
DE WETSBESCHOUWING IN BRUNNER'S BOEK „DAS GEBOT UND DIE ORDNUNGEN”

REFERAAT, GEHOUDEN OP HET 18e CALVINISTISCH
STUDENTENCONGRES TE LUNTEREN *)

DOOR

PROF. DR. H. DOOYEWEERD.

Inleidende opmerking: Het religieuze grondprobleem.

Wanneer ik met u ga spreken over het aangekondigde onderwerp, dan moet mij van te voren een opmerking van het hart, waarmede ik alle misverstand over de strekking van mijn betoog wil afsnijden.

Ofschoon ik het voor een critische beoordeeling van Brunner's wetsbeschouwing noodig acht, een theoretische analyse te leveren van de zeer dooreengestregelde motieven, welke wij in zijn gedachtengang ontmoeten, en u den *historischen achtergrond* van zijn houding tegenover het gebod Gods en de wereldlijke ordeningen te ontdekken, is het toch verre van mij, te meenen, dat wij in een dergelijke theoretische ontleding met Brunner *klaar* zouden komen en dat wij hem inderdaad slechts wetenschappelijk zouden hebben te *weerleggen*.

Wanneer gij toch zijn standpunt in een sluitende theoretische analyse zoudt meenen te hebben gefixeerd en een even sluitende theoretische weerlegging ervan zoudt meenen te hebben gegeven, zou het u toch kunnen gebeuren, dat midden in uw betoog de diepere religieuze drijfveer van Brunner's probleemstelling vat op u kreeg en uw geheele opgezette redeneering als een kaartenhuis zou instorten onder den druk van een dieperen twijfel, die voor theoretische argumenten alleen niet toegankelijk is.

*) Voor de lezers van dit tijdschrift heb ik dit referaat uitgewerkt tot een eenigszins grootere verhandeling zonder den *vorm* en den *opzet* ervan te veranderen.

Want inderdaad, achter de zeer aanvechtbare theoretische opvattingen van BRUNNER maakt zich een dieper probleem geldend, dat rechtstreeks *het hart* van heel ons bestaan als Christen raakt, en waartegenover gij vóór alle theoretische redeneering positie moet hebben gekozen, wanneer gij inderdaad ernstig het pleit met BRUNNER wilt opnemen.

Dat diepere probleem, dat den religieuzen wortel van het Christelijk leven binnen de tijdelijke ordeningen aangaat, eischt van ons, als kinderen der Calvinistische Reformatie, een onomwonden en *met het hart beleden* antwoord op deze centrale vraag: Behoudt de scheppingsorde, waarin Gods wil ons besloten heeft, een zekere *zelfgenoegzaamheid* tegenover Christus als Hoofd van het herboren menschengeslacht, dan wel is in Hem de ware en eenige *Wortel* van heel den herboren kosmos in al zijn geledingen te vinden? Of, anders uitgedrukt: Is de ontzagelijke spanning, welke ieder waarachtig Christen in het diepst van zijn wezen moet ervaren tusschen de Christelijke religie en het wereldleven, alleen te zien als de strijd tusschen *zonde* en *genade*, dan wel blijft er in *God's scheppingsorde zelve* iets over, wat haar *eigenmachtigheid tegenover Gods genade in Christus Jezus* geldend maakt?

Zie daar het religieuze grondprobleem, waarmede het Christendom door de eeuwen heen heeft geworsteld en welks *formuleering* reeds aanstonds een bepaalde *stellingkeuze* verried.

Zoodra de Schriftuurlijke grondtegenstelling tusschen *zonde* en *verlossing* zich in de Christelijke levens- en wereldbeschouwing ging verschuiven naar de vermeende spanning tusschen „*natuur*” en „*genade*”, was in het Christelijk bewustzijn het pleit reeds beslecht voor de erkenning van een zekere eigenmachtigheid en zelfgenoegzaamheid van de natuurlijke scheppingsorde tegenover het religieuze leven uit de genade in Christus Jezus.

Het koninkrijk Gods kreeg een wederpartijder niet slechts in het rijk der duisternis, maar in zekeren zin ook in de geschapen „*natuur*”, die als zoodanig niet in haar religieuzen wortel in Christus werd erkend!

En deze opvatting wortelde in een stellingkeuze in het hart van den Christen, en vond eerst van uit dezen levenswortel haar uitgang in theoretische formuleeringen.

Wanneer ik dan ook BRUNNER's theoretischen gedachtengang met u

ga analyseeren en critiseeren, dan is mijn uiteindelijke bedoeling, u dit religieuze grondprobleem als het centrale motief achter heel zijn wetsbeschouwing te onthullen en u rechtstreeks te plaatsen voor een stellingkeuze, die het *hart, den religieuzen wortel van heel uw bestaan*, moet raken en niet in bloot-theoretische beschouwingen kan worden omzeild! Slechts zulk een waarachtige stellingkeuze geeft ons als Calvinisten het recht, scherp tegen BRUNNER positie te kiezen bij alle dankbare erkenning van den band des geloofs, die ons ondanks alles aan hem blijft binden.

* * *

Het dialectisch grondmotief in de Zwitsersche theologie.

Aan een uiteenzetting van BRUNNER's wetsbeschouwing dient vooraf te gaan een korte karakteriseering van de theologische richting, waaruit zij is voortgekomen.

Niet, omdat deze wetsbeschouwing slechts voor de theologie als wetenschap beteekenis zou hebben, maar omdat onze denker van huis uit *theoloog* is en als zoodanig juist in zijn „theologie” de denkbeelden het eerst heeft ontwikkeld, welke voor heel zijn kijk op de verhouding van de Christelijke religie tot de tijdelijke wereldorde karakteristiek mogen heeten.

Ik moge mij bij de karakteriseering van BRUNNER's theologische ligging beperken tot die punten, welke voor het verstaan van zijn wetsopvatting strikt noodzakelijk zijn. En de theologen mogen mij, als niet-theoloog, dit schuchter betreden van hun wetenschapsgebied vergeven!

Gelijk bekend is EMIL BRUNNER een der hoofdfiguren in de groep der dialectische theologie, die onder leiding van KARL BARTH, vanuit Zwitserland¹⁾, een onverzoenlijken strijd aanbond tegen de in de moderne theologie overheerschende subjectivistische stroomingen.

In waarlijk profetischen ernst riepen BARTH en BRUNNER de theologie, die haar uitgangspunt in de afvallige menselijke subjectiviteit was gaan zoeken, terug tot het „Woord Gods”. Hun boodschap sloeg als een geestelijk onweder in een humanistisch-theologische gedachtenwereld, die het woord van den Prediker „God is in den hemel, gij zijt op de aarde”²⁾ niet meer verstond.

In stee van de Goddelijke openbaring en de geloofswerkzaamheid vanuit de afvallige menselijke subjectiviteit te bezien, werd de boven allen eindigen menselijken maat verheven alleen-werkzaamheid Gods in de Openbaring van Zijn Woord aan den zondaar weer als het absolute centrum der ware Christelijke theologie op den voorgrond gesteld. De grens tusschen God en schepsel werd met een aanvankelijk radicalisme geldend gemaakt. Het gericht Gods over al het werk en heel het bestaan der afvallige menscheit met groote kracht gepredikt. De Zwitsersche theologie trad op als „*theologie der crisis*”. De rechtvaardiging door het geloof alleen, als door een werk Gods en niet een werk des menschen, in *de crisis van het Goddelijk gericht* over heel de zondige wereld, dat was de boodschap, die zij niet moede werd, weer als *levend* evangelie uit te dragen.

Hoezeer in het gemeenschappelijk front tegen de subjectivistische theologie dankbaar onzen innerlijken band met de „Zwitsers” erkennende, hebben wij, als kinderen der Calvinistische Reformatie, nochtans van meetaf onze principieele bezwaren tegen de „dialectische theologie” met scherpste moeten naar voren brengen. Hoezeer deze theologie toch in haar uitgang van het „Woord Gods” zich tegen iedere speculatie in het theologisch denken keerde, is zij helaas zelve aan deze bestreden kenhouding niet ontkomen. De onoverschrijdbare grens tusschen God en schepsel, welke BARTH en BRUNNER terecht tegen deze theologische speculatie wilden handhaven, kreeg reeds van meetaf bij hen een speculatieve wending.

Waar men den *vollen* en *radicalen* zin van het Schriftwoord: „Het Woord is vleesch geworden” niet aanvaardde, werd de schriftuurlijke *grens* tusschen *God* en *schepsel* tot een onschriftuurlijke *scheiding* en *absolute tegenstrijdigheid* tusschen *eeuwigheid* en *tijd*.

Ik moge er reeds in dit verband op wijzen, dat dit dialectische grondmotief, deze absolute breuk en tegenspraak tusschen eeuwigheid en tijd, die geen „aanknoopingspunt” tusschen beide, maar slechts een „sprong” van het een in het ander toelaat, rechtstreeks stamt uit de dialectische „existentiephilosophie” van den Deenschen wijsgeer en theoloog SÖREN KIERKEGAARD, een der groote voorloopers van de tegenwoordig weer overheerschende irrationalistische levensphilosophie, die ook op MARTIN HEIDEGGER een grooten invloed heeft geoeffend.

Van meetaf klonk door de „boodschap der dialectische theologie” de

wijsgeerige ondertoon van de „boodschap van S. Kierkegaard”³⁾ duidelijk door en ook bij alle latere afwijzing van KIERKEGAARD'S existentiële filosofie als geheel genomen, is deze wijsgeerige band in het dialectisch grondmotief tusschen hem en de Zwitsers nimmer verbroken. Uitgaande van de absolute dialectische spanning tusschen het Eeuwige en het tijdelijke, ging de dialectische theologie nu ook een scheiding en absolute tegenstelling maken tusschen de „Heilige Schrift” naar haar *tijdelijke gestalte* en het „Woord Gods” als zijn *eeuwigen* inhoud, tusschen Christus als het „vleeschgeworden Woord” en de historische, volgens BARTH in zekeren zin zelfs „indifferente” „Jezus-figuur”. De grens tusschen God en scheepsel werd op deze wijze tot een speculatieve „Todeslinie”.

Geloof en openbaring werden (althans door BARTH) geheel *los-gemaakt* van de geschapen menschenatuur, naar het absolute „Jenseits” van heel het natuurlijk menscheijk bestaan verwezen.

Het „beeld Gods” in den mensch is volgens BARTH door den zondeval niet slechts *verduisterd*, maar volkomen *vernietigd*, waardoor de natuurlijke existentie van den mensch geen eigenlijken transcendenten religieuzen wortel meer heeft, maar, gelijk HEIDEGGER leerde, slechts een „geschichtliches Dasein” is, dat in de angst voor den dood en het schuldbesef van zijn vervallen zijn aan het „niets”, zelve een *innerlijke tegenstrijdigheid* openbaart.⁴⁾

Uit deze geheele „dialectische instelling” laat zich verklaren, hoe de „Zwitsersche theologie” zich met vijandige scherpste moest keeren tegen de „gereformeerde orthodoxie”, die weigerde de scheiding tusschen de „Schrift in haar tijdelijke gestalte” en het „Woord Gods” te aanvaarden en volgens BARTH c. s. zou meenen, dat God Zijn openbaring aan den mensch ter „objectieve beschikking” heeft gesteld, dat de „Openbaring” in waarheid is „Offenbarkeit”.

Aan de gereformeerden wordt verweten een afval van den waren geest der Reformatie!

In haar dialectisch grondmotief wordt de „theologie der crisis” tot een „theologie van de paradox”, tot een theologie van de absolute tegenspraak tusschen het tijdelijke en het eeuwige, een theologie van het *ja* en *neen* tegelijk.

Het „Woord Gods” wordt door BARTH in zijn *Kirchliche Dogmatik* (1932, S. 172) zelve als een „oer-paradox” gevat, nl. als de absolute, onverzoeerbare tegenstrijdigheid tusschen den *eeuwigen inhoud*, die

nimmer in den tijd kan ingaan, en de *tijdelijke gestalte*, waarvan Gods Openbaring zich bedient. 5)

Deze tijdelijke gestalte, waarin het „Woord” als „Schrift” optreedt, is volgens hem een „ongeschikt middel” voor de Zelf-openbaring Gods, een *ver-hulling* van den eigenlijken inhoud. Zij beantwoordt niet aan den eeuwigen inhoud, doch *weerspreekt* haar!

Terwijl de gereformeerde theologie in Schriftuurlijken lijn steeds sprak van de „doorzichtigheid” en „duidelijkheid” der Schrift, wordt dus deze opvatting hier precies *omgekeerd*. De „Schrift” is als zoodanig niet duidelijk en klaar, maar veeleer de *verberging*, de *verduistering* en *verhulling* van het eigenlijk „Woord Gods”.

Slechts van oogenblik tot oogenblik kan Gods geest ons het „Woord” uit zijn doode omhulling door zijn tijdelijke gestalte openbaren. Het „Woord Gods” is den Christen niet in die Schrift gegeven als een „objectief bezit”, maar het is zelve een louter *subjectieve actualiteit*, een subjectieve werkzaamheid Gods, waarvan de geloovige geen oogenblik een zeker *bezit* kan hebben, die hem in geen deele „ter beschikking is gesteld”.

