
HERINNERINGEN AAN MIJN VRIEND JOSEF BOHATEC † (1876—1954)

DOOR

Prof. Dr HERMAN DOOYEWEERD

Op 6 Juni 1954 overleed te Weidenau am Sieg op acht en zeventig jarigen leeftijd de nestor onzer redactie JOSEF BOHATEC, emeritus-hoogleraar aan de universiteit van Wenen.

Zijn heengaan betekent voor ons tijdschrift een zeer zwaar verlies. Vanaf de oprichting had hij in onze redactie zitting en de reeks doorwrochte bijdragen, die gedurende de achttien jaren van het bestaan van *Philosophia Reformata* van zijn hand daarin verschenen, hebben een bijzonder accent verleend aan de internationale betekenis van dit wijsgerig orgaan.

Toen onze jonge reformatorisch-wijsgerige beweging zich in 1936 constitueerde, stelde de toen reeds zestigjarige geleerde zich onmiddellijk met een bijna jeugdige élan achter haar idealen. Het was hem bekend dat zij met name in theologische kringen, die in een scholastische traditie waren gevormd, tegenspraak ontmoette en dat velen een gereserveerde houding aannamen tegenover de radicale opvatting van de christelijke wijsbegeerte, die door haar werd voorgedragen.

Maar BOHATEC, die de geschiedenis der Reformatie en die der scholastiek kende als weinigen, aarzelde niet. Hij wist wat de inzet van den strijd was. Hij deelde in geen enkel opzicht de vrees van hen, die van de nieuwe richting een revolutionaire afbraak van de christelijke denktraditie duchtten.

En het is mij uit vele gesprekken met hem bekend, dat hij zich bij het klimmen der jaren steeds nauwer met deze wijsgerige richting verbonden voelde.

BOHATEC was een inderdaad groot en universeel geleerde. De trek van universaliteit kenmerkte reeds zijn studententijd. Geboren op 26 Januari 1876 in de Moravische stad Kochow studeerde hij aan de Universiteiten van Wenen, Praag, Halle, Berlijn en Erlangen theologie, wijsbegeerte, klassieke en germaanse philologie en rechtswetenschap.

In 1903 verwierf hij het doctoraat in de filosofie en in 1905 het licentiaat in de theologie, terwijl hij later aan de Universiteit te Bonn nog zijn studies in de kerk- en dogmengeschiedenis voltooide.

In 1913 werd hij benoemd tot buitengewoon hoogleraar in de gereformeerde dogmatiek en symboliek aan de evangelisch-theologische faculteit van de Weense Universiteit. Drie jaren later volgde zijn benoeming tot gewoon hoogleraar in dezelfde vakken, waaraan bovendien een leeropdracht voor het kerkrecht en de wijsbegeerte van den godsdienst werd

toegevoegd. Door de grote roep, die van zijn colleges uitging, trok hij al spoedig volle collegezalen en de invloed die hij daarbij heeft geoefend op de herleving van de belangstelling voor de reformatische gedachtenwereld van CALVIJN is nauwelijks te overschatten. Want niet slechts uit Oostenrijk, maar ook uit Duitsland, Hongarije, Zwitserland, Tsjechoslowakije en andere landen trok hij studenten aan.

Wie de moeilijke positie kent, waarin de evangelische kerken in Oostenrijk vooral onder het regime van DOLFUSS en SCHUSNIGG en daarna onder de nationaal-socialistische overheersing verkeerden, zal verstaan van hoeveel betekenis het was, dat zij een man van het formaat van BOHATEC aan de Weense universiteit verbonden wisten.

