

DE OVERSPANNING VAN HET BEGRIP  
„NATUURLIJKE GEMEENSCHAP”  
EN HET SOCIOLOGISCH UNIVERSALISME

door Prof. Dr H. Dooyeweerd.

Het woord natuurlijke gemeenschap heeft een bijzondere klank. Het roept de voorstelling op van een band, die in de natuur zelve gegrond en als zodanig onafhankelijk is van iedere kunstmatige organisatie.

Hierbij denken wij in de eerste plaats aan de banden des bloeds en aan de huwelijksband. Huwelijk, gezin en familie zijn ongetwijfeld natuurlijke gemeenschappen in deze zin. En als we over „gemeenschap” spreken, dan denken wij aan een *geheel*, niet aan een *verzameling* van naast elkander staande *enkelingen*. Een wezenlijke gemeenschap is een eenheid in een meerderheid van leden. Die eenheid kan een inniger dan wel een lossere karakter dragen, naarmate de leden elkander nader staan, dan wel meer verwijderde banden met elkander hebben. De bloedverwantschap, als natuurlijke grondslag der familiegemeenschap wordt naar graden berekend en men stuit daarbij tenslotte op zekere grenzen, waarbuiten zich in dit tijdelijk leven geen natuurlijke bloedverwantschap meer laat vaststellen of waar — zelfs indien dit wel mogelijk ware — in elk geval niet langer van een *familieband* mag worden gesproken. Dit laatste punt is zeer belangrijk.

De familieverhouding als natuurlijke gemeenschap wordt blijkbaar niet uitsluitend bepaald door gemeenschappelijke afstamming in biologische zin. Zij eindigt „natuurlijkerwijze” waar de banden des bloeds zo vaag worden, dat zij niet meer het fundament voor een eigengeaarde natuurlijke *gemeenschap* kunnen vormen. Want voor een menselijke familiegemeenschap is meer nodig dan een zekere bloedverwantschap in biologische zin.

Zij onderstelt ook een gevoel van bijzondere saamhorigheid op grond van de gemeenschappelijke genetische betrekkingen, dat wel onderscheiden is van het saamhorigheidsgevoel in andere tijdelijke levenskringen, en een bijzondere verbondenheid in denkrichting en historische cultuur, die zich binnen de familieband in bepaalde familietrekken uitdrukt. Zij heeft een bijzondere sfeer

van omgangsbetrekkingen en taalvormen, een bijzondere economische gemeenschapskring betrokken op het specifieke familie-goed, waaraan zich een zgn. *pretium affectionis* hecht (men denke aan familieportretten, -sieraden, -wapens, brievenverzamelingen enz.) en een interne kring van familierechtelijke verhoudingen.

En zij is eerst *gequalificeerd* als een morele liefdesgemeenschap van typisch karakter, die bijzondere morele plichten tussen de familieleden schept, wel onderscheiden van de algemene plichten der naastenliefde.

De wezenlijke familiegemeenschap heeft m.a.w., evenals iedere andere tijdelijke sociale levenskring, een intern structuurprincipe, dat haar *innerlijke eigenaard* bepaalt, evengoed als de beide andere hierboven gesignaleerde natuurlijke gemeenschappen: huwelijk en gezin.

En zolang men dit interne structuurprincipe en de daardoor bepaalde eigengeaardheid dezer gemeenschappen in het oog houdt, bestaat geen gevaar voor een uitzetting van het begrip natuurlijke gemeenschap buiten zijn natuurlijke grenzen.

De overspanning van dit begrip is te allen tijde kenmerkend geweest voor de zgn. universalistische beschouwing van de menselijke samenleving, die zich als een typische reactie op de individualistische visie openbaart. Terwijl de laatste alle sociale collectiviteiten tot verzamelingen van enkelingen tracht te herleiden en iedere samenlevingsverhouding als een uitwendige maatschappelijke betrekking of complex van elementaire sociale betrekkingen tussen zelfstandige individuen meent te kunnen construeren, zoekt het universalisme juist omgekeerd de samenleving in het schema van een organisch geheel met delen of leden te vatten, waarbij het geheel dan als een boven-individuele eenheid, als een intrinsieke *totaalgemeenschap* wordt gezien, die meer is dan de som harer leden.

