Het gezinsleven wordt daardoor uiteengerukt en een algemene „Verelendung" van het proletariaat treedt in.

De „burgerlijke maatschappij", zoals de opkomende modern

■

geheel het beeld, dat **THOMAS HOBBS**, de Britse natuurrechtsleraar, van de „natuurstaat" der mensheid getekend had: dat van een „bellum omnium contra manes", van een oorlog van alien tegen allen!

Zij vertoonde een economisch gequalificeerde structuur, en de burgerlijke rechtsorde met haar grondbeginselen van vrijheid en gelijkheid scheen slechts de juridische dekmantel voor de dodelijke klassenstrijd, die zich in de „maatschappij" afspeelde!

Het was dus geen wonder, dat de jonge sociologie, die zich op positivistische grondslag stelde en naar het voorbeeld der natuurwetenschap de wetten Wilde opsporen, die de historische ontwikkeling der samenleving beheersen, in de „burgerlijke maatschappij" met haar huiveringwekkend gistingproces de verborgen grondkrachten meende te zien, die voor de historische vorm van de gehele samenleving van beslissende oorzakelijke betekenis zijn. De staat zelf, zoals het liberalisme en de Franse revolutie hem hadden begrepen, scheen niet anders dan het instrument van de heersende maatschappelijke klasse ter onderdrukking van de andere. De staat moest dus niet als een instituut worden beschouwd, dat los staat van de burgerlijke maatschappij en evenmin, gelijk de vroegere staatsleer meende, als het eigenlijk totaalverband der samenleving. Veeleer *was* de „maatschappij" het geheel, waaruit de staat als politiek beheersingsinstrument opkomt.

Dit betekende een principiele breuk zowel met de oud-liberale, natuurrechtelijke visie op de verhouding van staat en maatschappij, als met de vroegere vereenzelviging van beide.

De jonge sociologische wetenschap had een inderdaad revolutionaire ontdekking gedaan, die de juist tot doorbraak gekomen idee van de staat als „res publica", als instituut van het algemeen belang, on die van het burgerlijk recht met zijn beginselen van vrijheid en gelijkheid principieel problematisch maakte! De klassentegenstellingen in de maatschappij *als* de drijvende grondkrachten in het historisch proces der samenleving, *dat* schenen de positieve *sociale feiten*. De klassieke staatsidee on de idea van het burgerlijk privaatrecht schenen slechts „ideologieën" van een voorbijgegangene periode van metafysische bespiegeling, die slechts dienden om de werkelijk geldende wetten der samenleving te maskeren.

Het was geen wonder, dat de conservatieve Restauratie-beweging in haar strijd tegen de ideeën der Franse revolutie de nieuwe bondgenoot met argwanende blikken beschouwde!

En toch was het er verre vandaan, dat de Franse grondleggers **der** modern sociologie reeds oog hadden voor de met onrustbarende snelheid groeiende klassentegenstelling tussen arbeid en kapitaal.

Zij leefden in dit opzicht nog in een voorbijgegangene gedachtenwereld, waarin men naar het voorbeeld van het jonge Amerika voor de intelligente arbeider de mogelijkheid zag zich zelf tot ondememer op to werken.

Voor hen bestond de eigenlijke klassentegenstelling in de modern burgerlijke maatschappij slechts tussen de trekkers van „arbeidsloos inkomen", de speculanten, die tijdens de revolutie de verbeurdverklarde goederen van adel en geestelijkheid voor een appel en een ei hadden opgekocht, en de eigenlijk arbeidende Hasse, in walker hand de toekomst der maatschappij rustte: de bedrijfsleiders en industriëlen, die door **de** hofkliek der Bourbons verre van de regeringsposten werden gehouden.

Vandaar het geringschattend oordeel der Marxistische sociologie over deze Franse optimisten!

Dit neemt: niet weg, dat het *klassebegrip*, dat in de jonge wetenschap der samenleving zulk een fundamentele rol zou gaan spelen, niet door **MARX**, maar door **DE ST. SIMON** en **COMTE** is ontdekt. Wij zullen ons principieel standpunt daartegenover hebben te bepalen, nadat wij in een volgende paragraaf zullen hebben uiteengezet, welk gebruik zij van hun nieuwe ontdekking maakten.

### § 16. *Het klassebegrip en de staatsorde.*

Binnen het tijdsverloop van 1789-1815 werden, naar **DE ST. SIMON** opmerkt, in Frankrijk niet minder dan tien verschillende constituties of staatsregelingen in het leven geroepen. De maatschappij bleef echter in die tussentijd dezelfde, omdat de mensen zich niet zo snel veranderen.

Dit maakte deze grondlegger der modern sociologie er op opmerkzaam, dat de staatsregelingen onmogelijk de kern van het sociale leven kunnen vormen. „Wij kennen aan de regeringsvormen teveel gewicht toe“, zo schreef hij. „De wet, die de *gezagsbevoegdheid* en de *regeringsvorm* bepaalt, is niet zo belangrijk, heeft niet zoveel invloed op het geluk der volkeren als die andere wet, die de *eigendomsrechten* bepaalt en de uitoefening daarvan regelt. De vorm der parlementaire regering is slechts een vorm en de *eigendom* is de *kern*. Het is dus de eigendomsregeling, die in waarheid aan het gebouw der samenleving ten grondslag ligt“. De rijkdom is de ware en enige grondslag van iedere staatkundige invloed.

Daarom dient de staatkunde volgens hem op de positieve wetenschap van het productieproces te rusten, die op haar beurt de economische wetenschap tot grondslag heeft. **DE ST. SIMON** is blijkbaar van mening, dat de eigendomsregeling van de economische productie, dan wel omgekeerd de economische productie van de eigendomsregeling afhankelijk is.

Uit de verandering van productiewijze en eigendomsregeling tezamen ontspringt de vorming der *maatschappelijke klassen*. En het is volgens hem deze klassen-vorming die de gehele ontwikkeling der menselijke

! Zo tracht hij in het bijzonder aan de geschiedenis van Frankrijk en ten dele ook van Engeland de betekenis der klassenvorming als de eigenlijke oorzakelijke drijfkracht voor heel de ontwikkeling der sociale instellingen in het licht te stellen.

Na de invasie der Franken in Gallia waren er volgens hem twee klassen: de Franken als *heren en* de inheemse Galliërs als *slaven*. De laatste bebouwden voor hun heren de akkers en arbeidden voor hen in alle takken van handwerk. Evenals de slaven in het oude Romeinse rijk kregen zij daarbij volgens **DE ST. SIMONS** voorstelling een klein geldvermogen (*peculium*), dat zij zorgvuldig verborgen. De kruistochten en nog meer de als gevolg daarvan ontstane weelde riepen een grote behoefte aan geld bij de Frankische meesters in het leven. De laatsten moesten daarom aan hun slaven „vrijheden“ (*franchises*) verkopen.

Maar diezelfde weelde verhoogde de sociale betekenis der handwerkers of ambachtslieden en der kooplieden, die in **de** nieuwe behoeften moesten voorzien.

**LODEWIJK RI**, die liever „koning der Callërs" dan „hoofd der Franken" wilds zijn, sluit een bondgenootschap met de „communes", dat zijn alle arbeidende Callërs in de steden en op het platteland, om de Frankische baronnen aan zijn gezag te onderwerpen. Doordat het koningschap aan de heersende adelklasse haar politieke macht ontnemt en het burgerdom de baronnen in de steden lokt, verliezen de laatsten iedere betekenis in de staat. Zij worden onder **LODEWIJK XIV** *dienaren* van het koningschap.

Tijdens de regering van deze „zonnekoning" ontstaat door de toenemende roil der producten een *nieuwe Masse*, die der *bankiers*.

De Franse revolutie is ontketend door de „bourgeoisie", dat is de gehele tussenlaag der bevolking, die uit de klasse der „communes" tot de rang van „bevoorrechten" stegen, maar zich niettemin achtergesteld voelden bij de oude adel, te weten de niet-adelijke juristen, de militairen van burgerlijke afkomst, de bezitters, die niet zelf leidende of arbeidende producenten (industriëlen) zijn.

Het ware doel dezer revolutie van het jaar 1789 was de grondvesting van het „industrieel stelsel", een revolutie, die nog niet haar eindphase bereikt heeft en eerst zal zijn afgesloten, wanner de *industriëlen*, de wezenlijk *productief werkende* laden der bevolking, waartoe ook alle zelfstandig het productieproces *leidende ondernemers* behoren, de staatkundig leidende positie zullen hebben verworven.

De eerste stap zag **DE ST. SIMON** in de wijze, waarop in 1817 de bekende staatslening in Frankrijk gesloten werd, die niet meer op de „barbaarse manier" der 18e eeuw, maar na vreedzame onderhandelingen tussen de elkaar als gelijkgerechtigd erkennende partijen, nl. de regering en de gewichtige klasse der bankiers, tot stand kwam.

Zo tracht **DE ST. SIMON** voor het eerst uit de klassenvorming en de klassentegenstellingen de gehele ontwikkelingsgang der samenleving oorzakelijk te verklaren. Dit is de natuurwetenschappelijke lijn in zijn sociologie, die zoals wij in de vorige paragraaf zagen, rechtstreeks geïnspireerd blijft door het klassieke humanistisch wetenschapsideaal: *beheersing* van de werkelijkheid door ontdekking van de haar oorzakelijk verklarende wetten.

Onverzoend tegenover deze gedachtenlijn loopt een andere, die de ontwikkeling der samenleving uit die der ideeën en wereldbeschouwingen wil verklaren. Hier zien wij het humanistisch *vrijheidsmotief* in de sociale omwenteling, die wij in de Romantiek, de Historische school en het Duitse idealisme hebben leren kennen, **DE ST. SIMONS** opvatting van het sociale proces beheersen.

Wanner hij deze laatste gedachtenlijn volgt, dan horen wij hem verklaren, dat ieder staatkundig systeem op een filosofisch stelsel en in 't bijzonder op morele ideeën moot gegrond zijn, dat het middeleeuwse feodale stelsel onverbrekelijk verbonden was met het theologisch systeem der kerk, evenzeer als het parlementaire stelsel van zijn tijd, waarin hij slechts een overgangsvorm zag, met de „metaphysica" der natuurrechts-leraars en met de rechtswetenschap. En het toekomstig politieke stelsel, dat hij het „industriële" noemt, zal volgens hem eveneens oorzakelijk afhankelijk zijn van de doorbraak van de positieve sociologie en de door haar verkondigde ideeën.

In deze laatste gedachtenlijn behoort ook thuis de universalistische

opvatting van de „maatschappij" als een organisch geheel, welks „delen" solidair met elkander verenigd zijn en dat slechts door gemeenschappelijke ideeën kan worden in stand gehouden.

Het klassebegrip daarentegen is van *individualistisch* karakter. Het verdraagt zich niet met de gemeenschapsgedachte, die aan de universalistische kijk op de samenleving inhaerent is.

De „klassen" worden door **DE ST. SIMON** gezien als „elementen" der samenleving, die de laatste in divergerende richting uiteen drijven. Het klassebegrip is een strijd-begrip. Waar „klassen" zijn, heersen onverzoende sociale tegenstellingen, die tot een strijd om de *macht* voeren.

Klassen kunnen zich slechts vormen in wat wij *maatschapsverhoudingen* der samenleving hebben genoemd. In deze laatste zijn de mensen niet, gelijk in de gemeenschapsverhoudingen, tot een solidaire *eenheid* verbonden, waarin zij de positie van *leden* hebben, maar fungeren zij

■

samenwerking, 't zij in strijdpositie.

De klassen behoren voorts tot de intrinsiek *economisch* gequalificeerde strijdverhoudingen. Zij zijn een uitwas in het maatschappelijk weefsel en onderscheiden zich daarin ten sterkste van de *standee*, die door het omgangsaspect der samenleving zijn gequalificeerd en die een normale differentiatie binnen de maatschappij in het Leven roepen.

Laat zich uit zulke klassentegenstellingen nu inderdaad de opbouw der samenleving verklaren? Zijn zij inderdaad de oorzakelijke drijfkrachten ook van de ontwikkeling van het interne staatsleven?

Het doet er weinig toe, dat **DE ST. SIMONS** schildering van de ontwikkeling der klassentegenstellingen in Frankrijk en van de daardoor volgens hem beheerste politieke ontwikkeling met alle eisen van een kritisch onderzoek spot. Lateren zouden met een veel deugdelijker wetenschappelijk apparaat de juistheid der klassen-theorie trachten te bewijzen en daarbij ook een veel scherper omlijning aan het klassebegrip geven.

Het gaat hier uitsluitend om het door **DE ST. SIMON** principieel aan de orde gestelde *sociologisch probleem*: de betekenis der klassentegenstellingen voor de staat en voor de gehele samenleving.

Want dit probleem is nog volkomen actueel en eist een *principiele analyse*. Wij kunnen er ons niet met grote woorden van afmaken. Het zal ons dan ook nader ernstig bezig moeten houden.

## HOOFDSTUK IV

# ***Bedrijfsorganisatie en Natuurlijke gemeenschap***

### **§ 1.** *De regeringsplannen intake de publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie.*

Het kabinet Schermerhorn-Drees heeft zijn eigen opvattingen in zake de democratie. Dat daarin niet de Staten-Generaal als wettige vertegenwoordiging van het Nederlandse volk de centrale plaats inneemt, kan than opnieuw blijken uit de wel zeer ongewone wijze, waarop de heer Vos als minister van Handel en Nijverheid de plannen der regering intake de toekomstige publiekrechtelijke organisatie van het bedrijfsleven heeft openbaar gemaakt.

Deze plannen zijn om advies toegezonden aan de het meest daarvoor in aanmerking komende organisaties van het bedrijfsleven. „Ten einde echter de discussie over dit belangrijke onderwerp op zo breed mogelijke basis to stellen hebben mijn ambtgenoten en ik het nodig geoordeeld deze stukken algemeen verkrijgbaar te stellen. Voor wel overwogen suggesties en critiek houdt de regering zich gaarne aanbevolen". Aldus minister Vos in een geleidewoord bij zijn onlangs gepubliceerd voorontwerp van wet op de bedrijfschappen.

Deze methode herinnert sterk aan de wijze, waarop de regering in October van het vorig jaar zich rechtstreeks tot de meest uiteenlopende instellingen als de kerken, de universiteiten enz. enz. wendde met verzoek om haar mening kenbaar te maken over de toekomstige staatsrechtelijke structuur van het Koninkrijk in verband met de voorbereiding van de Rijksconferentie.

Zij heeft, wat het voorontwerp van wet op de bedrijfschappen betreft, reeds aanleiding gegeven tot de ongetwijfeld merkwaardige figuur in onze parlementaire geschiedenis, dat de minister-president in de Tweede Kamer een voor-verdediging van de plannen van zijn ambtgenoot van Handel en Nijverheid heeft gevoerd, nog vóór het wetsontwerp bij deze Kamer is ingediend.

Wij kunnen dit alles niet bewonderen.

Het gepubliceerde voor-ontwerp is in menig opzicht nog slechts een „torso". In het schrijven, waarbij het aan de verschillende organisaties werd toegezonden, merkt de minister zelf op, dat hij ten aanzien van zeer fundamentele kwesties, als de toekomstige positie der vakorganisaties en de opbouw van een top-orgaan voor het gehele bedrijfsleven, nog slechts

met elkaar in strijd zijn, het algemeen belang **in zeer vele gevallen** zullen laten prevaleren. (Ik cursiveer). Daarop rekenen de ondergetekenden. Zonder deze bereidheid zou elke publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie ten dode zijn gedoemd."

Om echter de waarborg te scheppen, dat de bedrijfsorganisaties bij het voeren van haar beleid blijven binnen het algemene kader, dat de regeringspolitiek heeft gesteld, wordt in de besturen der bedrijfschappen een vertegenwoordiger van de centrale overheid opgenomen, een regeringscommissaris, die zowel met het voorzitterschap van het bestuur als met de dagelijkse leiding van het uitvoerend apparaat is belast.

Hij zal hebben zorg te dragen voor wat MR DE JONGH noemt de „integratie van het beleid der bedrijfschappen in het kader der gemeene landspolitiek".

Wat de verdere samenstelling van het bestuur van een bedrijfshap betreft, dit zal voor twee-derde uit laden bestaan, aangewezen door organisaties van werknemers en ondernemers in de takken van bedrijf, die onder het bedrijfshap vallen. Voor het overige zal ten hoogste een vierde der laden door de minister worden benoemd, waarbij gedacht is aan neutrale deskundigen op het gebied van het sociaal-economisch Leven als hoogleraren in de staathuishoudkunde of in technische wetenschappen en speciale vertegenwoordigers van de consumenten. En eindelijk zullen ook zitting krijgen laden, die zullen worden aangewezen door andere lichamen dan de vakorganisaties van werkgevers en werknemers.

Voor de eerste maal kunnen echter alle bestuursleden zonder onderscheid door de betrokken minister worden benoemd en wel voor een termijn van ten hoogste twee jaren.

Ook uit deze gehele ontworpen samenstelling van het bestuur blijkt voldoende, dat hier allermint is gedacht aan **interne organen van het bedrijfsleven** zelve, doch aan gedecentraliseerde **staatsorganen**, die slechts berekend zijn op de inschakeling van het bedrijfsleven in de plan-huishouding der overheid.

Dit blijkt tenslotte ook uit art. 19 van het voorontwerp, volgens 't welk het bestuur het gehele gebied der volkshuishouding vertegenwoordigt, waarvoor het bedrijfshap is ingesteld, terwijl de bestuursleden hun taak vervullen zonder last of ruggespraak. Dit is een bepaling die geheel analoog is aan de art. 81 en 89 van de Grondwet, \*) volgens welke de Staten-Generaal het gehele Nederlandse volk vertegenwoordigen, terwijl de laden stemmen zonder last of ruggespraak met hen, die benoemen.

In de opzet van het voorontwerp is gebroken met de gescheiden behandeling van de zgn. **sociale** (op de loonbepaling, arbeidsvoorwaarden, vakscholing e. d. betrekking hebbende) en de **economische** kwesties. De regering acht daze scheiding, zoals deze hier te lande historisch is gegroeid en ook tijdens de bezetting in de zgn. organisatie-Woltersom was doorgevoerd, noodlottig en voor de politiek zelve en uit sociaal-paedagogisch oogpunt. Daarom is in het voorontwerp gestreefd naar een coördinatie van sociaal en economisch beleid on wel aanstonds bij de instanties, die de beslissingen in eerste aanleg treffen.

Anderzijds wordt toegegeven, dat de behandeling in afzonderlijke

O) Thans art. 88 reap. art. 98.

lichamen het voordeel heeft, dat daarbij rekening kan worden gehouden met de eis van paritaire vertegenwoordiging van werkgevers en werknemers in de sociale colleges, een noodzaak die voor de economische colleges niet direct navijsbaar is. Daarom heeft het ontwerp gekozen voor bedrijfschappen met een zowel economische als sociale taak onder leiding van een en dezelfde commissaris, maar gesplitst in een economische en een sociale kamer, tenzij in bepaalde gevallen deze splitsing onnodig wordt geacht. De coördinatie van de werkzaamheden der beide kamers zal dan in hoofdzaak de taak zijn van de regeringscommissaris.

Ten aanzien van de zo belangrijke vraag, of de publiekrechtelijke bedrijfschappen *verticaal* dan wel *horizontaal* moeten worden opgebouwd, bevat het voor-ontwerp geen uitspraak.

In de Memorie van Toelichting wordt niettemin in beginsel scherp positie gekozen voor de *verticale* organisatie als regel.

Daaronder verstaat men, dat telkens de producenten, de groothandel in grondstoffen, de verwerkende industrie, de groothandel in eindproducten en de detailhandel, voor zover zij te maken hebben met eenzelfde soort van producten, in éénzelfde bedrijfsschap worden verenigd, zodat het laatste een gehele zgn. „bedrijfskolom" omvat.

Daarmede verwerpt de regering de zgn. horizontale organisatie, zoals die in de organisatie-Woltersom was doorgevoerd. Volgens deze laatste vorm van bedrijfsorganisatie waren niet alleen handel en nijverheid principieel gescheiden, maar werden by. ook de industriële en ambachtsbedrijven, ook al maakten zij hetzelfde product, in afzonderlijke bedrijfs-groepen ondergebracht.

Van een ontlasting van de Rijksbureaux voor Handel en Nijverheid door overdracht van arbeidstaken op deze horizontaal gebouwde organisatie is inderdaad nets terecht gekomen. En de bedoeling van de than ontworpen organisatie is immers juist de taak dezer rijksbureaux binnen afzienbare tijd geheel door de bedrijfschappen te doen overnemen.

Maar leent de verticale organisatie zich ook voor de *sociale* taak, welke aan de bedrijfschappen is toegedacht?

Volgens de Memorie van Toelichting levert zij voor het uitvoeren ook van deze taak geen bezwaar. Wel is waar heeft de historische ontwikkeling er toe geleid, dat sociale aangelegenheden als regel in horizontaal verband (dus vaksgewijze, by. voor de textielindustrie, de metaalindustrie enz.) worden behandeld.

Maar aan deze gegroeide praktijk kan volgens de ministers, van wie het voor-ontwerp is uitgegaan, volledig recht worden gedaan door de mogelijkheid te scheppen, dat aan horizontale contact-organen tussen ondernemers en werknemers in elke bedrijfstak de voorbereiding en uitvoering van bepaalde sociale regelingen kunnen worden overgelaten. Op deze wijze kan binnen het kader der verschillende bedrijfschappen een arbeidsverdeling plaats hebben in die zin, dat de *economische* bemoeiing zich als regel zal afspelen in het *verticale* verband, terwijl een belangrijk deel van de *sociale* taak, in het bijzonder de uitvoerende functie op dit terrein, in de eerste plaats aan de *horizontale verbindingsorganen* kan worden gedelegeerd, uiteraard onder verantwoordelijkheid van het bedrijfsschap.

Hoever zal zich de *taak van het bedrijfschap op economisch en sociaal gebied* uitstrekken?

Volgens de toelichting is het praktisch onmogelijk gebleken een uitputtende taakomschrijving te geven.

In art. 20 wordt een opsomming gegeven die slechts „tot illustratie” dient. Deze illustratie geeft intussen een niet gering beeld van wat de regering alzo tot de bevoegdheid der bedrijfschappen rekent!

Volgens het eerste lid kan de economische kamer onder meer besluiten nemen met betrekking tot:

- a. de voortbrenging en verdeling van goederen;
- b. de prijzen van goederen en diensten;
- c. de mededinging;
- d. de in-, aan-, uit- en doorvoer;
- e. de vestiging, uitbreiding en stillegging van bedrijven;
- f. de mechanisatie en rationalisatie van bedrijven;
- g. de normalisatie van voortbrengselen en bedrijfsmiddelen;
- h. de financiering en winstuitkering van ondernemingen (I);
- i. de administratie van ondernemingen (1).

Volgens het tweede lid kan de sociale kamer onder meer besluiten nemen met betrekking tot:

- a. de lonen en andere arbeidsvoorwaarden;
- b. de vakopleiding, omscholing en herscholing en de vastlegging van de getalsverhouding in ondernemingen en bedrijven (I);
- c. de verruiming van werkgelegenheid en de bestrijding van werkloosheid;
- d. de voorziening in de gevolgen van werkloosheid;
- e. vaste organen van overleg tussen werkgevers en werknemers in een onderneming;
- f. fondsen en andere instellingen in het belang der werknemers.

Het bestuur stelt volgens art. 23 de verordeningen vast en neemt de overige besluiten, die in het belang van het gebied der volkshuishouding, waarvoor het bedrijfschap is ingesteld, nodig oordeelt. *Het kan bij verordening verplichtingen opleggen tot inlevering van enig product of bedrijfsbestanddeel.* Omtrent de voor de in te leveren producten en bestanddelen toe te kennen schadevergoeding worden bij algemene maatregel van bestuur regelen gesteld. Dus *onteigening bij verordening* in fundamentele afwijking van de Grondwet.

Het bedrijfschap kan *heffingen opleggen* en *retribution heffen* voor door of vanwege het bedrijfschap verleende diensten. De minister kan daartoe opdracht geven en indien het bestuur aan deze opdracht geen gevolg geeft, geschiedt de oplegging door de regeringscommissaris.

Wat het *overheidstoezicht* op de bedrijfschappen betreft, vermelden wij slechts het volgende:

Besluiten van bedrijfschappen kunnen door de betrokken minister worden *geschorst of vernietigd* wegens *strijd met de wet of het algemeen belang*. Besluiten, waarbij heffingen worden opgelegd en andere door de

betrokken minister aan to wijzen besluiten behoeven voorafgaande ministeriele *goedkeuring*.

De commissaris heeft een belangrijke taak bij de preventieve controle op de besluiten en verordeningen der bedrijfschappen. Hij kan binnen drie dagen, nadat het bestuur of het daaruit gevormde dagelijks bestuur een besluit heeft genomen, mededelen, dat hij de minister heeft voorgesteld dit besluit te schorsen of te vernietigen. Daardoor wordt de uitvoering van het besluit gedurende dertig dagen opgeschort, behoudens eerdere voorziening door de minister.

0

Hoe heeft de regering zich de *positie der vakorganisaties* onder de ontworpen nieuwe bedrijfsorganisatie gedacht? Gelijk reeds werd opgemerkt, heeft ze daaromtrent nog geen definitief inzicht. Minister Vos geeft in zijn schrijven aan de organisaties van het bedrijfsleven slechts „suggesties”.

Volgens hem zal bij de vakorganisaties het accent meer liggen op de behartiging van de *groepsbelangen*. In deze organen — en niet in de bedrijfschappen — zullen ondernemers en werknemers *hun eigen vertegenwoordigers* moeten kunnen zien. Daarom zal het volgens hem aanbeveling verdienen de oprichting, de inrichting en de grensafbakening van deze organisaties „zoveel mogelijk” over te laten aan de belanghebbenden zelf. Aan de andere kant echter zullen de inrichting en grensafbakening der vakorganisaties van dien aard moeten zijn, dat zij ook de haar toegedachte taak in het kader der bedrijfschappen (verkiezing van twee-derde der bestuursleden, eventueel voorbereiding en uitvoering van sociale regelingen van het bedrijf) kunnen vervullen.

Om deze beide desiderata recht te doen zou volgens de minister wellicht een systeem van „erkenning” van door belanghebbenden zelve gevormde organisaties het meest dienstig zijn. In iedere branche zal dan echter slechts één representatieve vertegenwoordiging van ondernemers — hetzij een enkele vereniging, hetzij een federatie van verenigingen — en een van de werknemers kunnen worden erkend. Want een erkenning van twee of meer naast elkaar werkende verenigingen op hetzelfde terrein zou een efficiënte werkwijze te zeer belemmeren. Anderzijds kan echter **de** vrijheid van vereniging niet worden beknot.

De ondernemers zullen daarom de vrije keuze moeten hebben of zij de in de organisatie-Woltersom gegroeide samenwerking in de ondervakgroepen, vakgroepen en bedrijfsgroepen willen voortzetten — dan echter in *privaatrechtelijke vormen* en *zonder het verplichte lidmaatschap* zoals dit in de organisatie-Woltersom bestond dan wel of zij terug willen keren naar de oude verenigingen of geheel nieuwe willen scheppen.

Wat de organisaties van arbeiders betreft, valt zeker te verwachten, dat per bedrijfstak meer dan één organisatie zal optreden. Ook bier zal dan, evenals voor de werkgevers, *samenwerking in federatief verband* voorwaarde voor erkenning zijn.

Indien aldus ondernemers enerzijds en werknemers anderzijds in representatieve organisaties per bedrijfstak zijn verenigd, zouden zij per

bedrijfstak samen kunnen komen in „vakraden" (gelijk bij de „Stichting van den Arbeid"), die *order toezicht van het betrokken bedrijfschap, vooral op sociaal terrein* tal van regelingen zouden kunnen *voorbereiden en eventueel uitvoeren*. Eveneens bestaat dan de mogelijkheid, dat ook horizontaal verbonden ondernemersgroepen elkaar treffen *in vaste organen van overleg*. Te denken valt hier allereerst aan de „Stichting van den Arbeid". Deze zou — anders dan de Stichting voor den Landbouw, die een afzonderlijk lichaam zou moeten blijven — eventueel kunnen worden ingeschakeld als een vast onderdeel van het *top-orgaan* der ontworpen bedrijfsorganisatie, als hoedanig de minister, bij wijze van *voorlopige suggestie*, zich een *Sociaal-Economische Raad* heeft gedacht.

Ook in het toporgaan zal dus met de gescheiden behandeling van sociale en economische kwesties worden gebroken.

De „Raad voor het Bedrijfsleven", als toporgaan van de organisatie-Woltersom, zal in ieder geval verdwijnen. Maar evenmin zullen de vooroorlogse Economische Raad en de Hooge Raad van Arbeid zonder meer kunnen terugkeren. Hun taken moeten gecoördineerd worden.

Minister Vos ziet de nieuwe te scheppen „Sociaal-Economische Raad" voornamelijk als *adviesorgaan voor de regering* voor alle algemene vraagstukken van sociaal-economisch beleid en voorts voor de beoordeling van regelingen der bedrijfschappen, waarover de regering een oordeel zal moeten uitspreken.

De S. E. R. zal, evenals vroeger bij de Economische Raad en de Hooge Raad van Arbeid gebruikelijk was, met vaste commissies kunnen werken. De vroeger bestaande horizontale centrale instellingen als Middenstandsraad, Nijverheidsraad, eventueel aangevuld met enkele nuttig gebleken centrale organen van de organisatie-Woltersom en nieuw te vormen centrale raden zullen bij voorkeur als vaste organen in de S. E. R. kunnen worden ingeschakeld.

Minister Vos denkt zich de S. E. R. samengesteld door de regering, voor een aanzienlijk deel op voordracht van de centrale organisatie van ondernemers en arbeiders. Echter zullen ook vertegenwoordigers uit de kringen der bedrijfschappen, neutrale deskundigen, alsmede overheids- en consumentenvertegenwoordigers er niet in mogen ontbreken.

Ziet hier een samenvatting van de hoofdlijnen van het voor-ontwerp en van de persoonlijke „suggesties" van minister Vos.

In de volgende paragraaf willen wij een en ander aan een principiële onderzoek onderwerpen.

## § 2. De regeringsplannen intake de publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie. (Vervolg)

Alle critiek, die tot nu tegen het voorontwerp der regering tot uiting is gekomen, culmineert in het verwijt, dat hier de publiekrechtelijke bedrijfsorganen *Been wezenlijke organen van het bedrijfsleven* zelve zijn. In 't bijzonder tegen de figuur van de regeringscommissaris als voorzitter van het bestuur van het bedrijfschap en hoofd van het gehele uitvoerend apparaat richt zich de klacht. Het ontworpen bedrijfschap is in wezen een nieuw *staats-orgaan*.

Dit laatste is juist. Maar men zij billijk in zijn critiek en bezinne zich

goed op de vraag, wat men eigenlijk wil. Want, wat men ook op de gepubliceerde regeringsplannen kan aanmerken, men kan niet ontkennen dat zij althans een vaste lijn volgen. Het voorontwerp gaat uit van het beginsel ener zgn. „geleide economie“, van een zgn. nationale „plan-huishouding“. Uit niets blijkt, dat de regering zulk een „geleide economie“ slechts voor de huidige nood-toestand zou begeren en dat zij zo spoedig mogelijk weer naar een vrij bedrijfsleven zou willen terugkeren.

*Men zal zich dus eerst rekenschap dienen te geven van de vraag, of men dit beginsel ener van boven of „geleide economie“ aanvaardt, dan wel principieel verwerpt.*

Op de buitengewone Deputatenvergadering der Anti-Revolutionaire Partij heeft de heer SCHOUTEN als voorzitter van het Centraal Comité volgens het persverslag op dit punt een duidelijke uitspraak gedaan. Hij aanvaardt de „geleide economie“ slechts voor de overgangstoestand, doch verwerpt haar als beginsel voor de *blijvende* ordening van het bedrijfsleven en kant zich tegen iedere vorm van bedrijfsorganisatie, waarbij de laatste tot een verlengstuk van het overheidsapparaat wordt gemaakt.

Het ware te wensen, dat nu spoedig ook van de zijde der overige christelijke partijen en met name ook van de zijde der christelijke vak-organisaties zulk een duidelijke uitspraak over het *beginsel* der planhuishouding wordt vernomen.

Met name wat de Rooms-katholieke betreft, verkeert men op dit punt in het *onzekere*. Het *ordeningsideaal* vindt hier sterker weerklank, krachtens de gehele Rooms-katholieke visie op de menselijke samenleving. De staat wordt hier naar de Thomistisch-Aristotelische opvatting inderdaad gezien als het totaal-verband van heel de natuurlijke samenleving, waarvan dus ook het bedrijfsleven slechts een geordend *deel* kan uitmaken. Maar de Rooms-katholieke opvatting gaat tegelijk uit van het zgn. *subsidiariteitsbeginsel*. En volgens dit beginsel mag de overheid geen enkele taak aan zich trekken, die lagere gemeenschappen, als het bedrijf, *zelf* kunnen verrichten.

Het *beginsel* der geleide economie kan o. i. op dit standpunt moeilijk worden verworpen. Maar men moet hier wel sterk bezwaar maken tegen een gecentraliseerde opzet van zulk een „geleide economie“. Men zal althans zoveel mogelijk aan het bedrijfsleven zelve willen overlaten. Maar daarbij spreekt het voor de Rooms-katholieke opvatting vanzelve, dat het bedrijfsleven, wat de *economische ordening* aangaat, *publiekrechtelijke verordeningsbevoegdheid* krijgt.

Men ziet in dit laatste geen enkel principieel bezwaar, omdat de Rooms-katholieke opvatting aan het bedrijfsleven *geen eigen innerlijke geaardheid en levenswet* tegenover de staat toekent. Van een „sovereiniteit in eigen kring“ weet men hier niets. Voor een *eigen intern bedrijfsrecht*, dat zijn oorsprong en gelding niet aan de overheid dankt, is in deze opvatting geen plaats. Volgens THOMAS VAN AQUINO, de geestelijke vader van de officiële Rooms-katholieke leer der samenleving, kunnen immers alleen de *staat* en de kerk als zgn. „volmaakte gemeenschappen“ in eigenlijke zin stellig *recht* vormen, de eerste op *natuurlijk*, de tweede op *boven natuurlijk* gebied.

Geheel antlers komt de zaak echter te staan, wanner men in schriftuurlijke lijn van het beginsel der „sovereiniteit in eigen kring“ uitgaat.

Dan kan het modeme bedrijfsleven niet als *deel* van het *staatsgeheel* worden erkend. Want de delen van een geheel zijn aan de levenswet van het geheel onderworpen. Zij kunnen geen *eigen levenswet* hebben *onafhankelijk van het geheel*. Evenmin als zulks met de delen van een levend lichaam het geval is. Wel kunnen de *delen* van de staat, als bv. provincie en gemeente, *autonomie* binnen het geheel bezitten, zodat zij zelf publiekrechtelijke verordeningen mogen uitvaardigen, die alleen aan de *contrôle* van de centrale overheid zijn onderworpen, opdat zij niet in strijd komen met de wet en het algemeen belang. Maar de grenzen dezer autonomie zijn geheel afhankelijk van het algemeen staatsbelang.

Daarentegen wordt de souvereiniteit in eigen kring uitsluitend *innerlijk* begrensd door de *eigen aard* van de betrokken levenskring. Wanneer nu het bedrijfsleven naar zijn innerlijke aard niet als deel van de staat kan worden beschouwd en het een wezenlijke souvereiniteit in eigen kring bezit, dan moet het *beginsel* der door de overheid geleide economie beslist worden *verworpen*.

Want een wezenlijk door de overheid geleide economie is op geen andere wijze denkbaar dan dat men het bedrijfsleven naar al zijn geleidingen in een publiekrechtelijke organisatie besluit, die zich naar het centrale economisch plan van de overheid heeft te richten. Of men zulk een apparaat nu bedrijfsgewijze *autonomie* en *zelfbestuur* toekent, doet aan het principe zelf nets af. Plan-economie of overheidswege moet het bedrijfsleven als *deel* in het *staatsgeheel* ordenen. Zij is, voorzover ze als *beginsel*, als *ordeningsideaal*, wordt voorgestaan, onveranderlijk vloeisel van een *totalitaire staatsidee*. De vraag, of van zulk een geleide economie inderdaad een bezwering van de economische wanorde en van de economische crises kan worden verwacht, bespreek ik hier niet.

Ik wil hier alleen iets zeggen over het beginsel, waarvan het ideaal der van overheidswege geleide economie uitgaat.

Men wil op dit standpunt breken met het kapitalistisch stelsel, dat het doel van het bedrijfsleven ziet in *winst maken*.

