
EEN NIEUWE ROOMS-KATHOLIEKE VISIE OP DE STAAT EN HET RECHT

DOOR

PROF. DR. H. DOOYEWEERD

MR. DR. J. J. LOEFF: *Verhouding Staat en Rechtsgemeenschap mede in verband met de traditionele Katholieke Staatsleer*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van buitengewoon hoogleraar in de wijsbegeerte van staat en gemeenschap alsmede in de inleiding tot de wijsbegeerte en de ethica aan de Katholieke Economische Hogeschool te Tilburg op Donderdag 10 Februari 1955. H. E. Stenfert Kroese N.V., Leiden, 27 blz.

De belangrijke rede waarmee de opvolger van Prof. Weve aan de Katholieke Economische Hogeschool te Tilburg zijn ambt heeft aanvaard, verdient in menig opzicht bijzondere belangstelling. Wie de ontwikkeling van het jongere rooms-katholieke denken met aandacht volgt, wordt telkens opnieuw getroffen door de vrije en veelszins kritische houding die zich daarin openbaart tegenover de traditionele thomistische scholastiek.

Er valt hier ongetwijfeld niet te denken aan een breuk met deze imposante traditie; dit zou geheel in strijd zijn met de innerlijke bedoeling van deze nieuwere stromingen. De eenheid van de rooms-katholieke denkgemeenschap in de grote richtlijnen door Thomas van Aquino gegeven, gaat haar evenzeer ter harte als degenen, die een minder vrije houding tegenover het traditionele stelsel van deze grootvorst der scholastiek innemen.

Maar wel valt hier op een grote openheid van blik voor de historische bepaaldheid van Thomas' denken en een ernstig streven naar vernieuwing, waar men overtuigd geraakte van de noodzakelijkheid van een revisie van traditionele opvattingen. Die openheid openbaart zich met name ook in de serieuze wijze, waarop men zich hier rekenschap geeft van de critiek die door het hedendaagse reformatorisch denken op het thomisme is uitgeoefend. Soms gaat dit gepaard met een verrassende positieve toenadering tot dit laatste met name in de nieuwe interpretatie van het traditioneel-scholastieke thema van natuur en genade (boven-natuur). Binnen de hier bedoelde stroming, die een sterk augustinische inspiratie vertoont, openbaarde zich ook een onmiskenbare sympathie met de wijsbegeerte der wetsidee (Marlet, e.a.). Soms ook blijft deze *positieve* toe-

nadering achterwege, maar stelt men zich niettemin open voor de noodzakelijkheid van een zelfs zeer ingrijpende revisie van bepaalde onderdelen van het thomistisch stelsel.

Ik meen dat Prof. Loeff tot de laatste richting in het nieuwere rooms-katholieke denken is te rekenen. In zijn inaugurele rede onderwerpt hij de traditioneel-scholastieke staatsleer zoals die gegrond is in de aristotelisch-thomistische beschouwing, aan een zeer openhartige critiek. Deze critiek stemt in hoofdzaak overeen met wat van de zijde van de wijsbegeerte der wetsidee tegen deze staatsopvatting is aangevoerd.

Met een beroep op uitspraken van representatieve scholastieke auteurs als Welty, Von Nell-Breuning en Weve stelt hij het intrinsiek *totalitair* karakter van deze staatsconceptie in het licht. Aristoteles zag de staat als een heel de natuurlijke samenleving in al haar geledingen omvattende gemeenschap, waarin alle andere gemeenschappen, als dienende delen van het geheel, haar volmaking vinden. Het wezen van de staat werd gezocht in zijn doel: de verzorging van het algemeen welzijn, of, zoals Aristoteles het zelf noemde, het „goed leven”; en dit begrip „algemeen welzijn” was innerlijk onbegrensd in zijn strekking, juist omdat de staat was gedacht als het *geheel* der menselijke samenleving. Thomas van Aquino heeft deze aristotelische conceptie aanvaard voor de natuurlijke of wereldlijke sfeer van de samenleving, al heeft hij haar in het kader geplaatst van de bekende rooms-katholieke leer inzake natuur en boven-natuur (genade) en de kerk als boven-natuurlijk genade-instituut als leidende en controlerende instantie boven de staat geplaatst.

Welnu, Loeff erkent zonder omwegen, dat „het ieder, die onbevangen dit probleem benadert, zonder meer duidelijk (moet) zijn, dat deze staatsleer, op zich beschouwd of in thesi, de beginselen geeft voor een extreem staatsabsolutisme.”

De schrijver volgt dus niet de weg van die neo-thomistische auteurs, die bij Thomas juist een aanknopingspunt zoeken voor een anti-absolutistische opvatting, volgens welke de staat van onderen op dient te worden opgebouwd uit autonome gemeenschappen, ieder toegerust met een eigen oorspronkelijke bevoegdheid, zodat ingevolge het subsidiariteitsprincipe de centrale overheid slechts een algemeen ordenende en coördinerende taak overhoudt. Deze opvatting, die ook hier te lande aanhangers telt, is met name in de zg. traditionalistische staatsleer van vooraanstaande Spaanse politici en staatsgeleerden als *Vasquer de Mella*, *Donoso Cortéz* e. a. krachtig gepropageerd. Ze was echter eerder georiënteerd aan de romantisch-historische denkwijze van de vorige eeuw, die in de middeleeuwse corporatieve opbouw van de samenleving een historisch aanknopingspunt zocht voor de strijd tegen de denkbeelden der Franse Revolutie, dan dat zij zich op de oorspronkelijke aristotelisch-thomistische staatsopvatting kon beroepen.

Het is ongetwijfeld waar dat de laatste de staat *van onderen op* construeert uit lagere gemeenschappen, die historisch aan de staat voorafgaan. Maar de typisch aristotelisch-thomistische opvatting van de staat als volmaakte gemeenschap, die alle andere verbanden als *dienende* onderdelen in zich opneemt, verdraagt zich niet met de hierboven vermelde traditionalistische interpretatie. Dat Aristoteles staatsabsolutist was, is uit zijn werk over de „Politiek” onweerlegbaar te bewijzen. De totalitaire

staatsopvatting is *als zodanig* absolutistisch. Wanneer dus Thomas, gelijk evenzeer vaststaat, de consequenties van deze opvatting niet aanvaardde, dan is dit niet te verklaren uit zijn staatsconceptie zelf, maar alleen uit de uitwendige begrenzing die deze conceptie in zijn stelsel krijgt van de zijde van het kerk-instituut en de door dit laatste gegeven bindende uitlegging van het natuurrecht en de natuurlijke zedewet.

