

CB

10243

3 CK 13.

WERELDOORLOG EN THEOLOGIE

DOOR

Dr G. C. BERKOUWER



UITGAVE J. H. KOK N.V. — KAMPEN

3 CK

13

WERELDOORLOG EN THEOLOGIE

REDE UITGESPROKEN TER GELEGENHEID VAN DEN
DIES NATALIS DER VRIJE UNIVERSITEIT
OP 22 OCTOBER 1945

DOOR

Dr G. C. BERKOUWER



UITGAVE J. H. KOK N.V. — KAMPEN



*Mijne Heeren Directeuren, Curatoren, Professoren en Lectoren,
Dames en Heeren Doctoren en Studenten en voorts Gij allen,
die door Uw aanwezigheid blijkt geeft van Uw belangstelling in
de Vrije Universiteit,*

Hooggeachte Toehoorders!

Nu ik naar aanleiding van den 65en verjaardag onze Universiteit geroepen word tot het houden van een rede, is ieder onzer nog steeds vervuld van dank over het feit, dat de Vrije Universiteit na de ernstige crisis voor land en volk weer in vrijheid haar poorten mocht openen. Onwillekeurig vraagt men zich af, hoe het wetenschappelijke leven aan onze Universiteit zich zal gaan ontwikkelen, nu de banden, die ons beklemden, zijn geslaakt. Zal een rustige, wetenschappelijke arbeid ons deel zijn, of zullen we nog lang de schokken ondervinden van de dynamische gebeurtenissen, die het gansche leven zoozeer hebben aangegrepen en geschokt? Zullen we in rustige bezinning de verschillende detailvragen der wetenschap, die geruimen tijd moesten blijven liggen, nu weer kunnen opnemen alsof er niets geschied is, of zullen we vooral geboeid worden door nieuwe aspecten in verband met de catastrophale verschuivingen van onzen tijd?

Op dezen dag gevoel ik me gedrongen niet Uw aandacht te vragen voor een bepaald detail-onderwerp der theologische studie, maar Uw belangstelling in te roepen voor enkele algemeene aspecten in verband met den tijd, die achter ons ligt. Ik wil tot U spreken over: „*Wereldoorlog en Theologie*”.

* * *

Wanneer ik spreek over „Wereldoorlog” zonder meer en daardoor in het midden laat, of ik den oorlog van 1914—1918 dan wel dien van 1939—1945 bedoel, dan geschiedt dit niet zonder opzet. Van een aanwijsbaren invloed van den laatsten wereldoorlog op de theologie kan uit den aard der zaak nog geen sprake zijn. Niemand zal het wagen hier reeds nu als profeet op te treden. Maar het feit, dat er van den oorlog 1914—1918 een niet geringe invloed op de theologie is uitgegaan, stelt ons voor de vraag, of er niet uitzichten zijn op te merken en waarschuwingen voor ons in dezen tijd, ook al zal niemand hier met een simpel: „l’histoire se répète” willen opereeren. Het letten op wat na 1918 op het

terrein der theologie valt op te merken kan ons van dienst zijn, nu een nieuwe taak ons wacht.

Dat de oorlog van 1914—1918 inderdaad op de theologie een aanwijsbaren invloed heeft uitgeoefend, zal ieder, die ook maar eenigszins ter zake kundig is, terstond willen toestemmen. Het is ook nauwelijks denkbaar, dat zulk een geweldige gebeurtenis, die zoo diep ingrijpt in alle menselijke verhoudingen, spoorloos aan de theologie zou voorbijgaan.

Het is dan ook duidelijk gebleken, dat de theologie sterk onder den invloed kwam te staan van allerlei sentimenten van dien tijd, die door den wereldoorlog werden gewekt. Zooals men pleegt te spreken van een „na-oorlogische poëzie”, waarin de weedom, het pessimisme, de angst en de verschrikking werden vertolkt, zoo kan men met niet minder recht gewagen van een „na-oorlogische” theologie. Spreekt Jaspers in verband met het „epochale Bewusstsein” van het „dunklere Zeitbewusstsein”, dat door de 19e eeuw heen gaat ¹⁾, we kunnen met nog meer reden daarvan spreken vanaf den oorlog van 1914. Dat wil echter allerm minst zeggen, dat het fixeeren van dit „epochale Bewusstsein” zoo simpel is. In de eerste plaats zou het zeker niet juist zijn om alleen maar van den wereldoorlog als factor te spreken. In de hedendaagsche filosofie en theologie wordt vrij algemeen ter fixeering van het tijdsbeeld gewezen op twee figuren in de West-Europesche wereld, die van grooten invloed zijn geweest: Kierkegaard en Nietzsche ²⁾. Het noemen van deze namen in verband met de crisis van het „donkere tijdbewustzijn” moge ons voor simplisme bewaren, al zal het niet mogelijk zijn vanmiddag achter den wereldoorlog terug te grijpen.

Maar in de tweede plaats is een analyse niet zoo eenvoudig, omdat het uiterst bezwaarlijk blijkt alle denken onder één noemer te brengen. We kunnen echter wel spreken van bepaalde tendenzen, die aan het licht zijn getreden en dan de rol van dominante motieven in de theologie gingen vervullen. Zoo zou men kunnen spreken van praedestinatieaansche, eschatologische en antihumanistische motieven in de theologie na den oorlog.

Door den wereldoorlog werd aan velerlei verwachting de bodem ingeslagen. Het „humanum” en vooral het édel-menselijke kwam voor veler besef ernstig in verdenking te staan. Men ging spreken van oer-instincten, die in den wereldoorlog naar boven waren gekomen en die den wijden koepel van beschaving en humaniteit hadden doen ineensstorten. Het evolutionistisch geloof aan den vooruitgang was gebleken een illusie te zijn. In de factoren, waar-

¹⁾ KARL JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, 1932, pag. 11.

²⁾ KARL JASPERS, *Vernunft und Existenz*, 1925. Eerste voorlezing: Herkunft der gegenwärtigen philosophischen Situation (die geschichtliche Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches). Vgl. ook JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, pag. 13 vv. en K. LÖWITZ, *Kierkegaard und Nietzsche, oder theologische und philosophische Ueberwindung des Nihilismus*, 1933.

mee men gerekend had bij de voorloopige analyse van de 20e eeuw, bleken bedenkelijke hiaten voor te komen. Deze eeuw bleek niet allereerst de eeuw van de ziel te zijn, noch die van het kind, maar voorloopig die van den oorlog en de vernietiging.

Het vertrouwen op kennen en kunnen van den mensch, wiens adel en zin voor het hoogere een goede toekomst schenen te garandeeren, werd in hevige mate geschokt.

De 19e eeuw — de eeuw van ontwikkeling op schier elk terrein — stierf naar Kuyper's woord wèg onder de hypnose van het evolutie-dogma ³⁾.

Maar deze eeuw lag nog maar weinige jaren achter ons en ... de wereld stond in brand.

Het behoeft ons niet te verbazen, dat een anti-evolutionistische, een antihumanistische tendens aan het licht kwam.

Men versta dit echter goed. Er is geen sprake van, dat het humanisme over de geheele linie den doodssteek ontvangt. Het blijkt zich in elke catastrofe weer in nieuwen vorm te openbaren. We kunnen slechts spreken van antihumanistische tendenzen ⁴⁾. Ook na 1918 wordt het Christelijk geloof nog meermalen vanuit humanistisch aspect belicht, zooals we duidelijk kunnen zien in allerlei vormen der moderne theologie. Het humanisme met z'n autonomie-gedachte blijft zoowel in het rechts- als in het links-modernisme een beheerschende factor.

Ook waar van „gericht” hier en daar sprake is, is het moeilijk hierin het gericht Gods te herkennen over den autonomen mensch. Ik zou dan ook bezwaar hebben om zonder meer van de „crisis” van de humanistische levenshouding te spreken.

Wanneer Just Havelaar in zijn „Humanisme” den levenskijk van het humanisme bespreekt, gaat hij tot den aanval over: „Wie

³⁾ A. KUYPER, *Evolutie*, 1899.

⁴⁾ De term „antihumanisme” is in de huidige literatuur vrij algemeen. Zie b.v. HERBERT WERNER RUSSEL, *Gestalt eines Christlichen Humanismus*, 1940, die in cap. 5 handelt over „der Antihumanismus in der protestantischen Theologie” en daarbij o.a. memoreert LUTHER, CALVIJN, KIERKEGAARD en de dialectische theologie. Ook BANNING heeft een apart hoofdstuk over het antihumanisme (Wat dunkt U van den mensch? 1936) waarin hij behandelt de sociale krachten, die zich tegen het humanisme hebben gekeerd, voorts aanvallen van de zijde der wetenschap o.a. de psychologie en tenslotte de moderne bewegingen van fascisme en nationaal-socialisme, waarin het humanum wordt bedreigd (pag. 186—195). Ook GUSTAV SLEKOW ziet de humaniteit in een ernstige crisis o.a. in de moderne dictatuur, den doodvijand van het humanisme. In de Reformatie ziet hij echter een versterking van het zelfvertrouwen in de menselijke kracht. (*Humanität in Gefahr. Eine Analyse, ein Weckruf*, 1936, pag. 28 en 59). H. DE VOS wijst er op, dat thans „het humanisme hevig bestreden wordt en de waarden, die het handhaafde voor minder dan niets of zelfs voor een kwaad worden geacht, zo zelfs, dat humanisme, eens een erenaam, tot een invectief is geworden” (*Christelijk humanisme in het licht der nieuwere Wijsbegeerte*, 1939, pag. 6). Ook ROESSINGH spreekt van „de onverbidelijke afwijzing van het „humanistisch” element in de religie van den nieuweren tijd”. Zie ROESSINGH, *Het humanistisch en eschatologisch element in het Modernisme*. (Verzam. Werken II 1926, pag. 347 vv.). DOOYEWEERD spreekt van „nieuw opkomende antihumanistische cultuurmachten” („Phil. Ref.” 1941, pag. 163) vgl. ook HEINRICH BARTH, *Die Krisis der Humanität*, „Zwischen den Zeiten” 1930.

zegt aan menschelijkheid niet genoeg te hebben, die zegt dit, omdat hij aan de ware menschelijkheid nog niet toe is." Hij is er van overtuigd, dat „alleen dit idealisme der menschelijkheid nog met zuiveren glans lichten blijft over de wereld en dat slechts aan die kracht der ziel de menscheit weerom zich op kan heffen."

Wanneer we zulke woorden lezen, slaan we nieuwsgierig de titelpagina op en letten op het jaartal.

1921 ⁵⁾.

Dat bewijst wel, hoe het humanisme allerlei stormen over de wereld kan trotseeren. In elk dieptepunt kan men weer pogen de lijn om te buigen naar omhoog en zoeken naar een vast vertrouwen in de krachten, gaven en talenten van den autonomen mensch. Wie herinnert zich niet het slotwoord van Huizinga's „In de schaduwen van morgen", waarin aan de jeugd de taak wordt toegekend „deze wereld opnieuw te beheerschen, zooals zij beheerscht wil zijn, haar niet te laten ondergaan in haar overmoed en verdwazing, haar weer te doordringen met geest" ⁶⁾.

Er ligt in alle humanisme een diep, onuitroeibaar vertrouwen. Om nog eenmaal Havelaar te citeeren: hij is er van overtuigd „dat het pessimisme als levensleer door ons geslacht overwonnen is." Dit humanisme bleef in geheel de periode tusschen den eersten en tweeden wereldoorlog z'n plaats opeischen en ook in 1945 heeft het zich opnieuw als één der eersten op het appèl gemeld.

* * *

Met des te meer belangstelling gaat dan echter onze aandacht uit naar die tendenzen, die onder den invloed staan van den catastrophalen eersten wereldoorlog. We beluisteren den roep om een „antihumanistisch" dogma. Tegenover het humanisme, dat — om met Banning te spreken — gelooft in de loutering der cultuur, die door der menschen arbeid komen moet ⁷⁾, vraagt men zich af, wat van deze loutering in de werkelijkheid is terecht gekomen en dringt men tot een „Umdenken": van de concentratie op het humanum in de richting van concentratie op het divinum. De bezinning op wat de levende God doet en doen zal, dringt zich naar voren. Dat zal dan de crisis zijn voor het rationalistisch humanisme of voor het hominisme, zooals Banning het in navolging van Windelband noemde ⁸⁾ en waarin het redelijk denken van den mensch werd verheerlijkt en zelfs vergoddelijkt. Deze zwenking, die parallel loopt met die van het anthropocentrische naar het theocentrische, heeft een diepen invloed uitgeoefend op het Godsbeeld van den mensch der 20e eeuw. Er komt een diepere

⁵⁾ JUST HAVELAAR, *Humanisme*, 1921, pag. 49—50. Vgl. ook zijn: *De nieuwe mensch*, 1928.

⁶⁾ J. HUIZINGA, *In de schaduwen van morgen*, 1935, pag. 230 en zijn laatste werk: *Geschonden wereld*. Een beschouwing over de kansen op herstel van onze beschaving, 1945, pag. 187 v. en 242.

⁷⁾ W. BANNING, *Wat dunkt u van den mensch?* 1936, pag. 204.

⁸⁾ Idem, pag. 168.

„ruimte” voor de bezinning, een andere dimensie in het denken. Het woord van Holmström bevat een waarheidselement: „wo der Humanitätsglaube zerbricht, da gewinnt der Gottesglaube grösseren Raum” ⁹⁾).

Het is niet toevallig, dat in 1917 een boek verschijnt onder den titel: *Das Heilige*, waarin Rudolf Otto in oppositie komt tegen de rationaliseering en humaniseering der Godsidee ¹⁰⁾. De groote invloed van dit boek, dat reeds in 1925 den 13en druk beleefde, hangt ten nauwste samen met de geschokte levenservaring van den mensch in den tijd na den oorlog.

Het is bij Otto niet meer uitsluitend de ratio, die de trekken van het Godsbeeld dicteert. Hij wil volledig plaats reserveeren voor het irrationeele. Dat wil niet zeggen, dat hij alle religie wil oplossen in een irrationeel gevoel zonder klare begrippen. Neen: de begrippen en de geloofskennis vormen een wezenlijk kenmerk van het Christelijk geloof. Maar ze putten het wezen Gods niet uit. Er blijft een sterk irrationeel element. De Godheid is het „Numinöse”, waartegenover de mensch staat niet maar met een afhankelijkheidsgevoel, maar met een „creatuurgevoel”. Otto wijst op Abraham, die spreekt over Sodom: „Ik heb mij onderwonden met U te spreken, hoewel ik stof en asch ben.” Dat is het creatuurgevoel, het besef te verzinken in het niets. Want het numen is „mysterium tremendum”, „unsagbar”, „Geheimnis”. Het onttrekt zich aan het hoogmoedig „grijpen” der begrippen. Het subjectief correlaat is niet in de eerste plaats: kennis en begrip, maar „Grauen”, schrik, ontzetting, besef van het „Unheimliche”. Er moet volgens Otto weer gesproken worden van de „orgè theou” van den reëelen toorn van Jahoe. Hij bestrijdt Schleiermacher en Ritschl, die voor dezen toorn, voor den „ijver” van Jhvh in hun theologie geen plaats reserveerden, omdat ze het Godsbeeld hadden verhumaniseerd.

Naast dit element van het „tremendum” treedt dat der „majestas”. De onbenaderbare majesteit Gods, die wel tegelijkertijd voor ons het „fascinans” is, maar niettemin zich aan ons openbaart vanuit het „ontogankelijk licht”. Religie draagt het kenmerk van het „mirum”. God is de gansch Andere. Hij is God bóven alle menschelijk denken uit, slechts in paradoxie en antinomi te „vatten”. Als Groenewegen Otto wijst op den reizang van Vondel uit Lucifer, dan waardeert hij dezen reizang als „numineuse hymne”. Tong noch teeken kan Hem melden. Alle engelenkennis is slechts ontheiliging. Ieder draagt zijn naam behalve Hij in Zijn Goddelijke anonimiteit.

Tremendum — mirum — anoniem — majestas — fascinans. Zie hier de trekken van een Godsbeeld, dat in menig opzicht ver-

⁹⁾ F. HOLMSTRÖM, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, Drei Etappen der theol. Entwicklung des 20. Jahrhunderts, 1936, pag. 185.

¹⁰⁾ R. OTTO, *Das Heilige*. Belangrijk voor het inzicht in OTTO's conceptie is vooral: *Das Ganz Andere*. Aufsätze das Numinöse betreffend, 1929.

schilt van het humanistisch Godsbeeld, dat geteekend werd met behulp van de schema's van het rationeele denken. De „tijd” krijgt hier invloed op het Godsbeeld. Het accent op den toorn Gods als realiteit tegenover den zondigen en verloren mensch duidt de verschuiving aan. Het humane met z'n vereenzaamde trots komt in de crisis. Sinds den wereldoorlog komt een oude „leer” weer een plaats opeischen in de theologie: die van het „gericht Gods”.

Men zal met nadruk steeds de vraag moeten stellen, of dit inderdaad het gericht *Gods* is, maar dat neemt niet weg, dat men bewust het al te humane Godsbeeld wil doen wankelen en weigert God te teekenen vanuit de trekken van den souverainen mensch. We hebben het besef in een ander klimaat te zijn overgegaan. Men moge terecht van oordeel zijn, dat Otto uiteindelijk door zijn beschouwing over het religieus apriori psycholoog en subjectivist is en blijft en z'n eigen doorbreking van de gehumaniseerde theologie verzwakt en zelfs weer neutraliseert, dat neemt niet weg, dat er in zijn werk elementen liggen, die hebben meegewerkt tot nieuwe bezinning over elementaire gegevens van het Christelijk geloof. Met name de toorn Gods blijft sindsdien in de theologie na den oorlog een onderwerp, dat zoo druk besproken wordt, dat het vergeleken met de 19e eeuw zonder meer verwonderlijk mag worden genoemd ¹¹⁾.

* * *

Het zal U bekend zijn, dat men in de dialectische theologie meermalen niet anders heeft gezien dan na-oorlogsche theologie, crisistheologie, desperado-verschijnsel. De ontwikkeling dezer theologie heeft wel uitgewezen, dat deze diagnose zonder meer zeker niet juist en volledig was. Maar wel is de „crisis” een factor geweest van groote beteekenis ¹²⁾. We bezitten daarvoor een authentiek getuigenis van Thurneysen, die van de dialectische theologie

¹¹⁾ Zie o.a. E. BRUNNER, *Der Zorn Gottes und die Versöhnung durch Christus*, „Zw. den Zeiten” 1927, pag. 401 v. Vgl. P. KALWEIT in R.G.G. V sub voce „Zorn Gottes” (dogmatisch), pag. 2136: „Erst die neuere Zeit hat sich kritisch gegen die Anschauung vom Zorn Gottes gewandt”. „Indem die heutige Theologie sich stärker an den reformatorischen Anschauungen orientiert, erkennt sie die Bedeutung die den Aussagen über den Zorn Gottes zukommt”.

Typeerend voor de verschuiving op het terrein van het Oude Testament is in dit verband PAUL VOLZ, *Das Dämonische in Jahwe*, 1924. VOLZ heeft op dit punt den invloed van OTTO ondergaan (pag. 6). Hij wijst er op, dat het z.g.n. daemonische een onverliesbaar element is in de vroomheid, die iets verstaat van de diepten der godheid. „Auch im Christentum behalten darum die Führer, Luther vor allem, etwas Dämonisches und ihr Gott hat noch den dämonischen Zug. So ist der Gott des alten Bundes nicht ein Überwunderer Gott. Ich möchte viel eher sagen, dieser Zug des alttestamentlichen Gottes und der alttestamentlichen Frömmigkeit, den wir beschrieben haben, ist etwas, was wir *zurück gewinnen* und bewusst behaupten müssen (curs. van VOLZ). Vgl. ook VOLZ, *Mose und sein Werk*, 1932.