BOHATEC's levenswerk lag ongetwijfeld in de eerste plaats op het gebied van het bronnenonderzoek van CALVIJN's leven en werken. Met zijn in 1937 verschenen standaardwerk *Calvin's Lehre von Staat und Kirche*, voorafgegaan en gevolgd door tal van andere geschriften op dit gebied heeft hij zich terecht den naam van den besten CALVIJN-kenner van onzen tijd verworven. Daaraan danken wij thans een veelszins nieuw, voor een deel uit onuitgegeven bronnenmateriaal opgetrokken beeld van den groten hervormer in het historisch raam gesteld van den gehelen bewogen tijd waarin hij leefde, maar tegelijk met een sterke accentuering van zijn grote betekenis ook voor onzen tijd.

Door dit werk werd definitief de zwakke grondslag aangetoond waarop TROELTSCH in zijn beroemd boek *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen* zijn schets van de sociale opvattingen van CALVIJN en de andere hervormers gebouwd had. Geruimen tijd had TROELTSCH' werk zowel door zijn grootse conceptie als zijn schitterenden stijl als toonaangevend gegolden. Men had te weinig opgemerkt, dat de door hem toegepaste ideaaltypische sociologische methode, zoals ze door MAX WEBER was ingevoerd, vaak zeer constructief met de historische feiten te werk ging en dat — ondanks de enorme belesenheid van den schrijver — zijn schets van de denkbeelden der Reformatoren bijna nergens op wezenlijk bronnenonderzoek gebaseerd was.

Op deze beide zwakke plekken in de fundamenten van TROELTSCH' visie richtte BOHATEC zijn aanval. Als historicus van groot formaat bouwde hij zijn uiteenzetting van CALVIJN's denkbeelden over recht en staat niet op een vermeend sociologisch schema van den Reformator, maar hij liet de bronnen zelve spreken. De eenheid in het uiterst gedetailleerde materiaal was in zijn uiteenzettingen gewaarborgd door een grootse leidende idee, de organisme-gedachte, die hij weer niet zelf geconstrueerd had, maar die hij uit CALVIJN's eigen gedachtenwereld, zoals die uit de bronnen zelve ons toespreekt, blootlegde. Om zulk een wezenlijk historische reconstructie-arbeid te kunnen leveren waren twee eigenschappen vereist, die in BOHATEC's gehele wetenschappelijke levensarbeid als dominerende karaktertrekken naar voren komen: een uiterste mate van historische accribie en openheid van geest, gepaard aan een sterk synthetisch vermogen, geworteld in een aangeboren wijsgerigen aanleg.

In zijn wijsgerige werken vindt men deze beide karaktertrekken in onverbreekelijke eenheid terug.

Het zijn vooral twee standaardwerken (zijn dissertatie, waarin hij een grondige kennis van de scholastische wijsbegeerte toonde, laat ik hier buiten beschouwing) die hier de aandacht vragen. In de eerste plaats zijn omvangrijk boek *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“* (643 p.), verschenen in 1938 in de Hoffmann und Campe Verlag (Hamburg) en in de tweede plaats het werk, waarmede hij drie jaren voor zijn dood de wetenschappelijke wereld verraste, getiteld *Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewski's*, opgedragen aan den Hoofdredacteur van *Philosophia Reformata* ter gelegenheid van diens zilveren ambtsjubileum. Dit laatste boek, waarvan de stof door hem uit de originele Russische bronnen was getrokken, heb ik enigen tijd geleden in ons tijdschrift besproken. Maar het eerste, dat evenzeer in de wijsgerige wereld in sterke mate de aandacht heeft getrokken, werd door een samenloop van omstandigheden in *Phil. Ref.* nog steeds niet gerecenseerd. In afwachting van de verschijning van de door Prof. VOLLENHOVEN toegezegde uitvoerige critische bespreking, wil ik mij veroorloven enkele trekken uit dit magistrale werk naar voren te brengen.

In de voorrede deelt de schrijver mede, dat zijn boek nog gevolgd zal worden door een tweede werk, dat onder den titel *Religion und Metaphysik bei Kant* spoedig zou verschijnen. Deze vervolgstudie zou vooral ten doel hebben de theologisch-dogmatische bronnen, die aan KANT's bekend geschrift *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* ten grondslag liggen, aan het licht te brengen, daar juist dit geschrift in rijke mate tegen de traditionele dogmatiek „aanleunt”.

