

KBA 2169

Sonderdruck aus:
Nieuwe Theol. Studiën,
Juni-Heft, 1927.

TIJD EN EEUWIGHEID

(IN VERBAND MET EEN DER JONGSTE AANVALLEN OP DE
„DIALECTISCHE” THEOLOGIE)

DOOR

DR. TH. L. HAITJEMA

Hans Wilhelm Schmidt, *Zeit und Ewigkeit. Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie*. Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh, 1927, 390 S.

Het zou mij niet verwonderen, als dit boek van Schmidt binnenkort een belangrijke rol ging spelen in de bijna dagelijks groter wordende litteratuur rondom de zoogenaamde „theologie der crisis”. Het kon wel eens zóó worden, dat dit zorgvuldig bewerkte en aantrekkelijk gebouwde boek den naam verwerven ging van een definitieve afrekening met de dialectische theologie te bevatten. Daarom verdient dit werk een breeder bespreking, dan in een korte aankondiging onder andere rubriek mogelijk is.

Laat mij allereerst mogen trachten den hoofdinhoud weer te geven van Schmidt's boek. Het bestaat uit drie gedeelten, waarvan het eerste (S. 1—156) bedoelt te geven een kritische bespreking van de dialectische theologie, bijzonderlijk in haren blik op het probleem van tijd en eeuwigheid. In dit hoofddeel komt allereerst Barth's theologie ter sprake (S. 23—75), nadat in een inleidend hoofdstuk zeer interessant over een oudere en een jongere phase van Barth's theologie gehandeld is (S. 12—22). Vervolgens neemt de schrijver Emil Brunner's openbaringsbegrip onder kritiek en maakt het in dit hoofdstuk (S. 76—107) inderdaad Brunner niet gemakkelijk om met reden te kunnen staande houden, dat zijn aansluiting aan het Marburger Nieuw-Kantianisme slechts „propaedeutische” beteekenis zou hebben, gelijk Brunner niet zoo lang geleden nog in het *Zeitschrift für*

Theologie und Kirche beweerde. Schmidt legt met fijnen kritischen zin het „Geistschema” van het Marburger logicisme in Brunner's theologie bloot.

Daarop volgt een uitvoerig hoofdstuk in Schmidt's boek (S. 108—156), waarin de compromis-pogingen van Paul Althaus in de richting van een verzoening van dialectiek en geschiedenis onder handen genomen worden. De reeds bijna beroemd geworden kritiek van Althaus op Barth's theologie in het *Zeitschrift für systematische Theologie* wordt door Schmidt als treffend juist gewaardeerd. Jammer alleen, zegt de schr., dat Althaus zelf ook met de dialectiek bleef heulen en in zijn theologie des geloofs de volstreckte paradoxen als antinomieën voor ons denken zóó bleef vertroetelen, dat hem ter laatster instantie een soortgelijke ontluistering der geschiedenis, ook der heilsgeschiedenis, moet ten laste gelegd worden als aan Barth zelf. Ook bij Althaus staan per slot van rekening tijd en eeuwigheid in een dialectische verhouding tot elkander, zóó, dat de eeuwigheid de opheffing van den tijd is. En positieve waarde heeft de geschiedenis nog niet gekregen, wanneer men haar „übergeschichtlichen Sinn” toeschrijft, zooals Althaus dat doet. Objectief-feitelijk is ook voor Althaus de geschiedenis slechts „Verhüllung” van de wereld der eeuwigheid; slechts het geloofsoog kan er, door de ergernis van het ongelooft heengebroken, meer in zien.

Op deze breede, kritische bespreking van Barth, Brunner en Althaus volgt dan het tweede hoofddeel van Schmidt's boek, waarin hij het probleem van tijd en eeuwigheid zelf tracht te stellen, en... op te lossen (S. 157—309). Aan de dialectische theologie verwijt Schmidt (S. 185), dat ze zich aan een onkritisch dogmatisme bezondigde, door te opereeren met een tijd-begrip, dat niet wijsgeerig-phenomenologisch nader werd onderzocht. Dientengevolge mist deze theologie een „notwendigen und begründenden Unterbau”, die in een phenomenologie en metaphysica van den tijd te vinden is. Wij doen dus zeker Schmidt geen onrecht, als wij dit tweede hoofddeel van zijn boek beschouwen als zijn principiële fundeering van de eigen theologie der Geschiedenis, die hij in het laatste hoofddeel van zijn boek (S. 310—390) tracht te beschrijven. Inderdaad treffen wij dan ook in dit tweede hoofddeel een breedvoerig ingaan op phenome-