Zoo werd nu ook de „Heilige Schrift” als „tijdelijke gestalte der Godsopenbaring” rustig prijsgegeven aan de „historische critiek”. De leer der „onfeilbaarheid der Heilige Schrift” is volgens de dialectische theologie een rudiment van het Roomsche onfeilbaarheidsdogma, een „al te menschelijke” opvatting van het „Woord Gods”.

* * *

Ik heb in bovenstaande summiere uiteenzetting opzettelijk gezwegen van den immanenten ontwikkelingsgang, welke de „dialectische theologie” zoowel bij haar grondlegger BARTH als bij diens aanvankelijke volgelingen heeft doorgemaakt. Zelfs een summiere behandeling van dit punt zou een afzonderlijke studie eischen.

Het is sinds lang geen geheim meer, dat in den bedoelden ontwikkelingsgang een breuk tusschen BARTH en zijn volgelingen is gekomen en dat met name BRUNNER en GOGARTEN momenteel vrij scherp tegenover hun leermeester, maar ook in zekeren zin tegenover elkander staan in hun nadere opvatting van de verhouding tusschen het „Woord Gods” als openbaring Zijner genade en de „menschelijke natuur”.

BRUNNER heeft zelf dit geschilpunt tusschen hem en zijn leermeester eenerzijds en met GOGARTEN anderzijds zoo geformuleerd, dat naar zijn meening bij BARTH de *schepping* tegenover de *verlossing*, bij GOGARTEN omgekeerd de *verlossing* tegenover de *schepping* te kort komt.

Ik moge in dit verband volstaan met de opmerking, dat BRUNNER de aanvankelijke radicale spanning tusschen eeuwigheid en tijd in zijn gedachtengang eenigermate is gaan verzwakken, door voor het „hooren van het Woord Gods” weer een „aanknoopingspunt” in de menschelijke natuur te gaan zoeken en in dit verband ook weder aan de „theologia naturalis”, de natuurlijke kennis omtrent God uit de geschapen natuur, een zeker bestaansrecht in te ruimen, hetgeen hem door BARTH als een absolute breuk met zijn leermeester werd aangerekend.

Zeer ten onrechte heeft men op dit punt een toenadering van Brunner tot de gereformeerde opvatting meenen te ontdekken.

Gelijk gezegd, ik laat dit punt verder rusten, omdat ik ter inleiding van mijn uiteenzetting van BRUNNER's wetsbeschouwing slechts het *dialectisch grondmotief* in de theologie der geheele richting in het licht wensch te stellen. Want dit grondmotief is, ondanks alle verzwakking van zijn oorspronkelijke radicale spanning, de *wetsbeschouwing* van BRUNNER blijven beheerschen.

* * *

Deze wetsbeschouwing is maar niet van bloot wijsgeerig-theoretisch belang! Zij bepaalt veeleer BRUNNER's geheele practisch standpunt ten opzichte van de tijdelijke levensordeningen, waarin God's Schepperswil den mensch gesteld heeft. Zij verklaart zijn afwijzende houding tegenover de grondgedachte eener Christelijke wetenschap, eener Christelijke staatkunde, zij verklaart zijn geheele radicale afwijzing van de Christelijke cultuurbeschouwing, gelijk zij door het Nederlandsche Calvinisme op het voetspoor van Dr. A. KUYPER wordt ontwikkeld.

BRUNNER heeft zijn standpunt tegenover de wet, in haar breeden zin van *ordering* van het creatuurlijk bestaan, uitvoerig uiteengezet in zijn bekend boek *Das Gebot und die Ordnungen*, dat hij in 1932 het licht deed zien.

Bij het beschouwen van de veelheid en zin-verscheidenheid der wets-

sferen, waarin ons tijdelijk bestaan is gevoegd, wordt de mensch noodzakelijk gedreven tot de vraag: Hebben al deze onderscheiden ordeningen niet een *dieperen wortel*, waarin de *volle zin* van de wet besloten ligt en Wie is de *Oorsprong* der wet naar haar diepere *eenheid* en tijdelijke *verscheidenheid*?

Voor den Christen-denker dringt zich deze vraag in nog veel praegnanter zin op dan voor hem, die van de „sovereiniteit der rede” uitgaat.

De soevereine Schepper van hemel en aarde heeft den mensch niet onder een onverbonden en zich onderling weersprekende veelheid van tijdelijke ordeningen gesteld, die geen dieperen wortel hebben.

Gods wil ten aanzien van zijn Schepping, gelijk die in de *wet* is belichaamd, is in diepsten religieuzen zin een *eenheid*, gelijk ook Christus ons geleerd heeft.

Tot den Christen-denker komt slechts de vraag of hij met deze grondgedachte *radicalen ernst* wil maken ten aanzien van de verhouding deze wortel-eenheid aller wet tot de tijdelijke verscheidenheid der levensordeningen.

Een omvattende wetsbeschouwing in bovenbedoelden zin gaat dus noodzakelijk uit van een *wetsidee*, d. i. een idee in zake den *Oorsprong*, de *diepere religieuze eenheid*, en de *onderlinge verhouding en samenhang van alle sferen der tijdelijke ordeningen*, waarin het schepsel binnen onzen kosmos is besloten.

Zulk een wetsidee kan van Christelijk schriftuurlijke, of on-schriftuurlijke, onchristelijke conceptie zijn. Zij kan ook trachten tusschen het Christelijk en het niet-Christelijk uitgangspunt een *synthese*, een *compromis* te treffen.

Ook BRUNNER's boek is aan een *wetsidee* georiënteerd, die wij zorgvuldig hebben op te sporen, om den sleutel tot het verstaan van zijn houding tegenover de tijdelijke ordeningen in handen te krijgen.

In het centrum van de theologisch-ethische beschouwingen, welke ons in zijn „Das Gebot und die Ordnungen” geboden worden, staat de radicale tegenstelling tusschen wat BRUNNER noemt „*het gebod Gods*” en „*de wet*”.

Het „gebod Gods” bevat de *eenheid* en *volheid van zin* van Gods wil voor het menscheijk handelen. De *wet* daarentegen openbaart zich *in den tijd* in een *veelheid*, een *verscheidenheid van ordeningen*.

Er is maar één „gebod Gods”, nl. het *gebod der liefde*: de liefde

tot God en den naaste. God vraagt geen „cultus”, geen liefdedienst voor *Zich* afzonderlijk, maar vraagt van ons, dat wij Hem dienen in de volle concrete en persoonlijke verhouding tusschen *mij* en *gij*, d. i. in de concrete liefdegemeenschap met den *naaste*.

Dit ééne liefdegebod, dat de *religieuze volheid* en *eenheid* van Gods wil ten opzichte van het Christelijk handelen in zich bevat, kan naar zijn *inhoud* nimmer op *algemeene*, voor ieder hetzelfde bevattende wijze worden bepaald. De „liefde” beteekent volgens BRUNNER het „vrij zijn” van den Christen van alle *wettelijk* vooruitweten van het hetgeen men behoort te doen. „Gods gebod” beveelt niet *in 't algemeen*, maar in de volle concreetheid *van dit oogenblik* en *van deze plaats*.

Het stelt ons voor de volle verantwoordelijkheid der „Entscheidung”, het is het „Gebot der Stunde”, het „Gebot des Augenblicks”.

Het is dus niet, gelijk de Roomsche scholastiek ervan gemaakt heeft, een „objectieve wet”, waaruit men in een gedetailleerde casuïstiek de beslissing in het concrete geval kan deduceeren. Het „gebod Gods” deelt in de goddelijke subjectieve actualiteit, welke aan het „Woord Gods” eigen is. Ook het „gebod” is ons niet „ter beschikking gesteld”, het is niet in een statische wet belichaamd. De liefde, als „laatste eschatologische mogelijkheid”, ⁶⁾ is in haar optreden „opportunistisch” en „beginselloos”.

De wet is als zoodanig de radicale antithese van het „gebod”.

De wet als „algemeene norm”, als „regel voor het handelen”, trekt volgens BRUNNER steeds de aandacht af van God, den Gebieder, om haar te richten op datgene, *wat* men volgens haar behoort te doen. Zoodra het liefdegebod als *wet* wordt verstaan, voert het den mensch op het standpunt van het *zelf willen doen*, het standpunt der Fariizeuwsche *eigengerechtigheid*. De verantwoordelijkheid der persoonlijke beslissing van het oogenblik wordt dan weggeredeneerd, doordat men uit den algemeenen regel die beslissing voor het concrete geval wil gaan afleiden:

„Ist das Gebot als Gesetz gefasst, so kann ihr Sinn nur die kasuistische Auslegung, die durch logisch-juristisches Subsumptionsverfahren erreichbare, speziellere und speziellste Bestimmung des „Falles” aus dem allgemeinen Gesetz, sein — die katholische Auffassung der Ethik, die konsequent aus der katholischen Auffassung des Gebots als Gesetz folgt. Das ganze des sittlichen Lebens ist dann vorauswizbar; es ist für jeden Fall das zu Tuende und Nicht-zutuende im „Gesetz-

buch", in der genügend speziell ausgeführten Morallehre, nachzuschlagen. Das gibt der katholischen Moral bis zum heutigen Tag — bis auf die päpstliche Enzyklika Casti connubii — ihre imposante Geschlossenheit und Sicherheit. Aber diese Sicherheit ist teuer erkauft: durch eine ebenso konsequente, durchgehende Verfälschung der im Evangelium gemeinten Beziehung zwischen mir und Gott, mir und dem Nächsten." 7)

Nu wil God echter juist de *wet* in haar bijzondere gestalte als „zedewet" gebruiken, om den mensch in de doodsangst der vertwijfeling tot Christus uit te drijven. Want de „volle zin der wet" is de „onvoorwaardelijke liefde jegens God en den naaste". Dat kan geen zondig schepsel volbrengen, en zoo wordt de wet ons tot *gericht*. In de kennis van de genade Gods — die zonder de kennis der wet niet mogelijk is — wordt nu juist het verstaan van Gods wil als *wet* als de eigenlijke zonde erkend, als het uit zich zelf willen leven van den mensch, als het radicaal *niet*-kennen van God.

Dit is nu volgens BRUNNER het „dialectische" in de wet, dat LUTHER zoo goed gekend heeft, toen hij zelve de wet „de dialectiek van het evangelie" noemde. 8) De wet voert ons tot aan de *grens* van de ware kennis Gods, om dan op het oogenblik, waarop door Gods genade de drempel overschreden wordt, doorschouwd te worden als de eigenlijke *vijand der Godskennis*, als de bron van een *bloot-legale* gehoorzaamheid in Kantiaanschen zin, die weigert de *volle persoonlijkheid* aan God over te geven.

De wet moet van binnen uit worden *doorbroken* door het leven uit de genade, waarin wij niet meer innerlijk aan de wet onderworpen zijn, maar vrij leven naar het liefdegebod van het oogenblik. In het genade-leven behoudt de wet nog wel een zekere paedagogische, richtingwijzende beteekenis, inzoverre zij ons helpt, de beslissing van het oogenblik *voor te bereiden*. Maar nochtans zijn wij als Christenpersoon nimmer innerlijk *subject* aan de wet.

Het liefdegebod van het oogenblik staat steeds boven iedere norm der wet en *kan* in bijzondere omstandigheden de terzijstelling daarvan eischen (b.v. verbreking van den huwelijksband buiten alle evangelisch-wettelijke gronden om, wellicht zelfs den noodleugen).

Vanuit deze principieele bepaling van de verhouding tusschen het „Gebod Gods” en de „wet” trekt nu BRUNNER zijn consequenties ten aanzien van de houding van den Christen tegenover de *ordeningen* van het tijdelijk leven.

De *wet*, de *lex*, openbaart zich niet slechts in de bijzondere gestalte van de *zedewet*, maar in het geheele complex van wetmatigheden, die deels *natuurwetten* zijn, als de mechanische wetten en die voor het organisch leven, deels *normen voor het handelen*, gelijk de „*sociale* gewoonten, zeden en gebruiken”, de *rechtsnormen*, de *normen der moraal*.

In dit geheele complex van wetmatigheden vindt de mensch, ook de *geloovige*, zich van zijn geboorte aan *gebonden*. Zonder de wet in den zin van *ordering* zou het leven niet mogelijk zijn en hier openbaart de *lex* buiten haar *usus paedagogicus* wat de ouden noemden haar *usus politicus*, haar *ordenende* functie in de burgerlijke samenleving.

In dezen zin is de wet in haar pluriforme openbaring niets dan *grove ordening van het natuurlijk-tijdelijk, door de zonde verdorven leven*.

Zij is wel de orde, waardoor God de wereld wil instandhouden, maar is toch eigenlijk op zich zelve niet *Gods wil*. Ze is als complex van normen voor het handelen slechts de *grove regel, verbonden met dwang* in de meest verschillende vormen.

Door de ordeningen worden wij gedwongen tot het leven in de gemeenschap, worden wij gedwongen ons zelfzuchtig isolement prijs te geven.