Helaas is dit aangekondigde vervolgwerk niet meer verschenen. Het bevindt zich, evenals verschillende andere geschriften, die de onvermoeibare grijze geleerde nog in het laatst van zijn leven persklaar had gemaakt, onder zijn nagelaten wetenschappelijke arbeid, waarvan wij slechts kunnen hopen, dat zij na zijn dood zal worden gepubliceerd.

Hoe was de stand van het onderzoek aangaande de betekenis van KANT's Religionsphilosophie tot op de verschijning van het eerste grote werk van BOHATEC over dit onderwerp? In het omvangrijk in 1899 verschenen boek van ALBERT SCHWEITZER¹⁾ was de stelling verdedigd, dat tussen KANT's wijsbegeerte van de religie en zijn critisch idealisme een onverzoenbare tweespalt bestaat. Aan de weerlegging van deze tot nu toe niet weersproken these was in de eerste plaats BOHATEC's werk gewijd.

TROELTSCH heeft de verdienste gehad KANT's religie-philosophie in het kader van zijn geschied-philosophie te stellen, waarbij hij aantoonde dat „Vernunftglaube” en „Kirchenglaube” in KANT's gedachten-gang niet als absolute tegenstellingen zijn op te vatten. Maar TROELTSCH bleef in gebreke het bij KANT zo belangrijke onderscheid tussen „innere Geschichte” in de ervaring van den rede-gelovige en „äussere Geschichte” in de ontwikkeling van de zichtbare kerk en het mensengeslacht in het algemeen recht te laten wedervaren en hij heeft ook overigens de verhouding, die KANT tussen idee en historie aannam, niet voldoende scherp bepaald.

¹⁾ *Kants Religionsphilosophie* (Freiburg).

BOHATEC gaat ook uitvoerig in op het in den modernen tijd zo sterk op den voorgrond gekomen probleem in zake de verhouding tussen KANT's criticisme en de metaphysica. Sinds ADICKES' werk *Kants Opus Posthumum* is een omvangrijk metaphysisch materiaal uit de nalatenschap van den Königsbergse denker aan het licht gebracht, dat in verband met talrijke tot nu toe nauwelijks onderzochte „Reflexionen” de vroegere neo-Kantiaanse opvatting, dat KANT alle metaphysica zou hebben afgebroken, aan het wankelen moest brengen. MAX WUNDT en HEIMSOETH hebben KANT's Religionsphilosophie als een practische metaphysica geïnterpreteerd. BOHATEC wijst er in dit verband op dat KANT bij de uiteenzetting van de immanente godsleer zich veelvuldig bedient van de categorieën der quantiteit, relatie en modaliteit, waardoor het probleem van de transcendentale betekenis der categorieën en haar gelding voor de „Dinge an sich” opnieuw aan de orde wordt gesteld. Ook HEIDEGGER's gewaagde nieuwe KANT-interpretatie volgens welke de *Kritik der reinen Vernunft* zelve niet als kennistheorie, maar als ontologie zou zijn te verstaan, wordt door BOHATEC in dit verband gereleveerd. Waar volgens HEIDEGGER deze ontologie de idee van het „oneindig Wezen” uitsluit en een theologische positiekeuze in 't geheel niet binnen de dimensie van het probleem ener „Metaphysik des Daseins” valt, wordt een positiekeuze tegenover hem noodzakelijk, wanneer men het probleem i.z. de verhouding van religie en metaphysica bij KANT juist wil vatten.

