

HET GESPREK TUSSEN HET NEO-THOMISME EN DE WIJSBEGEERTE DER WETSIDEE

In het jaar 1948 begon zich een veelbelovend gesprek te ontwikkelen tussen het Neo-Thomisme en de wijsbegeerte der Wetsidee. Het was Prof. Dr. H. Robbers, die van neo-thomistische zijde dit gesprek begon in een artikel, getiteld *Het natuur-genade-schema als religieus grondmotief der scholastieke wijsbegeerte* ¹⁾. Reeds vanaf 1935, het jaar waarin het eerste deel van mijn werk *De Wijsbegeerte der Wetsidee* verscheen, had hij in verschillende, in het tijdschrift „Studiën” opgenomen, artikelen aan deze reformatorische filosofie aandacht gewijd, evenals in zijn in 1948 gepubliceerd belangrijk werk *Wijsbegeerte en Openbaring*. Maar het eigenlijk tweegesprek begon eerst, toen hij in de lijn van de door mij ontwikkelde transcendentale kritiek van het theoretisch denken het verschil in wijsgerige richting tussen de neo-thomistische en de reformatorische filosofie vanuit haar religieuze grondmotieven ging benaderen. Voor een Rooms-katholiek denker was de moeilijkheid daarbij dat de wijsbegeerte der Wetsidee het grondmotief van natuur en genade als een dualistisch en dialectisch motief tegenover het bijbelse, dat van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de H. Geest, had gesteld en het dus als on-bijbels had gediskwalificeerd.

Het was daarbij natuurlijk allerminst de bedoeling te ontkennen, dat ook de thomistische scholastiek de goddelijke Woordenopenbaring van de schepping, de zondeval en de verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de H. Geest, zoals die in de geloofsleer van de R.K. Kerk werd verstaan, ten volle aanvaardde. Het ging alleen hierom, dat door de interpretatie van dit centrale bijbels grondmotief vanuit het motief van natuur en genade, het eerste van zijn *radicale* en *integrale* zin beroofd werd en daardoor ook zijn centrale greep op het wijsgerig denken moest verliezen. Men denke slechts aan de volkomen verdringing, in de traditionele thomistisch-aristotelische opvatting der menselijke natuur, van de bijbelse openbaring van de religieuze radix of wortel-eenheid der menselijke existentie, die met de term „hart” (Hebr. leb of lebab ; Grieks καρδιά) in zijn pregnant religieus gebruik wordt aangeduid, en de daarmee samenhangende toekenning van een autonomie aan het wijsgerig denken, dat, althans in beginsel, alleen op het „natuurlijk licht der rede” zou zijn aangewezen. De door de wijsbegeerte der Wetsidee ingestelde transcendentale kritiek van het theoretisch denken toonde aan, dat de wijze waarop deze autonomie in de christelijke scholastiek verstaan werd, principieel verschilde zowel van de Griekse als van de modern Humanistische opvatting daarvan en dat dit verschil in laatste instantie afhankelijk was van de respectievelijke grondmotieven, die vanuit het religieuze

¹⁾ In : *Studia Catholica*, 23 (1948) 69-87.

centrum der menselijke existentie aan het Griekse, het Thomistisch-scholastische en het modern-Humanistisch denken de uiteindelijke richting gaven.

Dit bleek verband te houden met de fundamentele stand van zaken, dat de theoretische denkactiviteit naar haar aard het menselijk ik onderstelt en dit ik als het concentratiepunt van heel de menselijke existentie, zoals die zich binnen de kosmische tijdshorizon in een rijke verscheidenheid van modale aspecten vertoont, niets is buiten zijn centrale relatie tot God, *op Wien* het naar de scheppingsorde bestemd was heel de tijdelijke existentie te concentreren in de liefdedienst van Hem en de mede-mens. Want de mens is naar Gods beeld en gelijkenis geschapen, en dit beeld vindt juist in het menselijk ik, als de radix of het „hart” der menselijke existentie, zijn centrale zetel. De *gelijkenis* van dit imago Dei is niets anders dan de centrale religieuze liefdedrang naar zijn goddelijke Oorsprong, waarin de overweldigende liefde Gods tot de mens en de gehele in de mens gecentreerde tijdelijke wereld haar creatuurlijke weerklink behoort te vinden en zonder welke geen gemeenschap met God en de medemens in de Heilige Geest mogelijk is.