Als zoodanig behoeven wij deze grove ordeningen als een „raam voor alle fijner, geestelijk en Gode gehoorzaam leven”.⁹⁾

Voor den geloovige is de diepere grond, waarom hij zich binnen dit grove dwingende raam, dat op zich zelve in alle deelen het liefdegebod *weerspreekt*, heeft te schikken, toch tenslotte dit *liefdegebod zelve*. Ter wille van de *liefde*, wijl ter wille van het *leven*, is de grove *lex* noodzakelijk en met haar de gehoorzaamheidsvorm der *legaliteit, der bloot uitwendige, formeele onderwerping*.

Beschouwen wij het geheele complex dezer ordeningen nader, dan zien wij volgen BRUNNER, hoe ze tendeele zijn *scheppingsordeningen*, als zoodanig aan de menschelijke natuur ingeplant en door de natuurlijke rede te kennen, ten deele ook, gelijk de instelling van staat en recht, louter *ordeningen om der zonde wil*.¹⁰⁾

Door de scheppingsordinanties heeft God als Schepper den mensch van meetaf aangewezen op het leven in *gemeenschap* met zijn mede-

mensen. Daartoe behooren b.v. de instelling van het huwelijk, van de verhouding tusschen jong en oud, kind en ouders, leider en volgelingen, produceerenden en ontvangenden.

Voorzover zij in engeren zin op de menschelijke samenleving betrekking hebben, zijn ze slechts in grondstructuur gegeven doch ontwikkelen zij zich historisch tot die bepaalde levensvormen, waarin ieder mensch zich zijns ondanks van wieg tot graf gebonden weet. Maar ook de ordeningen, die alleen, om der zonde wil zijn ingesteld, nl. die van staat en recht(!), zijn slechts in grondstructuur door God ontworpen; haar positieve ontwikkeling is echter van variabel, historisch karakter.

Ten aanzien van dit geheele complex van „ordeningen” nu bevindt de Christen zich volgens BRUNNER in een eigenaardige tweeslachtige, dialectische, innerlijk tegenstrijdige positie.

Als *Schepper* toch eischt God, dat wij beginnen ons in al deze *gegeven* ordeningen te schikken, als in het „grove raam”, waarbinnen wij den liefdedienst van het geloofsleven aan onzen naaste hebben in praktijk te brengen.

Als *Verlosser* eischt God echter tegelijk in de tweede plaats de *niet-erkenning* van deze gegeven ordeningen.

Want deze laatste zijn immers tegelijk openbaringen der zonde, werktuigen van een boos, gewelddadig groepsegoïsme, instrumenten der tyrannie, waardoor de zwakkeren worden geknecht en als middel voor dat groepsegoïsme geëxploiteerd.

Dat wij, als geloovigen, beginnen ons in *bloote legaliteit* aan de gegeven ordeningen te onderwerpen, beteekent het *gemeenschappelijk dragen van de schuld der menschheid*. De verantwoordelijkheid voor het aanvankelijk aanvaarden van deze zondige situatie heeft God van Zijn kinderen afgenomen.

Maar ook deze ordeningen blijven voor den Christen onder de klem van het *liefdegebod*.

Daarom luidt de wil Gods te haren aanzien niet bloot: „*aannemen, zich invoegen*”, maar tegelijk: „*weerstreven, protesteeren*”, zich niet gelijk maken aan de wereld. De legale gehoorzaamheid van den Christen heeft immer „een innerlijk voorbehoud”.

Binnen de tijdelijke ordeningen moet de Christen evenals de wereldling de volkomen „burgerlijke gerechtigheid” betrachten, die inderdaad volgens BRUNNER een *deugd* is in den Aristotelischen zin van

een „habitus”, een hebbelijkheid, iets, dat men bezitten kan,¹¹⁾ wat met de evangelische volkomenheid in geenen deele het geval is.

De absolute wet (het liefdegebod als „lex” verstaan) eischt van ons wel een *radicaliseering* dezer burgerlijke deugd, welke geen zondig mensch kan bereiken.

Maar aan den geloovige, die „zijn staat” kent, gebiedt God iets, wat hij inderdaad *kan* volbrengen, iets *relatiefs*, nl. het streven naar de *betere gerechtigheid* ook in de tijdelijke ordeningen. De „idee der gerechtigheid” wijst wel naar het absolute en oneindige heen, maar achter haar staat voor den Christen het „gebod van het oogenblik”, het liefdegebod, waaraan ook de tijdelijke ordeningen onderworpen zijn. En dit gebod is een concrete „Imperativ des Werdens”, het eischt van ons, in de concrete gegeven situatie binnen de ordeningen immer weer naar de „betere gerechtigheid” te streven, al wordt het Christelijk ideaal hier op aarde nimmer bereikt.

En daarbij moet volgens BRUNNER worden erkend, dat er bepaalde levensordeningen zijn, gelijk b.v. de huidige kapitalistische organisatie van het economisch leven,¹²⁾ die zelfs niet als *raam* kunnen dienen voor een leven in den liefdedienst van Gods gebod.¹³⁾

Zij zijn rijp voor verbreking en daartoe heeft de Christen zich, zoo noodig in bondgenootschap met allen, ook de ongeloovigen, die het kapitalisme bestrijden, in het strijdperk te begeven.

Intusschen heeft de geloovige volgens BRUNNER te bedenken, dat de natuurlijke levensordeningen in haar historische, boven-persoonlijke ontwikkeling een innerlijke starheid en overmachtigheid bezitten, waardoor zoowel de vrije speelruimte voor het eigenlijk geloofsleven in den Christelijken liefdedienst als voor het streven naar de „betere gerechtigheid” binnen enge grenzen is beperkt.

Hij heeft rekening te houden met de *eigen-wettelijkheid* van het natuurlijk leven, waarvoor het geloof slechts de beteekenis van een *regulatief*, maar nimmer van een *constitutieve, scheppende factor* kan hebben.

* * *

De eigenmachtigheid der ordeningen. De eigenwettelijkheid van het natuurlijk leven tegenover het geloof in Christus Jezus.

En hier komen wij aan een zeer gewichtig en principieel punt in

BRUNNER's wetsbeschouwing, dat uiteen is gezet in het 25e hoofdstuk, getiteld: „*Eigengesetzlichkeit, Naturrecht und Liebe*”.

De natuurlijke ordeningen, waarvan BRUNNER in 't bijzonder die der tijdelijke menschelijke samenleving onder oogen ziet, *hebben volgens hem haar bestand volkomen onafhankelijk van het geloof, onafhankelijk van het liefdegebod, onafhankelijk dus ook van Christus, als Hoofd en wortel van het herboren menschengeslacht.*

Zij hebben haar aanzijn en gelding eenvoudig door de lichamelijke-geestelijke *natuur* en worden naar haar wezen en gelding niet door het geloof, maar door de *natuurlijke rede* gekend „durch das rein natürliche Erkenntnisvermögen, das jedem Menschen, weil und sofern er ein Mensch ist, gegeben ist.”¹⁴⁾

Juist, wijl de menschelijke natuur en de structuur van heel onzen tijdelijken kosmos haar „eigenwettelijkheid” in dezen zin heeft, kan volgens BRUNNER niet van een „*Christelijke wetenschap*”, een „*Christelijke staatkunde*”, een „*Christelijke economie of kunst*”, een „*Christelijke cultuur*” worden gesproken.

De Christelijke wetenschapsbeoefenaar heeft dus niet naar het, volgens den schrijver *onmogelijk*, ideaal eener *Christelijke wetenschap* te staan, maar eenvoudig te zorgen, dat hij zijn wetenschap, als *gebied der natuurlijke rede, goed en wetenschappelijk beoefent.*¹⁵⁾ De Christen-staatsman heeft geen *Christelijke staatkunde* te beoefenen, maar te zorgen, dat hij de staatszaken, als behoorend tot het eigenwettelijk gebied der natuurlijke rede, *zaakkundig* en *goed* behartigt.

Dat wil zeggen: Het in het geloof vernomen gebod Gods wijst hem hier niets anders aan, dan „sachgemäss”, overeenkomstig de natuur der zaak te handelen. Het liefdegebod wordt hier „nader bepaald” door de natuurlijke norm van het „sachgemäss handeln”.

De Christelijke religie is voor het „natuurlijk” leven niet *constitutief*, maar van bloot *regulatieve* beteekenis.

Ik kan er niet aan denken, in het bestek van dit referaat, een gedetailleerde uiteenzetting te geven van de practische toepassing, welke BRUNNER aan zijn opvatting van het liefdegebod, de ordeningen, het zoeken naar de „betere gerechtigheid” en de eigenwettelijkheid van het natuurlijk gebied van 's menschen bestaan, binnen het terrein der afzonderlijke gemeenschapsordeningen heeft gegeven.

Ik moge hier volstaan met een algemeene opmerking en een bijzondere illustratie van BRUNNER's methode van toepassing zijner wets-

beschouwing. In de eerste plaats een opmerking van algemeenen aard:

Steeds weer fulmineert onze schrijver tegen de houding der „orthodoxie”, die naar zijn meening de Schrift „gesetzlich” vat en dus haar praktische levenshouding door aan Gods Woord ontleende *principes* wil doen beheerschen. Hij noemt het b.v. het toppunt van Farizeïsme en levensvreemdheid, dat de Kerk aan het evangelie „echtscheidingsgronden” heeft willen ontleenen, die men zelfs aan den statelijken wetgever wilde opleggen. Wanneer men Jezus’ bekende antwoord aan de Farizeeën in het echtscheidingsvraagstuk tegen hem aanvoert, antwoordt BRUNNER zonder bedenking, dat de daarin genoemde grond voor het verlaten van zijn huisvrouw blijkbaar geïnterpoleerd is door de Christelijke gemeente, die voor het geloofsleven aan het wetsstandpunt vasthield(!). ^{15a)}

Men moet erkennen, dat BRUNNER bij de behandeling van verschillende brandende ethische vraagstukken een open oog toont voor den nood der realiteit, dat hij de problemen met volkomen open vizier tegemoet durft treden. Dit is voor een goed deel het geheim der bekoring, die van zijn arbeid uitgaat.

Maar steeds is bij dit alles zijn probleemstelling zelve bepaald door zijn fundamenteele wetsbeschouwing.

Brunner’s staats- en rechtsbeschouwing.

Als bijzondere illustratie van de toepassing van deze wetsbeschouwing op speciale „levensordeningen” vermeld ik slechts BRUNNER’s houding tegenover staat en recht.

BRUNNER acht het een noodwendige consequentie van het wezensverschil tusschen Rooms-katholicisme en protestantisme, dat er wel een katholieke, maar geen werkelijke protestantsch-Christelijke rechts- en staatsphilosophie bestaat.

Waar het protestantisme toch een „Christelijke” rechts- en staatsleer beproefde te geven, was het reeds innerlijk door den roomschen zuurdeesem aangetast. De „Nederlandsche Gereformeerde orthodoxie” heeft volgens BRUNNER haar „anti-revolutionaire staatstheorie” niet aan CALVIJN, maar via GROEN VAN PRINSTERER veeleer aan STAHL’s romantisch-idealisme ontleend. ¹⁶⁾

Recht en staat behooren immers tot de „zondige natuur” in tegen-

stelling tot het „Koninkrijk Gods” en deze „natuur” heeft haar eigenwettelijkheid!

Hoe ziet BRUNNER dan den staat binnen het complex der levensordeningen?

De staat is volgens hem een typisch *dialectisch* instituut, waarin een innerlijke tegenstrijdigheid aanwezig is, welke de christelijke theologie(!) niet tot taak heeft in een „Christelijke theorie van den staat” te *verzoenen*,¹⁷⁾ maar veeleer *openlijk op den voorgrond te stellen*.

De staat is volgens hem „gottgegebene Ordnung sündiger Wirklichkeit.”¹⁸⁾ Hij vertoont het dubbele gelaat van een „Gebilde von menschlicher Sünde grössten Stils” en dat van een zegenrijke geestelijke ordening tot instandhouding van gemeenschapsleven en cultuur, en tot handhaving der gerechtigheid.

In iederen werkelijken staat zijn volgens BRUNNER drie factoren te onderscheiden: 1^o. een element van de scheppingsorde, inzooverre hij inderdaad een, zij 't al gebroken, vorm van *gemeenschap* is; 2^o. een *dwingende rechtsorde* ter beteugeling van de zonde en 3^o. een „door niets te rechtvaardigen, eenvoudig feitelijk, ongerecht, naar macht hongierend, halfdemonisch *machtswezen*”. (S. 432).

Deze drie factoren zijn met elkander in openlijke tegenspraak. Zij vormen in hun samenhang „het raadsel staat”.

Het „Grundwesen” van den staat ligt volgens BRUNNER niet in *het recht*, maar in *de macht*. In een despotisch staatswezen is het *recht volkomen* secundair, een bloote reflex der feitelijke *machtsverhoudingen*. Zonder de macht kan de staat zijn functie in de ordening van het rechtsleven en zijn gemeenschapsfunctie niet uitoefenen. Deze macht is hem wel „van God gegeven”, maar zij is anderzijds de irrationeële, door de „staatsraison” beheerschte factor, die in de practijk den staat maakt tot den „Tummelplatz des Satanischen”.

Van een innerlijke structuurwet van den staat, die zich zoowel in zijn historische machtsfunctie als in zijn innerlijke juridische functie als dwangrechtsverband uitdrukt,¹⁹⁾ weet BRUNNER niets. Hij ziet slechts „dialectische spanningen” en spreekt over het recht in dien formalistischen zin, waarbij alle innerlijke structuurverschillen tusschen intern staatsrecht en het recht der niet-statelijke verbanden worden *genivelleerd*.