Ook Loeff is van mening, dat de thomistische staatsleer moet worden gezien in het kader van de katholieke traditionele, d. i. de thomistische natuurrechtsleer. Maar hij gaat ook hierin met de wijsbegeerte der wets-idee accoord, dat deze natuurrechtsleer niet bij machte is het *vitium originis* van de aristotelisch-thomistische staatsopvatting weg te nemen. Zijn argumentatie van deze critiek toont echter duidelijk, dat de oplossing, die hij zelf voor het probleem inzake de verhouding van de staat tot de andere levenskringen zoekt, principieel van die van de wijsbegeerte der wetsidee afwijkt. Loeff redeneert als volgt:

Wanneer het natuurrecht, dat volgens de traditioneel-scholastische leer de eigen rechtssfeer van de staat en de burgers in laatste instantie moet bepalen, geen eigen instituut bezit, waarin het zich laat gelden en dat zich verheft boven het niveau zowel van de staat als van de vrije gemeenschappen, dan kan het ook geen grenzen aan de staatsmacht stellen, die in de werkelijke samenleving positieve gelding hebben. Bij gebreke van een dergelijk instituut zijn immers beide partijen, nl. de staat en de burger, gerechtigd een beroep op het natuurrecht te doen. En wanneer men dan met de traditionele thomistische staatsleer aanvaardt, dat het algemeen welzijn boven het particulier welzijn gaat en dat het oordeel over wat het algemeen belang eist bij de staat berust, dan zal ook de opvatting, die de staat over het natuurrecht heeft, moeten prevaleren boven die van het individu. Daarom kan de traditionele leer niet anders dan ter laatste instantie de bindende uitlegging van het natuurrecht aan het kerkinstituut toekennen. Deze uitweg houdt echter een ernstig bezwaar in. Want het zichtbaar kerkinstituut behoort naar de rooms-katholieke opvatting tot de „boven-natuurlijke orde”. Door tot dit instituut zijn toevlucht te nemen ter verdediging van de natuurlijke rechten der burgers geeft men de kerk dus zeggenschap op „zuiver wereldlijk terrein” en lokt daardoor een conflict uit met de staat, die immers volgens de traditionele opvatting met de volheid van macht op dit terrein is bekleed.

Loeff heeft geen bezwaar tegen de erkenning van een alles omvattende orde-eenheid in de wereld, waarop de aristotelisch-thomistische wijsbegeerte gebouwd is. Maar hij vindt dat deze erkenning niet het uitgangspunt moet zijn in de sociale wijsbegeerte, maar het resultaat daarvan. „Neemt men dit beginsel immers als uitgangspunt,” zo merkt hij op, „dan leidt dit tot een denken in structuren, waarin de constructie wordt gezocht om der constructie wille, waarin het gebindte meer de aandacht vraagt dan datgene wat door het gebindte geschraagd wordt, waarin omwille van de façade de aandacht van het gebouw wordt afgeleid.”

Deze opmerking is verre van duidelijk. Wanneer de schrijver bedoelt, dat de sociale wijsbegeerte niet op aprioristische constructies dient te worden gebouwd, maar met de ervaringsgegevens heeft rekening te houden, dan zal hij in onze tijd wel op algemene instemming kunnen rekenen. Wie verdedigt tegenwoordig nog een aprioristische denkwijze in de hier

bedoelde zin? Maar dit is heel iets anders dan het aanvaarden van structuren in het sociale leven.

Meent hij, dat het mogelijk is een inzicht in de aard der samenlevingsverhoudingen te krijgen, wanneer men de structuren elimineert, waarin zij zich alleen aan onze ervaring *geven* en die juist de *innerlijke aard* dezer verhoudingen bepalen? Dreigt niet juist dan het gevaar voor willekeurige constructies, wanneer men de verschillende typen van samenlevingsverhoudingen tracht te classificeren? Het is inderdaad niet duidelijk wat de schrijver onder het „denken in structuren” verstaat. Blijkens zijn verder betoog heeft hij in ’t bijzonder op het oog de zucht om te komen tot een totaal-structuur der werkelijkheid... ten koste van een rechtstreekse bezinning op de werkelijkheid als zodanig. Het is deze zucht, die volgens hem de traditionele thomistische staatsleer beheerst. En voorzover hij hier weer bedoelt, dat men de menselijke samenleving niet aprioristisch in het schema van een geheel met delen dient te vatten, ga ik gaarne met hem accoord. Maar de woorden „een rechtstreekse bezinning op de werkelijkheid als zodanig”, in verband met de vroeger gemaakte tegenstelling tussen „het gebindte” en „dat wat door het gebindte geschraagd wordt” maken mij weer huiverig. Want het valt moeilijk in te zien, hoe men de sociale „werkelijkheid als zodanig” zou kunnen vatten los van haar structuren, die haar „gebindte” uitmaken.

Ik vrees inderdaad, op grond van de verdere uiteenzetting van ’s schrijvers eigen standpunt, dat hij met het „denken in structuren” veel meer op het oog heeft dan het deel-geheel schema van de traditionele thomistische staatsleer en dat hij zich hier implicite richt tegen iedere opvatting, die constante, in de werkelijkheidsorde gegronde structuur-principes der samenleving aanvaardt. Maar hoe dan de gevaren van het moderne relativistische historicisme en positivisme kunnen worden vermeden is niet duidelijk. Van één ding althans dient een kritische sociale wijsbegeerte zich bewust te zijn, nl. dat zij onderstelt een wijsgerige visie op de *aard* en *structuur* der sociale werkelijkheid. Dat deze visie afhankelijk is van de kijk die men op de menselijke ervaring heeft en dat de laatste op haar beurt weer geworteld is in religieuze voor-onderstellingen, heb ik getracht in een transcendentale critiek van het theoretisch denken aan te tonen. Wanneer Prof. Loeff meent dat een „rechtstreekse bezinning” op de „levende sociale werkelijkheid en haar wetmatigheid” mogelijk is *zonder* zulk een kritische vóór-bezinning op haar voor-onderstellingen, dan vrees ik dat zijn critiek op de traditionele scholastieke staatsleer het noodzakelijk fundament mist. Hij zou dan vergeten, dat, gezien de fundamentele diversiteit die zich bij de verschillende richtingen der sociale wijsbegeerte openbaart in de *theoretische kijk op de „sociale werkelijkheid”*, in de laatste blijkbaar een probleem is besloten, dat men niet kan negeren.