Deze gelijkenis van het goddelijk beeld in de mens is verloren gegaan door de zondeval, die naar de goddelijke Woordopenbaring van *radicaal* karakter is, omdat hij de mens in de religieuze wortel, het religieuze concentratiepunt zijner geschapen natuur aantast. Alle zondige neigingen komen voort uit het „hart” der mensen. De religieuze aandrift, die aan dit centrum der menselijke existentie naar zijn aard is ingeschapen en geen rust vindt in het betrekkelijke dat aan al het creatuurlijke eigen is, richt zich in de afval van God in afgodische zin op de tijdshorizon van de menselijke ervaringswereld, die met zijn grote verscheidenheid van modale aspecten en individualiteits-structuren vele mogelijkheden biedt tot verabsolutering van het relatieve, d.i. tot idoolvorming. Daardoor is het beeld Gods in de mens verduisterd en gedeformeerd en daarmee ging de waarachtige zelfkennis van de mens, die afhankelijk is van zijn waarachtige Godskennis, verloren. Daardoor werd ook het zicht op de integrale zinstructuur van de tijdelijke wereld met haar modale zinverscheidenheid, waarin de mens naar zijn gehele tijdelijke existentie besloten is en die hij slechts in het religieuze centrum van zijn creatuurlijk bestaan te boven gaat, verduisterd. Want iedere verabsolutering of verzelfstanding van een modaal aspect verstoort het inzicht in zijn zinstructuur en zin-samenhang met alle andere.

De verlossing door Christus Jezus, het vleesgeworden Woord Gods, in wien, als Hoofd der in hem herboren mensheid, het beeld Gods in volle luisser en heerlijkheid is geopenbaard, betekent de radicale omkeer van 's mensen uiteindelijke levensrichting, doordat in de gemeenschap met Christus het Woord Gods de centrale drijfkracht wordt in de religieuze radix der menselijke existentie. Deze centrale drijfkracht of geestelijke *dynamis* van het Woord Gods, die slechts werkzaam wordt in de gemeenschap van de Heilige Geest, heb ik het religieuze grondmotief van de Woordopenbaring genoemd, dat in de geschiedenis der mensheid een onverzoenlijke strijd voert tegen de centrale grondmotieven die de religieuze aandrift van de mens in geheel of gedeeltelijk afvallige richting leiden.

Het moet dus duidelijk zijn, dat hier geen sprake is van motieven in subjectief-psychologische zin en dat datgene, wat ik het centrale grondmotief der goddelijke Woordenopenbaring genoemd heb (nl. dat van de Openbaring van de schepping, de zondeval, en de verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de Heilige Geest), evenmin is te verstaan als een min of meer willekeurige selectie van enige centrale geloofsstukken van de christelijke kerk aller tijden, welker zin door kerkelijk aanvaarde theologische interpretatie wordt bepaald.

Wat dit laatste betreft, het centrale grondmotief der Woordenopenbaring is de sleutel der waarachtige zelf- en Godskennis van de mens, een kennis, die zonder ontsluiting van het hart of de radix der menselijke existentie niet mogelijk is. En deze ontsluiting is alleen het werk van de Heilige Geest, die ook alleen het formele geloof in Gods Woord tot *levend* geloof, d.i. tot werkdadig „geloof des harten” kan maken.

De Woordenopenbaring i.z. schepping, zondeval en verlossing door de gekruisigde en uit de dood herrezen Christus Jezus, als het vleesgeworden Woord, in de gemeenschap van de Heilige Geest, geeft heel de heilsgeschiedenis, zoals we die in de samenhang van Oude en Nieuwe Testament in haar tijdelijk verloop beschreven vinden, haar centrale richting en zin. Zij mag daarom met recht de kern der Woordenopenbaring worden genoemd, die als geestelijke, in de harten werkende, dynamis haar grondmotief is.

Dit grondmotief is uiteraard nòch van theologische, nòch van wijsgerige aard, omdat zowel de theologie als de filosofie binnen de sfeer der theoretische menselijke denk- en kenwerkzaamheid liggen. Maar deze denk- en kenwerkzaamheid onderstelt het menselijk ik, dat als het religieuze concentratiepunt, of het „hart” der menselijke existentie ook voor zijn, binnen de tijdshorizon fungerende, theoretische denk- en kenactiviteit een centraal en inter-individueel uitgangspunt behoeft, dat slechts in het, een denkgemeenschap beheersende, religieuze grondmotief is te vinden. Daarom kan van een werkelijke onafhankelijkheid van het wijsgerig en theologisch denken t.a.v. dit boventheoretisch grondmotief geen sprake zijn.

De door de wijsbegeerte der Wetsidee ingestelde transcendentale critiek van het theoretisch denken heeft aan het licht gebracht op welke wijze de verschillende religieuze grondmotieven hun centrale invloed binnen de wijsbegeerte doen gelden.

Nu heeft Prof. Robbers indertijd in zijn gesprek met de wijsbegeerte der Wetsidee de vraag gesteld of deze transcendentale critiek, bij een uitschakeling van de thomistische grondstelling *esse est intelligibile*, niet tot de conclusie moest voeren, dat een gesprek tussen filosofische stromingen, die van een verschillend religieus grondmotief uitgaan, in wezen onmogelijk is. En hij verbond hieraan de vraag, of de wijsbegeerte der Wetsidee niet moest worden gekwalificeerd als „irrationalistisch, voluntaristisch en fideïstisch”²⁾.