Wat is recht? zoo vraagt BRUNNER. Daarop antwoordt hij in de

eerste plaats in den bekenden dogmatisch-positivistischen trant: „Recht ist zunächst nichts anderes als die faktische, wirksame, verhältnismäßig konstante und einigermaßen bekannte Ordnung der menschlichen Gemeinschaftsverhältnisse, wie sie vom Staat ausgeht.“²⁰⁾

Daarmede kiest BRUNNER ondubbelzinnig partij voor het positivistisch dogma, dat aan den staat een absolutistische (door den zin des rechts zelve weersproken²¹⁾) competentie in de rechtsvorming toekent en *op juridisch gebied de souvereiniteit in eigen kring* der niet-statelijke levensverbanden, als kerk, bedrijf, school, gezin etc. *principieel loochent*. Hij ziet daarin een consequentie van de „weltanschauliche“ en religieuze grondovertuiging van het protestantisme tegenover het Katholicisme!

Dit laatste, dat — in tegenstelling tot BRUNNER — een „natuurrecht“ en een eigen *kerkrecht* verdedigt, moet reeds hierom de vereenzelving van alle tijdelijk recht met dat, 't welk van den staat uitgaat, ontkennen.²²⁾

BRUNNER echter meent, dat de verwerping van een „natuurrecht“, welks aanvaarding volgens hem immers met de religieuze grondovertuiging der Reformatie in strijd is, noodzakelijk moet lijden tot de beoelde vereenzelving van het positieve recht met het *statelijke*.

Waarom is dan volgens BRUNNER de aanvaarding van een in een redelijke wereldorde gegrond „natuurrecht“, gelijk het Stoicijnsche, het Aristotelische, of het modern humanistische sinds HUGO DE GROOT, in strijd met de religieuze grondovertuiging der Reformatie?

Omdat de idee van een „natuurrecht“, in wezen van heidenschen oorsprong, in een *wettische* opvatting der menschelijke existentie wortelt, welke juist daarom haar *hoogste richtsnoer* in de „idee der volkomen gerechtigheid“ vindt.²³⁾

Zoodra echter, gelijk in het Christelijk geloof, niet een *wet*, maar de vrije, boven de wet verheven, Goddelijke *liefde* als het hoogste wordt erkend, is de *gerechtigheid* tot een *relatieve, betrekkelijke* waarde teruggebracht. Onder een „volkomen“, d. i. „absolute gerechtigheid“ kan een Christen zich volgens BRUNNER niets — tenzij iets Stoicijnsch of Aristotelisch — denken. Slechts bij een *wettische* opvatting van het Christelijk geloof, gelijk de Roomsche, kan men nog een „natuurrecht“ en een idee van een „volkomen gerechtigheid“ aanvaarden.

De gerechtigheid naar Christelijke opvatting, is volgens BRUNNER

als zoodanig *onvolkomen*: „Vollkommene Gerechtigkeit ist ein in sich widerspruchvoller Gedanke; denn das Vollkommene kann nicht Gerechtigkeit sein”.²⁴⁾

De „gerechtigheid” bedoelt slechts afgrenzing der machtssferen en de handhaving dezer grenzen. De gerechtigheid is algemeen, wettelijk, vooruitgeweten, onpersoonlijk-zakelijk, abstract, rationeel (!) In dit opzicht is zij het volstrekt *lagere* tegenover de *liefde*. De laatste is concreet, persoonlijk, niet vooruitgeweten, niet-algemeen, niet-wettelijk. Ook van een volkomen Goddelijke gerechtigheid mag niet in eigenlijken zin worden gesproken.

De gedachte der „Goddelijke gerechtigheid” drukt volgens BRUNNER evenmin als die van de gerechtigheid in het tijdelijk leven iets materiëels, iets van eigen inhoud uit, doch slechts de „formeele kwaliteiten van de adaequatheid (Entsprechung), de betrouwbaarheid, en constantheid van het Goddelijk handelen”.²⁵⁾ Zoo worden dus ook in het Goddelijk wezen *hoogere* en *lagere* „eigenschappen” aanvaard.²⁶⁾ Wel moet de liefde door de gerechtigheid zijn heengegaan, wijl ze anders willekeurig-onzakelijk en sentimenteel zou worden. Maar ze gaat als het absolute zeer beslist boven de gerechtigheid uit.

Ook de *rechtsidee*, als richtsnoer voor het zoeken naar de „betere gerechtigheid” in het tijdelijk leven, moet daarom volgens BRUNNER zuiver *formeel* worden gevat in de radicaal criticistische lijn der neo-Kantianen.

Deze „critische rechtsidee” wordt, gelijk de ervaring leert, volgens hem ook slechts door zulke juristen goed begrepen, die in betrekking tot de geloofstraditie der Reformatie staan (STAMMLER, BURCKHARDT).

Zoo wordt van Christelijk standpunt de synthese met den neo-Kantiaanschen gedachtengang voltrokken, waarbij intusschen het formalisme van STAMMLER nog „überboten” wordt, in zover BRUNNER iedere „inhaltliche Bestimmung der Rechtsidee” afwijst.

Hoe moet nu volgens BRUNNER de practische houding van den Christen tegenover den staat zijn ?

In de eerste plaats moet hij beginnen, de aanwezigheid en het werken van den *machtfactor* in den staat min of meer als een „natuurfactum” te aanvaarden en daarmede diens innerlijke levenswet, de „*staatsraison*”, binnen zekere grenzen te erkennen. Tegenover de „macht” kan niet slechts de liefde, maar ook de gerechtigheid slechts „regulatief”, nimmer *constitutief* principe zijn.

Daarmede is het ethische probleem der staatsraison geformuleerd en tegelijk als *onoplosbaar* ingezien. De staat is primair geen zedelijk instituut, maar een „irrationeel product der historie”; „es hat nie gegeben und wird nie geben: den Christlichen Staat”.

Wij kunnen hem in het geloof slechts „verstaan” in de gedachte aan den in alle historie „verborgen God”.

De *eigenwettelijkheid* van den staat als machtsinstituut moet ook door den Christenstaatsman worden erkend.

Intusschen heeft de „staatsraison” zoowel innerlijk als uitwendig *grenzen*, welke de Christen-staatsman met kracht heeft te verdedigen.

Eenerzijds blijft ook de staat onder het „gebod Gods” gesteld, zoodat ieder Christen die in een staatsambt handelt, „steeds naar den „wil Gods voor het oogenblik” heeft te vragen.

Anderzijds is de „staatsraison” uiterlijk begrensd, doordat zij met de gerechtigheid onder de volkeren en het welzijn der menschheid rekening heeft te houden. „Brutaler Machtswille ist schlechte Staatsraison”. Daarom moet de Christen-staatsman tegen de *natuurlijke imperialistische tendenzen* van den staat scherp positie kiezen.

Voorts heeft de Christen — *bij alle erkenning van de machtsbasis van den staat* — de roeping, den *moderneren oorlog* als laatste middel tot beslechting van volkenrechtelijke geschillen, zonder voorbehoud af te wijzen, omdat dit middel — in tegenstelling tot de oorlogen in vroeger tijden — het karakter van een volstrekt onzinnigen zelfmoord der volkeren heeft aangenomen.

Daarom is het volgens BRUNNER volstrekt geen „politieke onzin”, maar een nieuwe staatkundige mogelijkheid, dat een volk zich militair „weerloos” maakt, om den door het oogenblik geboden nieuwen vorm van internationale veiligheid voor te bereiden; dat „gewetensvolle en staatkundig nuchter denkende burgers” den staat den militairen dienst weigeren en dat zij deze weigering als „het gebod Gods” aan zich erkennen in een concreet politiek verantwoordelijkheidsgevoel, dus in geheel anderen zin dan zij, die zich simpel op het gebod „Gij zult niet doden” meenen te kunnen beroepen. 27)

Zelfs de mogelijkheid van een revolutie tegen de bestaande overheid mag uit dit oogpunt als een „laatste noodzakelijkheid” niet zedelijk worden verworpen.

Het spreekt na al het bovenstaande eigenlijk van zelf, dat BRUNNER op zijn standpunt voor *Christelijke partijen in de politiek* geen plaats

heeft. De staatkunde is zoo zwaar belast door de „zondige eigenwettelijkheid der gevallen wereld”, dat men den naam van Christus slechts kan compromiteeren door hem voor een bepaalde richting of groep op te eischen. Het politieke inzicht kan bij gelijk geloof en gelijke liefde zeer verschillende politieke wegen inslaan. Wij moeten volgens BRUNNER bereid zijn te erkennen, dat men als Christen zelfs *bolschewist* of *fascist* kan zijn, mits men deze beide richtingen niet neemt naar haar ideologieën, die in een anti-Christelijke levensbeschouwing geworteld zijn, maar naar haar zuiver zakelijk-politieke doelstellingen (!)

Iedere politiek en iedere politieke richting staat onder het gericht Jesu Christi en voor elk dezer behoeft de Christen de bijzondere vergeving Gods. Wanneer althans de *Christenen* dit algemeen erkennen, dan zou de staatkundige strijd zijn giftigsten prikkel verliezen.

Wat hier ten aanzien van een Christelijke partijgroepeering werd gezegd, geldt volgens BRUNNER evenzeer ten aanzien van een „Christelijke vakorganisatie”. Ook de laatste wijst hij radicaal af.

Het liefdegebod vraagt van den Christen, dat hij zich aan de politiek en de sociale beweging niet onttrekke. Maar het geeft hem geen „Christelijke principes”, die de basis van partijprogramma's vormen. Het verwijst hem veeleer naar de eigenwettelijkheid dezer „natuurlijke terreinen”.

* * *

Het dialectisch dualisme in Brunner's wetsidee en de oorsprong van dit dualisme.

Wanneer wij ons thans in een critische analyse van BRUNNER's wetsbeschouwing gaan begeven, dan moet het in de eerste plaats zijn opgevallen, dat deze beschouwing van wortel tot kroon is doortrokken van hetzelfde *radicaal dualisme*, dat wij als *dialectisch grondmotief* in de „Zwitserse theologie” ontdekten.

Er gaapt hier een onoverbrugbare kloof, een innerlijk niet te verzoenen tegenstelling, tusschen de religieuze volheid en eenheid van Gods wil voor het *leven in de genade* eenerzijds en de starre eigenmachtige tijdelijke ordeningen voor de zondige *natuur* anderzijds. De „ordeningen” krijgen als *wet*, als *lex*, een *zelfstandig, afgesloten bestaan* tegenover het liefdegebod, dat zij als zoodanig in allen deele

weerspreken, waarmede ze in *onverzoenlijke tegenspraak* zijn verwickeld.

Deze dialectische spanning tusschen „gebod” en „ordeningen” schuilt niet alleen — gelijk men een oogenblik zou kunnen meenen — *in den invloed der zonde* op de laatste.

Neen, zij schuilt in het *grondkarakter der ordening als zoodanig, ook als Scheppingsordering!*

Het is het karakter van den *algemeenen regel*, van de vooruit te weten „lex”, van de wet, waaraan het individueele subject als *subjet onderworpen* is, dat volgens BRUNNER met de religieuze volheid van het liefdegebod onvereinigbaar is.

De *eigenwettelijkheid, de eigenmachtigheid* van het natuurlijk leven tegenover de Christelijke religie schuilt reeds in de *natuur der schepping* als zoodanig, die naar BRUNNER's uitdrukkelijke uitspraak, *niet* door het *geloof*, maar door de *natuurlijke rede* wordt gekend.

Zoo is BRUNNER's *wetsidee* innerlijk verscheurd door het verborgen dualisme tusschen *natuur* en *genade*, een dualisme, dat, gelijk wij reeds in den aanvang van dit referaat opmerkten, geenszins met de *Schriftuurlijke tegenstelling* tusschen *zonde* en *genade* mag worden vereenzelvigd.

In waarheid is hier het liefdegebod niet de ware wortel-eenheid der tijdelijke ordeningen, gelijk men een oogenblik zou kunnen meenen, wanneer men BRUNNER hoort betoogen, dat de diepere grond, waarom wij als Christenen ons in de „ordeningen” hebben te voegen, tenslotte geen andere is dan het liefdegebod zelve.

Immers, wanneer inderdaad naar BRUNNER's opvatting het liefdegebod de *wortel-eenheid* dezer ordeningen ware, dan zouden de laatste nimmer *als zoodanig, qua lex*, met het eerste in tegenspraak kunnen zijn, dan zouden zij, naar de religieuze volheid van den zin der wet, nimmer een *eigenmachtigheid* tegenover het leven uit de genade in Christus Jezus kunnen bezitten.

Het staat in BRUNNER's *wetsidee* veeleer aldus: *Gebod* en *wet* zijn onderling door de afgrondelijke kloof van *genade* en *natuur, verlossing* en *schepping gescheiden* en deze dialectische spanning wordt door den zondeval slechts tot het uiterste *verdiept*.