¹²⁾ Zie O. NOORDMANS, *De Zwitserse theologie*, in: „Nieuwe theologie”, 1926, pag. 95: „De Zwitserse theologie is slechts een enkele golf in een getijde. Zij maakt deel uit van een terugslag op het humanisme van de 18e en 19e eeuw.”

spreekt als van een theologie „aus der aktuellen Lage unserer Zeit heraus” ¹³⁾. In Safenwil waren Barth en Thurneysen tijdens den oorlog in nauw contact gekomen als religieus-socialistische predikanten, die in het socialisme een afschijnsel zagen van het Koninkrijk der hemelen. Toen kwam — aldus Thurneysen — de wereldoorlog, die ervaren werd als een Godsgericht over een al te verburgerlijkt Christendom. De religieus-socialistische ideologie stortte ineen. De zin van het historisch gebeuren kwam in de lucht te hangen en werd door vraagteekens omringd. „Es war die Zeit, wo man irre wurde an fast allen seinen Lehrern von bisher.” In die situatie deden ze een nieuwe ervaring op: ze werden opmerkzaam op den bijbel. Wel hadden ze voorheen ook de Schrift gelezen en er uit gepreikt, maar . . . door de bril van allerlei interpretaties. Nu gingen ze den bijbel lezen als een tot *onzen* tijd en in *onzen* nood gesproken Woord Gods. Het Woord zelf begon alle netten en schema's te doorbreken en kwam dóór in Goddelijk initiatief als Woord van de vergeving der zonden en van het kómmende Rijk, dat niet van mensen uit, maar door God Zelf werd gebouwd in verrassende en onvergelykelijke heerlijkheid.

Uit die ontmoeting met den bijbel ontstond de Römerbrief van Barth en Thurneysen samen. Alle oude begrippen als Woord, wet, kerk, zonde, genade, rechtvaardiging, parousie kregen neuen, onvermoeden klank.

Het was er hun sindsdien niet meer om te doen als „toeschouwers” te weten te komen, hoe het N. T. ons inlicht over God, over de eschatologie van Jezus en Paulus, om dan weer als religieuze socialisten over te gaan tot de orde van den dag. Neen: het ging voortaan om hun *eigen* existentie en die der kerk, waarin dit Woord zichzelf ruimte verschafte. Theologie en geloof hingen onlosmakelijk samen. Alle ideologie en optimisme vielen weg. Alles werd restloos *actueel* en *existentieel*. Het was niet meer mogelijk, zich nog te verbergen achter een rustige liberale theologie, of achter een ongeschokt kultuuroptimisme. Het oude opgerichte Godsbeeld werd onder den invloed van de crisis als afgod verbrijzeld. Ook Gogarten herinnert zich dien eersten tijd: „Die rücksichtslose und durch nichts eingeschränkte Behauptung der Tatsache, dasz der Mensch, und zwar der fromme nicht weniger als der unfrome, vor Gott mit leeren Händen steht, hat uns in Gegensatz gebracht zu fast allem was es damals an Theologie gab” en hij stemt toe, dat dit radicalisme hen gevaarlijk dicht bracht in de nabijheid van de algemeene crisis „die durch Kriegs- und Nachkriegszeit das menschliche Leben bis in den Grund erschütterte und zu der Stimmung der Ausweglosigkeit und des Am-Ende-Seins, die damals über viele Menschen gekommen war” ¹⁴⁾.

¹³⁾ E. THURNEYSEN, *Zum religiös-sozialen Problem*, „Zw. den Zeiten” 1927, pag. 513 vv.

¹⁴⁾ F. GOGARTEN, *Gericht oder Skepsis*. Eine Streitschrift gegen Karl Barth, 1937, pag. 12—13.

Het behoeft ons niet te verwonderen, dat hierbij vooral een intense belangstelling aan het licht kwam voor eschatologische vraagstukken en dat de wijze van behandeling dezer problemen veelszins nieuw was. Reeds vóór den wereldoorlog was er vrij groote aandacht voor de eschatologie. Zelfs valt er reeds vroeger een merkwaardige verschuiving op het terrein der eschatologie te constateeren. Reeds lang was er een toenemend verzet tegen de Ritschliaansche beschouwing over het Koninkrijk Gods, omdat hierin het Rijk werd verstaan als een aardsch rijk van zedelijke doeleinden, als een immanente grootheid. Twee theologen traden in dit verzet vooral op den voorgrond: Johannes Weiss en Albert Schweitzer. De overtuiging brak zich baan, dat Jezus' denken en handelen zuiver eschatologisch van aard waren geweest in den zin van de verwachting van een direct ophanden zijn der parousie. Het is de eschatologische lijn, die later — wegens het uitblijven, de „vertraging” der parousie — afbreekt, althans slechts doorloopt in chiliastische stroomingen. Daarnaast wordt — in strijd met de eschatologie van het N.T. — een andere lijn zichtbaar, waarin alle nadruk valt op het reeds in *deze* bedeeeling verworven heil. Vooral bij Augustinus zou dit z'n beslag hebben gekregen door zijn vereenzelving van Kerk en Koninkrijk Gods. Zoo ziet Weiss de spanning tusschen de oorspronkelijke bepaaldheid van het Evangelie en de geschiedenis van kerk en theologie ¹⁵⁾.

In dezelfde lijn treffen we Schweitzer aan, die uitgaat van het transcendent-eschatologisch karakter van het Evangelie. Schweitzer gelooft niet meer aan den historischen Jezus „wie ihn die moderne Theologie zeichnet”. Het eschatologisch aspect is bij Jezus steeds en consequent centraal.

Deze nieuwe belangstelling voor de eschatologie van het N. T. was echter geen versterking van de eschatologische motieven in de theologie m. n. de dogmatiek. Het was voor Weiss en Schweitzer slechts een kwestie van exegese. De strijd, door hen gevoerd tegen de liberale Christologie, was een strijd op het terrein der N. T. exegese. Het dóórbreken van het eschatologisch licht had dan ook slechts een betrekkelijke waarde. Want... zij aanvaardden zelf deze „consequente” eschatologie *niet*. Ze is voor hen allerminst normatief. Het is h. i. niet mogelijk Jezus' eschatologie onveranderd over te nemen. Practisch blijft Weisz dan ook in de oude lijn der liberale theologie van de 19e eeuw. De „vorm” van Jezus' eschatologie wordt als „zeitgeschichtliche Schranke” losgelaten. Ook voor Schweitzer gaat het „slechts” om een resultaat van exegese. Voor hem zelf blijft het Rijk Gods een „innerweltliche” grootheid. De N. T. eschatologie is niet „uitgekomen”, de parousie is „vertraagd” en hij ontleent daaraan het recht een eigen eschato-

¹⁵⁾ JOHANNES WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, 1892 en *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie*, 1901. Zie vooral WEISS, *Idee*, pag. 4—6; over AUGUSTINUS, pag. 19—24. Over WEISS zie men uitvoerig HOLMSTRÖM, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, pag. 61 vv.

logie op te bouwen in den vorm van een . . . kulturethiek, die wordt opgebouwd uit den „eerbied voor het leven”. De belangstelling voor eschatologische motieven was dus die van de toeschouwers, die zeiden: zóó staat het in het N. T., maar die er direct aan toevoegden: dit alles is voor ons zonder normativiteit ¹⁶⁾.

* * *

Dit alles wordt tijdens en na den wereldoorlog anders. Het mag een keerpunt genoemd worden in het theologisch denken der 20e eeuw, dat het eschatologisch motief ook invloed gaat oefenen in geloofspraktijk en dogmatiek ¹⁷⁾. Men zag, dat men maar niet in aanraking kwam met bepaalde „gegevens” uit het N.T., maar men wilde het N.T. actueel en existentieel zien als het „Deus dixit” tegenover alle menselijke constructies. Bij deze zwenking heeft de wereldoorlog een belangrijke rol gespeeld en vormde het geschokte levensgevoel van den modernen mensch het merkwaardige aanknoopingspunt. Dat bemerken we vooral in den 2en druk van Barth's Römerbrief uit het jaar 1921. Slechts enkele momenten uit dit existentieel-eschatologisch program mogen ter typeering dienen.

Barth wil in z'n distantie- en grenstheologie den afstand bewaren tot het historisme, dat de Openbaring met de historie vereenzelvigd en tot het psychologisme, dat Gods Openbaring verwacht met een gebeuren in 's menschen ziel. Hij strijdt fel en hartstochtelijk tegen elke humaniseering van het Godsbeeld en ziet het cultuuroptimisme als de greep van het humanum naar God, die door het Goddelijk gericht wordt ontmaskerd en teruggeslagen. In verband met al deze gevaren poneert Barth het „finitum non capax infiniti”. Heeft men meermalen gedacht, dat Barth met deze these slechts de gezichtspunten van Calvijn — vooral in Christologie en avondmaalsleer — vernieuwde, allengs werd wel duidelijk, dat het hier ging om een nieuw, radicaal distantie-schema van zeer wijde strekking. De transcendentie Gods werd gesteld tegenover alle eindigheid en zondigheid en verlorenheid der creatuur. Het „oordeel” over beschaving, ontwikkeling en cultuur, zooals men dat in den wereldoorlog meende te hebben aanschouwd, werd in de theologie van Barth tot „gericht” van de eeuwigheid over den tijd, het gericht van God over alle menselijke moraal, religie en cultuur. Al wat tot de historie behoort — tot in de bergtoppen van vroomheid en verhevenheid — staat aan *deze* zijde van de „Todeslinie”. Er is geen synthese tusschen God en mensch. Er is slechts anti-

¹⁶⁾ A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, 1906. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1926. Onder den invloed van SCHWEITZERS consequent-eschatologische opvatting (de vertraging der parousie) staan F. BURI, *Die Bedeutung der N.T. Eschatologie für die neuere protestantische Theologie*, 1935, en MARTIN WERNER, *Die Entstehung des Christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt*, 1941, vooral pag. 36—79.

¹⁷⁾ HOLMSTRÖM, a. w. pag. 212 vv. Zie ook Dr H. VAN OYEN, *Eschatologie in de theologie van onzen tijd*. „Onder eigen vaandel”, 15e jrg., pag. 196 v. en mijn art. reeks: De strijd om de eschatologie, in „Calv. Weekblad”, 2e jrg nrs 24—28.

these en exclusiviteit. Alleen het Woord Gods als puur Woord, als „donum purum” komt over de Todeslinie heen: het gericht is de keerzijde van de genade. Zoowel Calvijn als Overbeck en Nietzsche kunnen dienst doen in hun gevarieerde kritiek om iets van deze „Linie” te doen zien.

Dit alles heeft beteekenis voor de eschatologie.

Of juist: dit alles is Barth's eschatologie: het gericht over al het tijdelijke. In dit absolute gericht is het „eschaton” gegeven: hic et nunc. Eschatologie is voor Barth niet een „leer” der laatste dingen, zooals we die b.v. in Bavinck's dogmatiek aantreffen. Al de fiolen van zijn toorn stort Barth uit over de oude eschatologie, waarbij deze werd tot een „harmloses eschatologisches Kapittelchen am Ende der Dogmatik” ¹⁸⁾.

„Christentum das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christentum ganz und gar nichts zu tun”. Deze gedachte vinden we tot op zekere hoogte gestabiliseerd in den 2en druk der Römerbrief. Tusschen den eersten en den 2en drukschreef Barth over Overbeck, den vriend van Nietzsche, die de theologie vaarwel had gezegd en door zijn kritiek op het cultuurchristendom Barth ten zeerste heeft geboeid ¹⁹⁾. Vanaf dat oogenblik zien we voortdurend twee werelden botsen: de wereld van God en onze verdorven tijdelijke wereld. De relatie tusschen beide is niet horizontaal, maar slechts verticaal te fixeeren.

De eschatologische grens heeft niets te maken met een ijstijdverwachting of met de een of andere catastrofe, maar is de eeuwigheidsgrens nù. Als Barth handelt over de Auferstehung der Toten in 1 Corinthe 15, dan roept hij uit: „Die Toten! das sind wir” ²⁰⁾.

Z'n eschatologie wordt in de eerste phase geheel beheerscht door de idee der tijdloosheid. De opstanding is geen gebeurtenis in onze horizontale geschiedenis, maar valt samen met de parousie. „Will das unnütze Gerede von der „ausgebliebenen” Parousie denn gar nicht aufhören? Wie soll denn ausbleiben was seinem Begriff nach überhaupt nicht eintreten kann?” ²¹⁾.

Niet ten onrechte heeft Holmström Barth verweten, dat bij hem „die Parousie nur als zeitloses Symbol für den unendlichen Ewigkeitsernst in jeder existentiellen Situation” realiteit bezit ²²⁾. Er blijft geen plaats over voor een „zin” in de horizontale geschiedenis, want elke kultuuroptimistische visie op de historie en elke rationeele of irrationeele zingeving miskent den ernst van het gericht, van het absolute „Nein Gottes”.

Elk moment der historie ligt even dicht bij de eeuwigheid, die als een ring al het tijdelijke in het gericht omvat. Barth kan dan

¹⁸⁾ BARTH, *Römerbrief*, pag. 484.

¹⁹⁾ Zie voor de relatie tusschen BARTH en OVERBECK: HANS SCHINDLER, *Barth und Overbeck*, Ein Beitrag zur Genesis der dialektischen Theologie im Lichte der gegenwärtigen Situation, 1936.

²⁰⁾ BARTH, *Die Auferstehung der Toten*, 1924, pag. 60.

²¹⁾ BARTH, *Römerbrief*, pag. 484.

²²⁾ HOLMSTRÖM, a. w. pag. 241.

ook niet klaar komen met al die Schriftplaatsen, die de horizontale lijn van het tijdsgebeuren in verband met de toekomst duidelijk naar voren brengen b.v. in Rom 13 vers 11: „de zaligheid is ons nu nader dan toen wij eerst geloofd hebben”. Als Barth spreekt over Rom. 11 : 36: Uit God en door God en tot God zijn alle dingen, dan gaat hij in z'n exegese op deze drievoudige relatie niet in en kan er krachtens z'n conceptie ook niets anders in zien dan synoniemen van eenzelfde eschatologische dimensie ²³⁾. Er treedt een vervlakking, een nivelleering in, overal waar onze historie in haar relatie tot God in zicht komt.

We spreken hier nog niet van Barth's latere werken, doch slechts van het radicale, eschatologische motief, dat opkwam uit dien chaotischen, catastrofalen tijd. Deze tijd wordt in Barth's eschatologie weerspiegeld. De chaos van het moderne leven is geen instantie *tegen* God, maar de rechtvaardiging van God. Barth's Römerbrief wil in den diepsten grond een theodicee geven, maar dan van eigensoortige structuur: de crisis der cultuur wordt openbaar als „gericht”. Het humanistisch Godsbeeld moge *met* zulk een crisis vallen. God Zelf, de levende God is de oneindig Transcendente juist *in* de crisis!

* * *

Eenzelfde versmalling van de eschatologie tot een kritische, tijdloze, existentieele relatie treffen we aan bij Bultmann, die z'n gedachten invlecht in de eschatologische gedachten van het evangelie van Johannes ²⁴⁾. Ook bij hem wordt de zin der historie illusoir. Hij herinnert aan het woord uit Johannes' evangelie: „Voorwaar, de ure komt en *is* nu, wanneer de dooden zullen hooren de stem van den Zoon Gods en die haar hooren, zullen leven”. Volgens Johannes zou de parousie reeds aanwezig zijn. Wel worden ook futura gebruikt zooals in Johannes 5 vers 28 (zij zullen hooren: akousousin en zij zullen uitgaan: ekporeusontai) maar Bultmann leidt deze futura-teksten terug tot een andere redactie, omdat deze teksten „offenbar” in den zin der oude dramatische eschatologie zijn bedoeld ²⁵⁾. Alleen via deze gewelddadige exegese kan Bultmann voortborduren op het stramien van zijn tijdloze existentieele eschatologie, die hij poneert tegenover de dramatische.

²³⁾ G. HOFMANN, *Das Problem der letzten Dinge in der evangelischen Theologie*, 1919, pag. 37: „Bei Barth liegt die eschatologische Spannung bereits in der Beziehung zu Gott überhaupt, deshalb fällt bei ihm das zweite Glied „durch den” ganz fort und das erste und dritte: von dem und zu dem werden zu synonymen Ausdrücken für die transzendente Spannung. Damit aber verliert das „zu dem hin” des dritten Gliedes seine volle Schärfe. Das eschatologische Moment des Glaubens liegt richtig bestimmt erst in diesem dritten Gliede. Dieses „zu Gott hin” ist aber nur möglich, wenn auch die beiden ersten Glieder voll berücksichtigt werden: d. h. auch das zweite: durch den.”

²⁴⁾ R. BULTMANN, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums*, „Zw. den Zeiten” 1928 (ook: *Glauben und Verstehen*, 1933). Zie ook R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie* in: „Offenbarung und Heilsgeschehen”, 1941.

²⁵⁾ BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, pag. 135.

Alles wat op het „einddrama” betrekking heeft valt weg als „zeitgeschichtliche Mythologie” ²⁶⁾. Slechts het ééne blijft: de „Situation der Entscheidung”, de existentieele crisis in Christus, het eschatologische faktum. De horizontale lijn vervaagt. Het post — aldus van Ooyen — wordt omgezet in een „trans” ²⁷⁾ en dàt zou dan de moderne actueele interpretatie zijn van het „De Heer is nabij”. Van een positieve beteekenis van geschiedenis en cultuur kan hier moeilijk meer sprake zijn ²⁸⁾. Het gericht heeft alle mogelijkheden weggevaagd.

De existentieele eschatologie is de keerzijde van de zinneloosheid van het cultuurleven, die door den oorlog scherper dan ooit te voren in het bewustzijn van den modernen mensch als een bliksem was ingeslagen.

* * *

Kort na den oorlog verschijnt niet alleen de 2e druk van Barth's Römerbrief, maar ook — 1922 — de 1e druk van Althaus' „Die letzten Dinge”. In 1935 heeft Althaus tegenover Holmström, die sprak van sterken invloed van Barth op Althaus, verklaard, dat dit historisch niet juist was, omdat het ontwerp van „Die letzten Dinge” reeds in 1921 gereed lag.

Onafhankelijk van Barth was Althaus gekomen tot de accentueering van de diepte-dimensie tegenover de lengte-dimensie ²⁹⁾. Ook voor hem is het woord van Ranke onmisbaar geworden: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott”, een woord, dat een ware triumftocht heeft gemaakt door de nieuwere eschatologische literatuur ³⁰⁾. Onder de beademing van denzelfden tijd schrompelt ook bij Althaus het „eschaton” ineen tot een tijdlooze relatie. Zijn onderscheiding tusschen axiologische en teleologische eschatologie in de lijn van Windelband wijst op het verschrompelen van het telos in den N. T. zin tot een spanningsvolle „Gegenwartserfahrung”. Van de oude eschatologie blijft ook bij Althaus zoo goed als niets meer over door zijn niets-ontziende kritiek op alle „endgeschichtliche” eschatologie. „Die Eschatologie hat es nicht mit der Endgeschichte oder mit dem Geschichtsende, sondern mit dem Jenseits der Geschichte zu tun. Sie ist keine Apokalyptik” ³¹⁾.

Toch is het van belang op te merken, dat zich tusschen Barth en Althaus reeds spoedig een niet onbelangrijk verschil voordoet. Althaus kritiseert reeds in 1924 de wijze, waarop Barth met het

²⁶⁾ BULTMANN, *Jesus*, pag. 53: „Zur Mythologie gehört auch die Erwartung des in der Zeit bevorstehenden Weltendes”. Ook de voorstelling van den Satan, die nu nog Gods regiment weerstaat, behoort tot de „zeitgeschichtliche Mythologie”.

²⁷⁾ H. VAN OYEN, „Onder eigen Vaandel”, 1940, pag. 198.

²⁸⁾ Vgl. H. W. SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, 1927, pag. 113 vv.

²⁹⁾ P. ALTHAUS, *Eschatologisches*. Zur Verständigung mit Folke Holmström. „Zeitschr. f. syst. Theologie”, 1935, pag. 611 vv. Vgl. HOLMSTRÖM's antwoord in: *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, pag. 280.

³⁰⁾ HOLMSTRÖM, a. w. pag. 203.

³¹⁾ ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, 1922, pag. 80.

