
DE WIJSBEGEERTE DER WETSIDEE EN DE „BARTHIANEN”.

Een tweegesprek naar aanleiding van Dr K. H. Miskotte :
Barth over Sartre *)

DOOR

PROF. DR H. DOOYEWEERD

In het voorbericht van mijn *Transcendental problems of philosophical thought*, dat drie jaar geleden in Amerika het licht zag, richtte ik een speciale oproep tot de „barthianen”, om deel te nemen aan het gesprek met de wijsbegeerte der wetsidee. Dit gesprek zou zich voorlopig dienen te concentreren op de Prolegomena, nl. op de transcendentale critiek van het theoretisch denken, die door de wijsbegeerte der wetsidee is ingesteld en die de enige sleutel vormt tot het verstaan van haar eigenlijke intentie en strekking. Met het thomisme is dit gesprek reeds enige tijd aan de gang en ik meen te mogen vaststellen, dat het op een wijze gevoerd werd, die aan beide zijden bevrediging schonk, omdat zij hier inderdaad op voet van gelijkheid aan het woord konden komen.

Het moest helaas tijdelijk worden onderbroken, maar zal weer worden opgevat, zodra ik daartoe de gelegenheid zal vinden.

De „barthianen” hebben daarentegen, voor zover mij althans bekend, tot nu toe nog geen bereidheid getoond tot een serieuze discussie met de wijsbegeerte der wetsidee. Niet, dat zij niet „polemiseren”. Maar ze doen dat in de bekende monoloogtrant, die slechts op dogmatische afweer, niet op wezenlijk geestelijk contact met de tegenstander berekend is.

Misschien zullen zij antwoorden, dat de theologische polemiek, die van nederlands-gereformeerde zijde tegen BARTH gevoerd wordt, nog al eens van dezelfde dogmatische afweerdhouding getuigt. Ik wil daarover niet oordelen. Het is in ieder geval in strijd met de diepste intenties van de wijsbegeerte der wetsidee zich op zulk een wijze van een door haar bestreden gedachtenrichting af te maken, en deze wijsbegeerte is nu eenmaal geen theologie.

Dat wil niet zeggen, dat de theologie niets met haar van doen zou hebben. Integendeel. Voorzover de theologie zich als *wetenschap* wil handhaven, zal zij zich, evenmin als de wijsbegeerte, kunnen onttrekken aan de transcendentale critiek, die haar diepste vooronderstellingen

*) Dies-college 10 Februari 1951, Leidse Voordrachten 3, Universitaire Pers, Leiden 1951.

als wetenschap bedoelt bloot te leggen. De „barthianen” moesten eigenlijk de laatsten zijn, om het goed recht van zulk een transcendentale critiek van hun theologische denkhouding te betwisten. Heeft niet hun meester zelf van de theologie getuigd: „Ihr Instrument ist kein anderes als eben das menschliche Denken und Reden mit seinen bestimmten Gesetzen, Möglichkeiten und Grenzen, auf seiner jeweiligen Entwicklungsstufe, dasselbe menschliche Denken mit dem auch alle anderen Wissenschaften arbeiten”?

En toch willen zij de theologie als *wetenschap* aan de bedoelde *algemene* critiek onttrekken, die de wetenschappelijke denkhouding als *zodanig* op haar noodzakelijke vooronderstellingen onderzoekt. De theologie zou volgens hen zelfs haar eigen kennisleer moeten ontwikkelen. Zij zou als wetenschap geen noodzakelijke wijsgerige vooronderstellingen hebben. Dit is een goed scholastische opvatting, die men b.v. zelfs bij THOMAS VAN AQUINO, wiens theologie zonder de geacomodeerde aristotelische en neo-platonische metaphysica niet denkbaar is, verdedigd kan vinden ¹⁾.

Is de barthiaanse theologie, die meent de scholastieke denkwijze radicaal te hebben uitgezuiverd, wellicht niet radicaal genoeg te werk gegaan?

Deze overpeinzingen kwamen bij mij op bij het lezen en herlezen van het door Dr K. H. MISKOTTE op 10 Februari 1951 gegeven dies-college aan de Leidse Universiteit, dat onder de titel *Barth over Sartre* door de Leidse Universitaire Pers werd uitgegeven en aan onze redactie ter recensie toegezonden.

Het onderwerp is ongetwijfeld belangwekkend en wordt dit nog te meer, daar de schrijver het plaatst in het algemene kader van een vraagstuk, dat het christelijk denken van meetaf heeft bezig gehouden, nl. de verhouding van de wijsgerige en de theologische bezinning. Voeg hierbij, dat de heer MISKOTTE over een zeer directe wijze van aanspreken beschikt en men kan zich voorstellen, dat zijn auditorium met gretigheid heeft geluisterd naar wat hij te zeggen had. Naar wat *hij* te zeggen had? Maar een goed nederlands barthiaan wil zelf zo weinig mogelijk zeggen. Het is KARL BARTH zelf, die door hem spreekt en van wiens denkbeelden hij slechts de tolk wil zijn met een zeer beperkte speelruimte voor afwijking van 's meesters gedachten.

En nu moet ik eerlijk bekennen, dat ik veel liever met de meester zelf in discussie treedt dan met zijn adepten. Want BARTH is een zeer dynamische geest, die steeds bereid is gebleken tot zelf-correctie en met wie een rechtstreeks gesprek ongetwijfeld de moeite waard moet zijn. Maar met de „barthiaan” schijnt zulk een rechtstreeks gesprek nauwelijks mogelijk. Men heeft hier altijd het gevoel in een driehoeks-verhouding te worden gedrongen, waarbij de niet persoonlijk aanwezige meester het einde van alle tegenspraak is.

En nochtans — ik waag het er op!

¹⁾ Vgl. *Summa Theol.* pars I qu I art. V: „haec scientia (scl. sacra doctrina) accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis; non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem.”

Want ik heb, eerlijk gezegd, een grief tegen de heer MISKOTTE, die ik nu wellicht in de geest der christelijke liefde met hem kan bespreken. En anders zou daar waarschijnlijk niets van komen.

Welnu dan, wanneer de heer MISKOTTE gaat betogen, hoe BARTH de wijsbegeerte „in eigen rechte” laat en SARTRE aan het woord laat komen in een locus van de dogmatiek, nl. die over de Voorzienigheid, en niet alleen aan het woord laat komen, maar zelfs „uitspreken”, dan komt een merkwaardige „Seitenhieb” aan het adres van het Rooms-Katholicisme en zulks naar aanleiding van de encycliek „Humani Generis” van Paus Pius XII, die de existentialistische filosofie veroordeelde en tegen haar waarschuwde. Dit is volgens MISKOTTE een noodzakelijke consequentie van de opvatting der theologie als hogere ontologie, die een bepaalde metaphysica tot grondslag heeft, nl. de aristotelisch-thomistische. „Daarmede zijn reeds hele reeksen filosofen uitgesloten,” zo concludeert de schrijver.

Men zou dus moeten aannemen, dat de „barthianen” dit wijsgerig exclusivisme verfoeien en aan iedere aprioristische afwijzing van een bepaalde filosofie van harte vijand zijn.

Welnu, als dit zo ware, zou de heer MISKOTTE wel enige waardering moeten hebben voor de wijsbegeerte der wetsidee, die reeds meer dan vijf en twintig jaren tegen dit wijsgerig exclusivisme het pleit voert. Maar de barthiaanse theoloog heeft blijkbaar zijn eigen opvatting over filosofische stromingen, die wel en die niet aan het woord mogen komen.