Tegenover dit kapitalistisch doel stelt men dan, dat het bedrijfsleven slechts dienstbaar behoort te zijn aan de *voorziening in de volksbehoeften*.

Deze gehele voorstelling van zaken is principieel *misleidend* en behoort, daar met haar een ware demagogische propaganda wordt gedreven, eindelijk te worden *ontmaskerd*.

Het vrije bedrijfsleven is het resultaat van een differentieringsproces in de historie, waardoor het zich eerst in zijn *eigen innerlijke aard* en zijn *eigen levenswet* kan *ontplooiën*. Zolang men slechts een ongedifferentieerde „volkshuishouding“, „stadshuishouding“, „buurschapshuishouding“, „vroonhofhuishouding“ enz. kende, was er nog geen zelfstandig bedrijfsleven.

Naar zijn eigen innerlijke aard als gedifferentieerde levenskring is een bedrijfstak een door de economische *ondernemingsfunctie* gekwalificeerde organisatie van kapitaal en arbeid in een complex van ondernemingen, dat zich niet binnen staatsgrenzen laat opsluiten.

Het is dus de *economische ondernemingsfunctie*, waarin het vrije bedrijfsleven zijn eigen *bestemming* vindt.

De zelfstandige ondernemersfunctie is onlosmakelijk verbonden met het *principe van zelfstandig* risico dragen en *onderlinge mededinging*. De ondernemerswinst is de op zichzelf volkomen gerechtvaardigde be-

Toning van de bijzondere economische diensten, welke het ondernemerschap aan de samenleving bewijst. Ongetwijfeld schuilt in het vrije bedrijfsleven het gevaar, dat deze winst buitensporig wordt opgedreven ten koste van de verbruiker en de arbeider, wanneer de ondernemers door trust- en kartelvorming zich vrijwel een monopoliepositie weten te verschaffen. In dit geval dient de overheid in het algemeen belang in te grijpen.

Maar het is perse onwaar, dat het *winststreven* het eigenlijk kenmerkende doel van het vrije bedrijfsleven zou zijn.

Deze bewering berust op een fundamentele miskennis van de *acrd* van het zelfstandig ondernemerschap. Het eerste doel van de goede ondernemer is zijn bedrijf groot te maken en het bedrijfsbelang dekt zich niet zonder meer met zijn particulier belang als individu.

De ondernemer is de stimulerende en inventieve factor in het bedrijfsleven. Zijn taak is niet slechts in *bestaande* behoeften te voorzien, maar zelf *vormgevend* in het menselijk behoeften-schema in te grijpen, het peil van de welvaart op te voeren door toepassing van nieuwe ontdekkingen, nieuwe uitvindingen enz. In het stelsel van het vrije, niet aan plan-huishouding van overheidswege onderworpen bedrijfsleven, blijft ook de verbruiker ten volle persoonlijk verantwoordelijk voor de keuze van de *wijze*, waarop hij zijn behoeften zal bevredigen. De *bedrijfsvrijheid* hangt met de *geestelijke* vrijheid en verantwoordelijkheid van de mens onafscheidelijk samen.

Maar in tijden van stijgende welvaart moet dit stelsel tot onduidbare tyrannie leiden. De bekende Franse staatsrechtsg geleerde en socioloog **MAURICE HAURIOU**, een man van enigszins vrije Rooms-katholieke levensovertuiging, heeft niet ten onrechte de uitspraak gedaan, dat de vereniging van de zwaarmacht en het economische machtsmonopolie in handen van de overheid het grootst denkbare gevaar voor de geestelijke vrijheid betekent.

Nu zullen de plan-economen natuurlijk tegenwerpen, dat naarmate de welvaart toeneemt, ook in het stelsel der plan-huishouding de vrijheid van de consument evenredig zal uitgroeien.

Maar dit is dan een vrijheid, die principieel van het overheidsplan afhankelijk is en juist in die afhankelijkheid schuilt de machtsusurpatie van de zijde van de staat.

In het „overheidsplan“ mengt zich noodzakelijk de *politieke overtuiging*. En wanneer de politieke overtuiging van een regering zich dwingend aan het bedrijfsleven kan opleggen, dan wordt zowel het laatste als de verbruiker het slachtoffer van geestelijke onderdrukking.

Wie de gevaren van het *totalitaire régime*, in welke vorm het zich ook aandient, doorzien heeft, moet dus de plan-economie van het voorontwerp Vos c.s. principieel afwijzen. Moge het Nederlandse volk tijdig wakker worden en op deze principiële aanval op zijn nationale tradities het juiste antwoord geven.

Met de verwerping van het beginsel der regeringsplannen zijn wij intussen niet klaar. Het vraagstuk van de publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie blijft dan nog in volle omvang aan de orde. Wij willen daarop in enige volgende paragrafen terugkomen, waarbij wij ook op de organisatorische opbouw van het regeringsontwerp nader kritisch zullen ingaan.

### § 3. *De regeringsplannen inzake de publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie.* (Vervolg)

Warmer men de bedrijfsorganisatie niet wil aanvaarden als verlengstuk van het overheidsapparaat en haar werkelijk als organisatie van het *wijze*, d.i. het naar zijn *eigen aard ontwikkelde* bedrijfsleven tot gelding wil doen komen, wordt de toekenning van *publiekrechtelijke verordening-bevoegdheid* een zeer quaestieus punt.

Want één ding is zeker: publiekrechtelijke bevoegdheden kunnen aan het bedrijfsleven Trimmer *naar zijn eigen aard* toekomen. Het kan zulke bevoegdheden alleen aan de overheid ontleenen. Nu mag de overheid haar gezag Trimmer aan andere levenskringen overdragen, wanner deze laatste niet een wezenlijk *publiekrechtelijke taak*, de behartiging *van het algemeen belang*, te vervullen krijgen. Maar juist zulk een taak kan het bedrijfsleven binnen *zijn eigen levenskring* 'Ammer vervullen.

De natuurlijke taak van wezenlijk uit het bedrijfsleven zelve gegroeide organen is de behartiging van *gemeenschappelijke bedrijfsbelangen*.

Ms wij bier spreken van gemeenschappelijke bedrijfsbelangen, dan is daarmee niet bedoeld, dat een gehele bedrijfstak als zodanig een wezenlijk gemeenschapskarakter zou vertonen.

Op dit punt heerst ook in christelijk-sociale kringen veel misverstand.

Men heeft bier vaak deze voorstelling, dat de christelijke solidariteitsgedachte noodzakelijk met zich brengt, dat men een gehele bedrijfstak als bv. de diamantbewerking, de textiel-industrie, de sigaren-industrie enz. als een grote *gemeenschap* moet beschouwen.

Voorzover de feitelijke verhoudingen hieraan niet beantwoorden, stelt men in ieder geval de zaak aldus, dat de bedrijfstak als zodanig een gemeenschap *behoort* te zijn.

Dit laatste is nu juist de *principiele vraag*.

Men mag de gemeenschapsfiguur in de samenleving niet verwarren met de christelijke eis van solidariteit en naastenliefde. De laatste geldt voor *alle* levensverhoudingen, ook *buiten de eigenlijke gemeenschap*. Evenzeer als men zal moeten erkennen, dat ook feitelijk in het maatschappelijk verkeer de groepsbelangen ten nauwste met elkander vervlochten zijn, omdat men bij de toenemende differentiering en arbeidsverdeling steeds sterker van elkaar afhankelijk wordt. Het is echter persé niet juist, als eis van een christelijk idee van de menselijke samenleving te stellen, dat bier alle verhoudingen tot gemeenschapsverhoudingen zouden moeten worden omgevormd.

Juist in onze tijd moet van christelijke zijde tegen iedere *overspanning* van de gemeenschap met kracht positie worden gekozen. Want deze overspanning is steeds uitvloeisel van een *totalitaire* beschouwing van de menselijke samenleving, die de laatste slechts in het schema van *een geheel* met zijn *delen* weet te vatten, en die zich slechts laat doorvoeren *met ter zijde stelling* van *de eigen aard der gedifferentieerde levenskringen*.

Men denke de opvatting van de bedrijfstak als gemeenschap slechts een ogenblik door. Hoe dan te denken over de verhouding der bedrijfstakken onderling? Moet dan niet het bedrijfsleven naar al zijn geledingen als een nog *omvattender gemeenschap* worden beschouwd, waarvan de bedrijfstakken slechts horizontale onderdelen zijn? Kan men hier ook van

een *verticale* opbouw van de bedrijfsgemeenschap uitgaan, gelijk in het voorontwerp van minister Vos c.s. geschiedde, en een hele „bedrijfskolom” als onderdeel van het geheel der bedrijfsgemeenschap aanvaardden?

Maar wat moet dan als dit *omvattend geheel* van het bedrijfsleven fungeren? Welke is de *totaal-gemeenschap*, die alle bedrijfstakken, resp. bedrijfskolommen, als haar *delen* omvat?

Hoe men de zaak ook keert of wendt, men komt in deze gedachte steeds weer uit bij de *rationale gemeenschap* zoals die in de *staat* is belichaamd.

En ook het schema voor een publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie, waarbij de verordenende organen inderdaad als vertegenwoordigers van de *bedrijfsbelangen* zelve worden erkend, loopt onveranderlijk weer uit in een top-organisatie van het *gehele* bedrijfsleven, die het *algemeen belang* heeft te dienen en die ons de *geleide economie* als *beginsel en niet als tijdelijke noodmaatregel* moet brengen.

Wij krijgen dan alleen dit verschil met het voorontwerp der regering, dat de bedrijfsorganen als wezenlijk *autonome* en *zelfbesturende* organen der *bedrijfstakken zelve* zijn opgebouwd.

Maar is dit nu een gemeenschap, die uit *de innerlijke aard* van het bedrijfsleven zelve voortvloeit?

Dit moet *principiëel* en *met beslistheid* worden *ontkend*. En alien, die met ons het *beginsel der geleide economie* als een aanslag op de geestelijke vrijheid van ons volk verwerpen, dienen zich op dit punt wel goed te bezinnen, opdat zij niet door een halfslachtige houding huns ondanks in de maalstroom van onze historische tijdgeest worden meegedreven naar een haven, waar zij niet wensen te belanden.

Eén ding sta op de voorgrond. Ook bij principiele erkenning van de *souvereiniteit in eigen kring* van het bedrijfsleven *naar zijn aard*, blijft een *publiekrechtelijke binding* zowel in „sociale” als „economische” aangelegenheden van dit bedrijfsleven aan de eisen van het *algemeen staatsbelang* noodzakelijk.

*Alle* levenskringen van niet-staatkundige aard moeten zich zulk een binding laten welgevallen, gelijk omgekeerd het staatsleven op zijn beurt zich een binding moet laten welgevallen in de andere levenskringen.

Het gezin heeft ongetwijfeld een „souvereiniteit in eigen kring.” Maar dit belet niet, dat de staat de kinderen aan leerplicht en dienstplicht onderwerpt. Want het betreft hier een *publiekrechtelijke binding*, die als zodanig *buiten de eigen aard* van het gezinsleven valt en geheel ligt binnen de bevoegdheid, die naar zijn aard alleen aan *de staat zelf* toekomt.

Maar omgekeerd ondergaat ook het staatsleven zelve een heilzame binding in het gezin door de banden van ouder- en kinderliefde en opvoeding, waardoor de staat belet wordt zijn burgers geestelijk to overheersen en gelijk to schakelen.

Zo zal dus ook het bedrijfsleven zich een publiekrechtelijke binding in de staat moeten laten welgevallen, maar tegelijk binnen zijn vrije levenssfeer het staatsleven moeten binden, om to beletten, dat de overheid de burgers ook economisch gaat overheersen.

Het vrije, gedifferentieerde bedrijfsleven heeft bier een machtige en uiterst heilzame taak ontvangen, om op zijn terrein de totalitaire staatsidee (met al haar geestelijke tyrannie) te keren.

Maar eerste eis voor het volbrengen van deze taak is wel, dat het bedrijfsleven niet begint in de toekenning van publiekrechtelijke bevoegdheden de eigenlijke bekroning van zijn *interne rechtsmacht* en *souvereiniteit in eigen kring* te zien. Eerste eis is, dat het zich niet late vangen in de gevaarlijke gemeenschapsideologie van de tijdgeest. Want doet het zulks wel, dan betekent dit de eerste stap op de weg, die tot *volledige capitulatie* moet voeren.

Wie publiekrechtelijke bevoegdheden van de overheid aanvaardt komt daarmee op hetzelfde ogenblik in *functionele dienstverhouding* tot de staat.

Of meent men, dat de overheid publiekrechtelijke macht uit handen zou kunnen geven, puur en alleen om daarmee de interne belangen in het bedrijfsleven te vervolgen?

Meent men werkelijk de overheid op de duur buiten de interne levenssfeer van het bedrijf te kunnen houden, als dit laatste de bevoegdheid krijgt het interne bedrijfsleven zelve publiekrechtelijk te „bemaszregelen“?

Men toetse zich dan aan de geschiedenis van de gemeentelijke autonomie to onzentl

Wanneer eenmaal is erkend, dat het *bedrijf zijn eigen interne leven* publiekrechtelijk, d. i. *op de wijze der overheid*, mag regelen, dan heeft men op hetzelfde ogenblik implicite, zij 't al wellicht *onbedoeld*, toegegeven, dat de centrale overheid dit in beginsel ook mag, zodra zij slechts van mening is, dat het „algemeen belang“ zulks zou eisen.

Nu moet het te denken geven, dat juist de opvatting van het bedrijfscomplex als een „natuurlijke gemeenschap“ tot de voorstelling van een *publiekrechtelijke* bedrijfsorganisatie als uitdrukking van het *interne leven van het bedrijf* voeren moet.

Is een bedrijfstak *naar zijn innerlijke aard en levenssfeer* immers een wezenlijke *gemeenschap*, dan moet de interne rechtsvorming, die in zulk een bedrijfstak plaats vindt, ook *al* de bedrijfsgenoten als leden van één gemeenschap binden. En voorzover zulks niet langs de weg van *onderlinge overeenkomst* bereikbaar is, klopt men bij de overheid om hulp aan. De overheid, zo zegt men dan, moet de bedrijfskring *laten leven*, door de voorwaarden te scheppen voor een eigen vorming van gemeenschapsrecht door het bedrijf zelve.

Men leeft daarbij in de gedachte, dat het door de overheid (de wetgever) verschaft *publiekrechtelijke kader* aan de innerlijke aard van het bedrijfsrecht nets wezenlijk zou veranderen.

In verschillende bedrijfstakken althans was men immers reeds een heel stuk op weg om het grootste deel der bedrijfsgenoten met bepaalde regelingen te omvatten. Wanneer er nu een minderheid van dwarskijkers overblijft, die weigeren zich aan deze regelingen te onderwerpen, dan moeten deze toch *gedwongen* kunnen worden, de gemeenschapseisen te erkennen?

Nu moet men, wil men in deze inderdaad uiterst moeilijke materie het spoor niet bijster raken, beginnen scherp te onderscheiden. Wij ontkennen niet, dat er bindende regelingen in publiekrechtelijke zin nodig zijn. Wij ontkennen ook niet, dat het bedrijfsleven aan zekere *gemeenschaps-eisen* gebonden is. Evenmin, dat zich *binnen* een bedrijfstak bepaalde belangengemeenschappen kunnen vormen. Het gaat er ons alleen om te

weten, of de *interne levenssfeer* van een bedrijfstak en in ruimere zin van heel het bedrijfswezen in 'n *publiekrechtelijk kader past* en of deze interne levenssfeer *near haar eigen normatieve aard een gemeenschap* is.

Die vraag is door ons in beslist ontkennende zin beantwoord. En zulks op goede gronden, waarvan wij de weerlegging nog steeds moeten vernemen.

Wij moeten dan beginnen met de opmerking, dat een vrije bedrijfstak *naar zijn innerlijke aard* niet bij de landsgrenzen ophoudt, en dat hij dus *als zodanig geen deel* kan zijn van de Nederlandse volksgemeenschap in haar staatsverband. Ongetwijfeld levert het feit van vestiging van verschillende ondernemingen op Nederlands grondgebied en de Nederlandse nationaliteit een zeer nauwe band tussen de Nederlandse ondernemingen en de Nederlandse staat. Maar hetzelfde geldt van de Nederlandse kerken, die toch niemand om deze reden tot deel van de Nederlandse staat zal willen verklaren.

Verschiedende grote ondernemingen dragen een uitgesproken *internationaal* karakter en bezitten, ook voorzover zij haar zetel in Nederland hebben, tal van dochterondernemingen in het buitenland. Er verandert aan de *innerlijke aard* van zulke ondernemingen niets, wanneer zij besluiten haar zetel naar het buitenland te verplaatsen. Uit *nationaal* oogpunt bezien kan zulks zeer betreurenswaardig zijn en er zal allicht een *algemeen belang* bij betrokken zijn, dat de overheid alles in het werk stelt, om door het verlenen van bijzondere faciliteiten zulk een zetel-verplaatsing te voorkomen. Men denke slechts aan het grote Philipsconcern, aan „de Bataafse" e. d.

Maar men zal moeten toegeven, dat het nationaal karakter geen *interne* eigenschap van zulke concerns kan worden genoemd. Het vormt een *extern*, ongetwijfeld zeer reële *binding*, maar het scheidt als zodanig niet een *interne* gemeenschap met de overige Nederlandse ondernemingen, die *uit de aard van het bedrijf zelve* voortvloeit.

De bedrijfstak, resp. bedrijfstakken, waarin zulk een groot-onderneming werkzaam is, draagt dus evenzeer een international karakter en het gemeenschapskarakter van zulk een internationale bedrijfstak of bedrijfstakkencomplex laat zich eenvoudig net construeren. Toch belet zulks niet, dat zich binnen een internationale bedrijfstak bepaalde gemeenschappelijke belangen tussen concurrerende groot-ondernemingen geldend maken, die tot prijsafspraken, productie-regeling en een zekere verdeling van afzetgebied kunnen voeren.

Er kan ook trustvorming plaats vinden, waardoor oorspronkelijk zelfstandige ondernemingen inderdaad tot een *eenheid*, tot een *gemeenschap* worden opgesmolten. De *trust* wordt feitelijk een grote nieuwe onderneming.

Maar daarmee wordt de gehele bedrijfstak of het desbetreffende bedrijfstakkencomplex zelve nog geen *gemeenschap*, geen *eenheid*. Hij blijft een *veelheid* van onderling maatschappelijk gecoördineerde ondernemingen, die binnen de grenzen van haar eventuele onderlinge orderings-overeenkomsten volkomen vrij tegenover elkander staan.

Zou het nu als een ideaal moeten worden gezien, dat zulk een internationale bedrijfstak of bedrijfstakkencomplex tot een (internationale) *vrije bedrijfsgemeenschap* werd omgevormd? Geenszins, want dit zou tot een

volstrekte *economische dictatuur* voeren, die reeds than bij bepaalde wereld-trusts bedenkelijk dicht wordt benaderd en met de aard van het gedifferentieerde bedrijfsleven in strijd is.

De veelheid van onderling gecoördineerde ondernemingen zal altijd een waarborg blijven scheppen tegen uitbuiting van de verbruiker. Tegenover een gesloten gemeenschap van alle ondernemingen in eenzelfde bedrijfstak staat de consument machteloos.

*Naar zijn aard* (en dit is geen puur *feitelijke*, maar *normatieve* kwestie) is een bedrijfstak geen *gemeenschap*, maar een *maatschappelijke coördinatie* van ondernemingen, die haar inderdaad gemeenschappelijke belangen slechts op de grondslag van vrijwillige samenwerking kunnen regelen. Dit geldt ook voor een bedrijfstak als de landbouw, al is deze, anders dan de groot-industrie, veel sterker aan de nationale bodem gebonden.

Dit belet, gelijk wij reeds opmerkten, geenszms, dat *binnen dit gecoördineerd-maatschappelijk kader* wezenlijke gemeenschapsvorming plaats vindt.

De vakorganisaties, ondernemersbonden, stand-organisaties van patroons en arbeiders zijn inderdaad *gemeenschappen met eigen gezagsorganen*.

Maar zij zijn als zodanig *niet de bedrijfstak zelve*. Zij kunnen als spontaan uit het bedrijfsleven gegroeide corporaties zelve slechts op het beginsel der *vrijwilligheid* rusten. Zij kunnen *near haar innerlijke aard* slechts *leven in een omgeving van maatschappelijke coördinatie der ondernemingen*.

Wij weten zeer goad, dat de feitelijke werking der collectieve contracten — ook afgescheiden van een publiekrechtelijk verbindendverklaring — zich veel verder uitstrekt dan de engere kring der georganiseerden. Deze werking wordt bereikt, doordat bv. aan georganiseerde werkgevers verboden wordt ongeorganiseerd personeel in dienst te nemen en aan de georganiseerde arbeiders bij een ongeorganiseerde patroon in dienst te treden.

Maar dit duet aan de *grondslag* van het vrije bedrijfsrecht nets af.

Het collectieve recht kan ongetwijfeld als een typisch stuk *intern gemeenschapsrecht* worden beschouwd. Maar net voorzover het een voor de gehele bedrijfstak publiekrechtelijk bindend karakter aanneemt. Zodra dit laatste geschiedt, staan wij voor de ingewikkelde figuur van een *vervlechting van tweeërlei recht*:

1e. een stuk intern bedrijfsrecht, dat als zodanig juridisch alleen berust op het beginsel van vrijwillige overeenkomst en slechts gemeenschapskarakter draagt ten aanzien van de vrijwillig georganiseerde leden.

2e. een stuk publiekrechtelijk overheidsrecht, dat het vrije bedrijfsrecht *bindt* aan het algemeen belang en zich als zodanig dwingend aan *alle* bedrijfsgenoten van een bedrijfstak oplegt.

Wij kennen deze soort van vervlechting op alle terreinen van het rechtsleven. Zo is bv. het *kerkrecht* met het *burgerlijk* recht vervlochten in de regeling van de eigendom van de kerkelijke goederen, in de regeling van de gevolgen van schorsing en afzetting van predikanten enz.

Zo is op zijn beurt het *publiekrecht* van de staat met het *burgerlijk recht* vervlochten, waar het eerste *in de* rechten van de *burgers ingrijpt enz. enz.*

Het komt er nu op aan in dit ingewikkeld stelsel van *vervlechtingen* de *eigengeaardheid* der daarin verstregelde rechtssferen niet uit het oog te verliezen.

Ieder, die ter zake kundig is, weet hoe angstvallig de burgerlijke rechter er voor waakt in *burgerrechtelijke* procedures, die haar oorsprong vinden in *niet burgerrechtelijke* (kerkrechtelijke, publiekrechtelijke e.a.) verhoudingen, de grenzen tussen deze verschillende rechtsterreinen in het oog te houden. Nimmer zal bv. de burgerlijke rechter er zich toe laten verleiden bij een procedure over de kerkelijke goederen naar aanleiding van een kerkelijke scheuring, in een intern-kerkrechtelijke beoordeling te treden van de vraag, aan welke zijde het dogmatisch of kerkrechtelijk gelijk is. Hij blijft een *formeel burgerrechtelijke* maatstaf aanleggen en verklaart zich steeds onbevoegd die rechtskwesties te beoordelen, die tot de oorspronkelijke rechtsmacht der kerkelijke instanties behoren.

Wij dienen dan ook de verschillende eigengeaarde rechtssferen te blijven onderscheiden, die zich *bij een publiekrechtelijke bindendverklaring van bedrijfsvereenkomsten* met elkander vervlechten. En wij mogen niet meedoen met de nivellerende beschouwingwijze van de tijd, die haar hoogste wijsheid zoekt in het spreekwoord: In het schemerdonker zijn alle katten grijs!

Een weinig slapen, een weinig transigeren met de tijdgeest, en men is onherstelbaar van het juiste spoor afgeraakt!

*Binnen het kader der publiekrechtelijke binding* kan het bedrijfsrecht zijn *eigen intern karakter* niet behouden. Het krijgt de daaraan innerlijk *vreemde functie van overheidsrecht*, wat impliceert, dat het in die functie op het *algemeen belang*, en niet op een *groepsbelang* in het bedrijfsleven gericht is. Maar het behoudt zijn *eigen karakter binnen de sfeer van de vrije gemeenschap der georganiseerde leden*. Blijkt het als zodanig niet langer het belang der georganiseerden te dienen, dan kan de overeenkomst weer worden opgezegd.

Niet anders staan de zaken bij een publiekrechtelijke bindendverklaring van zgn. ondernemersvereenkomsten. Ook hier krijgen wij de gecompliceerde figuur van een onderlinge vervlechting van een stuk wezenlijk intern bedrijfsrecht (van *typisch economische* qualificatie) en een stuk dwingend overheidsrecht voor een gehele bedrijfstak, dat door de *publiekrechtelijke idee van het algemeen belang is gequalificeerd*.

Principieel anders wordt echter de situatie, wanneer het bedrijfsleven van meetaf in een publiekrechtelijke organisatie wordt gewrongen, die bedoelt de *interne* sfeer van het bedrijfsleven zelf dwingend te regelen en voor een wezenlijk vrij bedrijfsrecht geen plaats meer laat. In dit geval staan wij voor een wezenlijke aantasting der *souvereiniteit in eigen kring*.

#### § 4. De regeringsplannen inzake de publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie. (Vervolg)

Eigengeaarde levenskringen, die werkelijk van nature *gemeenschapskarakter* dragen als kerk, gezin en school, en ook de individuele onderneming, zullen er niet aan denken publiekrechtelijke verordnungsbevoegdheid van de overheid te vragen.

Dit is niet alleen, omdat zij er geen *behoefte* aan hebben. Het is in

de eerste plaats, omdat zij zich ten voile bewust zijn, dat zulk een publiekrechtelijke bevoegdheid zich met de *aard* van hun levenskring niet verdraagt en op hun gehele *rechtsleven* een stempel zou drukken, dat met die innerlijke eigenaard zou vloeken.

Men denke zich slechts in, welk een deformatie het kerkrecht zou ondergaan, wanner het zich met publiekrechtelijke dwang aan de kerkleden zou kunnen opleggen. Is daarom het interne kerkrecht geen wezenlijk recht, geen wezenlijk *gemeenschapsrecht*? Dat zal toch niemand kunnen beweren die niet verblind is door het staatsabsolutistisch dogma op het gebied der rechtsvorming.

Het kerkrecht is naar zijn aard typisch gekenmerkt door de bestemming van het kerkinstituut als *gemeenschap* van Christgelovigen in de georganiseerde dienst des Woords en der sacramenten. Het gezag, in de kerk uitgeoefend, draagt ook in juridisch opzicht naar zijn aard het karakter van *dienst, ministerium*. Er mag hier naar Christus' woord geen sprake zijn van een *heerschappij* naar het model van het wereldlijk overheidsgezag.

Welnu, in geen enkele levenskring buiten de staat kan het daarin uitgeoefend *intern* gezag een overheidskarakter aannemen, zonder dat die levenskring zijn souvereiniteit in eigen kring prijs geeft. Want die *souvereiniteit in eigen kring* hangt geheel en al aan het behoud van zijn *eigen aard*. En publiekrechtelijk gezag komt naar zijn aard alleen toe aan de overheid als het gezagsorgaan van het staatsverband, dat typisch gefundeerd is in het monopolie der zwaarmacht. Juist *omdat* het vrije bedrijfsleven in zijn coördinatie van de verschillende ondernemingen *naar aard* geen *gemeenschap* is, zoeken zij die zich de bedrijfsgemeenschap als ideaal hebben gesteld, het tot een *gemeenschap* te *maken*. En daar zulks niet overeenkomstig de *eigen aard* van het bedrijfsleven mogelijk is, willen zij dit laatste in een *vreemd*, aan de overheid ontleend, *publiekrechtelijk kader* sluiten.

Diegenen, wier kijk op de menselijke samenleving geheel door de totalitaire *gemeenschapsgedachte* beheerst is, kunnen dit alles nastreven, zonder met hun *beginsel* in conflict te komen. Zij aanvaarden het *beginsel* der souvereiniteit in eigen kring niet omdat hun visie op de structuur van het tijdelijk Leven niet door het schriftuurlijk *scheppingsmotief* wordt geleid.

Maar zij die van dit *beginsel* we' *uitgaan*, kunnen een publiekrechtelijke organisatie van het bedrijfsleven in geen geval als uitdrukking van de *eigen aard* van dit laatste verdedigen.

Als wij het hierover althans eens zijn, dan valt er verder to praten over de vraag, in hoeverre het niettemin mogelijk is aan organen uit het bedrijfsleven zelve van overheidswege publiekrechtelijke bevoegdheden toe te kennen, zonder aantasting van de interne souvereiniteit in eigen kring.

Daarbij zal één ding op de voorgrond moeten staan: Kent men aan wezenlijke bedrijfsorganen zulke overheidsbevoegdheden toe, dan mogen zij deze nimmer uitoefenen als *vertegenwoordigers van de interne sfeer van het bedrijfsleven*.

Overal, waar zij publiekrechtelijk verordenend optreden, zullen zij als overheidsorganen moeten fungeren en dus als behartigers van het *algemeen belang* optreden voorzover het bedrijfsleven met dit laatste vervlochten is.

In zulke organen mogen dus de arbeiders niet als eigenlijke vertegenwoordigers van de arbeidersbelangen en de ondernemers niet als eigenlijke vertegenwoordigers van de ondernemersbelangen zitting hebben. Voorzover het wenselijk is beide categorieën in zulke organen op te nemen, mag dit alleen geschieden vanwege hun bijzondere *deskundigheid* in die *sociale* en *economische aangelegenheden*, die in het algemeen belang een publiekrechtelijke regaling eisen.

Om deze reden kunnen wij niet instemmen met de critiek op het voor-ontwerp-Vos dat de daarin ontworpen bedrijfschappen geen echte bedrijfsorganen, d. i. organen van het interne bedrijfsleven zelve zijn.

Een *publiekrechtelijke* bedrijfsorganisatie kan immers als zodanig geen uitdrukking zijn van de interne zelfstandigheid van het bedrijfsleven.

De *principiele* critiek op het voorontwerp-Vos dient zich uitsluitend te richten op het feit, dat dit laatste krachtens het *beginsel der geleide economie* de *interne levenssfeer* van het bedrijf zelve aan de publiekrechtelijke ordening onderwerpt en daarmee de soevereiniteit in eigen kring aantast.

Maar precies hetzelfde bezwaar zou moeten worden ingebracht tegen een stelsel van publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie, dat de figuur van de regeringscommissaris als voorzitter van het bestuur van het bedrijfsorgaan en chef van het uitvoerend apparaat uitschakelt en de bedrijfsorganen als wezenlijke organen van het bedrijfsleven zelve zou doen optreden, maar niettemin evenzeer de *interne levenssfeer* van het bedrijf aan *publiekrechtelijke ordening door deze organen* zou prijsgeven.

En eigenlijk zou de critiek op *laatstgenoemd* stelsel nog scherper dienen te zijn dan die op het regeringsvoorontwerp.

Want wanner men — al ware het slechts voor de overgangperiode — aan echte *bedrijfsorganen* publiekrechtelijke bevoegdheden op economisch gebied toekent, zonder dat daarbij een rechtstreeks overheidsorgaan *leidend* optreedt, dreigt bovendien steeds het gevaar, dat de belangentegenstellingen, die nu eenmaal in het bedrijfsleven bestaan, op de rug van het „algemeen belang" worden uitgestreden.

Bij kwesties als regeling van productie en afzet, stillegging van ondernemingen of vestiging van nieuwe ondernemingen enz. zullen de belangen van het groot-bedrijf andere zijn dan die van het midden- of kleinbedrijf. Ook zullen de belangen vaak met elkander in strijd zijn.

Hoe moeilijk, zo niet schier onmogelijk, het zelfs voor de overheid is, hierbij een maatstaf van het algemeen belang te vinden, die niet het masker wordt voor eenzijdige behartiging van de bijzondere belangen van een bedrijfstak, is wel gebleken onder de oude landbouwcrisismaatregelen. De bedoeling zat hier voor de nationale landbouw voor ondergang te behoeden. Maar in tal van gevallen kon slechts steun aan de boeren worden verleend door uitschakeling van de tussenhhandel en door verlaging van de winstmarges van handelaren in en verwerkers van landbouwproducten.

Nu warden daze maatregelen genomen onder rechtstreekse overheidsverantwoordelijkheid. Maar 't verdient wel bijzondere aandacht dat de door deze crisismaatregelen getroffen handel en industrie de opeenvolgende voorstellen tot overdracht dezer maatregelen aan het bedrijfsleven zelve met wantrouwen hebben bejegend en op principiele gronden afgewezen. Men leze slechts de in 1939 verschenen uitgave van het Verbond van

*economisch ondernemersgezichtspunt gequalificeerd.* Zodra men de „sociale“ aangelegenheden van het bedrijfsleven aan de typisch *economische bestemming* van dit laatste dienstbaar maakt, haalt men een streep door alles, wat sinds het laatst der vorige eeuw op het gebied van de sociale verheffing van de arbeid is bereikt en valt men terug in het oud-liberale standpunt.

Van christelijk sociale zijde is daarom van meetaf de oplossing der sociale kwestie verbonden aan de idee ener wezenlijk *publiekrechtelijke* bedrijfsorganisatie, waarin werkgevers en werknemers *paritair* zouden zijn vertegenwoordigd en waaraan ook de uitvoering van de sociale wetgeving zou kunnen worden overgedragen.

Zulk een bedrijfsorganisatie dient in historische lijn *horizontaal* te worden opgebouwd, voorzoveel nodig aangevuld met *verticale* verbindingen.

De geweldige ontwikkeling der collectieve arbeidsovereenkomst heeft inderdaad aangetoond dat in de sociale aangelegenheden de organisaties van arbeiders en werkgevers tot een vruchtbare samenwerking konden komen, waarbij althans „im Groszen and Ganzen“ het *sociaal-rechtelijk* motief de *leiding* had. Zo groeide een stuk vrij gevormd *sociaal arbeidsrecht*, dat van het *economisch gequalificeerd intern bedrijfsrecht* („*Wirtschaftsrecht*“) scherp dient te worden onderscheiden.

In *formele* zin genomen kan men weliswaar ook dit sociale arbeidsrecht „bedrijfsrecht“ noemen, in zoverre het nl. zijn juridisch ontstaan dankt aan contractuele samenwerking tussen de vakorganisaties in het bedrijfsleven. Maar in *materiele* zin, naar de innerlijke aard van zijn inhoud, is het dit niet. Het is slechts in zijn ontstaansvorm met het interne bedrijfsrecht in zoverre vervlochten, dat bv. de loongrenzen in een bedrijfstak altijd zeker verband zullen moeten houden met de bedrijfseconomische uitkomsten in het complex der ondernemingen.

Dit is ook de kern van waarheid in de stelling van minister Vos en zijn ambtgenoten, dat de sociale en economische vragen zich niet laten *scheiden*. Inderdaad *scheiden* laat zich niets in het leven, maar *onderscheiden* is dringend noodzakelijk, wil men het spoor in deze moeilijke kwestie niet blijster raken.

Het sociale arbeidsrecht nu, dat in vrije samenwerking tussen de vakorganisaties gegroeid is, streeft naar zijn aard naar een *publiekrechtelijke* integrering, waardoor het voor een gehele bedrijfstak wordt bindend gemaakt.

Want een wezenlijke sociale rechtspositie van de arbeid is niet to bereiken, zolang zij niet in haar grondslagen onafhankelijk is gemaakt van de economische positie der *afzonderlijke* ondernemingen. *Alle* werkgevers en arbeiders van een bedrijfstak behoren aan deze sociale grondslagen gebonden te zijn.

Vóór de jongste wereldoorlog geschiedde zulks in de vorm van publiekrechtelijke bindendverklaring van collectieve contracten, krachtens de wet van 25 Mei 1937 S. 801. Het private arbeidsrecht bleef dus de noodzakelijke basis voor het stuk publiekrechtelijk arbeidsrecht, dat de overheid daarop bouwde.

Er was nog weinig practische ervaring met deze wet opgedaan. De verbindendverklaringen betroff en in hoofdzaak collectieve contracten in

drie bedrijfstakken (het schildersbedrijf, de typografie en de schoenen-industrie).

Wel bleek toen reeds de noodzakelijkheid, de loonverhoudingen in breder verband te bezien, daar die in de ene bedrijfstak ook die in de andere beïnvloeden.

Thans is zowel in het regeringsontwerp als bv. in de richtlijnen voor de bedrijfsorganisatie, gepubliceerd door het Chr. Nat. Vakverbond, het streven merkbaar, de contractuele basis van dit sociale arbeidsrecht uit te schakelen en dit laatste van meetaf bij publiekrechtelijke verordening door de bedrijfsorganisatie to doen vaststellen.

De richtlijnen van het C.N.V. verbinden hieraan het wettelijk verbod van staking en uitsluiting.