„gericht” opereert. De dialectiek der „Todeslinie” kan Althaus niet bevredigen. Ze verarmt en ontledigt het leven, de historie en de cultuur en dreigt door de miskennen van de immanentie het leven normloos te maken. Hij ziet in de tegenstelling tusschen God en de geschiedenis bij Barth een sceptisch-relativistische beschouwing der geschiedenis ³²⁾ en spreekt zelfs van zijn *nihilistische* theorie der geschiedenis. Wel erkent Althaus tegenover het evolutionisme, dat het scepticisme van Nietzsche een antithetisch recht bezat, maar tegenover Barth poneert hij, dat God maar niet de grens der historie is, maar ook haar Heer ³³⁾, hetgeen vooral openbaar wordt in de Openbaringsbeteekenis van het zedelijk gebod. Reeds daardoor mogen we niet komen tot een „skeptische Entwertung der Geschichte”. Men mag niet van de methode van het relativisme uitgaan en dan het relativisme indirect als bewijs voor het Godsbestaan waardeeren. De formeele Godsgedachte van Barth onthult slechts het „neen” tot de geschiedenis en heeft geen oog voor het positieve „ja”. Daardoor wordt ook de idee van het gericht zuiver formeel, geen persoonlijke daad. Het gericht „is” er in de relatie tijd-eeuwigheid. „Die Erkenntnistheorie und der Gerichtsgedanke sind im Grunde das gleiche” ³⁴⁾.

We staan hier ongetwijfeld voor een belangrijke kritiek. Hier is reeds reactie tegen eenzijdige reactie. Althaus is reeds weer op zoek naar een „zin” der historie ³⁵⁾. Ik zeg: op zoek naar, want

³²⁾ ALTHAUS, *Theologie und Geschichte*. Zur Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. „Z. f. syst. Th.” 1e jrg, pag. 746.

³³⁾ Idem, pag. 747.

³⁴⁾ Idem, pag. 757. Vgl. ook ALTHAUS, *Die Auferstehung der Toten*. Zur Auseinandersetzung mit Karl Barth über die theologische Exegese. Theol. Aufs. I, 1929. Dit artikel is uit het jaar 1925. Zie pag. 136: „Bei Barth wirken die Overbeckschen Trümmer- und Gräberfelder der Kirchengeschichte verhängnisvoll nach. Ist der Zusammenhang der Gemeinde durch die Jahrhunderte, ist die successio fidelium, an der den Reformatoren so viel lag, nur unter Todesgesetzen stehende Adams-geschichte?”

³⁵⁾ Niet ten onrechte typeert SCHMIDT (*Zeit und Ewigkeit*, pag. 114 vv.) ALTHAUS' conceptie als „Vermittlungstheologie”: „Seine Antithese gilt dem harten Entweder-Oder, welches das geschichtliche und dialektische Verständnis des Christentums durch eine unvereinbare Gegensätzlichkeit trennen will. Althaus greift zu einem „Sowohl-als-auch”. Ondanks allerlei ingrijpend verschil kan men in verband met de verschillen tusschen BARTH en ALTHAUS ook denken aan de verhouding tusschen de dialectische theologie en PAUL TILICH. Nog in 1923 noemde BARTH TILICH een man, „der ihm über allerlei nicht kleine Gräben hinweg immerhin noch nahe stand” (BARTH, *Von der Paradoxie des „Positiven Paradoxes”*, „Theol. Blätt.” 1923, pag. 287). Vgl. ook TILICH over de dialectische theologie in: *Die religiöse Lage der Gegenwart*, 1926, pag. 151 vv. Allengs zien we echter den afstand tusschen BARTH en TILICH groter worden. De oorspronkelijke verwantschap en overeenkomst tusschen beiden ligt in de kritiek, het „gericht” van de eeuwigheid over den tijd, over alle cultuur, maar evenals voor ALTHAUS is er ook voor TILICH tegenover den tijd niet alleen een richtend „neen”, maar ook een positief „ja”, waardoor de geschiedenis „zin” kan ontvangen. Hierin komt TILICH ver van BARTH af te staan, zooals blijken kan uit een vergelijking tusschen BARTH's begrip „Urgeschiede” en TILICH's kairos-idee. Over TILICH zie men M. H. BOLKESTEIN, *Iets over de Kairos-idee bij TILICH*. „Vox Theol.” 7e jrg en BOLKESTEIN, *De geschiedenisfilosofie van enkele niet-dialectische theologen*. Bundel: „Geschiedenis”, 1944 (pag. 232 vv.). Vgl. ook Dr K. SCHILDER, *Zur Begriffsgeschichte des Paradoxon*, 1933, pag. 398 vv.

de verticaliseering der eschatologie, de axiologische Wert-eschatologie blijft nog lang Althaus' theologie beheerschen totdat hij — later — tot een niet-onbelangrijke zelfcorrectie overgaat.

* * *

Barth en Althaus! De spanning, die tusschen beiden reeds spoedig na den wereldoorlog aan den dag trad, is typeerend voor de naoorlogsche theologische situatie. Want we raken hiermee het vraagstuk van de historische openbaring en in verband daarmee dat van de beteekenis der geschiedenis. Het is aan alles te merken, dat Barth niet overtuigd was en scherp afwijzend bleef staan tegenover Althaus' theologie, die z.i. den ernst van het gericht verzwakte. Maar Althaus bleef volhouden, dat de „crisis” in de dialectische theologie moest leiden tot een verarming van het Godsbeeld en dienengevolge ook tot een verarming van ethiek en Christelijk leven ³⁶).

Z'n gansche oeuvre is een poging om zonder in het humanisme terug te vallen met het „nochthans des geloofs” de crisis te boven te komen en daarvan in de theologie getuigenis af te leggen. Hij protesteert tegen elke theologie, die het creatuur-zijn als zoodanig op de zonde betreft en het grondkarakter van leven en wereld uit sluitend bepaald ziet door het gericht, waardoor de geschiedenis uitdrukking wordt van den toorn Gods en niet van Zijn liefde en genade ³⁷).

We zouden het zoo kunnen zeggen: bij Althaus ademen we in een ander klimaat. Het gericht maakt een anderen indruk, misschien mag ik zeggen: minder beklemmend, maar niet door een vermindering van den ernst van het gericht. Het is duidelijker bij Althaus dan bij Barth, dat gericht niet identiek is met „Schicksal” in den zin, waarin dit woord vooral na den oorlog zijn entree deed ook in de theologie. Althaus spreekt wel van Lebensschicksale ³⁸), maar dit heeft een anderen inhoud dan wanneer we b. v. Spengler en Heim van het „Schicksal” hooren spreken. In hun begrip „Schicksal” zien we niet in de eerste plaats de toorn van een persoonlijk God bepalend inwerken op de beteekenis van het mensche-lijk leven, maar het „schicksalhafte” gebonden-zijn, het noodwendigheidskarakter van het Schicksal.

Deze gedachte kwam sterk naar voren, toen de nietigheid van het leven openbaar werd in de catastrofe van den oorlog. In de oorlogen van deze eeuw voelt de mensch zich aan alle zijden bedreigd door machten, die hij zelf niet in z'n hand heeft en waarover hij niet voor het geringste beschikken kan. Dat is een algemeene ervaring, die nòg in onze herinnering naleeft: het is de bedreiging van onze kleine existentie. Het woord „Schicksal” bood

³⁶) ALTHAUS, *Theologie und Geschichte*, „Z. f. syst. Theol.”, 1e jrg, pag. 759 vv.

³⁷) ALTHAUS, *Grundriss der Dogmatik II*, pag. 81 vgl. Ook ALTHAUS, *Die Gestalt dieser Welt und die Sünde*. Ein Beitrag zur Theologie der Geschichte. „Theol. Aufs. 1935, pag. 451 v.v.

³⁸) ALTHAUS, *Grundriss der Dogmatik II*, pag. 75.

zich aan ter typeering der onontkoombare situatie. We kennen het woord ook uit de laatste jaren. We hoorden — nog dikwijls in een optimistisch verband — spreken van „das deutsche Schicksal”, van „Schicksalsnotwendigkeit”, van de „Schicksalsstunde des deutschen Volkes” en al was dat nog allerm minst een ondergangsstemming, toch gevoelen we er in de gedachte van de noodwendigheid, het niet meer andere richtingen uit kunnen.

Zoo was het ook na den oorlog van 1914-18, toen alle houvast scheen te verdwijnen. Het nihilisme wordt als mogelijkheid aan den rand van het leven zichtbaar. Op welke wijze zal het oog van den mensch weer gericht kunnen worden op nieuwe mogelijkheden, ja op God zelf?

Het is de tijd, waarin Spengler van Schicksal sprak: elke cultuur met haar eigen Schicksal op weg naar den ondergang, de relativisering van de historie, van alle waarheden en waarden en de angstwekkende „homologie” van historische verschijnselen, het misverstand der zending ³⁹⁾.

Spengler zegt zelf van zijn „Untergang des Abendlandes”, dat het in z'n eerste concept reeds in 1914 voltooid was en we kunnen Lütgert toestemmen, als hij van het pessimisme schrijft: „Der Weltkrieg hat diesen Pessimismus nicht geschaffen, er hat ihn nur bestätigt und bestärkt” ⁴⁰⁾.

Toen Spengler voor de vraag kwam te staan, of hij pessimist was of quietist onder den invloed van een ondergangsstemming, sprak hij in 1921 van een misverstand ten aanzien van zijn boek ⁴¹⁾. Hij interpreteerde de „Untergang des Abendlandes” als „Vollendung” en sprak uit, dat het „Schicksal” van het relativisme geen hooploosheid involveerde.

Er zullen er echter weinigen geweest zijn, die Spenglers boek zoo hebben gelezen en verstaan.

Wel waren er anderen, die als apologeten getracht hebben boven het nihilistisch reageeren op het Schicksal uit te heffen. Ze maakten zich op om met een „nochthans” de vermoeidheid der zielen tegen te gaan. We zien, dat ze eerst zich verdiepen in het tragisch levensgevoel, dat veler leven neerboog en dan in die diepten de poorten weer zochten open te stooten naar het eeuwige licht.

Ik denk hier aan den apologeet Karl Heim, die vooral onder invloed van Spengler de Schicksalsgedachte invoerde in de theologie en filosofie. Hij schrijft in 1921 over „Der Schicksalsgedanke als Ausdruck für das Suchen der Zeit” ⁴²⁾ en over „Die religiöse Be-

³⁹⁾ OSWALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes* I (1918), II (1922).

⁴⁰⁾ WILHELM LÜTGERT, *Die theologische Krisis der Gegenwart und ihr geistesgeschichtlicher Ursprung*, 1936, pag. 83.

⁴¹⁾ SPENGLER, *Reden und Aufsätze*, 1921, pag. 63. In elke cultuur is toch volgens SPENGLER een geëischte kijk, die voor dien tijd iets absoluuts heeft, alleen niet voor andere tijden. Wel ziet SPENGLER geen doel der menschheid (pag. 74) maar dat is nog geen pessimisme, want het pessimisme is de houding van den mensch, die geen taak meer ziet.

⁴²⁾ KARL HEIM, *Glaube und Leben*. Ges. Aufs. und Vorträge, 1928, pag. 406 vv.

deutung des Schicksalsgedanken bei Oswald Spengler" ⁴³). Heim gaat uit van de ondergangsstemming na den oorlog. Is er een uitweg? De uitweg van de mystiek is niet in staat verlossing te brengen. Heim wijst een anderen weg nl. de bezinning op het „laatste" feit: ons „Schicksal".

Wij zijn — te midden van de wisselvalligheden en bedreigingen onzer existentie — door onze geboorte reeds op een standpunt vastgelegd. Er is een raadselachtige gebondenheid, een verankerd-zijn in onze harde, onverbiddelijke „unentrinnbare" existentie. Dit Schicksal, deze noodwendigheid gaat aan al ons denken en handelen vooraf. Het is een „macht" die over ons beschikt. We kunnen het noemen fatum, noodlot, Schicksal, toeval.

Bij deze ontdekking zijn we echter nog niet bij God. „Schicksal" en God zijn niet identiek. „Aber wir stehen in der Vorhalle, von der aus die Tür in den innersten Raum führt, wo wir Gott finden können" ⁴⁴). In deze „voorhal" zijn er twee mogelijkheden: „entweder verzweifeln oder Gott finden". De overgang tot het laatste ligt niet in onze eigen kracht. We kunnen het lot in resignatie aanvaarden, maar het dankend aanvaarden, de amor fati, dàt is genade.

Typeerend voor Heim is, dat hij eerst via allerlei kenkritische, religieuze en ethische analyse den mensch leidt tot aan den rand der vertwijfeling, tot aan de grens van een nihilistisch relativisme en dan opwekt om met den sprong des geloofs den afgrond te overbruggen ⁴⁵). Hij gaat daarbij steeds uit van een bepaald filosofisch inzicht m.n. zooals hij zelf zegt, van de „auszerchristliche Durchschnittsphilosophie" ⁴⁶). Hij geeft een religionsphilosophische fundeering van zijn dogmatiek door middel van een neutrale analyse van het gansche leven en al z'n relaties. Hij wil de consequenties van het relativisme tot het uiterste aanvaarden — zoowel Einstein ⁴⁷) als Spengler — en dan in dat moment reddend tusschenbeide treden met den paradoxalen uitweg van het geloof. Hier speuren we den invloed van het levensgevoel van dien tijd, als Heim spreekt van een „letzte, tödliche und unwiderlegliche Gedanke", die „wie ein Todeshauch durch alles hindurchgeht". In dezen weg van volstrekte relativeering kan dan het uitzicht ons geopend worden op het objectieve en absolute. Het Schicksal brengt een nieuw element midden in de relativiteit. In de religieuze „Entscheidung" kan het op den uitersten tweesprong komen tot de ontmoeting met Christus.

⁴³) Idem, pag. 374 vv.

⁴⁴) Idem, pag. 417 vv. Vgl. W. ELERT, *Die Lehre des Luthertums in Abrisz*, 1926, pag. 5 vv., en ELERT, *Morphologie des Luthertums I*, 1931, pag. 23.

⁴⁵) HEIM wil dus boven SPENGLER uitkomen. Met de „ontdekking" van het „Schicksal" is de kennis van God nog slechts „voorbereid". Vgl. ook H. E. EISENHUTH, *Das Problem der Glaubensgewisheit bei Karl Heim*, 1928, pag. 46.

⁴⁶) Zoo reeds in zijn *Glaubensgewisheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion*, 1923. Zie HEIM, *Zu meinem Versuch einer neuen religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik, „Glaube und Leben"*, pag. 499.

⁴⁷) HEIM, *Gedanken eines Theologen zu Einsteins Relativitätstheorie. „Glaube und Leben"*, pag. 125 vv.

Heel het tijdsbeeld na den oorlog wordt in den onderbouw van Heim's analyse weerspiegeld ⁴⁸). Maar hoe groot blijkt hier het gevaar, dat deze analyse, die op een neutrale filosofie is gebouwd, als een soort natuurlijke theologie of filosofie het coördinaten-systeem gaat vormen, waarop de theologie haar huis gaat inrichten.

Tegenover al dergelijke verwijten heeft Heim steeds weer geponeerd, dat het hem alleen maar te doen was om de „Structurzusammenhang der Seinsganzen” en daarin om de Entsicherung des Menschen” ⁴⁹). Maar onmiskenbaar blijkt, dat het hem daarin te doen is om een „ontologische Unterbau”. Zijn antwoord op de vraag of de theologie is „Autorisation post festum der philosophischen Daseinsanalyse” stelt ons allerminst gerust ⁵⁰).

We staan hier — daarin heeft Heim gelijk — voor een „Schicksalsfrage der heutigen Theologie”. Dat komt wel heel scherp uit, wanneer we er op letten, dat de wijsgeerige „Daseinsanalyse” van Heidegger door meer dan één in de theologie wordt ingebouwd en aan haar ten grondslag wordt gelegd. Dat is b.v. het geval bij Heim, Bultmann en Wiesner. Het problematische van deze methode komt vooral daardoor aan het licht, dat vrijwel omnium consensu de ontologie van Heidegger als atheïstische ontologie moet worden beschouwd. Daarom boezemt ons deze neutrale existentie-analyse als coördinatengrondslag voor de theologie bijzonder belang in. De theologie — aldus Heim — heeft een ontologische basis. De atheïstische filosoof analyseert het „geschichtliche Dasein” de profane existentie, die voor den geloovige schepping Gods is. Analyseert de filosofie zuiver, dan zal ze de structuren van de menselijke existentie aanwijzen. Ze wil bewust neutraal zijn, abstraheert dus van elke relatie tot God. De theologie mag deze analyse niet verwerpen.

„Eine Seinsmöglichkeit, die der atheïstische Philosoph zunächst als reines humanum analysieren kann, wird vom Theologen religiös ausgewertet und in sein System aufgenommen” ⁵¹).

⁴⁸) Over HEIM zie men nog: W. RÜTTENBECK, *Die apologetisch-theologische Methode Karl Heims*, 1925; E. SCHOTT, *Das Problem der Glaubensgewissheit in Auseinandersetzung mit Karl Heim erörtert*, 1931. Vgl. mijn dissertatie: *Geloof en Openbaring in de nieuwere Duitse theologie*, 1932, pag. 84—103 en 182—192. Ter onderscheiding van HEIMS beschouwingen over het Schicksal en de populaire noodlotsgedachte zie men HEIM, *Jesus der Weltvollender*, 1937, vooral Cap. 1, 2: Schuld und Schicksal, pag. 26 v.v. Vgl. EISENHUTH, *Schicksal und Schuld*, „Z. f. Theol. und Kirche”, 1932, pag. 13 vv.

⁴⁹) Zoo spreekt HEIM van „die Besinnung über die letzten Voraussetzungen einer theistischen Weltanschauung die durch den konzentrierten Angriff gegen den Gottesglauben notwendig geworden war” (*Zur Frage der philosophischen Grundlegung der Theologie*, „Z. f. Th. u. K.” 1932, pag. 175). Het feit „dass wir auf Gott gegründet sind oder Gott voraussetzen müssen, lässt sich nun aber schlechterdings nicht anders deutlich machen als dadurch dass gezeigt wird, in welcher Lage wir wären, wenn wir von Gott absehen, ihn also einklammern müssten.” (Idem, pag. 184).

⁵⁰) HEIM, *Ontologie und Theologie*, „Z. f. Th. u. K.” 1930, 329.

⁵¹) Idem, 331. HEIM geeft toe, dat HEIDEGGER „in seiner Ontologie grundsätzlich Atheist bleibt” (pag. 331). Vgl. HEIM, *Glaube und Denken*. Philosophische Grundlegung einer Chr. Lebensanschauung, 1931, pag. 26 v.

Zoo ziet ook Bultmann de verhouding tusschen filosofie en theologie. De filosofie beperkt zich tot een ontologisch onderzoek van de formeele structuren van het Dasein. Het gaat niet om een materiele, systematische filosofie, waarvan de theologie afhankelijk wordt gemaakt, maar om een filosofie „die als Phaenomenologie *aufweist*, die die Phänomene selbst zum Sich-zeigen will bringen” ⁵²). En daarom kan en moet de theologie wel teruggrijpen op een „vorth theologisches Daseinsverständnis” ⁵³). Met nadruk verklaart Werner Wiesner, dat de filosofische analyse der existentie „nicht unter der Voraussetzung der Christlichen Offenbarung geschieht. Denn es gibt weder eine Christliche noch eine unchristliche Analyse des menschlichen Selbstverstehens, sondern nur eine sachgemäße oder unsachgemäße” ⁵⁴). Van belang is dit alles, omdat langs dezen weg een existentie-analyse een rol gaat spelen, die wel in zeer bijzonderen zin een teeken des tijds na den oorlog mag worden genoemd.