Dat het thomisme a priori veroordeeld is en dus niet werkelijk aan het woord zal mogen komen, is voor hem de stilzwijgende consequentie van BARTH's afwijzing van de analogia entis.

En wat de wijsbegeerte der wetsidee aangaat, ja dat is eigenlijk een enigszins amusant geval.

Toen Dr DIPPEL zijn boek „Kerk en Wereld in de crisis” publiceerde, schreef de heer MISKOTTE daarin een zeer waardierend voorbericht. Zijn enige critiek was deze, dat de schrijver de verschillende geestesstromingen, waartegen hij zich keerde, wel wat al te veel aan de oppervlakte had gezien. Maar wat de wijsbegeerte der wetsidee betreft, vond hij dit geen bezwaar. Wat de heer DIPPEL daartegen had te berde gebracht achtte hij „alleszins afdoende”.

En toch had deze auteur geen andere bron voor zijn kennis van deze filosofie genoemd dan een populaire artikelenreeks in het weekblad „Nieuw Nederland”. En men zal moeilijk kunnen beweren, dat zijn onbegrijpelijke opmerking inzake het gevaar, dat de Ned. Herv. Kerk van de zijde dezer wijsbegeerte zou bedreigen, een afdoende critiek zou inhouden. Hoe zou de heer MISKOTTE hebben gereageerd, wanneer een bestrijder van de barthiaanse theologie zijn oordeel over BARTH uitsluitend op enige weekbladartikelen zou hebben gegrond en in zijn kritiek de kern dezer theologie eenvoudig stilzwijgend was voorbijgegaan? Men kan in stilte glimlachen over zulk een angstig dogmatische afweerhouding en denken aan de verontwaardigde uitroep van de representant van de verlichtingsgeest in GOETHE's Faust, die moet vaststellen, dat de geesten, die hij met zijn critiek meende te hebben weggewuifd, nog altijd op verontrustende wijze het toneel bevolken:

„Du bist noch immer da, das ist ja unerhört!
„Verschwinde doch! Wir haben aufgeklärt!

Maar daarmee krijgen wij Dr MISKOTTE nog niet aan de gesprekstafel. En de kleine ondeugendheid, die ik mij hier jegens hem veroorloofde, heeft geen ander doel dan hem zover te brengen, dat hij — zij het misschien aanvankelijk „contre coeur” — ook aan de wijsbegeerte der wetsidee een bescheiden plaats aan de door BARTH ingerichte theologische „gesprekstafel voor theologen en filosofen” inruimt. Ik kan hem, meen ik, de verzekering geven, dat BARTH zelf daar geen bezwaar tegen zou maken.

Laat ik dan mogen beginnen hem zelf in zijn leermeester aan het woord te laten en naar aanleiding van zijn betoog hem enkele rechtstreekse vragen te stellen, waarop hij mij ditmaal het antwoord niet schuldig mag blijven.

Dr MISKOTTE hecht er grote waarde aan, dat in de locus de providentia in BARTH's *Kirchliche Dogmatik*, juist SARTRE aan het woord komt, die toch als „atheïst” te boek staat. Daarin constateert hij BARTH's erkenning van de „grote, doorgaande *solidariteit* met de niet-christen en de niet-belijdende bemoeienis” en zulks niet als een „neerbuigende geste” en zelf-dispensatie van de eigen ernst, maar als „de realisering van de gemeenschap met alle vlees, met allen die het mensengelaat dragen en de menselijke vragen.”

De filosofische en de theologische bezinning moeten elkander ten slotte op een concreet punt ontmoeten, omdat zij bezig zijn aan één menselijk werk: de (theoretische) bezinning. „Het is niet zo, dat het ene (nl. het filosoferen) „het humanum” en het andere (nl. het theologiseren) „het divinum” vertegenwoordigt; het eerste leeft niet per se buiten het Woord Gods en de andere is niet per se volgens het Woord, b.v. op grond van een juist „schriftuurlijk uitgangspunt.””

En even later wordt hieraan toegevoegd: „Alleen wie meent dat het geloof een „palingenesie” is, die een ander mens van ons maakt, die een andere logica meebrengt, zou zich (subjectief rechtmatig) aan deze solidariteit kunnen onttrekken.”

„Hier stock ich schon!” De laatste opmerking is blijkbaar tegen de wijsbegeerte der wetsidee gericht, maar geeft tegelijk van zulk een radicaal misverstaan daarvan blijk, dat ik Dr MISKOTTE verlot moet vragen hem een ogenblik te onderbreken.

Wanneer hij slechts de moeite zou willen nemen desnoods alleen het voorwoord van de 1e Band mijner „Wijsbegeerte der Wetsidee” te lezen, dan zal hij zien, dat hier de solidariteit met het niet-christelijk denken ten volle aanvaard wordt en dat dit maar niet een theoretische erkenning daarvan inhoudt, maar dat er ook in het gesprek met de humanistische wijsbegeerte bitter ernst mee wordt gemaakt. Ik beschreef hier de scherpe immanente critiek op het humanistisch denken, die in de eerste band geleverd wordt, als een pleit, dat de schrijver met zichzelf ging voeren, omdat het humanistisch grondmotief hem niet vreemd was, maar in zijn eigen denken voortdurend strijd voerde met het grondmotief van het Woord Gods en dat hij persoonlijk de problematiek van het humanistisch standpunt doorworsteld had.

En het humanistisch denken kwam hier inderdaad aan het woord, omdat een poging werd gedaan het uit zijn diepst-eigen vooronderstellingen, uit zijn eigen dialectisch grondmotief te verstaan. Daarom was de geleverde critiek in de volle zin des woords een *immanente* en niet een *transcendente*, vanuit de vooronderstellingen van de wijsbegeerte der wetsidee.

Nog een tweede hem verrassende ontdekking zou de heer MISKOTTE kunnen doen: De wijsbegeerte der wetsidee beweert in 't geheel niet, dat het geloof een „palingenesie” is, die een ander mens van ons maakt en een andere logica (in de blijkbaar door MISKOTTE bedoelde zin van „redeneerkunst”) meebrengt. Zij gaat integendeel veel verder in de erkenning van de solidariteit van het mensengeslacht dan zulks op barthiaans standpunt mogelijk is. Immers zij aanvaardt zelfs, dat de geloofsfunctie in de echte (op een Godsopenbaring gerichte) zin aan de mens is *ingeschapen* en ook in de zondeval werkzaam blijft, zij 't al in een af-godische richting. Zij onderscheidt scherp tussen het *hart* als het religieuze centrum van de menselijke existentie en de geloofsfunctie, die evenals alle andere tijdelijke functies van de mens, uit dit centrum haar uitgang neemt.

Zij ontkent ten stelligste, dat de palingenese, die zich in het menselijk hart voltrekt door de werking van de Heilige Geest, andere denkvetten voor de Christen zou meebrengen dan voor de niet-Christen. Kortom zij leert op alle punten precies het tegendeel van wat de heer MISKOTTE haar blijkbaar toedicht.