Men kan hierover verschillend oordelen.

Persoonlijk blijf ik de voorkeur geven aan het systeem van de wet van 25 Mei 1937, waarbij het private gemeenschapsrecht der collectieve contracten het uitgangspunt blijft, en de overheid vrij kan beoordelen of de collectieve contracten al of niet naar hun inhoud aan het algemeen belang beantwoorden. \*)

Want altijd dreigt het gevaar, dat de consument de rekening moet betalen van het tussen werkgevers en werknemers bereikte accoord. In bedrijfstakken, waar nog weinig of geen collectieve contracten worden afgesloten, zou dan de overheid zo nodig rechtstreeks verordenend kunnen ingrijpen, na gepleegd overleg met de betrokken bedrijfstakken.

Men kan echter verdedigen, dat de eigenlijk sociaal-rechtelijke positie van de arbeid naar haar aard een publiekrechtelijke, de gehele bedrijfstak met overheidsgezag bindende, regeling vraagt. En dat een publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie de aangewezen instantie is, om deze regeling onder overheidscontrole vast te stellen, omdat nu eenmaal de loonbepaling, de pensioen- en vacantieregeling, de vakopleiding, de omscholing enz. ondanks haar sociaal-rechtelijke aard ten nauwste met het interne bedrijfsrecht vervlochten blijven.

Mits men deze publiekrechtelijke verordeningsbevoegdheid niet zie als uitvloeisel van de soevereiniteit in eigen kring van het bedrijfsleven en waarborgen geschapen worden, dat zij inderdaad naar het richtsnoer van het *algemeen belang* worden uitgeoefend. Mits men er zich goed rekenschap van geeft, dat dit stuk publiekrechtelijk arbeidsrecht principieel verschilt met het interne bedrijfsrecht en dus nimmer tot de interne levenssfeer van het bedrijf kan worden gerekend. Mits men ook de publiekrechtelijke regeling van het arbeidsrecht niet tot een *exclusieve* en al-omvattende maakt, waardoor practisch de arbeider in de positie van de *ambtenaar* zou worden gebracht. Want daarmee zou het bedrijfsleven inderdaad worden gedeformeerd.

Geheel anders staan de zaken echter ten aanzien van de publiekrechtelijke binding van het *interne bedrijfsrecht in zijn typisch economische bestemming*.

Zou men hier de ondernemersovereenkomsten uitschakelen, die gemeenschappelijke interne bedrijfsbelangen op de basis van vrijwillig overleg

\*) De Wet op het algemeen verbindend en het onverbindend verklaren van bepalingen van collectieve arbeidsovereenkomsten.

en solidariteit onder de ambachts- en handelsgenoten hadden hooggehouden. Het was de Franse revolutie, die deze gemeenschapsbanden in het bedrijfsleven gebroken heeft. En het was het liberalisme, dat de Kainsgeest van het economisch eigenbelang en de ongebreidelde concurrentie ten troon verhief. Dan kon men wijzen op de historische ontwikkeling, die na een kortstondige hoog-conjunctuur van het individualistische ondernemersdom, al spoedig tot erkenning van belangengemeenschap dreef: de opkomst der vakorganisaties, de vorming van werkgeversbonden, de groei van trusts, concerns en kartels, de machtig toenemende betekenis der collectieve contracten, de sterk doorgevoerde organisatie in een bedrijfstak als de typographie met eigen rechtspraak enz. enz.

Kortom, voorzover men moest erkennen, dat nog geenszins over de gehele line alle bedrijfstakken reeds ware gemeenschappen *zijn*, scheen het toch alleszins verantwoord te spreken van „gemeenschappen *in wording*”.

Het is dan ook volkomen begrijpelijk, dat mijn principiele bestrijding van de stelling, dat het bedrijfsleven van nature een gemeenschapskarakter draagt, in de kring onzer christelijke vakbeweging met grote verwondering, zo niet met een zekere ergernis is ontvangen. Want inderdaad, hier kan een haard van wederzijdse misverstanden ontstaan, wanneer men in de onderstelling blijft leven, dat hier onder christelijk masker feitelijk weer het oude individualistische standpunt naar voren zou komen. °,

En ik erken het volgaarne: Het is *mijn* taak, net te rusten, vóór deze misverstanden uit de wereld zijn geholpen. Want met onze christelijke vakbeweging voel ik mij zó innerlijk *één* en solidair, dat de enkele gedachte, als zou hier een principiele kloof tussen ons beider standpunt bestaan, onaanvaardbaar is.

En toch besef ik, hoe moeilijk het is door de muur van misverstanden heen te breken. Want allereerst, het strijdfront is sinds de dagen van de grote voortrekkers der christelijk-sociale gedachte aanzienlijk verlegd. In *hun* tijd moest tegen het individualisme de waarde der *gemeenschap* met alle kracht naar voren worden gebracht.

*Thans* moet tegenover de *overspanning* der *gemeenschap* de christelijke waardering van de maatschaps-verhouding met niet minder kracht worden verdedigd.

In *hun* tijd stond het *sociale* vraagstuk in het centrum van de strijd. *Thans* gaat het primair om het vraagstuk der *economische ordening* van het bedrijfsleven en eerst nu komt het kernvraagstuk van de *eigenaard* van dit laatste in zijn verhouding tot de staat aan de orde.

Misverstand dreigt reeds aanstonds, wanneer men met deze frontverschuiving net genoegzaam rekening houdt.

In de tweede plaats: Er is na GROEN en KUYPER hard gewerkt in de richting van een verdieping en verbreding onzer christelijke inzichten in de structuur der samenleving en in de historische ontwikkeling. Er is gewerkt in de wezenlijk *reformatorische* lijn, die voortgaande zuivering dezer inzichten van vreemde, onschriftuurlijke bijmengselen met zich brengt.

°) Een overzicht van de door PROF. DOOYEWEERD gevoerde discussies vindt men in ma. K. GROENS bijdrage *Dooyeweerd over publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie in de bundel Rechtsgeleerde Opstellen* aan PROF. DOOYEWEERD door zijn leerlingen aangeboden ter gelegenheid van zijn 25-jarig hoogleraarschap, 1951.

Ware deze voortgaande principiële bezinning achterwege gebleven, dan zou het levenswerk van deze grote leiders verstard en onvruchtbaar zijn geworden en zouden wij thans, nu de vragen van de nieuwe tijd ons bestormen, niet wezenlijk voorbereid zijn.

Het valt echter niet to ontkennen, dat deze principiële ontwikkeling, die een deel onzer jongere generatie sterk onder beslag heeft gekregen, door vele anderen niet is meegemaakt. Men klaagde van deze zijde erover, dat de „nieuwere" richting zo weinig populair schreef. Men nam nauwelijks of in 't geheel niet de moeite haar arbeid te volgen en zich de vruchten daarvan eigen te maken. De gevolgen konden niet uitblijven: er moest een zekere afstand ontstaan. Men raakte reeds in de terminologie van elkaar vervreemd. En dit alles moest zich wreken in de gedachtenwisseling.

Eën van de belangrijkste vruchten van de voortgaande principiële bezinning was deze, dat men zich had leren ontworstelen aan dilemma's, die niet uit een wezenlijk schriftuurlijke, maar uit een onschriftuurlijke visie op de werkelijkheid waren geboren. Eën dezer dilemma's, die voor ons onderwerp van rechtstreeks belang zijn, luidde:

Ge aanvaardt het *historisch* karakter van onze samenlevingsverhoudingen, of wel ge schaart u aan de zijde van de ongeloofsphilosophie van de Franse revolutie, die meende, dat de menselijke rede op ieder tijdstip staat en maatschappij naar eigen inzicht kan inrichten, onafhankelijk van de lessen der geschiedenis.

Een ander dilemma: Of ge erkent dat het bedrijfsleven van nature een *gemeenschap* is, Of wel ge onderschrijft het standpunt van het *liberalistisch individualisme*.

Welnu, deze beide dilemma's wijs ik en alien met mij, die mijn opvattingen delen, radicaal af. Want wij hebben leren zien, dat zij op wezenlijk schriftuurlijk standpunt onaanvaardbaar zijn.

Wat het eerste betreft, het stelt ons voor de keuze tussen een *historische*, dan wel een *on-historische* en *rationalistische* beschouwing der samenleving. In de vorige paragrafen over *de Antithese*, heb ik aange-toond, dat zowel het ene als het andere standpunt uit een in wezen *humanistisch dualistisch* grondmotief is ontsproten. Het was dus niet verantwoord, dat **GROEN**, om de ongeloofsphilosophie der Franse revolutie te bestrijden, steun zocht bij de historische visie, die door de Historische school werd ontwikkeld.

Op dit punt was *reformatie* onzer historiebeschouwing *princiepelijk geboden*. En zij, die deze reformatie niet hebben willen volgen en medemaken, staan thans geestelijk weerloos tegenover de nieuwe tijdgeest, die nergens in het tijdelijk leven meer vaste grondslagen en grenzen wenst te erkennen. Zij mogen de oude, vertrouwde antirevolutionaire of christelijk-historische leuzen nog aanheffen, maar zij moeten zich innerlijk zwak gevoelen tegenover de thans duidelijk geworden *consequenties* van een werkelijkheidsvisie, die zij in *beginsel* deelden. Of heeft niet ook het nationaal-socialisme van deze zwakke stee in **GROENS** standpunt kunnen profiteren?

Ook het tweede dilemma: Of ge erkent, dat het bedrijfsleven van nature een *gemeenschap* is, Of ge huldigt het liberalistisch individualisme, volgens 't welk ieder ondernemer slechts zijn eigen belang heeft te volgen, heb ik in de paragrafen over *de Antithese* ontmaskerd. Ook dit dank zijn

oorsprong aan het innerlijk dualisme van het humanistisch grondmotief: **natuur en vrijheid**, dat nu eens tot overspanning van de zedelijke waarde der gemeenschap, dan weer tot overspanning van de waarde van het „autonome individu" voerde.

Inderdaad verleidelijk is de gedachte: Slechts in een wezenlijke **gemeenschap** kan de christelijke solidariteitsgedachte tot uitdrukking komen.

Maar hoort dan nogmaals de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan.

Op de vraag van de Farizeeër: Wie is mijn naaste? geeft Jezus niet het ongetwijfeld van Joodse zijde verwachte antwoord: Uw broeder en volksgenoot. Neen, hij kiest zijn voorbeeld juist in een verhouding tussen twee volkeren, die „**met elkander geen gemeenschap onderhielden**": de Joden en de Samaritanen. Want het is lichter hen lief te hebben en gerecht te behandelen, die met ons tot dezelfde gemeenschap behoren, dan hen, tot wie wij niet in tijdelijke gemeenschapsbetrekking staan.

Maar de eis der christelijke solidariteit komt nog praegnanter naar voren buiten de tijdelijke gemeenschap dan daarbinnen.

Daarmede heeft de christelijke religie de heidense en nationalistisch-Joodse overspanning van de zedelijke waarde der gemeenschap in onze tijdelijke samenleving in de hartader getroffen.

De maatschapsverhouding, die buiten de grenzen der gemeenschap valt, is bier in het volk licht der christelijke solidariteit gesteld. Hoe is dit mogelijk?

Omdat de christelijke religie — in tegenstelling met iedere onschriftuurlijke overspanning van een tijdelijke gemeenschapsband — ons de **geestelijke wortel-gemeenschap** van heel de mensheid heeft geopenbaard, die alle **tijdelijke** samenlevingsverhoudingen **te boven gaat** en eraan **ten grondslag ligt**.

Deze religieuze, de tijd te boven gaande gemeenschap kan inderdaad de mens **volledig** omvatten, zonder aan zijn **individuele persoonlijkheid** te kort te doen. Want zij is van inderdaad **geestelijke** aard en als zodanig slechts bestaanbaar tussen personen, die een **individueel geestelijk levenscentrum** hebben. Geen enkele **tijdelijke** gemeenschap kan echter de mens naar het **geestelijk centrum**, naar het **hart** van zijn individueel bestaan omvatten. Geen enkele is in deze praegnante zin van **geestelijke** aard. Zelfs het tijdelijk kerkinstituut is in zijn tijdelijke organisatie slechts een instelling voor het **tijdelijk** leven. Vandaar dat iedere tijdelijke **gemeenschap** haar keerzijde moet vinden in maatschapsverhoudingen met hen, die niet tot dezelfde gemeenschap behoren.

Deze stand van zaken is in de Goddelijke ordening der tijdelijke samenleving gegrond.

De maatschaps-verhouding is dus als zodanig allerminst als minderwaardig of „individualistisch" te zien. Zij staat voor de christen niet minder in het licht van de **geestelijke** of **religieuze** gemeenschapsband dan de **tijdelijke gemeenschap**. Maar zij heeft haar eigen taak en karakter in dit leven. Iedere poging, haar in een **tijdelijke gemeenschap om te zetten**, moet tot overspanning van de grenzen dezer laatste voeren en dus op geestelijke tyrannie uitloppen.

Wanneer wij het hierover met elkander zijn eens geworden, dan is de weg geëffend, om nogmaals de vraag onder ogen te zien: Is het

moderne bedrijfsleven als complex van afzonderlijke ondernemingen in zijn verschillende vertakkingen van nature een *gemeenschap*, dan wel draagt het naar zijn eigen aard een *maatschaps karakter*? En in het laatste geval, wat betekent dit precies?

De beantwoording van deze vraag eist een zorgvuldig onderzoek naar de innerlijke aard van het bedrijfsleven en de betekenis van de historische ontwikkeling, die het heeft doorgemaakt.

### § 6. *Is een bedrijfstak een natuurlijke gemeenschap?* (Vervolg)

Vóór wij nu nader op de vraag ingaan, of de bedrijfstak al of niet een natuurlijke gemeenschap is, zal het goed zijn eerst terminologische misverstanden uit de weg te ruimen.

Want reeds over de vraag, wat onder het woord „gemeenschap" valt te verstaan, lopen de meningen uiteen, even goed als over de vraag, welke zin aan het woord „maatschapsverhouding" als tegenstelling van de gemeenschap is te hechten.

Sommigen nemen het begrip gemeenschap zo ruim, dat het praktisch ook de maatschapsverhoudingen omvat. Overal, waar maar vervlochtenheid van belangen valt aan te tonen, zien zij een „natuurlijke gemeenschap".

Anderen daarentegen beperken het begrip gemeenschap tot die samenlevingsverhoudingen, waarin een bijzonder innige eenheid van voelen, denken en geloven valt aan te tonen en rekenen al de overige onder „maatschap". Toch blijkt achter dit terminologisch verschil een diepere principiele tegenstelling te schuilen.

Ik zelf heb mij nòch bij de eerste, nòch bij de tweede opvatting aangesloten.

De Franse grondleggers van de moderne wetenschap der menselijke samenleving, de graaf DE SAINT SIMON en AUGUSTE COMTE gingen van de gedachte uit, dat de „maatschappij" (*société*) als één grote gemeenschap moest worden beschouwd, d.w.z. als een soort „organisme", waarin alle onderdelen solidair met elkaar samenhangen. Bedrijfsleven, staatsleven, wetenschap, kunst en godsdienst, recht en moraal enz., zij alle zijn naar deze opvatting organische onderdelen van het „maatschappelijk geheel", die slechts van uit dit geheel zijn te onderzoeken.

Deze opvatting is nog steeds in de zgn. sociologie sterk verbreid. Men noemt haar *universalistisch* in tegenstelling tot de *individualistische* beschouwing van de samenleving. Men kan deze tegenstelling in het algemeen aldus karakteriseren: het universalisme beschouwt de menselijke samenleving als een *geheel* met *organische delen* en tracht de laatste vanuit hun functie in het *geheel* te begrijpen. Lange tijd heeft het beeld van het levend organisme met zijn onderscheiden organen dienst gedaan, om deze kijk op de menselijke samenleving aannemelijk te maken.

Wilt ge longen, lever, hart enz. leren kennen, dan moet ge ze in hun functie binnen het geheel van het levend lichaam bestuderen. Ge kunt het levend organisme niet kunstmatig opbouwen uit een verbinding van scheikundige stoffen. En ge kunt nooit begrijpen wat een afzonderlijk orgaan eigenlijk betekent, als ge het los van het levend geheel beziet.

Het individualisme daarentegen gaat juist uit van de enkelingen en hun elementaire betrekkingen in de samenleving en tracht dus de laatste

uit een verbinding van haar eenvoudigste bestanddelen te begrijpen.

Het universalisme legt er de nadruk op, dat de sociale verschijnselen van taal, omgangsvormen, geld- en credietwezen, staat, recht, moraal en religie enz. zich nimmer vanuit het bestaan van de afzonderlijke mens laten verklaren. Het zijn sociale instellingen, die zich aan de enkeling *opleggen* en die zijn bestaan als modern cultuur-wezen eerst mogelijk maken. En het wijst er voorts op, dat al deze sociale instellingen in een organisch geheel met elkander samenhangen en dus nimmer geïsoleerd zijn te onderzoeken. De mens wordt *in de samenleving* geboren en heeft nimmer als op zich zelf levend individu bestaan. En die samenleving is niet een onverbonden veelheid van sociale instellingen, maar één machtig

!

Het individualisme daarentegen meent, dat de samenleving als uiterst gecompliceerde verbinding alleen valt te kennen en te verklaren, door haar in haar eenvoudigste bestanddelen uiteen te leggen. Heeft ook de moderne natuurwetenschap ons niet alleen zó de ingewikkelde verschijnselen bloot gelegd, doordat zij ze in hun elementaire bestanddelen wist te ontleden?

Wij staan hier weder voor één van de dilemma's, die wij in de vorige paragraaf van schriftuurlijk standpunt principieel moesten afwijzen.

Het universalisme heeft zich in de moderne sociologie als een reactie tegen het in de Verlichtingstijd (de 18e eeuw) heersende individualisme geopenbaard. Door de belangrijke momenten van waarheid, die het bevatte, kreeg het sterk beslag op de Restauratiebeweging, die zich na de algemene teleurstelling over de Franse revolutie inzette.

Het openbaarde zich in de Romantiek, zowel als in de Historische school. Het kwam vooral tot sterke uiting bij de Franse Rooms-katholieken der contra-revolutie, DE BONALD, BALLANCHE, DE MAISTRE en DE LAMENNAIS. En het drong van hieruit de moderne sociologie binnen. Maar via de Historische school en de genoemde Rooms-katholieke auteurs kreeg het niet minder invloed in protestantse kring in de „christelijk-historische" beschouwing van de samenleving.

Het moest echter rechtstreeks voeren tot een overspanning van de *tijdelijke* gemeenschap en een miskenning van eigen aard en taak van wat wij de „maatschapsverhoudingen" genoemd hebben.

Waar lag de sterke zijde van deze nieuwe totaliteits-opvatting van de menselijke samenleving? Hierin, dat het universalisme terecht inszag, dat een *veelheid* van tijdelijke samenlevingskringen niet kan bestaan zonder een *diepere eenheid en gemeenschap* en dat de sociale instellingen als zodanig niet een product kunnen zijn van verstandige samenwerking tussen innerlijk onverbonden individuen. De sociale instellingen hebben een duurzaam bestaan, onafhankelijk van de levensduur der enkelingen.

Maar waar ligt de fout in het universalisme? Hierin, dat het de diepere eenheid, die inderdaad aan alle tijdelijke samenlevingsverhoudingen ten grondslag ligt, in een *tijdelijke* gemeenschap ging zoeken.

Hierin dus, dat het de *geestelijke wortel-gemeenschap* van het mensengeslacht, ons door Gods Woord geopenbaard, verwisselde voor een *tijdelijk* samenlevingsgeheel, dat alle onderscheiden samenlevingsverhoudingen als zijn *delen* zou omvatten.

Deze opvatting, die het *geheel* in de tijd zoekt, is *in radicale* tegen-

spraak met het schriftuurlijk standpunt en laat zich op geen enkele wijze wezenlijk *christianiseren*.

*Ze is onverenigbaar met het inzicht in de innerlijke structuur en eigen aard der tijdelijke levenskringen*, dat ons door de Schriftopenbaring inzake de *schepping* ontsloten is. Want zij voert noodzakelijk tot een nivellering van deze structuren, omdat zij niet inziet, dat nets deel van een geheel kan zijn, wat van *andere innerlijke geaardheid* is dan datgene, wat voor *geheel* wordt uitgegeven.

Ongetwijfeld zijn werkelijke gemeenschappen als huwelijk, gezin, staat, kerk en evenzo de zgn. maatschappelijke verbanden, die een georganiseerd en relatief duurzaam bestaan hebben, slechts als *een geheel* met zijn *delen of leden* to vatten.

Ieder dezer gemeenschappen vertoont een innerlijke eenheid, waarvan de leden *deel* uitmaken. Zij zijn niet op individualistische wijze uit een blote wisselwerking tussen *enkelingen* to vatten. Eerst van uit de eigen innerlijke aard der gemeenschap als *geheel* laat zich inderdaad de betekenis der leden als deelgenoten verstaan. Wie zich geen rekenschap geeft van de aard der huwelijksgemeenschap als meest innige *eenheid* tussen man en vrouw kan onmogelijk de plaats der echtgenoten afzonderlijk verstaan. Wie geen juist inzicht heeft in de innerlijke aard van de staat als geheel, kan ook op zijn onderdelen als gemeente en provincie geen juiste kijk hebben.

Iedere gemeenschap verbindt dus inderdaad haar leden tot *een geheel*, tot een *eenheid* van meer dan wel minder innig karakter.

Maar iedere tijdelijke gemeenschap vindt noodzakelijk haar keerzijde in wat wij „maatschapsverhoudingen" noemden.

In de maatschapsverhouding zijn de mensen niet tot een tijdelijk *geheel* verbonden, maar staan zij *ondanks alle belangen-vervlechting* ge-coördineerd naast elkander. En hetzelfde geldt voor de onderlinge betrekking tussen gemeenschappen, die niet weer delen zijn van eenzelfde tijdelijk geheel als b.v. de staten, die geen lid zijn van een georganiseerde volkerengemeenschap, of de kerken, die niet tot eenzelfde kerkelijk verband behoren.

In iedere *georganiseerde* gemeenschap (wij noemen zulk een gemeenschap een „verband") wordt de eenheid gehandhaafd in gezags- en ondergeschiktheidsverhoudingen.

Dit geldt evenzeer voor de zgn. natuurlijke (in organische levensverhoudingen gefundeerde) gemeenschappen van huwelijk en gezin, of schoon daarin geen *organisatie* in eigenlijke zin aanwezig is.

In de maatschapsverhouding als zodanig vindt men geen *gezag en ondergeschiktheid*, al kan bier wel degelijk van *leiding en navolging* en zelfs van feitelijke *overheersing* van een groep door een andere sprake zijn.

Bij de universalistische beschouwingwijze zal men nimmer willen erkennen, dat er wezenlijke maatschapsverhoudingen in deze zin bestaan. Ook de verhoudingen, waarin als zodanig geen gemeenschapsverband valt aan to tonen, zal men op dit standpunt als deel-verhoudingen in een totaal-gemeenschap vatten.

Zodra men echter zich afvraagt, van *welke aard dan* deze totaal-gemeenschap der menselijke samenleving wel mag zijn, ontstaan de moeilijkheden!

De Historische school vatte de „**volksgemeenschap**“ als historisch **geheel** van cultuur, waarvan huwelijk en gezin evengoed als het bedrijfsleven, de kringen van kunst, wetenschap en school enz. organische **delen** zouden zijn. Deze volksgemeenschap, bezielde door een eigen gemeenschapsgeest, kan echter — dit zag de Historische school zeer goed in — in de moderne samenleving niet zonder staatsverband bestaan. In de staat vindt het volk eerst zijn „politische structuur“.

Zo werd tenslotte toch de nationale staat tot totaalverband der samenleving verheven. Slechts de kerk konden de Lutheraanse grondleggers dezer school niet als deel van dit nationale staatsgeheel aanvaarden. En ook voor het gezinsleven maakten zij toch een voorbehoud.

Maar de maatschappelijke corporaties en betrekkingen deelden zij **zonder meer** als **leden** bij het **nationale volksgeheel** in.

Op de vraag, van welke **aard** dan eigenlijk dit volksgeheel **als zodanig** is, kon de Historische school geen bevredigend antwoord geven. Men sprak wel van de individuele „volksgeest“, die de gemeenschap bezielt en haar innerlijke eenheid waarborgt, maar bleef in gebreke duidelijk te maken, wat daaronder viel te verstaan. Slechts voorzover zij het **yolk in** het politisch verband van de staat **vatte**, kreeg men houvast aan de aard der totaal-gemeenschap, die zij eigenlijk op het oog had.

Maar dan viel ook tegelijk de **inconsequentie** van dit **universalistisch standpunt** op. Is de **nationale volksgemeenschap** in staatsverband het „**geheel**“, waarvan alle andere samenlevingskringen **organische delen** zijn, hoe dan de verhouding te zien tussen de **vele volksgemeenschappen**

!

De Historische school kon in haar sterk nationale oriëntering de gemeenschapsgedachte niet buiten het volksgeheel uitbreiden. Ze moest dus erkennen, dat de volkeren onderling in niet tot eenheid verbonden **maatschapsbetrekkingen** stonden.

Maar ook dit **inconsequente** universalisme liet zich slechts doorvoeren **bij miskenning van de eigen innerlijke aard van de samenlevingskringen**. Wat het moderne bedrijfsleven betreft, werd eenvoudig geponoerd, dat het **een nationaal** karakter droeg, met miskenning van de **internationale** oriëntering ervan. Naar innerlijke aard en structuur van het bedrijf werd geen onderzoek ingesteld.

Men zag nog steeds het vroegere gildenwezen als model voor zich, zoals dat in de stadsgemeenschap van het **ancien regime** was geïncorporeerd. Maar men vergat, dat zowel dit gildenwezen als het vroegere stadswezen slechts binnen het kader van een nog veelszins **ongedifferentieerde** samenleving paste, waarin voor een ontplooiing van het bedrijfsleven naar zijn innerlijke, **gedifferentieerde** aard, geen plaats was.

De sterk nationalistische oriëntering der Historische school voerde ook in economisch opzicht tenslotte tot de opvatting, dat het bedrijfsleven geheel in dienst moet staan van het nationale welzijn.

Men kon op dit standpunt aan het bedrijfsleven wel **autonomic** toekennen. Het ideaal van een autonome bedrijfsorganisatie met publiekrechtelijke bevoegdheden paste geheel in de ten halve universalistische kijk, die de Historische school op de samenleving had.

Maar — ik wees daarop reeds herhaaldelijk — het **beginsel der soevereiniteit in eigen kring** zoals dit is geworteld in het **scheppingsmotief**

van de christelijke religie, was met deze ten halve universalistische visie niet verenigbaar.

De autonomie werd steeds gezien als toekomstend aan de *delen* van het *nationale volksgeheel*. Haar grenzen konden dus niet worden bepaald naar de *eigen aard* der levenskringen, maar slechts naar het *belang van het nationale volksgeheel*. En daar slechts de *staat* dit nationale belang kan behartigen, zou ook alleen de *staat* de *grenzen* der autonomie kunnen bepalen.

Dit principieel verschil tussen *autonomie* en *souvereiniteit in eigen kring* is van zo fundamentele betekenis in onze discussie, dat ik daarop opnieuw moet ingaan, thans met vermelding van datgene, wat uit de kringen der christelijke vakbeweging daartegen is aangevoerd. Maar eerst moet ik nog nader stilstaan bij het *consequente* universalisme, dat niet bij de nationale volksgemeenschap in staatsverband halt maakt, maar deze laatste zelve weer als organisch onderdeel ziet van de „maatschappij“ („Gesellschaft“) als totaal-gemeenschap. Daarover in de volgende paragraaf.

### § 7. Is een bedrijfstak een natuurlijke gemeenschap? (Vervolg)

Wij zagen, hoe de juiste behandeling van de vraag of een bedrijfstak van nature een gemeenschap is, sterk wordt vertroebeld zowel door de individualistische als door de universalistische zienswijze.

Het universalisme kan principieel de verhouding tussen de onderscheiden samenlevingskringen slechts zien als die tussen *een geheel* en zijn *delen*. De vraag is alleen, *welke* tijdelijke gemeenschap op dit standpunt als de *totale* (alle overige samenlevingsverhoudingen als zijn *delen* omvatende) zal worden beschouwd. Wij zagen, hoe het universalisme, wanneer het een inderdaad *bestaande* tijdelijke levenskring (als b.v. de in staatsverband geordende nationale volksgemeenschap) als zulk een *totalitaire* gemeenschap aanvaardt, daarbij noodzakelijk in *inconsequentie* vervalt.

Immers er zijn *vele* nationale volksgemeenschappen in deze zin, die onderling dan niet in *gemeenschaps-*, maar in *maatschapsbetrekkingen* staan, omdat zij niet in een hoger *tijdelijk* geheel geordend zijn.

Het consequente universalisme zag dit in en zocht dus naar een totaal-gemeenschap, die inderdaad *alle delen* zou kunnen omsluiten.

Daarbij liet echter de *werkelijkheid* de universalist in de steek. Een *werkelijk bestaande* tijdelijke gemeenschap, die aan de gestelde eis voldeed, was in dit tijdelijk leven niet te vinden. Zelfs in de hoog-middeleeuwen was het universalistisch ideaal in deze zin niet verwezenlijkt. Weliswaar omvatte het tijdelijk kerkinstituut toen heel de Christenheid en was de kerk er in geslaagd ook heel het „natuurlijk“ leven, inbegrepen het wereldlijk gezag, onder haar „leiding“ te brengen. Maar deze organisatie van het „lichaam der Christenheid“ kon toch alleen de *christelijke* samenleving omvatten.

De heidense en Mohammedaanse volkeren bleven er buiten. Zij stonden tot de werkelijk georganiseerde samenleving niet in *gemeenschaps-*, maar in maatschapsverhouding, die gewoonlijk van *vijandige* aard was.

In de 18e eeuw was wel sporadisch de idee van een *wereldstaat* (civitas maxima) gepropageerd, maar dit was een pure theoretische *con-*

*structie, die in de werkelijkheid geen aanknopingspunt vond.*

Bovendien was bij de grondleggers der moderne sociologie, die eerst na de Franse revolutie hun universalistische denkbeelden begonnen te ontwikkelen, de belangstelling voor de *staat* in de klassieke zin des woords, volkomen verflauwd.

De door ROUSSEAU en zijn voorgangers weer gepropageerde klassieke staatsidee, die aan de Romeinen en ten dele aan de Grieken ontleend was, beschouwden zij als een „metaphysische constructie“. De gedachte, dat de staat een *res publica*, een instelling voor het „algemeen welzijn“ was, was volgens hen een pure ideologie, daar in werkelijkheid de politieke macht slechts een instrument was gebleken van klasse-belangen.

De staat was voor hen slechts een onzelfstandig onderdeel van de „maatschappij“, welker drijvende krachten te vinden waren in belangen- tegenstellingen tussen bezittende en niet bezittende klassen .

Op dit maatschappelijk strijdtoneel zou nimmer een hogere eenheid kunnen ontstaan, ware het niet, dat zich tegen de verdelende krachten *samenbindende* geldend maakten. Want van nature is de maatschappij ondanks alle klassentegenstelling een solidair geheel. Hoe sterker zich het differentieringsproces hier doorzet, hoe intensiever de arbeidsverdeling zich voltrekt, des te meer worden de verschillende onderdelen van het maatschappelijk leven onderling van elkander afhankelijk. *De wet der arbeidsverdeling* heeft tot keerzijde de *wet der toenemende solidariteit*.

Een onloochenbare waarheid! Kan niet een staking in een haven- bedrijf of in een zgn. sleutel-industrie het gehele maatschappelijk leven ontwrichten?

Deze natuurlijke solidariteit moet zich volgens de Franse grondleggers der moderne universalistische sociologie in een wezenlijke *totaalgemeen- schap* van het maatschappelijk leven verwerkelijken, die alle terreinen der samenleving als haar delen omvat. Maar daartoe is nodig, dat de maatschappelijke krachten door *gemeenschappelijke ideeën* warden samengehouden, die door een leidinggevende groep in de maatschappij worden ingedragen en door haar machtspositie verwerkelijkt. In de middeleeuwen vermocht de kerk zulks te doen met haar „theologische ideeën“, die heel de christelijke samenleving doordrongen. Na de onttroning van de kerk, kregen een tijdlang de metaphysische ideeën der natuurrechtsleraars de overhand, die straks tot de catastrofe van de Franse revolutie zouden leiden.

Hun denkbeelden van burgerlijke vrijheid en gelijkheid, van de rechten van de mans en de burger, konden echter de maatschappij niet meer tot een „ware gemeenschap“ vormen, omdat deze „bespiegelaars“ volstrekt onkundig waren van de *wetten*, die het maatschappelijk leven beheersen.

Eerst de nieuwe, door COMTE verdedigde, positivistische wijsbegeerte zou zulks vermogen. Dit was de wijsbegeerte, die wars van alle bespiegeling de wetten naspoort, die de maatschappij zowel in haar betrekkelijk stationaire toestand als in haar historische ontwikkeling beheersen. De nieuwe sociologische ideeën zouden zich door middel van de macht der groot-industrie ingang weten te verschaffen en de *gehele mensheid* tot een ware gemeenschap samensmeden, waarin ook een nieuw zuiver humanistisch christendom zou ontstaan met een eigen eredienst van de „helden der mensheid“.

Gelijk men ziet, dit consequente universalisme verloor zich in een humanistische droom, die „schoon" mocht zijn, maar ach, slechts *een droom* was!

Ook de latere consequente universalisten als de Rooms-katholieke Weense hoogleraar **OTHMAR SPANN** bleven vasthouden aan de aprioristische gedachte, dat de „maatschappij" als geheel één grote, heel de mensheid omvattende *gemeenschap* is, waarbuiten zich geen maatschapsbetrekkingen in onze zin kunnen geldend maken. Maar niemand homier heeft ook maar een poging gedaan de constructie ener inderdaad *universele* gemeenschap aan een *werkelijk bestaande* samenlevings-structuur aan te knopen. Het bleef bij de universalistische *ideologie*, bij de *universalistische droom* en de aprioristische constructiel

Wie het oog vol verwachting mocht richten op de nieuwe U.N.O. en van haar de verwonderlijking van de universele droom verwacht, moge bedenken, dat deze nog uiterst labiele organisatie uitsluitend leeft bij de gratie van een duurzaam accoord tussen de vier grote politieke machten, die voorlopig allerminst geneigdheid tonen te bezitten hun scherpe belangentegenstellingen zelfs te bemantelen. Hij moge bedenken, dat zelfs in het gunstigste geval nog slechts een soort wereldstaat zou worden verwonderlijkt, steunend op de *zwaardmacht van* die mogendheid, die tenslotte er in zou slagen haar concurrenten te overvleugelen en ook alleen op haar zwaardmacht zou steunen bij een poging tot ordening van heel het wereldleven in één grote gemeenschap. En dit vooruitzicht ware verre van aantrekkelijk. Het roept het schrikbeeld op van de apocalyptische wereldheerser, die in zijn tyrannie alle vrijheid verstikt en die het grote eindoordeel Gods wacht!

Vindt het consequente universalisme in reformatorisch-christelijke kring aanhangers?

Voorzover mij bekend niet. Het vindt eerder voedingsbodem in het R.k. ideaal van de wereldkerk, dat zich in gesaeculariseerde vorm op het ideaal van een wereldstaat laat overdragen.

Maar des te meer heeft het *nationale* — en dus *inconsequente* — universalisme in de positief belijdende protestantse kringen ingang gevonden. Het was de „christelijk-historische" denkwijze, die bevrucht door de Historische school in Duitsland, zich in haar strijd met de individualistische ideeën der Frame revolutie op dit standpunt ging stellen, waartegen eerst door het optreden van **DR A. 'WIPER** een tegenwicht werd geschapen.

En het is dit „nationalistisch universalisme" dat ook thans weer zijn invloed doet gelden, nu het acute probleem der publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie om een principieel verantwoorde oplossing roept.

Het werkt — wellicht geheel of ten dele onbewust — ook bij die geestverwanten door, die een bedrijfstak — en verder ook het bedrijfsleven in zijn geheel — als een „natuurlijke gemeenschap" proclameren, zonder zich van de innerlijke aard van het moderne bedrijfsleven rekenschap te geven. Daarom is het — om in onze discussie helderheid te scheppen — vóór alles noodzakelijk deze traditionele, zgn. christelijk-historische visie op de samenleving aan een ernstig nader onderzoek te onderwerpen. Wij wensen te weten of deze visie inderdaad zuiver uit het schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie is ontsprongen. Laat men niet bevreesd zijn voor daze critische weg. Wanneer hij inderdaad door het grondmotief van

Gods Woord wordt uitgestippeld, zal hij ons niet tot revolutionaire afbraak van onze traditie voeren, maar slechts tot voortdurende reformatie en zuivering van onschriftuurlijke bij-motieven.