nologische en metaphysische beschouwingen over het tijdbegrip en het eeuwigheidsbegrip. Op den grondslag van een kritisch realisme in de kennisleer beproeft Schmidt van het tijdbegrip, dat in de sfeer van de theoretische werkelijkheid ligt, door te dringen tot den tijd-zelf, tot het tijd-wezen, dat als vóór-theoretische werkelijkheid moet gezien worden, en daarom ook een „vorformales Etwas” door hem genoemd wordt. Als de groote worteldwaling moet volgens Schmidt die telkens nog tyranniek overwicht toonende opvatting gebrandmerkt worden, waarbij de tijd als „Formbestimmtheit des Endlichen” wordt verstaan. Neen, de „ware” tijd (sic! H.) is volgens onzen auteur een „metaphysische Wesenheit”, een vóór-formeele werkelijkheid, die de verschillende tijd-vormen eerst mogelijk maakt. Als omschrijvende, „umgreifende”, niet „begreifende” typeering van dit vóór-redelijke wezen des tijds vindt Schmidt de formule van het *nunc aeternum*, een niet verder redelijk te benaderen grootheid, die zonder bezwaar de eeuwigheid in haren schoot ontvangen kan!

Na zulk een bezinning op het tijdbegrip geeft Schmidt zijn beschouwingen over het eeuwigheidsbegrip, waarin hij met gedurig herhaalde terugwijzing van de dialectische beschouwing, dat de eeuwigheid den tijd opheft, ten slotte komt tot zijn oplossing, dat de eeuwigheid (als iets van God-zelf) „überzeitlich” tegenwoordig is in het tijdelijk-historische leven van wereld en menschheid, en tegelijk (als iets van het creatuurlijke) de wereld der halftijdelijkheid tot „Vollzeitlichkeit” voortstuwet als der schepping eigen *τέλος* (S. 269—309).

Evenwel, Schmidt weet heel goed, dat hij in dit tweede hoofddeel van zijn werk niet meer heeft kunnen doen, dan door een metaphysische omvorming van het tijd- en eeuwigheidsbegrip de mogelijkheid scheppen voor een denkend mensch, om zich het absolute in den tijd en een echte heilsgeschiedenis te kunnen voorstellen, zonder in tegenstrijdigheden verwickeld te geraken. Over de feitelijkheid van zulk een heilsgeschiedenis is daarmede nog niets beslist. Hier kan alleen daadwerkelijke ervaring van historische heilsopenbaring van den Eeuwige in den tijd de mogelijkheid tot werkelijkheid maken. Vandaar dan ook, dat Schmidt in het laatste hoofddeel van zijn boek, over zijn „theologie der

Geschiedenis" sprekende, over openbaring en geloof in twee achtereenvolgende hoofdstukken handelt (S. 315—381), om daarna zijn boek te besluiten (S. 382—390) met een beschrijving van het eschatologische rythme der geschiedenis, die met „theologische” oog en gezien, één doorlopend synthetisch-bijeenzijn te aanschouwen geeft van liefde Gods en liefde des menschen, van wonder en verantwoordelijkheid, van gave en taak, van praedestinatie en menselijke zelfwerkzaamheid (Phil. 2 : 13).

Of de schrijver van dit knappe boek mij met klem van redenen nu niet bekeerd heeft van mijn aanhankelijkheid aan de door hem zoo scherp bestreden dialectische theologie?

Ik antwoord zonder aarzelen: in geen enkel opzicht. En ik wil gaarne trachten, mijzelf en anderen rekenschap te geven van de redenen, waarom Schmidt m.i. met zijn kritiek de theologie van Karl Barth niet trof en ook niet treffen kon, al stem ik even beslist toe, dat Brunner en Althaus in dit boek een en ander te overwegen krijgen, waarvan de doeltreffendheid hun schier niet kan verborgen blijven. Zonder kritiekloos met Barth's theologie te willen dwepen, meen ik toch te mogen zeggen, dat Schmidt krachtens zijn metaphysischen speculatie-drang en zijn principiëel misverstand van Kant's criticisme al reeds gedoemd is om langs Karl Barth heen te slaan in al zijn aanvallen. Dat dient nader in het licht gesteld te worden.