²⁾ Vgl. zijn artikel *De Calvinistische Wijsbegeerte der Wetsidee in gesprek met het Thomisme*, in: *Studia Catholica*, 24 (1949) 168 vv.

Helaas heb ik, nadat Robbers deze vragen in zijn genoemd artikel gesteld had, het tweegesprek met hem voorlopig voor onbepaalde tijd moeten onderbreken, omdat andere arbeid mij volledig en langdurig opeiste. Dit wil echter niet zeggen dat de bedoelde vragen onbeantwoord zijn gebleven.

In de eerste band van mijn werk *A New Critique of Theoretical Thought* en in mijn in 1959 in Parijs gehouden voordrachten over de verhouding van wijsbegeerte en religie ³⁾ heb ik uitvoerig uiteengezet, waarom juist de door de wijsbegeerte der Wetsidee ontwikkelde transcendentale denkcritiek een weg opent tot *wezenlijke* communicatie tussen de principieel tegenover elkan- der staande wijsgerige richtingen en scholen, die, ondanks haar schijnbaar gemeenschappelijk uitgaan van de autonomie van het wijsgerig denken, steeds meer alle wezenlijk contact met elkander verloren hebben. Ik zag in dit herstel van het wijsgerig denk-contact juist een nieuwe taak voor de christelijke filosofie. En men kan niet zeggen, dat de wijsbegeerte der Wetsidee dit geluid eerst in de vijftiger jaren heeft laten horen. Want reeds in 1939 heb ik in een artikel, getiteld *De transcendentale critiek van het wijsgerig denken, Een bijdrage tot overwinning van het wetenschappelijk exclusivisme der richtingen* ⁴⁾ mij in deze zin uitgesproken.

Dat de transcendentale critiek in de radicale zin, waarin de wijsbegeerte der Wetsidee haar verstaat, dwingt tot een scherpe *onderscheiding* van het theoretisch wijsgerig denken en zijn boven-theoretische grondmotieven kon toch moeilijk de kwalificatie van deze filosofie als irrationalistisch, voluntaristisch en fideïstisch rechtvaardigen. Ik ben nog steeds van mening, dat Robbers, die in de lijn van Blondel, Gilson, Maritain, de Lubac en zoveel vooraanstaande vertegenwoordigers van de jongere hedendaagse neo-scholastiek een *christelijke* wijsbegeerte voorstaat, en die ook zelf in eerste instantie het natuur-genade-motief als het religieuze grondmotief van de thomistische filosofie aanvaardde, aan deze onderscheiding niet kan ontkomen. Want de verbinding van het religieuze en theoretische, die hij ten onrechte meende *tegenover* de wijsbegeerte der Wetsidee te moeten handhaven, onderstelt toch noodzakelijk het onderscheid tussen beide.

Het knelpunt school natuurlijk hierin, dat met de erkenning van het natuur-genade-motief als het *religieuze grondmotief* van de thomistische wijsbegeerte de autonomie van de *naturalis ratio* binnen de natuurlijke orde der kennis in het gedrang kon komen, die toch zowel door het Vaticaans concilie van 1870 als door de Encycliek „*Humani Generis*” van 1950 uitdrukkelijk werd geleerd. Daaruit meen ik te moeten verklaren, dat Robbers tenslotte toch er de voorkeur aan gaf minder het „natuur-genade-schema” dan de wijsgerige idee der „*analogia entis*” het grondmotief van de thomistische wijsbegeerte te noemen. Ik ben er van overtuigd, dat, wanneer het tweegesprek tussen ons niet ontijdig zou zijn afgebroken, spoedig zou zijn gebleken, dat dit niet zijn laatste woord kon zijn. Immers in zijn aangehaald artikel wordt de *analogia entis* tevens de „transcendentale grondidee” dezer wijsbegeerte ge-

³⁾ Gepubliceerd in : La Revue Réformée, X, 1959/3.

⁴⁾ Opgenomen in het tijdschrift : Synthese, 4 (1939) 314-339.