Tenslotte wijdt BOHATEC aandacht aan SCHMALENBACH's opvatting inzake de *religieuze* achtergronden van KANT's denken. SCHMALENBACH legde in zijn in 1929 verschenen werk over *Kant's Religion* alle nadruk op het „Erhabenheitserleben” als centraal motief in KANT's religieuze ervaring, waarmede hij ook het centrale motief uit KANT's ethiek de „Achtung vor dem Gesetz” in verband brengt. In tegenstelling tot de gangbare opvatting, volgens welke KANT's religie in wezen in de „Verlichting” zou wortelen, trachtte SCHMALENBACH aan te tonen, dat KANT's religiositeit veeleer verwantschap vertoont met die van het Calvinisme²⁾.

De band met de laatste zou zijn geschapen door den invloed van zijn piëtistische opvoeding. Intussen had het onderzoek tot nu toe juist aangetoond, dat KANT vooral beïnvloed is door het Lutherse piëtisme, zoals dat in Königsberg heerste. BOHATEC merkt terecht op, dat SCHMALENBACH dus had moeten bewijzen, dat dit Luthers piëtisme Calvinistische trekken in zich had opgenomen, of wanneer dit niet het geval blijkt te zijn, had moeten aantonen dat de Calvinistische invloed uit een andere bron stamt. Ook RUST had in een studie over KANT en CALVIJN (in het *Festschrift zum zweiten Jahrhundertfeste des Geburtstags Kants*, hrg. v. d. Univ. Königsberg) beweerd, dat KANT behalve van het Lutheranisme ook van het Calvinisme aantoonbare impulsen heeft ondergaan. Maar nòch SCHMALENBACH, nòch RUST hebben dit uit bronnenmateriaal aangetoond, wat toch zeer nodig ware geweest, daar vaststaat dat KANT den Geneefsen Reformator in 't geheel niet gelezen heeft.

Wat heeft nu BOHATEC's werk tot oplossing van het gehele hier kort

²⁾ In een vroeger werk had Schmalenbach dezelfde opvatting verdedigd ten aanzien van Leibniz' monadologie. Hiertegen heb ik reeds in Bnd I van mijn *Wijsb. der Wetsidee* stelling genomen.

samengevatte complex van problemen bijgedragen? In de eerste plaats heeft de schrijver uitvoerig aangetoond, dat de voorrede van KANT's religionsphilosophisch hoofdgeschrift bij de idee van de ethico-theologie van de *Kritik der Urteilkraft* aanknoopt. Dit leert ons volgens hem, dat de overgang van de moraal naar de religie, waarmede volgens het getuigenis van de *Kritik der praktischen Vernunft* het thema van de hoop (Was darf Ich hoffen?) aanvangt, door het *critisch* systeem van KANT zelve *geëist* werd en dat dus dit systeem eerst door deze wending naar de religie tot *afsluiting* kwam. Daarmede is SCHWEITZER's stelling i.z. de onverenigbaarheid van KANT's critische filosofie met zijn wijsbegeerte der religie weerlegd.

In de tweede plaats heeft B. uitvoerig aangetoond, dat KANT in zijn *Religion innerhalb der Grenzen der b. V.* beoogde aannemelijk te maken dat tussen Rede en Openbaring eenheid valt te bereiken. Dit geschrift bevat volgens hem slechts de toepassing van de door de critische rede gewonnen religiebeginselen op de historische openbaringsreligie van het Christendom. De uitdrukking „fides”, die in KANT's zin het morele „zaligmakend geloof” aanduidt, dat naar zijn inhoud met de „hoop” overeenstemt, is, naar KANT opmerkt, eerst met het Christendom ingevoerd.

Het beantwoordt geheel aan de grondgedachte van de „voorrede” over de verhouding van moraal en religie, dat KANT de daar geëiste verbinding van de idee van God als de machthebbende morele wetgever met de idee van het einddoel onmiddellijk *theologisch fundeert*. En nu heeft B. trachten aan te tonen, dat deze theologische fundering sterk beïnvloed is door de Calvinistische dogmatici STAFFER en SCHULTZ. Aan dezen ontleende KANT de opvatting van den inhoud van het goddelijk raadsplan en het doel der schepping nl. de God welgevallige mensheid, en hij stelde dit als ideaal, op welks verwerkelijking de mens, in het practisch geloof aan dit ideaal, *hopen* mag.