Maar eist deze wijsbegeerte dan niet een innerlijke *reformatie* van de „logica”? Inderdaad doet zij dat, en wel op dezelfde grond als waarop zij een reformatie van het theoretisch denken als zodanig noodzakelijk acht. Daarop kom ik zo aanstonds terug. Maar de heer MISKOTTE is blijkbaar het slachtoffer geworden van de dubbelzinnigheid van de term „logica”. Ook al redeneren en concluderen de mensen onder dezelfde logische „denkvetten” naar dezelfde regels van praktische „logica”, daarmee is hun *theoretische kijk* op het logisch denkaspect nog niet dezelfde. De „logica” in de zin van theoretische bezinning op de structuur en aard van het logisch aspect en de plaats, die het in de gehele orde der modale aspecten onzer ervaarbare werkelijkheid inneemt, is inderdaad allerminst op ieder standpunt gelijk. Of is het nog nodig HUSSERL's bestrijding van het psychologisme in de logica te releveren, of zou de hegeliaanse logica voor een orthodox kantiaan aanvaardbaar zijn? Welnu, dan kan het ook niet a priori worden ontkend, dat de theoretische logica, evenals iedere andere tak der theoretische bezinning van vooronderstellingen uitgaat, die een radicale denk-critiek heeft bloot te leggen en die het diepste uitgangspunt van het theoretisch denken raken. En dan kan ook de eis inzake een innerlijke reformatie van deze theoretische logica vanuit het grondmotief der Woordopenbaring niet worden beschouwd als een verbreking van de solidariteit in het menselijk denken. Want deze laatste onderstelt blijkbaar allerminst een voor ieder normaal denkend mens aanvaardbare theoretische visie op de logische denkfunctie en haar functionele wetten. Zulk een theoretische logica moet nog gevonden worden!

De solidariteit met het niet-christelijk denken volgens de wijsbegeerte

der wetsidee is de solidariteit, die Gods Woord ons zelf openbaart: nl. de gemeenschap van het mensengeslacht in schepping en zondeval. Deze openbaring moet de menselijke *hubris* ook in het wijsgerig en theologisch denken breken. Geen enkele denkrichting, ook de reformatorische niet, mag zich in het bezit wanen van het monopolie der wetenschap. Ook het ongelovig denken kan belangrijke standen van zaken ontdekken en het christelijk denken kan op wetenschappelijk gebied ernstig feil gaan.

Waarachtig *christelijk* denken wordt echter gedreven en gericht door het grondmotief van de goddelijke Woordenopenbaring in Jezus Christus, het motief van schepping, zondeval en verlossing in de gemeenschap van de Heilige Geest. Het niet-christelijk denken, dat zeer goed ook bij oprechte christenen kan worden aangetroffen, wordt door religieuze grondmotieven gericht, die door het Woord Gods zelf als af-godische, als afvallige drijfkrachten worden onthuld. Zeker is het waar, dat geen enkele christen-denker eigenmachtig over het grondmotief van Gods Woord kan beschikken en dat hij, ook bij de ernstige wil zijn denken onder beslag van de geestelijke drijfkracht van dit Woord te stellen, telkens weer zal ervaren, hoe ook de afvallige grondmotieven — misschien onbewust — in hem werkzaam blijven. Dit zal hem moeten veroetmoedigen, de *hubris* van de gedachte het *zelf* te kunnen, te gruis slaan. Maar het zal hem niet mogen voeren tot de verloochening van de christelijke wetenschapsidee, die uit Christus Jezus zelve haar inhoud en drijfkracht put.

Ik geloof hiermede de opvatting van de solidariteit tussen het christelijk en ongelovig denken, zoals die door de wijsbegeerte der wetsidee wordt verstaan, voldoende duidelijk te hebben gemaakt.

Minder duidelijk schijnt aanvankelijk de barthiaanse opvatting van deze solidariteit.

Dat KARL BARTH, althans tot nu toe, de christelijke wetenschapsidee radicaal afwijst, is bekend. Zijn uitspraak, dat het theoretisch denken als zodanig onchristelijk is, laat daarover geen twijfel, ofschoon hij daarmee van de wetenschap allerminst wil afstand doen²⁾. Het is waar, dat in de laatste tijd ons somtijds een uitspraak treft, die ons op dit punt aan het twijfelen zou kunnen brengen, waarop ook reeds door Dr LOUET FEISSER gewezen is.

Ik denk hier aan de hierboven geciteerde passage uit het betoog van MISKOTTE, dat het filosofisch denken niet per se buiten het Woord Gods leeft, en dat het theologiseren niet per se volgens het Woord is. Maar deze uitspraak bedoelt toch blijkbaar allerminst een doorbraak tot de erkenning van de noodzakelijkheid ener innerlijk ge-reformeerde theoretische denkhouding. Want zij dient om SARTRE's „atheïstisch” existentialisme in de theologische discussie te introduceren.

Het blijft er dus bij, dat de wijsgerige bezinning als zodanig volgens BARTH geen aanknopingspunt voor de Woord-openbaring in Christus

²⁾ Vgl. ook BARTH's duidelijke uitspraak in no. 14 van de geschriftenreeks „Theologische Existenz heute” (BARTH's antwoord op EMIL BRUNNER's *Natur und Gnade*) p. 45, waarin „eine christliche Natur- und Geschichtsphilosophie, eine christliche Anthropologie und Psychologie” beslist worden afgewezen.

Jezus bezit, in deze zin, dat zij door deze laatste innerlijk *ge-reformeerd* kan worden. Dan moet zij dus „autonoom” zijn in de gangbare dogmatische zin van het woord en zijn we in de grond der zaak weer beland bij een echt scholastisch standpunt. Ongetwijfeld niet bij de thomistische scholastiek met haar leer van de natuurlijke kennis als *praeambula gratiae*. Maar wel bij de 14e eeuwse nominalistische scholastiek uit de school van WILLEM VAN OCCAM, die ieder aanknopingspunt tussen de „natuurlijke” kennis en de „boven-natuurlijke” openbaringswaarheid loochende en iedere metaphysica afwees. Dat daarbij de oude scholastische denkvormen in de barthiaanse theologie door zeer moderne zijn vervangen en de inhoud van deze theologie veelszins anders is geworden, is hier niet essentieel. Het gaat om het centrale *grondmotief* der „christelijke scholastiek”, dat niet van theoretisch wetenschappelijk, maar van religieus karakter is en dat een dialectisch karakter draagt, d. w. z. uit twee, zich in religieuze antithesis bevindende motieven bestaat, die ook aan het onder hun beslag gekomen wijsgerig en theologisch denken een dialectisch karakter opdrukken. Het scholastisch grondmotief van natuur en genade laat allerlei vormgevingen toe. Het kan zich ook in andere terminologie kleden, waarbij het woord „natuur” door een andere term (b.v. „wereld”, „tijd” enz. enz.) is vervangen. En het leent zich niet alleen tot een pseudo-synthese tussen christelijke religie en griekse (evenzeer religieus bepaalde) metaphysica, gelijk bij THOMAS VAN AQUINO, maar evenzeer tot een polair-dualistische conceptie, waarin het Koninkrijk Gods in Christus Jezus zonder „aanknopingspunt” antithetisch wordt gesteld tegenover een modern humanistische, irrationalistisch en activistisch gevatte conceptie van de tijdelijke werkelijkheid, waarin wij leven, zonder dat een goddelijke eis tot *reformatie* dezer laatste aan het woord komt.

De *kern* ervan is, dat de tijdelijke werkelijkheid zelve, al of niet met beroep op de zondeval, vanuit een ander religieus grondmotief wordt gevat dan het integrale en radicale grondmotief van de Woord-openbaring, dat van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de Heilige Geest.