Dit *sociologisch* universalisme behoeft niet perse samen te gaan met een *ontologisch* en *axiologisch*.

Aristoteles en Thomas v. Aquino waren beiden universalist in de eerstgenoemde zin, maar in hun ontologie of werkelijkheidsleer waren zij individualist, in zoverre zij alleen de natuurlijke individuen als zelfstandige wezens of substanties lieten gelden, terwijl zij aan de sociale betrekkingen slechts een accidenteel of bijkomstig werkelijkheidskarakter toekenden.

En ook in axiologische zin dient bij hen de totaal-gemeenschap of societas perfecta slechts tot de vorm-volmaking van de enkeling, is dus het individu er niet ter wille van de gemeenschap, maar omgekeerd de gemeenschap ter wille van het individu.

In sociologische zin daarentegen zijn beiden de universalistische opvatting toegedaan, dat de staat als natuurlijke totaal-gemeenschap alle andere natuurlijke levenskringen en de enkelingen als leden omvat en dat hij in de sociale verhoudingen logisch eerder is dan het individu, omdat de enkeling eerst in en door de staat zijn natuurlijke volmaking kan bereiken.

In hun sociologisch universalisme zien wij dus de al-omvattende gemeenschap als een *natuurlijke* gekwalificeerd. De staat als societas perfecta is in de redelijk-sociale natuur van de mens gegrond, omdat hij de hoogste en alomvattende openbaring is van 's mensen natuurlijk-sociale aanleg, die zich trapsgewijze ontplooit in de vorming van lagere en hogere gemeenschappen, en eerst in de staat zijn afsluiting vindt. Onder de natuurlijke gemeenschappen vinden wij hier dan de volgende hiërarchische ordening: op de laagste trap staat de huishouding, omvattend de driedelige betrekkingen tussen de echtgenoten, die tussen de ouders en kinderen, en die tussen heer en slaven. Op de middelste trap staat de dorpsgemeenschap en aan de top de polis of stadsstaat als autarke of volmaakte gemeenschap.

Hoe kwam men er toe deze drie gemeenschappen als „natuurlijke” te vatten, terwijl ze toch in werkelijkheid een radicaal structuurverschil met de wezenlijk natuurlijke vertonen?

Dit is alleen te verklaren uit de Griekse conceptie van de natuur. Gelijk ik in de eerste band van mijn *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte* heb aangetoond, werd deze laatste van meetaf beheerst door een dialectisch religieus grondmotief, dat het geloof in een Goddelijke scheppingswerkzaamheid in Schriftuurlijke zin uitsloot, nl. het motief van *vorm en materie*.

Het vorm-motief was de diepste drijfveer in de jongere cultuur-religie der Olympische goden, de goden van vorm, maat en harmonie. Het materiemotief was de diepste beweeggrond der oudere, voor-Homerische natuur-religies, waarin de godheid vormloos en maatloos werd gevat als openbaring van de eeuwig vloeiende stroom des levens. Terwijl de Grieken in hun privaat leven aan de natuur-religies van de vorm-loze goden van leven en dood vast-

hielden, omdat de stralende Olympische goden geen macht over het doodslot hadden, werd de Griekse polis of stadsstaat de drager van de cultuur-religie als de officiële staatsgodsdienst.

In de Griekse natuurbeschouwing dongen de antagonistische grondmotieven dezer beide religies om de voorrang. Zolang in de oude Ionische natuurphilosophie het materie-motief de overhand had en de goddelijke Archè of oorsprong aller dingen gezocht werd in de eeuwig vloeiende stroom des levens, werd de ware *natuur* der dingen ook alleen in het *proces* van ontstaan uit en terugkeer in de vorm-loze levensstroom gezien.

De *physis* werd gevat als het proces van het *phuèsthai*. Zodra echter het vorm-motief de overhand in het denken verkreeg, ging men de ware natuur der dingen zoeken in hun constante *wezensvorm*, waarop het ontwikkelingsproces hunner *materie* gericht is. En daar nu, gelijk we zagen, de Griekse polis de draagster der cultuur-religie en van het daarin belichaamde vormmotief was, is het geen wonder, dat men aan de stadsstaat de taak toekende de menselijke natuur tot haar vorm-volmaking te brengen.