Als voorbeeld van de verwerkelijking van dit ideaal wordt in de *R. i. d. G. d. b. V.* genoemd Christus, in wien feitelijk een mens verschenen is, die door leer, levenswandel en lijden het voorbeeld gegeven en het moreel goede in de wereld door een revolutie in het mensengeslacht heeft te voorschijn geroepen. Toch kan Christus volgens KANT niet als bewijs dienen van de bereikbaarheid van een zo rein en hoog moreel goed, omdat de afstand tussen dezen heilige en ons te groot is. Nochtans mogen wij hopen op de verwerkelijking krachtens het beginsel: „Wir *sollen* dieser Idee gemäsz sein und müssen daher auch *können*”. Deze mogelijkheid wordt tot werkelijkheid in de „Akt der Revolution”, waardoor de radicaal verdorven, aan het zinnelijke hangende mens het oorspronkelijk goede, de heiligheid der maximen en de reinheid der gezindheid herstelt. Maar daar deze „Akt” slechts „werkelijk in de Idee” is, kan de mens aan de empirisch vast te stellen geleidelijke bekering van het slechte tot het goede slechts een steunpunt vinden voor de *hoop*, eenmaal de zekerheid van de voltrokken ombuiging zijner gezindheid te verwerven.

BOHATEC heeft nu aangetoond, dat KANT hier (in gesecculariseerden zin) STAFFER's leer weergeeft, volgens welke de wedergeboorte zich slechts in haar geleidelijke uitwerking kan openbaren.

Het proces van de verwerkelijking der zedelijke Idee geschiedt bij KANT, gelijk BOHATEC in het licht heeft gesteld, onder een dubbel gezichtspunt: nl. onder dat van den zedelijken ontwikkelingsgang van het individu in diens innerlijke ervaring, dit is de „innere moralische Geschiede”, en dat van den zedelijken ontwikkelingsgang der gemeenschap, d. i. de „uitwendige morele geschiedenis”.

Dit is een geheel nieuw thema, dat door B. uit KANT's gedachtenwereld naar voren wordt gebracht en dat van verstrekkende gevolgen kan worden voor de KANT-interpretatie. Bohatec toont aan dat in KANT's religionsphilosophisch geschrift de hoop op de uiteindelijke overwinning van het „radikal-Böse” in den mens, die als zodanig in de „innerlijke zedelijke geschiedenis” plaats grijpt, in wezen gegrond is op de invoeging van het individu in de zedelijke gemeenschap van het mensengeslacht.

Dit is het principieel verschil met de visie, die KANT in zijn geschrift *Zum ewigen Frieden* ter zake ontwikkelt waar de bedoelde hoop gegrond wordt op de zelfvernietiging van het boze, waardoor het goede plaats krijgt zich te ontwikkelen. BOHATEC meent dat het standpunt ter zake in KANT's Religionsphilosophie verdedigd, onmiddellijk onder invloed van de theologische dogmatiek staat en heeft deze mening in een uitvoerig onderzoek gedocumenteerd.