Het is niet mijn taak U hier uitvoerig over Heidegger's filosofie te handelen. Zij interesseert ons vooral als exponent van de crisis van onzen tijd in verband met de theologie. In het middelpunt van deze filosofie staat het raadsel van den mensch in zijn „Fragwürdigkeit”, in zijn bedreigd-zijn van alle zijden ⁵⁵). De filosofie versmalt tot existentie-anthropologie. Het meest duidelijk in Heidegger's filosofie is wel, dat ze uitgaat van de „Schicksalsgebundenheit” van den mensch in de crisis en daarin één van de twee polen der dialectische polariteit (tijd—eeuwigheid) bewust heeft geschrapt n.l. de eeuwigheid ⁵⁶). De menselijke existentie is in haar eindige relaties uitgeput. We kunnen zeggen: de Schicksalsidee van Spengler, door Heim apologetisch gebruikt op den tweesprong: God of vertwijfeling, wordt bij Heidegger opnieuw volkomen gesaeculariseerd en niet meer voor een religieus uitzicht gebruikt. Heidegger analyseert den mensch in de wereld. Wat bij Heim Schicksal heet, komt bij Heidegger naar voren als „Geworfenheit”. Wat bij Heim het benauwende was voor

⁵²) R. BULTMANN, *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*, „Z. f. Th. u. K.” 1930, pag. 344.

⁵³) Idem, pag. 349.

⁵⁴) WERNER WIESNER, *Die Lehre von der Schöpfungsordnung*. Anthropologische Prolegomena zur Ethik, 1934, pag. 32.

⁵⁵) Terecht schrijft ERNST, dat de aanvaarding van HEIDEGGERS analyse door BULTMANN er mee samenhangt, dat „in der Heideggerschen Philosophie das menschliche Dasein als allseitig fragwürdig, bedroht erscheint”. ERNST, *Moderne Versuche zur Gewinnung eines neuen Lebensverständnisses in Philosophie und Theologie*, „Z. f. syst. Theol.”, 1932, pag. 40. Vgl. V. GRÜNER, *Existenzbegriff und Gnade*, „Z. f. syst. Theol.” 1935, pag. 457: „Das geworfen-sein ins Da ist ein deutliches Passivum, eine schicksalsmäßige Vorfindlichkeit, die menschlicherseits ebenso unvermeidlich als unabwendbar ist.”

⁵⁶) Vgl. ERNST, a. art. pag. 40: „... Heidegger darf nicht so verstanden werden, als wolle seine Philosophie nur formal-analytische Ansprüche erfüllen. Sie erhebt zweifellos den materialen Anspruch, das Sein des Daseins in seiner eigentlichen letzten Wirklichkeit und seinem eigentlichen Sinn entscheidend zu entdecken.” Zie ook: R. WINCKLER, *Die Eigenart des theol. Erkennens*, „Z. f. syst. Theol.” 1932, pag. 291.

den afgrond der vertwijfeling, is bij Heidegger de „angst”. Men moet vooral Heidegger's terminologie ontologisch en niet religieus verstaan, ook niet wanneer hij spreekt van het schuldig-zijn, van geweten, verlorenheid, Geworfenheit, Sein-zum-Tode ⁵⁷⁾. Het is alles slechts ontologische analyse van wat besloten ligt binnen den ring van den tijd. De existentie keert tot zich zelf in. Wanneer men deze filosofie pessimistisch of zelfs nihilistisch wil noemen, dan beteekent dat niet, dat Heidegger bewust in het nihilisme wil eindigen als eindpunt voor den gang van het concrete leven. Uit den angst voor het niets is er een weg naar de Entscheidung, de aanvaarding van het Schicksal. Het is de weg terug in en na de Daseinsanalyse tot het leven en z'n taak, tot levensmoed en levensaanvaarding.

Het is te begrijpen, dat Delp Heidegger bespreekt onder den titel: *Tragische Existenz*. „Die Endlichkeit findet sich mit sich selber ab” ⁵⁸⁾. Dat Heidegger op het laatste moment toch nog een „Bejahung des Schicksals” proclameert, kan het nihilistische van zijn filosofie niet verbergen. Zijn werk weerspiegelt de situatie van den mensch, die op den tweesprong staat en de genade heeft afge-
wezen. Daarmee wordt de eindigheid van den mensch tenslotte weer vergoddelijkt. Delp spreekt terecht van „titanischer Finitismus”.

Wanneer Jaspers als voorgangers van de existentiële filosofie Nietzsche en Kierkegaard noemt ⁵⁹⁾ dan kunnen we zeggen, dat het zeker Nietzsche is, die hier sterken invloed oefende en de zwaar-
moedige reflexie van Kierkegaard met aftrek van diens „religieuze sfeer” ⁶⁰⁾. Delp spreekt van de saecularisering van den Euro-

⁵⁷⁾ Duidelijk komt dit uit in HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1935 (4e druk), pag. 179 v.: „Die existential-ontologische Interpretation macht daher auch keine ontische Aussage über die „Verderbnis der menschlichen Natur”, nicht weil die nötigen Beweismittel fehlen, sondern weil ihre Problematik vor jeder Aussage über Verderbnis und Unverdorbenheit liegt. Das Verfallen ist ein ontologischer Bewegungsbegriff”. Vgl. over het „schuldig-zijn” nog: HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pag. 306: „Das ursprünglich zur Seinsverfassung des Daseins gehörige Schuldigsein ist vom theologisch verstandenen status corruptionis wohl zu unterscheiden”. „Die existentielle Analyse des Schuldigseins beweist weder etwas für noch gegen die Möglichkeit der Sünde. Man kann streng genommen nicht einmal sagen, dass die Ontologie des Daseins von sich aus diese Möglichkeit überhaupt offen lässt, sofern sie als philosophisches Fragen grundsätzlich nichts von der Sünde „weiss”. Vgl. F. TRAUB, *Heidegger und die Theologie*, „Z. f. syst. Theol.” 1932, pag. 713 vv. Een religieuze interpretatie van HEIDEGGER geeft R.G.G. IV, pag. 1222, b.v. over het geweten bij HEIDEGGER: „Das ist die Stimme des Gewissens, des verborgenen Göttlichen, die den Menschen aufruft und durch das Schuldbewusstsein hindurch, sein Selbst zur Freiheit und Wahrheit führt” (LIPSIVS). Voor HEIDEGGERS beschouwing over het geweten vergelijk men wat hij schrijft over STOKER: *Sein und Zeit*, pag. 272.

⁵⁸⁾ ALFRED DELP, *Tragische Existenz*. Zur Philosophie Heideggers, 1935, pag. 103.

⁵⁹⁾ K. JASPERS, *Vernunft und Existenz*, 1935, cap. 1.

⁶⁰⁾ Zie W. J. AALDERS, *Het woord existentie in het moderne wetenschappelijke spraakgebruik*, 1933: „Heidegger komt aan de derde sfeer van Kierkegaard, de religieuze, niet toe.” „Alles blijft binnen de sfeer van het immanente. Heidegger saeculariseert Kierkegaard” (pag. 34). Zoo ook R. WINKLER,

peeschen mensch ⁶¹). Onwillekeurig denken we in dit verband aan Jaspers, die spreekt van „Transzendenzbezug” maar hiermee niets anders bedoelt dan de verdieping van de existentie zelf ⁶²). Ook Jaspers heeft Kierkegaard gesaeculariseerd en slechts de immanente existentie overgehouden. Zoo is ook bij Heidegger de cirkel om de existentie gesloten zonder transcendentie en zonder Openbaring, Geworfenheit zonder „Werfer”, angst zonder Rechter. Daarin demonstreert deze moeilijk te begrijpen filosofie den nood zonder oplossing ⁶³). Heidegger zal in de filosofie van de 20e eeuw blijven de filosoof van het „Sein zum Tode” ⁶⁴), we kunnen ook zeggen van het „Schicksal” en dat dit *slechts* ontologische existentie-analyse is, verandert hieraan niets. Zijn filosofie is de systematisering van de verlorenheid, zooals ze buiten het Evangelie om wordt verstaan ⁶⁵).

* * *

Het zou zeker onjuist zijn te zeggen, dat de nieuwe theologie zich vrij algemeen beweegt in de richting van Heidegger's filosofie als fundeerende „Daseinsanalyse” van de theologie. Integendeel: wie de vele publicaties over „Heidegger en de theologie” bestudeert, bemerkt, dat velen de gevaren van deze afhankelijkheid hebben gezien en daarom de theologie uit dit diensthuis wilden verwijderen. Ik denk aan de ingrijpende kritiek, die Bultmann en

Die Eigenart des theol. Erkennens, „Z. f. syst. Theol.” 1932, pag. 293: „Heidegger ist der profanisierete Kierkegaard” en E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards*, 1929, pag. 25: „Der entscheidende Unterschied aber beginnt, wo der letzte Sinn dieser durch Gewissen-Schuld-Angst-Tod gekennzeichneten Existenz in Frage steht. Hier biegt Heidegger alle über sich hinaus (zu Gott) weisenden Richtungen ins Immanente ab.”

⁶¹) DELF, *Tragische Existenz*, pag. 109.

⁶²) Zie JASPERS, *Philosophie*, 3 deelen (Welt-orientierung; Existenz-erhellung; Metaphysik), 1932; W. J. AALDERS, a. w. pag. 36 vv.; W. ANDERSEN, *Der Existenzbegriff und das existentielle Denken in der neueren Philosophie und Theol.* 1940, pag. 62 vv.; W. ERNST, *Die theol. Begriffe in der modernen Existential-philosophie*, „Z. f. syst. Th.” 1933, pag. 589 vv.

⁶³) Vgl. ERNST: „So ist die Heideggersche Existentialphilosophie nicht nur ergreifender Ausdruck des Leidens der Zeit, sondern auch der Beherzigung der Lehren, welche uns die schmerzliche Erfahrung der letzten Vergangenheit erteilt hat”, a. art. „Z. f. syst. Theol.” 1932, pag. 45.

⁶⁴) Vgl. nog JOACHIM WACH, *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*, 1934, pag. 39—47.

⁶⁵) JASPERS wordt door S. H. J. JAMES juist in dit opzicht hoog gewaardeerd. Hij is van oordeel, dat „de geschriften van Jaspers duidelijker dan nog ooit geschriften van een paganist hebben gedaan, den mensch ontleiden in zijn ontzaglijke armoede buiten God en eeuwig leven”. Niemand heeft z. i. op een redelijke wijze duidelijker in het licht gesteld „dat een mensch naar God toe en naar Gods beeld is geschapen” en dan door zonder bijbel en dogmatiek „den mensch vanuit zichzelf en over zichzelf te laten spreken”. JAMES oordeelt dan ook, dat JASPERS' invloed maximaal zou kunnen zijn en vele „Gebildeten unter seinen Verächtern” tot het Christendom zou kunnen bekeeren, wanneer hij zijn gedachten meer populair zou kunnen weergeven. JAMES, *Karl Jaspers en Karl Barth*, „Nieuwe Theol. Studiën” 21e jrg, pag. 133 en 139. Een onaanvaardbaar verband tusschen deze neutrale analyse van de „armoede” van den mensch en de bekeering!

Heim te hooren kregen o.a. van Steinmann, Ernst, Kuhlmann, Traub en Brunner ⁶⁶⁾).

Ook van de dialectische theologie kan men niet zeggen, — met uitzondering van Bultmann en Gogarten — dat zij den weg der existentiaal-philosophische ontologie is opgegaan. Veelmeer kan men zeggen, dat Barth — na in zijn Prolegomena van 1927 op dit spoor te zijn geraakt ⁶⁷⁾ — kritisch staat tegenover elken vorm van anthropologie als grondslag voor de theologie, omdat door zulk een grondslag de Openbaring Gods via een natuurlijke theologie in haar wezen zou worden aangetast ⁶⁸⁾. We zien bij hem het conflict langzaam groeien zoowel met Brunner als met Gogarten. In zijn Dogmatiek van 1932 verklaart Barth alles „was in der ersten nach existentialphilosophischer Begründung, Stützung oder auch nur Rechtfertigung der Theologie allenfalls aussehen möchte” te hebben uitgezuiverd ⁶⁹⁾. Had Gogarten op Barth's Prolegomena de kritiek uitgeoefend, dat bij Barth een eigenlijke anthropologie ontbrak ⁷⁰⁾, Barth beschouwt deze kritiek als een troost, dat de schade dan blijkbaar niet zoo groot geworden is, als ze wel had kunnen worden ⁷¹⁾. Als de theologie over de Openbaring spreekt, moet ze ook wel over den mensch handelen maar „sie wird nicht mit einem auf der Erde aufgestellten Scheinwerfer den Himmel abzuleuchten suchen, sondern sie wird versuchen, die Erde im Lichte des Him-

⁶⁶⁾ We wijzen in dit verband nog op het volgende. EMIL BRUNNER schreef zijn waarschuwend artikel: *Theologie und Ontologie — oder die Theologie am Scheidewege*, „Z. f. Th. u. K.” 1931, pag. 111 v. Men zou kunnen denken, dat BRUNNER sympathiek staat tegenover zulk een ontologie, gelet op zijn voorliefde voor een „theologia naturalis”. Maar men bedenke, dat BRUNNER slechts een Christelijke natuurlijke theologie wil en zulk een theologie is met de atheïstische ontologie van HEIDEGGER niet te vereenigen. Wanneer BULTMANN over het „vorgläubige Dasein” spreekt, dan antwoordt BRUNNER: „Sowohl das Sein als das Wissen des natürlichen Menschen ist ein „theologisches”, darum entweder ein gläubiges oder ungläubiges, aber nie ein vorgläubiges. Das allein kann mit einer theologia naturalis gemeint sein. HEIDEGGER macht den Versuch, den Menschen ohne Beziehung auf Gott verständlich zu machen. Das ist der grundsätzliche Atheismus seiner Methode” (a. art. pag. 119 v.). In dit verband valt er nog op te wijzen, dat BRUNNER een „richtige Ontologie vom Menschsein” alleen mogelijk acht „vom Glauben aus; das heisst durch eine grundsätzliche Christliche Philosophie” (BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*, 1937, pag. 557; vgl. ook 556).

Als belangrijke litteratuur over dit probleem kan nog worden genoemd: G. KÜHLMANN, *Krisis der Theologie*, „Z. f. Theol. u. Kirche” 1931, pag. 123 vv.; KARL LÖWITH, *Phänomenologische Ontologie und Protestantische Theologie*, „Z. f. Th. u. K.” 1930, pag. 356 vv.; STEINMANN, *Zur Auseinandersetzung mit Karl Heims philosophischer Grundlegung*, „Z. f. Th. u. K.” 1932, pag. 27 vv.; KARL WITTKEMPER, *Existentialismus und moderne protestantische Theologie*, in: „Theologie und Glaube”, Sonderabdruck, 1938; V. GRÜNER, *Existenzbegriff und Gnade*, „Z. f. syst. Theol.” 1935, pag. 453 v.; F. TRAUB, *Heidegger und die Theologie*, „Z. f. syst. Theol.” 1932, pag. 686 vv.

⁶⁷⁾ K. BARTH, *Die Lehre vom Worte Gottes*, Prolegomena, 1927.

⁶⁸⁾ Vgl. HAROLD EKLUND, *Theologie der Entscheidung*. Zur Analyse und Kritik der „existentiellen” Denkweise, 1937, pag. 151—157.

⁶⁹⁾ BARTH, *Dogmatik*, 1932, pag. VIII en 128 v.; 177 v.

⁷⁰⁾ GOGARTEN in zijn bespreking van BARTH's Prolegomena van 1927 in „Theol. Rundschau” 1929.

⁷¹⁾ BARTH, *Dogmatik*, 1932, pag. 131.

mels zu sehen und zu verstehen" ⁷²⁾). Het ging meer en meer broeien in den kring der dialectische theologie. Het bleek steeds minder mogelijk de dialectische theologen onder één noemer te brengen. Men late zich daarbij niet in verwarring brengen door het woord „existentieel”. Men kan n.l. van het existentieel karakter der geloofskennis spreken in tegenstelling met de theoretische, objectiverende kennis van den „Zuschauer”. Deze lijn treffen we ook in de latere ontwikkeling van Barth aan ⁷³⁾, maar dit gaat gepaard met een steeds scherpere afwijzing van de een of ander ontologische Daseinsanalyse of anthropologie of natuurlijke theologie. Zulk een basis is voor Barth alleen denkbaar vanuit een „scheppingstheologie”, een natuurlijke theologie, een „Vorverständnis” (Bultmann), waardoor een coördinatensysteem wordt aangelegd als schema voor de Openbaring Gods. Deze verbinding wordt door Barth steeds scherper afgewezen of nu Heidegger deze analyse bepaalt dan wel een andere ontologische analyse naar voren komt. De Openbaring kan niet bepaald worden vanuit de menselijke existentie-structuur, maar de menselijke existentie wordt geplaatst in het licht der Openbaring. In die Openbaring komt God tot den mensch in Zijn souvereiniteit, in gericht en genade en Barth distantieert zich daarmee van alle correlatieve samenhangen tussen God en mensch, die een wederkeerigheid van deze correlatie inhouden. Zoo wordt Barth's verzet tegen Brunner, Gogarten en Bultmann een verzet, dat als „anti-humanistisch” kan worden aangeduid. De menselijke existentie zelf wordt *ondanks* en *in* alle pogingen in de richting van „transcendentie” en „Existenz-erhellung” gezien als staande onder het *gericht*. Het gericht, dat niet uit de existentie valt af te lezen noch van haar uit kan worden benaderd, maar alleen in de Openbaring als Goddelijk gericht dóórkomt.

Het behoeft ons ook niet te verbazen, dat Barth reeds in 1930 aan Gogarten zijn opereeren met het begrip „scheppingsordening” verweet. Hieruit blijkt wel, dat het in heel dezen gang van zaken maar niet gaat om een detail-vraag van het theologisch terrein, maar om vragen met wijde relaties tot heel het leven in deze wereld, en we zullen zien, dat dit alles straks in een groeiend complex van brandende kwesties explodeert.

* * *

Vooraf moge echter nog worden opgemerkt, dat men met het verstaan van het z.g.n. antihumanisme zeer voorzichtig moet zijn.

⁷²⁾ BARTH, *Das erste Gebot als theologisches Axiom*. „Zw. den Zeiten” 1933, ag. 309.

⁷³⁾ Daarom kan men zeggen, dat het verschil tusschen de dogmatiek van 1932 en die van 1927 niet inhoudt, dat BARTH in 1932 niet meer onder den invloed van KIERKEGAARD staat. Vgl. A. A. VAN RULER, *De beteekenis van Kierkegaard voor de theologie*, „Vox Theol.” 1940, pag. 79 v. en ANDERSEN, *Der Existenzbegriff und das existentielle Denken in der neueren Philosophie und Theol.*, 1940, vooral pag. 152 vv.

De term is in zich zelf allerm minst duidelijk. Wie uit verzet tegen het humanisme alle zich als antihumanistisch aandienende theologie zou willen toejuichen, bedenke, dat dit antihumanisme geenszins reeds vanzelf als verootmoediging van den mensch mag worden beschouwd. Zooals de aanduiding „gericht” altijd aan toetsend onderzoek moet worden onderworpen, zoo is het ook bij het antihumanisme zaak te vragen, welk humanum hier is bedoeld en vanwaar het „anti” zijn kracht ontvangt.

Want we kunnen soms duidelijk antihumanistische tendenzen bespeuren, waarbij ondanks alle kritiek op het „humane” toch slechts een nieuwe vorm van autonoom humanisme aan den dag treedt.

Het meest markante voorbeeld hiervoor treffen we aan in ons eigen land, waar een antihumanistisch getuigenis van Dr Snethlage gepaard ging met een pleidooi voor de praedestinatatie-idee ⁷⁴⁾. Het verband is niet toevallig. Het antihumanisme wordt door de praedestinatatie-idee gevoed. Niet dat Snethlage de kerkelijke praedestinatieleer wil laten herleven, maar hij wil aanwijzen het religieuze „motief” in deze idee. Van hieruit wil hij het humanisme in het hart treffen. Hij bestrijdt het humanisme als de leer, die den mensch ten troon verheft. Het verheerlijkt den empirischen mensch en acht z'n aardse leven heilig en onschendbaar. Het was het bolsjewisme, dat instinctmatig deze klip vermeed. Het onttrok zich aan de verleiding om iets uit deze wereld heilig te achten en is bereid gevonden zichzelf en z'n medemenschen te offeren voor de lichtende idee der oneindigheid. De zondeval van het Christendom ligt volgens Snethlage in zijn leven-koesterend en verheerlijkend humanisme. Daartegenover heeft z. i. de dialectische theologie terecht gewezen op het niets-zijn van den mensch als schepsel.