De prijs, die wij er voor te betalen hebben, is niet te hoog in verhouding tot de waarde van het goed, dat wij nastreven. Want slechts in het schriftuurlijk grondmotief van ons denken en handelen ligt onze kracht.

### § 8. *Is een bedrijfstak een natuurlijke gemeenschap?* (Vervolg)

In haar kijk op de menselijke samenleving was de Historische school sterk **historistisch**. Zij bezag die samenleving in al haar aspecten en structuren als een bloot **historisch** ontwikkelingsproduct. Zij maakte zich dus schuldig aan een overspanning, aan een verabsolutering van het **historisch aspect** der werkelijkheid. Alle andere aspecten als die van omgang, taal, economie, aesthetische waarde, recht enz. werden door haar tot het **historische** teruggevoerd. En evenzeer zag zij de onderscheiden concrete **structuren der samenleving**, als die van staat, bedrijf, kunst, enz. als louter **historische** structuren, die aan voortdurende ontwikkeling en verandering onderworpen zijn. De **historische ontwikkeling** werd het **een en het al**.

Wanneer zij dus opkwam voor een zekere **zelfstandigheid** der levenskringen in hun interne sfeer, dan deed zij dit niet op grond van een **vaste maatstaf**, die aan de **innerlijke aard** dezer kringen was georiënteerd, maar alleen op grond van de historische overweging, dat deze zelfstandigheid zich **ook in het nationale verleden** had geopenbaard en dat men de historische continuïteit niet mocht verbreken.

Daarbij kreeg van meetaf deze historische zienswijze dat typisch **nationale** stempel, doordat de Historische school de **nationale volksgeest** als oorsprong van heel de cultuur proclameerde.

Zo stelde ook CROEN VAN PRINSTERER steeds de **eis**, dat de samenleving zich hier te lande **in Nederlands-historische** zin zou ontwikkelen.

Daarin school tegenover de abstracte ideeën der Franse revolutie, die het staatswezen en heel de samenleving voor alle volkeren, landen en tijden **naar eenzelfde model** meende to kunnen ordenen, inderdaad een **belangrijke kern van waarheid**.

Maar onder invloed van de nieuwe „historische“ denkwijze verviel men nu in de andere fout, te weinig to letten op de **blijvende structuur-beginselen** der samenleving, die niet zelve weer aan historische ontwikkeling onderhevig zijn, omdat zij in de **Goddelijke scheppingsorde** zijn gegrond.

Dit **historisme** nu, inbegrepen de verheerlijking van de nationale volksgeest, was niet **van christelijke**, maar **van humanistische** huize. Het vond zijn oorsprong in de Romantiek en het Duitse idealisme van de beginnende 19e eeuw.

Het werd gedreven door het **dualistisch religieuze grondmotief van het humanisme** als levens- en wereldbeschouwing: de polaire tegenstelling van „natuur“ **on „vrijheid“**. Het humanistisch „natuur-motief“ concentreerde zich in het trotse streven heel de „natuur“ **door de wetenschap to beheersen**.

De modern wiskunde en natuurwetenschap schenen daartoe de weg to hebben gewezen, doordat zij de ingewikkelde verschijnselen in haar meest eenvoudige elementen hadden leren to ontleiden en de „onverander-

lijke wetten" hadden ontdekt, waaraan deze verschijnselen gehoorzamen.

Ms men die „natuurnoodwendigheid" in heel de loop van het gebeuren maar kon vaststellen, dan zou de menselijke persoonlijkheid eerst haar ware *autonomie en onafhankelijkheid* ontplooiën als *souverein beheerseres* van de wereld.

Het was het nieuwe *humanistisch persoonlijkheidsideaal* dat als religieuze drijfkracht achter deze nieuwe natuur-beschouwing werkzaam was. De zedelijke *vrijheid* van de mens, zich zelf de wet te stellen, onafhankelijk van iedere hogere macht, onafhankelijk van ieder *autoriteitsgeloof*, dat was de inhoud van dit humanistisch geloof in de menselijke persoonlijkheid. En er bestond van meetaf een onverbreekelijke samenhang tussen dit *vrijheidsmotief* en het natuur-motief, dat wij zoeven in het licht stelden. Eerst in de *beheersing van de natuur* zou de menselijke persoonlijkheid haar *vrijheid en autonomie openbaren*.

Maar het beheersingsstreven van de moderne mans, zoals zich dit in de nieuwe *natuurbeschouwing* baan brak, kende *geen* grenzen, omdat het de *Goddelijke scheppingsorde* verwierp. Het wilde de *gehele*

*individualistische wijze* in haar *eenvoudigste elementen ontleden* en als een *gesloten keten van oorzaak en gevolg* begrijpen. En zodra men zich op deze weg begaf en ook het menselijk leven zelve naar natuurwetenschappelijke methode trachtte te beheersen, bleef voor de *menselijke vrijheid* geen plaats onder de zon.

Ook het menselijk leven bleek dan als een machine *mechanisch gedetermineerd* en van de *autonomie*, het zich in souvereine vrijheid zelf de wet stellen, bleef dan geen spoor of schaduw over.

Zie hier de *polariteit*, de onverzoenlijke spanning in het *religieuze grondmotief* der humanistische levens- en wereldbeschouwing. Natuur en *vrijheid*, wetenschaps- en persoonlijkheidsideaal bleken, ondanks hun *onverbreekelijke samenhang* in het grondmotief van het humanisme, in de grond der zaak elkanders *tegenpartij*. En men moest dus, wilde men beide motieven redden, of een grens-scheiding tussen beide trachten te vinden, of wel men moest beproeven de *natuur-beschouwing zelve met het vrijheidsmotief te doordringen*. Deze laatste weg gaat het humanisme in de Restauratietijd na de liquidatie van de Franse revolutie.

De natuurwetenschappelijke denkwijze, die, op de samenlevingsverhoudingen toegepast, tot de individualistische beschouwing geleid had, werd nu als wetenschapsideaal vervangen door de historische denkwijze.

Bij het historische onderzoek, zo redeneerde men, gaat het niet om de oorsprong van *algemene wetten*, maar om het verstaan van het *individuele*, van het *eenmalige*, dat zich nimmer in volkomen gelijke zin herhaalt.

Het waarlijk *individuele* is niet *rationalistisch uit* algemene wetten te begrijpen. Het is van *irrationele aard*.

De individualiteit der menselijke persoonlijkheden laat zich slechts verstaan uit de *collectieve* individualiteit der *volkeren* en *naties*, waartoe zij behoren. Slechts *een universalistische* denkwijze, die de samenleving als een *individueel geheel met organische delen* vat, kan haar op juiste wijze benaderen.

leder volk is een individueel geheel, de *totaalgemeenschap in nationale*

handwerk zich binnen de steden in zgn. ambachtsgilden verenigden.

Het oude woord „ambacht" betekent in 't geheel niet „bedrijf", maar *ambt*. Men denke slechts aan de oude „ambachtsheerlijkheden", dit zijn lagere overheidsambten (het schoutambt), die zich in privaat en erfelijk bezit van particulieren bevonden, die daardoor tot „heer" of eigenaar van het ambacht **werden**.

Uit de geschiedkundige bronnen blijkt, dat de middeleeuwse gilden aanvankelijk op territoriale grondslag hebben gerust, dat zij allen eigenlijk *buurschappen* waren. Ook in de steden woonden de gildebroeders oorspronkelijk in eigen wijken of straten bijeen. Op den duur maakten zij zich hier grotendeels van deze territoriale grondslag los, al bleven nog wel sommige stedelijke buurschappen bestaan.

Tot aan de Franse revolutie bleef echter het *primitieve ongedifferentieerde karakter* der gilden zich handhaven. Dwz. dat zij als beroepsorganisaties *de gehele mens near alle levenssferen* bleven omvatten.

Het lidmaatschap van een gilde bepaalde, evenals dat van de oude sibbe en het oude stamverband, de *gehele sociale positie* van de enkeling. Er was dus geen sprake van dat de ambachtsgilden *gedifferentieerde bedrijfsorganisaties* zouden zijn geweest.

Zij vervulden veeleer al die taken, waarvoor zich op ontsloten cultuurpeil samenlevingskringen van eigen gedifferentieerd karakter ontwikkelen.

Er bestond dus ook geen innerlijk geaardheidsverschil tussen de ambachts- en koopmansgilden in de steden en de primitieve buur- en markgenootschappen ten plattelande.

*Het bedrijfsleven had zich eenvoudig nog niet near zijn eigen aard uit de ongedifferentieerde levensverhoudingen der middeleeuwen losgemaakt.*

Ongetwijfeld begon reeds sedert het einde der middeleeuwen het economisch leven zich langzaam aan de gilden-organisaties to ontworstelen.

Maar eerst de Franse revolutie heeft deze primitieve levensvormen, die onverbrekkelijk samenhangen met de gehele ongedifferentieerde structuur der middeleeuwse samenleving, definitief doorbroken.

Het gilden-principe was onverenigbaar met de eisen van een zich *near eigen aard* ontwikkelend bedrijfsleven, gelijk het onverenigbaar was met de *eigenlijke staatsidee*.

Het was ook allerminst uitdrukking van een *natuurlijke gemeenschap*. Het was een in de volle zin des woords *kunstmatige primitieve* verbandsvorm, die bij doorwerking van het differentieringsproces in de cultuur onvermijdelijk *ten ondergang gedoemd was*.

De Historische school heeft echter van meetaf het principieel verschil tussen de primitieve en de ontsloten samenlevingsvormen gerelativeerd.

Doordat zij de gehele cultuur in een *volkse* geest verworteld zag, bleef voor haar ook de hogere cultuurontwikkeling niets anders dan de primitieve volks-cultuur „op een hoger plan". Daardoor kon zij ook het *principieel* verschil tussen het oude gilden-principe en het modern gedifferentieerde bedrijfsleven niet doorzien.

**GROEN** heeft nimmer gedacht aan een „sovereiniteit in eigen kring" van het bedrijf, evenmin als **STAHL**, de grondlegger der antirevolutionaire staatsleer in Duitsland. Wanneer hij opkwam voor een zekere zelfstandigheid van de verschillende levenskringen binnen de nationale volksgemeen-

schap, dan deed hij dit alleen op grond van onze *nationale historie*. De Nederlandse volksaard was blijkens onze geschiedenis steeds gehecht geweest aan de autonomie en wars van iedere opbouw van het gemeenebest van *boven af*. Die historische lijn moest ook in de nieuwe eenheidsstaat worden gevolgd. En daarbij tekende GROEN protest aan tegen de gedachte, dat daze autonomie aan de *staat* ontleend zou zijn. Zij bezat oudere brieven dan de nieuwe staatsorde, die door de revolutie hier to lands was verwezenlijkt.

Zij was in onze *Nederlandse historie* gegrond. In deze *bloot historische* gedachtenlijn kwam de vraag naar de *eigen innerlijke aard* van het bedrijfsleven in 't *geheel niet aan de orde*. De samenleving is voor het historisme immers van intrinsiek *historische* geaardheid. En wie bier voor iets anders oog heeft dan voor de *historische ontwikkeling*, ziet de levenskringen in voortdurende *verandering*. Hij kan in dit proces geen constante, voor alle tijden gelijkblijvende karaktertrekken ontdekken. Alleen voor de kerk en voor huwelijks- en gezinsgemeenschap maakten de christelijke aanhangers van de Historische school, die de Heilige Schrift als eerste kenbron der Waarheid aanvaardden, een uitzondering.

Want voor deze levenskringen vond men in de Bijbel blijvende voorschriften. GROEN spreekt daarom van de kerk inderdaad als *een soevereine levenskring*. Maar nòch voor de *school*, nòch voor het *bedrijf*, nòch voor enige andere „maatschappelijke organisatie" zal men bij hem zulk een kwalificatie aantreffen. Deze zijn voor hem slechts delen van de nationals volksgemeenschap en als zodanig aan de *historische volksontwikkeling* onderworpen. Zij bezitten in zijn gedachtengang geen *constante innerlijke aard*.

Dit was de gevaarlijke consequentie van de *historistische visie* op het leven. Zij kreeg een schijn van waarheid door het fait, dat zowel de staat als het bedrijfsleven, de school en de overige, niet in *natuurlijke* levensverhoudingen gegronde samenlevingskringen, inderdaad niet *van alle tijden* zijn, maar eerst na een langdurig ontwikkelingsproces op het wereldtoneel verschijnen. Zij zijn inderdaad typisch *historisch gefundeerd*.

Maar is dit een argument voor de loochening van *een blijvende innerlijke geaardheid* van deze levenskringen? Ik moge de vraag stellen, hoe men dan denkt over de *mens*?

Is ook de mens zelve niet eerst na een langdurig ontwikkelingsproces van de aarde en van de planten- en dierenwereld op het wereldtoneel verschenen? En is de moderne cultuurmens niet sterk verschillend van de uitgestorven mensenrassen, waarvan men de fossiele resten heeft opgegraven? Zou men dus ook aan de mens, aan het dier en de plant niet alle constants geaardheidstrekken moeten ontzeggen, wanner men voor niets anders oog heeft dan voor het *ontwikkelings- en wordingsproces*? Zijn er niet *over gangsvormen* tussen mens en dier, die het waarschijnlijk maken, dat de mens van *dierlijke afstamming* is? En is ook de kerk, waarvoor men in de Schrift vaste en blijvende karaktertrekken vindt, niet een samenlevingskring, die eerst na het verschijnen van Christus Jezus in de wereldhistorie tot aanzijn Imam?

Het *historisme* ligt in 't verlengde van het *evolutionisme*, dat de *schepping* loochent. Het is van dezelfde *onschriftuurlijke oorsprong*. En **men kan het niet corrigeren**, door *naast en desnoods boven* de visie, die

het op de werkelijkheid heeft, de **Schrift** als toetssteen der waarheid to erkennen.

Want het is een visie op de werkelijkheid, die als zodanig op **verabsolutering van** het historisch aspect berust. En zulk een visie is in wortel en oorsprong in strijd met het **scheppingsmotief** der Woord-openbaring, dat ons overal de **eigenaard** van het geschapene onthult.

DR KUYPER heeft tijdig het gevaar van dit historisme doorzien. En juist daarom poneerde hij in zijn beroemde rede ter opening van de Vrije Universiteit met nadruk de **souvereiniteit in eigen kring van alle** eigen-gearde levenskringen **krachtens de schepping**.

Men heeft veel te weinig gezien, dat daarmede een **nieuwe reformatische en schriftuurlijke lijn** werd getrokken, die met de zgn.

i

Het was zeker toen nog niet het juiste ogenblik, om dit principiele verschil aanstonds in zijn volle draagwijdte te accentueren. KUYPER aanvaardde immers de **erfenis van GROEN** en had tot eerste taak met deze grote voorganger het protestants-christelijk volksdeel te mobiliseren tegen de doorwerking der revolutie-beginselen.

Maar **thans**, nu wij de doorwerking en de consequenties van het historisme op alle levensterrein dagelijks aan den lijve ondervinden, is het volstrekt noodzakelijk geworden de alarmklok te luiden en openlijk tegen de gevaren van de zgn. „christelijk-historische" visie op de samenleving te waarschuwen. Thans is er inderdaad periculum **in moral** \*) Onze werkelijkheidsvisie on onze historie-beschouwing eisen **reformatie**, innerlijke zuivering van de historistische bijmengselen, zo wij aan de nieuwe tijd nog iets to zeggen zullen hebben.

De in de richtlijnen van het Chr. Nat. Vakverbond aanvaarde opvatting van de soevereiniteit in eigen kring van het bedrijf stamt, gelijk wij zagen, niet van GROEN, maar van KUYPER. Ik heb mij er ten zeerste over verheugd, dat onze christelijke vakbeweging zich op deze principiele grondslag gesteld heeft, toen zij haar richtlijnen voor een toekomstige bedrijfsorganisatie ontwierp.

Dit gaf mij ook het recht to zeggen, dat ik geen principieel verschil met de door haar aanvaarde grondslag kan erkennen.

**Het is dan ook niet zo, dat mijn scherpe principiele bestrijding van de historistische en universalistische tendenzen van onze tijd tegen onze christelijke vakbeweging zouden zijn gericht.** Ik ben veel to zeer overtuigd, dat men in deze kring in de grond der zaak niet **tegenover mij**, maar **aan mijn zijde** zal staan en dat wij in de practische toepassing elkander veel dichter zullen naderen, dan men misschien op het eerste gezicht zou menen.

De zaak is alleen deze, dat ik in de „richtlijnen" invloeden van de „christelijk-historische" opvatting zag doorwerken, die met de principiele **grondslag** van de soevereiniteit in eigen kring in strijd moesten komen. Dat betekent geen verwijt aan het adres onzer christelijke vakbeweging.

Wij **allen** hebben deze invloeden ondergaan. En daarom hebben wij **allen** de taak ons in reformatische lijn van deze invloeden los to maken.

Een publiekrechtelijke verordnungsbevoegdheid kan het bedrijf nim-

\*) Periculum to more: er **lie** evoker in Weikel.

mer uit zijn *eigen aard*, uit zijn *souvereiniteit in eigen kring* putten. Deze kan alleen aan de *overheid* zijn ontleend ten behoeve van een uitoefening van de *overheidstaak*.

Maar voor het *eigen recht* van het bedrijfsleven, voor zijn *souvereiniteit in eigen kring*, hebben wij op te komen tegenover iedere poging van een totalitair régime, dat door middel van een publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie ook de *interne levenssfeer* van het bedrijf aan de nationale belangen meent te kunnen dienstbaar maken.

En voor de *nationale belangen* hebben wij op te komen tegenover iedere paging anderzijds, om de publiekrechtelijke verordeningbevoegdheid aan iets anders dienstbaar te maken dan aan het *algemeen belang van het Nederlandse volk*. Want wij willen niet terug naar het middeleeuwse gildenwezen.

Wij hebben in de historische ontwikkeling de lijn der *gezonde progressie* te verdedigen tegen de *verkapte reactie*.

## § 12. Groen van Prinsterer en de souvereiniteit in eigen kring.

Mijn artikelenreeks *Is de bedrijfstak een natuurlijke gemeenschap?* heeft bij verschillende lezers reacties uitgelokt. \*) In 't bijzonder ten aanzien van het critieke punt in mijn betoog, waar ik GROENS standpunt ten aanzien van de zelfstandigheid der levenskringen confronteerde met dat van KUYPER. Men meende GROEN in bescherming te moeten nemen tegen het verwijt, dat hij in zijn staats- en maatschappijbeschouwing aan de invloed van het historisme niet is ontkomen. Met een keur van citaten uit GROENS en KUYPERS werken heeft men gemeend het principiële verschil tussen deze beide antirevolutionaire leidlieden op het stuk van de souvereiniteit in eigen kring te mogen ontkennen.

Dergelijke reacties van de zijde der lezers zijn mij zeer lief. In de eerste plaats omdat zij uiting zijn van een diepe belangstelling in hetgeen ik aan de orde heb gesteld. In de tweede plaats, omdat zij getuigen van een weldadig aandoende warmte van sentiment en piëteit tegenover de grote christen-staatsman en denker GROEN VAN PRINSTERER. Het blijkt hieruit wel overduidelijk, dat GROEN nog steeds met toewijding en ernst wordt gelezen en ook gekend. En dit is verblijdend.

Want GROEN is en blijft de eerste christen-staatsman van groot formaat, die ons land in de vorige eeuw heeft voortgebracht, de eerste, die hier te lande de radicale tegenstelling tussen revolutie-beginsel en Schriftgeloof ten volle heeft gepeild en als Evangelie-belijder de openlijke strijd met het eerste heeft aangedurfd. Hij is en blijft de leidende figuur, die het Nederlandse volk heeft wakker geschud uit de roes van het verlichtings- en vooruitgangsgeloof en het weer heeft teruggeroepen tot onderwerping aan Gods Woord op alle terrein des levens. Het zou er inderdaad heel slecht bij ons voorstaan, wanneer wij dit alles zouden vergeten en in GROEN slechts een „historist" zouden zien, zo ongeveer op hetzelfde plan staand als de historisten onzer dagen, die met ieder geloof in vaste maatstaven voor het leven hebben afgerekend.

**Ten overvloede zij er aan herinnerd, dat dit boek een bundeling van weekblad-artikelen is.**

Neen, de kwestie ligt fundamenteel anders. Juist, omdat wij ons met dankbaarheid leerlingen van **GROEN** weten, hebben wij ons, *geheel* in zijn *geest*, genoopt gezien de strijd aan te binden ook tegen die historicistische stroming, die in **GROENS** dagen in 't algemeen door een christelijke staatkunde nog als een bondgenote tegen de geest der revolutie werd beschouwd, maar die in onze eeuw steeds duidelijker het christelijk masker heeft afgeworpen en zich als kind van diezelfde levens- en wereldbeschouwing heeft ontpopt, waartegen **GROEN** de strijd had aangebonden.

Had **GROEN** in onze tijd geleefd, dan zou hij ongetwijfeld de eerste zijn geweest om zijn dwaling bij de waardering van de zgn. Historische school te erkennen. Hij zou zijn leuze: „tegen de Revolutie het Evangelie" vanuit dezelfde overtuiging hebben aangevuld met de leuze „Tegen het historicisme de Goddelijke scheppingsordinantiën". Maar het is in de geschiedenis van het christelijk denken steeds zo geweest, dat de reformatorische geest eerst *geleidelijk* doorwerkt. Niet *rechtlijnig*, maar ondanks de vele tijdelijke afbuigingen van de schriftuurlijke lijn, zet zich de schriftuurlijke reformatie in het denken door.

Juist dit dwingt ons telkens weer de erfenis onzer geestelijke voorvaderen *critisch* te schif ten en de *piëteit tegenover* de personen niet door te drijven ten koste van de *waarheid* en van onze *reformatorische roeping tegenover het heden*.

Dit geldt zowel ten aanzien van **GROEN** als van **KUYPER**. Het zijn niet de beste zijden van ons christelijk leven, waarin alle critiek op het werk der voorgangers uitblijft en men rustig voortvegeteert op de traditie van hun levenswerk.

Iedere „canonisering" van christelijke leidslieden is onreformatorisch en wijst op geestelijke verstarring en inzinking. Evengoed als de hoogmoedige miskening van de christelijke traditie en het revolutionair afbreken van het werk der voorgangers wijst op een gemis aan christelijk gemeenschapsbesef en gebrek aan christelijke zelf-critiek.

In de ernstige poging beide klippen te vermijden, wil ik nu nader ingaan op de bezwaren die zijn kenbaar gemaakt.

Ik heb trachten aan te tonen, dat **GROEN**, als gematigd aanhanger van de Historische school, aan de eigenlijke maatschappelijke organisaties geen soevereiniteit in eigen kring tegenover de staat toekende, maar ze slechts zag als *autonome delen* van het in het staatsverband georganiseerde volksgeheel. Hun „autonomie" binnen het geheel werd door hem slechts op *historische gronden* verdedigd. Speciaal wat het bedrijfsleven betreft, richtte hij zijn blik op de positie der ambachtsgilden binnen de steden onder het ancien régime, gelijk hij ook voor herstel der gilden het pleit voerde tegenover het door de Franse revolutie ontketende individualisme.

De oude gilden werden gezien als natuurlijke gemeenschappen, als een natuurlijke differentiatie van het nationale volksgeheel. Hun aloude autonomie vroeg in deze gedachtengang slechts aanpassing aan de nieuwe staatsidee, waarin het „algemeen belang" van het nationale geheel zowel de laatste richtlijn als de natuurlijke begrenzing moet vormen voor de autonome werkzaamheid der bedrijfstakken.

Daartegenover stelde ik **KUYPER'S** conceptie van de soevereiniteit in eigen kring als een beginsel niet bloot in de *Nederlandse historie*, maar in de *scheppingsorde* geworteld. Het schriftuurlijk grondmotief van de scep-

ping aller dingen *naar* hun *acrd* voerde KUYPER tot een principiele breuk met het historistisch standpunt, dat in de samenleving slechts het aspect der *historische ontwikkeling* laat gelden. Voor het historisme als zodanig bestaan geen constante geaardheidsverschillen tussen de samenlevingskringen.

Alles is hier aan ontwikkeling, overgang en verandering onderworpen. Slechts de *individuele volksaard* als de vermeende kiem en springader van heel de nationale cultuur was voor de Historische school het vaste punt „in der Erscheinungen Flucht". Het nationale volksgeheel was voor haar het *natuurlijk geheel*, waarvan alle maatschappelijke levenskringen slechts *delen* konden zijn.

Slechts voor de kerk als institutaire openbaring van het lichaam van Christus maakten de Lutheraanse grondleggers van de Historische rechts-school een uitzondering, en implicite ook wel voor de wezenlijk natuurlijke gemeenschappen van huwelijk, gezin en familie.

En ook GROEN deed zulks. Wanneer hij de verhouding van kerk en staat bespreekt, gebruikt hij inderdaad voor de eerste de kwalificatie van een „in eigen sfeer soevereine levenskring". En zulks op grond, dat in de Schrift ons uitdrukkelijk deze „sovereiniteit in eigen sfeer" is geopenbaard.

Dit is een wijze van schriftgebruik, die men nog steeds onder gelovige christenen kan aantreffen, die Gods Woord als laatste richtsnoer ook voor het tijdelijk leven erkennen. Waar een schijnbaar ondubbelzinnige uitspraak in de Bijbel over bepaalde tijdelijke levensverhoudingen is aan te wijzen, buigt men zich onvoorwaardelijk voor de Goddelijke autoriteit en spreekt dan gaarne van een „eeuwig beginsel".

Waar men echter zulke uitdrukkelijke of vermeend uitdrukkelijke uitspraken niet kan vinden, zoekt men een „voorzichtig verdrag" te sluiten met de historistische denkwijze, die dan onder de vertrouwde leuze van „Gods leiding in de geschiedenis" zo goed mogelijk aan het christelijk geloof wordt aangepast.

De historistische denkwijze scheen zich voor zulk een „aanpassing" beter te lenen dan de abstracte en individualistische wijsbegeerte der Franse revolutie. Zij scheen veel bescheidener en veel meer *empirisch*, d.i. veel meer op de *ervaring* gegrond, dan de laatste, die in het trotse geloof aan de „sovereine menselijke rede" de menselijke samenleving naar aprioristische begripsconstructies meende te kunnen hervormen.

Men zag echter niet dat het historisme en de aprioristische rede-philosophie der Franse revolutie ter laatste instantie door *hetzelfde onschriftuurlijk grondmotief*, dat van het moderne *humanisme*, werden gedreven.

Men zag niet, dat het historisme heel wat meer is dan een denkwijze, die weer met de historische ontwikkeling der samenleving rekening hield.

Men zag niet, dat het in wezen zelve een *wijsbegeerte* was, die in haar onschriftuurlijk uitgangspunt de bijl legde aan de wortel van iedere schriftuurlijke werkelijkheidsvisie.

De grondfout was deze, dat men het eigenlijk *grondmotief* van de Woord-openbaring niet meer zag als de *centrale drijfkracht*, die onze levens- en denkhouding in de *wortel* moet *omzetten*. Dat men deze *dynamische werkzaamheid* van dit schriftuurlijk grondmotief, die op alle levensterreinen tot *ref ormatie* drijft, meende te kunnen inruilen voor een *statische* schrifthantering, die een ongereformeerde werkelijkheidsvisie zoekt *aan te passen* aan schriftteksten. Hier kwam het niet tot innerlijke

*ref*ormatie van denkwijze, maar van het streven gericht op *accomodatie*.

Wie in de Schrift slechts naar uitdrukkelijke uitspraken over **de** tijdelijke levenshoudingen zoekt, zonder de *radicale omwenteling* te ondergaan, die het schriftuurlijk grondmotief in *heel* onze visie op de werkelijkheid uitoefent, komt bedrogen uit.

Hij zal ervaren, dat deze uitdrukkelijke uitspraken, losgemaakt van **de** *centrale drijfkracht* van het grondmotief van schepping, zondeval en verlossing in Christus Jezus, geen duurzaam verweer bieden tegen de on-schriftuurlijke wijsbegeerte.

Hij kan trachten langs logische weg uit de weinige, door hem in de Schrift aangetroffen (of vermeend aangetroffen) uitdrukkelijk geopenbaarde beginselen betreffende de tijdelijke levensverhoudingen andere *of te leiden*. Maar die zgn. „afgeleide beginselen" zullen hem evenmin een vast richtsnoer bieden, omdat de gehele schriftbeschouwing, waarop zij steunen, het waarachtig *schriftuurlijk uitgangspunt* ontbeert.

„De letter doodt. De geest is het die levend maakt. De woorden, die ik spreek, zijn geest en leven." De woorden van onze Heiland zijn zeker geen vrijbrief, om de schriftteksten maar op het tweede plan te schuiven. Maar zij zijn wel mede een ernstige waarschuwing tegen een statische schriftbeschouwing, die de werkzaamheid van het geestelijk grondmotief van de Woordenbaring in onze kijk op de tijdelijke werkelijkheid buiten rekening stelt.

De Schrift spreekt niet over de aard van het moderne bedrijfsleven en van de moderne maatschappij, evenmin over de aard van de staat, behalve dan over het *overheidsgezag*. Maar het scheppingsmotief drijft, als het wezenlijk beslag op ons krijgt, ook ons denken over staat en maatschappij in een richting, die radicaal tegengesteld is aan die van het humanisme, onverschillig of het humanistisch grondmotief zich in een rationalistische en aprioristische dan wel in een irrationalistische en historistische gedachtenlijn openbaart.

Het drijft ons aan, om in *alle* levensverhoudingen de *eigen innerlijke aard* der levenskringen op te sporen, onverschillig of zij als zodanig in de Schrift uitdrukkelijk worden genoemd.

Wie meent, dat men ten aanzien van de niet als zodanig in de Schrift ter sprake komende levenskringen de historistische beschouwingwijze kan overnemen, waarbij alle vastheid van structuur en innerlijke geaardheid overboord wordt geworpen, onttrekt daarmee zijn denken aan de greep van het schriftuurlijk scheppingsmotief en komt in zijn kijk op de menselijke samenleving op on-schriftuurlijke dwaalsporen.

Men kan in christelijke kring vaak de volgende verdediging van zulk een standpunt horen: Wanneer God ons in Zijn Woord uitdrukkelijk voor een levenskring als het huwelijk, het gezin, de kerk regel en levenswet heeft geopenbaard, dan is zulks ook voor het wetenschappelijk onderzoek *bindend*. Maar zulke levenskringen berusten op een bijzondere scheppingsordinantie of uitdrukkelijke Goddelijke instelling.

Maar voor een vakorganisatie, een moderne onderneming, de staat als levensverband enz. vinden wij in de Schrift geen bijzondere ordinantiën. Zij zijn niet uitdrukkelijk in de schepping gegrond. Zij zijn historische verschijnselen, die in de verschillende ontwikkelingsperioden ook geheel verschillende trekken zullen vertonen. Zij moeten dus langs „empirische

weg" worden bestudeerd zonder vooropgezet oordeel over hun innerlijke aard.

Dit betoog klinkt op het eerste gezicht heel aantrekkelijk. Want inderdaad: zonder empirisch, d.i. op de waarneembare werkelijkheid gegrond onderzoek van onze moderne samenleving vervalt men in aprioristische constructies, waarmee de werkelijkheid de spot drijft. En als men dan bovendien nog gewezen wordt op de historische continuïteit in de ontwikkeling van onze samenleving tegenover de hoogmoed van het rationalisme, dat uit een wijsgerig stelsel een staats- en rechtsorde meent te kunnen deduceren los van de traditie en het historisch verleden der volkeren, en men op de „leiding Gods in de historie" een beroep doet, dan schijnt heel deze denkwijze toch veel „christelijker" dan die van de Franse revolutie.

Maar deze schijn bedriegt! De vermeend „empirische" geest van het historisme is belast door een groot *vooroordeel van onschriftuurlijke aard*, dat met het scheppingsmotief van Gods Woord in radicale strijd is: de verabsolutering van het *historisch aspect* der samenleving.

Hoe nu? Is de moderne samenleving dan een schepping van de historische ontwikkeling? Of zal men zeggen: met uitzondering van huwelijksinstituut, gezin en kerk en de instelling der overheid?

Maar ziet men dan niet, dat men door de draagwijdte der Goddelijke scheppingsorde op deze wijze tot enige geprivilegeerde (wilt in de Schrift uitdrukkelijk genoemde) levenskringen te beperken, het schriftuurlijk scheppingsmotief inderdaad in zijn integraal en radicaal karakter heeft *losgelaten*?

Hier is inderdaad een schriftbeschuiving in het spel, die in haar uitgangspunt *onschriftuurlijk* moet worden genoemd, omdat zij de *sleutel* der Goddelijke Woord-openbaring, het *drijvende grondmotief*, buiten haar rekening sluit.

Op de basis van zulk een schriftbeschuiving is nog nimmer een intrinsiek schriftuurlijke staats- en maatschappijbeschuiving gebouwd.

Heeft nu GROEN inderdaad het scheppingsmotief der H. Schrift aan zijn beschouwing van staat en maatschappij ten grondslag gelegd? En is hij op die grondslag inderdaad tot erkenning van de universele draagwijdte der souvereiniteit in eigen kring gekomen?

In de volgende paragraaf zullen wij de daarvoor door enige lezers aangevoerde argumenten nader onder ogen zien.

### § 13. Groen van Prinsterer en de souvereiniteit in eigen kring.

(Vervolg)

Ten bewijze, dat GROEN inderdaad bij zijn kijk op de samenleving van de souvereiniteit in eigen kring is uitgegaan beroept men zich in een uitvoerig aan mij gericht schrijven op DR KUYPERS bekende rede „Souvereiniteit in eigen kring". Inderdaad lezen wij hier de uitspraak: „Voor dien kring" (nl. het christelijk volksdeel) „trok BILDERDIJK den omtrek, toen hij de volkssouvereiniteit ontwortelde met de bijl van zijn lied; gaf DA COSTA den levenstoon aan door zijn hymne voor den Souverein Messias; on schreef ten leste GROEN VAN PRINSTERER het staatsrechtelijk *credo* door zijn sprekende formule van *souvereiniteit in eigen kring*".

De heer V. merkt naar aanleiding van dit citaat op: „Hierin komt toch

**DR KUYPER** zelf voldoende uit voor de waarheid dat het **GROEN VAN PRINSTERER** was, die de formule „sovereiniteit in eigen kring" naar voren heeft gebracht en nu wil het er bij mij niet in, dat de visie van **GROEN** te dien opzichte niet juist is geweest. Dat **KUYPER** deze formule op de hem eigen geniale wijze heeft uitgewerkt en tot volk ontplooiing heeft gebracht wil ik geenszins tegenspreken, maar wij mogen **GROEN** de eer niet onthouden, die hem toekomt."

Dit laatste is zeker mijn bedoeling niet.

Ik kan de heer V. slechts het volgende antwoorden: Ik sprak niet over een *formule*, een *term* zonder meer, maar over een beginsel voor de samenleving, dat in de *scheppingsorde* is gegrond.

De vraag, of de *term* „sovereiniteit in eigen kring" reeds door **GROEN** is gebruikt, is op zich zelve niet zo heel belangrijk.

Ik zelf wees er op, dat **GROEN** ten aanzien van het tijdelijk kerk-instituut spreekt van een „sovereiniteit in eigen sfeer" en hiermede ook inderdaad op gronden aan de Schrift ontleend, een „sovereiniteit in eigen kring" heeft bedoeld, die de interne levenssfeer der kerk niet *onder*, maar *mast* die van de staat stelt.

Ten aanzien van andere gemeenschappen gebruikt hij somtijds de term „onafhankelijkheid in eigen kring".

Hier rijst de vraag, die inderdaad door mij aan de orde is gesteld, of **GROEN** hiermede *zakelijk* heeft bedoeld een onafhankelijkheid, berustend op de *eigen interne geaardheid* dezer levenskringen, die in de scheppingsorde geworteld is.

Dit is de mening van een andere briefschrijver. Volgens hem *noemt* **GROEN** de sovereigniteit in eigen kring nog niet, maar *bedoelt* hij de *zaak* wel. Hiervoor voert hij een reeks uitspraken van de staatsman aan.

In de eerste plaats wijst hij op een uitspraak van 24 April 1830 in „Nederlandsche Gedachten" (II blz. 3), waar **GROEN** spreekt over datgene, waardoor het monarchaal gezag beperkt wordt, nl.: „algemeene regelen van godsdienst, billijkheid en regt, welke de staatkundige wijsbegeerte thans aan algemeen belang of zoogenaamd doel van de staat ten behoeve van iederen magthebber onderwerpt." Dit citaat is echter niet ter zake dienende, omdat het hier niet bepaaldelijk gaat over de verhouding van de staat tot andere levenskringen.