Het „*Gebod*” staat tegenover de *wet* in haar pluriformiteit van „ordeningen” als het *hoogere* tegenover het *lagere*. Het geloofsleven uit de genade kan zich slechts binnen het *eigenmachtige raam* der ordeningen

doen gelden. De innerlijke doorbreking der wet door het liefdegebod raakt slechts het *genadeleven*, niet de *eigenmachtige ordeningen* zelve.

* * *

Het schema natuur en genade in de wetsbeschouwing van Thomas Aquinas.

Waar ligt toch wel de diepere grond van dit dialectisch dualisme? Waar hebben wij zijn historischen oorsprong te zoeken?

Om dit na te gaan, zouden wij in den historischen ontwikkelingsgang van het Christelijk denken moeten teruggaan tot de opkomst van de tegenstelling tusschen *natuur* en *genade*.

Nog steeds ontbreekt echter, voorzoover mij althans bekend, een critisch-historisch onderzoek omtrent den *aanvang* van de verschuiving van de Schriftuurlijke tegenstelling tusschen zonde en verlossing naar het niet meer Schriftuurlijk schema natuur en genade.

Daarom wil ik hier volstaan met een summier weergave van de beteekenis, welke dit laatste schema in de *traditioneele Roomsche opvatting sinds de Hoog-Middeleeuwen* verkregen heeft.

Deze opvatting in zake de verhouding van de beide „rijken” van natuur en genade vond haar beste wijsgeerige uitdrukking in de wetsbeschouwing van THOMAS VAN AQUINO, den grootvorst der scholastiek uit de XIIIe eeuw.

Volgens deze conceptie is de scheppingsorde in haar nog bloot *natuurlijk* bestaan de noodzakelijke *basis* voor de *Godelijke genade*, welke den mensch als een *donum superadditum*, als een *boven-natuurlijke* gave, reeds bij de schepping was toebedeeld. Door den zondeval ging wel deze *boven-natuurlijke genadegift* verloren. Maar de „menschelijke wezensnatuur” als *basis*, de zgn. „*redelijk-zedelijke natuur*”, werd daardoor niet grondig verdorven. De *boven-natuurlijke genade* kan de mensch na den zondeval slechts door bemiddeling van het Kerk-instituut sacramenteel deelachtig worden.

De „*natuur*” wordt door de aldus herkregeen „*genade*” niet opgeheven, maar tot *hoogere volmaaktheid* gebracht (*gratia naturam non tollit, sed perficit*).

Zij behoudt echter tegenover het rijk der genade haar eigenwettelijkheid.

De natuurlijke ordeningen zijn *niet* in Gods *souvereinen Schepperswil* gegrond, maar hebben veeleer haar *Oorsprong* in de *goddelijke rede*, waaraan de *natuurlijke menselijke rede deel heeft*.

Zij vinden haar worteleenheid in de zgn. *lex aeterna* of *eeuwige wet*, welke een noodwendig uitvloeisel is van het *redelijk* wezen Gods. Juist daarom kunnen zij door de natuurlijke menselijke rede ook buiten alle openbaring om worden *gekend*.

In alle zaken, welke de „natuur” (der schepping) betreffen, is de menselijke rede *zelfgenoegzaam, autonoom*, ook al woont in haar, naar THOMAS fijnzinnig opmerkt, een verborgen verlangen (desiderium) naar die hogere *boven-natuurlijke* waarheden, waarin zij slechts onder leiding van het christelijk geloof inzicht kan verkrijgen.

De „wezensnatuur” der dingen is aan deze laatste ingeschapen als innerlijke wezenswet, of *lex naturalis*, die ieder ding overeenkomstig zijn eigen geaardheid naar de volmaking van zijn wezen doet streven.

Deze wezenswet of „substantieele vorm” is dus in de metaphysische rede-orde (*lex aeterna*) gegrond.

Zij drukt het eigenlijk *wezen* der dingen uit in een trappenbouw van natuurlijke wezensvolkomenheden, waarin het plantenrijk onder het dierenrijk en beide onder de hogere wezensnatuur des menschen zijn geordend.

De substantieele wezensvorm des menschen is zijn *redelijk-zedelijke natuur*, welke deel heeft aan de *goddelijke* rede en daarom — in tegenstelling tot de *lagere*, zinnelijk-lichamelijke deelen der natuur — „*onsterfelijkheid*” bezit. ²⁸⁾

Wijl deze „natuur” door de zonde niet in wezen is aangetast, kan de mensch ook met behulp van de „natuurlijke rede” tot een *natuurlijke kennis omtrent God* komen, die als lagere voortrap van de hogere Godskennis uit de genade-openbaring is te zien.

Hiermede is dus aan de „*theologia naturalis*” een zelfstandige, positieve waarde verzekerd.

Tusschen „natuur” en „genade” gaapt in de Thomistische conceptie geenszins, gelijk bij BRUNNER, een *onoverbrugbare* kloof. Zij zijn veeleer aan elkander *aangepast*, als *onderbouw* en *bovenbouw*. De genade behoeft de „natuur” als haar *fundament* en lagere *voortrap*.

Deze Thomistische conceptie berust klaarblijkelijk op een *synthese*, een *compromis* tusschen de Christelijke religie en de heidensche Aristotelische wijsbegeerte.

De geheele opvatting van de „natuur” met haar sterfelijk en onsterfelijk deel, met haar „*lex naturalis*”, haar substantieele wezensvormen in een trappenbouw van wezensvolkomenheden, haar *redelijken oorsprong* in de „goddelijke Vernunft” is integraal aan ARISTOTELES ontleend. De Christelijke leer van zondeval en verlossing werd hier eenvoudig als hoogere verdieping boven-opgezet.

De *wetsidee*, welke aan deze geheele synthese-philosophie ten grondslag ligt²⁹), is zelve een compromis tusschen Christelijke en heidensche wetsbeschouwing.

Op het geheele *natuurlijk gebied* is de wet in Aristotelischen zin gevat als een metaphysische wezensorde, welke in de *ver-goddelijkte rede* haar oorsprong vindt, en waaraan God dus zelve *gebonden* is.

Daarom schrijft THOMAS ook geheel in Aristotelische lijn: Het (natuurlijk) goede is niet daarom goed, wijl God het gebiedt, maar God *moest* het goede gebieden, omdat het *goed* (d. w. z. in de redelijk-zedelijke natuur *gegrond*) was.

Doordat in deze conceptie de natuur als lagere trap onder de genade is geordend, en het hierarchisch kerkinstituut tot eigenlijke middelaar tusschen beide rijken is verheven, werd op deze wijze ook de geheele Roomsche beschouwing in zake de verhouding van kerk en wereld wijsgeerig gerechtvaardigd.

De „kerk” als sacramenteel genade-instituut moet het geheele natuurlijk leven tot zijn boven-natuurlijk einddoel voeren en daarom moet haar *leiding* worden erkend in al die zaken, die het zieleheil betreffen.

Deze wetsbeschouwing is *rationalistisch* in zooverre zij het *wezen der dingen* zelve in een algemeene natuurlijke *wezenswet* zoekt, welke in de *ratio*, in de „rede”, gegrond is.

In deze natuurlijke wetsbeschouwing is ook de Thomistische leer der natuurlijke zedewet en van het natuurrecht geworteld, waartegen wij BRUNNER zoo scherp zagen stelling kiezen.

Boven deze *natuurlijke* wetsbeschouwing welke de eenheid en Oorsprong aller tijdelijke scheppingsordeningen in de *rede* zoekt, verheft zich dan THOMAS' wetsbeschouwing voor het *rijk der genade*.

De wet voor het genadeleven is volgens hem uitsluitend in Gods souvereinen wil gegrond en daarom als van *boven-redelijken oorsprong*, ook slechts uit Goddelijke openbaring te kennen.

De diepere wortel der lex voor het genadeleven is de *Christelijke liefde* (charitas).

* * *

De oorsprong van het dualisme tusschen natuur en genade. Het laat-middeleeuwsch nominalisme en zijn irrationalistische wetsbeschouwing.

Het speculatieve schema *natuur* en *genade* is dus in de Thomistische wetsbeschouwing in uitgewerkte wijsgeerige conceptie gegeven. Het bij BRUNNER opgemerkte *radicaal dualisme* tusschen beide „rijken” ontbreekt echter in deze traditioneel-Roomsche conceptie totaliter.

De „lex naturalis” *weerspreekt* hier geenszins, gelijk bij BRUNNER, het evangelisch liefdegebod, evenmin als de *natuurlijke rede* met het *christelijk geloof* in tegenspraak is. Zij zijn veeleer op schijnbaar harmonische wijze aan elkander *aangepast* als *onderbouw* en *bovenbouw*.

Waar hebben wij dan den oorsprong van het *radicaal-dualisme* tusschen „natuur” en „genade” te zoeken?

Ook hiervoor leveren reeds de Middeleeuwen het aanknoopingspunt. Tegen het *Thomistisch* synthese-standpunt kwam in de XIVe eeuw een geestesrichting in verzet, die onder leiding van den Engelschen Franciskaner WILLEM VAN OCCAM van wereldbeteekenis zou worden en die bekend is als het *nominalisme der laat-scholastiek*.

Deze nominalistische richting zag terecht in, dat THOMAS' wetsbeschouwing, welke tenslotte de *vergoddelijkte menschelijke rede* tot speculatieven oorsprong aller wetten in de geschapen natuur verhief, ondanks alle uitwendige accomodatiepogingen, in een onverzoenlijken strijd moest komen met het *Christelijk geloof in Gods volstreckte Schepperssovereiniteit*.

In stee van echter een wezenlijk *Christelijke, Schriftuurlijke* beschouwing van de schepping en de haar ingeplante wetten tegenover de speculatief-Aristotelische der „wezensnatuur” te stellen, bleef het nominalisme staan bij een *radicale uiteenbreking van de heidensche en Christelijke gedachten-lijnen*, welke in THOMAS' wetsidee tot een schijnbaar sluitende *synthese* waren gebracht. „Natuur” en „genade”, het gebied der *natuurlijke* en der *boven-natuurlijke kennis, denken* en *ge-*

looven, werden door een absolute, onoverbrugbare kloof van elkander *gescheiden*.

De beschouwing van de „natuur” der schepping bleef even on-schriftuurlijk als te voren, ja ze werd bovendien geïnfecteerd door de *nominalistische wetsbeschouwing* der laat-scholastiek. Volgens deze beschouwing is de *algemeene regel*, gelijk die in het „algemeen begrip” van een zaak is gevat, geenszins, gelijk THOMAS leerde, in een „meta-physische wezensnatuur” der dingen gegrond, doch slechts een abstract begrip, resp. *naam*, waaronder wij bloot subjectief in ons denken de overeenstemende eigenschappen der dingen samenvatten.³⁰⁾

Werkelijk bestaan hebben naar deze beschouwing slechts *individuele* wezens. De algemeene begrippen hebben geen objectief bestaan *in of voor* de *geschapen* dingen, doch slechts een *subjectief abstract bestaan in het menschelijk denken*.

Het *wezen* der dingen wordt dus niet langer in rationalistische lijn in het *wetmatige* als het *algemeene* gezocht, dat dan in een meta-physische *rede-orde* zou zijn gegrond, maar veeleer in de volstrekte *subjectieve individualiteit*, in de *onvergelijkelijke bijzonderheid* der dingen. In zooverre is deze laat-middeleeuwsch nominalistische richting van *irrationalistisch* karakter.³¹⁾

Haar *irrationalistische wetsbeschouwing* wordt nu met een waar *radicalisme* zoowel op het rijk der genade als op dat van het natuurlijk-zedelijk leven toegepast.

De natuurlijke zedewet vindt volgens OCCAM haar oorsprong niet in een *vergoddelijke rede*, maar in een volstrekt ongebonden *goddelijke willekeur*. De „*potestas Dei absoluta*”, de „almacht Gods” is niet alleen boven de wet verheven, niet aan de wet onderworpen, maar ze is *exlex*, d. w. z. in wezen *despotische willekeur*.

God had evengoed een egoïstische moraal in de zedewet kunnen sanctioneeren. Hij had evengoed Christus Jezus in de gedaante van een steen of ezel in deze wereld kunnen doen komen.

Deze nominalistische opvatting van *den Oorsprong* der wet be-teekende uiteraard het einde van de oude rationalistisch-metaphysische opvatting van de „*lex naturalis*”, inbegrepen de Thomistische leer van het „natuurrecht”.

De Christen heeft zich volgens OCCAM in een *positivistische legali-teit* onder de natuurlijke wetten te buigen, omdat hij, in 't geloof, daarin Gods geordende wil (*potestas Dei ordinata*) ziet.

Maar de wet is reeds als zoodanig tot het *lagere* neergedrukt. Zij wordt door dit nominalisme niet langer in een goddelijke scheppersrede gegrond. Ze is een ordening, welke voor alle redelijke speculatie ontoegankelijk is, omdat haar *Oorsprong* volstrekt *irrationeel* is, nl. een ongebonden goddelijke willekeur.

In zijn positivistische houding aanvaardt OCCAM ook de Schrift, het dogma en de kerkelijke traditie als *wet* in dezen irrationalistischen zin. God heeft ons eenmaal aan deze openbaring en het kerkelijk gezag willen binden en daarom hebben wij ze als Christenen te aanvaarden, zonder naar haar „redelijkheid” te vragen.

Maar het innerlijk genadeleven is zoo volstrekt boven al het wetmatige verheven, als de Goddelijke Almacht zelve.