Door de intrede in de ethische gemeenschap neemt het individu deel aan de geschiedenis dezer laatste. In dit verband onderwerpt B. KANT's historiebeschouwing aan een belangwekkend nader onderzoek. Hij toont aan KANT's *Reflexionen* aan, dat KANT's ontwikkelingsidee, die aanvankelijk niet boven het rationalistisch-eudaemonistisch ideaal der Verlichting uitkwam, sedert de 70er jaren daar beslist boven uitgaat en tenslotte georiënteerd wordt aan wat de Koningsberger de eindbestemming van den mens noemt: het rijk Gods op aarde, d. i. de zedelijke gemeenschap der mensheid. Deze in de „Reflexionen” verspreide gedachten worden dan in de kleine geschiedphilosophische geschriften en vervolgens in de *Kritik der Urteils-kraft*, systematisch ontwikkeld. Maar in de „*R. i. d. G. d. b. V.*” verkrijgt deze idee der mensheid een bijzonder karakter. Het „rijk Gods op aarde” is de eindphase van de historische ontwikkeling der mensheid en als „rijk Gods” neemt de zedelijke gemeenschap een religieuze eigenwaarde aan. Als openbaring van het onzichtbare Rijk Gods in de historie verschijnt de ware zichtbare kerk. Deze laatste is in toevallige meningen verdeeld en vormt als zodanig geen eenheid. Maar ze kan volgens KANT een eenheid worden, doordat de belijders van het historisch kerkgeloof, zij 't ook eerst op den langen duur, door de hun door de filosofie geboden moreel-redelijke interpretatie der kerkelijke dogma's tot de erkentenis komen, dat in het kerkelijk geloof een algemeen-geldige redelijke wezenskern besloten is.

De op deze wijze te bereiken eenheid der zichtbare kerk is slechts een *provisionele* met betrekking tot het einddoel: de invoering ener *zuivere* rede-religie.

Deze zichtbare vereniging der mensen tot een geheel en van de leden onder elkander, die onder de heerschappij van de zedewet staan en hun onderlinge verhouding naar het principe der vrijheid regelen, is dus een *eenheid in de verscheidenheid*, omdat de leden hun private meningen over het kerkelijk dogma kunnen behouden, maar ter wille van de een-

heid van de kerk deze private meningen niet tot binding voor de zedelijke gemeenschap willen maken.

Zo wordt deze eenheid in de verscheidenheid tot een „zedelijk organisme”, voorzover zij met het oerbeeld van het Rijk Gods overeenstemt.

KANT is dus in de laatste phase van zijn denken inderdaad boven het individualiteitsloos individualisme der Verlichting uitgekomen en de eer, die in dit opzicht door EMIL LASK voor FICHTE wordt opgeëist, komt volgens BOHATEC reeds aan den laten KANT toe. In zijn anthropologie wordt de ware individualiteit der persoonlijkheid in het zedelijk karakter gezocht, dat scherp wordt onderscheiden van de natuurlijke aanleg in het temperament. Maar hier moet een belangrijk voorbehoud worden gemaakt, dat BOHATEC niet nalaat te vermelden. KANT's idee van de categorische imperatief laat geen ruimte voor de erkenning van deze zedelijke individualiteit in de concrete plichten van den mens. En anderzijds heeft BOHATEC niet kunnen aantonen, dat de idee van het zedelijk organisme in KANT's religie-philosophie hem heeft geleid tot een breuk met de individualistische opvatting van de menselijke samenleving in 't algemeen. B. merkt zelf op, dat deze idee, naar KANT onomwonden toegeeft, slechts als een ideaal wordt gesteld, welks verwerkelijking slechts *gehoopt* kan worden. In feite blijft dit ideaal beperkt tot een typisch Humanistische conceptie van de eenheid in de zichtbare kerk. En BOHATEC laat ons zien, dat de verdieping van KANT's idee van de zedelijke gemeenschap der mensheid tot de conceptie van een zedelijk organisme aantoonbaar is te danken aan den invloed, die de Calvinistische theologische dogmatiek van STAPPER op den denker heeft geoefend.

Hier komen wij tot een typische trek in BOHATEC's werk, die in zijn gehele wetenschappelijke arbeid naar voren komt.