De schrijver van „Zeit und Ewigkeit” is een Leibniziaansche geest. Hij drijft naar synthese à la Leibniz. Hij is een man, die de taak der wijsbegeerte niet in het zuiver stellen van de problemen zien wil, maar in den waan verkeert, dat ware wijsbegeerte hare problemen oplost (S. 157, das Problem *und die Lösung*). Nu mag het ons echter niet verborgen blijven, dat de oplossing van het probleem van tijd en eeuwigheid, die de schr. op S. 226, en volgende, aan de hand doet, ook een echt-Leibniziaansche oplossing van het probleem is; d.w.z. heelemaal geen oplossing, doch een tersluiksche samenpersing van het probleem in een formule, die een grootheid poogt te omschrijven, welke voor het bespiegelende denken volstreekte aanvangs-grootheid is, in een min of meer mysterieus waas gehuld.

Leibniz stiet in zijn denken op het probleem van stof en geest als ontologisch-metaphysisch probleem; en hij stiet op het probleem van denken en zijn als ken-theoretisch probleem. Noch het eenzijdig materialisme, noch het eenzijdig spiritualisme, noch ook het excessief-Cartesiaansche idealisme, noch het excessief-Lockiaansche empirisme had bevrediging kunnen geven. De synthetische geest van Leibniz blijft worstelen om een oplossing van het metaphysisch en het ken-theoretisch probleem, — en meent ten laatste de verlossende formule te vinden in het *monade*-begrip. Wie de monade van Leibniz nu maar aanvaardt, wie daarvan nu maar uitgaat als van de onherleidbare grondfactor der wereld, die is klaar met het probleem van stof en geest, en evenzeer met het probleem van denken en zijn. De monade als krachtcentrum verklaart stof en geest beide; de monade als onbewust of bewust voorstellend wezen verklaart als spiegel van 't Universum het probleem van denken en zijn. . . .

Maar nu moet de lust aan metaphysische constructie toch wel heel sterk over iemand's kritischen zin de overhand gekregen hebben, als hij niet meer merkt, dat in Leibniz' monaden als wezenheden, waarmede het denken aanvangt, eigenlijk de problemen van stof en geest, en van denken en zijn, in gecondenseerden vorm verstopt zijn. Daarom is een Leibniziaansche oplossing geen ware oplossing.

En nu wil Schmidt ons op Leibniziaansche wijze van het probleem van tijd en eeuwigheid af helpen. Hij doet in werkelijkheid niet anders dan dit probleem verstoppen in de mysterieuze formules van het *nunc aeternum* en de *vollzeitliche Ewigkeit*. Daar wil hij het denken over tijd en eeuwigheid van laten uitgaan. Als het daarvan nu maar *wil* uitgaan! Schmidt kan er niemand toe dwingen. Ook niet door een minutieus betoog over de fouten van Kant en Rickert en Volkelt en Heim. Het *nunc aeternum* en de *vollzeitliche Ewigkeit* van Schmidt blijven „Behauptungen”, waartoe de rede nooit dwingen kan; waarvoor integendeel de kritische rede een huivering houden zal bij het inzien van de tersluiksche verbinding van *tijd* en *eeuwigheid* in beide formules: *nunc aeternum* en *vollzeitliche Ewigkeit*. De factoren, wier onderlinge relatie verklaard moet worden, zijn hier door Schmidt binnengesmokkeld in deze beide formules, die voor zijn „Welt-

formel" constitutief worden. Wat wonder dan, dat Schmidt's wereld straks de eeuwigheid in den tijd te aanschouwen kan geven!

Inderdaad, Schmidt is een Leibniziaansche geest. Een geest, die naar synthese en verzoening streeft. Ook naar een synthese tusschen Roomsche-Katholicisme en oud-Protestantsche orthodoxie (S. 332 ff.). Het wordt een synthese, waarbij Rome in de opvatting van kerk, en sacrament, „praesentia salutis" en „Mittelzustand" (na den dood, zie S. 345) het beste deel krijgt, al houdt de auteur ook nog zoo nadrukkelijk aan het begrip *geloof* als *vertrouwen* vast (S. 366, 376).

Ook in zijn afkeer van de antinomie in het religieuze denken geeft deze synthetische geest aan het Roomsche-Katholicisme het beste deel. Zoodra de vraag naar de methode bij de geloofsbezinning aan de orde komt, is de parallelie van Schmidt's uiteenzettingen met het dogmatisch denken van een Aristotelisch-Thomistisch Roomsche-Katholicisme merkwaardig.