Hoe ziet hij zelf deze werkelijkheid? Onder verwijzing naar de bredere uiteenzetting in zijn aan de Nederlandse Juristenvereniging in 1953 uitgebracht praeadvies over *De sociale grondrechten van de mens*, brengt hij in zijn inaugurele oratie de volgende hoofdpunten naar voren. Het gemeenschapsverschijnsel als zodanig vindt volgens hem zijn oorsprong in de wijze, waarop de mens is ingesteld op zijn omgeving. Onder mens wil hij daarbij verstaan niet alleen de *redelijk* denkende en handelende mens, maar de *totale* mens, omvattende dus ook zijn lagere instinctieve neigingen

alsook zijn hogere geestelijke aspiraties. In de wijze nu, waarop deze „totale mens” zich op zijn omgeving instelt, meent hij drie „niveau's” te kunnen onderscheiden.

Het eerste niveau is dat, waarop de mens streeft naar datgene wat hij voor zijn bestaan als noodzakelijk, als onmisbaar ervaart. Het gaat daarbij om zijn *vitale* belangen zowel in de „fysieke” als in de culturele en economische sector. Op ieder van deze sectoren kan zich voor de mens een „noodsituatie” voordoen, waarin hij zich verdedigt tegen een „er niet zijn”, een „niet meetellen”, een „niet voor vol aangezien worden”, een „niemand zijn”.

Daarmee hangt samen, dat de wijze, waarop de mens op dit niveau zich op zijn omgeving instelt, niet een louter rationeel aspect zal vertonen, maar dat hier ook „quasi-instinctmatige factoren van zijn strevingsleven” zich zullen doen gelden. Zijn houding zal hier altijd iets krampachtigs vertonen.

Aan de houding van de mens op dit niveau beantwoordt, volgens Loeff, duidelijk een bepaald gemeenschapstype, nl. dat wat zij vinden in de zg. politieke gemeenschappen, die zich successievelijk hebben ontwikkeld van de feodaliteit af tot onze moderne staat. Aan dit type ligt ten grondslag iets van de onverbiddelijkheid, welke de houding van de mens kenmerkt, wanneer zijn vitale belangen op het spel staan. Daaraan ontleent dit gemeenschapstype volgens hem de aanspraak op „noodzakelijkheid, onvoorwaardelijkheid en totaliteit.” En hierin zoekt hij ook de verklaring, waarom de mens op dit niveau bereid is ter veiligstelling van zijn belangen fysieke dwangmacht te aanvaarden. En het is juist deze dwangmacht, nl. de zwaarmacht, waarin de politieke gemeenschap zich van alle andere gemeenschappen onderscheidt.

Het tweede niveau is dat, waarop de mens streeft naar het ruimer bezit van het menselijk levensgoed, naar datgene wat voor hem het karakter heeft van rijkdom, overvloed, weelde. Daar de mens hier zijn situatie niet als een nood-situatie ervaart, laat hij zich op dit niveau, althans *overwegend*, leiden door zijn rationeel, inventief vermogen, hier is hij bedachtzaam, berekenend, doelmatig. Aan zijn houding op dit niveau beantwoordt volgens Loeff weer een eigen type van gemeenschap of samenwerking, nl. dat van de zgn. vrije of doel-gemeenschappen, die behoren tot wat men gewoonlijk „de maatschappij” noemt in tegenstelling tot de staat. En hij meent dat de katholieke traditionele maatschappijleer, die zich vaak als de *rationele* maatschappijleer aandient, practisch alleen dit gemeenschappelijke voor ogen heeft.

De beide tot hiertoe besproken niveau's komen hierin overeen, dat de mens zich hier geplaatt ziet tegenover de goederen die hij voor de instandhouding en ontplooiing van zijn leven behoeft. Zijn evenmens is hier voor hem hetzij een rivaal, tegenover wie zij zich moet verweren, hetzij, in het beste geval, een maat, van wiens hulp hij zich moet verzekeren als middel ter verwezenlijking van eigen doeleinden.

De ware menselijke gemeenschap wordt hier echter niet bereikt. Want die is niet een „samenzijn met dingen”, maar is slechts te vinden in de ik-gij verhouding, in een samenzijn waarin ik de ander zoek als drager van eigen absolute waarden, en in zijn volkomen eigenheid als *persoon*.

Deze vorm van samenzijn is niet een natuurgegeven, maar is slechts in

zedelijke vrijheid te verwezenlijken. Hij behoort tot het morele niveau van het menselijk zijn, d.i. volgens Loeff het „niveau van het authentiek menselijk bestaan, waar de mens zich doet kennen van de geestelijke zijde van zijn wezen.” Het gemeenschapstype, dat aan dit niveau beantwoordt, noemt Loeff dat der „*personengemeenschap*”. Het zuiverste type van zulk een gemeenschap is de „*liefdesgemeenschap of vriendschap*”, die echter in de zuiver-geestelijke sfeer van het bestaan valt.

Er is echter nog een andere zeer belangrijke gemeenschapsvorm, waarin het morele ideaal der personengemeenschap zich doet gelden in het maatschappelijk leven. Dit is volgens Loeff „de *rechtsgemeenschap*”, die de persoonlijkheidswaarden van de mens tot uitdrukking brengt op de lagere niveau's van de politieke en doelgemeenschappen. In wezen doet immers het recht niets anders dan voorkomen, dat op de lagere niveau's der politieke en doelgemeenschappen de mens louter als middel of object wordt beschouwd.

Omdat nu „de rechtsgemeenschap” niets anders is dan de realisering van het ideaal der personengemeenschap op de beide lagere niveau's, daarom vertoont zij als het ware een spiegelbeeld van de politieke, sociale, economische en culturele verhoudingen, waaraan op ieder tijdstip der historie op de beide lagere niveau's behoefte is. Dit verklaart volgens Loeff ook de foutieve vereenzelviging van rechtsgemeenschap en politieke gemeenschap.

In werkelijkheid zijn beide altijd onderscheiden geweest, gelijk hij historisch tracht aan te tonen. Ja, hij meent zelfs, dat de volksvertegenwoordiging primair als orgaan der rechtsgemeenschap en niet uitsluitend als orgaan van de politieke gemeenschap kan worden beschouwd. En ook voor deze opvatting beroept hij zich op de historische draad, die de volksvertegenwoordiging van heden verbindt „met alle vormen van volksvertegenwoordiging in het verleden, welke te beginnen met het Germaanse ding tot taak had de opsporing van het onder de rechtsgenoten levende recht en de handhaving daarvan tegen de willekeur der politieke machthebbers, die zich pas op het einde der middeleeuwen de bevoegdheid tot eigenmachtige rechtsvorming begonnen aan te matigen.”

Ziet hier zeer in het kort de visie van de schrijver op de „sociale werkelijkheid”. Zij is inderdaad niet aan „sociale structuren” georiënteerd, maar berust eerder op een aprioristische driedelige schematiek van „niveau's”, die met de „levende sociale werkelijkheid” op tamelijk gespannen voet staat, al mag zij niettemin belangwekkend worden genoemd.

