

De quaesties, die hier rijzen, zijn al heel oud. Reeds de Prediker was met deze problemen bezig. Langdurig en diep heeft hij over deze punten nagedacht. En het eind van z'n peinzen bij het licht der Woordenbaring was: „God heeft alles schoon gemaakt op z'n tijd, maar men heeft vele vonden gezocht.”

Een beter antwoord is er ook thans niet. Evenmin een dat dieper reikt. Daarom kan de behoefte aan filosofische bezinning ten diepste alleen bevrediging vinden in een wijsbegeerte, die ook zelf naar de Woordenbaring luistert, en beseft, dat het vooral bij de bepaling van den zin des levens bijzonder nauw op dit luisteren aankomt.

Wie dit alles eens overweegt zal verstaan, dat het bezetten van een kathedraal te Delft reeds vroeg op ons program stond. En daarop waarlijk niet de laatste plaats innam.

Maar de moeilijkheden, die hier waren te overwinnen, bleken in dit geval bijzonder groot. Zoo kon het gebeuren, dat Delft pas thans aan de orde kwam.

Doch dan ook om, naar we vertrouwen, van nu af aan de orde te *blijven*. Want nu de betreffende Colleges getoond hebben ten deze diligent te zijn, rekenen zij hunnerzijds onvoorwaardelijk op ons volk, dat inzonderheid thans, nu het om Delft met z'n 5 à 6000 studenten gaat, hen niet te leur zal stellen.

D. H. TH. VOLLENHOVEN.

#### VRIENDELIJK VERZOEK

Wie een circulaire ontving, maar nog niet op haar reageerde, wachte niet op tijdroovend bezoek, maar zende het inteekenbiljet ten spoedigste in bij *het administratie- en propaganda-adres*, den heer N. A. WEDEMEIJER KROL, Plantsoen 93, Leiden.

En wie er geen ontving of anderen wil bewerken, vrage bij hem één of meer circulaire's aan.

Degenen, die reeds een bezoek ontvingen en toezegden hun beslissing te zullen inzenden, mogen we wellicht langs dezen weg hieraan even herinneren?

Voor legaten en giften noteere men: Postrekening nummer 446107 ten name van de „Stichting bijzondere leerstoelen voor calvinistische wijsbegeerte”, Kerkewijk 77, Veenendaal.

#### ADRESSEN

De namen en adressen der *bestuursleden* van de Stichting Bijzondere Leerstoelen voor Calvinistische Wijsbegeerte — wèl te onderscheiden van de Vereeniging voor Calvinistische Wijsbegeerte — zijn:

Prof. Dr D. H. TH. VOLLENHOVEN, Voorzitter, Amsterdam;  
Prof. Dr H. DOOYEWEERD, vice-Voorzitter, Amsterdam;  
A. J. VAN SCHUPPEN, Penningmeester, Veenendaal;  
Ds S. G. DE GRAAF, Amsterdam;  
Mr K. GROEN, 's Gravenhage;  
Dr C. C. JONKER, Amsterdam.

In het *Curatorium* van de Stichting hebben zitting de heeren:

Luitenant-Generaal Jhr W. RÖELL, 's Gravenhage;  
H. ALGRA, Huizum;  
Dr G. D. JONKER, Groningen;  
Prof. Dr Ir H. J. VAN DER MAAS, Delft;  
Dr G. K. SCHOEP, 's Gravenhage.

Als secretaris zoowel van het Bestuur als van het Curatorium fungeert Mr K. VERHOEVEN K.ZN, Oosteinde 317a, Voorburg (Z.H.).

*Administratie- en Propaganda-adres*: N. A. WEDEMEIJER KROL, Plantsoen 93, Leiden.

## DE STRIJD OM HET SCHRIFTUURLIJK KARAKTER VAN DE WIJSBEGEERTE DER WETSIDEE

Het baat niet eromheen te redeneeren. De Wijsbegeerte der Wetsidee heeft van meetaf een „skandalon”, een diepe ergernis verwekt bij bepaalde groepen onder de gereformeerde wetenschapsbeoefenaars door haar pretentie een intrinsiek christelijke wijsbegeerte te zijn, die door het schriftuurlijk grondmotief der Woordenbaring is aangedreven.