Rome wil van de paradox in het religieuze denken niets weten. Ook Rome zegt met Traub en Schmidt (S. 295): „was dem Grundgesetz unseres Denkens widerspricht, kann nicht als wahre Erkenntnis gelten." Rome laat het redelijk denken bij de systeemvorming gelden, maar niet, dan nadat het in den grond van zijn stelsel het anti-rationeele mysterie der eucharistie aan alle geloovige denkers te aanvaarden heeft gegeven. In het wonder der transsubstantiatie is de grondwet van het denken toch feitelijk doorbroken, waar men substantie-verandering in het avondmaals-sacrament heeft te belijden tegelijk met het onveranderd blijven van alle eigenschappen van brood en wijn. Welnu, precies op dezelfde manier eert ook Schmidt het redelijk denken, dat syllogistisch voorwaarts schrijdt. In den onderbouw van Schmidt's theologie der geschiedenis ligt het mysterieuze *nunc aeternum* ingemetseld, van welk „nu" ook het voor alle tijdelijkheid onmogelijke gelden kan. In het *nunc aeternum* ligt volgens Schmidt „die ganze Zeit" (S. 237). Als wij aan het *nunc aeternum* denken, moeten wij aan iets probeeren te denken, dat geheel anders is dan wat wij gewend zijn bij het begrip „tijd" te denken. De tijd is in het *nunc aeternum* „ewige Gegenwart". En zoodra wij dan

Schmidt in de rede zouden willen vallen, en zeggen: uw „nunc aeternum” is niet ten-einde-door-te-denken, en daarom laat zich bij uw „Urphänomen” niets denken, dan poogt hij ons tot gewillig halthouden te bewegen, door keer op keer voor het rechte inzicht in het wezen van het „nunc aeternum” een beroep te doen op ons „vortheoretisches Zeiterlebnis”, en dreigend den vinger op te heffen tegen het redelijk denken, dat hier niet verder moet willen indringen, daar het hier onmiddellijk staat voor ’t geheimenis van ’t leven zelf („logisch undurchdringlich”! S. 292), van de werkelijkheid „an sich”, die in dit verband „das reine Zeitwesen” (S. 214) kan genoemd worden.

Ziedaar nu dat rasechte intellectualisme, dat Brunner eens treffend gekarakteriseerd heeft als halverwege steeds te blijven staan, n.b. op grond van een conclusie der rede zelf! Schmidt’s redelijkheid is de lofprijzing van het begripsmatig denken, dat kritisch is tegenover alle constructies van anderen, maar weigert te doen aan kritiek van eigen grondformules.

Hoe kon het Schmidt toch ontgaan, dat hij zich wanhopig in „Widersprüche” verweekelt, zoodra hij over het „nunc aeternum” spreken gaat? In het proces der kennis plaatst hij zijn „eeuwig nu”; immers dat is toch het doel aller begripsvorming, dat ze op haar object terugwijst en dit in het licht der kennis trekt. Toch houdt hij tegelijk vol, dat zijn „nunc aeternum” geen „logisches Gebilde” is (S. 300). Maar wat is de beteekenis dan van woorden als vóór-formeel, meta-logisch, vóór-theoretisch? Zijn al die woorden als termen niet even redelijk gevormd als de termen, waarmede Volkelt en Heim over den tijd spreken?

Schmidt verwijt telkens aan de dialectische theologie, dat ze over de „zeitlose Ewigkeit” nog wat weet te zeggen, daar toch al ons spreken onwillekeurig tijdelijk-ruimtelijk gebonden is. Hier paste volgens Schmidt het volstrekte zwijgen. Maar kan men niet met hetzelfde recht dit argument tegen Schmidt zelf gebruiken, en zeggen, dat over de vóór-theoretische tijd-werkelijkheid geen woord meer gestameld kan worden, omdat wij met ieder woord, dat wij uitbrengen, al weer met volstrekte noodwendigheid in beginsel die werkelijkheid theoretisch gaan omschrijven? Geheel kritiekloos vervalt Schmidt, zoodra hij het over het „reine Zeitwesen” heeft, in de fout, die hij b.v. Karl Heim

zoo gaarne verwijt, n.l. in de fout der onkritische identificatie van denken en zijn, in het meest onbezonnen begrippen-realisme (zie S. 200—201, 261).