Hiermede hing samen de typisch Griekse opvatting, dat hij, die buiten de Griekse polis stond, een „barbaros” was, die in de ongebonden wildheid van het materieprincipe bevangen was gebleven. Die opvatting vond haar praegnante uitdrukking in Aristoteles' uitspraak, dat hij, die buiten de polis leeft, òf een godheid òf een dier moet zijn.

Het was ook alleen de centrale religieuze betekenis der polis in het leven van de Griek, die aan de universalistische opvatting van de stadsstaat als natuurlijke totaal-gemeenschap van de volle menselijke samenleving ten grondslag lag. Wanneer de godheid als „zuivere vorm” werd gevat en de menselijke natuur als een compositum van vorm en materie, waarin de vorm het *centraal-wezenlijke* van het mens-zijn bepaalt, dan kon ook de Griekse polis, die door haar *paideia*, haar religieus-culturele vorming, de menselijke natuur eerst tot volle volmaking kon brengen, slechts als een *natuurlijke* gemeenschap worden beschouwd.

Thomas van Aquino nam deze Aristotelische opvatting over, doch trachtte haar in typisch scholastische zin aan te passen aan de Roomse kerkleer.

Het ging hier in de grond der zaak om een poging tot religieuze synthese tussen het Griekse vorm-motief en het grondmotief

der Goddelijke Woord-openbaring, dat van *schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus*. Daartoe diende het scholastisch synthese-motief van *natuur en genade* of *natuur en boven-natuur*. In de theoretische visie op de menselijke samenleving voerde dit nieuwe religieuze grondmotief tot het bekende onderbouw-bovenbouwschema, dat in de sociale verhoudingen der Middeleeuwen zijn practische verwerkelijking vond.

De samenleving vertoont volgens dit schema een natuurlijke onderbouw en een boven-natuurlijke bovenbouw. De eerste is overeenkomstig de Aristotelische opvatting een trapsgewijze ontplooiing van de sociale aanleg der redelijke mensen-natuur en vindt in de staat als natuurlijke totaal-gemeenschap haar universalistisch sluitstuk. De tweede is de ontplooiing van de gemeenschapswerking der boven-natuurlijke genade, die in het hiërarchisch georganiseerde kerk-instituut de gestalte van een *hogere societas perfecta*, nl. van de totaal-gemeenschap van het christelijk leven verkrijgt. Dit kerk-instituut voert de natuurlijke gemeenschap tot haar boven-natuurlijke volmaking.

In deze universalistische denkwijze met haar religieuze verabsolutering en overspanning van de figuur der natuurlijke gemeenschap vindt men nergens een aanknopingspunt voor een onderscheiding van de gedifferentieerde sociale levenskringen naar hun *innerlijke aard* en *intern structuur-principe*. De universalistische visie, die een bepaalde tijdelijke gemeenschap (i.c. staat en kerk) als het *geheel* vat, waarvan alle andere levenskringen slechts dienende *delen* kunnen zijn, sluit het inzicht in deze *innerlijke* geaardheidsverschillen binnen de samenlevingsverhoudingen principieel uit. Slechts het Schriftuurlijk scheppingsmotief der Goddelijke Woord-openbaring, volgens hetwelk God alle dingen, elk naar hun aard geschapen heeft, kan het sociologisch denken in deze richting leiden.

Wanneer Thomas de huwelijksgemeenschap definieert als een natuurrechtelijke levenslange verbinding van man en vrouw, die tot wezensdoel heeft de voorplanting van het mensengeslacht, dan is daarin niets te vinden van de innerlijke structuur en geaardheid dezer natuurlijke gemeenschap. Het huwelijk wordt gedefinieerd naar zijn natuurlijk doel, dat echter zelf geheel *buiten* de innerlijke structuur dezer gemeenschap ligt en op de gezinsvorming betrekking heeft. Ook een kinderloos huwelijk blijft immers een

wezenlijke huwelijksgemeenschap! Zo leert ons ook de Aristotelisch-Thomistische definitie van de staat niets over de innerlijke aard van dit instituut. De staat wordt slechts op universalistische wijze omschreven als de natuurlijke „societas perfecta” of totaal-gemeenschap, gericht op het doel van het algemeen welzijn.