Haar strijd tegen de scholastische synthesepogingen, die grieksche of modern-humanistische gedachten-motieven met de christelijke zoeken te verbinden en aan de laatste „aan te passen”, moest aanstoot geven bij allen, die met hun denken in een scholastisch-theologische traditie geworteld bleven, welke nog altijd van de tegenstelling tusschen de „Heilige Godgeleerdheid” en de profane of „natuurlijke” wetenschappen uitging. Waarop baseerde de nieuwe wijsbegeerte haar hooge pretentie? Waarop kon zij haar „schriftuurlijkheid” gronden?

Zij verbond vérgaande consequenties aan het door KUYPER geponeerde beginsel der souvereiniteit in eigen kring. Zij beweerde met KUYPER, dat dit beginsel in de scheppingsorde gegrond was en baseerde daarop haar geheele werkelijkheidsleer met haar theorie der wetskringen en haar theorie der individualiteits-structuren.

Maar nóch voor het beginsel zelve, nóch voor haar daarop gebouwde werkelijkheidsleer en kennis-theorie voerde zij bepaalde bijbelteksten aan. Ja het scheen veeleer, dat zij *opzettelijk* vermeed voor haar wijsgeerige theorieën steun in de Heilige Schrift te zoeken. Zij verwierp de traditioneele opvatting, dat zij haar christelijke beginselen voor de wetenschapsbeoefening aan de theologie zou hebben te ontleenen.

Zij grondde haar schriftuurlijk karakter naar het scheen uitsluitend op wat zij het religieuze grondmotief der Woordenbaring noemde: het motief van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van den Heiligen Geest. En was dit grondmotief door haar niet op geheel willekeurige wijze uit de Schrift uitgelezen? Vond men in den Bijbel niet een groote reeks andere motieven *naast* het genoemde?

Neen, hoe men de zaak ook keerde of wendde, de Wijsbegeerte der Wetsidee bleef over de geheele linie onder de maat van wat de scholastische theologie tot nu toe onder een „schriftuurlijke denkwijze” verstaan had. En het valt dus te verstaan, dat zij, die in de traditioneele schoolphilosophie met haar aristotelischen ondergrond waren opgevoed, zich geergerd van de nieuwe wijsbegeerte afkeerden, die tegen de *scholastische accommodatie* den eisch van *innerlijke reformatie* van het denken stelde en de scholastieke denkwijze van on-schriftuurlijkheid beschuldigde.

Wat heeft nu de Wijsbegeerte der Wetsidee op dit alles te antwoorden?

Waar het debat zich toespitst op de schriftuurlijkheid harer denkhouding, ziet zij zich genoodzaakt allereerst er op te wijzen, dat hier blijkbaar tweeërlei schriftbeschouwing in 't geding komt. De Wijsbegeerte der Wetsidee wijst inderdaad iedere opvatting van een schriftuurlijke filosofie af, die in bepaalde bijbelteksten steun zoekt voor *intrinsiek wijsgeerige en in het algemeen wetenschappelijke probleemstellingen en theorieën*.

Waarop komt immers deze laatste opvatting neer? Op het poneeren van enkele „geprivilegeerde kwesties”, waarover de Schrift ons uitdrukkelijke uitspraken zou geven, terwijl men voor het overige, waar men zulke bijzondere teksten niet vond, zich rustig in het gareel van een denkwijze bleef voegen, die door intrinsiek on-schriftuurlijke motieven werd gedreven. Men zag op dit standpunt het *innerlijk* aanknoopingspunt tusschen religie en wetenschap niet. Men zag niet de innerlijk reformeerende kracht van de christelijke religie ten

aanzien van de wetenschappelijke denkhouding als zoodanig. En men zag evenmin meer, dat iedere wijsgeerige visie op de werkelijkheid in een religieus uitgangspunt is geworteld, dat deze visie innerlijk bepaalt en haar probleemstellingen beheerscht.

De proef op de som is de houding, die men tegenover het centrale grondmotief der christelijke religie, dat van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van den Heiligen Geest, inneemt.