Telkens weer bemerkt men met welk een intensieve belangstelling hij de betrekkingen tussen het Calvinisme en het Humanisme in de ontwikkeling van het moderne denken naspooit. Niet slechts zijn grote werk over KANT's religie-philosophie, maar ook reeds zijn werk over de organisme-gedachte in CALVIJN's leer over recht en staat, zijn prachtig werk over *Calvijn en Budé* en verschillende studiën over het 16e eeuwse Humanisme leggen daarvan getuigenis af. De openheid van geest, waarmede hij het Humanisme beschrijft en waarin zijn nauwgezetheid en eerlijkheid als historicus op zijn best naar voren komt, en de wijze waarop hij de wederzijdse beïnvloeding van Humanisme en Calvinisme in het licht weet te stellen mag echter geen misverstand wekken. BOHATEC denkt er geen ogenblik aan de principiële tegenstelling tussen deze beide geestesbewegingen te verdoezelen en b.v. in KANT's filosofie de wijsgerige uitdrukking van den geest der Reformatie te begroeten. Een synthese-standpunt in den geest der traditionele scholastiek was hem volkomen vreemd.

Datgene wat hem bij het accentueren van de wederzijdse betrekkingen tussen Calvinisme en Humanisme inderdaad bewoog was de overtuiging, dat het Calvinisme in zijn oorspronkelijke reformatorische kracht een cultuurmacht van de eerste orde is die, midden in de ontwikkeling van de Westerse beschaving gesteld, zich zowel met belangrijke elementen in de Humanistische gedachtenwereld heeft verrijkt als

ook diepe sporen in het Humanistisch denken zelve heeft nagelaten, zonder daarbij in een scholastische assimilatie en accommodatie te vervallen. Dat is het principiële verschil tussen de visie van SCHMALENBACH en die van BOHATEC.

JOSEF BOHATEC was zelf geen „scheppend” wijsgeer. Zijn kracht school in de historische benadering van de ontwikkeling van het wijsgerig denken vanuit een zuiver reformatorische intuïtie. Zijn wijsgerige aanleg bleef dienstbaar aan zijn grote taak als historicus. Maar hij was diep overtuigd van de noodzakelijkheid van een innerlijke reformatie van het wijsgerig denken, die het kader van de traditionele theologische scholastiek zou moeten doorbreken. Dit verklaart zijn vreugde aan de jonge reformatorische richting in de filosofie, waarin hij een eerste verwezenlijking van zijn ideaal zag. Met zijn aangeboren bescheidenheid als geleerde was hij m. i. zelfs te veel geneigd het gebrekkige in de Wijsbegeerte der Wetsidee over het hoofd te zien en in verhouding tot haar zijn eigen arbeid gering te schatten.

Maar juist door zijn historisch-wijsgerig werk heeft hij aan deze wijsbegeerte een moeilijk te overschatten dienst bewezen.

*

* *

Het ligt in de aard der zaak, dat bij de herdenking van een zo veelzijdige figuur als JOSEF BOHATEC in een tijdschrift als *Philosophia Reformata* bijzondere nadruk op zijn betekenis voor de wijsbegeerte in 't algemeen en voor onze eigen filosofische beweging in 't bijzonder werd gelegd. Naar den aard van de op dit gebied door hem geleverde arbeid, geschiedde dit in den nauwsten samenhang met zijn levenswerk als historicus.

Over dit laatste tenslotte nog een enkel woord. Ofschoon al zijn geschriften getuigenis afleggen van grondig détail-onderzoek, is BOHATEC nimmer in historische „Kleinkrämerei” vervallen. Het détail krijgt bij hem steeds een diepere betekenis in den samenhang van een historisch geheel, waarin hij de leiding en richting gevende ideeën weet te vatten. Maar deze ideeën zijn bij hem geen aprioristische constructies. Zij worden steeds uit de bronnen zelve onthuld en op overtuigende wijze als dominerende historische machtsfactoren in de historische ontwikkeling zelve in het licht gesteld. Ik wees er reeds eerder op, dat hier de historische en de wijsgerige aanleg zich bij BOHATEC in een onverbreekelijke eenheid en samenhang openbaren en dat geeft ons het recht hem tot de waarlijk grote historici te rekenen. Want bij iederen historicus van wezenlijk groot formaat valt deze verbinding van historische detailkennis en wijsgerige samen-schouw te ontwaren: Daarbij kwam de veelzijdigheid van zijn universitaire opleiding BOHATEC in hoge mate te stade. Die opleiding omvatte, zoals ik reeds eerder opmerkte, verscheidene faculteiten. En zo openbaarde BOHATEC's universaliteit zich ook in zijn philologische eruditie. Door zijn fabelachtige talenkennis was hij in staat bronnenmateriaal te onderzoeken, dat voor andere historici ontoegankelijk bleef. Daarnaast bezat hij, evenals CALVIJN, een grondige juridische scholing.