Daarentegen zijn de overige, door deze briefschrijver aangehaalde uitspraken zeer leerzaam voor het punt, dat hier in discussie is. In *Onge-loof en Revolutie* (1e uitgave 1846, blz. 40 en 41) spreekt **GROEN** over „de leer en de practijk der vaderen": „Ieder hoofd van een gezin, iedere corporatie, iedere stand was in den omvang der eigenaardige bevoegdheid gerechtigd over persoon en eigendom te beschikken, aan onderhoorigen de wet te stellen, eigen zaken te regelen naar goedvinden, een imperium te doen gelden, hierin alleen van het souverain gezag verschillend dat er de onafhankelijkheid aan ontbreekt, kenmerk der sovereigniteit." **GROEN** laat hierbij onmiddellijk aansluiten een ernstige waarschuwing tegen de centralisatiegedachte, „die met vernietiging der rechten van Provinciën en Gemeenten begint, en waar zij tot consequent zijn genoopt wordt, ook feitelijk geenerlei recht, of werkzaamheid, of bestaan dan onder haar oppertoezicht en beheer, en als uitvloeisel van haar genadebetoon, duldt of erkent."

Nu moet men, om deze uitspraak in haar strekking te kunnen verstaan, op tweeërlei letten:

1° — Zij wordt gedaan vóór 1850, d.i. in de periode van GROENS denken, waarin hij nog sterk wordt beheerst door de opvattingen van de Zwitserse landedelman vox HALLER. Deze was, uit historisch oogpunt bezien, inderdaad een reactionaire geest, verdediger van de zgn. patrimoniale staatstheorie, gelijk hij die in het feodale stelsel meende terug te vinden.

Deze theorie ging uit van de opvatting van het overheidsgezag als een privaat vermogensrecht van een heer, een zogenaamd heerlijk recht, segued van grondeigendom, en leefde geheel in de sfeer van de ongedifferentieerde samenlevingsverhoudingen in de middeleeuwen <sup>1)</sup>. Ofschoon men gewoonlijk blijft spreken van de middeleeuwse /eenstaat en de *standenstaat*, ontbrak inderdaad in deze tijd een wezenlijk staatswezen.

Want de staat treedt eerst op, wanneer het differentieringsproces zich in de samenleving doorzet. Een staat is naar zijn innerlijke aard *een publieke rechtsgemeenschap van overheid en onderdanen op de historische grondslag van een monopolistische organisatie van de zwaarmacht op een zeker territoir*.

Hiervan nu was in de middeleeuwse toestanden geen sprake. Iedere grondheer, iedere buurschap, iedere leenheer, iedere stad, ieder gilde beschikte hier ook over *eigen zwaarmacht*. En hetzelfde gold voor de zgn. stenden, standen of staten (ridderschap, steden en eigenerfden), die zich in de latere middeleeuwen tot corporaties verenigen met eigen overheidsgezag en zwaarmacht. In deze situatie kon reeds hierom een wezenlijke souvereiniteit in eigen kring niet tot gelding komen, omdat de verschillende levenskringen in hun ongedifferentieerd karakter zich nog niet *near hun innerlijke aard* van elkander onderscheidden.

De Utrechtse en Groningse ambachtsgilden waren zo weinig naar hun aard zuivere bedrijfsorganisaties, dat zij over een eigen legermacht beschikten, waarmede zij de patricische geslachten uit het stadsbestuur verdreven. Zij sloten als zelfstandige potentaten formele verdragen met buitenlandse mogendheden.

Ook van de koopmansgilden kan hetzelfde worden gezegd. Men denke slechts aan de door de Hanze gevoerde oorlogen. Het waren echter evenmin „staten in de staat". Het waren in de voile zin des woords *ongedifferentieerde* levenskringen, die al die taken vervulden, waarvoor zich in een gedifferentieerde samenleving *levensverbanden van onderling radicaal verschillende geaardheid* vormen.

Deze levenskringen hadden tegenover de landsheer een „autonomie", die slechts *formeel* viel te omgrenzen naar de letter der privilegiën en de oude gewoonten. Het zou perse onmogelijk zijn geweest de in deze autonomie gewaarborgde zelfstandige bevoegdheden *naar de innerlijke aard* dezer kringen of te palen. Zij bezaten immers nog geen gedifferentieerde geaardheid, doch waren in zekere zin alles tegelijk: broederschap, bedrijf, politieke gemeenschap, kerkelijke gemeenschap, gezelligheidsverband enz.

De grenzen dezer autonomie waren ook niet gegeven door de *eisen*

---

<sup>1)</sup> Men leze GROENS eigen schildering van het vóór-revolutionaire staatswezen in Europa in *Ongeloof en Revolutie*, blz. 69 vlg. Als beschrijving van de werkelijk bestaan hebbende politieke verhoudingen is deze patrimoniale theorie intussen niet geheel houdbaar gebleken.

van het algemeen belang van het in de staat georganiseerde volksgeheel. Want er bestond geen staat als een res publica, als een publieke instelling, die overheid en onderdanen tot een geheel samenbindt. Het is dan ook algemeen bekend, hoe hier te lande de pogingen der krachtige Bourgondische landsheren, om een wezenlijk staatsgeheel te vestigen, zijn afgestuit op het particularisme der ongedifferentieerde levenskringen, die hun privilegiën met hand en tand verdedigden.

GROEN heeft na 1850 zijn Halleriaanse standpunt verlaten. Door de Groningse hoogleraar STAR NUMAN op de werken van de Duitse antirevolutionaire leider STAHL opmerkzaam gemaakt, heeft hij de grondfout van de Halleriaanse theorie ingezien. Sindsdien verdedigde hij op 1 voetspoor het „republikeinsch" karakter van de staat, dwz. erkende hij, dat de staat naar zijn aard is een *publieke* instelling, die niet in de sfeer van de private vermogensrechten is onder te brengen.

In de tweede uitgave van *Ongeloof en Revolutie* van het jaar 1868 heeft hij aan zijn aangehaalde uitspraak een veelzeggende noot toegevoegd. Onder verwijzing naar zijn *Adviezen* over de kieswet, de provinciale en de gemeentewet merkt hij op: „Zelfstandigheid (autonomie) is onafhankelijkheid in eigen kring. *La centralisation administrative* (d.i. de centralisatie van het bestuur) is even verderfelijker als *la centralisation gouvernementale* (d.i. de centralisering van de regering) onmisbaar."

Hieruit blijkt wel onomstotelijk, dat de door onze briefschrijver aangehaalde uitspraak met het beginsel der soevereiniteit in eigen kring niets van doen heeft, doch slechts betrekking had op de *autonomie* in de ongedifferentieerde levensverhoudingen van het ançien régime.

2° — Men lette er ook op, dat de geciteerde uitspraak wordt ingeleid met een verwijzing naar „de leer en de practijk der vaders", en nergens met een beroep op de scheppingsorde. GROEN beziet de autonomie van het ançien régime dus onder *historisch gezichtspunt*.

Dit is blijkbaar ook ontgaan aan PROF. DR H. BAVINCK, die in de voorrede van zijn derde uitgaaf van *Ongeloof en Revolutie* eveneens de bedoelde uitspraak met nadruk naar voren brengt en haar inleidt met de toelichting: „In het droit divin" (het goddelijk recht der overheid) „ligt dus ook de grondslag en waarborg van de vrijheid der maatschappij, van de zelfstandigheid der in haar aanwezige levenskringen."

Juist is ongetwijfeld, dat GROEN de hoogste rechtsbeginselen niet in de historische ontwikkeling der feiten liet opgaan en dus zeker geen „historist" in de moderne zin des woords mag worden genoemd. Ik heb hem dan ook slechts een „gematigd aanhanger der Historische school" genoemd.

„Er staat geschreven" gaat bij hem verre uit boven „Er is geschied". Maar deze „hoogste rechtsbeginselen" zijn bij hem niet toegespitst op de *innerlijke aard der levenskringen*.

GROEN ziet *geen principieel verschil* tussen de „zelfstandigheid in eigen kring" van een gezin, familie of bedrijf en die van een staatkundige gemeente, een provincie of een waterschap.

PROF. BAVINCK heeft in zijn „Voorrede" zelf erkend, dat GROEN het beginsel van associatie en corporatie, zoals dat in het feodale stelsel tot uiting kwam „nog heden ten dage voor, zij het dan ook naar de omstandigheden gewijzigde, toepassing vatbaar achtte." „Op den soeverein", aldus

BAVINCK, „legde hij vóór alle dingen de verplichting, om geen belemmering te brengen in *de historische werking der natuur* (ik cursiveer), waardoor uit de eenvoudigste bestanddeelen der samenleving de maatschappij zich in de verscheidenheid van omtrekken en vormen kristalliseert."

Inderdaad is voor GROEN de eigenlijke structuur van de maatschappij slechts *resultaat van historische ontwikkeling, zij 't al onder leiding door algemene, in de Schrift gegronde „eeuwige beginselen van recht en billijkheid"*. Wanneer hij dan ook na 1850 de „republikeinsche" karaktertrek van het staatswezen aanvaardt en de Halleriaanse opvatting prijsgeeft, blijft hij niettemin in de lijn der Historische school. De *maatschappelijke* levenskringen zijn voor hem slechts *historische* vertakkingen van de *volksgemeenschap*, die nu slechts als *autonome delen* in het *staatsgeheel* behoren te worden geïncorporeerd.

De Historische school heeft in haar *historistische* instelling van meetaf het principiele structuurverschil tussen de ongedifferentieerde en de gedifferentieerde levenskringen uitgewist. Daarom kon GROEN geen onderscheid zien tussen *autonomie* en *souvereiniteit in eigen kring* met uitzondering dan voor het kerk-instituut.

Hier deed de door mij zo genoemde *statische schriftbeschouwing* hem inderdaad een compromis sluiten met het historisme.

#### § 14. Groen van Prinsterer en de soevereiniteit in eigen kring.

(Vervolg)

Een zeer duidelijke uitspraak ten aanzien van zijn opvatting van de zelfstandigheid der levenskringen geeft GROEN in zijn *Grondwetsherziening en Eensgezindheid*, geschreven naar aanleiding van de grondwetsherziening van 1848. In dit geschrift toont GROEN reeds herhaaldelijk zijn bekendheid met STAHL, die hij voortdurend met instemming aanhaalt. De heer MR J. DE BOSCA KEMPER had in de Ned. Jaarboeken voor Rechtsgeleerdheid en Wetgeving een beoordeling gegeven van GROENS *Ongeloof en Revolutie*. Hier had hij o.a. opgemerkt: „De Heer GROEN miskent bijna voortdurend het regt der geschiedenis. De geschiedenis doet de takken, waarin geen levenskracht meer is, van zelve verdorren, en dit was bij de standen het geval ... De gilden vinden in den Heer GROEN een onvoorwaardelijken lofredenaar".

Hierop antwoordt GROEN (blz. 371) als volgt: „Geef ik aan de Gilden onvoorwaardelijken lof? neen. Zoodanigen lof behoort men, naar mij voorkomt, te geven nooit aan eene instelling, wel aan het beginsel waarover zij de altijd gebrekkige toepassing vertoont. Ik verlang het wezen van de zaak, gelijk het voortvloeit uit den aard der gezellige betrekkingen in elke welgeordende maatschappij. Ik verlang geen standen en gilden in verouderden vorm. Ik wensch eenheid, vereeniging, uit gemeenschap van regten en belangen, ten gevolge der gelijkheid van stand en bedrijf: dit behoort onder de elementen waaruit de Staat zich, in zijn geheel, als *gegliederte Gemeinschaft* kristalliseert. Deze werking der natuur is overal en altijd openbaar, wanneer zij niet door revolutionaire denkbeelden verstoord wordt. — Gaarne maak ik ook thans van de leer en praktijk der Vaderen, of eigenlijk der geheele beschaafde wereld, vóór het opkomen van het nieuwerwetsche zonnelicht, gewag". En dan haalt GROEN opnieuw

de in de vorige paragraaf in den brede besproken uitspraak uit zijn „Onge-  
loof en Revolutie" aan: „leder hoofd van een gezin, iedere corporatie,  
iedere stand, was, in den omvang zijner bevoegdheid, gerechtigd over persoon  
en eigendom te beschikken, aan onderhoorigen de wet te stellen", enz.

Ook deze passage is zeer leerzaam voor **GROENS** standpunt. Hij heeft  
thans de publiekrechtelijke opvatting van de staat aanvaard in de zin,  
waarin deze door **STAHL**, de leider der antirevolutionaire richting in Duits-  
land, was gevat. Hij beroept zich zelfs op de „aard der gezellige betrek-  
kingen in elke welgeordende maatschappij". Hij erkent, dat de oude gilden  
en standen niet zonder meer kunnen herleven, maar slechts in een aan de  
moderne staatsidee aangepaste vorm.

Maar hoe ziet **GROEN** de staat? Geheel in de trant van **STAHL** en de  
Historische school als een *al de samenlevingsverhoudingen* binnen zijn ge-  
bied omvattend *geheel*, waarvan de bijzondere levenskringen slechts  
*organische delen* zijn. Dit is de betekenis van de uitdrukking „gegliederte  
Gemeinschaft". Ook beroep en bedrijf moeten zich dus als organische  
„elementen" van het volksgeheel als *autonome delen* in de staat schikken.

Hierbij gaat **GROEN** blijkbaar van de gedachte uit, dat zulks niet belet,  
dat de bedrijfsorganisaties nog, evenals zulks onder het *ancien regime* het  
geval was, aan haar leden als wezenlijke *overheden* de wet zouden kunnen  
stellen, zonder dat zij deze bevoegdheid aan de staat zouden ontlennen.  
Slechts zou deze bevoegdheid thans haar grenzen dienen te vinden in het  
„algemeen belang" van het staatsverband.

Is **GROEN** hier werkelijk een verdediger van de soevereiniteit in eigen  
kring in de zin van het schriftuurlijke scheppingsmotief?

Heeft hij hier wezenlijk de soevereiniteit in eigen kring gegrondvest  
op de *eigen innerlijke aard* der levenskringen?

Ik geef toe, dat de schijn bier bedriegelijk stork is en dat zelfs een  
niet oppervlakkige lezer bier licht dupe van misverstand kan worden.

Wie echter onze vroegere uiteenzettingen zorgvuldig gevolgd heeft  
zal moeten inzien, dat inderdaad tussen **GROENS** pleidooi voor de „zelf-  
standigheid in eigen kring" der bedrijfscorporaties en het wezenlijk be-  
ginsel der soevereiniteit in eigen kring een scherpe kloof gaapt. **GROEN**  
heeft als leerling der Historische school het kern-verschil tussen de oude  
gilden en de moderne bedrijfsorganisatie niet gezien. Hij heeft er goon  
oog voor, dat het *overheidsgezag* dat de eersten over haar leden konden  
doen gelden, slechts uitvloeisel was van haar *ongedifferentieerd* karakter,  
waardoor zij ook over *zelfstandige zwaarmacht* beschikten. Daarom  
spreekt hij in zijn aangehaalde uitspraak in „Ongehoof en Revolutie" over  
een wezenlijk *imperium*, dat de lagere levenskringen over hun onder-  
horigen konden doen gelden, „hierin alleen van het soverein gezag ver-  
schillend dat er de onafhankelijkheid aan ontbreekt, welke tot kenmerk  
der soevereiniteit is." M.a.w. volgens **GROEN** is er geen *innerlijk wezens-  
verschil* tussen het gezag door een gezinshoofd of een bedrijfscorporatie  
uitgeoefend en het overheidsgezag, zoals dat in de staat wordt bekleed.  
Het is alles gelijkelijk *imperium*, *overheidsgezag*. Maar de *staat* heeft alleen  
het *opperste*, het onafhankelijk, het *souvereine gezag*.

Deze opvatting getuigt inderdaad van een principieel gemis aan  
inzicht in de innerlijke aard der gedifferentieerde levenskringen.

Het *overheidsgezag* is naar zijn aard onverbreekelijk in de *zwaarmacht*

gegrond. Daarom kon in een gedifferentieerde samenleving slechts de *staat* wezenlijk *overheidsgezag* uitoefenen, alleen de *staat* heeft de competentie, *publiekrechtelijke* verordeningen uit te vaardigen, die zich met *overheidsgezag* aan de burgers *opleggen*.

Het gezag en de rechtsmacht der overige levenskringen is wel „soverein in eigen kring“, niet afgeleid van de staat.

Maar zij dragen het typisch karakter van deze levenskringen *elk naar* hun *aard*. Het ouderlijk gezag is innerlijk principieel verschillend van het patroonsgezag in de fabriek of van het bestuursgezag in een vrije corporatie of van het gezag in de kerkelijke gemeenschap. Geen van al deze gezags-typen is echter een *imperium*. Geen van deze kan met de oorspronkelijke rechtsmacht verbonden zijn, *publiekrechtelijke regelingen uit eigen hoofde* aan de leden der desbetreffende gemeenschap op te leggen. Publiekrechtelijke bevoegdheid bezit geen dezer gemeenschappen naar *haar innerlijke aard*. Zij kan voor deze slechts zijn *ontleend* aan de *overheid*.

Het is nu merkwaardig te zien, hoe uiterst *actueel* deze kwestie is voor het probleem der bedrijfsorganisatie in onze dagen.

In het Ned. Juristenblad van 2 Nov. 1946 treft men een polemiek aan tussen de R.k. **MR BRONGERSMA**, bewonderaar van het corporatieve stelsel zoals dat in Portugal is opgebouwd, en **MR P. VERLOREN VAN THEMAAT**, waarin precies dezelfde punten in 't geding zijn, als ik hiervoren uiteenzette.

De laatste schrijver oefent daar de volgende critiek op **BRONGERSMA**'s voorstelling, dat de bedrijfsorganen uit *eigen hoofde* een bindende publiekrechtelijke verordeningbevoegdheid zouden bezitten: „In **BRONGERSMA**'s stelsel komen de bindende bevoegdheden van de bedrijfsorganen ten aanzien van niet vrijwillig aangeslotenen uit de lucht vallen. De oprichters van het orgaan immers hebben dergelijke bevoegdheden niet ingevolge het burgerlijk recht, en van den staat, die deze wel bezit of zich althans kan verschaffen, komen zij ook niet. Waarvandaan dan wel? Historisch gesproken miskent **BRONGERSMA** hier, dat de klok niet kan worden teruggezet.

Men kan ongetwijfeld verdedigen, dat vroeger naast het recht der particuliere burgers en het publieke recht een gildenrecht als oorspronkelijke, niet van een andere rechtsorde afgeleide, rechtsorde heeft bestaan. Maar toen dit gildenrecht was weggefallen, werd het nationale rechtsterrein uitsluitend door publiek- en privaatrecht beheerscht. In het huidige stadium van de rechtsontwikkeling kan men echter niet meer aanvaarden, dat opnieuw een „gildenrecht“ spontaan ontstaan zou, dus noch van het privaatrecht, noch van het publieke recht afgeleid“.

Hij wijst er dan verder op, dat in het stelsel van **BRONGERSMA** noodzakelijk een machtsstrijd tussen staat en bedrijfsorgaan zal ontstaan. Want weliswaar zal **BRONGERSMA** de staat wel een vernietigingsrecht willen geven ten aanzien van besluiten van bedrijfsorganisaties, welke in strijd zijn met de wet of het algemeen belang, doch op de keper beschouwd moet ook het zich aanmeten van dit vernietigingsrecht in B.'s stelsel van het standpunt der organisaties een *machtsdaad* worden genoemd.

„De zwakte van den staat in dezen machtsstrijd zal zich te meer doen gevoelen, naarmate men uit de principieele onafhankelijkheid van de bedrijfsorganen meer practische conclusies gaat trekken. Trekt men bijvoorbeeld de conclusie, dat ook de rechtspraak en de *politie* ten aanzien

van verordeningen van een bedrijfsorgaan in handen moeten komen van eigen organen der bedrijfsorganisaties, dan wordt aan den staat weer een belangrijke mogelijkheid ontnomen om zijn vernietigingsrecht te realiseren."

De heer VERLOREN VAN THEMAAT weet niets van een *souvereiniteit in eigen kring* van het bedrijf op rechtsterrein. Voor hem gaat alle recht op in het publiek recht en het *burgerlijk* privaatrecht van de *staat*. Dat er nog zo iets kan bestaan als een *intern* bedrijfsrecht van *eigen onherleidbare aard*, is voor hem uitgesloten. Maar zijn critiek op BRONGERSMA treft nochtans scherp doel, wanneer hij de vraag stelt, waar de bedrijfsorganen een *oorspronkelijke* overheidsmacht vandaan zouden halen en waar hij op het principled verschil tussen het oude gildenwezen en de moderne bedrijfs-toestanden wijst.

Wat antwoordt hierop de heer BRONGERSMA? „Niet duidelijk is mij hoe hij (**a** MR VERLOREN VAN THEMAAT) kan stellen, dat in mijn opvatting de bindende bevoegdheden van de bedrijfsorganen ten aanzien van niet vrijwillig aangeslotenen uit de lucht (komen) vallen. Is het dan werkelijk noodzakelijk, dat iedere bevoegdheid in de samenleving uit het positieve privaatrecht of het positieve publieke recht wordt afgeleid? Ik kan dit niet inzien. *Wanneer men erkent, dat de beroeps- en bedrijfsgeenooten uit den aard van hun werkzaamheden een gemeenschap vormen, en voorts, dat een gemeenschap zonder een oppergezag met bindende bevoegdheden onbestaanbaar is, vloeien de bevoegdheden voort uit het wezen der zaak* (ik cursiveer!). Het is niet nodig een beroep te doen op een verdwenen rechtsorde. Ook de staat ontleent zijn bevoegdheden niet aan het positieve recht, maar heeft deze originair" (oorspronkelijk).

En dan beroept hij zich op de bekende R.k. thomistische socioloog EBERHARD WELTY, die in zijn boek *Gemeinschaft and Einzelmensch* beweert dat men alle theorieën over „de" gemeenschap zeer wel kan toetsen aan haar toepasselijkheid op het gezin, *een der kleinste gemeenschappen*, en dat een dergelijke test zeer nuttig is, omdat de meesten, wanneer zij over „de" gemeenschap redeneren, voortdurend het beeld van de *staat* voor ogen hebben. „Het gezin wordt door den staat niet *ingesteld*, maar *erkend*. De ouders ontleenen hun rechten ten aanzien van hun kinderen niet aan het Burgerlijk Wetboek, doch vinden deze daar slechts omschreven. Misdroegen de ouders zich, dan heeft de staat het recht in te grijpen".

Onze lezers kunnen nu gemakkelijk constateren, hoe weinig deze verdediging de kern van het betoog van MR VERLOREN VAN THEMAAT treft.

Het ging immers niet om de vraag, of een uit het vrije bedrijfsleven voortgekomen organisatie een *gezag* over haar leden kan doen gelden en een oorspronkelijke, niet van de staat afgeleide bevoegdheid bezit om intern bedrijfsrecht met bindende kracht *voor haar leden* te vormen. In 't geding was slechts de vraag, of zulk een organisatie een oorspronkelijk *overheidsgezag* over *alle* (ook *niet aangesloten*) bedrijfsgeenoten zou kunnen doen gelden.

Maar ook de Rooms-katholieke maatschappijleer, zoals die zich op het stelsel van THOMAS VAN AQUINO heeft opgetrokken, weet niet van de *eigen innerlijke aard* der levenskringen, zoals die *in de scheppingsorde* is geworteld. Zij trekt haar conclusies uit de Griekse opvatting van de „sociale natuur van de mens", die zich trapsgewijze ontplooit van huisgezin tot staat *en* in de staat als „volmaakte gemeenschap" haar afsluiting vindt.

Ook hier is de staat de *totaalgemeenschap*, opgebouwd uit zelfstandige lagere gemeenschappen als zijn „natuurlijke elementen“.

Zo kan deze theorie discussieren over de aard van *de* gemeenschap en daarbij het gezin, zowel als de staat tot prototype kiezen. Van een innerlijk wezensverschil tussen al deze gemeenschappen is ook op dit standpunt geen sprake.

Daarom kan op het stuk van de moderne bedrijfsorganisatie GROEN inderdaad niet de leidsman zijn, die aan de Reformatie *haar eigen* *principiele weg* wijst in de strijd tegen onschriftuurlijke concepties.

Nòch tegenover het moderne historisme, nòch tegenover het Roomse solidarisme laat hij een eigen, wezenlijk *schriftuurlijk* geluid horen.

#### § 15. *Groen van Prinsterer en de soevereiniteit in eigen kring.*

(Vervolg)

Dat GROEN inderdaad, ook na zijn afwendings van de Halleriaanse staatsopvatting, nog steeds de ongedifferentieerde samenlevingsverhoudingen van het ancien régime als uitgangspunt nam voor wat hij „onafhankelijkheid in eigen kring“ noemde, blijkt tenslotte ook uit twee latere uitspraken.

De eerste dateert van 18 Juni 1850. In de discussie over de provinciale wet verdedigt GROEN de „onafhankelijkheid in eigen kring“ voor *gewesten* en *families*, zonder hierbij een onderscheid in de positie dezer kringen in hun verhouding tot de staat te maken (Adviezen I, 341, 346, 350): „de Staat,“ zo merkt hij bier op, „behoort te zijn een samenstel van laden, wier persoonlijkheid, eigenaardigheid en verkregen recht in verscheidene opzichten buiten bereik van het centraal gezag ligt“. En in een redevoering op 10 Maart 1853 bij gelegenheid van de behandeling van de regeling der strafwetgevende macht der waterschapsbesturen zegt de antirevolutionaire leider: „Ik spreek van geen autonomie“. „Ook de waterschappen hebben een eigen sfeer, hoe beperkt ook, en nu wordt hier, als bij zoovele andere wetten, het recht van vrije beschikking binnen *Bien kring* van zelfbeheer miskend“ (Adviezen II, 601 e.v.). Opnieuw komt GROEN dan uitdrukkelijk op voor de „onafhankelijkheid in eigen kring“.

Ten aanzien van beide uitspraken valt op te merken, dat GROEN het gehele probleem van „onafhankelijkheid in eigen kring“ bleef zien als het vraagstuk van de innerlijke opbouw van de *staat*. De staat is voor hem het *geheel*, waarvan de overige levenskringen — buiten de kerk — slechts *organische delen* kunnen zijn, delen, die wel onderling ongelijksoortig kunnen wezen, maar nochtans alle gelijkelijk *onderdelen van het staatsverband* blijven.

Geen ogenblik komt in deze gehele beschouwing aan de orde het principieel verschil tussen een autonomie van wezenlijke delen van het staatsgeheel en de soevereiniteit in eigen kring van de levenskringen, die als zodanig nimmer *deel* van de staat kunnen zijn.

De enige vraag is voor GROEN of de staat naar het systeem der *bestuurscentralisatie* dan wel naar dat der *decentralisatie* behoort te worden opgebouwd: *van boven af*, dan wel *van onder op*.

In *Nederlands historische lijn* kiest hij voor het laatste: gelijk vroeger, naar de practijk der vaderen, ieder huisgezin, iedere corporatie, iedere

stand eigen overheidsgezag over zijn onderhorigen kon doen gelden, zo zou dit ook in het moderne staatsbestel kunnen blijven, zij 't al nu in onder-worpenheid aan het algemeen belang van het staatsgeheel.

Sterk spreekt deze opvatting met name in de tweede hierboven aangehaalde uitspraak.

Waar ging het immers om in de discussie over de regeling van de strafwetgevende bevoegdheid der waterschappen?

Hierover, of de oude waterschappen, zoals die onder het ancien régime bestaan hadden, nog hun overheidsgezag, hun publiekrechtelijke bevoegdheid om door straffen gesanctioneerde keuren te maken, behouden hadden.

Dit werd enerzijds onder beroep op de grondwet van 1848 met beslistheid ontkend, anderzijds met even grote beslistheid bevestigd, maar tenslotte bij de door THORBECKE tot stand gebrachte voorlopige wet van 12 Juli 1855 ten voordele van de oude waterschappen beslist.

THORBECKE nam het standpunt in, dat de grondwet van 1815 en die van 1848 de wetgever vrij bet al of niet de publiekrechtelijke bevoegdheid der oude waterschappen te bevestigen en dat machtige redenen voor die bevestiging pleitten.

Maar hij zag het toch allerm minst zó, dat de bedoelde bevoegdheid als een *verkrege*n recht aan deze lichamen *uit eigen hoofde* zou kunnen toekomen, als een *oorspronkelijke*, niet van de centrale overheid afgeleide rechtsmacht.

Bij de verdediging van art. 158 van de provinciale wet verklaarde hij uitdrukkelijk: „De waterschappen, waarvan het ontwerp spreekt, zijn publieke lichamen, die, in onmiddellijke gemeenschap met het publiek bestuur, ja in velerlei opzichten takken daarvan, rechtstreeks onder de macht der provinciale staten en onder het toezicht des Konings staan. Het is dus een publiek belang, dat hier geregeld moet worden.”

Dit was in de grond der zaak inderdaad iets geheel anders dan GROEN idee van een „onafhankelijkheid in eigen kring”.

Wanneer dan ook THORBECKE zijn opvatting van de bevoegdheid der gemeente-, provinciale en waterschapsbesturen *autonomie* noemt, kiln GROEN zich met *dit* begrip van autonomie niet verenigen, ofschoon hij zoals we vroeger gezien hebben, in andere uitspraken zijn begrip van „onafhankelijkheid in eigen kring” uitdrukkelijk met „autonomie” vereenzelvt.

Volgens GROEN immers berustte de publiekrechtelijke bevoegdheid van gemeente, provincie en waterschap niet op een erkenning of toekenning van de zijde der centrale overheid.

Zij wortelde *in de rationale historie*. Zij was volgens hem een „verkregen recht”, dat door de overheid niet mocht worden aangetast, maar ten hoogste met *waarborgen* tegen misbruik en willekeur kon worden omringd.

Welnu, het dient met nadruk gezegd te worden, deze gehele kwestie lag principieel *buiten* het vraagstuk der *souvereiniteit in eigen kring*.

Provincie, gemeente en waterschap zijn in een gedifferentieerde samenleving inderdaad niets anders dan organieke delen van het staatsgeheel, die als zodanig ook de *innerlijke geaardheid* van de staat vertonen. Het zijn inderdaad, gelijk THORBECKE stelde, *publieke lichamen*, vertakkingen van het staatsbestuur zelve, die wel op *autonomie*, maar nimmer op *een souvereiniteit in eigen kring* kunnen aanspraak maken.

En deze autonomie kon alleen in de ongedifferentieerde middeleeuwse levensverbanden aan deze lichamen *uit eigen hoofde*, als een „onafhankelijkheid in eigen kring" toekomen. En wel omdat zij hier over zelfstandige wapenmacht beschikten. Waar een wezenlijke *staatsorde* gevestigd is, blijft zij in haar omvang en grenzen volledig afhankelijk van het *publiek belang*.

Juist de omstandigheid, dat men het principiële verschil tussen de *organische delen van de staat* en de *radicaal anders geaarde levenskringen*, als gezin, school, bedrijf enz. niet zag, is de reden geweest dat bij vele antirevolutionairen en christelijk-historischen geleidelijk een zeker *scepticisme* groeide ten aanzien van de concrete waarde van het beginsel der *souvereiniteit in eigen kring*.

Men had gemeend, dat ook de autonomie van gemeente, provincie en waterschap een „souvereiniteit in eigen kring" was, een oorspronkelijke, niet van de staatsoverheid afgeleide rechtsmacht.

En nu moest men bij de toekenning van de eisen van het centraal bestuur ervaren, hoe steeds meer op die autonomie werd inbreuk gemaakt, hoe steeds meer onderwerpen, die vroeger tot de „interne huishouding" dezer lichamen gerekend werden, door de centrale wetgever binnen zijn regeling werden betrokken. Principiele grenzen voor de afbakening van wat onaantastbaar tot het gebied der „autonomie" behoorde bleken niet aan te geven.

Betekende dit niet het fiasco voor de gehele leer der „souvereiniteit in eigen kring"?

Ik hoop, dat de lezers daarom zullen begrijpen, waarom ik met zo grote nadruk gewezen heb op de noodzakelijkheid, het in de *scheppingsorde geworteld* beginsel der *souvereiniteit in eigen kring* scherp te onderscheiden van het *bloot staatkundig* beginsel der *autonomie*.

Het laatste heeft inderdaad een historische oorsprong in de autonomie der *ongedifferentieerde levenskringen* en is in de *gedifferentieerde* samenleving in een principiële *gewijzigde vorm* overgegaan. De autonomie *had* en *heeft nog steeds* betrekking op de uitoefening van *overheidsgezag*. Bij het ontbreken van een wezenlijk staatsverband kon iedere ongedifferentieerde levenskring *mede* overheidsgezag over zijn onderhorigen uitoefenen. En dat *uit eigen hoofde*.

In een wezenlijk staatsverband kan geen enkele levenskring van niet-staatkundige aard een oorspronkelijk overheidsgezag doen gelden. *Autonomie* kan hier slechts toekomen aan zulke publieke lichamen die *naar hun aard* inderdaad als *delen van het staatsgeheel* zijn te beschouwen.

Maar zij kunnen hun overheidsgezag niet langer *uit eigen hoofde* uitoefenen, maar slechts als organische delen van het staatsgeheel *en in onderworpenheid aan de wet van dit geheel*.

## § 16. *Wat is een natuurlijke gemeenschap?*

De heer B. zond mij een uitvoerig schrijven naar aanleiding van mijn reeks *Is de bedrijfstak een natuurlijke gemeenschap?*, waarin niet GROENS standpunt ten aanzien van de soevereiniteit in eigen kring, maar de vraag „Wat is een natuurlijke gemeenschap?" aan de orde wordt gesteld.

De inhoud van deze brief (niet minder belangrijk dan die van de

beide vroeger besprokene) bewijst hoe noodzakelijk het is, dat men de woorden „gemeenschap”, „maatschappij” en „maatschapsverhouding” in een omliggende, niet willekeurige zin gebruikt. Dit is helaas in de moderne sociologie (leer van de menselijke samenleving) allerminst het geval. De termen *gemeenschap*, *maatschap* en *maatschappij* worden in de meest verschillende betekenissen gebruikt en dit heeft een uiterst verwarrende terugslag op de discussies inzake het huidige probleem der bedrijfsorganisatie.

Ik kom hierop zo aanstonds nader terug, maar wil vooraf de inhoud van het schrijven in het kort weergeven.

De heer B. kan het niet geheel eens zijn met de gedachtengang in de voorgaande paragrafen. Hij meent nl. to moeten spreken van een natuurlijke *gemeenschap* bij de „maatschappij

Volgens hem is de mens in vierderlei verhouding geschapen:

- 1° In de verhouding *Gods lief de--mens*. De natuurlijke (wjl geschapen) gemeenschap openbaart zich in daze verhouding volgens hem in de *kerk*, waarvan *in deze* zin ook \TO& de zondeval zou kunnen worden gesproken (vgl. vr. en antw. 32 van de Heidelberger Catechismus).
- 2° In de verhouding *Gods (mogelijke) toorn--mens*. Deze verhouding lag in het feit, dat de mens geschapen was als kennende zondigen, waarover God dan Zijn toorn zou openbaren. De bediening van de *straf* op de zonde wordt dan aan de overheid toevertrouwd (Rom. 13). De kerk kreeg toen als blijvende openbaring van de verhouding tussen Gods genadige liefde en de mens de bediening der *verzoening*.
- 3° In de verhouding *man—vrouw*. De natuurlijke (wjl geschapen) gemeenschap openbaart zich hier in het *huwelijk*, het gezin en de *familie*.
- 4° In de verhouding *mens-mens*. Deze verhouding openbaart zich in de natuurlijke (wjl geschapen) cultuurgemeenschap der *maatschappij*. („Die gemeenschap”, aldus de briefschrijver, „erkent U toch ook in Uw afwijzen van het individualisme, al is zij allerminst *nationaal* begrensd?”)

Elk van deze vier verhoudingen, die volgens de heer B. slechts differentiaties zijn van de religieuze grondverhouding *God—mens*, draagt haar eigen karakter. Maar de vierde wil hij evenzeer een „natuurlijke *gemeenschap*” noemen. Immers de cultuurbeoefening vraagt toch de „gemeenschap tussen de mensen”?