Van hieruit laat zich Snethlage's sympathie voor het Leninisme verklaren. Zooals de oudste christenen met souvereine minachting voor het leven hartstochtelijk baden: Verga de wereld, kome het Godsrijk, zoo nemen de communisten, die de kerk van het nieuwe Rusland vormen, het oude religieuze motief over: Verga de wereld, kome de wereldrevolutie en het rijk der nieuwe menschheid. Antihumanisme! Vóór de wereldrevolutie! De kritiek van het Westersch Christendom op de evoluties van Sovjet-Rusland spruit voort uit de verburgerlijking van het Christendom, dat den mensch en het bestaande ging bewaken en zoo z'n kritische, revolutionee-

⁷⁴⁾ Vgl. J. L. SNETHLAGE, *Socialisme, Leninisme, Wereldbeschouwing*, 1932; *De religie van het Bolschewisme*, 1932; *Democratie en Dictatuur*, 1933; *De anti-ethicistische Godsidee en haar practische consequenties*, 1930; *Christendom als Vorstellung und als Motiv*, „Z. f. Th. u. K.” 1930; *Die Prädestination im Lichte des Kritizismus*, „Z. f. syst. Theol.” 1930; *De godsdienstphilosophie van Immanuel Kant*, 1931, o. a. pag. 243 en 245; *Proeve eener kritische Godsdienstphilosophie*, 1924, pag. 91; *Lenin en Christus; Sowjet-Rusland zegt mij iets*, 1936.

rende functie verloor. Alleen het communisme heeft het gewaagd met dit humanisme radicaal te breken.

In dit verband moet Snethlage's pleidooi voor de praedestinatatie worden gelezen. De praedestinatatie moet geponeerd tegenover de gehumaniseerde Godsidee. Het evangelie wordt totaal onbegrijpelijk, wanneer we het in verband brengen met een het humane, het algemeen welzijn beoogende godheid. De godheid is niet door een of andere maatstaf van menschen gebonden. Integendeel: de liefde is ook in het N. T. een daemonische liefde van een daemonisch God, die zonder er verder rekenschap van te geven, den bruiloftsgast uitwerpt, die wel aan de uitnoodiging gehoor heeft gegeven, maar aan wien het teeken der uitverkiezing niet gevonden werd ⁷⁵).

De grenzen der humaniteit worden in de praedestinatatie zichtbaar. Deze is de belichaming van het tragisch-dramatisch motief, waarin de mogelijkheid ligt opgesloten tot een heröieke, de tragiek omvattende levenshouding, zooals we die b.v. bij Lenin en Stalin aantreffen ⁷⁶). Tegenover de humaniseering der religie wordt de „daemoniseering” der religie als therapie aanbevolen, waarbij nauwelijks behoeft te worden opgemerkt, dat van een aanvaarden van de voorstellingswereld van het Christendom geen sprake is.

Hieruit blijkt wel hoe weinig houvast men heeft aan den term „antihumanisme”. Deze term biedt nog geen enkelen waarborg voor een zuiver verstaan van de verhouding tusschen God en mensch. De kritiek op het humanisme kan immers ook beteekenen een rechtvaardiging van een niets ontziende wereldrevolutie en een projecteeren van den tragischen en dramatischen zin des levens vanuit eigen idealen.

Deze daemoniseering der religie, dit antihumanisme blijkt het praeludium te kunnen zijn van een mateloos humanisme. Men kan met Heidegger besloten blijven binnen den eindigen kring der humaniteit en via de „Haltlosigkeit” nog doorstooten tot levensmoed. Men kan ook het humanum ontwrichten en devalueeren en tegelijk in volkomen ideologische zelfbewustheid oproepen tot den strijd voor een nieuwe menschheid. Men zal geen van beide sieren met den naam eschatologie. Zoowel alle autonoom existentie-humanisme als het autonome antihumanisme geven ons een „Blick ins Chaos”.

* * *

Het antihumanisme heeft door z'n verzet tegen de veelgeroemde humaniteit, die de wereld niet voor den chaos had kunnen behoeden, groote bekoring geoefend. We beluisteren de klacht van Heinrich Barth reeds in 1930: „Anstelle der alten humanistischen Ideologie und Phrase ertönt heute ein antihumanes Gerede, das sich kaum als gehaltvoll und einsichtig erweisen möchte” en hij waarschuwt

⁷⁵) SNETHLAGE, *Anti-ethicisme enz.*, pag. 15.

⁷⁶) SNETHLAGE, *De religie van het Bolschewisme*, pag. 5; *Socialisme, Leninisme enz.*, pag. 8; *Democratie en Dictatuur*, pag. 18, 31.

tegen het gevaar „der leeren Redensart, durch die weder ein Gewissen erweckt noch ein Humanist zur Umkehr gerufen wird” 77).

Het antihumanisme dringt zich vooral naar voren als anti-ethicisme en waarschuwt tegen de moraal als uitweg uit den chaos.

Kan in het uitbreken van het gericht over deze wereld en over alle humaniteit de mensch weer in beweging komen? We hooren Noordmans spreken over „de zondige gedetermineerdheid van ons bestaan” en „de grimmige vanzelfsprekendheid van den dood en de consequente geleidelijkheid, waarmee alles naar den duivel gaat” en over het laatste woord, dat aan den chaos schijnt te zijn 78). Het is onmogelijk — aldus Noordmans — om boven deze afgronden nu toch weer te gaan bouwen aan een natuurlijke anthropologie: een doorsnede van menselijkheid, een stel fatsoenlijkheden, die wij dan het humanum noemen 79).

Wie durft hier nog te bouwen? Hoe durft Brunner te zeggen, dat een kerk ophoudt kerk te zijn, wanneer ze niet meer opkomt voor de rechten van den mensch? De kosmische wanorde is te groot om in de humaniteit nog een basis te kunnen vinden. Men zoeke niet langer vanuit een rest van humaniteit den chaos te bedwingen. We moeten in de spanning tusschen Evangelie en wereld niet bemiddelen, maar alles verkoopen om het Koninkrijk binnen te gaan. Als de Engelschen er bij voorkeur op wijzen, dat Christus — door mensch te worden — toch het menselijke heeft geëerd, dan mogen zij er aan herinnerd worden, dat Jezus gekruisigd is en dat God hem uit de zonde heeft weggenomen 80).

Er is niet een weg naar een nieuwe menselijkheid, een nieuwe cultuur. Dit is waarschijnlijk niet anders dan een dubbelganger van de ongebroken cultuur, die naar den duivel gaat. De verwarring van uit het Koninkrijk Gods gaat in deze nieuwbouw ontbreken.

Wanneer de inwerking van de Christelijke vrijheid op de wereld boven het incidenteele en fragmentarische uitgaat, dan krijgt als vanzelf de humaniteit weer een accent en werpt ze het masker af. De programmatische politiek der rechtsche partijen is niet meegevallen. De chaos wordt opnieuw zichtbaar, omdat men weigerde de verwarring te aanvaarden als — teken van orde. We moeten van de anthropologie weer terugvallen op de praedestinatie. Noordmans acht het met Kohlbrugge niet erg, dat de heidenen de leer van den mensch hebben ontdekt. Als voor het Evangelie maar de roem overblijft, dat het ons God heeft doen kennen.

Het is opvallend, dat in deze en andere antihumanistische beschouwingen moeilijk te fixeeren valt de taak van den geloovige en de plaats van het gebod Gods midden in de volheid van het

77) H. BARTH, *Die Krisis der Humanität*, „Zw. d. Z.” 1930, 457.

78) O. NOORDMANS, *Het wezen der Chr. vrijheid*, in: Rapport v. d. 2e oecum. Theol. Conf., 1935, pag. 23 v.

79) Idem, pag. 30.

80) Idem, pag. 32.

gebroken leven. Talrijke tendenzen en stroomingen in deze eeuw komen dan ook samen in een diepgaande crisis van de ethiek. Zowel vanuit de dialectiek als vanuit de existentie-filosofie en het antihumanisme wordt deze crisis zichtbaar. Het vele spreken van de concrete situatie en het „Gebot der Stunde” vermag dit niet te verbloemen. Vooral de critiek op het humanum als repraesentant van den chaos blijkt den uitweg niet te kunnen wijzen. Dit antihumanisme heeft den tijd mee en produceert een idioom, dat machtig bekoort. Er zijn er, die bereid zijn in deze crisis een boek te schrijven als Gustav Slekow deed in 1936: *Humanität in Gefahr. Eine Analyse. Ein Weckruf*, maar er zijn vele anderen, die weigeren in het licht van een permanente crisis ook maar te luisteren naar Slekow's slotwoord: „Der Geist der Humanität ist mächtiger als Stahl und Granit aller Widersacher. Die verfolgte Idee ist wieder entstanden; stehen wir Prometheus-Söhne mannhaft zu ihr, so wird unser Sieg ewig sein wie sie.” Er zijn er echter ook, die niet alleen dit humanisme afwijzen — terecht — maar ook in hun visie op de menselijke existentie vanuit het Woord Gods moeilijk kunnen komen tot de concrete taak van en het concrete gebod voor dien mensch, omdat zij tegenover de verheerlijking van de humaniteit niet tenvolle kunnen komen tot het Schriftuurlijk licht over den dienst des menschen in gehoorzaamheid aan het hem gegeven concrete gebod ⁸¹⁾).

* * *

Het is in dit verband allerm minst bevreemdend, dat de theologie na den oorlog zich intensief ging bezighouden met het Koninkrijk Gods. Ze heeft daarbij heftig gereageerd tegen de evolutionistische beschouwing van het Rijk Gods uit de 19e eeuw, die een progressie van de wereld leerde, waaraan ieder mensch kon en moest meewerken ⁸²⁾. Het gaat in de discussie vooral om de visie op het Christendom als een cultuurmacht, op het Rijk Gods als een rijk van zedelijke doeleinden, van de verzedelijking van deze wereld.

⁸¹⁾ De onzekerheid op dit punt kan men duidelijk bespeuren in het genoemde artikel van NOORDMANS. Men vergelijk ook de gevoerde discussie (a. art. pag. 44 v.) waarin Mr J. SCHOKKING zijn bezorgdheid uitsprak voor het quietisme. NOORDMANS sprak over een „mystische terughouding”, die de kerk bij haar agressie in acht moet nemen (pag. 46); vgl. stelling 7: „De inwerking der Christelijke vrijheid op de wereld is incidenteel en fragmentarisch” (pag. 27). In verband hiermee noemt NOORDMANS de uittaling van LUTHER „dat de zonde niet van den mensch kon worden afgedaan, maar dat de mensch uit de zonde moet worden weggenomen, zoodat de zonde overblijft”, „de eenig verstaanbare theologie” voor onze tijd (pag. 47). Wel zegt NOORDMANS, dat het leven op doorbraak is aangelegd en dat de daemonische consequentie der dingen niet onverbreekelijk is (41). Er blijft ruimte voor „het spel der kinderen Gods”. Deze gedachte van het „spel” is illustratief voor NOORDMANS' gedachtengang. Vgl. zijn *Herschepping*, 1934, pag. 178: „Op een indirecte, raadselachtige wijze, even ondoorgrondelijk als de eeuwige verkiezing zelf, houdt God het spel Zijner kinderen gaande. Hoe hun arbeid samenhangt met die van de andere medearbeiders Gods, dat weten we niet.”

⁸²⁾ H. FRICK, *Das Reich Gottes in amerikanischer und in deutscher Theologie der Gegenwart*, 1926.

Het wachtwoord in deze beschouwing is doordringing, synthese. Het rijk Gods wordt gezien vanuit het aspect van de *taak* van den mensch m. n. den geloovige. Het Rijk groeit als een zaad, geworpen in den akker der historie. De zin der geschiedenis kan uit de geschiedenis zelf worden afgelezen.

Tegenover deze humaniseering en saeculariseering van het Koninkrijk, tegenover deze immanentie en tegen het „social gospel” van Walter Rauschenbusch en anderen kwam de eschatologische beschouwing naar voren, die met deze humaniseering radicaal wilde breken en de transcendentie van het Godsrijk poneerde. Niet van den mensch uit en door den mensch, maar alleen van God uit en door Hem werd het gerealiseerd in het wonder van Zijn toekomst, dat de verwarrende zondige immanentie zelfbeweging onzer historie ééns kruisen zal. Veranderingen in de empirische wereld zijn hoogstens weerspiegelingen van het Koninkrijk, *niet* het Koninkrijk zelf.

Deze eschatologische visie werd gevoed door het besef van de nietigheid der cultuur en van het ridicule van het cultuuroptimisme. De zonde blijkt niet te zijn een „nog niet zijn”, een negatief manco, maar de totale geaardheid van deze wereld en van onze eigen existentie ⁸³⁾).

Alle evolutie is niet een evolueeren uit de zonde, maar te midden van de zonde. Geen synthese, maar diastase, geen taak, maar belofte werd hier het wachtwoord.

Deze visie met haar sterk antihumanistische tendenzen, die we vooral aantreffen in de dialectische theologie, heeft velen gegrepen. Een van de meest besproken vragen, die zich hierbij voordeden was wel deze, of vanuit deze eschatologische beschouwing nog wel een weg zichtbaar werd, waarop men nog kon ingrijpen in de vele vragen van de zichzelf ontbindende wereld. Want die zelfontbinding ging voort en ook de dialectische theologen zagen, dat de wereldoorlog wel tot het verleden behoorde, maar dat de evolutie sindsdien opnieuw catastrofale dreigingen in zich droeg. De worsteling der volken was niet gevolgd door een periode van rustig en onaantastbaar pacifisme. In de tegenstellingen tusschen de machten van dezen tijd vormden zich nieuwe ideologieën, die een greep deden naar de massa en haar opriepen om in sterk vertrouwen het „Schicksal” in eigen handen te nemen.

Het was, alsof we Heideggers Todesfilosofie met het nochtans van den levensmoed in de situatie van het „Sein zum Tode” zien herleven in een voor-philosofische werkelijkheid. Allerwege werd zichtbaar, dat compensatie gezocht werd in de wanhoop der bedreigheid en der Standpunktlosigkeit, in de vulling van het hart met nieuwe afgoden.

In de spanningen van dezen aard moge één jaartal met name

⁸³⁾ Vgl. E. BRUNNER, *De vooruitgang en het Koninkrijk Gods*, in: „De theologie der crisis”, 1929, pag. 112 v.

worden genoemd: 1933. Het jaar van de machtsovername door Hitler! De voorloopige fixeering van den zegetocht van het nationaal-socialisme, dat een nieuwen inhoud ging geven aan den zin der geschiedenis en aan den wankelenden en onwortelden mensch in zijn „Sein zum Tode” — vooral aan het Duitsche volk — en in zijn „schicksalhafte” gebondenheid weer steun wilde geven in de onwankelbare vastheid van den alvermogenden Staat. De Staat, die op heel het leven van volk en enkeling zou mogen beslag leggen en dat doen zou met gebruikmaking van de bekorende leuze: „Dienst am Volk”.

Het was een „uitweg” uit het humanum, die als materiaal echter slechts gebruiken zou al wat in de donkere diepten van het humanum aan mogelijkheden verborgen lag. Het was een selectief en exclusief humanisme ⁸⁴⁾ dat meende vanuit een structuuranalyse van het humanum, vanuit een gerestaureerde anthropologie een nieuwe wereld te kunnen opbouwen. Maar deze wereld zag er anders uit dan die van Heidegger. Slechts het eindresultaat was hetzelfde: „Mut und Entschlossenheit”. Het was de „Schicksalsstunde des deutschen Volkes”, maar dan niet „Schicksal” als oergebondenheid in wanhoop, maar als gegrepen, aanvaard, verwerkt Schicksal, het niet anders meer kunnen „aus der konkreten Situation heraus”.

Zoo ontstond de nieuwe ideologie, die zoowel in Duitschland als in Holland ⁸⁵⁾ vrij spoedig in directe relatie gesteld werd met het „positieve Christendom”, maar in den grond der zaak ondanks het beroep op de „Ursetzungen” als bloed, bodem, ras, volk en staat niet anders betekende dan een volmaakt gesaeculariseerde poging om het „Schicksal” meester te worden.

Het zal altijd een van de merkwaardigste feiten uit den Duit-schen Kerkstrijd blijven, dat velen der Duitsche Christenen de „religieuze” glans, die over deze Schicksalstheorie werd geworpen, niet hebben doorzien.

De Duitsche theologie werd door deze nieuwe ideologie ten diepste beroerd en geschokt. De meest scherpzinnige poging om dit nieuwe te kunnen aanvaarden en zoo de kansen der kerk te benutten, was wel deze, dat men deze ideologie in verband ging brengen met de leer der scheppingsordeningen ⁸⁶⁾.

Dáár scheen het bijbelsche fundament te liggen voor deze her-

⁸⁴⁾ Wanneer SLEKOW, *Humanität in Gefahr*, 1936 (pag. 59) en BANNING, *Wat dunkt u van den mensch?* 1936 (pag. 194 v.) fascisme, nationalisme en elke dictatuur typeeren als „antihumanistische” machten, dan vergeten zij, dat de bedreiging van de humaniteit ook uit een autonoom humanisme kan voortkomen. Men denke aan SNETHLAGE's „antihumanisme”.

⁸⁵⁾ Vgl. Brochure IV der N.S.B. pag. 16: „Het nationale leven van den wordenden Nederlandschen Staat zal niet staan op den bodem van autonoom-menschelijke redeneeringen, doch de Nederlandsche Staat zal God belijden als de drijfkracht van het nationale zedelijke leven”; vgl. ook Dr W. TH. BOISSEVAIN en Dr J. VAN HAM, *De kerk op den tweesprong*, 1942.

⁸⁶⁾ Zoo ook in Holland, o. a. BOISSEVAIN, *De kerk en de nationalistische Staat*, 1935, pag. 63 v.

waardeering van oer-bindingen, die regelrecht uit de schepping onze existentie bepaalden. Het vraagstuk van de scheppings-ordeningen staat dan ook tusschen 1930 en 1940 in het brandpunt der theologische discussie ⁸⁷⁾. Door menig leider werd het nationaal-socialisme met grooten nadruk „religieus” belicht. Het was vooral Hitler zelf, die het „Schicksal” van het Deutsche volk religieus interpreteerde en m. n. zijn eigen functie als Leider van dit volk direct afleidde uit de providentia specialissima, terwijl Goebbels na den aanslag op Hitler in 1944 uitsprak te gelooven in den zin en de logica der geschiedenis en in het lot, dat Hitler op dat oogenblik in zijn genadige bescherming had genomen. We behoeven hier niet in te gaan op de vraag, of dit moet worden verklaard uit een speculeeren op de religieuze tradities van het Deutsche volk, dan wel uit een verduisterd idealistisch roepingsbesef, waarbij we ons dan herinneren wat Greshoff onlangs van dit „idealisme” heeft opgemerkt. We volstaan met er op te wijzen, dat deze zelf-justificatie een beroep inhield op de Voorzienigheid of het noodlot, het lot of het Schicksal en dat het moeilijk was in dit voorzienigheidsbegrip iets meer te zien dan een projectie, hetgeen wel vooral uitkwam in de specifiek onchristelijke gedachte, dat God Zijn genade alleen geeft aan diegenen, die sterk zijn in den strijd en de genade ook waarlijk hebben verdiend, een wel zeer moderne interpretatie van het nemen van het Koninkrijk Gods met geweld.

Hoezeer naast Hitler en rondom hem vele anderen zich van het Christendom volkomen hadden gedistantieerd (o. a. Rosenberg) die toch door Hitler op politiek en paedagogisch verantwoordelijke posten werden gehandhaafd, bleef toch de buitenkant, de officieele zijde van de nieuwe ideologie een tendens openbaren naar aansluiting aan de religie.