Allereerst moet mij de opmerking van het hart, dat hier geen sprake is van een „rechtstreekse bezinning op de sociale werkelijkheid” los van een wijsgerige kijk op die werkelijkheid. Alleen is die kijk niet meer de traditioneel-thomistische. Veeleer blijft Loeff sterk beïnvloed door de moderne irrationalistische denkwijze van het historisme en existentialisme, al blijkt uit zijn rede niet, dat hij zich daarvan duidelijk bewust is. Met name zijn dialectische tegenstelling tussen de ideële geestelijke „personen-gemeenschap”, met haar ik-gij verhouding, en de zakelijke gemeenschappen, met haar relatie van de menselijke persoonlijkheid tot „dingen”, verraadt de invloed van Martin Buber's existentialistische visie op de realiteit. En de wijze, waarop hij, met voorbijzien van de essentiële structuurverschillen tussen ongedifferentieerde en gediffe-

rentieerde samenlevingsverhoudingen zijn driedelige classificatie van de onderscheiden gemeenschappen opbouwt, getuigt van een diepgaande beïnvloeding door de historicistische denkwijze, die voor constante structuurverschillen tussen de verschillende levenskringen geen plaats heeft.

Daar de bedoelde denkwijzen van humanistischen huize zijn, verwondert het niet, dat Loeff ook het religieus grondmotief van het humanistisch denken, nl. dat van *natuur en vrijheid*, overneemt. Dit dialectisch grondmotief beheerst de door hem gemaakte tegenstelling tussen het „*natuurgegeven*” van de zakelijke gemeenschappen der beide eerste niveau's, en de geestelijke personengemeenschap van het derde niveau, die slechts in „*morele vrijheid*” valt te verwezenlijken. Hier opereert de schrijver met een tegenstelling tussen „natuur” en „vrijheid”, die met de thomistische visie van de natuur onverenigbaar is. Want bij Thomas zijn *alle* menselijke gemeenschappen zowel *natuurlijk* (in de natuur gegrond) als in *redelijke vrijheid* verwezenlijkt. Maar Loeff werkt hier met een geheel ander natuurbegrip dan de traditionele scholastiek.

In de tweede plaats moet ik opmerken, dat 's schrijvers poging de verschillende typen van samenlevingskringen te classificeren van uit zijn schema van drie niveau's in de wijze waarop de totale mens zich op zijn omgeving instelt, onmogelijk is door te voeren zonder de sociale werkelijkheid geweld aan te doen.

Om te beginnen gebruikt hij de term „gemeenschapstypen”, zonder dat hij enige definitie geeft van wat hij onder „gemeenschap” als sociologisch groundbegrip verstaat. Nog onlangs heeft Prof. Kruyt in een Mededeling van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen de aandacht gevestigd op de grote verwarring, die ten aanzien van de betekenis van deze term bestaat en zelfs voorgesteld het woord geheel uit het woordenboek der sociologie te schrappen. In deze laatste suggestie zou ik hem zeker niet willen volgen. Maar wel is een scherpe definitie van de zin waarin men de term „gemeenschap” gebruikt noodzakelijk. Nu is, ondanks alle verschil in nadere opvatting, van de Griekse oudheid af bij deze term altijd gedacht aan een sociaal geheel, waarin de leden tot een zekere eenheid verbonden zijn. Wanneer ik deze groundbetekenis van het woord „gemeenschap” als maatstaf neem, dan moet ik vaststellen, dat de menselijke samenleving niet in gemeenschapsverhoudingen opgaat, maar dat iedere gemeenschap haar correlaat vindt in zogenaamde maatschapsverhoudingen, waarin de mensen niet als leden van een hoger geheel, maar in coördinatie fungeren. Eerst in zijn relatieve tegenstelling en correlatie met zulke maatschapsverhoudingen krijgt de term „gemeenschap” een omliggende zin. De leden van een gezinsgemeenschap bv. weten zich tot een nauwe eenheid verbonden mede door het contrast met de maatschapsverhoudingen, waarin zij zich met buitenstaanders bevinden.

Door de samenleving geheel in gemeenschapsverhoudingen te doen opgaan ontnemt men aan de term „gemeenschap” juist zijn groundbetekenis.

Voorts moet worden opgemerkt, dat *iedere* menselijke gemeenschap als zodanig een *personengemeenschap* is, die een ik-gij-, of ik-wij-verhouding impliceert. Het is dus bepaald verwarrend de term „personengemeenschap” te reserveren voor een bepaald type van gemeenschappen en, zoals Loeff doet, de overige typen te karakteriseren als zulke, die slechts een „persoon-ding-verhouding” zouden impliceren.

Ongetwijfeld speelt de laatste relatie (de zgn. subject-object-relatie) een belangrijke rol in het tijdelijk gemeenschapsleven, maar dan in *alle*, tot zelfs in de kerkgemeenschap die volgens de schrijver de hoogste „personengemeenschap” is.

Een kerkelijke gemeenschap staat in subject-object-verhouding tot haar kerkgebouw en alle overige dingen die objectief voor de kerkelijke eredienst bestemd zijn. Althans in dit opzicht is er geen verschil met de gemeenschappen die Loeff tot de twee lagere niveau's van zijn schematiek rekent. Dat in de „politieke gemeenschappen” en de zgn. „vrije of doelgemeenschappen” de ene persoon de ander slechts als middel of object voor de verwezenlijking van zijn eigen doeleinden zou zien, is een stelling die met de *aard* van iedere gemeenschap in strijd is en als zodanig in de sociale werkelijkheid geen steun vindt. Ze is bij de schrijver slechts de consequentie van zijn aprioristische aanvaarding van de dialectische tegenstelling tussen de „Ich-Du”- en de „Ich-es”-relatie, zoals wij die in het moderne existentialisme ontmoeten.

Dat de schrijver meent deze tegenstelling op de verschillende typen van gemeenschappen te kunnen toepassen, laat zich alleen hieruit verklaren, dat hij zich geen rekenschap heeft gegeven van de grote verscheidenheid van *aspecten*, die elke gemeenschap vertoont. Of men nu een gezinsgemeenschap dan wel een staatsgemeenschap, of een bedrijfsgemeenschap of een kerkgemeenschap beschouwt, zij alle fungeren in beginsel in *alle* aspecten van onze ervaring, inbegrepen het economische, het juridische en het morele aspect. Er bestaat in de tijdelijke werkelijkheid eenvoudig geen gemeenschap, die alleen in het morele aspect der tijdelijke liefdesverhoudingen zou fungeren, gelijk er ook geen „politieke gemeenschap” bestaat die uitsluitend in het aspect der historische machtsverhoudingen zou opgaan.