noemd, die van een „zo religieuze, zo God- en Waarheid-dienende grondhouding vergezeld” gaat, „dat zij een onderdanige ontvankelijkheid voor een mogelijke genade-verheffing insluit” ⁵⁾). Nu worden in de door de wijsbegeerte der Wetsidee ingestelde denkcritiek de transcendente grondidee en het religieuze grondmotief, dat in deze grondidee tot nimmer adaequate theoretische uitdrukking komt, scherp onderscheiden. De eerste blijft gebonden aan de theoretische denk- en kenhouding en is van wijsgerig-theoretische aard, het tweede is de centrale boven-theoretische drijfveer, die de aan het menselijk ik ingeschapen religieuze aandrift in een bepaalde richting activeert en vanuit dat ik ook de transcendente grondidee van het wijsgerig denken naar richting en inhoud bepaalt. Was dit ook niet in Robbers' bovengeciteerde uitspraak te lezen? De religieuze grondhouding, die volgens hem de transcendente grondidee der *analogia entis* „vergezelt”, kan toch niet door die wijsgerige idee bepaald zijn, maar wordt immers veeleer, ook blijkens zijn eigen bovengeciteerde uitspraak, door het religieuze grondmotief van natuur en genade beheerst. Reeds het feit, dat Thomas van Aquino zelf aan de *naturalis ratio* het natuurlijk verlangen naar boven-natuurlijke volmaking toeschreef, toont duidelijk, dat in werkelijkheid niet de transcendente idee van het analogisch zijn, maar het religieuze natuur-genade-motief de centrale drijfveer van zijn wijsgerig denken was en dat dit centrale motief ook zijn opvatting van de autonomie der *naturalis ratio* bepaalde. Ware dit anders, dan zou immers de typisch scholastisch-christelijke *accomodatie* van de metafysische aristotelische concepties aan de kerkelijke scheppingsleer niet te verklaren zijn.

Als we het nu hierover eens zijn, dan heeft het geen zin meer van neo-thomistisch standpunt de vraag op te werpen of de wijsbegeerte der Wetsidee door in haar transcendente critiek de religieuze grondmotieven bloot te leggen, die middels de transcendente grondidee van het wijsgerig denken hun noodzakelijke centrale invloed op dit denken uitoefenen, daarmee niet de weg tot een werkelijk wijsgerig tweegesprek heeft geblokkeerd.

Immers die weg *was* in feite juist geblokkeerd, doordat men op grond van het dogmatisch geloof in de autonomie van het wijsgerig denken meende een principieel verschil van religieus uitgangspunt in de wijsgerige discussie te kunnen uitschakelen dat juist de beslissende rol in het uiteengaan der wijsgerige opvattingen speelde. Men denke bv. slechts aan de principiële divergentie tussen het Neo-Thomisme, dat aan de theoretische *metaphysica* als *prima philosophia* vasthield, en Kant's „critische” wijsbegeerte, waarin die *metaphysica*, als berustend op een miskenning van de slechts regulatieve functie der theoretische rede-ideën bij het gebruik der verstandscategorieën, tot ijdele speculatie werd verklaard. Wederzijds begrip van elkanders wijsgerig standpunt in deze zo diep ingrijpende controvers was onmogelijk zolang men zich niet kritisch rekenschap gaf van de centrale invloed van het Humanistisch grondmotief van natuur en vrijheid op Kant's kenniscritiek enerzijds en van die van het scholastisch-christelijk motief van natuur en ge-

⁵⁾ Studia Catholica, 24 (1949) 166.

nade op de thomistisch-aristotelische zijnsleer anderzijds. Een transcendentale critiek, die dit principieel verschil in grondmotief blootlegt, is m.i. de enig mogelijke weg tot wederzijds begrip van elkanders wijsgerige gedachtingang, hetgeen toch *conditio sine qua non* is voor 'n wezenlijk tweegesprek. Jean Paul Sartre volgde in zijn bekend geschrift *L'existentialisme est un humanisme* op zijn eigen wijze deze weg, toen hij de wijsgerige conceptie van een constante wezensnatuur van de mens terugvoerde op het geloof in het bestaan van een goddelijke Schepper en Wetgever, waartegenover hij zijn radicaal atheïstisch Humanistisch uitgangspunt stelde, dat de mens de plaats van de niet-bestaande goddelijke Schepper en Wetgever heeft in te nemen, en dat dus zijn existentiële vrijheid niet door een vooraf in een goddelijk scheppingsplan bepaalde „essentie” kan zijn beperkt, maar dat hij niets anders *is*, dan hetgeen hij naar vrij ontwerp *daadwerkelijk* van zich *maakt* en dat hij eerst *na* deze zelf-realisering tot een begripsbepaling van deze historische zelf-realisatie kan komen. Dit is de zin van zijn bekende uitspraak: „l'existence précède l'essence.” Het moet duidelijk zijn, dat het wijsgerig tweegesprek tussen een neo-thomist en deze Franse existentialist onmiddellijk zou doodlopen, wanneer de eerste zou beproeven de onhoudbaarheid van Sartre's existentialistische grondstelling aan te tonen met argumenten ontleend aan de thomistische zijnsleer en aan de thomistische bewijzen voor het bestaan van een goddelijke Schepper. Een radicaal denker als Sartre zou immers aanstonds het scholastisch christelijk uitgangspunt van deze argumentatie doorzien en dus vanuit zijn atheïstisch Humanistisch standpunt terecht kunnen vaststellen, dat ze hem niet raakt. Een wezenlijk wijsgerig tweegesprek tussen het Neo-Thomisme en het atheïstisch-Humanistisch existentialisme kan eerst beginnen, wanneer van beide kanten de kaarten open op tafel gelegd zijn. Want het is uiteraard niet zo, dat de radicale tegenstelling tussen de religieuze grondmotieven en het daardoor bepaalde verschil tussen de transcendentale grondideeën dezer wijsgerige stromingen zou moeten voeren tot apriorische afwijzing van alle resultaten van elkanders wijsgerige onderzoekingen en tot afbreking van het wederzijds kritisch denkcontact. Wel is het duidelijk, dat de traditionele thomistisch-aristotelische metaphysica voor het atheïstisch-Humanistisch existentialisme principieel onaanvaardbaar is. Maar het is even duidelijk, dat een consequente doorvoering van Sartre's grondstelling, dat de menselijke existentie niet door een constante essentie, hoe dan ook opgevat, bepaald is, tot innerlijke contradicties moet voeren, omdat immers deze stelling juist bedoelt een *essentieel* verschil tussen de menselijke existentie en al het in de wereld objectief voorhandene of ter hand zijnde in het licht te stellen. Ook wees Sartre in zijn eerste hoofdwerk *L'être et le néant* niet iedere metaphysica af, maar liet de weg open voor een „hypothetische”, die vanuit zijn Humanistisch uitgangspunt zou kunnen worden ontworpen. Anderzijds heeft het Neo-Thomisme krachtens zijn scholastisch grondmotief een enorm assimilatievermogen, waardoor het in de jongste tijd in staat was de thomistisch-aristotelische metaphysica zelfs in een personalistisch-existentialistische zin te interpreteren, zoals dit door August Brunner, Lotz e.a. gedaan werd; gelijk het even-