Dit grondmotief is de „sleutel der kennis”, waarover Christus Jezus sprak in zijn strijd met de Schriftgeleerden en Farizeeën. De laatsten achtten zich in het exclusieve bezit aller schriftkennis. Zij kenden alle teksten en nog veel meer, dat zij er door logische redeneering uit meenden te kunnen afleiden. En natuurlijk spraken die teksten ook van schepping, zondeval en een toekomstigen Messias als Verlosser. Maar toch ontbrak dezen leeraars het inzicht in de *centrale, integrale en radicale* beteekenis van het grondmotief der Schriften van het Oude Testament.

Zij zagen niet, dat dit grondmotief heel de Godsopenbaring in dit Testament omsloot en ook aan de Mozaïsche wetgeving en de historie van het Israëlitisch bondsvolk eerst haar uitzonderlijken zin gaf. En daarom konden zij de Schrift niet verstaan.

Wie meent, dat dit drieledig grondmotief slechts een *deel* van de goddelijke Woordenopenbaring zou bevatten en dat de Wijsbegeerte der Wetsidee het op een zekere willekeurige wijze uit de Heilige Schrift zou hebben uitgelicht, heeft inderdaad de *al-omvattende* centrale beteekenis van dezen „sleutel der kennis” niet gevat.

Wie meent de schepping in schriftuurlijken zin te kunnen belijden en tegelijkertijd aan een filosofische werkelijkheidsleer te kunnen vasthouden, die hoogstens *uitwendig* aan deze belijdenis is *aangepast*, maar *intrinsiek* door onschriftuurlijke grondmotieven als die van het grieksche of humanistisch denken is bepaald, heeft inderdaad het scheidingsmotief van zijn centralen en radicalen zin beroofd.

Men heeft indertijd reeds Dr KUYPER verweten, dat hij het beginsel der souvereiniteit in eigen kring op de scheppingsorde grondde, zonder bepaalde schriftteksten daarvoor aan te voeren. En ook thans stelt men nog vaak de vraag: Heeft God dan de school of het moderne bedrijf geschapen? Of wel, men meent een afdoende weerlegging van een fundeering van den innerlijken aard en het structuurprincipe van het staatsinstituut in de scheppingsorde te vinden in het feit, dat de staat een instelling is van de gemeene gratie en wel een instelling om der zonde wil, en stelt dan de rhetorische vraag: Kan iets, wat *om der zonde wil* is ingesteld, in de schepping gegrond zijn?

Op de eerste vraag kan ik slechts met een wedervraag antwoorden: Zijn dan school en bedrijf een schepping van den *mensch*? Op de tweede vraag kan ik slechts met de wedervraag antwoorden, of de gemeene gratie iets aan de schepping heeft toegevoegd, wat er niet reeds in besloten lag? Deze laatste opvatting zou opnieuw aan het integraal karakter van Gods scheppingswerk te kort doen en dus onschriftuurlijk zijn. In de gemeene gratie heeft God slechts zijn scheppingsorde gehandhaafd tegen de ontbindende macht der zonde. De gemeene gratie rust dus op de scheppingsorde, zooals reeds KUYPER met nadruk heeft uiteengezet.

De mensch kan in elk geval *niets scheppen*. Het eenige, wat hij vermag, is *vorm geven* aan de structuur-principes der samenleving, die hij, als volstrekt aan zijn willekeur onttrokken, in de werkelijkheidsorde *ontdekt*. Niemand kan ontkennen, dat een staat niet naar het model van een school of een bedrijf kan worden gevormd, en dat zelfs een door den staat in het leven geroepen bedrijf of school aan den *innerlijken aard* van deze laatste gebonden is.

De eenige vraag is, hoe men den *oorsprong* en de *onderlinge*

*verhouding en samenhang* dezer principiëel verschillende samenlevingskringen ziet. Wie hun oorsprong niet in de goddelijke scheppingsorde zoekt, zal ook hun onderlinge verhouding nimmer in den zin der souvereiniteit in eigen kring kunnen vatten. Maar hij heeft dan ook geen principiëel verweer tegen de totalitaire staatsidee meer, die de overige levenskringen tot deelen van den staat proclameert.