De innerlijke grootheid van het genadeleven ligt juist in het volstrekt *contingent*, het *niet na te rekenen*, het *niet vooruit te weten* karakter ervan.

De „*theologia naturalis*”, de kennis omtrent God uit de redelijke natuur, verliest op dit nominalistisch standpunt uiteraard iedere positieve beteekenis. Zij wordt bij OCCAM veeleer een *negatieve critiek* der rede, welke de onbewijsbaarheid van de in de thomistische „natuurlijke theologie” geponeerde stellingen i. z. het goddelijk wezen, de schepping etc. heeft in 't licht te stellen.

Voor de natuurlijke kennis omtrent de schepping is volgens dit nominalisme de mensch niet op het *geloof* en nog minder op het speculatieve onderzoek naar een verborgen, in de rede gegronde „wezen-natuur” der dingen, maar op de *zinnelijke ervaring* en het *systematisch wetenschappelijk denken* aangewezen.

Hij leert zoo althans de zich hem aanbiedende *verschijnselen* wetenschappelijk beheerschen en daarbij is het natuurlijk menschelijk denken autonoom, op zich zelve aangewezen.

Alleen maar, de natuurlijke kennis wordt tegenover de hooge speculatieve waardeering ervan bij THOMAS neergedrukt tot een veel lager niveau. Over het metafysisch *wezen* der schepping leert zij ons niets. De „algemeene begrippen”, waarmede zij opereert, hebben slechts subjectieve waarde voor het menschelijk bewustzijn, zij verschaffen geen kennis over het wezen der dingen op zich zelve.

Tenslotte geeft deze nominalistische denkrichting ook een geheel anderen kijk op staat en recht.

Ook het recht wordt in positivistische lijn op het *wilsprincipe* terug-

gevoerd en gevat als *algemeene wil*³²⁾ aller in den staat vereenigde individuen.

Juist deze in den grond *positivistische* denkhouding in het nominalisme brengt met zich, dat men, alle geldend recht uit den staatswil laat ontspringen, gelijk ook het latere humanistisch positivisme zou doen, en waarmede ook BRUNNER, naar wij zagen, instemde.

Met de religieuze grondovertuiging der Reformatie heeft dit nominalistisch positivisme uiteraard zoo weinig uitstaande als het Christendom iets uitstaande heeft met de Aristotelische leer van de metafysische „wezensnatuur” met haar „substantieele vormen”.

Alleen dit *negatieve* heeft de positivistische rechtsbeschouwing met de reformatorische gemeen, dat beide in onverzoenlijken strijd met de speculatief-rationalistische leer van het Aristotelisch-Thomistisch natuurrecht moesten komen.

Het laat-middeleeuwsche nominalisme verzet zich uiteraard met kracht tegen de Thomistische beschouwing over de verhouding van kerk en staat. De staat, als behoorend tot het gebied der zondige natuur, staat ook in „geestelijke” aangelegenheden niet onder leiding van een sacramenteel genade-instituut, om tot een hoogere trap van volmaaktheid te komen.

Waar alle tijdelijk recht op den staatswil als „algemeenen wil” wordt teruggevoerd, wordt uiteraard de kerk ook niet als zelfstandig *rechts*-instituut erkend. MARSILIUS VAN PADUA en JOHAN VAN JANDUN, nominalistische kampgenooten van OCCAM in den strijd tegen het kerkelijk primaat over de wereldlijke overheid, laten zelfs de kerk als tijdelijk instituut *opgaan* in den staat en kennen dus, gelijk later ROUSSEAU, aan den staat de absolute soevereiniteit toe over de inwendige kerkelijke aangelegenheden.

Slechts de kerk in den boven-tijdelijken zin van „lichaam van Christus” is aan de staatssoevereiniteit onttrokken, maar in dezen zin heeft zij volgens deze nominalisten niets met de wereldlijke aangelegenheden van doen.

Het *scherpe dualisme* tusschen *natuur* en *genade* voert hier ook tot een *radicale scheiding* tusschen de *kerk* als „*koninkrijk Gods*” en het *tijdelijk instituut*.

* * *

Doorwerking van nominalistische tendenzen in Luther's wetsbeschouwing. Het dualisme van wet en evangelie.

Onder de Reformatoren was LUTHER in deze nominalistische scholastiek opgevoed, die hij door bemiddeling van OCCAM's leerling, GABRIEL BIEL, leerde kennen. Hij zelf verklaarde: „Ich bin von Ockam's Schule”, en de nominalistische zuurdeesem is inderdaad in LUTHER's *wetsbeschouwing* blijven doorwerken. Zij bracht in deze laatste dat eigenaardig *dualisme* en een typisch *anti-nomistische trek* in de beschouwing van het Christelijk leven uit de genade.

Het nominalistisch dualisme, in den zoo even uiteengezetten zin, openbaarde zich bij LUTHER duidelijk in zijn kijk op de verhouding van het evangelie tot de wereldlijke ordeningen.

De Reformatoren LUTHER en CALVIJN verwierpen in hun *theologie* eenstemmig de Roomsche, door THOMAS VAN AQUINO wijsgeerig uitgewerkte, constructie van de „natuur” (der schepping) als een in zich zelfstandige *basis* en noodwendige *voortrap* van de „genade”.

Zij braken eenstemmig met de Roomsche opvatting der genade als „*donum superadditum*” (een boven-natuurlijke gave). Zij keerden terug tot de Schriftuurlijke, ook door AUGUSTINUS aangehangen beschouwing, dat de ware tegenstelling die is van *zonde* en *verlossing* in Christus Jezus. De „natuur” is door den zondeval in haar *religieuzen wortel* verdorven en de genade is niet een boven-natuurlijke gave *boven* de geschapen natuur, maar veeleer het „*herstel*”, of gelijk CALVIJN het praegnant uitdrukt, de „*vernieuwing*” der natuur.

Vandaar het eenstemmig protest van LUTHER en CALVIJN tegen de Roomsche opvatting van de natuurlijke vrijheid van den wil, tegen haar leer van de natuurlijke verdienstelijkheid der goede werken. Vandaar de bijzondere nadruk, waarmede de Schriftuurlijke boodschap van de *rechtvaardiging door het geloof alleen* weder werd gepredikt.

In principe was hiermede ook het nominalistisch dualisme tusschen natuur en genade en de dorre positivistische opvatting der Schrift en van het dogma, gelijk we die in de laat-scholastiek ontmoetten, *overwonnen*.

De levende Christelijke, Schriftuurlijke geest, welke in de Reformatie tot openbaring kwam, haar vurig en levend geloof, verdroeg zich inderdaad slecht met de nominalistische instelling der laat-scholastiek.

Ware deze Schriftuurlijke lijn dan ook door LUTHER zuiver doorgetrokken, dan had nimmer in zijn *levens- en wereldbeschouwing* dat eigenaardig dualisme tusschen „natuur” en „genade”, in den nieuwen vorm van een absolute tegenstelling tusschen *wet* en *evangelie* kunnen blijven nawerken.

Maar LUTHER heeft zich nimmer aan de *irrationalistisch-nominalistische wetsbeschouwing* der laat-scholastiek kunnen ontworstelen en hij bracht deze beschouwing op principieel onjuiste wijze in verband met Paulus' prediking van de rechtvaardiging door het geloof alleen, in haar tegenstelling tot de Farizeeuwsch-Joodsche opvatting in zake de rechtvaardiging door de werken der wet.

Reeds bij LUTHER ontmoeten wij de valsche vereenzelviging van de opvatting, dat ook de Christen innerlijk aan de wet onderworpen blijft, met de Farizeeuwsche eigengerechtigheid, welke de wet losmaakt van den Goddelijken Gebieder.

BRUNNER trekt op dit punt eenvoudig de *nominalistisch-Lutheraansche* lijn door.

De „wet” werd nu slechts als algemeene grove ordening erkend voor het gebied der door de zonde verdorven natuur.

Door de „natuurlijke ordeningen” houdt God de zondige wereld in stand. De Christen heeft zich daarin volgens LUTHER in een *bloot-legale* gehoorzaamheid te schikken, zoolang hij in het aardsche tranendal verkeert.

Maar de genade in Christus Jezus beteekent voor LUTHER, die daarin ongetwijfeld nog *radicaler* te werk gaat dan BRUNNER, een volstrekte *opheffing van de wet als norm voor het innerlijk geloofsleven van de Christen-persoon*.

De „vrijheid van den Christen-mensch” is volgens hem het leven in de evangelische liefde uit het geloof, dat *boven de wet* (als het *lagere, natuurlijke*) verheven is.

De „natuurlijke ordeningen” worden nu — evenals bij BRUNNER — tot het „groeve raam”, waarbinnen het geloofsleven tot den evangelischen liefdedienst aan den naaste geroepen is, maar dat in wezen, als „lex”, met de vrijheid van den Christenmensch *in tegenspraak* is.

En deze „ordeningen” worden nu tegenover het Koninkrijk Gods in Christus Jezus inderdaad tot een *zelfstandige, eigenmachtige* instantie. Ja, *wet* en *genade* zijn *absolute tegenstellingen* geworden.

Daaruit laat zich verklaren, dat reeds LUTHER de „natuurlijke orde-

ningen", gelijk het recht, als zoodanig weer tot het terrein van de „natuurlijke rede" gaat rekenen, welke laatste tegenover het Christelijk geloof weder *autonomie* verkrijgt, en dat straks MELANCHTON weer de poging kon wagen een *synthese* tot stand te brengen tusschen LUTHER'S Christelijke theologie en de Stoische wijsbegeerte!

LUTHER vond ten slotte niet den weg tot de radicale Schriftuurlijke beschouwing inzake de verhouding van onze tijdelijke wereld tot den religieuzen wortel van het menschengeslacht in Adam als het eerste, en in Christus Jezus als het tweede Hoofd.

De theologisch door hem zoo radicaal verworpen opvatting van de geschapen „natuur" als eigenmachtige tegeninstantie tegenover de genade, kreeg in zijn *levens- en wereldbeschouwing* door de nawerking van het nominalistisch dualisme daarin, helaas weer toegang.

Maar anderzijds was LUTHER, geloofsheld der Reformatie, verre verwijderd van de onschriftuurlijke opvatting der moderne dialectische theologie, die op grond van haar *dialectisch grondmotief* i. z. de absolute klove tusschen eeuwigheid en tijd, ook een *scheiding* ging maken tusschen Christus als „vleeschgeworden Woord" en de historische Jezusfiguur, tusschen *tijdelijke gestalte* en *eeuwigen inhoud van het Woord Gods*.

* * *

Het laatste motief in Brunner's wetsbeschouwing. Het „actualisme" en de moderne existentiephilosophie.

Daarmede komen wij tenslotte tot het laatste motief in BRUNNER'S wetsbeschouwing, dat nog in zijn historischen achtergrond moet worden doorzien. Wij zagen reeds den achtergrond van het schema natuur-genade in de „realistisch-rationalistische" scholastiek; wij zagen den achtergrond van de dualistische scheiding tusschen „natuur" en „genade" in het nominalisme der laat-scholastiek en den historischen oorsprong van het *irrationalisme* in BRUNNER'S wetsbeschouwing; wij zagen tenslotte hoe dit dualisme in LUTHER'S gedachtenwereld zich met den geest der Reformatie verbond en voerde tot de absolute tegenstelling tusschen wet en evangelie en tot de vereenzelviging van de „wet" met de Farizeeuwsche opvatting daarvan.

Een geheel nieuw motief tegenover al deze vroegere is echter de dialectische spanning tusschen tijd en eeuwigheid in BRUNNER'S ge-

dachtengang, alsmede de actualistisch-subjectivistische opvatting van het „Woord Gods”, als een louter subjectieve, contingente werkzaamheid Gods, die aan den Christen niet „ter beschikking” is gesteld, waarvan hij nimmer een „zeker bezit” kan hebben.

De achtergrond van dit laatste dialectisch en actualistisch grondmotief ontdekten wij reeds terloops in den aanvang onzer uiteenzetting. Het bleek de *moderne irrationalistische existentiële filosofie* (Kierkegaard, Heidegger) te zijn, die op dit cardinale punt in BARTH's en BRUNNER's wetsbeschouwing toegang heeft gekregen, en waarin ook duidelijk *gnostische* trekken openbaar worden. ³³⁾

Het was deze wijsgeerige strooming, die tegenover de vroegere *substantieele* opvatting van de persoonlijkheid een zuiver *actualistische* stelde. De persoonlijkheid is naar deze beschouwing geen *substantieel*, *star* subject, maar slechts het centrum van bewustzijnsacten, een „ik”, dat slechts *leeft* in zijn irrationeële bewustzijnsactiviteit naar haar verschillende aspecten en daarin een volkomen contingente, in geen wetsbegrip te vatten, individueele totaliteit vertoont.

Deze opvatting heeft de dialectische theologie zoowel voor de Goddelijke als menselijke persoonlijkheid aanvaard ³⁴⁾ en hier ligt ook de verklaring van haar zuiver *actualistische opvatting* zoowel van het *Goddelijk liefdegebod* als van het „Woord Gods” in de tijdelijke gestalte der Schrift.