In zijn in 1934 verschenen werk *Calvin und das Recht* en in zijn grote

verhandeling *Calvin et la procédure civile à Genève* in 1938 gepubliceerd in de *Revue historique de droit français et étranger* toonde hij zijn bijzondere kwaliteiten als rechtshistoricus. In de laatste studie, berustend op een omvangrijk nog onuitgegeven archief-materiaal werd het persoonlijk aandeel in het licht gesteld, dat CALVIJN heeft gehad in de hervorming der civiele procedure te Genève, die bij de édits civils van 1566 werd ingevoerd en waartoe het door CALVIJN en den stadssyndicus ROSET vervaardigd ontwerp tot grondslag heeft gediend. Hier toonde BOHATEC een waarlijk meesterlijke beheersing van de ingewikkelde procesrechtelijke literatuur en practijk van dezen tijd. Daarvoor werd hem in 1950 ter gelegenheid van het 70-jarig bestaan der Vrije Universiteit een ere-doctoraat in de Rechtswetenschap verleend. Verschillende andere buitenlandse universiteiten kenden hem eredoctoraten toe in de theologie.

Met Nederland voelde Bohatec zich nauw verbonden. Hij kende onze taal en had bijzondere belangstelling voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis van de XVIe en XVIIe eeuw, waarover hij verschillende op archief-onderzoek gebaseerde studies publiceerde.

Dr A. KUYPER heeft na de oprichting der Vrije Universiteit getracht hem als hoogleraar aan deze instelling te verbinden. Maar BOHATEC zag zijn taak elders liggen. De Evangelische kerken in Oostenrijk konden hem niet missen en in zijn latere positie aan de Weense Universiteit bleek hij inderdaad onvervangbaar.

Wat hij, tezamen met zijn beminnelijke vrouw, MARTHA BOHATEC, daar voor zijn studenten betekend heeft, bleek op treffende wijze op zijn 70en verjaardag, toen zijn leerlingen getuigden van al wat zij aan hen te danken hadden.

Toen zijn trouwe levensgezellin, die in al zijn arbeid had meegeleefd, in de Decembermaand van het vorig jaar, door den dood van hem werd weggenomen, scheen het licht in zijn aardse leven gedoofd en begonnen duidelijke tekenen van melancholie zich te vertonen. In de laatste brieven, die hij mij voor zijn overlijden schreef bleek duidelijk, dat hij zich op het naderend einde voorbereidde. Maar hij deed dit in hetzelfde diepgeworteld geloof, dat heel zijn levensarbeid gedragen en bezielde heeft en waarin hij zich met zijn geliefde vrouw verbonden wist.

Die levensarbeid zal van grote en duurzame betekenis blijven door wat hij ons als vrucht van zijn rijken en universelen geest heeft nagelaten.

Aan de Weense Universiteit is nog steeds geen opvolger voor BOHATEC gevonden en in het laatst van zijn leven ging hij gebukt onder de vrees dat dit als voorwendsel zou worden gebruikt om den door hem bezetten leerstoel op te heffen. Het is mij niet bekend hoe op dit ogenblik de vooruitzichten in dit opzicht zijn. Maar voor de reformatorische denkrichting in Oostenrijk zou een afbraak van BOHATEC's levenswerk niet minder dan een ramp betekenen. God geve dat deze ramp worde voorkomen en dat dit werk in zijn geest zal worden voortgezet.

*