zeer in staat bleek Kelsen's „reine Rechtslehre", ondanks haar radicaal critisch-positivistische grondslag, aan Thomas' natuurrechtsleer aan te passen, tot oprechte verwondering van Kelsen zelf.

Ongetwijfeld laat de wijsbegeerte der Wetsidee zich niet op deze wijze accommoderen aan de hedendaagse hoofdstromingen in de Humanistische filosofie. Zij heeft van meetaf tegenover de scholastische accommodatie de eis van een doorgaande reformatie der christelijke wijsbegeerte gesteld vanuit de centrale dynamis der goddelijke Woordenopenbaring. Daarbij heeft zij altijd vastgehouden aan het eigen karakter van het wetenschappelijk wijsgerig onderzoek en het gebied van dit laatste dus scherp onderscheiden van dat der dogmatische christelijke theologie. In haar transcendentale critiek van het wijsgerig denken heeft zij aangetoond, dat van het bijbelse grondmotief, zodra het ook *dit denken* in zijn radicale en integrale greep krijgt, slechts een bevrijdende invloed kan uitgaan, omdat het de theoretische blik scherpt door de valstrik van de verabsoluteringen, die het zicht op de integrale dynamische zinstructuur van onze tijdelijke ervaringshorizon verduisteren en die steeds haar oorsprong blijken te vinden in de verzelfstanding van het betrekkelijke, onder invloed van een dualistisch grondmotief.

Daarom heeft de wijsbegeerte der Wetsidee zich ook nimmer laten vangen in polaire dilemma's als die van subjectivisme of objectivisme, rationalisme of irrationalisme, intellectualisme of voluntarisme en heeft ze in het fideïsme evenzeer als in de vermeende autonomie van de naturalis ratio de verborgen verabsolutering (resp. van de modale geloofsfunctie en van de theoretisch-logische denkfunctie) aan het licht kunnen brengen.

Het heeft mij dan ook oprecht verheugd, dat in het bekende boek van Michael Fr. J. Marlet S.J. getiteld *Grundlinien der kalvinistischen Philosophie der Gesetzesidee als christlicher Transzendentalphilosophie* ⁶⁾ niet langer beproefd werd de wijsbegeerte der Wetsidee voor zulke, aan haar vreemde, dilemma's te stellen. Nog meer verheugend was het voor mij mede door dit boek in nauwer aanraking te zijn gekomen met de jongere en steeds meer veldwinnende stromingen in de R.K. neo-scholastiek, waarin het bijbels inzicht in het religieuze centrum of „hart" der menselijke existentie de traditionele thomistisch-aristotelische conceptie van de menselijke natuur doorbroken heeft. Met de doorbraak van dit inzicht moest immers de traditionele thomistisch-aristotelische opvatting i.z. de „redelijke menselijke natuur" als onderbouw van de genade en i.z. de autonomie van de naturalis ratio in hoge mate problematisch worden. En het gesprek met de wijsbegeerte der Wetsidee moest in een nieuwe fase komen, toen men zich ook van neo-scholastische zijde onder invloed van de „théologie nouvelle" en het christelijk existentialisme en personalisme rekenschap ging geven van de deformerende invloed die de klassiek-Griekse opvatting van de menselijke natuur op de interpretatie van de radicale bijbelse visie op de mens had geoefend. Marlet heeft dit nieuwere inzicht in zijn aangehaalde werk scherp en bondig als

⁶⁾ In de serie: *Münchener theologische Studien*, München, 1950.

volgt geformuleerd: „Es begegnen sich in Israel und Hellas, in Jerusalem und Athen, zwei Welten, deren religiöser Gegensatz sich in der Grundverschiedenheit philosophischer Kategorien zum Ausdruck bringt" 7).