Want, dat het zgn. subsidiariteitsprincipe van de thomistische maatschappijleer geen wezenlijk principiëel verweer daartegen kan bieden, moet duidelijk zijn, wanneer men bedenkt, dat het als zoodanig niet de oorspronkelijke *competentie* of de *rechtsmacht* van den staat raakt, doch slechts een *politiek doelmatigheids criterium* biedt voor de begrenzing van de *staatstaak*. Volgens dit subsidiariteitsbeginsel heeft de staat slechts een *aanvullende* taak te vervullen ten aanzien van de overige levenskringen, die zich op „natuurlijk” terrein bewegen. Maar de staat zelf moet beslissen, of aan die andere levenskringen de behartiging van bepaalde belangen kan worden overgelaten en dit zal geheel naar plaats en tijdsomstandigheden moeten worden beoordeeld.

M. a. w. het criterium is volstrekt *relatief*. En dit kan ook niet anders, omdat de thomistische maatschappijleer de „natuurlijke” samenlevingsverhoudingen geheel ziet in het licht van de grieksche staatsidee, zooals die door den wijsgeer ARISTOTELES was ontwikkeld. Deze staatsidee was geworteld in de grieksche visie op de „redelijke natuur” van den mensch. De mensch is van nature een „redelijk-zedelijk wezen” en hij kan zijn „natuurlijke volmaaktheid” slechts bereiken door een ontplooiing van zijn „redelijke natuur”. Maar hij vermag zulks niet als „enkeling”, omdat hij zich als individu niet alle middelen kan verschaffen, die tot bereiking van zijn „natuurlijk einddoel” noodzakelijk zijn.

Daartoe is in zijn „redelijke natuur” die sociale aandrift gelegd. En deze natuurlijke aandrift realiseert zich in de vorming van een trapsgewijze geordende reeks van lagere en hogere gemeenschappen, die in den staat als „volmaakte gemeenschap” haar bekroning vinden. De lagere levenskringen zijn naar deze visie *deelen* van den staat en de laatste is dus het *geheel* van de natuurlijke samenleving. Een innerlijk wezensverschil tusschen dit geheel en zijn deelen kan niet bestaan. De staat is volgens de thomistische opvatting slechts door zijn *doel*: de behartiging van het „algemeen welzijn”, gekarakteriseerd. Maar dit begrip „algemeen welzijn” is volstrekt *betrekkelijk*. De thomist spreekt immers ook van het „algemeen welzijn” in een *naamlooze vennootschap als geheel* tegenover de individuele belangen der aandeelhouders. Ziet men dus goed toe, dan drukt het begrip „algemeen welzijn” als wezensdoel van den staat niets anders uit dan hetgeen in de grieksche totalitaire staatsidee van meetaf lag opgesloten: de overige natuurlijke levenskringen vinden hun doel in de verzorging van *lagere* belangen, die slechts *deel*-belangen kunnen zijn. De staat vindt zijn doel in de behartiging van het *totaal*-belang der natuurlijke samenleving en staat dus *aan den top* dezer laatste. En de *deel*-belangen zijn dan natuurlijk bestanddeel van het *staatsbelang* als *totaal*-belang en aan dit laatste *ondergeschikt*.

In deze geheele beschouwing ligt geen enkel aanknoopingspunt voor de erkenning van een *intrinsiek geaardheidsverschil* tusschen de levenskringen. En dit is ook niet mogelijk krachtens het *religieuze grondmotief*, dat de geheele grieksche visie op de tijdelijke werkelijkheid beheerscht: het *vormmateriemotief*, zooals dit ontsprongen was uit het onverzoenlijk conflict tusschen de nieuwere cultuur-religie van de olympische godenwereld en de oudere natuur- of levensreligie met haar vergoddelijking van den eeuwig vloeienden en vormlozen stroom des levens.

De grieksche stadsstaat (polis) was de draagster der jongere cultuur-religie: de religie van vorm, maat en harmonie.