Mijn eerste vraag aan de heer MISKOTTE is nu deze:

Hoe is de probleemstelling, op welke wijze *het* filosoferen zich verhoudt tot *het* theologiseren te rijmen met het radicaal-critische karakter der Woord-openbaring? En hoe is zij te rijmen met een radicaal-critische denkhouding, die door deze Woord-openbaring gericht is? Immers in deze probleemstelling wordt maar zonder enige omslag de wijsgerige bezinning als een eigenmachtige, van geen diepere bovenwetenschappelijke motieven afhankelijke menselijke werkzaamheid geïntroduceerd.

Mag nu op dit critieke, inderdaad alles beslissende punt ook de wijsbegeerte der wetsidee met haar radicale transcendentale critiek aan het woord komen? Want in deze critiek is aangetoond, dat een autonomie van het theoretisch (en dus ook van het wijsgerig) denken met de innerlijke structuur en geaardheid van dit laatste in strijd is en dat het westers denken van meetaf onder beslag heeft gestaan van centrale, religieuze grondmotieven, die door een, geen dogmatische voor-oordelen ontziende, critiek dienen te worden blootgelegd, zal weer een wezenlijk

gesprek tussen de verschillende gedachtenrichtingen mogelijk zijn.

Laat ons gesprek op dit punt ook niet vertroebeld worden door de barthiaanse interpretatie van het woord „religie”, die deze term heeft gedevalueerd.

Dat er vele afvallige religies bestaan, is van christelijke zijde nooit betwist, maar daarom mag aan de term nog niet uitsluitend deze ongunstige zin worden gehecht.

MISKOTTE heeft natuurlijk het volste recht mijn transcendente kritiek der theoretische denkhouding te bestrijden en te weerleggen. Als hij hierin zou slagen, zou ik hem slechts dankbaar kunnen zijn, want ik erken ten volle de mogelijkheid van dwaling mijnerzijds. Maar hij mag niet in zijn betoog doen alsof het oude theoretisch dogmatisme, dat de autonomie der wetenschap als een dogma verkondigde, nog rustig overeind staat en alsof er nimmer zo iets als een transcendente kritiek van het theoretisch denken geleverd ware. Daarvoor zijn in onze tijd van geestelijke ontworteling de oude grondslagen der zekerheid te zeer ondermijnd!

Maar ook wanneer deze kritiek wijsgerig onhoudbaar zou blijken, blijft de veel belangrijker vraag, of het in het licht van het integrale en radicale karakter der Goddelijke Woord-openbaring in Christus Jezus valt te verantwoorden het theoretisch denken als zodanig en het theoretisch werkelijkheidsbeeld, waaraan de wetenschap zich oriënteert, als een eigenmachtige, zondige „wereldlijke” sfeer tegenover die Woord-openbaring te stellen en te volstaan met de mededeling, dat de laatste op het „gans andere” betrekking heeft.

Is het centrale grondmotief dezer Openbaring wellicht zelve van dialectisch karakter? Bestaat het inderdaad uit twee tegenover elkander in onverzoenlijke antithesis staande motieven, zoals in het oude griekse grondmotief het vorm-motief met het materie-motief, in het scholastische het natuur- met het genade-motief en in het moderne humanistische het natuur- met het vrijheidsmotief in een intrinsiek onverzoenlijke tweespalt lag? Bestaat er wellicht een dialectische verhouding tussen schepping en zondeval, of tussen de gevallen schepping en de Woord-openbaring in Christus Jezus?

Ik geloof, dat we hier de kern van ons verschil met de „dialectische theologie” raken.

SARTRE is door BARTH aan de „theologische gesprekstafel” genodigd in een „theologische verlegenheid”. Het theologische denken worstelt met de zonde als een „macht”, die volgens hem niet uit de schepping schijnt af te leiden. Zij moet wel het „nietige” zijn, maar ze is toch niet af te doen met de ontologische negaties der aristotelisch-thomistische metaphysica, ze is blijkbaar meer dan een *στέργησις*, een privatio van het bonum, het verum en unum esse der traditionele theologische scholastiek. Daarom wordt SARTRE, de „atheïstische” existentialist, wiens conceptie van het „être et le néant” geheel bepaald blijft door het dialectisch-religieuze grondmotief van het humanisme, dat van „natuur” en „vrijheid”, uitgenodigd te spreken, opdat de dialectische theoloog moge uitmaken of de existentialistische conceptie van „le néant” hem wellicht in deze theologische verlegenheid kan helpen. Gaat hier Saul naar Endor, omdat God hem niet meer wil antwoorden?

Ik kan het werkelijk niet helpen, dat zich deze vergelijking een ogenblik aan mij opdringt. En de barthianen behoeven er niet een bewijs in te zien van de hybris, die de wijsbegeerte der wetsidee bezielt, want wij zijn allen geneigd Sauls voorbeeld te volgen, wanneer wij menen, dat het Woord Gods ons in onze „theologische verlegenheid” in de steek laat.

En bovendien — het resultaat van de confrontatie van deze verlegenheid met wat SARTRE over „le néant” te zeggen heeft blijft puur negatief. De zonde als het „machtig nietige” is tegenover SARTRE’s „néant” immers het „gans andere”?

Ja, want ik ben geneigd de barthiaan zo veel mij dit mogelijk is, te rechtvaardigen. MISKOTTE heeft m. i. gelijk, dat hij met zijn leermeester de hulp der traditionele scholastische metaphysica in de theologische verlegenheid afwijst.

Immers deze metaphysica heeft geen plaats voor de zonde in haar bijbelse zin, omdat zij geen plaats heeft voor de radicale en integrale zin der schepping en voor de goddelijke openbaring van de mens aan zich zelve, welke in het „naar Gods beeld geschapen zijn” vervat is.

De zonde raakt de *radix*, de religieuze wortel-eenheid der menselijke existentie, zij raakt het „hart” van ons bestaan, waaruit de uitgangen des levens zijn en waarin onze gehele tijdelijke existentie in haar grote divergentie van functies en structuren, convergeert in haar religieuze concentratie. Zoals in het centrale gebod van de liefdedienst van God en de naaste, de wortel-eenheid is vervat van de goddelijke wetsorde in al haar tijdelijke verscheidenheid van wetskringen, zo ligt in het hart van de mens in zijn bijbels-religieuze zin de wortel-eenheid van de menselijke existentie in haar aan de wet onderworpen *subjectiviteit*. In het hart des mensen is niet slechts de menselijke existentie, maar de gehele tijdelijke creatuurlijke wereld geconcentreerd. Vandaar dat Adams zondeval deze gehele tijdelijke wereld — inbegrepen de an-organische, de planten- en dierenwereld — meesleepte. Vandaar ook, dat de zondeval noodwendig *radicaal* is.

Het grondmotief der Woord-openbaring, dat van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de Heilige Geest, is *integraal* en *radicaal*. Het laat geen macht als „eigen-machtigheid” tegenover God de Schepper toe. Ook de Satan is een *schepsel*, dat door God goed was geschapen, maar van zijn Schepper afviel. Zijn *macht*, die hem in zijn val gelaten werd, ontleende hij aan de schepping en bleef onderworpen aan en begrensd door de *scheppingsorde*. Dit is het *radicale* onderscheid tussen de bijbelse openbaring van de schepping en de zondeval en de heidense religies, die tegenover de goede God een eigenmachtigheid van het boze stellen, zelfs wanneer zij, gelijk de zoroastrische, het werelddrama doen eindigen met de overwinning van de macht der duisternis door de god des lichts.