Het is geen wonder, dat in de samenhang dezer nieuwere inzichten het natuur-genade-motief zelf aan een herinterpretatie onderworpen werd, die ten doel had de „natuur", overeenkomstig de radicale bijbelse visie, vanuit haar religieuze wortel te vatten, de *wederkerigheid* in de verhouding van natuur en genade te beklemtonen, en daardoor het dualistisch grondmotief zoveel mogelijk uit te schakelen. De autonomie der naturalis ratio werd dan in existentiële zin niet langer erkend, terwijl toch, evenals in de wijsbegeerte der Wetsidee, het fideïstisch standpunt, volgens hetwelk uit de christelijke geloofsartikelen wijsgerige kenoordelen zouden zijn af te leiden, principieel verworpen werd. Zo meende men in overeenstemming te blijven met de onderscheiding der natuurlijke en bovennatuurlijke ken-orden, gelijk die sinds het Vaticaans concilie van 1870 door het kerkelijk leergezag steeds gehandhaafd was.

Ten aanzien van de wijsbegeerte der Wetsidee kon nu de toch ook bij Robbers nog overwegend antithetische houding plaats maken voor een houding van uitgesproken sympathie. Marlet trachtte aan te tonen, dat deze reformatorische filosofie, zowel in haar bijbels-religieus uitgangspunt als in haar intern-wijsgerige opbouw zich „in die Gesamttradition der Philosophie in der Kirche Gottes einfügt", d.w.z. naar haar „Grundlinien" in de lijn blijft van de in de encycliek „*Humani Generis*" zo genoemde „*philosophia christiana in ecclesia accepta et agnita*." Ondanks deze „*Identität der Grundlinien*" blijft er volgens hem intussen een onderscheid bestaan in zover de wijsbegeerte der Wetsidee zich voor haar afwijzing van het metafysisch substantiebegrip op een kennelijk aan Calvijn ontleende opvatting van de verhouding tussen God en schepsel baseert, die tengevolge van een overmatige religieuze beklemtoning van de eenzijdige afhankelijkheidsrelatie waarin het schepsel tot God staat, voor een zelfstandigheid van de menselijke persoonlijkheid geen plaats zou laten. Uitgedrukt in de terminologie der thomistische metaphysica zou dit betekenen, dat hier de alleenwerkzaamheid Gods als „*prima causa*" de „*causae secundae*" of middellijke oorzaken geheel zou absorberen.

Het lijkt me aan gerechte twijfel onderhevig of mijn vriend Marlet zelf aan deze uiteindelijke, in neo-thomistische kring gangbare, critiek op de wijsbegeerte der Wetsidee groot gewicht toekent. Immers zij treft, naar hij zelf opmerkt, ook Augustinus, die in de „*Gesamttradition der Philosophie in der Kirche Gottes*" toch ongetwijfeld een uitzonderlijk hoge plaats bekleedt en wiens beklemtoning van de existentiële, op het „hart" of het religieuze centrum der menselijke existentie betrokken functie der filosofie naar zijn mening kenmerkend is voor de gehele naar hem genoemde richting in het scholastisch denken; waartoe zich ook de jongere „personalistische" stroming rekent, waarvan Marlet zulk een talentvol vertegenwoordiger is.

7) MARLET, A.w., blz. 99.

Dat overigens de bedoelde critiek op een principieel misverstaan zowel van Calvijn's opvatting als van die van de wijsbegeerte der Wetsidee berust, is reeds door G. C. Berkouwer in zijn belangrijk artikel *Identiteit of Conflict* ⁸⁾ omstandig aangetoond. Dit misverstand moest wel ontstaan, wanneer men van de zijde der R.K. scholastiek de zuiver-bijbelse opvatting van de eenzijdige afhankelijkheidsrelatie tussen schepsel en Schepper, *waarbinnen* alleen van een creatuurlijke *werkelijkheid* sprake kan zijn, ging interpreteren vanuit de traditionele thomistisch-aristotelische metaphysica, waarin het metafysisch substantiebegrif als gepostuleerd absoluut betrekkingspunt voor alle relaties, als *accidentele* categoriale bepalingen van het „zijn”, fungeerde. Want dan moest de verwerping van dit substantiebegrif wel worden opgevat als uitschakeling van het eigen „zijn” en de eigen werkzaamheid van het schepsel in zijn verhouding tot God. Wat uiteraard nòch door Calvijn, nòch door de wijsbegeerte der Wetsidee ooit bedoeld is. Maar daaruit blijkt slechts dat dit substantiebegrif uit een Grieks gedachtenkader afkomstig is, dat zich met het bijbels scheppingsmotief niet verdraagt. Want de eenzijdige afhankelijkheidsrelatie tussen de creatuurlijke bestaanswijze en haar goddelijke Oorsprong is geen *bijkomstige* bepaling van een metafysische „zelfstandigheid” van het schepsel, omdat het schepsel niets *in zichzelf*, d.i. *buiten* deze oorsprongsrelatie, *zijn* kan.