Dit nu is niet zonder invloed gebleven. Het woord van Hitler op 27 Aug. 1934: „Der nationalistische Staat bekennt sich zum positiven Christentum” heeft velen geboeid en men meende, dat er weer een kans was voor de kerk ⁸⁸⁾. We staan midden in den Duitschen kerkstrijd, die ook een strijd der theologie geworden is. Een strijd over de Ariër-paragraaf, over staat en kerk, over schepping en wil Gods. De meest urgente vraag, die in de eerste phase alle discussies beheerschte was deze: moeten wij in den historischen gang van zaken met name in het jaar 1933 de stem van onzen Heer, den Heer der geschiedenis beluisteren en dus dankend

⁸⁷⁾ Zie o. a. K. E. OLIMART, *Der Begriff der Schöpfungsordnungen in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, en W. WIESNER, *Die Lehre von der Schöpfungsordnung. „Anthropologische Prolegomena zur Ethik”*, 1934.

⁸⁸⁾ Vgl. ook HITLER's verklaring: „Die nationale Regierung sieht in den beiden Christlichen Konfessionen die wichtigsten Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums”. Zie o. a. A. DUHM, *Der Kampf um die deutsche Kirche. Eine Kirchengeschichte des Jahres 1933/34*, pag. 26 v. en ARTHUR FREY, *Der Kampf der evangelischen Kirche in Deutschland und seine allgemeine Bedeutung*, 1937.

aanvaarden, wat Hij ons in deze ontwikkeling schonk? ⁸⁹⁾. Dat was in beginsel de vraag van to be or not to be, de vraag naar chaos of zinvolheid dezer historie, de vraag naar het „Schicksal” in z’n irrationaliteit of in z’n Goddelijke redelijkheid. Vooral de z.g.n. „Glaubensbewegung Deutscher Christen” heeft getracht hier beslissend in te grijpen. Zij trad op met de pretentie „eine Bewegung von oben her zu sein”. „Jetzt kommt es darauf an, dass das gesamte evangelische Kirchenvolk diesem unüberhörbaren Gottesruf Gehorsam schenkt. Gott ist mit uns”. Het was de „les der historie”, die opnieuw moest worden geleerd of — zooals Wieneke het uitdrukte — de theologie heeft in de laatste jaren de natuur foutief verstaan door haar negatief te beschouwen. Ze moet thans weer terugkeeren tot de belijdenis van God als Schepper ⁹⁰⁾.

Wie de litteratuur van dien tijd bestudeert, ontdekt, dat er rondom het jaar 1933 een heftige discussie is ontstaan. Het is de discussie tusschen hen, voor wie 1933 schier heilshistorische beteekenis ontvangt en hen, die dit aspect met klem verwerpen.

Een van de brandpunten van deze discussie was het boek van Emanuel Hirsch: „Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung”, waarin met hooggestemde woorden de unieke, providentiele beteekenis van het jaar 1933 wordt bezongen: de doorbraak van de nationaal-socialistische revolutie. Tegen deze religieuze belichting van het gebeurde in 1933 rees b.v. fel verzet van de zijde van Paul Tillich, die Hirsch verwijt, dat hij Tillich’s Kairos-idee op onverantwoordelijke wijze misbruikt heeft om het jaar 1933 te verheerlijken. „Damit hast du das Jahr „1933” dem Jahre „33” so angenähert, dass es für Dich heilsgeschichtliche Bedeutung gewonnen hat” ⁹¹⁾. In het geding is de *evidentie* van een bepaald historisch gebeuren, zooals we b.v. ook vinden uitgesproken bij Kittel: „wenn die Entscheidung der Weltgeschichte in einem Volke fällt zwischen dem Sowjetstern und dem Deutschland des 30. Januar, dann ist die Kirche unter Gottes Geist unter dem Wort Gottes nicht so arm dass sie nicht eine Vollmacht hätte, zu sagen, ob die Entscheidung dieses Tages von Gott oder von Satan ist” ⁹²⁾. Er waren er, die

⁸⁹⁾ Zie b.v. de „deutsch-christliche” these I (1934): „In Hitler ist die Zeit erfüllt für das deutsche Volk. Denn durch Hitler ist Christus, Gott der Helfer und Erlöser unter uns mächtig geworden. Darum ist der National-socialismus positives Christentum der Tat” (FREY, a. w. 108).

⁹⁰⁾ A. DUHM, *Der Kampf um die deutsche Kirche*, pag. 21.

⁹¹⁾ PAUL TILlich, *Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage*. Offener Brief an Emanuel Hirsch. „Theol. Blätt.” 1934, pag. 305—328; vooral pag. 313. Vgl. ook OTTO KÜHLER, *Trinitarischer Glaube und Geschichtserkenntnis*. „Theol. Blätt.” 1934, pag. 256—265; contra HIRSCH’ verdediging van het nationaal-socialisme: pag. 258 vv. en OSKAR HAMMELSBECK, *Notwendiger Widerspruch gegen E. Hirsch*, „Theol. Blätt.” 1934, pag. 182—184.

⁹²⁾ K. BARTH und G. KITTEL, *Ein theologischer Briefwechsel*, 1934, pag. 34.

hier met Karl Ludwig Schmidt „staunend Halt” maakten ⁹³⁾ en ook Barth protesteerde met alle klem tegen deze „volmacht” ⁹⁴⁾.

Hij mengde zich juist op dit punt in de discussie en werd gedrongen zich steeds meer in de practisch-politieke kwesties uit te spreken.

Eerst gaat zijn verzet nog niet tegen het nationaal-socialisme als zoodanig. Hij ziet eerst de vrijheid van het Evangelie nog niet bedreigd door den nationaal-socialistischen staat, maar slechts van binnen uit, vanuit de kerk zelf ⁹⁵⁾. Barth doelt hiermee op de Duitsche Christenen, die plots in de geschiedenis een nieuwe opdracht van den Heer beluisterden. Dáártegen gaat zijn verzet. Wel verklaart Barth geen nationaal-socialist te zijn, maar... „daarmee heeft de strijd, dien ik in deze geschriften voer, niets te maken” ⁹⁶⁾. Hij acht de erkenning „auch des neuen Staates als der von Gott der Kirche koordinierten Obrigkeit nach Römer 13” „selbstverständlich” ⁹⁷⁾. Zijn bezwaar gaat tegen deze „unerhörte Sinndeutung” der geschiedenis, tegen de invoering van een nieuw ken- en normprincipe ⁹⁸⁾ in de evangelische kerk en hij weigert naast de Schrift de gebeurtenissen van 1933 als zoodanig te aanvaarden. Hij verwerpt de praerequisita van de nieuwe scheppings-analogie: „Die Gemeinschaft der zur Kirche Gehörigen wird nicht durch das Blut und also auch durch die Rasse, sondern durch den H. Geist und durch die Taufe bestimmt. Wenn die deutsche evangelische Kirche die Judenchristen ausschlieszen oder als Christen zweiter Klasse behandeln würde, würde sie aufgehört haben, Christliche Kirche zu sein” ⁹⁹⁾. In dit verband is ook zijn protest tegen een autonome zingeving der geschiedenis in zijn briefwisseling met Kittel te verstaan en eveneens zijn afwijzing van de z.g.n. Hollandsche parool: „Er staat geschreven” en „Er is geschied” ¹⁰⁰⁾. Daarbij gaat het kennelijk niet maar om een protest tegen een névenstelling van twee kenbronnen, maar om een afwijzing van elk bezien en duiden van de geschiedenis door de kerk. In zijn antwoord aan Erwin Reisner zegt Barth: „Mich interes-

⁹³⁾ K. L. SCHMIDT, *Zum theol. Briefwechsel zwischen K. Barth und G. Kittel*, „Theol. Blätt.” 1934, pag. 330.

⁹⁴⁾ Vgl. W. LÜTGERT, *Die theol. Krisis der Gegenwart und ihr geistes-geschichtlicher Ursprung*, 1936, pag. 33 vv.

⁹⁵⁾ K. BARTH, *Für die Freiheit des Evangeliums*, 1933, pag. 9. Vgl. I. A. DIEPENHORST, *Hist. crit. bijdrage tot de leer van den Christelijken staat*, 1943, pag. 316 vv.

⁹⁶⁾ K. BARTH, *Die Kirche Jesu Christi*, 1933, pag. 8.

⁹⁷⁾ K. BARTH, *Theologische Existenz heute*, 1933, pag. 11.

⁹⁸⁾ Idem, pag. 12.

⁹⁹⁾ Idem, pag. 24.

¹⁰⁰⁾ BARTH und KITTEL, *Ein theologischer Briefwechsel*, 1934; BARTH, *Grundfragen*, 1933, o. a. pag. 11: „Sie sagen uns nämlich so unzweideutig wie nur möglich: die Verkündigung des Evangeliums schöpft und musz schöpfen aus zwei verschiedenen Quellen. Die H. Schrift ist die eine, die andere aber ist — nun eben die „geschichtliche Stunde”, die gegenwärtige politische Lage, das Erlebnis der deutschen Revolution von 1933. Aus ihr soll die Kirche mit ihrem einen Auge mit demselben Ernst ablesen, was Gottes Wort is wie sie es mit dem anderen aus der Bibel abliest.”

siert die Frage, ob die Kirche dazu berufen und legitimiert ist, von dem „Wort vom Kreuz“ diesen Gebrauch zu machen: die Geschichte „vom Kreuz her“ zu deuten“. Diese und nur diese Frage ist es, die ich verneinen möchte” ¹⁰¹). Kittel was veront-rust over Barths miskenning der scheppingsgegevens, der schep-pingsordeningen, maar Barth wil waken tegen elke „Weltsinn-deutung“, die noodzakelijk op een nieuwe natuurlijk theologie en ethiek moet uitloopen als grondslag van het geloof. Hij ziet Gogarten, z'n vroegere medewerker, overgaan tot de Deutsche Christenen, Gogarten, die Barth reeds vroeger verweten had het gemis aan een goede anthropologie en die reeds voor 1930 begonnen was — tot ergernis van Barth — met het begrip „scheppingsorde-ning” te opereeren.

Op deze wijze ontwikkelde zich nu echter niet alleen Barths strijd tegen degenen, die hier van „Kerkreformatie” en van „kansen der kerk” gewaagden, maar kwam ook allengs z'n houding tegenover het nationaal-socialisme zèlf duidelijker naar voren. De gang der gebeurtenissen in Deutschland heeft hierop zeker invloed gehad. Vanuit Zwitserland wordt Barth's strijd meer en meer een strijd tegen het nationaalsocialistische Deutschland. En daardoor komt de verhouding tusschen Evangelie en politiek steeds scherper naar voren. Want juist door de scherpe en radicale afwijzing van de twee-bronnen-theorie moest wel steeds meer de vraag naar de concrete beteekenis van de ééne bron, die door Barth wel en ex-cclusief werd aanvaard, op den voorgrond treden.

In de kringen der dialectische theologie was vroeger sterke dis-tantie bewaard ten opzichte van alle politiek. Zoo sprak nog in 1932 Peter Brunner over de „grundsätzliche Vergleichsgültigung der politischen Sphäre” vanuit het eschatologisch aspect ¹⁰²).

De Christen, die de nieuwe aeon toebehoort, staat tot de poli-tiek in een verhouding „der unendlichen Distanz”. Maar we zien uit den ontwikkelingsgang der dialectische theologie zoowel bij Barth als bij Brunner en Gogarten, dat zij ondanks hun oorspronkelijken, eenzijdig eschatologischen opzet zich gaan begeven op het terrein van de *zinduiding der historische, tijdelijke werkelijkheid* door kerk en theologie, d. i. tot een rectificatie van hun oorspronkelijke conceptie.

In 1937 zien we Gogarten en Barth in volle scherpte tegenover el-kaar. Barth ziet in Gogarten het verraad aan het Evangelie, Gogar-ten beschuldigt Barth van scepsis. Hij herinnert Barth aan diens

¹⁰¹) Zie E. REISNER, *Zwei Fragen an Karl Barth zum Problem der natür-lichen Theologie*, „Evang. Theologie”, 1e jaarg., pag. 396 v. en K. BARTH, *Antwort an E. Reisner*, „Evang. Theologie”, 2e jaarg. (1935), pag. 62; 64. Zie over deze kwestie nog W. ELERT, *Karl Barths Index der verbotenen Bücher* (de boeken der natuur, der geschiedenis en der „geschichtliche Stunde”) en KARL GERHARD STECK, *Theologische Kritik?* „Evang. Theol.” 1935, pag. 146 vv.

¹⁰²) P. BRUNNER, *Politische Verantwortung und Christliche Entscheidung*, „Zwischen den Zeiten” 1932, pag. 137.

uitspraak, dat met de vraag naar het goede „alle wirklichen und möglichen Inhalte menschlichen Tuns, alles zeiterfüllende Geschehen in der Geschichte der Individuen wie der Gesellschaft in Frage gestellt sind” ¹⁰³). Vanuit Barth's scepsis is er volgens Gogarten geen weg meer open naar de concrete volheid der geschiedenis. Ze blijft in haar totaliteit onder het „gericht”.

Zoo schreef Gogarten in 1937. Sindsdien is er al weer veel veranderd. Vooral heeft het de aandacht getrokken, dat Barth op de een of andere manier een weg gegaan is naar soms uiterst concrete uitspraken en beslissingen en een standpunt verdedigde, dat velen met verwondering vervulde.

Was er vroeger niet het minst bij Barths aanhangers in Nederland bij de geringste aanleiding direct sprake van „kortsluiting”, doordat — naar men meende — het Evangelie in te dichte en onzuivere aanraking werd gebracht met de dingen dezer wereld, thans gaat Barth in een brief aan Hromadka, hoogleeraar in de dogmatiek te Praag de hoop uitspreken, dat de zonen der oude Hussieten aan het verweekelijkte Europa zullen laten zien, dat er nog mannen zijn. „Iedere Tsjechische soldaat, die dan strijdt en lijdt, zal het ook voor ons — en ik zeg het heden zonder voorbehoud — hij zal het ook voor Jezus' kerk doen” ¹⁰⁴). Deze brief wekte een storm van verontwaardiging in de Deutsche pers en had een verbod van al Barth's boeken ten gevolge. Op een vergadering in Bazel, waar deze vraagstukken in 1938 ter sprake kwamen, verklaart Barth, dat van de theologen gevraagd wordt, hoe de kerk over de nationaal-socialistische wereldbeschouwing moet denken. In 1933 was het nog mogelijk zich van een oordeel te onthouden, maar nu is de situatie grondig veranderd. Want de Staat is geworden tot tegen-kerk. Het protest der kerk moet zich richten tegen de nieuwe religie, maar eveneens tegen den staatsvorm, omdat de kenmerken van de echte Overheid niet meer te ontdekken zijn. Het verzet mag echter niet alleen negatief zijn. We moeten ook bidden en werken voor het herstel van den juisten staat. Er is een weg van de kerk naar den arbeid voor den juisten staat. De grens tusschen tyrannie en orde viel in September samen met de Tsjechische grens. Het is onjuist te meenen, dat de kerk op grond van haar theologie niet een politiek oordeel zou mogen uitspreken. Ze moet op politieke vragen een eigen antwoord zoeken ¹⁰⁵).

In een brief aan de Protestanten in Frankrijk van December 1939 stelt Barth zelfs de verwijtende vraag: „Pourquoi les représentants et les organes du mouvement oecuménique des Eglises sont-ils restés si diplomatiquement muets pendant toutes ces dernières années et même pendant ces derniers mois, si lourds d'évènements désastreux? Comme si l'Eglise n'avait plus à remplir l'office prophétique de Jésus-Christ?” En hij voegt er de merkwaar-

¹⁰³) F. GOGARTEN, *Gericht oder Skepsis?* 1937, pag. 79.

¹⁰⁴) Deze brief, overgenomen in „Woord en Geest” dateert uit Sept. 1938.

¹⁰⁵) Zie het verslag in „Het Handelsblad” van 7 Dec. 1938.

dige vraag aan toe: „Pourquoi a-t-on entendu et entend-on encore dans certains milieux chrétiens des voix mal inspirées d'un défaitisme eschatologique?" ¹⁰⁶). En in zijn brochure uit het jaar 1944 zegt Barth, dat de Christelijke gemeente verschuldigd is „aan haar Heere en aan de wereld de Goddelijke weldaad en de Goddelijke noodzakelijkheid van den juisten en vrijen aardschen staat te be-
tuigen" en dat echte politiek volgens het duidelijke woord van Paulus in Romeinen 13 ook „godsdienst" is. Zelfs zou z. i. de catastrofe in Duitschland misschien nooit gekomen zijn „als de Christelijke kerk zich daar niet reeds sinds eeuwen aangewend had te zwijgen over de echte, aardsche macht en overheid" ¹⁰⁷)).

Over deze verbinding van Evangelie en kerk en politiek is veel te doen geweest. Men heeft zich afgevraagd, of deze theologische en kerkelijke zingeving van het historische gebeuren nog wel verwantschap heeft met den oorspronkelijken opzet der dialectische theologie en of het „défaitisme eschatologique" niet mede door deze dialectiek was gewekt en gevoed. Hoe was het vanuit de theologie der crisis te verstaan dat „le national-socialisme hitlérien est devenu une menace grandissante pour l'Europe tout entière"? ¹⁰⁸)

Men kan in het conflict Barth-Gogarten allerm minst met Gogarten meegaan ¹⁰⁹), noch zijn waardeering voor het „Volkstum" accepteren en toch van oordeel zijn, dat niet alleen Brunner en Gogarten, maar ook Barth de oorspronkelijke schema's in de concrete aanraking met de machten van dezen tijd niet onbelangrijk heeft ge-

¹⁰⁶) K. BARTH, *Lettre aux protestants de France*, in: „In extremis" 1939, no. 6, 7, 8 pag. 158.

Zoojuist krijg ik inzage van een boek van Barth, waarin alle voordrachten en brieven van Barth uit de jaren 1938—1945 worden gepubliceerd onder den titel: Karl Barth. Eine Schweizer Stimme, 1938—1945. Zürich.

¹⁰⁷) K. BARTH, *Belofte en verantwoordelijkheid der Christelijke gemeente in het huidige tijdsgebeuren*, pag. 31 v.

¹⁰⁸) K. BARTH, „In extremis" 1939, pag. 156.

¹⁰⁹) Tijdens een bezoek aan Holland waarschuwde BARTH in een persoonlijk gesprek de kritiek der Gereformeerde theologie op zijn theologie met een verwijzing naar de evoluties van GOGARTEN. Het wil mij voorkomen, dat het zeker nuttig kan zijn, zich op deze waarschuwing te bezinnen, juist omdat we bij GOGARTEN zulk een sterken nadruk gelegd zien op het Goddelijk gezag der scheppingsordeningen en hij in zijn protest tegen de Fransche revolutie met haar verbrokkeling der ordeningen onwillekeurig doet denken aan GROEN VAN PRINSTERER en KUYPER. De fout van GOGARTEN ligt echter niet in het „ope-reeren" met het begrip „scheppingsordering" (het verwijt van BARTH) maar in het onkritisch staan tegen de *misvorming* van dit begrip, zooals we dat in het nationaal-socialistische Duitschland met name bij de „Deutsche Christenen" telkens weer aantreffen. Daarom raakt m. i. de kritiek van BOLKESTEIN niet het eigenlijke punt in kwestie, wanneer hij zegt, dat GOGARTEN tot deze droevige ontsporing gekomen is (zijn pleidooi voor het samengaan van kerk en nationaal-socialisme) „doordat zijn theologie berustte op de correlatie van scheppings- en verlossingsgeloof" (Het ik—gij schema in de nieuwere filosofie en theologie 1941, pag. 93). Méér wordt het probleem benaderd, wanneer BOLKESTEIN zegt dat GOGARTEN uit het oog verliest „dat deze wereld een gevallen kosmos is, waarin Gods Woord en gebod niet onmiddellijk ident is met het woord en gebod van mensen en ordeningen" (75). „Mensen en ordeningen"! Het gaat juist om de vraag of mensen de ordeningen Gods goed verstaan of misverstaan. Over GOGARTEN's standpunt zie men o. a. *Die Schuld der Kirche gegen die Welt*, 1930; *Einheit von Evangelium und Volkstum?* 1933; GOTTLOB WIESER, *Friedrich Gogarten*, 1930.

modificeerd. Er moge nog een verre afstand te constateeren zijn tot het streven naar Christelijke politiek, een afstand, die ook in Holland zoo duidelijk zichtbaar wordt en er moge een eigenaardig accent vallen op de taak, die kerk (en theologie) in dezen ontvangen (ook hier worden we aan de kerkelijke situatie in Holland herinnerd) toch ligt in deze gansche evolutie iets verrassends. Weliswaar zijn er nog altijd, die meenen, dat in den oorspronkelijken opzet der dialectische theologie geen spoor van negativisme of quietisme te ontdekken viel en dat juist nu zonneklaar blijkt, dat van quietisme en scepsis nimmer sprake is geweest. Men wekt daarbij meermalen den indruk, dat het vrijwel uitsluitend Hollandsche Gereformeerden zijn geweest, die Barth zoo onjuist hebben geïnterpreteerd, een wel zeer onjuist verwijt, wanneer men zich slechts de kritiek van Holmström, Hofmann, Althaus, Schmidt, Korff, Heim en véle anderen herinnert.