Ook de af-godische, gevallen mens blijft onderworpen aan de religieuze concentratiewet zijner geschapen existentie. Naar het Paulinische woord is er geen zonde zonder de wet. Dat de af-godische mens zijn betrouwen op af-goden, eventueel op de „vrije scheppende mens zelve” gaat stellen, is een gevolg van de concentrische structuur zijner geschapen existentie, die geen rust vindt in een extatisch opgaan in een divergerende

betrekkelijkheid, maar rust zoekt in de concentrische richting van het hart op een absolute oorsprong, op een „vaste grond”.

De af-godische richting dezer religieuze concentratie openbaart zich in de verabsolutering van het betrekkelijke, van iets uit het geschapene. Het relatieve roept echter zijn *correlata* op. Wanneer een bepaald deel van het geschapene wordt verabsoluteerd, zal een ander deel krachtens de religieuze concentratiewet zelve zijn eigenmachtige tegen-aanspraken geldend maken en op gelijke wijze — zij 't al met een religieus negatief voorteken — worden verabsoluteerd. Dit is de oorsprong van alle „louter diesseitige” dialectische grondmotieven in de religieuze concentratie, die ook het onder hun beslag gekomen wijsgerig en theologisch denken hun — in de grond — *religieuze* dialectiek opdringen. Van veel gecompliceerder aard is de dialectiek van die denkrichtingen, die in scholastisch-christelijke zin tendele aan een af-vallig „diesseitig”, ten dele aan het christelijk „jenseitig” grondmotief ontsprongen zijn.

In de Inleiding van mijn *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte* (Bnd I) heb ik deze twee vormen der religieuze dialectiek in haar betrekking tot de theoretische aan een uitvoerig onderzoek onderworpen.

Tot een openlijk dialectische denkwijze zal de religieuze dialectiek eerst voeren, waar de tweespalt in het grondmotief duidelijk tot bewustzijn is gekomen en men nu hetzij naar een (princiepelijk onmogelijke) synthesis zoekt, hetzij het denken in polaire richtingen laat uiteendrijven en iedere verbindingsschakel tussen de beide polen van het grondmotief ontkent.

Op humanistisch standpunt is de hegeliaanse dialectiek een praegnant voorbeeld van de eerste, PROUDHON's dialectiek met haar adagium, „l'antinomie ne se résout pas” van de tweede wijze van dialectisch denken.

Dialectisch in louter „diesseitige” zin is zowel het griekse vorm-materiemotief, dat ook de aristotelische metaphysica beheerst, als het modern humanistisch grondmotief van natuur en vrijheid, dat ook SARTRE's „atheïstische” existentiële filosofie met haar polaire antithesis van het „être” en het „néant” haar religieus stempel opdrukt.

Dialectisch in scholastisch-christelijke zin is het grondmotief van natuur en genade, dat in de thomistische versie tot een pseudo-synthese voert tussen het griekse vorm-materiemotief en het centrale motief der Woord-openbaring, en in de anti-synthetische scholastiek tot een onverzoevende polariteit tussen de beide motieven, waarbij in het natuurmotief dan zeer goed de dialectiek van het humanistisch motief van natuur en vrijheid kan zijn opgenomen.

Het enige niet-dialectisch grondmotief is dat der Woord-openbaring. Het is juist het integraal en radicaal karakter van dit laatste, waardoor het Woord Gods zijn Waarachtigheid openbaart, omdat het daardoor alle af-godendom bij de wortel afsnijdt. De aristotelisch-thomistische metaphysica, die door BARTH en zijn volgelingen als hulp in „de theologische verlegenheid” van het probleem der zonde wordt afgewezen, kan inderdaad — ondanks alle accommodatiepogingen — de bijbelse schepping niet benaderen, omdat haar metaphysische zijns-idee in de dialectiek van het vorm-materiemotief blijft steken. De beide polen van deze metaphysica zijn de zuivere *hulè* en de godheid als *forma pura* en de eerste is als

beginsel der onvolmaaktheid niet op de zuivere vorm-god terug te voeren, al leert THOMAS, dat de *concrete*, door de vorm bepaalde, materie door God geschapen is, omdat zij eerst in de vorm tot actualiteit komt en slechts een potentie tot de vorm is.

Deze dialectiek verbindt zich met die van het natuur-genade-motief, welke THOMAS er toe brengt in de schepping zelve een natuurlijke onderbouw (de menselijke natuur) en boven-natuurlijke bovenbouw — het donum superadditum — te onderscheiden, waarbij de eerste volgens het griekse vorm-materieschema gevat wordt.

Deze dialectiek doordringt dan noodzakelijkerwijs ook de thomistische anthropologie. De zelfkennis is steeds afhankelijk van de godskennis. Het griekse vorm-materiemotief was ontsprongen uit de ontmoeting van de jongere olympische cultuur-religie met de oudere natuur- of levensreligie, die zich in een echt religieuze antithesis tegen elkander hadden gesteld. De verabsolutering van de altijd vloeiende stroom van het organisch leven, die in geen enkele individuele vorm kan opgaan stelt zich tegenover de verabsolutering van de cultuurmacht, die in de volmaakte *vorm* de voleinding van haar streven vindt.

Is de menselijke natuur, gelijk de thomistische scholastiek aanneemt, een compositum van vorm en materie, waarbij de „onsterfelijke redelijke ziel” de vorm en het vergankelijk „stoffelijk lichaam” de materie is, dan heeft ze geen wortel-eenheid, geen *radix* in bijbelse zin, dan blijft er dus ook geen plaats voor de radicale zondeval, die immers het *hart* der menselijke existentie raakt, dan kan de zonde nog slechts op scholastieke wijze het ontologisch verlies van een „boven-natuurlijke genadegift” betekenen en dan is ook voor een *radicale* verlossing in Christus Jezus geen plaats.

Maar wat betekent het nu, dat de barthiaanse theologie in haar „theologische verlegenheid” de griekse metaphysica a priori afwijst, om aan de „atheïstische” SARTRE volledig het woord te verlenen? Was van SARTRE soms meer te verwachten dan van de geacomodeerde aristotelische zijnsleer, waar de theologie op het probleem van de zonde als „machtige nietigheid” stuit?

Wanneer men zich aan de term „machtige nietigheid” houdt, dan wist PLATO (en zijdelings ook ARISTOTELES) daarover wel degelijk mee te spreken. De *πανωμίη αιτία* van de dialoog TIMAEUS is ongetwijfeld meer dan een ontologische negatie. Het materieprincipe heeft hier inderdaad een eigenmachtige boze werking, die de goddelijke nous als demiurg slechts door *overreding* kan breidelen, maar niet *beheersen*. God, zo zegt PLATO, wil slechts het goede en schone, wanneer hij aan de chaotische materie vorm geeft. Maar de „dwalende oorzaak” van de eigenmachtige materie, die in een oorspronkelijk ongeordende beweging is, stelt zich tegenover de goddelijke idea en is aansprakelijk voor al het slechte en lelijke in de zichtbare kosmos. Dat is ongetwijfeld iets geheel anders dan de optimistische kijk, die LEIBNIZ in zijn *Theodicee* op de plaats van het onvolkomene in de wereldorde gaf.

Maar over de zonde in haar radicaal-schriftuurlijke zin weet PLATO niet mee te spreken, juist omdat hij het integrale en radicale scheppingsmotief der Woord-openbaring niet kent. *En zolang men van een eigenmachtigheid van het boze blijft spreken, die als macht niet op de schep-*

ping is terug te voeren, blijft men vreemd staan tegenover de zonde in haar radicaal-bijbelse zin, die zonder de radicale en integrale zin der schepping zinloos is.