Maar het begrip „algemeen welzijn” wordt in de Thomistische theorie der samenleving volstrekt niet tot de staat beperkt. De moderne Thomisten spreken b.v. ook van het „algemeen welzijn” binnen de kring van een vereniging of een naamloze vennootschap. In de moderne tijd komt de universalistische visie op de samenleving overwegend onder invloed van het religieuze grondmotief der Humanistische levens- en wereldbeschouwing, dat van *natuur en vrijheid*.

Ook dit motief sloot een Schriftuurlijke visie op de geschapen werkelijkheid principiëel uit. Evenals het Griekse en het scholastische, droeg het een innerlijk dialectisch karakter. Dit wil zeggen, het bevatte in zich twee religieuze motieven, die met elkander in een onverzoenlijke tweespalt verwickeld waren en daarom het onder hun beslag gekomen denken telkens weer in polair tegen-gestelde richtingen uiteen dreven.

Het vrijheidsmotief kwam tot uitdrukking in de Humanistische religie van de menselijke persoonlijkheid.

Voor de laatste werd een volstrekte autonomie opgeëist op religieus, zedelijk en wetenschappelijk gebied. Geëmancipeerd van ieder autoriteitsgeloof zou de vrije persoonlijkheid haar lot in eigen hand nemen en geen andere wet voor het handelen erkennen dan die zij zich zelve naar eigen redelijke maatstaf stelde. Dit moderne vrijheidsmotief voerde ook tot een principiëel andere natuur-beschouwing.

Voor de vrije autonome persoonlijkheid kon de natuur nog slechts in aanmerking komen als een voorwerp van volledige *beheersing* door de menselijke wetenschap. Daartoe moest ook de natuur-beschouwing worden bevrijd van ieder geloof in „boven-natuurlijke” invloeden. Toen door GALILEI en NEWTON de grondslagen voor de klassieke natuurkunde waren gelegd, die inderdaad de weg tot beheersing der natuurverschijnselen wees door een mathematische analyse van een ingewikkeld phenomeen in zijn elementen en het opsporen van de causale natuurwettelijke relaties tussen de verschijnselen, wierp zich het Humanisme op deze nieuwe natuur-

wetenschappelijke methode en verhief haar tot een universeel denkmodel voor *alle* wetenschappen. Naar dit wetenschapsideaal werd een nieuw theoretisch *werkelijkheidsbeeld* ontworpen, waaruit alle in de Goddelijke scheppingsorde gewortelde individualiteit-structuren waren geëlimineerd en opgelost in een systeem van bloot functionele causale relaties. In dit structuurloos werkelijkheidsbeeld zou de algemene causaliteitswet heersen volgens welke ieder verschijnsel het noodwendig gevolg is van het geheel der voorafgaande voorwaarden.

Maar in een volgens dit moderne „natuurmotief” opgebouwd deterministisch wereldbeeld, bleef nergens plaats voor een menselijke vrijheid in de zin van het Humanistisch vrijheidsmotief. „Natuur” en „vrijheid” kwamen zo met elkander in een echt religieus conflict.

De door HUGO DE GROOT gegroundveste Humanistische natuurrechtsleer ontwierp op de grondslag van het bedoelde wetenschapsideaal een individualistisch beeld van de samenleving. Naar mathematische methode werd daarbij de bestaande, nog ten dele feodaal-middeleeuwse maatschappij opgelost in haar „elementen”: de individuen.

Uit deze individuen werd dan theoretisch de moderne staat geconstrueerd met behulp van de fictie van een maatschappelijk verdrag, meestal verbonden met een zgn. gezags- en onderwerpingsverdrag, waarbij aan de overheid de volstrekte souvereiniteit werd opgedragen. Naar het innerlijke structuurprincipe en de innerlijke geaardheid van het staatsinstituut met de daarin gegeven principiële grenzen voor zijn competentie werd hierbij evenmin gevraagd als in de antieke en scholastische staatsconceptie. Het nieuwe Humanistische wetenschapsideaal eiste een „vrije schepping” van de *res publica* als een instrument tot volledige *beheersing* van de samenleving. Daartoe moest de feodale maatschappij eerst worden afgebroken en in zijn „elementen” opgelost, waaruit dan weer „*more geometrico*” de gewenste nieuwe samenleving werd geconstrueerd. In deze revolutionaire, individualistische natuurrechtsleer speelde het begrip „natuurlijke gemeenschap” bijna geen rol meer. Zelfs de wezenlijk natuurlijke gemeenschappen als huwelijk en gezin werden op rationalistische wijze uit een maatschapsverdrag geconstrueerd. Overheersend werd de natuurrechtelijke visie van de Britse wijsgeer Thomas Hobbes, volgens welke de mens *van nature* niet