Daarom was het een echt-grieksche gedachte, dat de mensch zijn „redelijke natuur” als *wezensvorm* slechts kan ontplooiën in den griekschen staat. Eerst door de vormende opvoeding (*paideia*) van de grieksche polis kan de mensch zijn natuurlijke wezensvorm verwerkelijken. Wie daarbuiten staat is *barbaros* (barbaar), hij kan niet ten volle als *mensch* worden beschouwd. En zoo verklaart zich ook de uitspraak van ARISTOTELES: *Wie buiten de polis leeft, moet een god of een dier zijn.*

Dat het vorm-materiemotief, dat aan deze geheele staats-idee ten grondslag lag, met het grondmotief der Heilige Schrift in radicale tegenstelling stond, blijkt reeds hieruit, dat de grieksche wijsheid de idee van een *schepping uit niets* voor dwaasheid verklaarde. Zij kon ten hoogste (bv. bij ANAXAGORAS en PLATO) opklimmen tot de erkenning van een goddelijken Demiurg of Werkmeester, die *vorm* geeft aan een nog vorm-looze *materie*. Maar deze *materie* moest dan ook onafhankelijk van God *aanwezig* zijn. Immers: *uit niets kan niets worden!*

Bij ARISTOTELES ontbrak zelfs deze opvatting van de godheid als demiurg.

Daarom had hij er ook geen behoefte aan de materie een zelfstandig bestaan los van den vorm toe te kennen, maar kon hij haar als een bloote „potentie” of „mogelijkheid” karakteriseeren, die eerst in een vorm tot actueel aanzijn komt. Maar het *materieprincipe* bleef bij hem even onafhankelijk van de godheid als bv. bij PLATO. En daarom was ook bij hem de scheppingsgedachte principiëel uitgesloten.

Hoe heeft THOMAS VAN AQUINO deze intrinsiek on-schriftuurlijke beschouwing van de menschelijke natuur en de tijdelijke samenleving pogen „aan te passen” (*accommodeeren*) aan het grondmotief der christelijke religie? Door het typisch scholastisch grondmotief van „natuur en genade”.

De grieksche natuur-beschouwing, zooals die door het religieuze vorm-materiemotief was beheerscht, werd aan de scheppingsgedachte „aangepast”, door Gods schepperswil tot de „eerste” of „verwijderde” oorzaak der natuur-orde te proclameeren. Deze scholastische accommodatie was echter niet mogelijk zonder het schriftuurlijk scheppingsmotief van zijn integraal en radicaal karakter te berooven, *waardoor het ook niet meer het beheerschend motief voor de wijsgeerige werkelijkheidsleer kon zijn.*

Voorts werd dan *boven* deze grieksche conceptie van de „natuur” een „boven-natuurlijke” sfeer der „genade” aanvaard, waarvan we slechts door goddelijke openbaring aan de Kerk kennis kunnen verkrijgen.

Hiertoe behoorden dan alle specifiek christelijke geloofs-waarheden, waartoe men, gelijk wij zagen, niet de schepping als zoodanig rekende. Voor de theorie der menschelijke samenleving bracht dit met zich, dat men het specifiek christelijke in de samenleving in een boven-natuurlijke genadesfeer verlegde, waarvan het tijdelijk kerk-instituut in zijn Rooms-Katholieke organisatie de belichaming werd.

En gelijk men op natuurlijk gebied den staat als totaalverband aanvaardde, zoo op het boven-natuurlijk gebied van het christelijk leven het kerk-instituut.

Terwijl het schriftuurlijk grondmotief der christelijke religie slechts de Kerk in den zin van het boven-tijdelijk lichaam van Christus als totaal-gemeenschap van het christelijk leven laat gelden, voerde dus het scholastisch grondmotief van natuur en genade, zooals het Rooms-Katholicisme dit verstond, er toe, het tijdelijk kerk-instituut met het lichaam van Christus te *vereenzelvigen*.

Nu is het bekend, hoe deze Rooms-Katholieke kerk-beschouwing ook in reformatorischen kring heeft doorgewerkt in de zgn. „Hoogkerkelijke” beweging. Maar het is noodig er op te letten, dat die Hoogkerkelijke idee slechts vat op de Reformatie kon krijgen, inzoverre men het scholastisch grondmotief van *natuur en genade*, zij 't al in ge-

wijzigde uitwerking, van Rome had overgenomen.