De bedrijfstak is volgens hem niet zelve een natuurlijke gemeenschap, maar een *uiting* daarvan, of mogelijk beter: een complex van uitingen. Hij deelt mijn opvatting, dat de bedrijfstak niet door landsgrenzen wordt beperkt, maar blijft hem niettemin als natuurlijke *gemeenschapsuiting* zien. In de houtbranche b.v. is er toch een brede vertakking over de wereld van allerlei beroepen en ondernemingen, die er direct of indirect bij betrokken zijn. En wij zien nu, hoe tegennatuurlijk het is, wanneer al die onderdelen van zulk een bedrijfstak maar autarkistisch op zichzelf blijven staan. Men krijgt dan verschijnselen als dit: geen meubelen *hier*, overvloed van hout elders. **Dat vormt een beletsel voor de uitoefening**

der cultuurtaak. De ondernemingen van een internationale bedrijfstak zijn dus op elkander aangewezen. Maar even goed ook weer de bedrijfstakken onderling als hout- en staalbranche.

De heer B. meent uit dit alles te kunnen concluderen, dat de mens niet alleen als lid van de staat en de kerk, maar evenzeer als lid van de „maatschappij wordt geboren.

Wat op deze beschouwing te antwoorden?

Ik heb in de paragrafen over de vraag: *Is de bedrijfstak een natuurlijke gemeenschap?* om te beginnen scherp onderscheiden tussen de *religieuze wortelgemeenschap der mensheid*, die het *uitgangspunt* van iedere inderdaad schriftuurlijke beschouwing van de menselijke samenleving behoort te zijn, en de *tijdelijke* samenlevingsverhoudingen, die het onderzoekingsveld vormen van de sociologie als wetenschap.

Het scheppingsmotief der Goddelijke Woordenopenbaring beheerst *beide*: zowel ons *religieuze uitgangspunt* als onze kijk op de structuur der *tijdelijke* levenskringen.

Naar de religieuze of geestelijke grondverhouding bezien, is de mensheid inderdaad in *gemeenschap* geschapen. In ADAM was heel het mensengeslacht begrepen. In hem viel ook heel het mensengeslacht van God of in een wezenlijke *solidariteit* van de zondeval. En in haar tweede hoofd Jezus Christus is het als *gemeenschap* begrepen (het „lichaam" van Christus met zijn vele leden).

Maar hieruit volgt niet, dat nu ook alle *tijdelijke* samenlevingsverhoudingen een gemeenschapskarakter zouden dragen. Integendeel!

Ware dit inderdaad het geval, dan zou men een *tijdelijke* *super-gemeenschap* moeten kunnen aanwijzen, waarvan alle overige levenskringen „organische delen" zouden zijn. Slaagt men er niet in zulk een *super-gemeenschap* te ontdekken, dan wordt men weer gedwongen *maatschapsverhoudingen* te erkennen, die zelve geen gemeenschapskarakter vertonen.

Immers, gesteld dat wij zouden aannemen, dat de mensheid, zoals de briefschrijver meent, in vier fundamentele *tijdelijke* „natuurlijke gemeenschappen" zou zijn geschapen, t.w. die van kerk, staat, huwelijk-gezin-familie, en „maatschappij", dan rijst onmiddellijk de vraag: Hoe verhouden deze vier fundamentele *tijdelijke* gemeenschappen zich dan *onderling*? Zijn zij dan weer op haar beurt delen van een nog hogere gemeenschap? Ja, meent de heer B., en wel van de gemeenschap tussen *God* en *mens*. Maar deze laatste gemeenschap is niet een *tijdelijke* levenskring, maar wat ik de *religieuze wortelgemeenschap* van het mensengeslacht noemde.

Laat de heer B. echter beproeven een *tijdelijke* levenskring aan te wijzen, die als een ware *gemeenschap* alle andere als zijn delen omvat. Hij zal dan bemerken, dat iedere poging in deze richting hierop zou neerkomen, dat men een *tijdelijk* verband *in de plaats zou stellen van de religieuze wortelgemeenschap*.

Dit is de kern van iedere zgn. *universalistische* kijk op de *tijdelijke* samenlevingsbetrekkingen, die reeds om deze reden met het schriftuurlijk scheppingsmotief in onverzoenlijke *strijd* is gewikkeld.

Dit universalisme kan zich, zoals ik heb doen zien, in een *consequente* dan wel in een *inconsequente* vorm uitwerken.

Een inconsequent universalisme blijft staan bij een *tijdelijke* „totaal-

gemeenschap", die toch weer *feitelijk* allerlei tijdelijke samenlevingsverhoudingen *buiten zich* laat bestaan, en ten hoogste als een ideaalgemeenschap voor *alle* tijdelijke levensverhoudingen kan worden gepropageerd.

Men denke bv. aan de R.k. universalistische opvatting van het Roomse kerk-instituut als totaal-gemeenschap van heel het christelijk leven hier op aarde, die zich naar deze beschouwing dekt met het *boven-tijdelijk* Koninkrijk Gods in Ghristus Jezus.

Ook onze Roomse mede-christenen kunnen immers niet ontkennen, dat in de niet-overwegend-Roomse landen de werkelijkheid verre van hun ideaal verwijderd is. En bovendien moeten zij reeds krachtens het grondmotief van hun opvatting der samenleving (dat van *natuur en genade*) erkennen, dat het zgn. *natuurlijk* samenleven als zodanig geen deel van de kerkgemeenschap kan zijn.

De verhouding van hun kerk tot de niet-Roomse staten wordt geregeld bij z.g.n. *concordaat*, waarin kerk en staat als gelijkgerechtigde partijen in blote *maatschapsverhouding* een overeenkomst met elkander aangaan.

Nog meer inconsequent was het universalistisch standpunt der Historische school, die de in de staat georganiseerde *nationale volksgemeenschap* tot natuurlijk geheel van alle tijdelijke samenlevingsverhoudingen verklaarde.

Immers er zijn tal van zulke nationale volksgemeenschappen, die dan *onderling* weer niet in *gemeenschaps-*, maar in gecoördineerde *maatschapsverhouding* staan.

Een *consequent* universalisme ontmoet men in de moderne sociologie slechts bij die schrijvers, die kortweg de tijdelijke menselijke samenleving in al haar mogelijke verhoudingen tot de totaal-gemeenschap der mensheid proclameren.

Men noemt die vermeende „totaalgemeenschap" dan de „Gesellschaft", de „société" of de „maatschappij".

De aldus verstande maatschappij moet dan inderdaad heel de mensheid omvatten. Staat, kerk, gezin, bedrijfsleven, kunst en wetenschap enz., zij worden dan alle zonder onderscheid — en dat in de onloochenbare *veelheid* harer openbaringen — als organische *leden* gevat van het hoger *geheel*, de „Gesellschaft".

Maar waarop berust de aanvaarding van zulk een inderdaad *universele tijdelijke* gemeenschap der mensheid?

De Duitse socioloog FRANZ OPPENHEIMER, vroeger medicus van beroep, proclameert, dat zij gegrond is op *biologische grondslag*. Het „leven" is volgens hem het alles omvattend „onsterfelijke individu", waarvan de soorten en de individuele exemplaren slechts vergankelijke afsplitsingen zijn. En de „maatschappij" is het „onsterfelijk" geheel van alle gezellige *menselijke* levensbetrekkingen, dat al zijn vergankelijke leden „overleeft" en to boven gaat.

Dit is een quasi-wetenschappelijke, op de evolutieleer gebaseerde, levensmythologie, waarin het aloude religieuze grondmotief van de vormloze, goddelijke levensstroom, zoals we dat reeds in de oud-Griekse natuur-religie ontmoetten, tot moderne herleving komt.

Een ander consequent universalist, de Oostenrijkse socioloog OTHMAR SPANN, geeft zich zelf niet de moeite zijn opvatting van de „Gesellschaft" als heel de mensheid in al haar tijdelijke verhoudingen omspannende ge-

meenschap nader te preciseren. Hij baseert zijn maatschappijleer op een aprioristische idealistische gemeenschapsphilosophie en logica.

Tegenover deze volstrekt *on-omlijnde* opvatting van de „maatschappij“ al' totaal-gemeenschap van het mensengeslacht staat de engere, blijkbaar ook door onze briefschrijver aangehangene, die het begrip „maatschappij“ beperkt tot de gedifferentieerde samenlevingsverhoudingen, die nòch onder het bereik van huwelijk, gezin en familie, nòch onder dat van staat en kerk vallen.

In deze beperkte zin is de „maatschappij“ echter geen *eenheid*, maar vertoont zij een bont vlechtwerk van *in innerlijke geaardheid sterk uiteenlopende* sociale betrekkingen, die deels een *georganiseerd*, deels een *ongeorganiseerd* bestaan hebben.

Op dit punt derailleert onze briefschrijver, in zover hij de „maatschappij“ als een werkelijke *gemeenschap* vat.

Deze opvatting gaat alleen op in de consequent universalistische beschouwing van de samenleving, waarin de „Gesellschaft“ tot een ongrijpbaar mysterieus geheel, tot een mythologische constructie vervluchtigt.

De heer B. is op een dwaalspoor gekomen, doordat hij vanuit de *religieuze* wortelgemeenschap der mensheid meent te kunnen besluiten tot het gemeenschapskarakter van de *tijdelijke* „maatschappij“.

Ik toonde hierboven aan, dat juist ons schriftuurlijk uitgangspunt: de religieuze wortelgemeenschap der mensheid, dwingt tot radicale afwijzing van de opvatting dat alle *tijdelijke* samenlevingsverhoudingen zonder onderscheid *gemeenschapskarakter* zouden dragen. Immers, deze laatste opvatting eist, gelijk we zagen, de constructie van een *tijdelijke* supergemeenschap der mensheid, die dan *in de plaats van* de religieuze wortelgemeenschap treedt of er — op onschriftuurlijke wijze — mede wordt *vereenzelvigd*.

Daarom begon ik, vanuit het schriftuurlijk *religieuze gemeenschapsmotief*, een scherpe onderscheiding in de *tijdelijke* samenlevingsverhoudingen te maken tussen *gemeenschaps-* en *maatschapsbetrekkingen*. En wel

dat deze beide grondbetrekkingen zich steeds in onverbreekelijke *correlatie* voordoen, zodat iedere *tijdelijke* gemeenschapsverhouding haar noodzakelijke keerzijde vindt in *maatschapsbetrekkingen*.

Onder tijdelijke gemeenschapsbetrekkingen vatte ik dan alle sociale verhoudingen samen, waarin de mensen inderdaad als leden van *één* geheel tot een *interne eenheid* zijn verbonden, waarvan de *typische geaardheid* dan ook *werkelijk kan worden aangetoond*.

Onder maatschapsbetrekkingen daarentegen al die verhoudingen ('t zij tussen gemeenschappcn onderling, 't zij tussen de enkelingen onderling), waarin *als zodanig* de mensen *niet* tot een eigengeaarde *eenheid*, *niet* tot een *solidair geheel* verbonden zijn, maar gecoördineerd *naast of tegenover elkander* optreden, 't zij in vrijwillige samenwerking, 't zij in neutrale verhouding, 't zij in onderlinge concurrentie of strijdpositie.

Intussen, ook inzake de tegenstelling *gemeenschap* en *maatschap* heerst in de sociologie een grote begripsverwarring.

#### § 17. *W at is een natuurlijke gemeenschap?* (Vervolg)

Voorzover men in de moderne sociologie een tegenstelling tussen gemeenschaps- en maatschapsverhoudingen aanvaardt, worden de termen

meest gebruikt in de daaraan door de nestor der Duitse sociologen, FERDINAND TOENNIES, gegeven betekenis.

In zijn beroemd werk „Gemeinschaft and Gesellschaft" werd de ware gemeenschap gekarakteriseerd als een innerlijke verbondenheid door eendracht, zeden en religie. In de ware gemeenschap, aldus TOENNIES, is de mens *ingegroeid* naar *geest* en *wilshouding*. Ze is geen „maakwerk", maar een *natuurlijke* verbondenheid, waarin haar leden zich blijvend bevinden, ook al zijn zij uitwendig van elkander gescheiden. Eenzelfde geest, eenzelfde wil beheerst ze. *Iedere* wezenlijke gemeenschap is dus volgens hem een natuurlijke.

Zulke natuurlijke gemeenschappen ziet hij verwerkelijkt in familie (sibbe), huis- en akkerverband, buurschap, middeleeuwse stad en gilde, middeleeuwse kerk enz.

Daarentegen is de maatschap volgens hem de individualistische verhouding, waarin de mensen *innerlijk gescheiden* naast elkander leven *ondanks alle kunstmatige organisaties*. Hier heerst de rationale berekening, het egoïsme. De samenwerking is hier altijd op een beperkt *doel* gericht.

Buiten de grenzen van zulk een stelling reikt zij niet. De maatschappelijke ordeningen in zulk een doel-organisatie zijn het product van willekeur, zij dragen geen natuurlijk karakter. De individualistische geest der „Gesellschaft" ziet TOENNIES vooral belichaamd in de moderne wereldstad, het centrum van de „pers" en de z.g.n. publieke opinie, in de kosmopolitische tendenzen der moderne wetenschap, in de berekenende politiek. Ook de maatschappelijke corporation en de moderne staat zijn volgens hem voor een goed deel niets dan individualistische maatschapsverhoudingen en blote doel-organisaties, al geeft hij toe, dat in sommige organisaties, met name in de vakverenigingen en ten dele ook nog wel in de staat, resten van ware gemeenschap zijn op te merken.

De gehele aldus gekarakteriseerde tegenstelling tussen „gemeenschap" en „maatschappij" wordt nu door TOENNIES tot grondmotief van de historische ontwikkeling gemaakt. Alle historie vangt aan met een periode van *gemeenschap*, doch deze periode wordt noodzakelijk gevolgd door een fase van „Gesellschaft" (maatschap). De laatste voert, wanneer zij oppermachtig wordt, tot een ontbinding van alle gemeenschap, hetgeen de *ondergang* van een cultuur betekent.

Het kan de opmerkelijke lezer, die onze vroegere uiteenzettingen over gemeenschaps- en maatschapsverhoudingen gevolgd heeft, niet zijn ontgaan, dat hier door TOENNIES een opvatting van de „natuurlijke gemeenschap" wordt verdedigd, waarbij de innerlijke geaardheidsverschillen tussen de *natuurlijke huwelijks-, gezins- en familieverhoudingen* en de *ongedifferentieerde samenlevingsverbanden* volkomen zijn uitgewist.

In de paragrafen *Is de bedrijfstak een natuurlijke gemeenschap?* heb ik veel zorg besteed aan de scherpe onderscheiding tussen deze beide.

De wezenlijke *natuurlijke* gemeenschap is naar haar aard alleen *in die* samenlevingskringen te vinden, die typisch in *organische levensverhoudingen* gefundeerd zijn, en dit zijn geen andere dan huwelijk, gezin en familie.

Zulke gemeenschappen openbaren haar *natuurlijk* karakter juist hierin, dat zij als zodanig geen *organisatie* bezitten en een organisatorische vorm zelfs niet verdragen. Zij zijn steeds door haar typische bestemming als

*morele* liefdesgemeenschappen gequalificeerd. In deze typische *biotische fundering* en *morale bestemming* vertonen zij een scherp omlinjende *eigen aard*. Zij zijn niet *typisch historisch* gefundeerd en zijn juist daarom *van alle tijden*.

En zij dragen een *institutair* karakter. D.w.z. zij berusten op een drukkelijk Goddelijke *instelling* en zijn als zodanig bestemd haar leden *onafhankelijk van hun wil*, 't zij gedurende heel het verdere leven, 't zij gedurende een belangrijk deel daarvan to omvatten.

Wanneer een man en een vrouw een huwelijk aangaan, kunnen zij deze natuurlijke gemeenschapsband niet meer vrijwillig verbreken. *De band van het instituut heejt hen omvat*. In gezins- en familiegemeenschap wordt de mens, onafhankelijk van zijn wil *geboren*. De gezinsgemeenschap omvat de kinderen, zolang zij niet volwassen zijn, de familiegemeenschap omvat haar leden gedurende het gehele leven.

Geheel anders staat het met de ongedifferentieerde gemeenschappen als „patriarchale groot-familie“, sibbe en ongedifferentieerde huisgemeenschap, volksschap en stam-verband, middeleeuwse stad, gilde en buurschap.

Al deze ongedifferentieerde levenskringen hebben een *typisch historische fundering* in een zekere *machtsorganisatie*. Zij dragen *geen natuurlijk* karakter, maar zijn *verbanden*, d.w.z. *georganiseerde* gemeenschappen.

Juist daarom zijn zij niet, gelijk de wezenlijk *natuurlijke* gemeenschap, *van alle tijden*. Zij zijn ten ondergang gedoemd, zodra het differentieringsproces zich in de historische ontwikkeling doorzet.

Hoe komt het dan, dat men in de moderne sociologie dit wezensverschil tussen „natuurlijke gemeenschap“ en „ongedifferentieerde samenlevingskring“ veelszins niet gezien heeft?

Omdat men zich liet misleiden door de omstandigheid, dat de laatste veelal *aansluiting* zochten bij natuurlijke gemeenschapsverhoudingen.

De leden van een sibbe *beschouwen* elkander als *familieleden*, ook al rust de familieband ten aanzien van vele leden slechts op een *fictie*. De gildegenoten *beschouwen* elkander als broeders en zusters, al was van werkelijke bloedverwantschap geen sprake.

De oude Griekse, Romeinse en Germaanse huisgemeenschappen werden *families* genoemd, ofschoon zij met de natuurlijke gezinsgemeenschap zich allerminst dekten.

Dit blijkt ten duidelijkste uit het feit, dat deze ongedifferentieerde verbanden vaak dwars door de *natuurlijke* gemeenschapsverhoudingen heen-snijden.

De primitieve sibbe berekent de verwantschap, voorzover zij inderdaad aanwezig is, of alleen naar de *vaderlijke* of wel alleen naar de *moederlijke* lijn. In de „vaderrechtelijke sibbe“ blijven dus verwanten van moeders zijde buiten de „familie-gemeenschap“. In de „moederrechtelijke sibbe“ geldt hetzelfde ten aanzien van natuurlijke verwanten van vaders zijde.

Bovendien behoren tot de sibbe meestal tal van personen, die elkander in 't geheel niet in wezenlijke verwantschap bestaan, en die dus slechts door een *kunstmatige* familieband verenigd zijn.

In de oud-Romeinse familia of huisgemeenschap bleef zelfs de vrouw van de huischef een „vreemde“, wanner zij — wat later de regel werd — in een z.g.n. vrij huwelijk met hem verbonden was, waarbij de man geen „huismacht“ over haar verkreeg.

Overal zien wij hier dus de kunstmatige gemeenschapsband juist afsnoerend werken ten aanzien van de wezenlijk *natuurlijke* huwelijks-, gezins- en familiebanden, en in die zin *denaturerend* en vaak *ontbindend* de laatste beïnvloeden.

Ik heb vroeger er herhaaldelijk op gewezen, dat de middeleeuwse samenleving in haar ongedifferentieerde onderbouw hoofdzakelijk naar twee model-vormen was georganiseerd: die van de oud-Germaanse huisgemeenschap en die van het gilde.

Het gilde was in oorsprong niets anders dan een kunstmatige herleving van de oud-Germaanse sibbe, die haar leden totalitair naar alle levensverhoudingen omvatte. Het was een kunstmatige *broederschap*. Zowel de middeleeuwse stad, als het oude buurschap ten plattelande, zowel de koopmansgilden als de ambachtsgilden waren naar dit ongedifferentieerde model georganiseerd.

Al deze ongedifferentieerde verbanden moesten noodzakelijk uiteenvallen, zodra het differentieringsproces in de historie zich doorzette. Zij vonden hun natuurlijke vijand in de opkomende staat, omdat zij over *zelfstandige zwaarmacht* beschikten en mede een oorspronkelijk *overheidsgezag* over hun onderhorigen uitoefenden.

TOENNIES kijk op het historisch ontwikkelingsproces wordt door zijn verwarring van de *natuurlijke* met de *ongedifferentieerde* gemeenschap scheefgetrokken.

Wat hij als een modern *ontbindings-* en ondergangverschijnsel beschouwt, is inderdaad niets anders dan een in de Goddelijke scheppingsorde gegrond *differentierings-* en *ontsluitingsproces*, waarin de levenskringen zich in hun ware innerlijke aard en „sovereiniteit in eigen kring" van elkander gaan afgrenzen.

Het is eenvoudig niet waar, dat in de moderne wereldstad geen „natuurlijke gemeenschap" meer zou bestaan.

Juist is alleen, dat de moderne metropool niet meer *als zodanig* een gemeenschap is, zoals dit met de middeleeuwse stad het geval was. Zij *kan* dit niet meer zijn, omdat zij het product is van een differentieringsproces.

De middeleeuwse stad was inderdaad als zodanig een gemeenschap. Maar niet *een natuurlijke*, maar *een kunstmatige, ongedifferentieerde*, op de leest van een gilde-organisatie geschoeid. Zij droeg als zodanig *een totalitair* karakter.

De moderne stad daarentegen is een ingewikkeld vlechtwerk van *gedifferentieerde* levenskringen, waaronder zowel *natuurlijke, als georganiseerde* gemeenschappen fungeren in correlatie met gedifferentieerde maatschappelijke verhoudingen zonder gemeenschapskarakter.

In de moderne stad vervlechten zich de burgerlijke gemeente (als onderdeel van de staat) met de natuurlijke gemeenschappen van huwelijk, gezin en familie, met de kerkgemeenschappen, met de maatschappelijke organisaties enz. En de keerzijde van al deze gedifferentieerde *gemeenschapsbetrekkingen* vormen de *maatschapsverhoudingen* in haar grote differentiatie van omgangsverhoudingen, handels- en verkeersbetrekkingen, stands- en cultuurrelaties enz. enz.

Ongetwijfeld zijn ook de gevaren van de moderne wereldstad voor de natuurlijke gemeenschappen niet gering.

De vele gelegenheden tot ontspanning, vermaak en verstrooiing, de geweldige toeneming van het aantal clubs, verenigingen enz., waarvan de stedelingen lid zijn, bevorderen de uithuizigheid en onttrekken ook de jeugd vaak veel te vroeg en te veel aan de sfeer der huiselijke gemeenschap. Vrouwenarbeid in fabriek, kantoor en werkplaats voert in dezelfde richting.

Maar de ware oorzaak van het moderne verval, dat in vele kringen valt op te merken, schuilt veel dieper in de ondermijning van de *religieuze grondslagen der samenleving en van het sociale norm-besef*. Dit heeft met TOENNIES tegenwoordig zo invloedrijke theorie over „Gemeinschaft” en „Gesellschaft” niets van doen.

TOENNIES stond sterk onder de invloed van de Romantiek en de Historische school, die beide, gelijk wij vroeger zagen, de ongedifferentieerde samenlevingsverhoudingen als *natuurlijke* en *organische* zagen en het geardeheidsverschil tussen deze en de *gedifferentieerde* theoretisch inwisten.

Willen wij in onze tijd van chaotische geestelijke verwarring inderdaad een schriftuurlijke visie op de menselijke samenleving uitdragen, dan dienen wij onze sociologische beschouwingen van deze onschriftuurlijke invloeden te zuiveren.

### § 18. *W at is een natuurlijke gemeenschap?* (Slot)

Als resultaat van ons voorafgaand onderzoek kunnen wij vaststellen, dat het begrip *gemeenschap* niet mag worden vereenzelvigd met de *natuurlijke* gemeenschap en dat de laatste niet mag worden verward met de *ongedifferentieerde* levensverbanden.

De *natuurlijke* gemeenschap, zo zagen wij, blijft beperkt tot de typisch *in organische levensverhoudingen gegronde* samenlevingskringen van huwelijk, gezin en familie. Zij is niet *georganiseerd* en verdraagt als zodanig, juist door haar *natuurlijk* karakter, geen organisatie. Het ongedifferentieerde verband zoals wij dat in sibbe, patriarchale „groot-familie”, de primitieve huisgemeenschap, het primitieve volks- en stamverband, het middeleeuwse gilde, de buurschap, de middeleeuwse stad enz. aantreffen, blijft, ondanks alle aanknopingen, een typisch *historisch* gefundeerde organisatie, die vaak dwars door de natuurlijke levensbanden heensnijdt.

Het begrip gemeenschap is echter veel ruimer dan TOENNIES doet voorkomen. Er zijn ook *gedifferentieerde* en *georganiseerde* gemeenschappen, z.g.n. *verbanden*, die door deze socioloog tot de „Gesellschaft” gerekend worden.

Het is dus tevens duidelijk, dat het door hem gehanteerde begrip „Gesellschaft” zich niet dekt met onze opvatting van de *maatschapsverhoudingen* als het noodzakelijk correlaat van de *gemeenschapsbetrekkingen*.

Het dekt zich echter evenmin met de „maatschappij” in die engere zin, waarin men haar zowel van staat en kerk als van de natuurlijke gemeenschappen onderscheidt.

Immers TOENNIES en zijn school laten ook de moderne staat goeddeels onder de „Gesellschaft” vallen.

Dit alles is het gevolg van zijn poging het begrip „gemeenschap” te beperken tot bijzonder innige betrekkingen van sociale saamhorigheid.

Dit criterium blijkt echter in hoge mate willekeurig. Het zou er toe moeten leiden het gemeenschapskarakter to ontzeggen aan alle omvangrijke gedifferentieerde samenlevingskringen, voorzover zij reeds door de grootte

van hun ledental die innigheid In de onderlinge betrekkingen niet kunnen vertonen.

Zelfs de Nederlandse natie zou naar deze maatstaf gemeten geen gemeenschap mogen worden genoemd, daar zij nòch in zeden, nòch in religie een beeld van innerlijke eendracht te zien geeft.

Het bedoelde criterium is in 't geheel niet aan de *innerlijke aard* der samenlevingskringen georiënteerd, maar alleen aan de *subjectieve wijze*, waarop de mensen zich onderling tot elkander verhouden. Tracht men dit bloot subjectieve criterium door te voeren, dan kan men nimmer van te voren zeggen, of een samenlevingsverhouding werkelijk het karakter van een *gemeenschap* draagt. Ook in een huwelijk, een gezin en een familie kunnen de feitelijke verhoudingen zo slecht zijn, dat van een werkelijke gemeenschapsgeest nets valt te bespeuren. Zijn deze natuurlijke betrekkingen daarom naar haar *aard* geen ware gemeenschapsverhoudingen?

Het is in de menselijke samenleving nu eenmaal zo gesteld, dat zij zich binnen *vaste structuren* beweegt, die een *normatieve* geaardheid bezitten en boven alle menselijke willekeur verheven, in de Goddelijke schepingsorde verankerd zijn.

De moderne sociologie wordt echter in haar overheersende richtingen niet door het scheppingsmotief van de Goddelijke Woordenopenbaring gedreven, maar door het *humanistisch grondmotief* van *natuur en vrijheid*. Voorzover zij zich door het humanistisch natuur-motief bet leiden, zag zij de samenleving als een natuurwetenschappelijk probleem, dat door toepassing van de modern natuurwetenschappelijke methoden diende te worden opgelost. Dan ging het er om de sociale betrekkingen in haar „eenvoudigste elementen" te ontleden, ze natuurwetenschappelijk te „verklaren" door het opsporen van algemene wetten van oorzaak en gevolg, welker kennis de mens in staat zou stellen ook de zo ingewikkelde sociale verhoudingen *te beheersen* en zodoende de menselijke *autonomie*, zijn onafhankelijkheid van hogere Macht, ook bier tot trotse uitdrukking te brengen.

Voorzover het *humanistisch vrijheidsmotief* de modern sociologie aandreef, brak zij met dit natuurwetenschappelijk voor-oordeel, omdat het, consequent doorgevoerd, voor de menselijke vrijheid en autonomie juist in heel de werkelijkheid geen plaats overliet.

Wanneer immers ook de menselijke samenleving naar het model der klassieke natuurwetenschap als een gesloten keten van oorzaak en gevolg zou worden begrepen, dan moest het menselijk handelen zelve alle *vrijheid* missen en kon van een *autonomie*, een *zelf-bepaling* van de menselijke persoonlijkheid, geen sprake zijn.

Het historisme brak daarom met het rationalistisch wetsbegrip van het klassieke humanistisch wetenschapsideaal. Het menselijk handelen staat volgens deze denkrichting net onder algemene wetten, die ons een exacta voorspelling van zijn afloop veroorloven. De menselijke samenleving behoort tot het grote gebied der historische cultuurverschijnselen, waar een *subjectieve vrijheid* en *individualiteit* heerst, die men slechts met behulp van geconstrueerde „ideale typen" kan trachten te *verstaan*, maar die net naar algemene wetten kan worden *verklaard*.

Dit „irrationalistisch" vrijheidsmotief beheerst ook TOENNIES' wetenschappelijke kijk op de „gemeenschap".

Zij wordt door hem louter van de *subjectieve* zijde benaderd met uitschakeling van alle boven-willekeurige *structuur-principes* der samenleving, die immers niet autonoom door de menselijke persoonlijkheid zelve zijn geschapen en inderdaad *normatieve* wetten zijn, waaraan de mans door de Goddelijke wereldorde *onderworpen* is. Zulk een onderworpenheid aan hoger Macht is voor het humanistisch denken in al zijn schakeringen onverdragelijk met de menselijke vrijheid en zelf-bepaling.

De door mij ingevoerde onderscheiding van gemeenschaps- en maatschapsbetrekkingen zal men dan ook in de moderne sociologie nimmer terugvinden. Zij oriënteert zich aan de *aard* en *innerlijke structuur* der tijdelijke samenlevingsverhoudingen, zoals wij die, onder leiding van het grondmotief der Goddelijke Woordopenbaring, uit de *orde* der werkelijkheid zelve leren kennen.

Het door mij gehanteerde begrip van *gemeenschap* is zeker niet eng. Ik erken overal in de tijdelijke samenleving gemeenschapsbetrekkingen, waar de mensen inderdaad als *leden* van een *eigengeaard geheel* optreden, onverschillig de subjectieve graad van *innigheid*, waarin deze gemeenschapsbetrekkingen zich feitelijk openbaren. Ik ken ook zonder bezwaar gemeenschapskarakter toe aan *maatschappelijke* organisaties, die zich binnen een bedrijfstak hebben gevormd en daar een heilzaam *tegenwicht* tegen de *maatschapsverhoudingen* vormen.

Maar ik moet het gemeenschapskarakter blijven ontzeggen aan een moderne bedrijfstak als zodanig in zijn sterk *internationale spreiding*, omdat hij dit karakter *naar zijn aard* mist.

Het sticht niets dan heilloze verwarring hem een „natuurlijke gemeenschap" to noemen vanwege de sterke onderlinge afhankelijkheid der afzonderlijke ondernemingen. Dit laatste is inderdaad het gevolg van de toenemende arbeidsverdeling en specialisering, waardoor het moderne Leven een uiterst gevoelig samenstel is geworden, dat in al zijn geleidingen reageert op iedere verstoring van het labiele evenwicht.

Wie hiervan een uiterst scherp beeld wil krijgen, leze de pakkende uiteenzetting van de Zwitserse econoom WILHELM ROEPKE (*Die Lehre van der Wirtschaft*, 4e Aufl. 1946) over „het weefsel der arbeidsverdeling".

Maar deze onderlinge sterke afhankelijkheid maakt het maatschappelijk bedrijfsleven nog niet tot een grote „gemeenschap", laat staan tot een *natuurlijke*.

*Uit zich zelve*, naar zijn *innerlijke aard* kan het bedrijfsleven slechts op de grondslag van vrijwilligheid tot *organisatie* en *gemeenschapsvorming* komen, die echter nimmer aan de bedrijfstak als zodanig het *maatschapskarakter* kan ontnemen. Want de *maatschappelijke* organisaties komen uit de maatschapsverhoudingen zelve op *en onderstellen* de laatste.

Gaat men toch de bedrijfstak, tegen de innerlijke aard daarvan, gemeenschapskarakter toekennen, dert komt men noodzakelijk in de gedachtenstroom van het *universalisme*, die nergens een grens voor zijn gemeenschapsconstructie kan erkennen.

En dit universalisme moet principieel de souvereiniteit in eigen kring, zoals die in de structuurprincipes der samenlevingskringen geworteld *is, ontkennen*. Het kan slechts wortel schieten in onze overtuiging, voorzover het scheppingsmotief van Gods Woord zijn beslag op onze werkelijkheidsvisie *verloren heeft*.

19. *De overspanning van het begrip  
„natuurlijke gemeenschap”  
en het sociologisch universalisme*

Het woord natuurlijke gemeenschap heeft een bijzondere klank. Het roept de voorstelling op van een band, die in de natuur zelve gegrond en als zodanig onafhankelijk is van iedere kunstmatige organisatie.

Hierbij denken wij in de eerste plaats aan de banden des bloods en aan de huwelijksband. Huwelijk, gezin en familie zijn ongetwijfeld natuurlijke gemeenschappen in deze zin. En als we over „gemeenschap” spreken, dan denken wij aan een *geheel*, niet aan een *verzameling* van naast elkander staande *enkelingen*. Een wezenlijke gemeenschap is een eenheid in een meerderheid van leden. Die eenheid kan een inniger dan wel een lossere karakter dragen, naarmate de leden elkander nader staan, dan wel meer verwijderde banden met elkander hebben. De bloedverwantschap, als natuurlijke grondslag der familiegemeenschap wordt naar graden berekend en men stuit daarbij tenslotte op zekere grenzen, waarbuiten zich in dit tijdelijk leven geen natuurlijke bloedverwantschap meer laat vaststellen of waar — zelfs indien dit wel mogelijk ware — in elk geval niet langer van een *familieband* mag worden gesproken. Dit laatste punt is zeer belangrijk.

De familieverhouding als natuurlijke gemeenschap wordt blijkbaar niet uitsluitend bepaald door gemeenschappelijke afstamming in biologische zin. Zij eindigt „natuurlijkerwijze” waar de banden des bloods zo vaag worden, dat zij niet meer het fundament voor een eigengeaarde natuurlijke *gemeenschap* kunnen vormen. Want voor een menselijke familiegemeenschap is meer nodig dan een zekere bloedverwantschap in biologische zin.

Zij onderstelt ook een gevoel van bijzondere saamhorigheid op grond van de gemeenschappelijke genetische betrekkingen, dat wel onderscheiden is van het saamhorigheidsgevoel in andere tijdelijke levenskringen, en een bijzondere verbondenheid in denkrichting en historische cultuur, die zich binnen de familieband in bepaalde familietrekken uitdrukt. Zij heeft een bijzondere sfeer van omgangsbetrekkingen en taalvormen, een bijzondere economische gemeenschapskring betrokken op het specifieke familiegoed, waaraan zich een zgn. *pretium affectionis* hecht (men denke aan familieportretten, -sieraden, -wapens, brievenverzamelingen enz.) en een interne kring van familierechtelijke verhoudingen.

En zij is eerst *gequalificeerd* als een morele liefdesgemeenschap van typisch karakter, die bijzondere morele plichten tussen de familieleden schept, wel onderscheiden van de algemene plichten der naastenliefde.

De wezenlijke familiegemeenschap heeft m.a.w., evenals iedere andere tijdelijke sociale levenskring, een intern structuurprincipe, dat haar inner-

*lijke eigenaard* bepaalt, evengoed als de beide andere hierboven gesignaleerde natuurlijke gemeenschappen: huwelijk en gezin.

En zolang men dit interne structuurprincipe en de daardoor bepaalde eigengeaardheid dezer gemeenschappen in het oog houdt, bestaat geen gevaar voor een uitzetting van het begrip natuurlijke gemeenschap buiten zijn natuurlijke grenzen.

De overspanning van dit begrip is to allen tijde kenmerkend geweest voor de zgn. universalistische beschouwing van de menselijke samenleving, die zich als een typische reactie op de individualistische visie openbaart. Terwijl de laatste alle sociale collectiviteiten tot verzamelingen van enkelingen tracht te herleiden en iedere samenlevingsverhouding als een uitwendige maatschappelijke betrekking of complex van elementaire sociale betrekkingen tussen zelfstandige individuen meent te kunnen construeren, zoekt het universalisme juist omgekeerd de samenleving in het schema van een organisch geheel met delen of leden te vatten, waarbij het geheel dan als een boven-individuele eenheid, als een intrinsieke *totaal-gemeenschap* wordt gezien, die meer is dan de som harer leden.

Dit *sociologisch* universalisme behoeft niet perse samen te gaan met een *ontologisch* en *axiologisch*.

ARISTOTELES en THOMAS V. AQUINO waren beiden universalist in de eerstgenoemde zin, maar in hun ontologie of werkelijkheidsleer waren zij individualist, in zoverre zij alleen de natuurlijke individuen als zelfstandige wezens of substanties lieten gelden, terwijl zij aan de sociale betrekkingen slechts een accidenteel of bijkomstig werkelijkheidskarakter toekenden.

En ook in axiologische zin dient bij hen de totaal-gemeenschap of *societas perfecta* slechts tot de vorm-volmaking van de enkeling, is dus het individu er niet ter wille van de gemeenschap, maar omgekeerd de gemeenschap ter wille van het individu.