Toen ik BARTH's theologische visie op de mens bestudeerde, die geheel Christo-centrisch schijnt te zijn opgebouwd, zocht ik tevergeefs naar een passage, waaruit zou kunnen blijken, dat de vader der dialectische theologie het hart in zijn praegnant bijbelse zin als de radix der menselijke existentie zou hebben gezien. Dit inzicht zou tegelijk het einde der „dialectische theologie” hebben betekend, want de dialectische denkwijze leeft van de verborgen tweespalt in haar grondmotief, die zich ook — evengoed als in het thomisme — moet uitwerken in een ontkenning van de radicale eenheid in het menselijk bestaan. En terwijl THOMAS de mens in de griekse pseudo-synthese van vorm en materie zag, kan de dialectische theologie slechts komen tot de „Mensch im Widerspruch”.

Ongetwijfeld, een „Widerspruch”, die bij BARTH anders is uitgewerkt dan in BRUNNER's gelijknamig boek, omdat de eerste de zonde niet als mogelijkheid van 's mensen geschapen bestaan laat gelden en de werkelijke mens slechts in Jezus Christus belichaamd ziet (*Kirchliche Dogmatik* III/2, S. 242: „Der Mensch Jesus ist der Mensch für Gott”).

Maar een „Widerspruch” die zich bij BARTH vanuit de dialectiek van zijn scheppings- en zondeleer overplant in zijn opvatting van de verhouding van de in Christus Jezus *werkelijke* mens tot zijn „aan de chaos vervallen” natuurlijk *schaduwbeeld* met zijn eigenmachtige natuurwetenschappelijke, ethisch-idealistische en existentieel-philosophische bezinning.

Sinds BARTH in zijn scheppingsleer de machtige nietigheid van de zonde als *eigen-machtigheid van de nietigheid introduceerde*, was hij in wezen reeds in de greep van het griekse vorm-materiemotief geraakt, dat zich bij hem in een scherp metaphysisch-ontologisch dualisme uitwerkt. De *πλανομένη αιτία* van PLATO's *Timaeus* is hier scholastisch geaccomodeerd aan de openbaring van de zondeval in Gods Woord³⁾.

³⁾ In een voortreffelijke analyse van BARTH's christologische anthropologie, die ik eerst in handen kreeg, nadat mijn eigen artikel reeds was gezet, komt Dr H. VAN OYEN tot dezelfde conclusie: „De zondeleer in deze anthropologie van BARTH”, zo merkt hij op, „is, hoezeer zij zelve nog op een volledige uitwerking wacht, toch wel het cardinale punt, waarop de gehele opvatting aangaande de mens, zijn verhouding tot God en zijn mogelijkheid tot zelfkennis en zelfverkenning rust. We hebben te doen met een zondeleer, die voorzover wij zien kunnen, een uitgesproken metaphysisch-ontologisch karakter draagt. De Platonische onderscheiding van zijn en niet-zijn als tegenstelling tussen Gods heerschappij en chaos-heerschappij brengt ons tot die conclusie. De oerstrijd tussen licht en duisternis weerlicht op Oosters-mythische wijze door deze ontologische categorieën heen. Maar zij is dan ook de achtergrond, vanwaaruit het gehele mens-zijn als schepsel-zijn en kind-van-God-zijn moet worden verstaan. Ook deze lijnen worden ontisch bepaald en dragen een notie van analogie met God in de schepping, die de vroegere bestrijder der analogia entis thans in de allernauwste omgeving daarvan brengt. De analogia relationis (K. D. III/2 S. 262 vlg.), zoals thans de gewijzigde analogia fidei heet, draagt nu elementen van een zijnsleer, die ons doen afvragen: waar liggen nu nog de principiële onderscheidingen met het Rooms-Katholicisme?” (*De Categorie der Recognitio in de theologische anthropologie* in „Pro Regno, pro Sanctuario”, een bundel studies en bijdragen van vrienden en vereerders bij de 60e verjaardag van Prof. Dr G. VAN DER LEEUW 1950, blz. 346).

BARTH heeft de analogia entis in de scheppingsleer afgewezen, niet omdat het analogisch zijnsbegrip der aristotelisch-thomistische metaphysica in de dialectiek van het griekse vorm-materiemotief bevangen bleef, die voor de radicale en integrale opvatting van de schepping geen plaats liet, maar omdat de thomistische opvatting der analogia entis een religieuze pseudo-synthese tussen de goddelijke Woord-openbaring en de autonome naturalis ratio onderstelde. BARTH's dialectiek wilde van meetaf deze continuïteit doorbreken en door een polaire discontinuïteit vervangen. Het thomistisch aanknopingspunt tussen natuur en genade was hem een gruwel.

Dit verklaart ook, dat hij zich met SARTRE's „atheïstische” leer van het zijn en het niet zijn betrekkelijk solidair kan verklaren, omdat SARTRE uit zijn autonome conceptie van het zijn ieder spoor van een transcendente Schepper-God heeft uitgewist.

„Wohlgetan, und wir sind auch dabei” kan hij daarom zeggen. Lang vóór SARTRE had IMMANUEL KANT de „natuur” als autonoom vormsel van het transcendentale menselijk bewustzijn ontgoddelijkt en geweigerd haar op een goddelijke schepper als oorsprong terug te voeren. Maar is SARTRE's conceptie van het „être” of KANT's opvatting van de „natuur” dan niet geheel beheerst door het dialectisch religieuze grondmotief van natuur en vrijheid, dat onder de radicale critiek van Gods Woord als af-godisch moet worden gekarakteriseerd?

Zegt MISKOTTE ook, waar SARTRE tenslotte verklaart, dat de plaats van de Schepper God in zijn wijsbegeerte is bezet door de vrije creatieve mens, nog: „Wohlgetan, und wir sind auch dabei”? En is de zijnsconceptie van deze existentialist niet afhankelijk van zijn „hypostasering” van de „scheppende vrijheid” van de mens, gelijk omgekeerd deze laatste afhankelijk is van zijn opvatting van het „zijn” der natuur? Of stamt deze verabsolutering wellicht uit een autonome theoretische bezinning, die met de centrale religieuze drijfveer niets van doen heeft?

Ja, de solidariteit der dialectische theologie met SARTRE's existentie-philosophie, waarvan MISKOTTE met zekere genoegdoening getuigt, is toch blijkbaar heel iets anders, dan de solidariteit, waarvan de wijsbegeerte der wetsidee zich in haar immanente critiek op het humanistisch denken bewust is. Zij is blijkbaar meer dan het besef van de solidariteit in schepping en zondeval, zij houdt in een solidair verklaring in de aanvaarding van de eigenmachtigheid van het existentiële denken tegenover het „gans andere”: het Woord Gods.

Horen wij MISKOTTE zelf: „Op de vraag of de theologie zich in ernst kan inlaten met een „atheïst” is alleen dáár van te voren beslist, waar

Op de laatste vraag, door VAN OYEN gesteld, moet m. i. worden geantwoord: Het verschil met de R.K. thomistische leer der analogia entis blijft de polaire diastase tussen „natuur” en „genade”, die zich bij BARTH uitwerkt in zijn leer van de aan de macht der zonde vervallen natuurlijke mens als polair tegenbeeld van de werkelijke mens in Christus Jezus, en hem ieder aanknopingspunt voor een natuurlijke theologie doet afwijzen.

Maar door een en ander is nog eens geaccentueerd, dat in BARTH's dialectische theologie de bodem der scholastische denkwijze in wezen niet verlaten is.