En in dit licht wordt het ook begrijpelijk, dat men de Wijsbegeerte der Wetsidee nu met name ook ging verwijten, dat zij het beginsel der souvereiniteit in eigen kring mede op het kerk-instituut ging toepassen.

Dit bezwaar wordt met name door vele Hervormden en Vrijgemaakten tegen haar gevoeld.

Natuurlijk ontkent men van deze zijden ten stelligste, dat men, door het tijdelijk kerk-instituut een centrale en overheerschende positie in de menschelijke samenleving te geven, een Romaniseerende kerk-beschouwing zou huldigen. Want dit is juist het tragische in deze geheele oppositie, dat men zich niet bewust is van de on-schriftuurlijke invloeden, waaraan men onderhevig is.

Het schijnt immers echt schriftuurlijk te zeggen, dat de kerkelijke belijdenis aan *heel* het christelijk leven ten grondslag moet worden gelegd. En wie zou toch willen ontkennen, dat het niet aangaat een belijdenis, die men als kerk-lid heeft aanvaard, weer te verloochenen, zoodra men zich in andere levenskringen gaat bewegen? Inderdaad, er is *niemand*, die dit wil ontkennen. En zulk een argumentatie heeft dan ook niets van doen met de aanvaarding van de souvereiniteit in eigen kring der wetenschap ook tegenover het tijdelijk kerk-instituut. Maar een geheel andere vraag is of men een kerkelijke belijdenis ook tot *grondslag* mag maken van wetenschappelijke samenwerking in reformatorisch-christelijken geest. Zij die zulks wenschen, moeten inderdaad de souvereiniteit in eigen kring der wetenschap principiëel loochenen. En zij moeten dan beginnen hun oppositie te richten tegen de Vrije Universiteit. Want deze Universiteit is inderdaad op het door hen verworpen beginsel gegrondvest en Dr KUYPER heeft *welbewust* en *op zeer principiëele gronden* de binding aan een kerkelijke belijdenis voor de niet-theologische faculteiten afgewezen. Waarom? In de eerste plaats, omdat de kerkelijke belijdenis niet vereenzelvigd mag worden met Gods Woord. In kerkelijke belijdenisschriften kunnen dwalingen insluipen, die als zoodanig ook alleen langs *kerkelijke* weg kunnen worden weggenomen en deze weg is niet die eener onmiddellijke afscheiding van bezwaarden, zoolang die dwalingen niet een *fundamenteel* karakter dragen.

In de tweede plaats, omdat een kerkelijke belijdenis als zoodanig niet intrinsiek op de beoefening der wetenschap is toegespitst. De ervaring leert, dat velen, die bv. de belijdenisschriften der Gereformeerde Kerken aanvaarden, sceptisch staan tegenover de idee eener gereformeerde wetenschap, die zich niet tot het terrein der theologie beperkt.

In de derde plaats, omdat de proclameering van een kerkelijke belijdenis tot grondslag van iederen vorm van christelijke samenwerking op wetenschappelijk gebied onherroepelijk tot de consequentie voert, dat men iedere wetenschapsbeoefening in schriftuurlijken zin aan het gezag en de controle van een kerk-instituut zou moeten onderwerpen. Want geen enkele instantie buiten de kerk is bevoegd met bindend gezag over afwijking van haar belijdenis te oordeelen. Maar men mag dan wel vragen: *welke* kerkelijke gemeenschap men dan tot rechter moet kiezen.

En bovenal, hoe en met welk gezag een kerk-instituut ooit het *intrinsiek schriftuurlijk karakter* eener wetenschappelijke theorie zou kunnen beoordeelen, dat immers niet gelegen is in het niets bevatten van uitdrukkelijke uitspraken, die tegen de kerkelijke belijdenis ingaan.

En wat hier over de verhouding van kerk en wetenschap werd opgemerkt, geldt in gelijken zin voor de verhouding van kerk en staat, kerk en vak-organisatie, kerk en school, kerk en politieke partij enz. enz..

Aan de vruchten kent men den boom! Wie de souvereiniteit in eigen kring der overige samenlevingsverhoudingen tegenover het kerk-instituut loochent, vervalt, voorzover hij niet de hiërarchisch georganiseerde Roomsche kerkgemeen-

schap aanvaardt, in een sectarisme, dat geen grenzen kent.