Een schriftuurlijk motief is dus in deze opvatting van het „Gebod” als „Gebot der Stunde” *zeker niet* te vinden. Het is veeleer de moderne humanistische existentiële filosofie, die daarop haar stempel heeft gedrukt.

Deze critiek raakt uiteraard niet de zuiver Schriftuurlijke gedachte, dat het „Woord Gods” ons slechts door den Heiligen Geest kan ontsloten worden en dus niet als een „objectief ding” mag worden beschouwd, waarover de mensch de vrije beschikking heeft. Maar dat dit laatste de gereformeerde Schriftbeschouwing zou zijn, is wel een zonderling misverstand!

* * *

Dat BRUNNER niet tot klaarheid is gekomen met betrekking tot de Schriftuurlijke opvatting van het *hart* als den *religieuzen wortel* van *heel* de tijdelijke existentie, van het hart „waaruit de uitgangen des levens zijn”, blijkt duidelijk uit de verwarde en sterk door de existentie-

philosophie beïnvloede uiteenzettingen, welke hij op dit punt geeft in het 15e hoofdstuk van zijn boek onder den titel *Der neue Mensch als Gottes Werk und Forderung*. De schrijver bedoelt hierin een stuk „Christelijke anthropologie” te leveren.

Dit hoofdstuk begint veelbelovend met de opmerking, dat de Christelijke anthropologie nòch de naturalistische nòch de idealistische banen der filosofische leer van den mensch kan volgen.

Het onderscheid tusschen den mensch en de andere schepselen ligt niet in de „Vernunft”. Niet de „rede” is de geestelijke kern zijner persoonlijkheid. Maar hierdoor onderscheidt zich de mensch, dat hij naar het scheppingsplan niet slechts *door* het Woord Gods is geschapen, gelijk ook de andere creaturen, maar dat hij ook *in* dat Woord is geschapen als een *ik*, dat door God met „gij” wordt aangesproken en tegenover God verantwoordelijk is. Het menschelijk ik heeft dus geen zelfgenoegzaamheid, maar zijn vrijheid bestond in zijn religieuze verantwoordelijkheid en afhankelijkheid van God.

Tot zoover voortreffelijk!

Intusschen heeft volgens BRUNNER de zonde het *wezen* van den mensch *veranderd*. Want het *wezen* van een *ik* is — in onderscheiding van al het andere, wat bestaat — medebepaald door zijn zelfkennis en zelfbepaling, door zijn *interpretatie* van zijn existentie. Dit is een opvatting, die geheel aan KIERKEGAARD is ontleend.

De zondige mensch is in tweespalt met zijn geschapen *wezen*, hij is ziek aan wat KIERKEGAARD noemde „die Krankheit zum Tode”, die zich in het gevoel van vertwijfeling in het *geweten* manifesteert.

Het „geweten” nu is volgens BRUNNER geen verstandelijk of redelijk, maar een „gefühlsmässiges” weten,³⁵⁾ het ongearticuleerd steunen van een gevangene in zijn kerker, dat slechts dof en onduidelijk in het heldere bewustzijn doordringt. Het is niets anders dan de mensch zelve, gelijk hij zich in het centrum van zijn existentie als *door innerlijke tegenspraak* verscheurd *gevoelt*. In het geweten gevoelen wij, dat onze „Entschlossenheit”, gelijk HEIDEGGER het noemde, tegelijk is „reëlle Verschlossenheit”, onze „mogelijkheid” een „niet-meer mogelijkheid”, onze innerlijke tweespalt tegelijk „schuld”. Hier manifesteert zich ons de *wet*, die als „praktische Vernunft” ons in het *hart* is geschreven; het geweten houdt ons de wet voor als onze „verloren mogelijkheid”: „das Gewissen behaftet uns auf dem Gesetz als der richtigen Ordnung unseres Lebens, es hält uns das Gesetz als

unsere jeweils verlorene Möglichkeit vor; es ist die Weise, wie dem van Gott getrennten Menschen, dem nicht mehr in Gottes, sondern in seiner eigenen Möglichkeit stehenden Menschen, die Unwirklichkeit dieser Möglichkeit zum Bewusstsein kommt." 36)

Geweten en *wet* zijn volgens BRUNNER onafscheidelijk verbonden. Het *geweten* staat niet tegenover de zonde, als het gezond gebleven deel des menschen, maar het is zelve in die zonde verwickeld. Want beide, *geweten* en *wet*, drijven den mensch eerst recht in zijn eenzaamheid van God weg, scheiden hem van God.

Juist daarom is in het „*geweten*” geen waarachtige zelfkennis mogelijk, maar slechts daar, waar de schuld als „zonde” erkend wordt en de *wet* wijkt voor het „gebod van het oogenblik”, d. i. in het *geloof*.

Door het geloof wordt de persoonlijkheid, die door de zonde gesintegreerd was, weer op haar centrum, „het zich zelve verstaan” gericht, en daardoor geintegreerd. Dit centrum der existentie wordt met het „hart” vereenzelvigd. M. a. w. het „hart” is „das Wissen des Menschen um sich selbst”.

Wordt hier inderdaad het „hart” in Schriftuurlijken zin als *religieuze wortel* van heel het bestaan erkend? Het schijnt aanvankelijk zoo. Maar wanneer wij verder lezen, voert BRUNNER ons a. h. w. in een labyrint van tegenstrijdige uitspraken.

Het geloof, zoo wordt ons gezegd, is een *persoonlijke acte*, louter actualiteit van Gods zijde, maar toch tegelijk een activiteit van den nieuwen mensch, als zoodanig geen voorhanden habitus, geen nieuwe levenskiem, maar *actus*. Dat is zijn *werkelijkheid*. Dit geloof is volgens BRUNNER niet slechts een *kennen* van God en ons zelf, niet slechts een *erkennen* en willen — het niet meer uit zich zelve, maar uit God leven willen — maar ook *gevoel*.

„Ja, eerst daardoor dat het geloof ook het gevoel „mitbestimmt” (even te voren werd gezegd, dat het ook gevoel *was*), „wordt het *kennen* en *erkennen* geheel „mijn” geloof, of met den Bijbel te spreken: geloof des *harten*”.

En nu volgt die merkwaardige uitspraak, die ons te denken geeft: „Es gibt kein „herzliches” Erkennen, es gibt kein „herzliches” Wollen, aber es gibt ein herzliches Glauben, und nur als solches ist es echt. Glauben ist, mit Kierkegaard zu reden, *Leidenschaft*, leidenschaftliches Interesse, stärkste subjektivste Beteiligtheit am Wort, das vernommen und anerkannt wird.” 37)

En verder: „Glaube ist im höchsten Sinn *objektiv*: als Abstellen auf das Wort der Wahrheit allein: und im höchsten Sinn *subjektiv*: als „existentielles Denken“, als Entscheidung, neues Selbstbewusstsein, sogar Selbstgefühl.”

Hier rijzen allerlei vragen: Is de kern der „persoonlijkheid” identiek met het „geloof” en is de kern der persoonlijkheid, het „hart”, hier inderdaad nog als *wortel* van *heel* de existentie gevat?

Waarom wordt dan met zulk een nadruk geloochend, dat er een *van harte kennen en willen* bestaat en wordt juist het *gevoel* met het „hart” in zoo nauwe relatie gebracht?

Gelijk eerst het „geweten” (als de kern der persoonlijkheid in de innerlijke tegenstrijdigheid van den afval) met „*gevoelsmatig* weten” van die zelf-tegenstrijdigheid werd vereenzelvigd, zoo thans weer het „hart” met een gevoelsmatig weten omtrent ons ware „ik”.

Hier spreekt dwars door BRUNNER's Christelijke instelling heen de irrationalistische existentiële filosofie haar verwarrende taal. BRUNNER heeft niet ingezien, dat deze existentiële filosofie met haar actualistische en dialectische instelling in de bloot-functioneële zijden van het menselijke bestaan, de Schriftuurlijke opvatting van het „hart” rechtstreeks *weerspreekt*.

Is het „hart” soms in de lijn der existentiële filosofie niets dan actueele zelf-interpretatie van ons bestaan in functioneële, emotioneële kenacties, waarbij de *gevoelsfunctie* ten soltte de hoofdrol speelt.

Zeker, BRUNNER verheft zich principieel boven DILTHEY en HEIDEGGER, doordat hij vast blijft houden aan het Christelijk inzicht, dat het „hart” in essentieel religieuze grondverhouding tot God staat, en dat de ware zelfkennis eerst in de wedergeboorte mogelijk is.

Maar wij zagen reeds vroeger, dat BRUNNER ook ten aanzien van het Goddelijk Wezen niet uit de zuivere bron der goddelijke Woordenopenbaring put, maar op speculatieve wijze de dialectische spanning tusschen tijd en eeuwigheid en de actualistische-irrationalistische opvatting der persoonlijkheid ook op God zelve overdraagt. Ja, hoe hij tenslotte ook bij God van „hogere” en „lagere” kwaliteiten ging spreken, door de Goddelijke gerechtigheid te deprecieeren tegenover de liefde Gods!

Het Calvinistisch standpunt tegenover Brunner's wetsbeschouwing.

Wij hebben hiermede de noodzakelijke analyse van de voornaamste grondmotieven in BRUNNER's wetsbeschouwing ten einde gebracht.

Maar thans moet ik u weder met bijzonderen nadruk herinneren aan de waarschuwing, die ik in den aanvang richtte tegen de zelfmisleiding als zouden wij met BRUNNER bloot-theoretisch klaar komen.

Het religieuze grondprobleem, waarmede BRUNNER worstelt, en dat, gelijk wij zagen, reeds eeuwenlang het Christendom heeft verdeeld en in machtige spanning gehouden, laat zich niet bloot-theoretisch oplossen. Het raakt rechtstreeks uw *hart*, den wortel van heel uw bestaan en dus ook van uw tijdelijk denken! En dat is meer dan een kwestie van „existentieel denken” in den zin der nieuwere levensphilosophie, en a fortiori meer dan een emotioneele gevoelszaak. Het is *allesbeslissend* voor uw religieuze grondverhouding tot God in Christus Jezus en voor uw houding tegenover de tijdelijke ordeningen van het door de zonde verdorven leven.

Slechts één positiekeuze kan tegenover BRUNNER's dialectisch dualisme *recht, heilig Christelijk recht* hebben: De radicale breuk met dit dualisme en de terugkeer met heel ons hart tot de Schriftuurlijke grondgedachte in zake de verhouding van schepping, zondeval en verlossing, wet en genade.

Voor onze wetsbeschouwing voert deze positiekeuze tot dat Calvinistisch standpunt, dat geen compromissen, geen synthese met het onscriptuurlijk denken gedooft, omdat het niets anders is dan het *radicale* standpunt van het Schriftuurlijk Christendom aller tijden, en geenszins afhankelijk is van de historische figuur van een zondig mensch, als den grooten kerkhervormer CALVIJN.

Het „Woord Gods” kent om te beginnen geen dialectische tegenstelling tusschen het „gebod” en de „wet”, in haar pluriforme openbaring in de onderscheiden sferen van ordeningen. Niet „om der zonde wil”, maar naar het Goddelijk scheppingsplan zelve, is de wet aan de schepping gesteld als *noodwendige ordening en begrenzing van het daaraan onderworpen subject*, dat in deze begrenzing Gods *sujet*, Zijn *onderdaan* is. Die wet is naar Paulus' uitdrukkelijke uitspraak identiek met het gebod Gods en „heilig, rechtvaardig en goed.” Ze was naar

het scheppingsplan „ons ten leven” en slechts de *zonde* is ons de dood geworden (Rom. 7 : 7—14).

In dezen zin van scheppingsordering is de wet inderdaad rechtstreeks de uitdrukking van Gods souverainen Schepperswil, en niet, gelijk BRUNNER meent, in tegenspraak met wat God „eigenlijk wil”!

Nòch in een vergoddelijkte „rede”, nòch in een despotische nominalistische „potestas absoluta” vindt de wet, in haar pluriforme openbaring in de tijdelijke ordeningen, haar Oorsprong, maar in Gods heiligen Schepperswil, die met het geheele volzalig wezen Gods, in de onverbreekelijke *eenheid* en *volheid* van Zijn liefde, gerechtigheid, wijsheid, almacht, schoonheid en heiligheid te zamen stemt.

Het is die wet, die eenerzijds de onoverschrijdbare grens tusschen Schepper en creatuur stelt, maar anderzijds nimmer los kan worden gemaakt van de religieuze afhankelijkheidsverhouding, waarin het schepsel tot zijn Schepper staat.

Niet het verstaan van Gods gebiedenden wil als *wet* is zondig, maar wel het aftrekken van die wet van de religieuze grondverhouding, het losmaken van de wet van den Gebieder.

Het is nu de wet in dezen Schriftuurlijken zin, die, boven alle tijdelijke zinbreking in de onderscheiden kringen van ordeningen, haar *diepere worteleenheid* bezit in den vollen religieuzen zin van dienst Gods met het geheele *hart*.

Wanneer dit de ware Christelijke opvatting der wet is, dan kan van een *eigenmachtigheid* der tijdelijke ordeningen *als zoodanig* tegenover haar *religieuze worteleenheid* geen sprake zijn.