tot gemeenschap neigt, maar in volstrekte zelfzucht een „wolf” voor zijn medemens is, zodat hij slechts door een „staats-leviathan”, die alle macht in zich verenigt, tot een ordelijk sociaal gedrag kan worden gebracht. Aan deze „Leviathan” moest alle natuurlijke vrijheid van de enkeling ten offer worden gebracht.

Alleen bij HUGO DE GROOT en zijn onmiddellijke volgelingen vindt de antieke idee der natuurlijke gemeenschap nog erkenning, omdat de grondlegger der Humanistische natuurrechtsleer nog op de traditionele wijze uitging van de *appetitus socialis* in de redelijke mensennatuur. In aanknoping aan een oude Stoïcijnse universalistische opvatting aanvaardde Grotius de *societas humana*, de „natuurlijke gemeenschap van het mensen-geslacht” als grondslag voor het volkenrecht. Maar, gelijk gezegd, werd deze opvatting spoedig door die van Hobbes overvleugeld. PUFENDORF (althans in zijn praktisch overwegend standpunt) en THOMASIUS in diens latere periode en met name ook KANT volgden de Hobbesiaanse visie op de menselijke natuur.

Tegen deze gehele individualistische natuurrechtelijke richting, die in de Verlichtingstijd haar hoogtepunt bereikte, keerde zich de irrationalistische historische denkwijze van de Restauratieperiode. Zij wordt niet moede er op te wijzen, dat de samenleving niet een maaksel is van het menselijk vernuft, maar dat zij het resultaat is van een geleidelijke, zgn. „organische” historische ontwikkeling. De idee van de „natuurlijke gemeenschap” krijgt thans een geheel nieuwe zin, ontsprongen uit een universalistische en irrationalistische wending in het Humanistisch vrijheidsmotief. Want de reactie, die thans tegen de individualistische denkwijze der vorige periode intreedt, vindt haar religieuze drijfveer in dit vrijheidsmotief, dat de autonome menselijke persoonlijkheid niet langer wil laten overheersen door het klassiek-Humanistisch wetenschaps-ideaal.

Reeds LOCKE, ROUSSEAU en KANT waren begonnen aan dit laatste een halt toe te roepen voor het heilig domein van de menselijke vrijheid. Kant beproefde in zijn kenniscritiek de aanspraken van het op beheersing van de werkelijkheid gerichte klassieke wetenschapsideaal enerzijds en het persoonlijkheidsideaal van de vrije autonome zelfbepaling anderzijds tegenover elkander af te grenzen. „Natuur” en „vrijheid” werden door hem dualistisch gescheiden.

De „natuur”, gelijk ons die door de mathematische natuurwetenschap wordt onthuld, is volgens hem slechts een werkelijkheid, die door het menselijk bewustzijn zelve met behulp van zijn logische denkvormen of categorieën wordt opgebouwd uit een chaotisch materiaal van zinnelijke indrukken, die het bewustzijn in de *zgn.* aanschouwingsvormen van tijd en ruimte ontvangt. Over de werkelijkheid, gelijk ze „in zich zelve”, buiten de menselijke bewustzijnsvormen, is, kan ons de natuurwetenschap niets leren. De laatste blijft gebonden aan de ervaring van zinnelijke verschijnselen.

Het boven-zinnelijk rijk der menselijke vrijheid, waarin de menselijke persoonlijkheid zich zelve autonoom haar gedrag norms stelt, onttrekt zich principiëel aan de gelding van de natuurwetenschappelijke causaliteitswet, die slechts voor de zinnelijke verschijnselen geldt. De menselijke vrijheid is geen zaak van *wetenschappelijk bewijs*, maar van *redelijk geloof*.