Juist omdat dit zo is, dringt zich het probleem op wat de *typische innerlijke structuur* van een bepaalde gemeenschap is, die haar van andersoortige onderscheidt. Want dat verschil ligt juist niet hierin, dat bepaalde gemeenschapstypen morele of rechtsverhoudingen zouden impliceren en andere niet.

Maar Loeff elimineert dit fundamentele probleem, omdat hij onder invloed van het moderne irrationalisme afwijzend staat tegenover een „denken in structuren”. Het gevolg is echter, dat hij nu ook niet in staat is inderdaad rekenschap te geven van de „levende sociale werkelijkheid”, die zonder zulke structuren nu eenmaal niet bestaat.

De vraag, wat eigenlijk een *staat* is naar zijn innerlijke aard, wordt niet beantwoord. De schrijver vat de staat onder het type der „politieke gemeenschappen”, die zich volgens hem van de feodale tijd af hebben ontwikkeld, en alle door het bezit der zwaardmacht zouden zijn gekarakteriseerd. Nu heeft reeds de bekende Franse rooms-katholieke staatsgeleerde Maurice Hauriou gewaarschuwd tegen een (historistische) nivellering van het principiële verschil tussen de middeleeuwse feodale rijken en rijkjes en een wezenlijke staat. Wanneer alleen het bezit der zwaardmacht karakteristiek zou zijn voor een staatsgemeenschap, dan mag men niet bij de feodale rijken blijven staan, maar moet men veel verder teruggaan en ook de ongedifferentieerde gentiel- en stamverbanden als politieke gemeenschappen of staten erkennen. Ja zelfs de Germaanse en Romeinse

huishgemeenschap moet dan onder dit type gebracht worden, want de hoofden dezer huishgemeenschappen bezaten ongetwijfeld de zwaarmacht over hun onderhorigen.

Wanneer echter een eigenlijk staatsverband alleen kan optreden in het differentiërings- en integreringsproces van de menselijke samenleving, dan gaat het niet aan, hem met deze ongedifferentieerde verbanden onder het algemeen type „politieke gemeenschappen” te brengen.

De staat, als gedifferentieerd instituut, moge typisch op een monopolistische organisatie van de zwaarmacht *gegrond* zijn, hij kan onmogelijk alleen door die zwaarmacht zijn *gekaracteriseerd*. Reeds Augustinus wees er op dat er een principieel verschil tussen een staat en een grote roversbende moet zijn. Dit heeft op zichzelf niets van doen met een idealistische kijk op dit instituut. Het is inderdaad mogelijk, dat in zijn externe maatschapsverhoudingen een staat zich als een rover gedraagt. Maar in zijn interne structuur als georganiseerde gemeenschap kan geen staat bestaan zonder een publieke rechtsgemeenschap van overheid en onderdanen. Deze rechtsgemeenschap is dus van typisch *statelijk* karakter en kan niet tot enig ander type van rechtsgemeenschap (bv. die van de kerk, of die van een intern bedrijfsverband) worden herleid. En dat de staat ook in de morele liefdesverhoudingen op eigen typische wijze fungeert, blijkt uit de figuur der vaderlandsliefde, die zich tot geen ander type van tijdelijke liefdesverhoudingen (als bv. echtelijke liefde, ouder- en kindliefde, algemene naastenliefde) laat herleiden.

Als dit echter zo is, dan is het onmogelijk met Loeff de staat als een specimen van „politieke gemeenschap” te stellen tegenover „de rechtsgemeenschap” en *de* morele liefdesgemeenschap als twee afzonderlijke gemeenschapstypen van het derde niveau. *De* rechtsgemeenschap in algemene zin bestaat nergens in de „sociale werkelijkheid”. Er bestaan slechts bijzondere *typen* van rechtsgemeenschap als onzelfstandige aspecten van concrete samenlevingskringen, die in alle aspecten gelijkelijk fungeren. De schrijver doet in zijn drieledige schematiek eigenlijk niet anders dan drie verschillende *aspecten* van het gemeenschapsleven naar voren te brengen. Maar de sociale werkelijkheid laat zich niet in afzonderlijke aspecten vatten! Zij is ons slechts gegeven in typische totaliteitsstructuren, die de onderscheiden aspecten in onverbreekelijke samenhang *omvatten*.

Loeff bestrijdt volkomen terecht de oude legalistische opvatting, dat het positieve recht identiek zou zijn met de staatswetgeving. Maar hij vergist zich als hij meent met zijn tegen dit verouderde dogma aangevoerde rechts-historische argumenten bewezen te hebben, dat er een „algemene rechtsgemeenschap” bestaat en dat men de staat los van zijn eigen typische rechtssfeer zou kunnen vatten.

Het is niet moeilijk aan te tonen, hoe hij aan deze voorstelling van zaken is gekomen. Het is de Historische school, ditmaal bijzonder in haar germanistische richting, die de onhoudbare opvatting inzake de verhouding van staat en recht als twee vergelijkbare grootheden heeft geïntroduceerd.

Maar bij de Historische school treft men althans niet aan de losmaking van een rechtsgemeenschap uit de concrete totaliteit van het gemeenschapsleven. Hier wordt de rechtsgemeenschap slechts als „aspect” gevat van de concrete *volks*gemeenschap, waaraan de staat slechts de politieke

organisatie zou geven. Zo worden staat en recht beide tot onzelfstandige aspecten van de al-omvattende cultuurgemeenschap van het volk. Tot een *verzelfstandiging* van de rechtsgemeenschap is het eerst in de latere ontwikkeling van de rechts- en staatsleer gekomen; met name in de befaamde theorie der rechtssouvereiniteit, die zich tegen de leer der staatssoevereiniteit keerde.

Maar de bedoelde theorie berustte op een camouflage, omdat het recht een even grote verscheidenheid van typen vertoont als de gemeenschappen en de maatschapsbetrekkingen.

Nu beroept Loeff er zich op, dat de staat eerst tot rechtsstaat is geworden in de strijd tussen „de rechtsgemeenschap” en de politieke gemeenschap, die eindigde met de overwinning van de eerste en de vastlegging van de vrijheidsrechten der burgers in de constituties. En hij meent, dat wij thans voor een nog verder opdringen van de rechtsgemeenschap staan, zich uitend in de erkenning door de verschillende staten van de sociale grondrechten van de mens. De rechtsgemeenschap dient zich daarbij volgens hem steeds duidelijker aan als de gemeenschap, die de grenzen van de politieke gemeenschap verre overschrijdt, als de mensengemeenschap, waartoe alle mensen behoren op de enkele grond, dat zij mensen en dus personen zijn.