En de Wijsbegeerte der Wetsidee blijft in de schriftuurlijk-reformatorische lijn, waar zij dit sectarisme principiëel afwijst.

H. DOOYEWEERD.

## HET EXISTENTIALISME BIJ SOREN KIERKEGAARD <sup>1)</sup>

Het is algemeen bekend, dat de huidige existentie-philosophie in al haar schakeeringen KIERKEGAARD als haar geestelijken vader erkent en vermeldt. Aan de wijze, waarop hij het woord existentie gebruikte, en het existereen, zooals hij dat opvatte, tot één der polen van zijn denken en getuigen maakte, oriënteert zich zoowel de existentie-philosophie van vandaag als ook de „Theologie des Woords” van KARL BARTH en geestverwante theologische stromingen.

Onder existereen verstond KIERKEGAARD in de eerste plaats wel dit, dat ieder mensch tot zichzelf in een relatie staat, zichzelf wordt, zichzelf verkiest, verdiept, verinnerlijkt, vormt, aanvaardt. De mensch is bezig met zichzelf, levende voor eigen aangezicht, en op zoek naar de verwerkelijking en verdieping van zichzelf.

Hij is zoo, en hij behoort zoo te zijn. Hij dient dit als de norm voor zijn waarachtig mensch-zijn te erkennen. De mensch heeft zichzelf tot taak, hij behoort zichzelf te verkiezen, te verinnerlijken, te vormen, te aanvaarden; hij behoort met zichzelf bezig te zijn. Hij behoort te . . . existereen, en existentiëel te leven.

Hij kan dit ook weigeren. Hij kan aan zichzelf ontvluchten, zijn taak der zelfvorming negeeren, in-existentiëel zijn heil zoeken in de verstrooiing, in het genot, in de beoefening der wetenschap, in de „wereld”. Zulk een mensch leeft in de „aesthetische” levenshouding. De romanticus, maar ook de wijsgeer-idealist, zooals HEGEL en de Hegelianen zijn zulke menschen, die op de vlucht zijn voor het eigenlijk mensch-zijn, voor . . . zichzelf.

Sinds KIERKEGAARD acht de existentie-philosophie het één van haar eerste taken, zulke „onwaarachtige” menschen te onmaskeren. Deze taak denkt zij zichzelf toe, de lof er van zwaait ze ook zichzelf toe. En voor meer dan één christen geldt, dat hij, onder den ban van de existentie-philosophie, van KIERKEGAARD, op de vraag van den Catechismus: Waaruit kent ge uw ellende? antwoordt: Uit de onmaskering van den mensch met behulp van de existentie-philosophie. Bv. van die van den atheïst SARTRE.

De existentie, het „ware wezen” van den mensch, wordt verder gekenmerkt door haar karakter van zuivere spontaneïteit, reine innerlijkheid, klare passie en loutere subjectiviteit. Waarlijk existereen is zelf-verinnerlijking. Het kernwoord, want de kern der existentie, is: vrijheid! Vrijheidspassie.

De mensch staat boven alle wet en wetmatigheid; juist in zijn onderwerping aan wet en wetmatigheid verloochent hij zijn eigenlijke existentie, vlucht hij voor zichzelf en voor zijn roeping.

Als zoodanig ontsnapt de eigenlijke existentie des menschen aan alle reflectie en analyse. De existentie is ondefinieerbaar en onkenbaar; zij is een verborgenheid. Niet alleen voor anderen, maar ook voor zichzelf. Zelfkennis is uitgesloten. De mensch is voor zichzelf gedurig een verrassing, en hij moet dat zijn, wil hij trouw zijn aan de grondwet der trouweloosheid, der onberekenbaarheid, der vrijheid. Hij is de „homo absconditus”, de „verborgen mensch”, en staat onder de roeping: „Wordt, die ge *wordt!*” — vooral niet: „wordt, die ge *zijt!*”

<sup>1)</sup> Korte samenvatting van het referaat, op onze jongste jaarvergadering door Prof. Dr S. U. ZUIDEMA gehouden.

Deze zijn subjectiviteit is de waarheid. De waarheid is *zijn* waarheid, en zijn waarheid is principiëel onkenbaar, een mysterie.