De door Kant tussen wetenschap en geloof gestelde kloof was dus niets anders dan de doorwerking van het dualisme in het verborgen religieuze grondmotief van zijn denken, dat tussen „natuur” en „vrijheid”.

Intussen bleef in Kants opvatting van de vrije menselijke persoonlijkheid nog de invloed merkbaar van het rationalistisch individualisme der Verlichtingsperiode.

In zijn idee van de autonomie is het ware *autos*, d.i. de ware zelfheid en persoonlijkheid van de mens, slechts te kennen uit de *nomos*, d.i. de algemeen-geldige zedewet, die de mens zichzelf in zijn eigen ethische wil stelt. Zoals de klassieke natuurkunde alle individualiteit in de natuurverschijnselen poogde op te lossen in algemene wetmatige relaties, zo had voor Kant op ethisch terrein de individuele aanleg en roeping der menselijke persoonlijkheid geen enkele betekenis.

De individuele persoonlijkheden bleven voor hem individualiteitsloze „individuen”, exemplarische gevallen van de gelding der algemene zedewet. Juist daarom bleef hij ook in de individualistische natuurrechtelijke opvatting van de samenleving steken. Zo definieerde hij de staat als „eine Menge von Menschen unter Rechtsgesetze”.

Een wezenlijke gemeenschapsidee zoekt men bij hem tevergeefs.

In de Romantiek en het na-Kantiaanse vrijheids-idealisme ontstaat nu een polaire reactie tegen deze individualistische en rationalistische opvatting.

Tegen de individualistische conceptie van het Humanistisch persoonlijkheidsideaal wordt een universalistische gesteld: Tegen de verabsolutering van het individu keert zich de verabsolutering van de gemeenschap. En tegen de rationalistische poging de individualiteit van het subject in algemene wetten op te lossen wendt zich nu een irrationalistische opvatting van de vrije en autonome persoonlijkheid: men tracht thans de wet te herleiden tot een onzelfstandige uiting van de individuele aanleg. De *nomos*, de gedragsregel, wordt een reflex van de individualiteit van het *autos*.

Reeds de vroeg-Romantiek dreef de spot met Kants „burgerlijke wetsmoraal” en stelde daar de „geniale moraal” tegenover, die uiteraard tot anarchistische consequenties moest leiden. Deze consequenties waren op het irrationalistisch standpunt alleen te ontgaan, door de individuele enkeling slechts als lid van een gemeenschap te vatten, welker autonome ordeningswil met zijn eigen individuele natuur in overeenstemming zou zijn.

De Historische School leerde, dat de gehele cultuur van een volk het historisch product is van de individuele volksaard en dat de volksgemeenschap en haar politieke organisatievorm: de staat natuurlijke gemeenschappen zijn, die door de mens niet *gemaakt* worden, maar „naturwüchsig” als organisch voortbrengsel van de zgn. „volksgeest” zich ontwikkelen. In deze gemeenschappen is de individuele mens geboren en ingegroeid en alle andere gemeenschappen, (gezin, familie, verenigingswezen, kerk, bedrijf, enz.) zijn slechts als delen van het nationale volksgeheel te vatten. De volksgemeenschap als totaal-gemeenschap is volgens de Germanistische vleugel der Historische School een „gegliederte Gemeinschaft” met een eigen individuele persoonlijkheid.

Deze irrationalistische universalistische opvatting kon dan weer worden uitgebouwd tot de idee van een natuurlijke gemeenschap der volkeren, als basis voor het volkenrecht. (Zo von SAVIGNY, de grondlegger der bedoelde school.)

Met nadruk merk ik op, dat aan deze nieuwe conceptie van de natuurlijke gemeenschap een *historistisch* werkelijkheidsbeeld ten grondslag lag, dat door zijn verabsolutering van het historisch aspect der samenleving weer geen plaats had voor constante structuurprincipes, die de innerlijke aard der sociale levenskringen bepalen.

Een bijzonder acuut gevaar school op dit standpunt in de theorie

van het „Volkstum” als de ware bron der cultuur en van de staat als de onzelfstandige politieke organisatie-vorm der natuurlijke volksgemeenschap, terwijl bovendien de laatste werd vereenzelvigd met de *natie*.