Wat hiervan te zeggen? Ik vrees, dat de geachte schrijver ook hier de feiten niet in het juiste licht stelt, omdat hij aprioristisch uitgaat van een tegenstelling tussen een staatsgemeenschap in de onomlijnde zin van een „slechts politieke gemeenschap” en een rechtsgemeenschap. De geschiedenis leert ons, dat een werkelijk staatswezen eerst opkomt, wanneer de idee van de *res publica* de overwinning behaalt over de ongedifferentieerde gentiel- en stamverbanden met hun primitief volksrecht. Dit was tegelijk een nieuwe *rechtsgedachte*, die een duidelijke onderscheiding inhield tussen het interne publiekrecht van de staatsgemeenschap en het privaatrecht der burgers. De strijd in de XVIIe en XVIIIe eeuw gevoerd tussen het vorsten-absolutisme en het vrijheidsstreven der burgers heeft zich niet voltrokken tussen een staatsgemeenschap en een afzonderlijke en oudere rechtsgemeenschap. Het was een strijd binnen een en hetzelfde staatsverband tegen overheidswillekeur. De volksvertegenwoordiging en de gemene rechtbanken, die deze strijd opnamen, waren wettige staatsorganen en niet organen van een hypothetische rechtsgemeenschap buiten de staat. De volksvertegenwoordiging heeft daarbij ook een politieke machtsstrijd gevoerd, die in Engeland met dezelfde zwaardmacht is uitgevochten, die Loeff als enig kenmerk van de politieke gemeenschap ziet. De zgn. patrimonieële staatsopvatting van de absolutistische vorsten, die hun koninkrijk als hun privaats eigendom beschouwden, was in strijd met het republikeins karakter van de staat *als zodanig*, en niets dan een residu van de ongedifferentieerde feodale verhoudingen, waarin de staatsidee nog niet tot verwerkelijking was gekomen. En wanneer Loeff wijst op de strijd tussen de gemene rechtbanken en de hoven der absolutistische vorsten, dan vergeet hij, dat ook de organisatie van de gemene rechtspraak veelszins het werk is geweest van de vorsten, die daarbij hun politieke macht moesten inzetten in de strijd tegen een verouderde primitieve volksrechtspraak.

Hij vergeet ook, dat juist de oorspronkelijke hoven, die door de vorsten

werden ingesteld, een allerbelangrijkste rol hebben gespeeld in de moderne ontwikkeling van het gemene burgerlijk privaatrecht en herhaaldelijk in processen tussen vorst en onderzaten een beslissing tegen de eerste gaven.

Wanneer zij als organen van een rechtsgemeenschap optraden, dan was dit zeker niet een afzonderlijke rechtsgemeenschap buiten het staatsverband, maar slechts de rechtsgemeenschap van de staat zelve.

Ook de primitieve organen van de volksrechtspraak, als bv. het oudgermaanse „ding”, zijn nooit organen van een hypothetische afzonderlijke „rechtsgemeenschap” geweest, maar eenvoudig organen van een ongedifferentieerd volks- of stamverband, die tegelijk politieke machts-functies hadden.

Nòch de erkenning van de algemene mensenrechten, nòch die van de moderne sociale grondgedachten door de verschillende staten bewijst dat er een afzonderlijke rechtsgemeenschap groeiende is, die zich met de mensengemeenschap als personen-gemeenschap zou dekken.

De erkenning van de private mensenrechten is de basis geweest voor de ontwikkeling van het moderne burgerlijk privaatrecht, dat zich nimmer buiten de staat om heeft kunnen ontwikkelen. Het vond zijn klassiek model in het romeinse *ius gentium*, dat in de scherpste tegenstelling stond tot het romeinse *volksrecht*, omdat het laatste, evenals het germaanse, de gehele rechtspositie van de mens afhankelijk maakte van zijn lidmaatschap van de primitieve volks-gemeenschap.

Door de mens *als zodanig* als burgerrechtelijk subject te erkennen onafhankelijk van zijn lidmaatschap van enige tijdelijke gemeenschap, heeft het burgerlijk privaatrecht juist zijn innerlijk karakter van een *burgerlijk maatschapsrecht* gekregen, dat een tegenwicht schept tegen de overmachtige druk der tijdelijke gemeenschapsverhoudingen. De beide grondbeginselen van dit burgerlijk privaatrecht, gelijk ze in de beide eerste artikelen van ons B.W. zijn neergelegd, nl. die van burgerrechtelijke gelijkheid en vrijheid, zijn alleen aan deze bijzondere rechtssfeer eigen en zijn in geen enkele tijdelijke *gemeenschap* of *niet-burgerrechtelijke maatschapsverhouding* terug te vinden.

De terugvoering van de burgerrechtelijke mensenrechten op een uiteindelijke tijdelijke „mensengemeenschap” is dus in strijd met de innerlijke aard van het burgerlijk privaatrecht en is niets anders dan een zgn. universalistische *ideologie*, die in de stoïcijnse wijsbegeerte haar oorsprong vindt.

Evenmin wijst de erkenning van sociale grondrechten van de mens door de verschillende staten op de groei van een afzonderlijke, heel de mensheid omvattende rechtsgemeenschap. Die „grondrechten” zijn niet meer dan *beginselen* voor de positieve sociale wetgeving van de verschillende staten, die niet *buiten*, maar *binnen* de staatsgemeenschap moeten worden gepositieerd en dat ongetwijfeld op zeer onderscheiden wijze.

Het baat hier ook niet te wijzen op de nieuwe internationale organisaties, die zich na de tweede wereldoorlog gevormd hebben. Want ook deze zijn niet louter rechtsgemeenschappen in 's schrijvers zin.

Wanneer Loeff dus met nadruk verklaart, dat „de rechtsgemeenschap” in de door hem bedoelde zin een *historische werkelijkheid* is, die over eigen organen, eigen instituten, eigen traditie, eigen publieke opinie en eigen moreel gezag beschikt, dan geloof ik dat hij het slachtoffer is van een gezichtsbedrog.