VAN OYEN's studie is te belangrijker, daar haar interpretatie van BARTH's anthropologie op persoonlijke gesprekken met de meester berust.

men bouwt op de natuurlijke godskennis. Wanneer God de Waarachtige geen gegevenheid, geen object is, wanneer onze Godskennis volstrekt hangt áán en functioneel ident is met zijn „Selbstkundgebung”, wanneer geen natuurverschijnsel als zodanig steun biedt aan het Godsgeloof, en de geschiedenis als zodanig veeleer de notie van God, juist van dezen God, wegschroeft, dan is de ruimte van de dogmatiek veel groter; dan kan de „atheïst” een broeder zijn, op theologische gronden een gespreks-partner”.

MISKOTTE schijnt dus niets te willen weten van een Zelf-openbaring Gods in Zijn schepping, die voor de zondige mens — ook voor de Christen-mens-als-zodanig — iets te zeggen zou hebben.

Ik weet wel, dat hij in een ander geschrift⁴⁾ heeft erkend, dat er „objectief” overvloedig openbaring in de „Natuur” is, maar dat er geen oog en geen oor, geen hart en geen geest is om de God, die wij belijden daarin te ontmoeten. Ik weet ook wel, dat MISKOTTE ten deze slechts de eigen opvatting van BARTH weergeeft.

Maar dit is hier voor het punt in discussie niet van essentieel belang. In de eerste plaats hierom niet, omdat een wezenlijke Zelf-openbaring Gods nooit puur-„objectief” kan wezen in deze zin, dat zij voor de christen principieel onervaarbaar en onkenbaar zou zijn. „Openbaring” is steeds op de menselijke ervaringshorizon betrokken. Anders zou zij identiek zijn met „verborgenheid”!

En het objectieve is zonder essentiële betrokkenheid op het subjectieve zinloos. Alleen dit moet op bijbels standpunt worden erkend, dat de openbaring Gods in zijn schepping van meetaf betrokken was op de goddelijke Woord-openbaring en bij verwerping van de laatste noodzakelijk in af-godische richting zal worden geïnterpreteerd.

In de tweede plaats niet, omdat met de dialectische opvatting van het contingente werken Gods in de schepping een duurzame Zelf-openbaring Gods in de „natuur” moeilijk te rijmen is. En in de derde en voornaamste plaats niet omdat MISKOTTE geheel met BARTH instemt in de ontkenning van de mogelijkheid ener intrinsiek christelijke of ge-reformeerde opvatting van de geschapen tijdelijke werkelijkheid.

Ook bij het licht van Gods Woord kan bij hen het scheppingsmotief niet innerlijk reformerend op de theoretische werkelijkheidsbezinning werken.

Maar het is toch werkelijk onbegrijpelijk hoe zij dit dialectisch standpunt kunnen voorstellen als het enig alternatief tegenover de aanvaarding van een autonome theologia naturalis! Of liever, het bewijst, dat de barthiaanse theologie nog diep in de dialectiek van het scholastisch grondmotief is bevangen gebleven. Zoals de nominalistische laat-scholastiek de thomistische pseudo-synthese tussen een griekse natuurbeschouwing en een christelijke genadeleer slechts door een polaire anti-thesen wist te vervangen, zo weet de barthiaanse theologie slechts van een alternatief tussen een principieel verwerpelijke autonome theologia naturalis en een doorsnijden van iedere band tussen de door haar gehandhaafde autonome theoretische bezinning over de werkelijkheid en de goddelijke Woord-openbaring.

⁴⁾ MISKOTTE, *De kern van de zaak* (1950) blz. 36.

En ik zou inderdaad kunnen zeggen: „Wohlgetan, und wir sind auch dabei”, wanneer dit dilemma slechts gesteld werd in het raam van een immanente critiek op de scholastieke denkwijze.

Wanneer echter de barthiaanse theologie dit scholastisch dilemma implicite gaat vereenzelvigen met de tegenstelling tussen scholastische en reformatorische denkwijze, dan toont zij een ontstellende onbekendheid zowel met de dialectische ontwikkelingsgang van de scholastiek als met het schriftuurlijk grondmotief der Reformatie, waarin de laatste haar enige legitimatie tegenover Rome kon vinden, ook al moet worden erkend, dat zij zich telkens weer in haar theologische en wijsgerige bezinning door het scholastisch grondmotief van natuur en genade heeft laten verstrikken.

Maar horen wij, hoe MISKOTTE de raadpleging van SARTRE in de „theologische verlegenheid” argumenteert: „Hoe zijn we er eigenlijk toe gekomen”, zo vraagt hij, „in onze eigen verlegenheid iets van hem te verwachten? Wel, wat de een vóór zich ziet” (bedoeld is HEIDEGGER met zijn „zijn des zijnde”) „en wat de ander achter zich laat” (bedoeld is SARTRE) „moest (dachten we) affiniteit hebben met „das Nichtigte”, waarop wij in de theol. bezinning stuiten, het onwezen, dat immers ook nòch als creator nòch als creatura noch als corruptio naturalis gedacht kan worden en toch met heel ons bestaan verweven is. Ook in het filosoferen kan men stuiten op hetgeen „is”, in perceptie en apperceptie zich opdringt, en toch ook geen deel heeft aan dat zijn, hetwelk wij noodzakelijk als het zijn denken of wat wij reeds rechtmatig meenden gedacht te hebben als zijn en dat in zoverre zelf de vooronderstelling van het Niet vormt als het de grond is waarop het Niet als ontkenning des zijns verschijnt. De nieuwe opdracht waarvoor de leer der voorzienigheid staat, zou kunnen impliceren achter het moreel defect de zonde en achter de zonde het Boze en in het Boze het Nietige te zien, waarbij het modern-wijsgerige grensbegrip: het „absurde” ons zou kunnen helpen ook op dit punt de theologie te ontrukken aan de beklemming van de metaphysica. Metaphysica en theologie zijn geen partners, zelfs geen concurrenten, maar dóódsvijanden. Dat heeft BARTH ons nu al een kwart eeuw voorgehouden, maar het zou kunnen zijn, dat deze zaak in de leer der voorzienigheid opnieuw acuut wordt. Het kenteken daarvan is de term, het woordsymbool: „das Nichtigte””.

Ik heb deze passage een en andermaal overgelezen en overwogen, maar ik moet eerlijk verklaren, dat ik haar nóch wijsgerig, nóch theologisch ernstig kan nemen.

Wanneer metaphysica en theologie (bedoeld is toch zeker de waarachtig schriftuurlijke), „doodsvijanden” zijn, dan kan deze dodelijke vijandschap toch alleen hierin bestaan, dat het religieuze grondmotief der „autonome” metaphysica het theologisch denken in af-godische richting drijft, dit wil dus zeggen, dat het vermeend „autonome” wijsgerig denken maar niet tegenover de Woord-openbaring staat als het „gans andere”, maar in werkelijke centrale aanraking en conflict komt met het grondmotief dezer laatste. Maar kan een „barthiaan” dit toegeven? Hij valt immers het dogma der autonomie op wijsgerig gebied bij?

Dan vraag ik: Hoe kan MISKOTTE op zijn *dialectisch*, *dualistisch* standpunt in ernst de autonome metaphysica (bedoeld is weer de tho-

mistische!) de doodsvijandin der theologie noemen, terwijl hij daarentegen van HEIDEGGER's en SARTRE's existentialistische speculaties over het nietige een zekere affiniteit verwacht met wat de Woord-openbaring ons over de zonde heeft onthuld? „Pour pouvoir se combattre, il faut avoir quelque chose de commun”. Maar de barthiaanse theologie kan van haar standpunt toch moeilijk beweren, dat de „eigenmachtige” wijsgerige bezinning enige aanraking zou kunnen hebben met de waarachtige Godsopenbaring als het „gans andere”?