Dit brengt mij vanzelf tot de bespreking van een derde kenmerk, dat met een Leibniziaansche geesteshouding als vanzelf gegeven is: het vóór-Kantiaansche begrippen-dogmatisme. Schmidt leeft lang na Kant, zeer zeker; maar in zijn principiële bezinning valt hij tot achter Kant's criticisme terug.

Schmidt wil Kant zelfs corrigeeren; hij bespreekt uitvoerig Kant's tijdbegrip, zooals deze het in de *Kritik der reinen Vernunft* gaf. Schijnbaar diep gaat Schmidt zelfs in op het begrip „Anschauungsform a priori”, en hij meent, dat het wijsgeerig denken voor lange perioden op het verkeerde spoor is gekomen met dit tijdbegrip. Wat de Nieuw-Kantianen betreft, toont Schmidt onverholen voorkeur voor de Badensche richting, voor Rickert en Lask. Dat is van een' Leibniziaanschen geest te begrijpen, die uiteraard er op bedacht moet wezen, om den echten ken-kritischen Kant in Kant terug te dringen, en alleen die elementen in het Kantianisme naar voren te halen, waarop de lust aan metaphysische constructies zich botvieren kan. Schmidt weet het in Rickert terdege te waardeeren, dat hij in het tijdbegrip tusschen methodologischen kennisvorm en constitutieven werkelijkheidsvorm scherp onderscheidt. Maar nu moet men volgens Schmidt nog een stap verder durven gaan dan Rickert: men moet aan „den tijd” het vorm-karakter ten eenenmale durven ontnemen, en durven zeggen: die Zeit ist keine Form, sondern gibt Formen (S. 299). Ook als constitutieve werkelijkheidsvorm beoordeeld, is „de tijd” immers nog in het redelijk omvormingsproces begrepen, d.w.z. ook als wij spreken van werkelijkheidsvorm zijn wij nog in het tijdbegrip van een kennend subject bevangen; — wij moeten verder durven gaan, en tot de *objectieve, ware tijd* durven dóórdringen.... „wir sind darauf ausgegangen, das „An sich” der Zeit herauszu-arbeiten” (S. 240).

Daarom noemt Schmidt zijn kennis-theorie dan ook in onderscheiding van de Heidelbergsche kritische idealisten een *kritisch realisme* (S. 207; zie ook S. 71 ff.).

Voor mijn besef is zulk een kritisch realisme, dat boven Rickert's kritisch idealisme uit grijpen wil, nog weer ettelijke stappen verder van den waren Kant afvoerend, ja tot achter Kant terugzuigend in het begrippen-dogmatisme der „Aufklärung”. Het is één groote, „wirklichkeitsfremde” illusie, waarbij men zich aan „irreale Abstraktionen” overgeeft, die Schmidt aan anderen nog al eens verwijt (zie b.v. S. 285) ¹⁾. Heim moge van het empiriokriticistisch uitgangspunt zijner wijsgeerige ontwikkeling uit wat al te gemakkelijk werkelijkheid en bewustzijnswerkelijkheid van een empirisch subject identificeeren, men wane toch niet, dat men hem weerlegt, door een theoretisch-abstracte onderscheiding te maken tusschen *Welt für uns* en *Welt an sich* (S. 246—247). Schmidt poogt vóór-kritisch, dogmatisch, de ware kennis te isoleeren van het kennende (ken-theoretische) subject en verliest daarmede zoo volstrekt mogelijk den blik op de waarheid van de copernicaansche wending, die Immanuël Kant in de wijsbegeerte heeft gebracht. Kennis, die niet op het ken-theoretisch subject van oogenblik tot oogenblik betrokken blijft, is ijdel begrippen-spel.

Schmidt verstaat op vóór-kritisch Leibniziaansche wijze de principiële fundeering, die Rickert gaf van de veelvormigheid der methoden bij wetenschappelijke begrips-vorming (eigenaardige sferen der werkelijkheid eischen eigenaardige methoden voor wetenschappelijke bearbeiding!) in zulk een zin, dat hij durft verklaren: es gibt also keine unvergänglichen Erkenntnisformen (S. 371), waarmede de wetmatigheid van het logisch denken der menschen tegen wil en dank voor een hallucinatie verklaard wordt, alleen omdat de schr. niet in staat is „kritisch” over het woord kennisvormen na te denken. Schmidt is aan een principiële worsteling met het Marburger logicisme nog lang niet toe: en door die school van wijsgeerig denken zal hij toch nog heen moeten, vóór hij in staat zal zijn zich „in aller Deutlichkeit gegen Kant abzugrenzen” (S. 371, Anm.).