Wat aan den mensch kenbaar en definiëerbaar is, is secundair, van minder belang, irrelevant. Dit geldt niet minder voor al, wat de wetenschap aan den mensch en van den mensch kan ontdekken en blootleggen. Dat doet nu juist tenslotte niet ter zake, dat is bijkomstig, dat geeft geen toegang tot de menschelijke existentie.

Met deze stellingneming trachtte KIERKEGAARD een einde te maken aan het rationalisme, vooral aan het rationalistisch idealisme van HEGEL. Zoo werd hij de baanbreker voor het irrationalisme van onze dagen. De mensch gaat in een incognito door de wereld, in het incognito van zijn vrije, verborgen, onberekenbare, ondefinieerbare, ontoegankelijke innerlijkheid.

Bovendien vat KIERKEGAARD deze menschelijke subjectiviteit volslagen individualistisch op. De existentiële mensch staat in het isolement van zichzelf, en van zijn verhouding tot zichzelf. De mensch is principiëel in zichzelf gevangen en bevangen. Ieder mensch is de naaste van . . . zichzelf, is tijdgenoot van . . . zichzelf, als hij tenminste eigen existentie niet ontrouw is geworden. Van een gemeenschap der heiligen is bij KIERKEGAARD geen sprake. Hem interesseert tenslotte alleen de enkeling, de eenzame, en . . . God. De enkeling alleen met zichzelf voor Gods aangezicht.

Ook het woord kan deze kloof niet overbruggen. Het woord veruitwendigt en generaliseert. Twee argumenten tegen één ten ongunste van het woord.

Het loochent de innerlijkheid, en het respecteert de individualiteit niet. Vandaar z'n verleidelijke macht. Het is de groote verzoeking, om aan eigen existentiëel bestaan ontrouw te worden.

Deze „pathetische onderbouw” van KIERKEGAARD's existentie-idee vindt haar bekroning en voleinding op dialectische wijze in een „theologischen” bovenbouw. In zijn leer van de „ontmoeting” van God en mensch. Een ontmoeting, die plaats vindt in „het oogenblik”. In die ontmoeting wordt de existentie des menschen tot haar diepste verinnerlijking en haar hoogste passie gevoerd. De „historie” van den mensch, die de historie van zijn pelgrimstocht op weg naar zijn diepste, absolute zelf is, bereikt daarin haar hoogtepunt, haar eindpunt, haar „eschatologie”. De mensch, die, existentiëel, van sprong tot sprong, van vrijheidsbeslissing tot vrijheidsbeslissing, van angst tot angst steeds voortgaat, wordt in die ontmoeting tot den mensch van de geloofs- óf van de ongeloofsbeslissing. Maar hoe ook, in elk geval neemt zijn zelf-overschrijding, zijn zelf-transcendeering in het oogenblik der ontmoeting dan toe tot in het hoogtepunt. Hij bereikt in dat moment zijn „absolute” zelf, zijn oneindig zelf, zijn eeuwig zelf, zalig of rampzalig.

Dit heeft hij aan deze ontmoeting met God te danken: dat hij existentiëel geloovig of existentiëel ongeloovig wordt. En zodoende zichzelf wordt, zijn diepste zelf, op een wijze, als hij anders zeker niet had kunnen bereiken.

Doch over deze ontmoeting met God, haar karakter en haar vooronderstelden, over dit christen óf zondaar worden, volgens KIERKEGAARD's visie, over zijn theologie in engeren zin handelen wij hier niet. Slechts zijn idee der menschelijke existentie heeft thans onze aandacht.

Wat is existentie bij KIERKEGAARD? Wat is dat: tot zichzelf in een verhouding staan, en zichzelf worden?

Het blijkt, dat volgens KIERKEGAARD de menschelijke existentie een dialectische spanningsvolle en vaak beangstigende eenheid is van eindig en oneindig, van tijdelijk en eeuwig, van relatief en absoluut. De mensch is een eindig, tijdelijk en relatief wezen, maar tegelijkertijd is hij en moet hij worden een oneindig, eeuwig en absoluut „zelf”. Het eerste moet