Dat Marlet zich hiervan wel degelijk rekenschap heeft gegeven, blijkt wel hieruit, dat hij spreekt van Aristoteles' „Überwertung der Substanz als Wirklichkeitszentrum, welche durch das Fehlen der Schöpfungs-idee veranlasst wird” ⁹⁾. En hij erkent, dat „der geschlossene aristotelische Charakter dieser seinsinhaltlichen Ebene” (scl. der Substanz-Essenz) in het Thomisme werkzaam blijft, ofschoon „diese Ebene” uiteraard voor Thomas niet „een laatste” was ¹⁰⁾.

Marlet wil, in navolging van August Brunner in diens werk *Der Stufenbau der Welt* ¹¹⁾, het substantiebegrif als structuurbegrif van het „zijn” interpreteren. Daarbij gaat hij uit van de persoon of „het zelf” als subject, waarin volgens Brunner de definitie der substantie als „ens in se stans” op duidelijke wijze is verwerkelijkt, terwijl op de lagere, onpersoonlijke zijnstrappen de onderscheiding tussen substantie en accidentia steeds moeilijker wordt en zij tenslotte in de stof in elkander overgaan. Ook de relatie wordt dan als een algemene zijnsstructuur gevat, die op het persoonlijk zijnsniveau van het initiatief van de persoon zelf uitgaat en met de substantie één is. Immers, zo zegt Brunner in existentialische trant: „Es ist die Seinsweise des Selbsts, über sich hinaus zu sein und gerade darin selbst und bei sich zu sein” ¹²⁾.

Daargelaten of deze personalistische interpretatie van het substantie-

⁸⁾ In : *Philosophia Reformata*, 21 (1956) 1-45.

⁹⁾ MARLET, A.w., blz. 112.

¹⁰⁾ MARLET, A.w., blz. 118.

¹¹⁾ August BRUNNER, *Der Stufenbau der Welt*, Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff, München, 1950.

¹²⁾ BRUNNER, A.w., blz. 184.

begrip en het relatiebegrip in het thomistisch-aristotelisch gedachtenkader past, vraag ik mij af of zij in staat is het grondbezwaar, dat van bijbels standpunt tegen het metafysisch substantiebegrip is gerezen, op te heffen. Ik meen die vraag ontkennend te moeten beantwoorden. Immers de definitie der substantie als „ens in se stans” blijft in haar toepassing op het menselijk „Selbst” gehandhaafd met de ietwat raadselachtige korte toelichting: „Die konkrete Einheit des Selbst und seiner Zustände ist ja immer das Gleiche und wechselt dennoch (dauernd”¹³). De relatie als „zijnsstructuur” ontspringt naar Brunner's opvatting uit het initiatief der persoon zelf en is zelfs „das sich selbst aktiv ausstreckende Sein. Auch enthält sie keine Abhängigkeit für die sich beziehende Person, sondern besteht nur von dem Gnaden des eigenen Ursprungs.” De substantialiteit der persoon blijft als „Terminus” buiten het „zijn der relatie”.

Ik kan het niet anders zien dan dat ook deze personalistische conceptie van de eenheid van substantie en relatie in conflict komt met de centrale, heel de menselijke existentie omvattende, eenzijdige afhankelijkheidsrelatie tussen het menselijk „zelf” en zijn goddelijke Schepper. Want deze afhankelijkheidsrelatie ontspringt weliswaar uit het goddelijke Scheppersinitiatief en stelt God niet in afhankelijkheid van het schepsel, maar ten aanzien van de menselijke persoonlijkheid is het tegendeel het geval. Als creatuurlijke „term” dezer relatie heeft deze persoonlijkheid zelf slechts een *betrekkelijke* bestaanswijze en ze heeft niets „in zich” wat *buiten* deze oorsprongsrelatie zou kunnen blijven. Dit is niet een specifiek „Calvinistische” opvatting. Het is de zuivere, niet door het natuur-genade-motief beïnvloede, bijbelse visie op de creatuurlijke bestaanswijze van de mens.