Met het bovenstaande heb ik Schmidt's eigen standpunt be-

¹⁾ Wat reëel is, is „zeitlich bestimmt”, zegt Schmidt hier. Daarmee is het vonnis geveld over zijn eigen *nunc aeternum*, dat aan alle „zeitliche Bestimmtheit” ontsnapt!

streden, van waaruit hij de dialectische theologie bestrijdt. Is het nu te verwonderen, dat ik in de juistheid van zijn kritiek op een openbaring van theologisch denken, die zoo radikaal mogelijk religieus-kenkritisch is, maar bitter weinig vertrouwen meer heb?

Het is misleidend, dat Schmidt vóóraan in zijn boek dadelijk de „kritische Darstellung” geeft van de dialectische theologie, en daarna pas eigen standpunt nader fundeert. Dit wekt den schijn, alsof Schmidt in het eerste hoofddeel van zijn boek immanente kritiek levert. Terwijl juist daarvan bij hem in 't geheel geen sprake is. De Leibniziaansche geest *kan* geen theologisch-kritische theologie kritiseeren, omdat hij zich zelfs in de „Grund-einstellung” van deze niet in-denken kan.

Ik gaf de gedeeltelijke juistheid van Schmidt's kritiek op Brunner en Althaus reeds toe. Schmidt kon hier het juiste treffen, omdat Brunner inderdaad de theologie wezenlijk dreigt afhankelijk te maken van het logicisme der Marburgers (terwijl hij op andere oogenblikken soms met de begrippen der Marburgsche filosofie weer onkritisch systeem-vormend werkt!); en omdat Althaus ondanks zijn theologie *des geloofs*, die hem theologisch-kenkritisch moest maken, telkens terugvalt in een realistisch dogmatisme, dat door Schmidt uiteraard kan geraakt worden.

Maar zoodra de behandeling van Barth's theologie begint, is Schmidt ten eenenmale het spoor bijster.

„Wenn wir im folgenden von *Dialektik* reden, so meinen wir in erster Linie immer das unaufhebbare Verhältnis der Exklusivität zwischen Zeit und Ewigkeit; wir meinen also nicht so sehr die Spannung in dem Gebiet des Erkennens als die Gegensätzlichkeit in der Sphäre des Wirklichen” (S. 21). In deze woorden ligt de groote oorzaak duidelijk uitgedrukt, waarom Schmidt van Barth's theologie der crisis niets begrijpen kan. De heele „ontologische”, metaphysische dialectiek, welke Schmidt op blz. 18 en volg., ter sprake brengt, is een fantasie-produkt van zijn eigen onkritisch-theologisch denken. Het is eenvoudig niet waar, dat het eigenlijke principe der dialectiek „bei Barth gar nicht auf logischem, sondern auf ontologischem Gebiet” ligt (S. 18).... Barth kan de heele ontologische dialectiek niet

anders dan één monsterachtige abstractie noemen. Waarom weigert men telkens toch ernstig te rekenen met de bladzijden in *Das Wort Gottes und die Theologie* (S. 171 ff.), waar Barth zoo opzettelijk en ondubbelzinnig over de dialectische methode spreekt? Let wel, over zijn *methode* voor het theologisch kennen, en dus heelemaal niet over een „metaphysische” dialectiek!

Natuurlijk kan Schmidt van Barth's „kritische” hamartiologie en Christologie geen woord meer juist begrijpen, als hij hem wil verstaan van een „metaphysische” dialectiek uit. Nu zijn enormiteiten als deze in de beoordeeling van Barth te verwachten, die even zoovele dwaasheden zijn: die Sünde wurde metaphysiert (S. 27). Diese Welt ist nicht mehr Schöpfung, sondern Sünde (S. 27). Als eine irdische Erscheinung ist Jesus Sünder (S. 35). Alle „Offenbarungstatsachen” haben nur als Gleichnisse und Hinweise, nie als Tatsachen an sich (wat zijn dat voor dingen? H.) Heilsbedeutung (S. 39). Es ist der Fehler Karl Barths, dass er *unbemerkt den Gerichtsgedanken ganz selbstverständlich mit der Tatsache der Unvollkommenheit und Endlichkeit der Welt verbunden hat* (S. 55).