In sociologische zin daarentegen zijn beiden de universalistische opvatting toegedaan, dat de staat als natuurlijke totaal-gemeenschap alle andere natuurlijke levenskringen en de enkelingen als leden omvat en dat hij in de sociale verhoudingen logisch eerder is dan het individu, omdat de enkeling eerst in en door de staat zijn natuurlijke volmaking kan bereiken.

In hun sociologisch universalisme zien wij dus de al-omvattende gemeenschap als een *natuurlijke* gekwalificeerd. De staat als *societas perfecta* is in de redelijk-sociale natuur van de mens gegrond, omdat hij de hoogste en alomvattende openbaring is van 's mensen natuurlijk-sociale aanleg, die zich trapsgewijze ontplooit in de worming van lagere en hogere gemeenschappen, en eerst in de staat zijn afsluiting vindt. Onder de natuurlijke gemeenschappen vinden wij hier dan de volgende hiërarchische ordening: op de laagste trap staat de huisgemeenschap, omvattende de driedelige betrekkingen tussen de echtgenoten, die tussen de ouders en kinderen, en die tussen heer en slaven. Op de middelste trap staat de dorpsgemeenschap en aan de top de polis of stadsstaat als autarke of volmaakte gemeenschap.

Hoe kwam men er toe daze drie gemeenschappen als „natuurlijke” te vatten, terwijl ze toch in werkelijkheid een radicaal structuurverschil met de wezenlijk natuurlijke vertonen?

Dit is alleen te verklaren uit de Griekse conceptie van de natuur. Gelijk ik in de eerste band van mijn *Reformatie en Scholastiek in de Wijs-*

*begeerte* heb aangetoond, werd daze laatste van meetaf beheerst door eon dialectisch religioes grondmotief, dat het geloof in een Goddelijke scepingswerkzaamheid in Schriftuurlijke zin uitsloot, nl. het motief van *vorm en materie*.

Het vorm-motief was de diepste drijfveer in de jongere cultuurreligie der Olympische goden, de goden van vorm, mast en harmonie. Het materiemotief was de diepste beweeggrond der oudere, voor-Homerische natuurreligies, waarin de godheid vormloos en maatloos werd gevat als openbaring van de eeuwig vloeiende stroom des levens. Terwijl de Grieken in hun privaet leven aan de natuur-religies van de vorm-loze goden van leven en dood vasthielden, omdat de stralende Olympische goden geen macht over het doodslot hadden, werd de Griekse polis of stadsstaat de drager van de cultuur-religie als de officiële staatsgodsdienst.

In de Griekse natuurbeschouwing dongen de antagonistische grondmotieven dozer beide religies am de voorrang. Zolang in de nude Ionische natuurphilosophie het materie-motief de overhand had en de goddelijke Arche of oorsprong aller dingen gezocht word in de eeuwig vloeiende stroom des levens, werd de ware natuur der dingen ook alleen in het *proces* van ontstaan uit en terugkeer in de vorm-loze levensstroom gezien.

De *physis* ward gevat als het proces van het phuèsthai . Zodra echter het vorm-motief de overhand in het denken verkreeg, ging men de ware natuur der dingen zoeken in hun constante *wezensvorm*, waarop het ontwikkelingsproces hunner *materie* gericht is. En daar nu, gelijk we zagen, de Griekse polis de draagster der cultuur-religie en van het daarin belichaamde vormmotief was, is het geen wonder, dat men aan de stadsstaat de task toekende de menselijke natuur tot haar vorm-volmaking to brengen.

Hiermede hing samen de typisch Griekse opvatting, dat hij, die buiten de Griekse polls stand, een „barbaros" was, die in de ongebonden wildheid van het materieprincipe bevangen was gebleven. Die opvatting vond haar praegnante uitdrukking in ARISTOTELES' uitspraak, dat hij, die buiten de polls leeft, of eon godheid of eon dier moot zijn.

Het was oak alleen de centrale religieuze betekenis der polis in het leven van de Griek, die aan de universalistische opvatting van de stadsstaat als natuurlijke totaal-gemeenschap van de volle menselijke samenloving ten grondslag lag. Wannere de godheid als „zuivere vorm" word gevat en de menselijke natuur als eon compositum van vorm en materie, waarin de vorm het *centraal-wezenlijke* van het mens-zijn bepaalt, dan kon ook de Griekse polls, die door haar *paideia*, haar religious-culturele vorming, de menselijke natuur eerst tot volle volmaking kon brengen, slechts als eon *natuurlijke* gemeenschap worden beschouwd.

THOMAS VAN AQUINO nam doze Aristotelische opvatting over, doch trachtte haar in typisch scholastische zin aan to passen aan do Roomse kerkleer.

Het ging hier in de grond der zaak om een poging tot religieuze synthese tussen het Griekse vorm-materiemotief en het grondmotief der Goddelijke VVoord-openbaring, dat van *schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus*. Daartoe diende het scholastisch synthese-motief van natuur en *genade of natuur en boven-natuur*. In de theoretische visie op de menselijke samenleving voerde dit nieuwe religieuze grondmotief tot het be-

kende onderbouw-bovenbouwschema, dat in de sociale verhoudingen der Middeleeuwen zijn praktische verwerkelijking vond.

De samenleving vertoont volgens dit schema een natuurlijke onderbouw en een boven-natuurlijke bovenbouw. De eerste is overeenkomstig de Aristotelische opvatting een trapsgewijze ontplooiing van de sociale aanleg der redelijke mensen-natuur en vindt in de staat als natuurlijke totaal-gemeenschap haar universalistisch sluitstuk. De tweede is de ontplooiing van de gemeenschapswerking der boven-natuurlijke genade, die in het hiërarchisch georganiseerde kerk-instituut de gestalte van een *hogere* *societas perfecta*, nl. van de totaal-gemeenschap van het christelijk leven verkrijgt. Dit kerk-instituut voert de natuurlijke gemeenschap tot haar boven-natuurlijke volmaking.

In deze universalistische denkwijze met haar religieuze verabsolutering en overspanning van de figuur der natuurlijke gemeenschap vindt men nergens een aanknopingspunt voor een onderscheiding van de gedifferentieerde sociale levenskringen naar hun *innerlijke aard* en *intern structuur-principe*. De universalistische visie, die een bepaalde tijdelijke gemeenschap (i.c. staat en kerk) als het *geheel* vat, waarvan alle andere levenskringen slechts dienende *delen* zijn, sluit het inzicht in deze *innerlijke* geaardheidsverschillen binnen de samenlevingsverhoudingen principieel uit. Slechts het Schriftuurlijk scheppingsmotief der Goddelijke Woordenbaring, volgens hetwelk God alle dingen, elk naar hun aard geschapen heeft, kan het sociologisch denken in deze richting leiden.

Wanneer **THOMAS** de huwelijksgemeenschap definieert als een natuurrechtelijke levenslange verbinding van man en vrouw, die tot wezensdoel heeft de voortplanting van het mensengeslacht, dan is daarin niets te vinden van de innerlijke structuur en geaardheid dezer natuurlijke gemeenschap. Het huwelijk worth gedefinieerd naar zijn natuurlijk doel, dat echter zelf geheel *buiten* de innerlijke structuur dezer gemeenschap ligt en op de gezinsvorming betrekking heeft. Ook een kinderloos huwelijk blijft immers een wezenlijke huwelijksgemeenschap! Zo leert ons ook de Aristotelisch-Thomistische definitie van de staat niets over de innerlijke aard van dit instituut. De staat wordt slechts op universalistische wijze omschreven als de natuurlijke „*societas perfecta*” of totaalgemeenschap, gericht op het doel van het algemeen welzijn.

Maar het begrip „algemeen welzijn” wordt in de Thomistische theorie der samenleving volstrekt niet tot de staat beperkt. De moderne Thomisten spreken b.v. ook van het „algemeen welzijn” binnen de kring van een vereniging of een naamloze vennootschap. In de moderne tijd komt de universalistische visie op de samenleving overwegend onder invloed van het religieuze grondmotief der humanistische levens- en wereldbeschouwing, dat van natuur en *vrijheid*.

Ook dit motief sloot een Schriftuurlijke visie op de geschapen werkelijkheid principiëel uit. Evenals het Griekse en het scholastische, droeg het een innerlijk dialectisch karakter. Dit wil zeggen, het bevatte in zich twee religieuze motieven, die met elkander in een onverzoenlijke tweespalt verweekeld waren en daarom het onder hun beslag gekomen denken telkens weer in polair tegengestelde richtingen uiteen dreven.

Het vrijheidsmotief kwam tot uitdrukking in de humanistische religie van de menselijke persoonlijkheid.

Voor de laatste werd een volstrekte autonomie opgeëist op religieus, zedelijk en wetenschappelijk gebied. Geëmancipeerd van ieder autoriteitsgeloof zou de vrije persoonlijkheid haar lot in eigen hand nemen en geen andere wet voor het handelen erkennen dan die zij zich zelve naar eigen redelijke maatstaf stelde. Dit moderne vrijheidsmotief voerde ook tot een principiële andere natuurbeschouwing.

Voor de vrije autonome persoonlijkheid kon de natuur nog slechts in aanmerking komen als een voorwerp van volledige *beheersing* door de menselijke wetenschap. Daartoe moest ook de natuurbeschouwing worden bevrijd van ieder geloof in „boven-natuurlijke“ invloeden. Toen door GALILEI en NEWTON de grondslagen voor de klassieke natuurkunde waren gelegd, die inderdaad de weg tot beheersing der natuurverschijnselen wees door een mathematische analyse van een ingewikkeld fenomeen in zijn elementen en het opsporen van de causale natuurwettelijke relaties tussen de verschijnselen, wierp zich het Humanisme op deze nieuwe natuurwetenschappelijke methode en verhief haar tot een universeel denkmodel voor *alle* wetenschappen. Naar dit wetenschapsideaal werd een nieuw theoretisch *werkelijkheidsbeeld* ontworpen, waaruit alle in de Goddelijke scheppingsorde gewortelde individualiteit-structuren worden geëlimineerd en opgelost in een systeem van bloot functionele causale relaties. In dit structureel los werkelijkheidsbeeld zou de algemene causaliteitswet heersen volgens welke ieder verschijnsel het noodwendig gevolg is van het geheel der voorafgaande voorwaarden.

Maar in een volgens dit moderne „natuurmotief“ opgebouwd deterministisch wereldbeeld, bleef nergens plaats voor een menselijke vrijheid in de zin van het humanistisch vrijheidsmotief. „Natuur“ en „vrijheid“ kwamen zo met elkander in een echt religieus conflict.

De door HUGO DE GROOT gevestigde humanistische natuurrechtsleer ontwierp op de grondslag van het bedoelde wetenschapsideaal een individualistisch beeld van de samenleving. Naar mathematische methode werd daarbij de bestaande, nog ten dele feodaal-middeleeuwse maatschappij opgelost in haar „elementen“: de individuen

Uit deze individuen werd dan theoretisch de moderne staat geconstrueerd met behulp van de fictie van een maatschappelijk verdrag, meestal verbonden met een zgn. gezags- en onderwerpsverdrag, waarbij de overheid de volstrekte souvereiniteit werd opgedragen. Naar het innerlijke structuurprincipe en de innerlijke geaardheid van het staatsinstituut met de daarin gegeven principiële grenzen voor zijn competentie werd hierbij evenmin gevraagd als in de antieke en scholastische staatsconceptie. Het nieuwe humanistisch wetenschapsideaal eiste een „vrije schepping“ van de res publica als een instrument tot volledige *beheersing* van de samenleving. Daartoe moest de feodale maatschappij eerst worden afgebroken en in zijn „elementen“ opgelost, waaruit dan weer „more geometrico“ de gewenste nieuwe samenleving werd geconstrueerd. In deze revolutionaire, individualistische natuurrechtsleer speelde het begrip „natuurlijke gemeenschap“ bijna geen rol meer. Zelfs de wezenlijk natuurlijke gemeenschappen als huwelijk en gezin werden op rationalistische wijze uit een maatschapsverdrag geconstrueerd. Overheersend werd de natuurrechtelijke visie van de Britse wijsgeer THOMAS HOBBS, volgens welke de mens *van nature* niet tot gemeenschap neigt, maar in volstrekte zelfzucht een „wolf“ voor zijn

medemens is, zodat hij slechts door een „staats-leviathan", die alle macht in zich verenigt, tot een ordelijk sociaal gedrag kan worden gebracht. Aan deze „Leviathan" moest alle natuurlijke vrijheid van de enkeling ten offer worden gebracht.

Alleen bij HUGO **DE GROOT** en zijn onmiddellijke volgelingen vindt de antieke idee der natuurlijke gemeenschap nog erkenning, omdat de grondlegger der humanistische natuurrechtsleer nog op de traditionele wijze uitging van de appetitus socialis in de redelijke mensennatuur. In aanknopng aan een oude Stoicijnse universalistische opvatting aanvaardde **GROTIUS** de societas humana, de „natuurlijke gemeenschap van het mensen-geslacht" als grondslag voor het volkenrecht. Maar, gelijk gezegd, werd deze opvatting spoedig door die van **HOBBS** overvleugeld. **PUFENDORF** (althans in zijn practisch overwegend standpunt) en **THOMASIIUS** in diens latere periode en met name ook **KANT** volgden de Hobbesiaanse visie op de menselijke natuur.

Tegen deze gehele individualistische natuurrechtelijke richting, die in de Verlichtingstijd haar hoogtepunt bereikte, keerde zich de irrationalistische denkwijze van de Restauratieperiode. Zij wordt niet moede er op te wijzen, dat de samenleving niet een maaksel is van het menselijk vernuft, maar dat zij het resultaat is van een geleidelijke, zgn. „organische" historische ontwikkeling. De idee van de „natuurlijke gemeenschap" krijgt thans een geheel nieuwe zin, ontsprongen uit een universalistische en irrationalistische wending in het humanistisch vrijheidsmotief. Want de reactie, die thans tegen de individualistische denkwijze der vorige periode intreedt, vindt haar religieuze drijfveer in dit vrijheidsmotief, dat de autonome menselijke persoonlijkheid niet langer wil laten overheersen door het klassiek-humanistisch wetenschapsideaal.

Reeds **LOCKE**, **ROUSSEAU** en **KANT** waren begonnen aan dit laatste een halt toe te roepen voor het heilig domein van de menselijke vrijheid. **KANT** beproefde in zijn kenniscritiek de aanspraken van het op beheersing van de werkelijkheid gerichte klassieke wetenschapsideaal enerzijds en het persoonlijkheidsideaal van de vrije autonome zelfbepaling anderzijds tegenover elkander of te grenzen. „Natuur" en „vrijheid" werden door hem dualist isch gescheiden.

De „natuur", gelijk ons die door de mathematische natuurwetenschap wordt onthuld, is volgens hem slechts een werkelijkheid, die door het menselijk bewustzijn zelve met behulp van zijn logische denkvormen of categorieën wordt opgebouwd uit een chaotisch materiaal van zinnelijke indrukken, die het bewustzijn in de zgn. aanschouwingsvormen van tijd en ruimte ontvangt. Over de werkelijkheid, gelijk ze „in zich zelve", buiten de menselijke bewustzijnsvormen, is, kan ons de natuurwetenschap niets leren. De laatste blijft gebonden aan de ervaring van zinnelijke verschijnselen.

Het boven-zinnelijk rijk der menselijke vrijheid, waarin de menselijke persoonlijkheid zich zelve autonoom haar gedragsnormen stelt, onttrekt zich principiëel aan de gelding van de natuurwetenschappelijke causaliteitswet, die slechts voor de zinnelijke verschijnselen geldt. De menselijke vrijheid is geen zaak van *wetenschappelijk bewijs*, maar van *redelijk geloof*.

De door **KANT** tussen wetenschap en geloof gestelde kloof was dus niets anders dan de doorwerking van het dualisme in het verborgen reli-

gieuze grondmotief van zijn denken, dat tussen „natuur" en „vrijheid".

Intussen bleef in KANTS opvatting van de vrije menselijke persoonlijkheid nog de invloed merkbaar van het rationalistisch individualisme der Verlichtingsperiode.

In zijn idee van de autonomie is het ware *autos*, d.i. de ware zelfheid en persoonlijkheid van de mens, slechts te kennen uit de *nomos*, d.i. de algemeen-geldige zedewet, die de mens zichzelf in zijn eigen ethische wil stelt. Zoals de klassieke natuurkunde alle individualiteit in de natuurverschijnselen pogde op te lossen in algemene wetmatige relaties, zo had voor **KANT** op ethisch terrein de individuele aanleg en roeping der menselijke persoonlijkheid geen enkele betekenis.

De individuele persoonlijkheden bleven voor hem individualiteitsloze „individuen", exemplarische gevallen van de gelding der algemene zedewet. Juist daarom bleef hij ook in de individualistische natuurrechtelijke opvatting van de samenleving steken. Zo definieerde hij de staat als „eine Menge von Menschen unter Rechtsgesetze".

Een wezenlijke gemeenschapsidee zoekt men bij hem tevergeefs.

In de Romantiek en het na-Kantiaanse vrijheids-idealisme ontstaat nu een polaire reactie tegen deze individualistische en rationalistische opvatting.

Tegen de individualistische conceptie van het humanistisch persoonlijkheidsideaal wordt een universalistische gesteld: Tegen de verabsolutering van het individu keert zich de verabsolutering van de gemeenschap. En tegen de rationalistische poging de individualiteit van het subject in algemene wetten op te lossen wendt zich nu een irrationalistische opvatting van de vrije en autonome persoonlijkheid: men tracht thans de wet te herleiden tot een onzelfstandige uiting van de individuele aanleg. De *nomos*, de gedragsregel, wordt een reflex van de individualiteit van het *autos*.

Reeds de vroeg-Romantiek dreef de spot met **KANTS** „burgerlijke wetsmoraal" en stelde daar de „genial" moraal" tegenover, die uiteraard tot anarchistische consequenties moest leiden. Deze consequenties waren op het irrationalistisch standpunt alleen te ontgaan, door de individuele enkeling slechts als lid van een gemeenschap te vatten, welker autonome ordeningswil met zijn individuele natuur in overeenstemming zou zijn.

De Historische School leerde, dat de gehele cultuur van een volk het historisch product is van de individuele volksaard en dat de volksgemeenschap en haar politieke organisatievorm: de staat natuurlijke gemeenschappen zijn, die door de mens niet *gemaakt* worden, maar „" als organisch voortbrengsel van de zgn. „volksgeest" zich ontwikkelen. In deze gemeenschappen is de individuele mens geboren en ingegroeid en alle andere gemeenschappen, (gezin, familie, verenigingswezen, kerk, bedrijf, enz.) zijn slechts als delen van het nationale volksgeheel te vatten. De volksgemeenschap als totaal-gemeenschap is volgens de Germanistische vleugel der Historische School een „gegliederte Gemeinschaft" met een eigen individuele persoonlijkheid.

Doze irrationalistische universalistische opvatting kon dan weer worden uitgebouwd tot de idee van een natuurlijke gemeenschap der volkeren, als basis voor het volkenrecht. (Zo VON **SAVIGNY**, de grondlegger der bedoelde school.)

Met nadruk merk ik op, dat aan deze nieuwe conceptie van de natuur-

lijke gemeenschap een *historistisch* werkelijkheidsbeeld ten grondslag lag, dat door zijn verabsolutering van het historisch aspect der samenleving weer geen plaats had voor constante structuurprincipes, die de innerlijke aard der sociale levenskringen bepalen.

Een bijzonder acuut gevaar school op dit standpunt in de theorie van het „Volkstum" als de ware bron der cultuur en van de staat als de onzelfstandige politieke organisatie-vorm der natuurlijke volksgemeenschap, terwijl bovendien de laatste werd vereenzelvigd met de *natie*.

Drie fundamentele verwarringen werden hier begaan. Door het „Volkstum" als de primaire gemeenschap to beschouwen en de staat slechts als zijn onzelfstandige politieke bovenbouw, bedoelde de Historische School principiëel of te rekenen met de rationalistische staatsopvatting der voorafgaande periode, die de staat als een soeverein machtsinstrument meende te kunnen construeren uit een atomistische massa van individuen.

Maar de „volksgemeenschap", die zij als een natuurlijk gegeven aan de aanvang der cultuur stelde, was in werkelijkheid het ongedifferentiëerde volksverband der zgn. primitieve levensverhoudingen, zoals wij die op een nog „gesloten" cultuurpeil aantreffen.

In een nog ongedifferentiëerde samenleving ontmoet men sociale levenskringen, die alle taken tegelijk vervullen, waarvoor zich op een ontsloten cultuurpeil sociale verbanden met een bijzondere bestemming vormen als staat, kerk, bedrijf, schoolverband, een vrij verenigingswezen, enz., enz.

Deze nog ongedifferentiëerde levenskringen: het primitieve volks-, resp. stamverband met zijn onderdelen de sibben, clans of gentielverbanden, de primitieve huisgemeenschappen, eventueel ook de gilden, zijn als zodanig nimmer *natuurlijke gemeenschappen* in de vroeger omliggende zin: Zij hebben steeds een typisch *historische* fundering in een zelve nog ongedifferentiëerde machtsorganisatie. Zij zijn dan ook allerminst van *alle* tijden, gelijk de natuurlijke huwelijks-, gezins- en familiegemeenschap, maar zijn noodzakelijk ten ondergang gedoemd, zodra zich het differentiëringsproces in de samenleving gaat doorzetten.

Met name de staat is de natuurlijke vijand van de ongedifferentiëerde volksgemeenschap en haar onderdelen, die hem immers onderdanen onttrekken. Want ieder ongedifferentiëerd samenlevingsverband oefent „uit eigen hoofde" made overheidsgezag over zijn leden uit.

De staat echter moet naar zijn aard het monopolie opeisen van het publieke overheidsgezag en van de georganiseerde zwaarmacht, waarin het eerste is gefundeerd. De staat vormt zich zelf zijn volk in het gedifferentiëerd verband der *res publica*. En dit staatsvolk is geheel iets anders dan het primitieve volksschap.

Het is dus een principiële sociologische fout in de staat de natuurlijke politieke organisatievorm van de primitieve volksgemeenschap te zien.

Het is een tweede principiële fout de ongedifferentiëerde volksgemeenschap met een „natuurlijke gemeenschap" te verwarren. De oorzaak van deze verwarring is niet moeilijk te ontdekken. De zaak is nl. deze, dat de ongedifferentiëerde sociale verbanden bij voorkeur een aanknopingspunt zoeken in de natuurlijke familiegemeenschap, ofschoon ze als zodanig allerminst zich met de laatste dekken. De bekende Amerikaanse ethnoloog LOWIE merkt in zijn „Primitive Society" op, dat de sibben of clans slechts

op een *fiche* van gemeenschappelijke afstamming berusten. Hetgeen bij de zgn. totemistische geslachtsverbanden op het eerste gezicht duidelijk is, daar hier een dier, plant of zelfs een anorganisch ding als stamvader of -moeder fungeert.

Zo waren ook de middeleeuwse gilden naar het voorbeeld van de reeds lang ten onder gegane Germaanse sibben gevormd en wel als kunstmatige broederschappen.

De kunstmatige, ongedifferentieerde familieverbanden sneden dwars door de natuurlijke gemeenschappen heen. Voorzover de geboorte over het lidmaatschap besliste, waren zij of vaderrechtelijk of moederrechtelijk georganiseerd, zodat nimmer de natuurlijke bloedverwantschap als zodanig in aanmerking kwam en de sibben scheiding maakten tussen de bloedverwanten, die wél en die niet tot haar behoorden.

De derde principiële fout, waaraan de Historische School zich in haar theorie van het „Volkstum" schuldig maakte, was de vereenzelviging van de primitieve (ongedifferentieerde) volksgemeenschap met de *natie*.

Immers de nationaliteit kan, evenals het staatswezen, eerst tot ont-plooiing komen na het uiteenvallen der ongedifferentieerde volks- en stam-verbanden. Ook zij is allerminst een natuurlijke gemeenschap.

Nòch gemeenschappelijke afstamming, nòch gemeenschap van taal, cultuur en godsdienst is voor haar essentiël. Zij ontstaat eerst in een typische politieke lotsverbondenheid binnen het structuurprincipe van een reeds bestaande of wordende staatsgemeenschap. Een „Dietse cultuurgemeenschap" is evident iets anders dan de „Nederlandse natie". De laatste heeft zich in wezen eerst gevormd in de 80-jarige vrijheidskamp tegen Spanje, waarin ook de Zuidelijke Nederlanden zich van de zich vormende Nederlandse natie afscheidden.

Ongetwijfeld kunnen verschillende naties zich in één staatsverband bevinden, waarbij dan mogelijk dit laatste slechts door de overheersende natie als haar *nationale* staat wordt ervaren, terwijl de onderdrukte minderheden naar staatkundige vrijmaking of althans volkenrechtelijke bescherming streven.

Maar nimmer kan een wezenlijke natie zonder politieke organisatievorm bestaan. Zij is naar aard geen *passieve*, maar een actieve en georganiseerde gemeenschap van staatkundig karakter.

Dit geldt zeer bepaald ook voor de zgn. „nationale minderheden". Het beste bewijs voor het principiële verschil tussen natie en „Volkstum" leverde de politiek van het Duitse nationaal-socialisme. Terwijl dit laatste overal in de bezette gebieden het nationale element krachtdadig onderdrukte, zocht het daarentegen de innerlijk afgestorven residuen ener „volkse cultuur" overal tot een kunstmatig nieuw leven toewekken.

Deze laatste was politisch onschadelijk en kon slechts dienstbaar zijn aan de mythe van bloed en bodem van het „Derde Rijk". Maar het eerste vormde een constants bedreiging voor de nazistische

En wederom hulde zich het gevaarlijke universalisme in de verleidelijke ideologie der „natuurlijke gemeenschap". Thans zou het „Arische ras" de omvattende „universitas naturalis" vormen voor alle Germaanse volkeren.

Zo zagen wij hoe de overspanning van het begrip „natuurlijke gemeenschap" in de loop der historie uit zeer verschillende religieuze drijfveren is ontsprongen. Nimmer waren deze laatste van Schriftuurlijk Christelijke aard. Maar wij kunnen veilig zeggen, dat de universalistische ideologie der natuurlijke gemeenschap haar gevaarlijkste vormen aannam, wanneer zij zich in het gewaad van de Christelijke gemeenschapsgedachte stak.

Want de laatste is veeleer het radicale tegendeel van de eerste, die immers met de scheppingsstructuren geen rekening houdt.

God heeft ons in Zijn Woord de geestelijke of religieuze *wortelgemeenschap* der mensheid geopenbaard. In haar eerste hoofd Adam viel het menselijk geslacht radicaal van God of in de solidariteit van de zondeval.

In haar tweede hoofd Christus Jezus ontving de mensheid een nieuwe geestelijke wortel.

En de uit deze nieuwe wortel ontsproten geestelijke gemeenschap is de enig *totalitaire*, welke de Christen erkennen kan. Zij is niet van deze *tijdelijke* wereld, maar van *centrale religieuze* geaardheid en eist heel ons tijdelijk leven op voor de liefdedienst van God in Christus Jezus.

Iedere poging, de totaal-gemeenschap der mensheid in een *tijdelijk, aards* verband te vinden, onverschillig of men als zodanig de staat, dan wel de volkerengemeenschap, de internationale cultuurgemeenschap, dan wel het tijdelijk kerkinstituut proclameert, is *afgodendienst*.

En *wetenschappelijk* hult deze laatste zich in het gewaad van de zgn. universalistische maatschappij-beschouwing, die zich overal van de ideologie: der natuurlijke gemeenschap bedient voor een radicale verflauwing der grenzen, welke in de scheppingsorde ook aan de kringen der menselijke samenleving gesteld zijn.

## 20. Groens „Ongeloof en Revolutie“

Het is meer dan honderd jaren geleden, dat de eerste uitgave van **GROENS** standaardwerk „Ongeloof en Revolutie“ verscheen en de tweede, nog bij **GROENS** leven verschenen, druk dateert van 1868. De in het begin onzer eeuw (1904) door **PROF. DR. H. BAVINCK** met een voorrede ingeleide herdruk moest uiteraard de tekst en de aantekeningen ongewijzigd overnemen. Intussen schijnt inderdaad alles veranderd te zijn en schijnen de strijdfronten zich principieel te hebben verlegd. De idealen der Franse revolutie komen onze tijd volstrekt verouderd voor, het individualisme en rationalisme van haar woordvoerders heeft immers reeds lang plaats gemaakt voor een ten troon verheffing van de gemeenschap en voor een mistrouwen tegenover de macht der menselijke rede.

De miskenning van het boek der historie in de trotse revolutionnaire projecten van staatkundige hervorming, die voor alle tijden en alle volkeren zouden passen, heeft veelszins het veld geruimd voor een overschatting van de historische betrekkelijkheid, een relativering van alle maatstaven en beginselen. Men zal wel moeten toegeven, dat dit geenszins geleid heeft tot een bezwering van de revolutiegeest, dat het communisme reeds Oost-Europa in zijn greep heeft en zijn omwentelingspropaganda ook het Westen bedreigt.

Maar is het tegenwoordige geslacht, dat de twee wereldoorlogen heeft doorgemaakt, dat de beker van onzegbare ellende van de bezettingstijd tot de droesem heeft moeten ledigen, en in een naaste toekomst blik, die met een noodlottige onontkoombaarheid naar de eind-catastrofe schijnt te vormen, althans niet volkomen immuun geworden voor de invloed van revolutionnaire beginselen, die nog geworteld waren in het geloof in een eeuwige „ordre naturel“, in de goedheid van de menselijke natuur en de zaligmakende macht van de menselijke rede? Zeker, dit alles schijnt onweerlegbaar.

Maar **GROENS** „Ongeloof en Revolutie“ heeft een heel wat dieper strekking dan de bestrijding alleen van de beginselen der Franse omwenteling in hun than tot het verleden behorende individualistische en rationalistische openbaringsvorm.

Hij beschrijft, wat zij zelf noemt „de natuurlijke historie van de ook thans nog toonevende wanbegrippen“. Hij beschrijft een *prates* in de openbaring van de geest van het ongeloof, dat zijn aanvang vindt in de opkomst van het modern Humanisme rinds de renaissance-tijd en dat met een innerlijke noodzakelijkheid zich voltrekt. In dit proces was ook de Franse revolutie en de daarop volgende restauratieperiode slechts een *phase*. **GROEN** zag, met scherpe, schier profetische blik, dat het zich zou doorzetten in nieuwe vormen. Hij wijst op de scherpe klassentegenstellingen als gevolg van „de losmaking van velerlei banden door de Franse

Revolutie", op de vatbaarheid van een ontkerstend proletariaat voor radicalistische propaganda, op de wassende macht van socialisme en communisme. En hij acht de vrees zo ongerijmd niet „voor toekomstige tonelen van verwarring, plundering en moord, bij wier tragische afloop de geschiedenis der Franse revolutie bijkans als een liefelijke idylle zal worden beschouwd".

**GROEN** zag in de, uit de geest van het ongeloof voortgekomen, revolutie-ideeën de wezenlijke drijfkrachten in de moderne historie van het Avondland. Zij hebben een innerlijke logica in haar natuurlijke ontwikkeling en een zodanige onweerstaanbaarheid in haar radicale consequenties, dat men, eenmaal in haar geestelijke bedwelming geraakt, geen macht heeft halverwege halt te houden. Het radicalisme heeft steeds gelijk tegenover de halfslachtigheid en het revolutionnaire conservatisme. Men kan de rampspoeden en catastrophen, door de doorwerking dezer ideeën veroorzaakt, niet wijten aan de ongunst der omstandigheden, de buitensporigheid in haar toepassing of de onbekwaamheid, zwakheid of tacteloosheid van vorsten en staatslieden. Want, naar **GROENS** overtuiging zijn het niet toevallige feitelijke omstandigheden, noch de subjectieve gezindheden en gedragslijnen van individuen, die de gang der gebeurtenissen sedert de eerste uitbarsting van de moderne revolutiegeest hebben beheerst, maar het zijn de ideeën en de daarin werkzame religieuze factor van de afval van God, die het proces der historie in de laatste eeuwen hebben bepaald.

Zo sterk werkt deze overtuiging bij **GROEN** door, dat hij zelfs a priori de perioden van deze ontwikkelingsgang meende to kunnen construeren. Een Hegeliaanse geschied-constructie? Geenszins! De handelende mensen op het toneel der wereldhistorie zijn bij hem allerminst marionetten, die door een logisch ontwikkelingsproces van de „Idee", en door de „List der Vernunft" worden bestuurd. **GROEN** tekent slechts de innerlijke logica van een af-godische wereld- en levensbeschouwing, die, *wanneer* ze de leidende macht in de historie verkrijgt, zich onweerstaanbaar doorzet en een natuurlijke en innerlijk noodzakelijke ontwikkelingsgang vertoont. En hij ziet met scherpe blik, dat de revolutionnaire ideeën worden gedreven door een religieuze gemeenschapsgeest, die haar aanhangers beheerst en in een gemeenschappelijke richting stuurt, die vaak boven het individueel bedoelen en streven uitgaat.

Maar als christen-historicus ziet hij tevens, dat de geest van het ongeloof de revolutie-ideeën nimmer volledig en zonder tegenwicht kan verwezenlijken. Hij ziet ze botsen tegen de goddelijke ordeningen in „natuur" en „historie", die tegen alle menselijke hoogmoed en autarkiewaan in zich handhaven, en tegen de geest van het Evangelie, die zijn belijders tegen de ongelooftsmachten te wapen roept. Het is het oude schriftuurlijke motief van de strijd tussen de civitas Dei en de civitas terrena, het rijk Gods en het rijk der duisternis, dat aan zijn historiebeschouwing ten grondslag ligt.

In dit alles blijft **GROEN'S** „Ongeloof en Revolutie" weergaloos actueel. Zijn onderzoek van de „natuurlijke historie der revolutionnaire wanbegrippen" is in haar diepeilende diagnose als voor onze desperate tijd te boek gesteld.

Want de innerlijke band tussen ongeloof en revolutie schijnt in onze dynamische tijd door vele christen niet meer to worden onderkend. Velen worden thans het slachtoffer van de proteus-natuur van de revolutie-

ideeën, die zich, zo dit dienstig blijkt, in een christelijk masker hullen. Er is bij velen een uiterst gevaarlijke vrees ontstaan voor vaste beginselen als richtsnoer voor het handelen en men beoordeelt het liefst ook de tegenstander niet meer naar diens diepste beginselen, doch zoekt naar een praktische synthese voor het ogenblik.

Maar was het in GROENS dagen anders? Heeft GROEN niet een bitteren strijd moeten voeren tegen het verdragsluitende van het Christendom met de geest van het ongeloof in de vragen der praktische politiek? „Ongeloof en Revolutie" was de kloppende deur van het christelijk geweten tegenover deze beginselloze synthese-zucht, die vaak met de beste bedoelingen de antithese uit de staatkunde wilde bannen.

Wanneer men mij nu vraagt, of dit boek nog heden ten dage *critiekloos* kan worden aanvaard, dan antwoord ik uit volle overtuiging: nee.

De tijd heeft inderdaad ook voor de ontwikkeling van het reformato-ri- sch christelijk denken rinds GROEN niet stilgestaan en wij zien thans duidelijker de zwakke plekken in zijn bestrijding van de revolutiebeginselen. Mode door de historische ervaring van de latere ontwikkeling van de geest der Revolutie geleerd!

GROENS standaardwerk sloot bij zijn eerste uitgave een periode in zijn denken af, die door een tweede van meer gerijpt inzicht zou worden gevolgd. In deze eerste periode stond hij in zijn staatsbeschouwing sterk onder de invloed van de Zwitserse schrijver van de restauratietijd VON HALLER, die in zijn omvangrijk werk *Restauration der*

meende te hebben omver gestoten.

Maar de Zwitserse landedelman, die in later tijd tot de Rooms-katholieke kerk overging en tot een van de felste bestrijders van de Reformatie geworden is, was in de grond der zaak geen antirevolutionnaire, maar een contra-revolutionnaire en reactionnaire denker. Hij zag ook in de liquidatie van innerlijk afgestorven instellingen van het ancien régime niets dan afbraak van de natuurlijke, door God gewilde, toestand der maatschappij, die voor hem haar belichaming vond in het feodale stelsel en de zgn. heerlijke rechten. Daardoor ontging hem to enenmale het inzicht in *wezen* en aard van het staatsinstituut en richtte hij de spits van zijn aanval juist tegen de enige juiste en vruchtbare elementen in de theorieën van ROUSSEAU en zijn humanistische voorganger: hun inzicht in het republikeins karakter van een werkelijk staatswezen en in de innerlijke aard van het burgerlijk privaatrecht, dat gegrond is op de beginselen van een juridische vrijheid en gelijkheid van de mensen als zodanig, en op de erkenning van een private rechtssfeer onafhankelijk van nationaliteit of ras, geslacht of maatschappelijke stand. VON HALLERS zgn. „patrimoniële staatstheorie" met haar leer, dat het soevereine overheidsgezag persoonlijk eigendom is van een onafhankelijk hoer en gevolg van zijn grondbezit, betekend inderdaad tegenover de humanistische natuurrechtsleraars op dit punt een principiële terugval.