En zo blijft er, ondanks alle verheugende toenadering van deze jongere richting in de neo-scholastische filosofie tot de grondgedachten van de wijsbegeerte der Wetsidee, inderdaad een uiteindelijk verschil. En dat verschil vindt zijn diepste oorzaak in de omstandigheid, dat ook deze neo-scholastische richting zich niet heeft kunnen onttrekken aan het natuur-genade-motief, hoezeer zij ook onder Augustinische invloed getracht heeft het innerlijk dualisme daarvan door de bijbelse visie van de religieuze wortel der menselijke existentie en de erkenning, dat natuur en genade elkander *wederkerig* onderstellen, te corrigeren. De „zelfstandigheid”, die zij aan de menselijke persoon toekent, gaat om de bovenvermelde reden verder dan met de creatuurlijke bestaanswijze verenigbaar is. Ondanks alle pogingen tot accommodatie van het metafysisch substantiebegrip aan de kerkelijke scheppingsleer, kan het zijn oorsprong uit een onbijbelse denkwijze niet verloochenen.

Maar dat deze constatering niet het einde betekent van het gesprek tussen de christelijke neo-scholastiek en de reformatorische wijsbegeerte der Wetsidee moet aan ieder duidelijk zijn, die verstaan heeft, wat een radicale transcendentale critiek ook van het *christelijk* wijsgerig denken vanuit het bijbels grondmotief beoogt. Het gaat om een proces van zuivering van dit denken van verholde verabsoluteringen, een proces, dat nimmer tot stilstand mag

¹³) MARLET, A.w., blz. 113.

komen, zolang het menselijk intellect nog onderhevig is aan de verduisterende invloed der zonde. Daarom is de voortgang van het bedoelde gesprek noodzakelijk terwille van de gemeenschappelijke zaak der philosophia christiana, waarin de zuiverende en bevrijdende werking van het centrale grondmotief der Woordopenbaring op het wijsgerig denken zichtbaar moet worden.

Amsterdam

H. DOOYEWEERD

SUMMARY

The Dialogue between Neo-Thomism and the Philosophy of the Cosmonomic Idea

From the very outset the reformatory movement in present-day christian philosophy, which is called the „Wijsbegeerte der Wetsidee” (Philosophy of the Cosmonomic Idea), was involved in a lively discussion with neo-thomism.

This discussion took a promising turn since Dr. H. Robbers tried to approach the central point at issue between the new reformatory and the neo-scholastic way of philosophical thinking from the religious basic motives which rule their transcendental groundideas. This was in line with the radical transcendental critique of philosophical thought which the „Wijsbegeerte der Wetsidee” had developed as the only possible way of real communication between philosophical trends which lack a common starting-point.

Meanwhile the discussion got a new perspective since Marlet in his book *Grundlinien der Calvinistischen Philosophie der Gesetzesidee als christlicher Transzendentalphilosophie* tried to show that this philosophy in its basic lines is completely in accordance with the „philosophia christiana in ecclesia accepta et agnita”. The difference in the philosophical development of these basic lines is in his opinion only due to the different view of the relation between God and man in Calvinism and Roman Catholicism respectively. Calvinism is supposed to stress the activity of God as prima causa to such a degree that there remains no room for an independent cooperation of the human person as causa secunda. This theological view of Gods sole activity underlies, according to Marlet, the rejection of the metaphysical thomistic substance concept in the „Wijsbegeerte der Wetsidee”.

The congenial way, in which Marlet has approached this reformatory philosophy, is doubtless closely connected with the spirit of biblical theological renewal which has been making headway in western European Roman Catholic thought the past three decades. This movement has brought about a re-discovery of the biblical view concerning the religious root of human existence which in the thomistic-aristotelian conception of human nature was lost, but in the radical transcendental critique of theoretical thought, developed by the „Wijsbegeerte der Wetsidee”, was from the very outset of central importance. In recent trends of neo-thomism this has caused a

personalistic and existentialistic turn of philosophical thought which led to a re-interpretation of the thomistic idea of being and of the thomistic substance concept. Above all, these trends tried to overcome as much as possible the inner dualism of the nature-grace motive. In an existential sense the autonomy of philosophical thought was denied.

In spite of all this, there remains indeed a fundamental difference between these neo-thomistic trends and the „Wijsbegeerte der Wetsidee“. But this difference does not have its religious background in a supposed absorption within Calvinistic theology of the human activity by a sole activity of God, what is certainly a misinterpretation of Calvins view. Rather the central point at issue is that the „Wijsbegeerte der Wetsidee“ from its integral biblical starting-point has broken away from the nature-grace motive, whereas neo-thomism, also in its recent personalistic and existentialistic trends, continues to cling to it.

The thomistic-aristotelian substance concept, however it be accommodated to the biblical doctrine of creation, is in fact incompatible with the creaturely mode of existence. The human person cannot be an „ens in se stans“, because, as a creature, it has nothing in itself which exceeds the relative manner of being. The creaturely relation of dependence on his Creator encompasses the whole of man's personal existence.