Aan het slot van zijn rede geeft Loeff nog een korte samenvatting van het verschil tussen zijn staatsopvatting en de traditioneel-thomistische. Hij formuleert het nu zo, dat bij hem de staat niet is de alle gemeenschappen omvattende en voltooiende gemeenschap: De staat is veeleer de gemeenschap, die als onmisbaar fundament aan het gehele rijk gevarieerde maatschappelijke leven ten grondslag ligt. Toch is volgens hem de taak van de staat niet beperkt tot het handhaven van de openbare orde, veiligheid en rust. Hij zal vaak ook geroepen zijn op de verschillende terreinen der menselijke weldadigheid de *noodzakelijke* voorwaarden te verwezenlijken, de onmisbare omstandigheden te scheppen om het vrije initiatief der burgers tot volle ontplooiing te doen komen. Zo zal zijn taak steeds beperkt blijven tot datgene wat door de burgers wordt aangevoeld als de *condicio sine qua non* voor al hun ondernemingen. Deze opvatting van de staatszaak verschilt waarschijnlijk niet veel van het traditionele subsidiariteitsprincipe. Maar ze heeft inderdaad een geheel ander fundament gekregen. Loeff drukt dit zelf zo uit, dat niet het vrije gemeenschapsleven zijn voltooiing in de staat vindt, maar dat veeleer de staat zijn voltooiing vindt in een rijk gevarieerd verenigingsleven. En de schrijver meent, dat daaruit toch ook wel een scherpere begrenzing van de staatszaak voortvloeit. Want omdat de traditioneel-scholastieke opvatting de zwaarmacht niet voldoende onderkend heeft als het onderscheidend kenmerk van de staat, zal zij minder kritisch staan tegenover een optreden van deze politieke gemeenschap als concurrent van het vrije maatschappelijk leven. Loeff daarentegen ziet hierin een ernstig bezwaar.

Belangwekkend is de wijze, waarop de schrijver zijn visie op de staat en de rechtsgemeenschap tenslotte weer aan zijn rooms-katholiek standpunt en de thomistische orde-gedachte weet aan te passen.

Enerzijds blijft hij trouw aan de universalistische visie op de menselijke samenleving, die tenslotte in de tijdelijke orde zelve zoekt naar een universele gemeenschap, die alle andere omvat en in welker doelstelling de doelstellingen van alle andere gemeenschappen haar volmaking vinden.

In de natuurlijke sfeer is dit bij hem „de *rechtsgemeenschap*” geworden, in stee van de staat. Maar de rechtsgemeenschap als de uiterste poging van de mensheid, het morele ideaal ener universele liefdesgemeenschap zo dicht mogelijk te benaderen „in de stof-geest situatie van haar aardse bestaan”, bezit alleen in zichzelf niet de kracht nodig voor de realisering van haar taak. Zij heeft de steun nodig van een gemeenschap, die zich op een nog hoger (boven-natuurlijk) niveau bevindt, nl. de religieuze gemeenschap. En deze gemeenschap is identiek met de Kerk, wat op rooms-katholiek standpunt uiteraard betekent: met het rooms-katholieke kerkinstituut. Typierend is daarbij dat hij de kerk rekent tot de „gemeenschappen van het morele niveau”. In haar taak van kerstening van het maatschappelijk leven is volgens hem de kerk meer rechtstreeks op de rechtsgemeenschap dan op de staat gericht, omdat de eerste als natuurlijk bemiddelaarster tussen de gemeenschappen van het lager doelmatigheidsniveau en die van het morele niveau, ook voor deze beïnvloeding meer openstaat dan de politieke gemeenschap.

Het geven van leiding op een wijze, waarin de eerbied voor de menselijke persoonlijkheid voorop staat, veronderstelt echter een zeker opti-

mistisch vertrouwen in de menselijke natuur en toont daarmee duidelijk zijn distantie tegenover de augustijnisch geïnspireerde richtingen in de moderne scholastiek, die zich veel dieper bewust zijn van de *radicale* betekenis van de zondeval. Volgens hem toont de ontwikkeling van recht en rechtsgemeenschap, die onder invloed van de christelijke beschaving heeft gestaan, ons duidelijk het beeld van een mens, die gedreven wordt door een moreel ideaal, niettegenstaande een beperkte visie op het eigentijdse ons soms het tegenovergestelde zou doen geloven. Bij de vervulling van zijn verheven zending staat het christendom dus niet in een louter vijandige maar in een *verzwakte* wereld, niet tegenover een onverschillige mensheid, maar tegenover een die, mogelijk zonder het zich zelf bewust te zijn, smeekt om geholpen te worden. *Het mensengeslacht is wel gevallen, maar niet tot de bodem bedorven.*

Deze gehele visie betekent volgens Loeff niet een breuk met het machting beginsel der orde-eenheid zoals men dit bij Thomas van Aquino vindt. Zij voegt aan deze orde-eenheid slechts een nieuwe, nl. een derde dimensie toe, doordat zij ook de *historie* van het menselijk doen en laten omvat, en ons dus toont hoe in de rechtsgemeenschap die doelmatige orde-eenheid van de kosmos in de historie tot *werkelijkheid* wordt en maar niet blijft zweven in de ideële sfeer van een volmaakte ideaalstaat, gelijk in de traditionele thomistische theorie van de samenleving.

En Loeff is overtuigd, dat deze visie haar volledige verantwoording vindt in de leer van Thomas, indien men slechts bereid is in te zien, „dat ook hij voor de belichaming van zijn grootse, leidende, voor alle tijden geldende, gedachten gebonden was aan een historische werkelijkheid.”

Zo blijkt dus wel duidelijk, dat de schrijver, bij al zijn critiek op de thomistische staatsleer niet breekt met de universalistische kijk op de tijdelijke samenleving, die alle tijdelijke levenskringen, onverschillig hun typisch verschil in geaardheid als delen van een hoogste tijdelijke gemeenschap zoekt te vatten. En hier openbaart zich wel scherp het principiële verschil met de gedachte der souvereiniteit in eigen kring, die de wortelgemeenschap der mensheid in schepping, zondeval en verlossing niet in een *tijdelijke* gemeenschap zoekt en aan het kerkinstituut nimmer de plaats kan toekennen, die alleen aan de alle tijdelijke samenlevingsverhoudingen te bovengaande gemeenschap der in Christus Jezus herboren mensheid toekomt.