Nadat GROEN in zijn tweede periode (beginneend omstreeks 1849) door de Groningse hoogleraar STAR NUMAN op de werken van de grote Duitse antirevolutionnaire denker STAHL was opmerkzaam gemaakt, heeft hij de dwaling van VON HALLERS z.g.n. patrimoniële staatsleer ingezien en op STAHL'S voetspoor herhaaldelijk op het in *wezen* „republikeins" karakter

van het moderne staatsinstituut geweest. D.w.z. hij heeft sindsdien zelf met nadruk in het licht gesteld, dat de moderne staat een instelling is, die geen privaat karakter kan dragen, maar van publiekrechtelijke signatuur is. °, Maar STAHL zelf stond in zijn kijk op de historische *ontwikkeling* van het staatswezen sterk onder VON HALLERS invloed en GROEN is zijn nieuwe leermeester daarin gevolgd. Het Teed voor beiden geen twijfel, dat VON HALLERS theorie althans voor de Frankische periode en voor de middeleeuwen in hoofdzaak een juiste beschrijving van de werkelijke toestand van het „staatswezen" gegeven had en dat de christelijk-historische lijn in de politiek eiste, op deze historische grondslag zoveel mogelijk voort te bouwen met erkenning van de noodzakelijkheid, de verouderde stellingen om te vormen in het kader van de moderne staatsidee. Men bespeurt in „Ongeloof en Revolutie" duidelijk het streven de z.g.n. „christelijk-germaanse" idee van de monarchie, zoals ze in de Frankische periode en de middeleeuwen werd gevat, uit te spelen tegen de klassieke, door de modern-humanistische natuurrechtsleraars weer opgenomen staatsidee, die de staat als *respublica*, als een instituut van het algemeen landsbelang en niet van het privaat belang vatte. En daarbij werkt zeer verwarrend GROENS vereenzelviging met deze republikeinse idee, die hij toch later zelf heeft aanvaard, met de theorie der volkssouvereiniteit, de almacht van de „volonté générale" en van het absolutisme van het „algemeen belang".

Ik laat nu daar, dat nader historisch onderzoek aan het licht heeft gebracht, dat VON HALLERS theorie zelfs voor de feodale middeleeuwen veel te simplistisch was, om een juist beeld van de werkelijke toestand te geven.

Belangrijker is, dat in deze kijk op de ontwikkeling van het staatswezen zich de invloed van de z.g.n. „Historische School" doet gelden, waarvan GROEN, evenals STAHL, een overtuigd aanhanger was.

Doze school, die onmiddellijk na de ineenstorting van het Napoleonische rijk in Duitsland opkwam, heeft ongetwijfeld grote verdiensten voor wetenschap en staatkunde gehad, door tegenover het aprioristisch en constructief gedachtenstelsel van ROUSSEAU en zijn voorgangers, ale nadruk te leggen op de historische groei en ontwikkeling der sociale instellingen, waarin een continuïteit tussen heden en verleden heerst, die zich door geen revolutionaire experimenten laat ter zijde stellen.

Haar grondlegger, Vox SAVIGNY was, evenals zijn medestander PUCHTA, een gelovig Lutheraan en dit verklaart to meer de diepgaande invloed, die de nieuwe, historische denkwijze op de protestantse rechts- en staatsleer verwierf in haar strijd tegen de revolutiedenkebeelden.

Dit alles neemt echter niet weg, dat deze school uit een gedachtenstroming is voortgekomen, die door hetzelfde geestelijk grondmotief werd gedreven als de humanistische wegbereiders van de Franse Revolutie.

Haar leer van de „volksgeest" als volstrekt individuele historische oorsprong der cultuur, van recht en zeden, taal en economic, kunst en staatsleven, was van zuiver humanistische oorsprong, evenals haar irrationalistische theorie inzake het organisch, aanvankelijk onbewust groeien

---

\*) Het blijft voor mij nog steeds een raadsel, dat Gnosis in de tweede uitgave van zijn *Ongeloof en Revolutie*, toen hij reeds geruime tijd de patrimoniale staatsleer van Vox HALLER had afgezworen, de op de laatste geïnspireerde tekening van bet blijvend meson der monarchie ongewijzigd heeft gehandhaafd.

van de sociale instellingen. Zij heeft die historische kijk op de menselijke samenleving voorbereid, die geen oog meer heeft voor de constant°, in de goddelijke scheppingsorde gewortelde, innerlijke structuurprincipes der levenskringen, en daardoor ook de radicale verschillen tussen de ongedifferentieerde structuur der feodale maatschappij en de gedifferentieerde structuur van de modern samenleving heeft *gerelativeerd en* ten halve *uitgewist*.

Dat de grote antirevolutionaire denkers der vorige eeuw dit niet gezien hebben, dat zij inderdaad meenden in de Historische School een betrouwbare bondgenote te vinden in de gemeenschappelijke strijd tegen de individualistische en rationalistische revolutie-ideeën, is te wijten aan hun gemis aan inzicht in de innerlijke *populariteit* van het humanistisch grondmotief. Gelijk ieder afvallig en onschriftuurlijk grondmotief was ook dat van het modern humanisme tegen zich zelve verdeeld, doordat het twee, onderling onverzoenbaar tegenstrijdige, religieuze motieven in zich sloot: dat van de autonome vrijheid der menselijke persoonlijkheid, die zich aan geen enkele hogere autoriteit wenst te onderwerpen, maar zichzelf de wet wil stellen enerzijds, en dat van de soevereine natuurbeheersing door het mathematisch en natuurwetenschappelijk denken anderzijds, dat bij zijn consequente doorvoering geen plaats voor een autonome vrijheid der persoonlijkheid laat. Dit innerlijk conflict in het religieuze grondmotief van het humanisme werd sinds **KANT** het conflict tussen natuur en *vrijheid* genoemd.

Dit dualistisch grondmotief heeft van meet af het humanistisch denken en de door de humanistische ideeën overheerste Westerse cultuur in polair tegenovergestelde richtingen uiteengedreven.

Kende de 18e eeuw, de eeuw der verlichting, aan het analyserend, op natuur-beheersing berekende, mathematisch en natuurwetenschappelijk denken de voorrang toe en verwachtte het dienovereenkomstig de vrijheid der mensheid van de vooruitgang der natuurwetenschap, de 19e eeuw slaat in de restauratietijd aanvankelijk om naar de toekenning van de suprematie aan het vrijheidsmotief, en is er op uit de wetenschappelijke denkwijze zelve dienovereenkomstig om te vormen.

Waren de vrijheidsidealen van de verlichtingstijd onder invloed van de analyserende mathematische denkwijze, individualistisch en rationalistisch gevat, die van de Romantiek en het Duitse vrijheidsidealisme, die in de eerste helft van de 19e eeuw de overhand verkregen, waren universalistisch en irrationalistisch. Dit wil zeggen, zij zochten de autonome vrijheid van de mens niet larger in het autarke individu, maar in de volksgemeenschap. En zij vervielen van de rationalistische pool van de overspanning van het wetmatige en het algemeen geldige tot de irrationalistische pool van de verabsolutering van het individuele, het „eenmalige". Ook de volksgemeenschap, de natie, is volgens haar een volstrekt individueel gegeven, getypeerd door een „individuele volksgeest", die zijn eigen cultuur, zijn eigen individueel recht en sociale instellingen autonoom, maar in een harmonische verbinding van „natuur" en „vrijheid", voortbrengt. Verviel de Verlichting in de overschatting van de *mathematische en natuurwetenschappelijke* denkwijze, die ook staat en maatschappij als een mechanisch aggregaat van atomen vatte, de Restauratietijd verviel tot het andere uiterste: de overspanning van een *historische* denkwijze, die

de menselijke samenleving nog slechts onder het historisch ontwikkelingsaspect beziet en de mechanistische conceptie voor een niet minder gevaarlijke, de z.g.n. „organische" inruilde, waarbij alle maatschappelijke levenskringen als (slechts autonome) delen van het nationale volksgeheel fungeren.

Dat de romantische theorie inzake het „naturwüchsige", het aanvankelijk onbewust werkende groeiproces van cultuur en samenleving, met het vertrouwde christelijk motief van de „leiding Gods in de historie" werd verbonden, was slechts een schijnvertoning. Reeds de Romantiek gebruikte de termen „Goddelijke voorzienigheid" en „Schicksal" of lotsbestemming van een volk dooreen. Gelijk wij deze zelfde klanken in het jongste verleden uit de redevoeringen van **ADOLF HITLER** in schrikwekkende modulatie vernomen hebben.

Wij, antirevolutionairen der 20e eeuw, die de beide wereldoorlogen hebben doorgemaakt en de opkomst en ontwikkeling van het nationaal-socialisme niet slechts als toeschouwers, maar als slachtoffers van zijn onmenselijk en heidens régime hebben doorleefd, wij weten ook, dat de kiemen voor doze „volkse" mythologie zijn gezaaid door hetzelfde Historisme, waarbij aanvankelijk de antirevolutionaire denkers steun zochten in hun beginselstrijd tegen ongelof en revolutie. Ook hier werd de „sociale germaanse" rechts- en staatsopvatting tegen de individualistische romeinse uitgespeeld.

Daarom heeft **GROENS** beschrijving van de „natuurlijke historie" van de omwentelingsideeën voor onze tijd dringend verdieping en uitbouw nodig.

Wij zien thans de Historische School zelve en het door haar gekweekte historisme en nationalisme als fasen in het grote dialectisch proces, waarin zich het humanistisch grondmotief, het moderne motief van ongelof en revolutie, in onze Westerse cultuur heeft uitgewerkt. In dit proces moest op het individualisme en rationalisme van de Franse omwenteling de reactie volgen van gemeenschapsoverschating en irrationalistische verheerlijking van de „individuele volksgeest" met zijn lotsbestemming. En het proces moest, na een kortstondige herleving van de verlichtingsidealen in de tweede helft der vorige eeuw, met innerlijke noodzakelijkheid uitlopen in een geestelijke ontworteling, waarbij het door historisme en relativisme ondermijnde humanisme in zijn tegendeel: de anti-humanistische mythologie van fascisme en nationaal-socialisme zou omslaan.

Met de door deze mythologie ontketende revolutie vergeleken, was inderdaad de Franse revolutie bijkans „een liefelijke idylle". Maar zij was slechts het gedegeneerde geesteskind van de theorie van de volksgeest.

Zulk een verdieping en uitbouw van **GROENS** analyse van het ontwikkelingsproces der ongelofs- en revolutie-ideeën ligt geheel in de lijn van deze antirevolutionaire leidsman.

Zij zal niet een afbraak, maar integendeel een voortzetting zijn van het grote werk, dat door hem in Nederland is aangevangen: de ontmaskering van de geest van ongelof en revolutie in al zijn openbaringsvormen en zijn bestrijding met de geestelijke wapenen van Gods Woord.

## WOORDENLIJST

Onderstaande verklaringen beogen niet een uitputtende omschrijving te geven van de betekenis der aangeduide woorden. Zij vormen veelal slechts een poging tot verduidelijking van de in hun verband gebezigde termen en begrippen.

De keuze der te verklaren woorden was noodzakelijk willekeurig. Ook moest een zekere beperking worden nagestreefd.

0.

<b>absorberen:</b>	iets geheel in zich opnemen, zodat het zijn zelfstandigheid verliest
<b>abstractie:</b>	het op zichzelf gestelde, uit het geheel genomen, het afgetrokkene
<b>analogie:</b>	overeenstemming, overeenkomst, terugwijzing naar
<b>antagonistisch:</b>	tegengesteld, strijdig onverzoenlijk
<b>apocalyptisch:</b>	wat betrekking heeft op de openbaring der laatste dingen, met name op die welke de apostel Johannes op het eiland Patmos ten deel viel
<b>appellabel:</b>	vatbaar voor (hoger) beroep
<b>appelleren:</b>	een beroep doen op
<b>aprioristisch:</b>	van een vooringenomen (niet bewijsbaar) standpunt uitgaand
<b>ascese:</b>	religieus bepaalde onthouding
<b>assimilatie:</b>	(het proces van) aanpassing
<b>atomistisch:</b>	afgeleid van atomisme: de leer dat alle stoffen uit atomen bestaan en daaruit verklaard kunnen worden; overdrachtelijk ook: de visie op de menselijke samenleving, die iedere gemeenschap tracht te herleiden tot de som van de haar samenstellende individuen
<b>autark:</b>	zelfgenoegzaam, onafhankelijk, zichzelf voorziende
<b>banausia:</b>	Grieks: werktuigelijke, geesteloze bezigheid; de Grieken beschouwden als zodanig alle handwerk, dat volgens hen een vrije burger onwaardig was
<b>conceptie:</b>	opvatting, complex van gedachten, gedachtensysteem
<b>depreciatie:</b>	waardevermindering, geringschatting
<b>determineren:</b>	vooraf bestemmen tot, bepalen, vaststellen
<b>divergeren:</b>	naar verschillende richtingen uiteengaan, uiteenlopen
<b>embryo:</b>	kiem, organisme in beginstadium van ontwikkeling
<b>empirisch:</b>	proefondervindelijk vastgesteld
<b>exemplarisch:</b>	bij wijze van voorbeeld

<b>extatisch :</b>	afgeleid van extase: geestvervoering
<b>feodaal:</b>	tot het leenstelsel behorend
<b>fingeren:</b>	voorwenden, verdichten, verzinnen
<b>flagrant:</b>	overduidelijk, zonneklaar
<b>fragmentarisch:</b>	gedeeltelijk, uitbrokstukken bestaand
<b>genus:</b>	soort
<b>Helleens:</b>	laat-Grieks
<b>hybridisch:</b>	tweeslachtig
<b>immanent:</b>	binnen de tijdelijke (geschapen )werkelijkheid blijvend
<b>individualiseren:</b>	nader in bijzonderheden aangegeven
<b>inhaerent:</b>	aanklevend, er toe (bij) behorend
<b>intrinsiek:</b>	innerlijk, tot het wezen behorend
<b>inventief:</b>	vindingrijk
<b>irrationeel:</b>	niet in verstandelijke begrippen te vatten
<b>legitiem:</b>	wettig
<b>metaphysisch:</b>	boven-natuurlijk, wat boven de zinnelijk waarneembare werkelijkheid uitgaat
<b>monopolistisch:</b>	met uitsluiting van al het (de) ander(n)
<b>mythologie:</b>	het geheel van goden- en heldensagen
<b>ouranisch:</b>	afgeleid van het Griekse ouranos, dat hemel betekent
<b>paritair:</b>	op voet van gelijk(waardigheid)heid
<b>pathologisch:</b>	tot de leer omtrent de oorzaken en aard van ziekten behorend, ziekelijk
<b>patronaat:</b>	beschermeerschap
<b>pendant:</b>	tegenhanger
<b>praegnant:</b>	kenmerkend, bijzonder
<b>rationalisme:</b>	denkrichting, die het verstand (rede: ratio )tot hoogste norm verheft en als laatste kenbron der waarheid erkent, zodat Een plaats overblijft voor het irrationele, dat niet verstandelijk te begrijpen is
<b>reactionair:</b>	tegen de norm der historische ontwikkeling ingaand, vasthoudend aan historisch achterhaalde toestanden of denkbelden
<b>repristineren:</b>	teruggrijpen naar het oude tegen de historische ontwikkeling in
<b>residuën:</b>	overblijfselen, restanten

<b><i>rigoristisch:</i></b>	overmatige religieuze of zedelijke gestrengheid
<b><i>saecularisatie:</i></b>	verwereldlijking
<b><i>scholastiek:</i></b>	de wijsbegeerte der middeleeuwen, die de gegevens verkregen door rede en Openbaring tot harmonie tracht te brengen
<b><i>sophisten:</i></b>	aantal Griekse wijsgeren uit de 5e eeuw v. Chr. die geen vaste norm van waarheid erkenden en aan hun onderricht slechts een nuttigheidsmaatstaf aanlegden
<b><i>stoicijns:</i></b>	afgeleid van Stoa, een zuilengang in Athene, waar de Griekse wijsgeer Zeno doceerde. Zijn school wordt ook Stoa genoemd
<b><i>suprematie:</i></b>	oppermacht, opperheerschappij
<b><i>Titanen:</i></b>	het in de Griekse mythologie voorkomende geslacht van reuzen, zonen van Ouranos en Gaia (Hemel en Aarde)
<b><i>totem:</i></b>	religieus vereerd dier, plant of ook levenloos ding, waarvan de leden ener primitieve verwantschapsgroep beweren of te stammen
<b><i>transigeren:</i></b>	tot een vergelijk trachten te komen, schipperen
<b><i>utilarisme:</i></b>	denkrichting, die alles beoordeelt naar het nut voor de mens
<b><i>zoroastrisch:</i></b>	afgeleid van zoroastrisme: een bepaalde vorm van Perzische godsdienst



## REGISTER VAN PERSONEN

<i>Abraham:</i> .....	95
<i>Adam:</i> .....	29, 174, 256
<i>Aengenent:</i> .....	131
<i>Aeschylus:</i> .....	28
<i>Agricola:</i> .....	144
<i>Alexander de Grote:</i> .....	22
<i>Anaximander:</i> .....	16
<i>Aquino, Thomas van -:</i> .....	113-120, 122, 127, 129, 133, 145, 146, 152, 185, 200, 251, 266-268
<i>Aristoteles:</i> .....	15, 22, 28, 33-35, 109, 111, 113- 116, 118, 122, 129, 137, 145, 146, 266, 267
<i>Augustinus:</i> .....	33, 108-110, 129
<i>Augustus:</i> .....	23
<i>Ballanche:</i> .....	179, 221
<i>Barth:</i> .....	88, 135, 136, 138, 140-142
<i>Bavinck:</i> .....	247, 248, 275
<i>Bilderdijk:</i> .....	244
<i>Bodin:</i> .....	151, 152, 186
<i>Donald, de -:</i> .....	179, 221
<i>Bosch Kemper, de -:</i> .....	248
<i>Brongersma:</i> .....	250, 251
<i>Brunner:</i> .....	64, 88, 138, 140-142
<i>Caligula:</i> .....	23
<i>Calvijn:</i> .....	160
<i>Cassirer:</i> .....	99
<i>Codrington:</i> .....	98
<i>Comte:</i> .....	182, 220, 225
<i>Constantijn de Grote:</i> .....	27
<i>Copernicus:</i> .....	145, 147
<i>Cromwell:</i> .....	148, 157, 167
<i>Da Costa:</i> .....	244
<i>Da Vinci, Leonardo -:</i> .....	63, 64
<i>Descartes:</i> .....	148-150
<i>Durkheim:</i> .....	97
<i>Erasmus:</i> .....	144
<i>Eva:</i> .....	41
<i>Fichte:</i> .....	170
<i>Ga</i> .....	145, 149, 182, 269
<i>Gierke:</i> .....	73
<i>Goethe:</i> .....	16, 40, 45, 97, 172

<i>Gogarten:</i> .....	138
<i>Groen van Prinsterer:</i> .....	2, 4, 50-52, 60, 63, 120, 156, 157, 180 216-218, 227, 235-242, 244- 249, 252-254, 275-280
<i>Groot, Hugo de -:</i> .....	144, 151, 152, 155, 186, 269, 270
<i>Haller, von -:</i> .....	180, 246, 277, 278
<i>Hauriou:</i> .....	202
<i>Hegel:</i> .....	84, 85
<i>Hesiodus:</i> .....	17, 18
<i>Hitler:</i> .....	280
<i>Hobbes:</i> .....	148-150, 155, 157, 164, 167, 186, 189, 269, 270
<i>Homerus:</i> .....	16-18
<i>Huizinga:</i> .....	69
<i>Hume:</i> .....	154
<i>Johan XXII:</i> .....	134
<i>Johannes:</i> .....	36, 108
<i>Jong, de -:</i> .....	194, 195
<i>Kant:</i> .....	36, 147, 165-170, 270, 271, 279
<i>Karel de Grote:</i> .....	9
<i>Kors:</i> .....	131
<i>Kuyper:</i> .....	2, 4, 41, 47, 52, 53, 87, 88, 119, 174, 216, 217, 226, 239, 240-242, 244, 245
<i>Lamennais, de -:</i> .....	221
<i>Leo XIII:</i> .....	117, 127, 128
<i>Locke:</i> .....	154-156, 158, 159, 161, 162, 186, 270
<i>Lodewijk XI:</i> .....	191
<i>Lodewijk XIV:</i> .....	191
<i>Lowie:</i> .....	272
<i>Luther:</i> .....	135-138, 144
<i>Macchiavelli:</i> .....	144, 157
<i>Maistre, de</i>	179, 221
<i>Marcion:</i> .....	134
<i>Marx:</i> .....	187, 188
<i>Mekkes:</i> .....	159
<i>Melanchton:</i> .....	137, 138
<i>Montesquieu, de -:</i> .....	159-161
<i>Napoleon:</i> .....	49, 82, 172, 177
<i>Newton:</i> .....	15, 145, 182, 269
<i>Nilsson:</i> .....	18
<i>Ockam, van -:</i> .....	132-135, 137

<b>Oppenheimer:</b> .....	257
<i>Orpheus:</i> .....	19
<i>Pascal:</i> .....	102
<i>Paulus:</i> .....	29, 36, 93, 114-117, 135
<i>Pesch:</i> .....	123
<b>Pius XI:</b> .....	117, 120, 127, 131
<i>Plato:</i> .....	6, 28, 33-35, 110
<i>Ptolemaeus:</i> .....	145
<i>Puchta:</i> .....	278
<i>Pufendorff:</i> .....	186, 270
<i>Ricardo:</i> .....	188
<i>Roepke:</i> .....	264
<i>Rousseau:</i> .....	154-156, 159, 160, 162-164, 166, 225, 270, 277, 278
<i>Saint Simon, de —:</i> .....	190, 192, 220
<b>Savigny, von —:</b> .....	181, 271, 278
<i>Sassen:</i> .....	131
<i>Schelling:</i> .....	180
<i>Schlegel:</i> .....	170
<i>Schouten:</i> .....	200
<i>Sertillanges:</i> .....	128
<i>Sikkel:</i> .....	216
<i>Smith:</i> .....	188
<b>Spann:</b> .....	123, 226, 257
<i>Stahl:</i> .....	50-52, 63, 229, 235, 237, 247-249, 277, 278
<i>Star Numan:</i> .....	247, 277
<i>Talma:</i> .....	216
<i>Thomasius:</i> .....	270
<b>Thorbecke:</b> .....	55, 253
<i>Tiberius:</i> .....	23
<i>Toennies:</i> .....	259, 261-263
<i>Verloren van Themaat:</i> .....	250, 251
<b>Vos:</b> .....	193, 194, 198, 199, 204, 213
<b>Welty:</b> .....	251
<i>Willem III:</i> .....	159



# INHOUD

TEN GELEIDE

TER VERANTWOORDING

BIJ DE TWEEDE DRUK

## HOOFDSTUK I

### *De Antithese*

	pag•
§ 1. De antithese en de Nederlandse Volksbeweging . . . . .	1
§ 2. De juiste wag voor de opzet van het gesprek en de twee bete- nissen van het woord „antithese" . . . . .	4
§ 3. Het religieuze grondmotief als de centrale drijfkracht in de cultuur-ontwikkeling . . . . .	8
§ 4. Religieuze en theoretische dialectiek . . . . .	10
§ 5. De vier religieuze grondmotieven in de historische ontwikkeling van het Avondland. Het grondmotief der Griekse oudheid . . . . .	14
§ 6. De religieuze dialectiek in het Griekse grondmotief en de Griekse staatsopvatting . . . . .	17
§ 7. Het religieuze machtsmotief in de Grieks-Romeinse cultuur en het Romeinse wereldrecht . . . . .	22
§ 8. Het scheppingsmotief in de christelijke religie . . . . .	28
§ 9. De verhouding van ziel en lichaam volgens het schriftuurlijk grond- motief der christelijke religie . . . . .	31
§ 10. Zondeval, verlossing en algemene genade . . . . .	35
§ 11. De souvereiniteit in eigen kring en het grondmotief der christelijke religie . . . . .	39
§ 12. De souvereiniteit in eigen kring in de samenleving volgens het grondmotief der christelijke religie . . . . .	42
§ 13. De souvereiniteit in eigen kring in de samenleving volgens het grondmotief der christelijke religie (vervolg) . . . . .	48
§ 14. De historie-beschouwing en de souvereiniteit in eigen kring volgens het grondmotief der christelijke religie . . . . .	53
§ 15. „Er is geschied" en het historisch aspect der werkelijkheid . . . . .	58
§ 16. Behoudende en vooruitstrevende machten in de historische ont- wikkeling . . . . .	63
§ 17. De differentiëring der cultuur als maatstaf voor de historische ontwikkeling . . . . .	70
§ 18. Het nationale type van het Nederlandse volk in het historisch differentiëringsproces . . . . .	76
§ 19. Het gericht Gods in de historie . . . . .	80
§ 20. Geloof en historie . . . . .	84
§ 21. Geloof en openbaring . . . . .	88
§ 22. Grondproblemen in de verhouding tussen geloof en historie . . . . .	92

	pag
§ 23. Het geloof in gesloten toestand . . . . .	9,
§ 24. Het ontsluitingsproces in het afvallig geloof .....	9t
§ 25. Het ontsluitingsproces in de cultuur onder leiding van het afvallig geloof .....	10(
§ 26. De eerste strijd tussen het Griekse grondmotief en dat der christelijke religie . . . . .	10•
§ 27. Reformatie of accomodatie . . . . .	10'

## HOOFDSTUK II

### *Reformatie en Accomodatie*

§ 1. Het religieuze grondmotief van het Rooms-katholicisme: natuur en genade .....	111
§ 2. Is de tegenstelling natuur en genade in de Schrift gegrond? .	113
§ 3. De doorwerking van het grondmotief van natuur en genade in de Rooms-katholieke kijk op de menselijke samenleving . . . . .	117
§ 4. Subsidiariteitsbeginsel en souvereiniteit in eigen kring . . . . .	120
§ 5. De Rooms-katholieke opvatting van de christelijke samenleving .	124
§ 6. Het Rooms-katholicisme en de antithese .....	127
§ 7. De religieuze dialectiek in het grondmotief van natuur en genade	132
§ 8. Wet en evangelie .....	134
§ 9. De doorwerking van het grondmotief van natuur en genade in de protestantse scholastiek en Barthianisme . . . . .	136
§ 10. Het religieuze grondmotief der z.g.n. dialectische theologie . . . . .	139

## HOOFDSTUK III

### *Reformatie en Humanisme*

§ 1. Natuur en vrijheid. Het religieuze grondmotief van het humanisme	143
§ 2. De innerlijke dialectiek van het humanistisch grondmotief . . . . .	146
§ 3. Staats- en maatschappijbeschouwing onder invloed van het humanistisch grondmotief in de eerste periode . . . . .	150
§ 4. Het kritisch keerpunt in het humanisme .....	153
§ 5. Het republikeins karakter van de staat en de klassiek-liberale idee der democratie .....	158
§ 6. Overdenkingen over de klassiek-liberale idee der democratie .	159
§ 7. De klassiek-humanistische idee der radicale democratie . . . . .	162
§ 8. De verhouding van geloof en wetenschap naar het humanistisch grondmotief	165
§ 9. De nieuwe conceptie van het humanistisch persoonlijkheidsideaal in de Romantiek .....	168
§ 10. Universalisme en individualisme .....	171
§ 11. De band tussen universalisme en historisme .....	174
§ 12. De schijnsynthese tussen christendom en humanisme .	177
§ 13. De opkomst der modern sociologie . . . . .	180
14. De opkomst van de onderscheiding tussen staat en maatschappij	183

	pag•
15. Burgerlijke maatschappij en klassenstrijd .	187
16. Het klassebegrip en de staatsorde .....	190

## HOOFDSTUK IV

### *Bedrijfsorganisatie en Natuurlijke gemeenschap*

1. De regeringsplannen inzake de publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie	193
2. De regeringsplannen inzake de publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie (vervolg) .....	199
3. De regeringsplannen inzake de publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie (vervolg) .....	203
<b>4.</b> De regeringsplannen inzake de publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie (slot) .....	208
<b>5.</b> Is een bedrijfstak een natuurlijke gemeenschap? . . . . .	216
6. Is een bedrijfstak een natuurlijke gemeenschap? (vervolg) . . . . .	220
7. Is een bedrijfstak een natuurlijke gemeenschap? (vervolg) . . . . .	224
8. Is <i>een</i> bedrijfstak een natuurlijke gemeenschap? (vervolg) . . . . .	227
§ 9. Is een bedrijfstak een natuurlijke gemeenschap? (vervolg) . . . . .	230
§ 10. Is een bedrijfstak een natuurlijke gemeenschap? (vervolg) . . . . .	233
§ 11. Is een bedrijfstak een natuurlijke gemeenschap? (slot) . . . . .	236
§ 12. Groen van Prinsterer en de soevereiniteit in eigen kring . . . . .	240
§ 13. Groen van Prinsterer en de soevereiniteit in eigen kring (vervolg) . . . . .	244
§ 14. Groen van Prinsterer en de soevereiniteit in eigen kring (vervolg) . . . . .	248
§ 15. Groen van Prinsterer en de soevereiniteit in eigen kring (slot) . . . . .	252
j 16. Wat is een natuurlijke gemeenschap? . . . . .	254
j 17. Wat is een natuurlijke gemeenschap? (vervolg) . . . . .	258
§ 18. Wat is een natuurlijke gemeenschap? (slot) .....	262
§ 19. De overspanning van het begrip „natuurlijke gemeenschap" en het sociologisch universalisme .....	265
<b>§ 20.</b> Groens „Ongeloof en Revolutie" . . . . .	275

### WOORDENLIJST

### REGISTER VAN PERSONEN





werd de indruk gevestigd, dat het historisme zelve in de *werkelijkheid* gegrond was.

Had de Historische school slechts geleerd, dat recht, taal, zeden enz. aspecten zouden zijn van de „historische evolutie“, dan zou de verabsolutering van het historisch aspect der werkelijkheid onmiddellijk in het oog zijn gevallen.

De valstrik van het „historisme“ school juist hierin, dat het bij de concrete „*volksgemeenschap*“, als grijpbare sociale grootheid, aanknoopte. Men was in de Restauratietijd geredelijk bereid toe te geven, dat taal, recht, zeden, economie enz. slechts onzelfstandige aspecten zijn van de cultuur ener *volksgemeenschap*, die een individuele „aard“ of „geese vertoont.

Dat deze volksgemeenschap op haar beurt een puur *historisch* ontwikkelingsverschijnsel is, werd dan op gezag van de nieuwe „historische denkwijze“ gaarne *mede* aangenomen. Want dat het historisch gezichtspunt op zijn beurt slechts een aspect van die volksgemeenschap in het oog vat, en dat het niet aangaat, de overige aspecten daartoe te *herleiden*, werd dan niet meer gezien. De „volksgemeenschap“ zelve was immers een sociale *realiteit* en niet een abstract *aspect* van de samenleving?

Intussen, zoals gezegd, de Historische school heeft nimmer een aparte wetenschap der menselijke samenleving ten tonele gevoerd. Zij wilde slechts haar nieuwe sociologische, universalistische denkwijze in de reeds bestaande vakwetenschap doen doordringen.

*Sociologische* denkwijze en *historische* denkwijze waren voor haar *een en hetzelfde*.

De moderne sociologie daarentegen wilde iets geheel anders. Zij berustte op een merkwaardige, innerlijk tegenstrijdige verbinding tussen de universalistische denkwijze van de Restauratietijd met het oude natuurwetenschappelijk denken van de „Verlichting“. Het klassieke humanistisch wetenschapsideaal was, zoals we gezien hebben, gericht geweest op *beheersing* van de „natuur“ door het opsporen van de *algemene wetten*, die de verschijnselen in hun oorzakelijke samenhang *verklaren*. Daartoe had men de nieuwe natuurwetenschappelijke onderzoeksmethode verheven tot het model voor *alle* wetenschappelijk onderzoek.

Maar op de menselijke samenlevingsverschijnselen was deze methode nog nauwelijks toegepast.

Dit laatste was juist het oogmerk van de moderne sociologie. Zij verweet de leiders der Franse revolutie, dat zij met hun „natuurrechtelijke ideologieën“ van vrijheid en gelijkheid hadden geëxperimenteerd op het lichaam der maatschappij, zonder ook maar het minste besef te hebben van de eigenlijke *wetten*, die het maatschappelijk leven beheersen. „Laten wij voortzetten de solide traditie van het werk van GALILEI en NEWTON“, zo sprak AUGUSTE COMTE, de grondlegger der nieuwe sociologie, en de revolutionaire experimenten zullen plaats maken voor een bedachtzame politiek, die gegrond is op de *kennis der sociale feiten* en niet Langer zich overgeeft aan hane metaphysische speculaties.

De nieuwe sociologische wetenschap zal de voornaamste, de eigenlijke „kroonwetenschap“ worden in de rij der positieve wetenschappen. Want zij zal de weg effenen voor het geluk ener nieuwe mensheid, die de tijd van bloed en tranen, veroorzaakt door de onkunde der vroegere leiders,

„voorlopige inzichten” heeft en dat hij daarover niet meer dan „suggesties” kan geven.

Zo zwijgt het voor-ontwerp ten aanzien van het zo belangrijke vraagstuk der bedrijfsrechtspraak. Ten aanzien van dit punt verklaart minister Vos, dat hij „gaarne suggesties van het bedrijfsleven zal ontvangen.”

Maar waarom dan reeds in dit onrijpe stadium een openbaarmaking van de regeringsplannen? Is dit een vorm van zgn. „directe” democratie? Dan toch in ieder geval een vorm, die de staatsrechtelijke banen volkomen verlaten heeft en het „publiek” in de „regeringskeuken” toelaat. Dit geeft geen hoge dunk van de opvatting van de „eigen taak der overheid” bij dit kabinet.

Nu intussen de regering zelve haar plannen in dit stadium heeft openbaar gemaakt, moeten wij dit voor haar verantwoording laten en willen wij trachten een beeld te geven van de hoofdlijnen, volgens welke het voor-ontwerp zich de toekomstige publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie heeft gedacht.

Het onlangs bij de N.V. De Arbeiderspers te Amsterdam verschenen boek van MR J. T. DE JONGH, *De organen der sociaal-economische ordening*, geeft een zeer uitvoerige uiteenzetting ter zake, die de beknopte toelichting bij het gepubliceerde voor-ontwerp op waardevolle wijze aanvult.

•

Er zullen bij de wet voor bepaalde gebieden der volkshuishouding lichamen in de zin van art. 152 der Grondwet °) worden ingesteld „bedrijfschappen” genaamd. Deze lichamen zijn bestemd het gehele bedrijfsleven publiekrechtelijk te ordenen, waarbij is uitgegaan van de gedachte ener „geleide economie”, een zgn. „plan-huishouding”, waarvan de centrale draden bij de overheid zullen liggen. Met alle gewenste scherpte wordt zowel in de toelichting bij het voorontwerp als in het boek van MR DE JONGH op de voorgrond gesteld, dat de bedrijfschappen een wezenlijke „overheidstaak” krijgen te vervullen en dat zij dus niet in de eerste plaats als vertegenwoordigers van de *bedrijfsbelangen*, maar als behartigers van het „algemeen belang” moeten worden beschouwd. Hun beleid zal zich geheel moeten bewegen in het kader van de „nationale sociaal-economische politiek”. De instelling der bedrijfstakingen ligt dus geheel in de lijn der zgn. „functionele decentralisatie”. Men wil de overheidstaak decentraliseren door de inschakeling van nieuwe organen uit het bedrijfsleven, die de functie van de oude Rijksbureaux voor Handel en Nijverheid zullen moeten overnemen. Behartiging van de bedrijfsbelangen is hierbij niet uitgesloten, maar zij zal slechts mogen geschieden „in het kader van het algemeen belang.”

„Op de vele en oude discussies, of dit van het bedrijfsleven kan worden verwacht,” aldus de Memorie van Toelichting, „willen de ondergetekenden than niet diep ingaan. Zij willen slechts uitspreken dat naar hun mening van vele vooraanstaande ondernemers en arbeiders, waar daze geroepen zouden worden tot een publiekrechtelijke positie, wel kan worden verwacht, dat zij in gevallen, waarin bedrijfsbelang en algemeen belang

°) Nu art. 159, waarop thans de Wet op de Bedrijfsorganisatie van 27 januari 1950 steunt

495