Dat er een zwenking heeft plaats gehad, wordt ten overvloede bevestigd door de nieuwe dogmatiek van Barth, waarin hij met groote openhartigheid verschillende correcties aanbrengt op den oorspronkelijken opzet zijner theologie

Wanneer Barth in 1940 de eeuwigheid Gods bespreekt, legt hij er nadruk op, dat in het „uit, door en tot God” van Romeinen 11 op alle drie dimensies even groot accent moet worden gelegd en dat alle eenzijdigheid moet worden vermeden. Barth wijst er op, dat de dialectische theologie in 't begin sterk den nadruk gelegd heeft op de absolute „Zukünftigteit Gottes” als grens, als Goddelijk „neen” tegenover alle Gegenwart, vroomheid en cultuur. „Die Sache konnte in der gegensätzlichen Form, in der sie zunächst vorgebracht wurde, nicht mit Unrecht mit der seelischen Erschütterung des europäischen Menschen eben durch den Weltkrieg in Zusammenhang gebracht und als Ausdruck des Geistes dieser Zeit von den Einen stürmisch begrüßt und von den Andern — als Nachkriegserscheinung ebenso kräftig abgelehnt werden” ¹¹⁰).

Gevaarlijk was het *zakelijke* in dezen opzet: het brengen van de eeuwigheid Gods onder den noemer van de „Nachzeitlichkeit”. Het was een nieuwe eenzijdigheid, waaraan Barth erkent zich uit reactie schuldig te hebben gemaakt. Hij herinnert aan zijn uitspraak, dat Christendom niet Gegenwart, maar restloos eschatologie is en voegt zichzelf toe: Well roared, lion! Weliswaar zegt Barth, dat dit alles op zichzelf niet onjuist was, maar het was toch gewaagd zoo te spreken, omdat er geen compensatie tegenover stond met even groote scherpte en nadrukkelijkheid. Het werd daardoor niet duidelijk, dat Barth van God wilde spreken en niet van een algemeen begrip „grens” en „krisis”. Hij had wel rekening gehouden met de „Jenseitigkeit” van het komende Rijk Gods, maar maakte niet ten volle ernst met Zijn *komen* als zoodanig ¹¹¹). Barth erkent even-

¹¹⁰) K. BARTH, *Dogmatik*, 1940, pag. 715.

¹¹¹) Idem, 716.

eens inzake Rom. 13 : 11 „wie ich dabei gerade an dem Besonderen dieser Stelle, nämlich an der Teleologie, die sie der Zeit zuschreibt, an ihrem Ablauf zu einem wirklichen Ende hin, mit viel Kunst und Beredsamkeit vorbeigegangen bin” ¹¹²⁾. „Und man sieht vor Allem mit Erstaunen, dasz in meiner Auslegung ausgerechnet das einseitige überzeitliche Verständnis Gottes, das zu bekämpfen ich ausgezogen war, als allein greifbares Ergebnis auf dem Plane blieb”.

Barth zegt, dat het noodig was zijn theologie weg te halen „aus dem Engpaz des Verdachtes”, alsof ze slechts theologie der crisis bedoelde te zijn. De eschatologische reactie was te sterk, te willekeurig en te eigenmachtig. In dit verband werd het noodig, zegt Barth, in de laatste jaren duidelijker en positiever te spreken over de verhouding tusschen kerk en staat ¹¹³⁾.

Juist omdat God de Eeuwige is in de drie dimensies van Romeinen 11, is de tijd niet „leeg” maar vol van zin „durch die reale und so tröstliche und gebieterische Gegenwart Gottes” ¹¹⁴⁾ en daardoor zal de ethiek in de toekomst „ganz neu zum Problem werden müssen.”

In dit alles zien we iets van de tragiek van een reactie-theologie. Want juist in de nu ten deele door Barth e. a. gecorrigeerde oorspronkelijke schema's lag de oorzaak van veel verwarring en tegelijk van het steeds verder om zich heen grijpend conflict dergenen, die tegenover de anthropocentrische theologie der 19e en 20e eeuw hadden willen pleiten voor een theologie des Woords. Men kan respect hebben voor openhartige zelfcorrecties en toch tegelijkertijd constateeren, dat op den langen weg van 1920 tot 1940 juist de *gecorrigeerde* ideeën sterken invloed hebben geoefend niet zonder consequenties voor de practijk van het leven o.a. in Duitschland en Holland, ook bij hen, die van de correcties van Barth geen kennis hebben kunnen nemen.

We kunnen tevens duidelijk zien, dat elke eenzijdige reactie in de geschiedenis van kerk en theologie weer een nieuwe reactie oproept en dat in een later stadium de verwaarloosde elementen zich weer op onstuimige wijze en dan wéér *onzuiver* baanbreken (Brunner; Gogarten!). Vooral in catastrophale tijden is een eenzijdige reactie wel begrijpelijk. Toen men weer geboeid werd door de majesteit, heiligheid en souveriniteit Gods en tegenover een lichtvaardige, humanistische, anthropocentrische vroomheid en theologie en tegenover het cultuuroptimisme de „grens” van het „gericht” ging aanwijzen, werd door de wijze, waarop dit geschiedde, midden in den chaos de zin van het tijdelijk leven en der historie illusoir. De theologie interpreteerde den chaos als „gericht”, anderen lieten dit aspect vallen en saeculariseerden hun visie op den chaos: Spengler, Heidegger e. a.

¹¹²⁾ Idem, 716.

¹¹³⁾ Idem, 719.

¹¹⁴⁾ Idem, 719.

De theologie deed een poging tot een antihumanistische theodicee. Zij reageerde af tegenover elk humanum, dat den chaos niet vermocht te overwinnen.

Maar de antihumanistische theologie greep te hoog. Ze wilde het concrete leven dienen in den onverschrokken ernst van de gerichtsprediking, maar zag óver dit leven heen. Totdat de volheid van dat concrete leven in beroering en nieuwe spanningen leidde tot tegenmotieven en correcties en er tusschen Evangelie en wereld toch weer de mogelijkheid zichtbaar werd van een nog met vele vraagtekens omringde synthese ¹¹⁵).

* * *

¹¹⁵) Soortgelijke verschuivingen zien we ook bij PAUL ALTHAUS, die wel reeds vanaf 1924 tegenover BARTH gewezen had op het „ja” Gods ten opzichte van de geschiedenis, maar toch door zijn verticaliseering der eschatologie geen recht had laten wedervaren aan de geschiedenis, die „op weg” is naar de toekomst. De verschuiving bij ALTHAUS is nu hierin te bespeuren, dat hij zijn onderscheiding tusschen axiologische en teleologische eschatologie laat vallen en zijn scherpe kritiek op de z.g.n. „endgeschichtliche Eschatologie” steeds meer gaat begrenzen en reduceeren, waardoor de horizontale lijn der geschiedenis in haar betekenis voor het werkelijke einde der geschiedenis duidelijker wordt. Deze beschouwing zien we vooral in den 4en druk van ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, uit het jaar 1933. ALTHAUS heeft openhartig rekenschap gegeven van deze verschuiving in zijn artikel: „Zur Frage der „endgeschichtlichen Eschatologie”, Nachwort zur Schwedischen Uebersetzung der „Letzten Dinge” (1928) in „Z. f. syst. Theol.” 1930, pag. 363 vv. Ze dateert dus reeds van 1928. Duidelijk zien we de betekenis van de horizontale lijn naar voren komen, als ALTHAUS schrijft: „Die Eschatologie hat es mit der wirklichen in der Zeit an uns herankommenden Zukunft zu tun” (*Die letzten Dinge*, 1933, pag. 4). Hij kritiseert BULTMANN, voor wie de eschatologie met de openbaringsgedachte samenvalt (pag. 2). „Wir hören nichts davon, dass die gegenwärtige Stunde der Entscheidung, das Heute als „letzte Stunde” über sich hinausweist auf den jüngsten Tag. Die Eschatologie des „Augenblicks”, des Jetzt zehrt die Eschatologie des jüngsten Tages auf” (pag. 3). ALTHAUS’ opzet in de jongste phase zijner ontwikkeling bedoelt de actualiteit der eschatologische verwachting te combineeren met de betekenis van de horizontale lijn der geschiedenis en haar ontwikkeling. Al moet aan HOLMSTRÖM worden toegestemd, dat de spanningen ook nu nog allerminst opgelost zijn (*Das eschatol. Denken der Gegenwart*, 1936, pag. 410 v.) toch is de verschuiving bij ALTHAUS in verband met die van BARTH zeer opvallend. ALTHAUS zoekt duidelijk te maken, dat zijn kritiek op de traditioneele „endgeschichtliche” eschatologie allerm minst inhoudt „eine Vergleichsgültigung der Geschichte” (R.G.G. II s.v. Eschatologie V, pag. 360) en geeft zelf de verschuiving weer met de volgende woorden: „Die theorethische endgeschichtliche Eschatologie wurde bekämpft durch ein theoretisches Nein zu ihr, die Theorie der sich zum Ende steigernden Geschichte durch die Theorie von der Unmittelbarkeit jeder Zeit zur Ewigkeit, die Horizontale der üblichen heilsgeschichtlichen Betrachtung durch die Vertikale der übergeschichtlichen Nähe der Ewigkeit. Dagegen hat die Kritik sich mit Recht gewehrt.” (*Zur Frage der endgeschichtlichen Eschatologie*, „Z. f. syst. Theol.” 1930, pag. 368). Wanneer HOLMSTRÖM opmerkt: „Wenn diese „endgeschichtliche” Zukunftsperspektive nicht offen steht, dann ist auch dem aktuellen Ernst der gegenwärtigen Ewigkeitserfahrung seine eschatologische Wurzel abgeschnitten”, dan onderschrijft ALTHAUS dezen woorden en voegt er aan toe: „Eben hier läuft die scharfe Grenze, die mich heute von Karl Barths (zweite Auflage seines Römerbriefs), Rudolf Bultmanns und meiner früheren Vergleichsgültigung der Frage nach dem zeitlichen Ende, nach der endzeitlichen Parusie trennt.” ALTHAUS, *Eschatologisches*, „Z. f. syst. Theol.” 1935, pag. 621 en 618 v.) In verband hiermee en met de jongste ontwikkeling der dialectische theologie leze men Dr K. H. MISKOTTE, Hoofdsom der historie, pag. 28 v.:

Midden in deze merkwaardige evoluties der theologie is een nieuwe wereldoorlog als een geweldige storm over ons heengegaan. Het is uiteraard nog niet mogelijk den invloed van deze nieuwe catastrofe ook maar bij benadering aan te wijzen. Wel blijkt uit den korten tijd na de capitulatie een groote verwarring en oneenigheid der geesten en men vraagt zich als vanzelf af, of ook niet de theologie weer ten sterkste door de historische ontwikkeling der dingen zal worden beïnvloed. Weliswaar is schier alle aandacht gericht op vragen van staatkunde en politiek, maar wie nauwlettend toeziet, bemerkt reeds spoedig, dat religieuze en ook theologische vragen reeds vrij scherp op den achtergrond verrijzen, zooals wel het duidelijkst blijkt uit de discussies over de antithese en over de verhouding tusschen Christendom en humanisme. Men kan hier allerlei vragen stellen. Zal opnieuw een sterk eschatologische strooming de spanningen in de theologie opvoeren tot ongekende hoogte en — om met Barth te spreken — een „*défaitisme eschatologique*” veroorzaken? Zal een nog sterker „antihumanistische” theologie de geesten gaan boeien? Of zal de moeizame gang der theologie tusschen 1920 en 1945 een matigenden en corrigeerenden invloed doen gelden? Niemand kan op deze en dergelijke vragen een antwoord geven. Wat we wel weten is, dat de taak der theologie niet eenvoudig zal zijn. We zullen zeker door tal van allerminst denkbeeldige gevaren worden omringd.

Daar is allereerst wel het gevaar, dat een zekere matheid ons overvalt. Dat gevaar dreigt voor allen wetenschappelijken arbeid, omdat de vragen van het practische leven ons in de laatste jaren zoo zeer in beslag hebben genomen. Dat kan met zich meebrengen een tendens tot onderschatting van de beteekenis der wetenschappelijke studie. Maar voor de theologie is dit gevaar wel bijzonder acuut. In de oorlogsjaren schreef Gomperts tegen Van Duinkerken onder den titel: „Catastrofe der Scholastiek” en schetste daarin ons verleden als een scholastisch verleden. Hij merkt op, dat de Scholastiek aan het nihilisme haar negativiteit ontdekt en wijst op den eersten nihilistischen tekst: „*Nihil est adeo verum quin voce possit negari*” (niets is zoo waar of het kan met woorden worden ontkend) ¹¹⁶). Zullen wij na de jongste catastrofe niet door de

„Nu is hier van de andere zijde een gevaar, dat wij duchten nl. in de bewering, dat alle tijden *even* dicht bij de eeuwigheid zijn. Dat behoeft niet. Er is een onomkeerbaarheid van den tijd. Het gaat niet om de boventijdelijke, abstracte eeuwigheid, dat is een onbijbelsch begrip; de eeuwigheid komt op ons *áán* en wij gaan met de gansche menschheid op de eeuwigheid *áán*”; . . . „Wel is God evenzeer nabij aan alle tijden maar het omgekeerde geldt niet. De tijd is ernst, de geschiedenis heeft haar reëel verloop, haar richting, haar intrigue, als ik zoo zeggen mag, en haar ontknooping.”

In dit verband valt nog te wijzen op het feit, dat ALTHAUS komt tot een „Theologie der Ordnungen”, die wil bewaren voor nihilisme en scepsis, „die in dieser Welt keine Ordnung Gottes mehr kennen will, weil jede wirkliche Ordnung die Gestalt dieser Welt trägt d.h. mit Sunde und Tod durchsetzt is.” (ALTHAUS, *Theologie der Ordnungen*, 1935, pag. 68).

¹¹⁶) H. A. GOMPERTS, *Catastrofe der Scholastiek*. Anton van Duinkerken contra Menno ter Braak, 1940, pag. 37.

relativistische tendens worden geïnfecteerd, nu de ongeproportioneerde, chaotische werkelijkheid schijnt te roepen enkel om de daad der vernieuwing en de macht van woorden, van theorie, van analyse en synthese schijnt te ridiculiseeren? Staat ook voor ons besef onze dogmatiek, onze ethiek, onze symboliek niet soms ver weg van de concrete werkelijkheid en zal het de theologie mogelijk zijn niet in een zwakke vlucht, maar in verantwoordelijkheid zich te bezinnen op „das Gebot der Stunde”?

Toch staat daar tegenover, dat de periode tusschen 1920 en 1945 ons zoo duidelijk laat zien, dat het Woord Gods ons nimmer wil voeren tot een leege systematiek, die het concrete leven niet raakt, maar dat het gansche leven — ook in den chaos — benaderd werd vanuit diepere achtergronden, die geen oogenblik van de religie mogen worden geabstraheerd en dat hierbij ook de theologie een ingrijpende — zij het dikwijls verwarrende — rol heeft gespeeld.

Wanneer we dan ook na den oorlog opnieuw aan den arbeid gaan, dan zullen we zeker over een gebrek aan problemen niet hebben te klagen en voor een stilstand der theologie niet behoeven te vreezen. We zullen ons daarbij in de eerste plaats moeten wachten voor een leven uit de reactie. De reactie heeft in de geschiedenis van kerk en theologie reeds ontzaglijk veel tijd gekost. Kostbare tijd! We zien dat in de opvallende eenzijdigheid van het proces, dat telkens weer het beeld van een „Pendelbewegung” vertoonde en we behoeven slechts te herinneren aan immanentie-transcendentie, anthropocentrisch-theocentrisch, subjectivisme-objectivisme, evolutionisme-eschatologisme, humanisme-antihumanisme, om U het reactie-gevaar eenigszins te doen gevoelen.

Daarbij komt nog het gevaar van een constructie der theologie vanuit een modern chaotisch levensgevoel. Zulk een projecteerende theologie, die het tijdsbeeld tot in de uithoeken der theologie weerspiegelt, oefent begrijpelijkerwijze een machtige beking. Ze schijnt ons te bevrijden van alle „levensvreemdheid” en ons te behoeden voor een „catastrofe der Scholastiek”.

Maar deze constructies voeren de theologie onverbiddelijk tot machteloosheid, omdat ze gekenmerkt worden door een belichting van de Openbaring vanuit den bewogen doorleefden tijd inplaats van omgekeerd en daardoor aan de theologie een grondslag geven in een „theologia naturalis” van de allergevaarlijkste soort.

Daarmee is allerminst ontkend, dat de historische gebeurtenissen „aanleiding” kunnen vormen voor een nieuwe bezinning en zoo voor het sterker en zuiverder dóórkomen van elementaire gegevens van het Woord Gods. We kunnen dat temidden van alle theologische verwarring ook na den eersten wereldoorlog duidelijk opmerken. Wanneer maar niet — zooals zoo dikwijls het geval bleek — de subjectiviteit van een theologisch epochaal bewustzijn de Openbaring gaat begrenzen en versmallen. Daartegen vormt de theologie der 20e eeuw een machtige waarschuwing.

De problemen, die in den achter ons liggenden tijd opnieuw naar voren zijn gekomen, zijn zeer vele. Problemen, die niet nieuw waren, maar toch in de 19e eeuw niet zóó — in deze belichting — naar voren kwamen, ja zelfs zoo goed als geheel bij zeer velen op den achtergrond waren geraakt. Ik noem enkele vragen, die nu hier, dan daar op onstuimige wijze in het centrum werden geplaatst onder den invloed van de historische gebeurtenissen: het probleem van het Oude Testament in verband met het anti-semitisme en allerlei gnostische tendenzen van onzen tijd, het vraagstuk van de scheppingsordeningen, dat in zeer nauw verband met de politieke en ideologische ontwikkeling weer de aandacht kwam boeien. In nauw verband hiermee het vraagstuk van natuur en genade, van het aanknoopingspunt, van de *lex naturalis* en de natuurlijke ethiek; de belijdenis van het beeld Gods; beeld Gods en zondeval; gemeene gratie; kerk en wereld; de beteekenis van de Heilige Schrift in haar *gezag* voor heel het leven, ook voor de staatkunde; algemeene en bijzondere Openbaring; het gebod Gods in zijn kenbaarheid; de concretiseering der tien geboden in de historische situatie (concrete situatie en „Gebot der Stunde”); Schrift en historie; de „zin” der geschiedenis; de „vinger Gods” in de historie; de Voorzienigheid Gods; de theodicee; de actueele eschatologie. En te midden van al deze druk besproken vraagstukken wordt dan nog duidelijk zichtbaar dat oude probleem van het *humanisme*.

Zooals Just Havelaar het in 1921 met bijzondere klem aan de orde stelde, zoo staat het ook nu weer na de beëindiging van den tweeden wereldoorlog in het middelpunt der belangstelling.