De zaken staan inderdaad geheel anders. De *barthiaanse theologie* moet in haar ene pool een zekere affiniteit hebben met SARTRE's existentialisme en zij distantieert zich daarmee *krachtens haar eigen dialectische vooronderstellingen* van de Godsopenbaring in Christus Jezus.

MISKOTTE juicht met zijn leermeester SARTRE's „atheïstische” existentiële filosofie toe, omdat zij de dialectische theologie kan steunen in de ene pool harer dialectische antithesis: de geheel los van de goddelijke Woord-openbaring gevatte eigenmachtige empirische werkelijkheid en de autonome vrijheid der menselijke existentie in haar nietigheid. Het dialectisch spel met SARTRE wordt dan precies volgens de regels gespeeld.

De „diastase” tussen hem en de dialectische theologie wordt eerst ge-proclameerd, waar de laatste zich naar de tweede pool van haar scholastisch grondmotief richt: de goddelijke Woord-openbaring over de zonde als het „gans andere”.

„Bij SARTRE geldt: de mens in zijn vrijheid, zijn zelfprojectie „is” God, nl. de ware God, althans als projectie, in onderscheiding van alle stomme goden der facticiteit. „Si j'ai supprimé Dieu le Père, il faut bien quelqu'un pour inventer les valeurs”; het is, phaenomenologisch gezien, een merkwaardig modern voorbeeld van de geboorte van de kosmogonische of *theogonische mythos* uit de ratio”⁵⁾, merkt MISKOTTE op.

Maar dan vervolgt hij „Liever dan hierover uit te weiden, is het mij u aan te wijzen *hoe de diastase zelfs hierdoor niet voltrokken is*” (ik cursiveer).

De dialectische theologie verbreekt dus haar „partnership” met SARTRE zelfs niet, waar de af-godische richting van diens existentiële denken onverhuld aan het licht treedt. De diastase wordt eerst voltrokken, waar geconstateerd wordt dat SARTRE's „néant” eigenlijk „relativ harmlos” is, omdat het slechts een theogonische schepping is van het eigenmachtig denken, terwijl de werkelijke doodsvijand: het „machtig nietige” van de zonde, nog in 't geheel niet bij hem aan bod is geweest.

Wist MISKOTTE dan niet van te voren, dat dit zo moest zijn? Natuurlijk wel! Maar ook dit behoort tot het „dialectisch spel”, dat het *démasqué* van SARTRE's „néant” eerst als een verrassing aan het slot mag geschieden, nadat eerst de „ruimhartigheid” van de dialectische theologie, die zelfs „de atheïstische Sartre” als volwaardig partner behandelt,

⁵⁾ Ook deze uitspraak bewijst weer een gemis aan inzicht in de religieuze bepaaldheid van het theoretisch denken! De „theogonische mythos” kan immers nimmer uit een „autonome ratio” ontspringen, maar alleen uit het af-godisch religieuze grondmotief, dat het denken in zijn samenhang met de geloofsfunctie beweegt en aandrijft.

in het scherpe licht van de schijnwerpers is gesteld. Maar ik vermoed dat SARTRE zeer weinig op een dergelijk dialectisch „partnership” met KARL BARTH gesteld zal zijn en verre de voorkeur zal geven aan een ernstig en inderdaad radicaal-critisch wijsgerig gesprek met een tegenstander, die hem wel niet een bondgenootschap in de worsteling met een „theologische verlegenheid” voorspiegelt, maar van meetaf met hem wil doordringen tot de verborgen centrale drijfveren, die achter de vermeend „autonome” wijsgerige bezinning werkzaam zijn en de probleemstellingen bepalen.

Dit aanbod heb ik ook aan de „barthianen” gedaan en het is eerlijk gemeend. Maar een wezenlijk kritisch gesprek eist „fair play” en van christelijke zijde bovenal *waarachtig* solidariteitsbesef met de tegenstander, die maar niet, gelijk SARTRE door BARTH, de woestijn van het autonome denken mag worden ingezonden, nadat hij „seine Schuldigkeit getan hat”, maar wie men tenslotte moet doen zien, hoe ook in de theoretisch-wijsgerige en theologische bezinning de mens wordt betrokken in de centrale worsteling tussen de dunamis van de geest van de afval en de drijfkracht van het Woord Gods. Want dit is de missionaire roeping van een denken, dat door het grondmotief der goddelijke Woord-openbaring bewogen en door de liefde Gods in Christus Jezus gebogen is.

Wanneer dus mijn uitnodiging tot het tweegesprek met de wijsbegeerte der wetsidee door de barthianen wordt aangenomen, dan mogen zij deze filosofie niet langer in het raam van hun eigen dialectisch grondmotief trachten te wringen, waarbinnen zij immers op generlei wijze werkelijk aan het woord kan komen, omdat zij dit grondmotief verwerpt, maar behoren zij haar vanuit het centrale grondmotief der Woord-openbaring zelve in beschouwing te nemen, zoals dit door de wijsbegeerte der wetsidee wordt verstaan. De barthianen zullen hunnerzijds bereid moeten zijn hun dialectisch grondmotief inderdaad aan de kritische vuurproef van Gods Woord te onderwerpen en dus moeten aantonen, dat de radicale en integrale opvatting van schepping, zondeval en verlossing on-bijbels is en dat in dit centrale motief *naar de H. Schrift zelve* een verborgen tweespalt aan het licht treedt, die de dialectische opvatting rechtvaardigt.

Zij zullen bereid moeten zijn de transcendentale critiek van de theoretische denkhouding, die tot de Prolegomena van de wijsbegeerte der wetsidee behoort, aan een ernstig onderzoek te onderwerpen. Deze critiek leent zich op generlei wijze tot de beantwoording met een dogmatische afweerhouding en zal het theoretisch dogmatisme in al zijn vormen, ook in die der dialectische theologie, blijven bedreigen, zolang ze niet inderdaad op deugdelijke wijze weerlegd is.

En de aanhangers van BARTH's dialectische theologie kunnen er op rekenen, dat aan de op deze wijze op voet van werkelijke gelijkheid der partijen ingerichte gesprekstafel ernstig naar hen zal worden geluisterd.

Wij zullen geen klein spel met hen spelen, of het etiket „barthiaan” als een soort waarschuwing boven hun zetel aanbrenge. Kunnen zij ons duidelijk maken, dat wij hen op essentiële punten hebben misverstaan, wij zullen gaarne hun correcties aanvaarden.

Want wij willen KARL BARTH *recht* laten wedervaren en zoeken niet een zwak caricatuurbeeld van hem te bestrijden.

Maar wij blijven bij iedere serieuze poging, zijn dialectische theologie onder de radicaal-critische toets van Gods Woord te rechtvaardigen in een christelijke „verlegenheid”, waaruit MISKOTTE, indien hem dit mogelijk is, ons moet helpen: nl. hoe het mogelijk is aan de zonde een eigenmachtigheid toe te kennen zonder te kort te doen aan de integraal-bijbelse zin der schepping. En hoe het mogelijk is de wetenschap als een autonoom wereldse aangelegenheid te aanvaarden zonder te kort te doen aan Christus' koningschap over heel ons leven en aan de centrale, radicale en integrale eis van Gods gebod.

*