Naar het Goddelijk scheppingsplan waren alle kringen van tijdelijke ordeningen slechts een *onderling gelijkwaardige tijdelijke uitdrukking*, en een *tijdelijke differentieering* van den vollen religieuzen zin der wet, die door Christus, als *Wortel der herboren schepping*, *vervuld* is.

Nòch de logische denkvetten, nòch de fysieke, biotische of psychische „natuurwetten”, noch de normen voor het economisch, rechts-, moreel en geloofsleven, voor taal, schoonheid en geschiedenis hebben naar het scheppingsplan een „eigenmachtigheid” tegenover de volheid en eenheid van Gods gebod.

Eerst de *zonde* en ook *alleen* de *zonde* bracht de *disharmonie*, de gebrokenheid in de tijdelijke ordeningen, gelijk in den geheelen kosmos naar *wortel* en tijdelijke functies.

Rationalisme en irrationalisme beide op dit standpunt verwerpelijk.

En niet alleen voor een onschriftuurlijk dualisme tusschen schepping en verlossing, wet en evangelie, „natuur” en „genade” behoedt ons deze radicaal Christelijke wetsbeschouwing. Zij snijdt ook bij den wortel af zoowel de *rationalistische* als de *irrationalistische* opvatting van de wet.

De rationalistische verabsoluteert het wetmatige, den „algemeenen regel” ten koste van de rijke individualiteit aan de subjectzijde der werkelijkheid.

Het individueel subjectief gebeuren wordt voor haar een „exemplarisch geval” van den „algemeenen regel”.

In de ethiek beantwoordt aan deze rationalistische wetsbeschouwing het casuistische subsumeeringsprocédé, waartegen wij BRUNNER zoo scherp en terecht positie zagen kiezen, die eigenaardige geesteshouding, welke de concrete beslissing door subsumeering van den casus, het bijzondere geval, onder den algemeenen wetsregel, meent logisch te kunnen afleiden.

Het irrationalisme daarentegen vervalt in het andere uiterste. Het verabsoluteert de *individuele subjectzijde* der werkelijkheid ten koste van haar *wetszijde*. De wet wordt hier een onzelfstandige neerslag van de onberekenbare actueele individualiteit. Zij is niet langer de boven het subject verheven ordening en begrenzing, waaraan het subject *sujet, onderworpen* is.

Deze irrationalistische opvatting ontmoetten wij ook in BRUNNER'S opvatting van het „gebod Gods” als „Gebot des Augenblicks”, dat in zijn volstreckte goddelijke subjectiviteit geen werkelijke norm stelt.

Deze opvatting wischt met het *grenskaracter* der wet, in wezen ook de *Schriftuurlijke grens tusschen God en schepsel* uit. De geloovige is dan innerlijk evenzeer als God zelve *boven de wet verheven*.

Het creatuurlijk geloofsleven wordt in wezen zelve *Goddelijke actualiteit*, die niet wezenlijk *sujet, onderworpen* en *begrensd* kan zijn; het wordt inderdaad, om met BRUNNER te spreken „prinzipienlos”.

Eerst de Schriftuurlijke opvatting, dat de geschapen werkelijkheid zoowel haar *wets-* als haar, aan de wet ontworpen, individueel-actueele *subjects-*zijde heeft, kan ons voor den *al te menschelijken terugval in rationalisme of irrationalisme* behoeden.

Nimmer neemt de wet, als „ordening” den handelenden mensch de last der persoonlijke verantwoordelijkheid in de „concrete beslissing” van de schouders.

Maar evenmin laat de wet Gods zich voor den geloovige reduceeren tot de functie van dienend „raadgever”, die niet wezenlijk *boven* hem staat, hem niet innerlijk *bindt*.

De wet in dezen Brunneriaanschen zin van „dienend wegwijzer” vormt geen waarachtige *begrenzing* meer van de menschelijke subjectiviteit, zij laat aan deze laatste in wezen het oordeel ook over de vraag, of zij *haar* normen zal volgen, dan wel wat de mensch meent in het „Gebot des Augenblicks” het daarvan afwijkende te zijn.

* * *

Ik heb uiteraard onze Calvinistische wetsbeschouwing hier slechts in eenige grondlijnen tegenover die van BRUNNER gesteld.³⁸⁾ Want de laatste en niet de eerste is hier eigenlijk aan de orde.

De hier naar voren gebrachte grondlijnen zijn intusschen reeds voldoende, om de positiekeuze tegenover BRUNNER over de geheele linie duidelijk te maken.

Ook in de „gebrokenheid der zonde” blijven wij Christus in radicalen zin zien als den *nieuwen Levenswortel der schepping zelve*, en laten wij aan deze belijdenis geen afbreuk doen door een valsche tegenstelling tusschen „Gebod” en „ordening”, „genade” en „natuur”.

En als de „natuur der schepping” geen eigenmachtigheid tegenover Christus, als haar Wortel, kan geldend maken, dan *moet* ook BRUNNER's afwijzing van de Christelijke wetenschapsgedachte, de Christelijke staatkunde etc. *religieus valsch* en *onschriftuurlijk* zijn.

De concentreering van heel onze wedergeboren existentie in *Christus*, als *Wortel*, laat geen plaats meer voor de gedachte, dat het natuurlijk denken niet uit het *hart* zijn uitgang zou nemen, of dat het natuurlijk leven een „autonomie” tegenover zijn levenswortel zou bezitten.

Het radicaal-Christelijk uitgangspunt blijft niet in het hart „opgesloten”, het kan zich ook niet tevreden stellen met de rol van een bloot *regulatief* voor het handelen binnen „eigenmachtige ordeningen van de natuurlijke werkelijkheid” maar moet heel onzen kijk op de creatuurlijke werkelijkheid zelve radicaal *omzetten*.

BRUNNER valt zijns ondanks terug in het standpunt der *synthese* tusschen Christelijke religie en onschriftuurlijke wijsbegeerte. De ge-

schiedenis heeft over deze synthese door de eeuwen heen gericht gehouden. De synthese voerde steeds tot innerlijke verzwakking van het Christendom, omdat zij met de *wortelpositie* der Christelijke religie tegenover de tijdelijke ordeningen niet voldoende ernst maakte.

¹⁾ Vandaar dat men ook spreekt van „de Zwitsersche theologie” ter aanduiding van BARTH's en BRUNNER's richting. BARTH schreef zijn eerste gerucht-makende theologische verhandeling, den bekenden *Römerbrief*, toen hij nog predikant was in het Zwitsersch dorp Safenwil.

Voor een breeder overzicht der „dialectische theologie” moge ik, behalve naar het hieronder geciteerde proefschrift van SCHILDER, verwijzen naar de voortreffelijke dissertatie van Dr. G. C. BERKOUWER, *Geloof en Openbaring in de Nieuwere Deutsche theologie*, (V. U. 1932).

²⁾ Een woord, dat men wel BARTH's „lijfspreuk” mag noemen.

³⁾ EMIL BRUNNER schreef een aparte verhandeling onder dezen titel.

⁴⁾ In gelijken zin BRUNNER *Das Gebot und die Ordnungen* (1932) S. 1377 ff.

⁵⁾ Volgens K. SCHILDER *Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon”* (1933) S. 338 ff. ligt in deze opvatting van de paradox reeds een verschuiving van haar oorspronkelijke beteekenis in den „Römerbrief”.

⁶⁾ a. w. S. 118.

⁷⁾ a. w. S. 121/2.

⁸⁾ LUTHER *Briefe* de Wette, 4, 46.

⁹⁾ T. a. p. S. 125.

¹⁰⁾ Ik moge hier opmerken, dat BRUNNER nergens toont oog te hebben voor het principieel verschil tusschen *wetskringen*, die gelijk de economische juridische, morele etc. slechts den *modalen* zin van een gebied van wetten tot uitdrukking brengen, en de *innerlijke structuurwetten* van concrete levensverbanden, als staat, gezin etc., die nimmer in een bepaalden wetskring kunnen opgaan.

¹¹⁾ T. a. p. S. 168.

¹²⁾ BRUNNER's schildering dezer kapitalistische ordening maakt een weinig serieus-wetenschappelijken indruk. Hij schrijft hier eenvoudig WERNER SOMBART na, zonder blijk te geven van zelfstandig onderzoek.

¹³⁾ Vgl. t. a. p. S. 203.

¹⁴⁾ S. 319.

¹⁵⁾ S. 246. Slechts *schijnbaar* wordt in Hoofdst. 39 deze radicale afwijzing van de idee der Christelijke wetenschap verzacht door de stelling „Je weiter (also) das Sachgebiet der Wissenschaft vom Personhaften entfernt ist, desto autonomer ist die Wissenschaft, desto legitimer ihre abstrakte Gesetzlichkeit; je näher es ist, je mehr der wirkliche Mensch erkannt werden soll, desto mehr bekommt der Glaube nicht bloß regulative, sondern konstitutive Bedeutung” (S. 483).

Immers de bedoeling dezer stelling is *niet*, de autonomie der wetenschap op het gebied van de natuurlijke kennis zelve in te perken, doch alleen op de grenzen der wetenschap tegenover de kennis van de *menselijke persoonlijkheid* te wijzen. Ook hier is dus van een *innerlijke doordringing* van het denken door het geloof geen sprake.

^{15a)} S. 624, noot 346.

¹⁶⁾ S. 649/50.

¹⁷⁾ Alsof de *Christelijke theologie* een Christelijke rechts- en staatsleer zou hebben te geven!

¹⁸⁾ S. 430.

¹⁹⁾ Zie hierover mijn *Crisis in de Human. Staatsleer* (1931), 2e Hoofdstuk.

²⁰⁾ S. 435.

²¹⁾ Gelijk ik aantoonde in mijn studiereeks *De Bronnen van het stellig Recht in het licht der Wetsidee* in dit tijdschrift.

²²⁾ Vlg. Anm. 17 bij het 36e hoofdstuk.

²³⁾ S. 253. j^o. S. 436. Deze opmerking onderschrijf ik ten volle, maar trek er zeker niet de consequenties uit, welke in BRUNNER's wetsbeschouwing grond zijn!

²⁴⁾ S. 436.

²⁵⁾ S. 437.

²⁶⁾ Wel voert BRUNNER (S. 655, noot 21) tegen RITSCHL aan, dat de heiligheid Gods niet in Zijn *liefde* opgaat, maar ook de vergelding der boosheid eischt. Maar deze vergeldende gerechtigheid wordt, als een bloot formeel eigenschap, door BRUNNER uitdrukkelijk gevat in de formule van het *neokantiaansche rechtsbegrip* van RUDOLF STAMMLER! Ze is slechts de „Unverletzlichkeit seines selbstherrlichen Willens”. Ze blijft over de geheele linie *lager* dan de Goddelijke liefde.

Deze opvatting heb ik in mijn *De Wijsbegeerte der Wetsidee* Boek I, Dl. III, blz. 489 *zeer scherp* gekwalificeerd als een „verhumanisering der Goddelijke liefde”.

²⁷⁾ S. 460.

²⁸⁾ Daardoor werd de Schriftuurlijke opvatting i. z. de verhouding van „het lichaam” als de geheele *tijdelijke existievorm* des menschen en de „ziel” als het „hart”, de *boventijdelijke religieuze wortel* van dat bestaan, in een volstrek paganistischen zin omgebogen. De onsterfelijke ziel werd nu als „redelijk-zieledeel” verstaan!

²⁹⁾ Ik heb deze wetsidee reeds in mijn studiereeks *In den strijd om een Christelijke staatkunde* in de eerste jaargangen van dit tijdschrift uiteengezet.

³⁰⁾ Vandaar de naam „nominalisme”.

³¹⁾ Eerst het modern-humanistisch nominalisme van DESCARTES tot KANT krijgt weer een rationalistisch karakter in een verabsolutering van het in het denken gegronde wetmatige. Zie mijn „De Wijsbegeerte der Wetsidee,” Boek I, Dl. II.

³²⁾ Hier ligt de oorsprong ook van ROUSSEAU's begrip van de wet als *volonté générale*.

³³⁾ Nl. in de leer van de innerlijke tegenstrijdigheid in de natuurlijke menschelijke existentie. BARTH beroept zich in zijn *Christl. Dogmatik* 70, 71, hier uitdrukkelijk op den gnosticus MARCION.

³⁴⁾ Zie bv. *Das Gebot und die Ordnungen*. S. 146: „Gerade diese „Personalität”, die die einzig wahre ist, darf in keine *substantiellen Kategorien* gefasst werden; nur als in actu Gottes, und darin in actu des Menschen verstanden, ist der Glaube, ist der neue Mensch *personhaft* verstanden.”

Hierbij beroept zich BRUNNER op het boek van BONHÖFFER *Akt und Sein*, 1931.

³⁵⁾ De opvatting van de „emotioneele gevoelsacten” als *wezenlijke ken-acten* is, gelijk bekend, afkomstig van DILTHEY, van wien de *irrationalistische* vleugel in de moderne phaenomenologie is uitgegaan. Deze vleugel staat scherp tegenover de *rationalistische* van EDMUND HUSSERL.

³⁶⁾ S. 141/2.

³⁷⁾ S. 144.

³⁸⁾ Aan de uitvoerige systematische uitwerking is mijn werk *De Wijsbegeerte der Wetsidee* gewijd, waarvan de derde en voorloopig laatste Band binnenkort het licht zal zien.