Dat praejudiceert nog niets over een eventueelen invloed van het anti-humanisme, maar is toch merkwaardig genoeg om er direct met groote belangstelling kennis van te nemen.

Voor al nu in de chaotische verwarring der „geschonden wereld” een vrij algemeen geroep uitgaat naar het redmiddel van een op allerlei wijze benaderde humaniteit.

Het woord van Noordmans, dat de kosmische wanorde te groot is om in de humaniteit nog een basis te kunnen vinden, wordt in breede kringen met woord en daad verloochend. De roep om humaniteit wil zeer duidelijk een nieuwe basis, een smalle brug naar vernieuwing, naar een betere wereld. Het is de tendens van het testament van Huizinga „Geschonden Wereld”, die evenals in zijn „In de schaduwen van morgen” het verval onzer cultuur analyseert en het niet waarschijnlijk acht, „dat de menschen van gemiddeld geestelijk kaliber weer gaan leven in en uit de voorstellingen van kruisdood, opstanding, uitverkiezing en oordeel”¹¹⁷). Huizinga vraagt zich bovendien af, of het Christendom „ooit den laag-gemiddelden mensch beter en wijzer heeft gemaakt”. De wereld van mor-

¹¹⁷) J. HUIZINGA, *Geschonden Wereld*. Een beschouwing over de kansen op herstel van onze beschaving, 1945, pag. 168.

gen — zoo concludeert hij — zal niet rijp zijn voor een herleving van het Christendom, zij is te veel verstrikt in een habitus, die aan het Christendom tegengesteld is ¹¹⁸⁾).

Toch wil Huizinga niet in het voortgaand verval onze beschaving berusten. En waar hij niet gelooft, dat de hoogste der christelijke deugden — de liefde — het terrein zal herwinnen, daar gaat hij den blik iets minder hoog richten nl. op de 4 oude deugden: fortitudo, justitia, temperantia en prudentia. Het is z. i. de taak van den komenden tijd weer de temperantia en de prudentia terug te brengen als „edele en onmisbare qualiteiten van menschelijk en maatschappelijk leven” ¹¹⁹⁾. Daarmee gepaard begeert Huizinga dan een proces van vereenvoudiging en versobering, waardoor de cultuur van veel overtolligs zal worden bevrijd. En hij eindigt met het uitzicht van de „homines bonae voluntatis” (mensen van goeden wille) wien in den kerstnacht het „in terra pax” werd toegezongen ¹²⁰⁾.

Ondanks allerlei verschil kunnen we ook bij anderen een concentratie bespeuren op bepaalde „deugden” der humaniteit, die wellicht het herstel van het geschonden leven zullen kunnen inluiden. Wanneer in dit verband telkens van humanisme gesproken wordt, is het niet zonder belang, dat men reeds voor den oorlog het humanisme heeft willen begrenzen.

Zoo had reeds in 1936 Banning onderscheiden tusschen het rationalistisch humanisme — het cultuurideaal der 18e eeuw — dat overgaat in het revolutionair humanisme zooals het in Rusland in de 20e eeuw de leiding heeft, voorts het romantisch humanisme en het hominisme, dat den mensch maakt tot maatstaf van alle dingen ¹²¹⁾. Banning kiest zelf voor het „theonoom” humanisme, dat den mensch alleen wil verstaan vanuit zijn verhouding tot God en den mensch eert als voorwerp van Gods liefde, waardoor de mensch z'n eigen plaats ontvangt en geroepen wordt tot loutering der cultuur. Vrij algemeen wil men zich vrijmaken — evenals Banning — van die typeering van het humanisme, waarin humanisme en Christendom een tegenstelling vormen en zoekt dan naar een menschbeschouwing, die door het christelijk geloof wordt geëischt. Langs dezen weg wil men komen tot een betrekkelijke erkenning van het „humanum” en een zuivere waardeering der humaniteit. Het behoeft ons niet te verwonderen, dat er verschillende parallellen zijn aan te wijzen tusschen stemmen uit onze tijd uit vrijzinnigen hoek en de Rooms-Katholieken. Zoo bestreed Jacques Maritain in zijn werk „Op weg naar een nieuwe Christenheid”, dat humanisme altijd godsdienstig moet zijn. Er is ook mogelijk een integraal humanisme ¹²²⁾ dat een nieuwe Christenheid moet bren-

¹¹⁸⁾ Idem, pag. 169.

¹¹⁹⁾ Idem, pag. 188.

¹²⁰⁾ Idem, pag. 242.

¹²¹⁾ W. BANNING, *Wat dunkt u van den mensch?* 1936, pag. 168.

¹²²⁾ J. MARITAIN, *Naar een nieuwe Christenheid*, 1936, pag. 16.

gen en dat niet den mensch aanbidt, maar wel de menschenlijke waardigheid verdedigt en met de volledige eischen van de persoon rekening houdt. Het is een heldhaftig humanisme, dat in het Christelijk geloof z'n fundeering vindt.

Misschien is iemand geneigd hierin niet meer dan een strijd om het woord humanisme te zien. Ten onrechte! Want het merkwaardige is, dat niet alleen de vrijzinnig-humanistische conceptie, maar ook de Roomsche-Katholieke visie toch weer leidt tot tendenzen, die impliceren een onzuivere bepaling, ja, een overschatting van de humaniteit. Zoo zien we bij Maritain niet maar een plaats gegeven aan een integraal humanisme uit het geloof, maar een duidelijke antithese ten opzichte van Protestantsche belijdenis van de radicale verdorvenheid der menschenlijke natuur, die door hem als „pessimisme” wordt gediskwalificeerd. Hij poneert, dat de fout van het klassiek humanisme niet was, dat het *humanisme* wilde zijn, maar dat het anthropocentrisch was ¹²³), de *tragedie* van het humanisme, niet z'n *wezen* ¹²⁴). De wapens voor het eerherstel van den mensch als schepsel Gods worden gezocht in de school van Thomas. Zoo wordt het vraagstuk van de humaniteit niet maar een politiek, maar voluit een religieus en theologisch probleem. Rome blijft niet achter in de beantwoording van de opnieuw modern gestelde vraag: Wat is de mensch? Er valt in de Roomsche-Katholieke theologie en filosofie van onzen tijd te bespeuren een sterk accent op de z.g.n. *ontologische goedheid* van den mensch ¹²⁵), die via een natuurlijke zedeleer en via de leer van de *lex naturalis* ook tot politieke consequenties leidt. Het is zoo alleen te verstaan, dat de Roomsche-Katholieke van der Ven in 1945 den oproep van de Nederlandsche Volksbeweging wil begrijpen en waardeeren, als zij de geestelijke vernieuwing van ons volk ziet opkomen uit twee bronnen: Christendom en humanisme.

¹²³) Idem, pag. 34.

¹²⁴) Idem, pag. 37.

¹²⁵) Zie o. a. H. CONRAD-MARTIUS, *Natur und Gnade* („Catholica”, Vierteljahresschr. f. Kontroverstheol.) 1934, die spreekt van een kosmologisch optimisme” als „ein tieftes Ingredienz katholischer Weltanschauung” (pag. 58); GOTTLIEB SÖHNGEN, *Natürliche Theologie und Heilsgeschichte*. Antwort an Emil Brunner, „Catholica” 1935, vooral pag. 105 v.v. Rome doet alle moeite om het Protestantsche verwijt van de *verzwakking* der zonde te weerleggen. Het kosmologisch optimisme is niet een overschatting van den mensch, want daardoor behoeft de mensch *niet* „über das niveau der Dämonen und Verdammten erhoben zu sein” (CONRAD, „Catholica” 1934, pag. 61). Het zou slechts gaan *tegen* de „metaphysische Umdeutung der (gefallenen) Menschlichkeit ins Kosmologisch-Satanische oder in das rein Untermenschliche” (O. BAUHOFFER, *Dialektik oder Theologie?* „Catholica” 1933, pag. 59). In werkelijkheid gaat de Roomsche beschouwing over de erfzonde ver uit boven de stelling, dat de menschenlijke natuur niets wezenlijks heeft verloren, niets „von den sie natürlicherwise konstituierenden Formungselementen” (CONRAD, „Catholica” 1934, pag. 67). Men vergelijk de kritiek van Dr F. VAN DER MEER op Augustinus' erfzonde-leer („Catechismus” 1941, pag. 81 v.) en de *typeerende* uitspraak: „Met het grooter worden van het wereldbeeld in den tijd der Renaissance verdween zachtjes aan de vanzelfsprekendheid der harde augustijnsche leer” (pag. 82).

Z. i. kan de kerk erkennen, met den oproep der Volksbeweging, dat „volstrekte normen als barmhartigheid, gerechtigheid, waarheid en naastenliefde... ook in andere dan Christelijke overtuiging worden gegrond” ¹²⁶). „Niet de mensch, die zichzelf tot maatstaf aller dingen uitroept, maar de mensch met het natuurlijke Godsbesef, niet de atheïst, maar de natuurlijk-religieuze mensch is het wiens humanisme door het Christendom als medestander kan worden aanvaard.”

Aan Protestantsche zijde staan de zaken wel eenigszins anders. Vooral waar men onder invloed van de dialectische theologie protesteert tegen elken vorm van de „natuur” als „Vorhalle” van de genade. Wanneer Barth in zijn brief aan de Engelsche Christenen in April 1941 zegt, dat hij in Engeland begrippen ziet hanteeren als „abendländische Civilisation”, „Freiheit des Individuums”, „Forschungsfreiheit”, „unendlicher Wert der menschlichen Persönlichkeit”, „menschliche Bruderschaft”, „soziale Gerechtigkeit” enz., dan voegt hij er aan toe: „Mich beunruhigt nämlich die Tatsache, dass sie von lauter Prinzipien reden, die auch die eines frommen Indiers, oder Chinesen oder Atheisten sein könnten, dass sie bei aller Schönheit und Fruchtbarkeit, die ihnen zweifellos eigen sind, die eigentümlich christliche Wirklichkeiten, auf die die Kirche begründet ist, noch gar nicht berühren.” Weet men niet „dass man den Koboldsgeist des neuen Deutschland nicht bekommt, dass man ihm auf dem Felde des Naturrechts zu widerlegen versucht”. Men kan de goede Christelijke interpretatie van de ideologie der 18e eeuw — zegt Barth — „auch heidnisch und dann auf einen kleinen Umweg sicher auch hitlerisch interpretieren” en wéét men niet „dass kluge Köpfe in Deutschland das längst getan haben”? „Alle naturrechtliche Argumente haben nun einmal einen Januskopf. Sie führen nicht ans Licht und zu klaren Entscheidungen, sondern in einen Nebel, in welchem zuletzt alle Katzen grau sind.” Het zou de moeite loonen in verband met deze opvallende beschouwingen den aanhang van de Nederlandsche Volksbeweging kritisch te bezien, vooral waar er zijn, die blijkbaar hun sympathie voor deze beweging meenen te kunnen combineeren met die voor de dialectische theologie. Men zou hier in vollen ernst van de humaniteit „in de waagschaal” kunnen spreken. Het zal wel zoo zijn, dat bij menigeen het scherpe verzet tegen de antithese tot het leggen van een verband tusschen Christendom en humanisme heeft geleid.

Zoo wordt b.v. door van Niftrik het humanisme gezien onder het aspect der autonomie, maar zijn slotconclusie is, dat het reformatorische Christendom ook een zeer bepaald humanisme is nl. in Christus. De Kerk strijdt voor waarachtige humaniteit en daarom kunnen in tijden van bedreigde humaniteit Christenen en

¹²⁶) J. J. M. VAN DER VEN, *Christendom en Humanisme*, in: „Vrij Nederland”, 5e jaarg. 1945, no. 28.

humanisten samenwerken om waarachtige humaniteit te propageeren en te verdedigen ¹²⁷).

Men kan de vraag stellen, hoe dit mogelijk wordt geacht, waar van Niftrik de humaniteit alleen in en door Christus gewaarborgd ziet, maar duidelijk zien we hier een legitimeering van bepaalde gemeenschappelijke gedachteninhouden, zij het ook, dat ze voortkomen uit verschillende bronnen.

In dit verband is de verantwoording der Hervormde predikanten, die overgingen tot de S.D.A.P. een verschijnsel met een typisch-theologischen achtergrond. Zij wijzen de antithese-gedachte en daarmee de „Christelijke politiek” af, omdat de antithese „vervreemdt van de zakelijke verhoudingen der werkelijkheid”, doch willen wel ook op politiek terrein God dienen ¹²⁸). Ze willen dat doen door „op dat terrein het rechte te doen, naar de eischen van dat gebied in een gegeven tijdsgewricht: dat wat op dat oogenblik gedaan moet worden, zal er van een menselijke samenleving naar Gods gebod sprake zijn.”

Het is hun te doen om de *daad*. We kunnen ook zeggen: de daad der humaniteit, de *zakelijkheid* van den strijd om een menswaardig bestaan. Ondanks de verwerping van het „godsdienst is privaatzak” is o. i. duidelijk, dat hier — zij het van een andere zijde benaderd dan die van Thomas — een nieuwe vorm van dualisme zich aandient. Het is nog moeilijk de lijn scherp aan te duiden, waar eerst wordt geponeerd, dat onze staatkundige en maatschappelijke inzichten verband houden met onze geloofsovertuiging en even daarna „dat er geen noodzakelijk verband is tusschen het Christelijk geloof en een bepaald staatkundig inzicht” ¹²⁹), maar het dualisme is duidelijk, zooals het zich opmaakt tot een stormloop tegen de antithese ¹³⁰).

¹²⁷) G. C. VAN NIFTRIK, *Christendom en Humanisme*, in: „Vrij Nederland” 5e jaarg. 1945, no. 35.

¹²⁸) Ds J. J. BUSKES Jr e. a., *Wat bezielt ze?* 1945, pag. 13.

¹²⁹) *Wat bezielt ze?* pag. 12 en 13. Het onduidelijke en daardoor ook onzakelijke in deze verantwoording ligt o. a. hierin, dat onkritisch geopereerd wordt met het begrip „zakelijkheid”, waarbij nergens duidelijk wordt, hoe de verbanden door de schrijvers worden gezien. Zoo lezen we op pag. 16: „Naar ons besef is er weliswaar geen noodzakelijk „principeel” verband tusschen hetgeen wij verstaan en de belijdenis der kerk, maar er is toch een geestelijke *samenhang* tusschen de praktijk, die wij voor het heden meenen te moeten volgen en ons tegenwoordig christelijk belijden”. Elders lezen we weer de erkenning „dat er een wezenlijke tegenstelling openbaar *kan* worden tusschen geloof en ongelooft” maar... zij zijn er van overtuigd „dat deze niet zoo gemakkelijk hanteerbaar is als de meesten denken” (11).

¹³⁰) Vooral: *Wat bezielt ze?* pag. 13: „Wij menschen ademen wakende en slapende, wij werken en rusten, wij strijden en eten, wij denken en voelen ongeveer hetzelfde over heel de lijn van ons bestaan; wat een christen *méer* is of heeft of zoekt, ligt in een andere orde; een orde, die het profane wel van alle kanten bepaalt — zooals het geloof b.v. het huwelijksleven beïnvloedt en ordent — terwijl toch tegelijk het menselijke, het dagelijksche, het noodzakelijke, het profane een gegeven blijft met ’n eigen wet, een aardsch gebeuren, dat z’n eigensoortige eischen stelt.” Men leze in dit verband KUYPER’s hoofdstuk over „Het gewone en het buitengewone” in *Gem. Gratie* II, pag. 350 v.v.

Zoo komen we in het vraagstuk van antithese en humaniteit, van zakelijkheid en „Christelijke deugden” in aanraking met gevarieerde religieuze en theologische motieven zoowel bij de vrijzinnigen, de Rooms-Katholieken als de Barthianen. Door de jongste catastrofe heen bleef de mensch en z'n existentie in de tijdelijke chaotische werkelijkheid een actueel probleem. De groote vraag, die hierbij echter telkens weer gesteld moet worden, is deze: of men inderdaad na 5 jaar ontworteling en demoraliseering van oordeel is, dat de demonen nú zullen uitgebannen zijn en blijven en dat ons als vanzelf ná deze catastrofe de vruchten eener nieuwe en zuivere humaniteit in de schoot zullen vallen. Men moge zich Menno ter Braak in herinnering brengen in zijn „Van Oude en nieuwe Christenen”, die het Christendom als waarheid en geloofsleer niet aanvaardt, maar wel gevoelt een paradoxale verwantschap met de traditionalistische, humanistische cultuurverdediging „voorzoover hier het Christendom wordt erkend als een vormschool, die de onze is geweest en waarvan wij ons niet kunnen losmaken, zelfs niet in onze scherpste debatten met de Christelijke leer” ¹³¹). Ter Braak's werk kan ons oog scherpstellen voor het gevaar der leegheid van alle residu-Christendom en waarschuwen tegen een onkritisch opereeren met de „humaniteit”.

Juist het feit, dat in den tijd na dezen oorlog de humaniteit of de menschwaardigheid besproken wordt in verband met de afwijzing der antithese, doet duidelijk de trekken van een reactieverschijnsel onderkennen. Men zou hier met eenig recht van een gesaeculariseerde gemeene gratie-leer kunnen spreken — al zal men deze qualificatie zeker niet als juist willen aanvaarden — omdat hier een twee-terreinenleer in optima forma wordt ingevoerd en de éénheid van het leven uit het geloof bedreigd wordt door een dualistische gebrokenheid. Toen de Stichter der Vrije Universiteit zijn gemeene-gratie-leer ontvouwde, stond deze bij hem, blijkens onmiskenbare uitspraken, in onlosmakelijk verband met zijn belijdenis van de radicale verdorvenheid der menschelijke natuur, door hem „de wortel” dezer leer genoemd ¹³²).

Nu men allerwege — los van de antithese — opnieuw een „humaniteit” meent te kunnen aanwijzen, die voor de toekomst, voor vernieuwing en herstel van eminente beteekenis zal kunnen zijn en haar *inhouden* meent te kunnen abstraheeren van het geloof in Jezus Christus, nu zal het ook voor de theologie zaak zijn zich op al deze vragen met grooten ernst te blijven bezinnen. Zij mag

¹³¹) MENNO TER BRAAK, *Van oude en nieuwe Christenen*, 1937, pag. 114.

¹³²) Dr A. KUYPER, *De Gemeene Gratie* I, pag. 10—11. „Hier nu ligt de wortel van de leer der „gemeene gratie” en tevens de verklaring, waarom ze een zoo onmisbaar stuk der Gereformeerde belijdenis uitmaakt. Ze is niet opgekomen uit wijsgeerige verzinning, maar uit de belijdenis van het doodelijk karakter der zonde”. Vgl. ook H. BAVINCK, *De algemeene genade*, 1894, pag. 27: „Hij (nl. Calvijn) vatte... de zonde te diep en te ernstig op om nog iets goeds, op wat terrein dan ook, uit de natuur des menschen te kunnen afleiden.”

niet in de verwarde problematiek onzer dagen als ongeïnteresseerd ter zijde blijven staan. Het zijn ook háár oude problemen, háár controversen, die nu hier, dan daar in de geschonden wereld opkomen. Het zijn háár vragen in het gesprek met Rome, het modern geëntilleerde Rome over den mensch in z'n „ontologische goedheid” òf in z'n radicale verdorvenheid; met de vrijzinnige theologie in vele variaties over autonomie en humaniteit en met het Barthianisme over ethiek en eschatologie, over schepping en verlossing, over het gebod Gods en de scheppingsordeningen, over de „concrete situatie”. En met hen allen over het volstrekte gezag der Heilige Schrift.

Dr Kuyper heeft eens over de 19e eeuw gesproken als over een „groote eeuw”, die hem met schrik vervulde. De proporties der eeuw, waarin God thans ons leven weer doet voortgaan op een nog onbekenden weg, zijn zeker nòg geweldiger. Het zal onze roeping zijn langs nieuwe fata morgana's ons te spoeden tot onze taak en daarbij de lessen der historie niet te verwaarloozen.

*

U

rd
ár
p-
rn
d-
rie
a-
g,
te
ge

en
er
en
e-
ze