Drie fundamentele verwarringen werden hier begaan. Door het „Volkstum” als de primaire gemeenschap te beschouwen en de staat slechts als zijn onzelfstandige politieke bovenbouw, bedoelde de Historische School principiëel af te rekenen met de rationalistische staatsopvatting der voorafgaande periode, die de staat als een souverain machtsinstrument meende te kunnen construeren uit een atomistische massa van individuen.

Maar de „volksgemeenschap”, die zij als een natuurlijk gegeven aan de aanvang der cultuur stelde, was in werkelijkheid het ongedifferentieerde volksverband der zgn. primitieve levensverhoudingen, zoals wij die op een nog „gesloten” cultuurpeil aantreffen.

In een nog ongedifferentieerde samenleving ontmoet men sociale levenskringen, die alle taken tegelijk vervullen, waarvoor zich op een ontsloten cultuurpeil sociale verbanden met een bijzondere bestemming vormen als staat, kerk, bedrijf, schoolverband, een vrij verenigingswezen, enz., enz.

Deze nog ongedifferentieerde levenskringen: het primitieve volks-, resp. stamverband met zijn onderdelen de sibben, clans of gentielverbanden, de primitieve huisgemeenschappen, eventueel ook de gilden, zijn als zodanig nimmer *natuurlijke gemeenschappen* in de vroeger omljnde zin: Zij hebben steeds een typisch *historische* fundering in een zelve nog ongedifferentieerde machtsorganisatie. Zij zijn dan ook allerminst van *alle* tijden, gelijk de natuurlijke huwelijks-, gezins-, en familiegemeenschap, maar zijn noodzakelijk ten ondergang gedoemd, zodra zich het differentiëringsproces in de samenleving gaat doorzetten.

Met name de staat is de natuurlijke vijand van de ongedifferentieerde volksgemeenschap en haar onderdelen, die hem immers onderdanen onttrekken. Want ieder ongedifferentieerde samenlevingsverband oefent „uit eigen hoofde” mede overheidsgezag over zijn leden uit.

De staat echter moet naar zijn aard het monopolie opeisen van het publieke overheidsgezag en van de georganiseerde zwaarmacht, waarin het eerste is gefundeerd. De staat vormt zich zelf zijn volk in het gedifferentieerd verband der *res publica*. En dit

staatsvolk is geheel iets anders dan het primitieve volksschap. Het is dus een principiële sociologische fout in de staat de natuurlijke politieke organisatievorm van de primitieve volksgemeenschap te zien.

Het is een tweede principiële fout de ongedifferentieerde volksgemeenschap met een „natuurlijke gemeenschap” te verwarren. De oorzaak van deze verwarring is niet moeilijk te ontdekken. De zaak is nl. deze, dat de ongedifferentieerde sociale verbanden bij voorkeur een aanknopingspunt zoeken in de natuurlijke familie-gemeenschap, ofschoon ze als zodanig allermint zich met de laatste dekken. De bekende Amerikaanse ethnoloog LOWIE merkt in zijn „Primitive Society” op, dat de sibben of clans slechts op een  *fictie*  van gemeenschappelijke afstamming berusten. Hetgeen bij de zgn. totemistische geslachtsverbanden op het eerste gezicht duidelijk is, daar hier een dier, plant of zelfs een anorganisch ding als stamvader of -moeder fungeert.

Zo waren ook de middeleeuwse gilden naar het voorbeeld van de reeds lang tenonder gegane Germaanse sibben gevormd en wel als kunstmatige broederschappen.

De kunstmatige, ongedifferentieerde familieverbanden sneden dwars door de natuurlijke gemeenschappen heen. Voorzover de geboorte over het lidmaatschap besliste, waren zij òf vaderrechtelijk òf moederrechtelijk georganiseerd, zodat nimmer de natuurlijke bloedverwantschap als zodanig in aanmerking kwam en de sibben scheidend maakten tussen de bloedverwanten, die wèl en die niet tot haar behoorden.

De derde principiële fout, waaraan de Historische School zich in haar theorie van het „Volkstum” schuldig maakte, was de vereenzelviging van de primitieve (ongedifferentieerde) volksgemeenschap met de  *natie* .