Niettemin, ondanks alle critiek, die ik op Loeff's visie heb geoefend, blijf ik zijn inhoudrijke rede als een zeer belangrijk symptoom zien in de jongste ontwikkeling van de rooms-katholieke staatsleer. Zij verdient onzerzijds ernstige bestudering en overweging. En reeds het feit, dat hij door zijn accentuering van de zwaardmacht als kenmerk van de politieke gemeenschap zich weer is gaan bezinnen op de *innerlijke aard* van het staatsinstituut, bewijst dat de reformatorische opvatting van dit laatste, als „om der zonde wil” ingesteld, niet geheel langs hem is heengegaan. Zijn poging de zwaardmacht van de politieke gemeenschappen in verband te brengen met de noodsituatie, waarin de mens zich bevindt, wanneer zijn vitale belangen op het spel staan, die hij in „angstige bezorgdheid” met onverbiddelijkheid verdedigt, is ongetwijfeld door de existentialistische opvatting van de „zorg” en de „angst” beïnvloed. Er schuilt, zeker een kern van waarheid in, als men de staat van de *zondige menselijke*

zijde benadert, ofschoon de christen-denker die deze existentialistische motieven overneemt, wel eens mag bedenken, dat zij *door Christus zelf als „heidens” zijn gebrandmerkt*¹⁾ en dus moeilijk dienst kunnen doen, om de innerlijke aard van de staat naar zijn normatief structuur-principe te belichten. De zwaardmacht als typisch fundament van het staatswezen krijgt daardoor een karakter, dat geladen is met de existentiële spanning, waarin de mens in de zondeval zich juist ten aanzien van zijn primaire levensbehoeften bevindt.

Door dit bijzonder niveau in de wijze van 's mensen instelling tegenover zijn omgeving te belichten tracht de schrijver op zijn wijze door te dringen in de innerlijke aard van de staat. Ik wees er reeds op, dat dit van christelijk standpunt moeilijk is te verdedigen.

Er schuilt een sterk *irrationalistische* trek in deze benadering, die in de *subjectieve, zondige zijde* van het staatsleven zijn innerlijke *wetmatigheid* tracht te ontdekken en dus vergeet dat die wetmatigheid van *normatieve* aard is en *boven* de subjectiviteit staat.

Maar in de accentuering van de zwaardmacht zelve als een kenmerk van de politieke gemeenschap is wel degelijk een vooruitgang tegenover de traditioneel-thomistische staatsleer op te merken.

Dat Loeff daarbij halverwege is blijven staan en niet tot de volle inwendige structuur van de staat doordringt, houdt ongetwijfeld verband met de invloed, die de historische denkwijze op hem heeft uitgeoefend. De Historische school, zowel als de moderne sociologie hebben altijd getracht de staat tot een politieke machtsorganisatie te herleiden met negatie van de kwalificerende rechtsstructuur van dit verband. Daardoor ontstond voor de historische school het dialectisch probleem inzake de verhouding van „staat” en „recht” als twee vermeend „zelfstandige zijden van het gemeenschapsleven van een volk” (Gierke).

En de invloed van de historische denkwijze verklaart ook Loeff's afkeer van het denken in grondleggende structuren. Ik zie echter een belangrijk lichtpunt in zijn rede. Het probleem van de *innerlijke aard* van het staats-instituut, dat in de universalistische denkwijze van de traditionele thomistische staatsleer feitelijk was geëlimineerd, is door Loeff weer uitdrukkelijk gesteld.

Wanneer hij dit probleem dieper doordent, zal hij onmogelijk vrede kunnen vinden bij een oplossing van de staat in een machtsorganisatie. Maar dan zal van uit deze diepere bezinning ook de thans door hem nog vastgehouden universalistische constructie van de tijdelijke samenleving als een geheel met delen noodzakelijk *problematisch* worden.

Want het zoeken naar de eigen interne aard van de onderscheiden samenlevingskringen moet op de duur uitlopen op een erkenning van de onhoudbaarheid van de universalistische visie in al haar vormen.

Thans meent hij nog, dat hij die universalistische visie niet aprioristisch, maar langs empirisch-historische weg heeft verkregen. Wanneer hij zich echter kritisch rekenschap gaat geven van het feit, dat die visie zich in geen enkele vorm verdraagt met de erkenning van de eigen interne aard der verschillende levenskringen, dan zal ook dit „historisch universalisme” hem niet langer kunnen bevredigen. Reeds thans laboreert dit universa-

1) Matth. 6 : 32.

lisme bij hem aan een onoplosbare innerlijke tegenspraak. Want wanneer „de rechtsgemeenschap” volgens zijn eigen zeggen principieel in aard verschilt van de politieke gemeenschap en de vrije maatschappelijke doelgemeenschappen, hoe kunnen deze laatste dan ooit zich als „delen” in ’t geheel van een „universele rechtsgemeenschap” voegen? Wat deel is van een geheel kan toch alleen door de innerlijke aard van het geheel zijn bepaald? En als dit zo is, kunnen de deelgemeenschappen nooit in aard van de totaal-gemeenschap verschillen.

De thomistische staatsleer kon alleen daarom deze antinomie vermijden, omdat zij consequent de *innerlijke aard* van de „lagere gemeenschappen” buiten beschouwing liet en ze alleen naar haar uitwendige *doeleinden* onderscheidde. Dan kon natuurlijk de teleologische beschouwing die doeleinden gemakkelijk in een hiërarchische orde voegen, waarbij de lagere doeleinden weer als middel van hogere werden geconstrueerd. Maar Loeff heeft, ofschoon hij die doel-beschouwing tracht te handhaven een element in zijn staatsopvatting gebracht, dat de bijl aan de wortel van deze visie legt.

Voor al daarom moet men met grote belangstelling de verdere ontwikkeling van zijn denken afwachten.

✱

BINNENLANDS OVERZICHT

DOOR

DR. E. DIEMER

In vroegere jaren kon het nog wel eens gebeuren, dat in de septembermaand het politieke en maatschappelijke leven wat loom op gang begon te komen. Dit is nu wel anders geworden. Wiens leven wordt niet meer geridgerd door het zakboekje? En het zakboekje is een harde meester.

Geen wonder dan ook, dat men het in onze tijd nuttig oordeelt, al dadelijk in september onze aandacht te vragen voor instellingen en voor activiteiten, die anders misschien in het gedrang zouden komen. Er komt dan een jeugdweek tot stand, een gezinsweek volgt straks, er is de reclasseringsdag en er zal stellig nog meer zijn.

Tot de in september gebruikelijke zaken behoort de opening van het nieuwe parlementaire jaar. Dat nieuwe parlementaire jaar is ditmaal tevens de afsluiting van de huidige kabinetsperiode. Volgend jaar immers vallen de verkiezingen voor de Tweede Kamer. Dat zal voor heel velen onder ons nog eens een extra portie activiteit vergen.

De laatste troonrede onder een zittend kabinet doet als regel niet veel verrassingen verwachten. Zij draagt gewoonlijk het karakter van een sluitstuk. Een kabinet poogt in zijn laatste jaar nog wel te oogsten, maar voor zaaien is het de tijd niet meer. Ditmaal maakte de troonrede hierop geen uitzondering. Zij volstond goeddeels met het geven van een situatietekening, van een inventaris als het ware, en had als zodanig haar verdiensten. Toch