Schmidt, met zijn hartstocht voor het „an sich”, het objectieve, het metaphysische ook in de Christelijke geloofsleer, kan Barth's gedachten niet eenmaal zuiver lezen, omdat hij er niet in komen kan, dat Barth vasthouden wil, dat heilswaarheid *geloofswaarheid* is, en het hem dientengevolge onmogelijk moet zijn in abstracto (zoogenaamd: objectief) over de zonde, over Christus, over de heilsfeiten, over deze wereld te gaan spreken. Wie Barth geen onrecht wil doen, mag geen oogenblik openbaring en openbaringskennis uit elkaar halen en van elkaar isoleeren (zie S. 48). Dat bij Barth in het theologisch kennen alle kennis als betrokken op het geloovig-kentheoretisch subject wordt gezien, dat is de copernicaansche wending in de „kritische” jong-Zwitserse theologie!

Ten slotte dien ik nog één gevaarlijk misverstand terug te wijzen. Men zou kunnen meenen, dat dit betoog tot geen andere conclusie dan deze kan voeren: dat volgens mijn overtuiging Barth's theologie slechts goed verstaan kan worden, wanneer men den radikaal-kenkritischen blik op de beteekenis van het

Kantianisme heeft. Een conclusie, die tot het vermoeden zou kunnen voortleiden, dat Barth inderdaad wezenlijk afhankelijk is van de Marburger richting in de Nieuw-Kantiaansche filosofie.

Noch de conclusie, noch het vermoeden is juist.

Barth is niet een theologisch systematicus, die zijn theologie op een onderbouw van Marburgsch wijsgeerig denken heeft opgetrokken. Wie kan trouwens de Marburgsche filosofie ooit als „onderbouw” gebruiken, zoolang verstaan wordt wat het nieuw-Kantianisme van Marburg eigenlijk is?

In een bijzonder mooi artikel in het *Zeitschrift für systematische Theologie* las ik onlangs over Paul Natorp's laatste levensperiode, en kwam onder den indruk van Natorp's onomwonden erkenning, dat hij onder den invloed gekomen was . . . van de dialectische theologie van Gogarten! Dus precies het omgekeerde dan wat men doorgaans meent, blijkt het feit, dat men de dialectische theologie uit de Marburgsche filosofie poogt te verklaren. — Maar het is ook onjuist, om inzicht in de kenkritische beteekenis van het Kantianisme voor een onmisbare vooronderstelling te houden voor recht verstand van Barth's theologie. Iedere eenvoudige geloovige, die weet wat *geloof* is in den reformatorischen zin, kan Barth verstaan. Een wijsgeerig bad in het Kantianisme is daarvoor waarlijk niet noodig.

Daarom is het zinvol te zeggen, dat Schmidt's heele kritiek op Barth's theologie tot mislukking gedoemd was, omdat hij in het positieve gedeelte van zijn boek over *geloof* (S. 350 ff.) schreef, zooals hij deed. Rome krijgt in Schmidt's geloofsopvatting het beste deel. Wij worden in de richting van het „eerst zien, en dan gelooven” getrokken, als het op S. 357 samenvattend heet: *Glaubensgewissheit hat ihren Grund in einer Gegenwartsgeschichte göttlicher Wunder und Heilstaten.*

De beteekenis van het wijsgeerig inzicht in de beteekenis van Kant's criticisme voor het recht verstand van Karl Barth is geen andere dan deze, dat bijzonderlijk theologen van onzen tijd, die met wijsgeerige fundeering hunner theologie zoo hoog wegloopen, zich in de propaedeutische studie vóór de theologie van Barth eerst eens pogen te verdiepen in den zin van een copernicaansche wending op het gebied der wijsbegeerte. Dat kan als

vóórroefening dienen, om straks recht te verstaan, wat een copernicaansche wending op het terrein der theologie beduiden kan. Hier is parallelie tot op aanzienlijke hoogte. Maar meer dan *parallelie tot op zekere hoogte* ook niet.

Of men de copernicaansche wending in de theologie inderdaad verstaan zal, hangt ten slotte af van het antwoord op de vraag, of men verstaat — juist in dat „oogenblik” „existentieel” verstaat! — wat het genadewonder des geloofs is en geloofswaarheid als *geloofswaarheid* beduidt. Kierkegaard kan ons leeren, hoe hier de parallelie met het wijsgeerig kriticisme in een volstrekte tegenstelling daarmee omslaat.