Immers de nationaliteit kan, evenals het staatswezen, eerst tot ont-plooiing komen na het uiteenvallen der ongedifferentieerde volksen stamverbanden. Ook zij is allermint een natuurlijke gemeenschap.

Nòch gemeenschappelijke afstamming, nòch gemeenschap van taal, cultuur en godsdienst is voor haar essentiël. Zij ontstaat eerst in een typische politieke lotsverbondenheid binnen het structuur-principe van een reeds bestaande of wordende staatsgemeenschap. Een „Dietse cultuurgemeenschap” is evident iets anders dan de

„Nederlandse natie”. De laatste heeft zich in wezen eerst gevormd in de 80-jarige vrijheidskamp tegen Spanje, waarin ook de Zuidelijke Nederlanden zich van de zich vormende Nederlandse natie afscheidden.

Ongetwijfeld kunnen verschillende naties zich in één staatsverband bevinden, waarbij dan mogelijk dit laatste slechts door de overheersende natie als haar *nationale* staat wordt ervaren, terwijl de onderdrukte minderheden naar staatkundige vrijmaking of althans volkenrechtelijke bescherming streven.

Maar nimmer kan een wezenlijke natie zonder politieke organisatievorm bestaan. Zij is naar haar aard geen *passieve*, maar een *actieve* en georganiseerde gemeenschap van staatkundige karakter.

Dit geldt zeer bepaald ook voor de zgn. „nationale minderheden”. Het beste bewijs voor het principiële verschil tussen natie en „Volkstum” leverde de politiek van het Duitse nationaal-socialisme. Terwijl dit laatste overal in de bezette gebieden het nationale element krachtadig onderdrukte, zocht het daarentegen de innerlijk afgestorven residuen ener „volkse cultuur” overal tot een kunstmatig nieuw leven te wekken.

Deze laatste was politisch onschadelijk en kon slechts dienstbaar zijn aan de mythe van bloed en bodem van het „Derde Rijk”. Maar het eerste vormde een constante bedreiging voor de nazistische gelijkshakelingspolitiek!

En wederom hulde zich het gevaarlijke universalisme in de verleidelijke ideologie der „natuurlijke gemeenschap”. Thans zou het „Arische ras” de omvattende „universitas naturalis” vormen voor alle Germaanse volkeren.

Zo zagen wij hoe de overspanning van het begrip „natuurlijke gemeenschap” in de loop der historie uit zeer verschillende religieuze drijfveren is ontsprongen. Nimmer waren deze laatste van Schriftuurlijk Christelijke aard. Maar wij kunnen veilig zeggen, dat de universalistische ideologie der natuurlijke gemeenschap haar gevaarlijkste vormen aannam, wanneer zij zich in het gewaad van de Christelijke gemeenschapsgedachte stak.

Want de laatste is veeleer het radicale tegendeel van de eerste, die immers met de scheppingsstructuren geen rekening houdt. God heeft ons in Zijn Woord de geestelijke of religieuze *wortel-*

gemeenschap der mensheid geopenbaard. In haar eerste hoofd Adam viel het menselijk geslacht radicaal van God af in de solidariteit van de zondeval.

In haar tweede hoofd Christus Jezus ontving de mensheid een nieuwe geestelijke wortel.

En de uit deze nieuwe wortel ontsproten geestelijke gemeenschap is de enig *totalitaire*, welke de Christen erkennen kan. Zij is niet van deze *tijdelijke* wereld, maar van *centrale religieuze* geaardheid en eist heel ons tijdelijk leven op voor de liefdedienst van God in Christus Jezus.

Iedere poging, de totaal-gemeenschap der mensheid in een *tijdelijk, aards* verband te vinden, onverschillig of men als zodanig de staat, dan wel de volkerengemeenschap, de internationale cultuurgemeenschap, dan wel het tijdelijk kerkinstituut proclameert, is *afgodendienst*.

En *wetenschappelijk* hult deze laatste zich in het gewaad van de zgn. universalistische maatschappij-beschouwing, die zich overal van de ideologie der natuurlijke gemeenschap bedient voor een radicale verflauwing der grenzen, welke in de scheppingsorde ook aan de kringen der menselijke samenleving gesteld zijn.

Nice, 14 December 1950.