

**PHILOSOPHIA  
REFORMATA**

VOLUME 70 (2005), NO. 2

association for  
reformational philosophy

**DR. HERMAN DOOYEWEERD †**  
**Eerste hoofdredacteur (1936-1976)**

**Editorial Board/Redactie:**

M. Dick Stafleu (chairman/voorzitter), Bert M. Balk (secretary/secretaris),  
Abraham P. Bos, Jan Willem Sap, René van Woudenberg.

**Book Review Editor/Redacteur boekbesprekingen:**

Jan van der Stoep.

Each article submitted for publication will be reviewed by at least one member of the editorial board and at least one external referee. This also applies to the 'critical studies'. Book reviews will be judged by one of the editors. For each contribution the board of editors is responsible for publication, the author is responsible for the contents.

Copyright remains with the publisher.

For instructions to contributors, see the penultimate page of the cover.

Elk ter publicatie aangeboden artikel wordt beoordeeld door ten minste één lid van de redactie en ten minste één deskundige referent buiten de redactie. Dit geldt ook voor 'kritische studies'. Boekbesprekingen worden beoordeeld door een lid van de redactie. Voor elke bijdrage is de redactie verantwoordelijk voor plaatsing, de auteur voor de inhoud.

Het copyright berust bij de uitgever.

Voor de vormgeving van aan te bieden artikelen, zie de voorlaatste pagina van de omslag.

**Correspondence/Secretariaat:**

Please send all correspondence intended for the editors to the secretary/Alle stukken voor de redactie gelieve men te zenden aan de secretaris:

Bert M. Balk, Molenlaan 213, 3055 GC Rotterdam, The Netherlands, e-mail: bblk@cbs.nl.

Send books to be reviewed to/Boeken ter bespreking te zenden aan:

Jan van der Stoep, Vrije Universiteit, Faculteit Wijsbegeerte, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam, The Netherlands.

**Subscriptions/Abonnementen:**

Centrum voor Reformatorische Wijsbegeerte, Postbus 2156, 3800 CD Amersfoort, tel. (033) 4657078, fax (033) 4657304, e-mail: reform.philos@wxs.nl.

**Voorwaarden van uitgave:**

Volume 70 (2005) kost EUR 27,50 (buitenland EUR 32,50). Voor leden van de Vereniging voor Reformatorische Wijsbegeerte is de abonnementsprijs begrepen in de jaarlijkse contributie.

Verschijningsfrequentie van het tijdschrift: tweemaal per kalenderjaar.

DOOYEWEERD VERSUS VOLLENHOVEN:  
THE RELIGIOUS DIALECTIC WITHIN REFORMATIONAL PHILOSOPHY

J. GLENN FRIESEN

1. *Introduction*

The philosophy of Herman Dooyeweerd (1894-1977) is frequently linked to that of his brother-in-law Dirk H.Th. Vollenhoven (1892-1978). Both men taught at the Vrije Universiteit of Amsterdam, although in different faculties, and they are often referred to as the founders of reformational philosophy. It is often assumed that Dooyeweerd provided the systematic philosophy, whereas Vollenhoven wrote about the history of philosophy, and that their ideas can therefore be combined. But Dooyeweerd and Vollenhoven disagreed on almost every key point. They differed in their ontology, epistemology, and theology. Although there has been some discussion of these disagreements in the Dutch literature,<sup>1</sup> there has been no detailed exploration of the implications of these philosophical differences for reformational philosophy.

Vollenhoven himself lists many differences between his philosophy and that of Dooyeweerd. He lists these differences in three articles or transcribed lectures:

a) “Divergentierapport I” (“Report of Divergences I”),<sup>2</sup> a report from 1953 [*Divergentierapport*]. Marked “Strictly confidential,” the report is directed to the Board of the Foundation for Special Chairs of Calvinistic Philosophy (het Bestuur der Stichting Bijzondere Leerstoelen Calvinistische Wijsbegeerte).

b) “De Problemen rondom de tijd” (“Problems about time”), private lectures from 1963 [*Problemen*].<sup>3</sup> Vollenhoven’s notes of this lecture were only in fragmentary form, and they were completed by A. Tol, using notes taken by a student who attended the lecture, J.C. Vander Stelt. In the text, Vander Stelt’s notes are indicated between the symbols ‘>’ and ‘<’.

c) “Problemen van de tijd in onze kring” (“Problems about time in our circle”), a lecture given by Vollenhoven in 1968 [*Kring*].<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> See especially A. Tol and K.A. Bril: *Vollenhoven als Wijsgeer* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1992), 107-211 [*Wijsgeer*]. This book contains several lectures and articles by Vollenhoven in which he expresses his disagreements with Dooyeweerd, as well as some helpful notes. Some comparisons between the two philosophers were made by Johan Stellingwerff: *D.H.Th. Vollenhoven (1892-1978) Reformator der Wijsbegeerte* (Baarn: Ten Have, 1992) [*Stellingwerff*]. See also Marcel Verburg: *Herman Dooyeweerd. Leven en werk van een Nederlands christen-wijsgeer* (Baarn: Ten Have, 1989) [*Verburg*].

<sup>2</sup> D.H.Th. Vollenhoven: “Divergentierapport I,” (1953), *Wijsgeer* 107-117 [*Divergentierapport*]. The Dutch version is made available online by the Association for Reformational Philosophy [<http://aspecten.org/vollenhoven/52ms.htm>]. See my translation online at: [<http://www.members.shaw.ca/hermandooyeweerd/Divergentierapport.html>].

<sup>3</sup> D.H.Th. Vollenhoven: “De Problemen rondom de tijd”, (1963), *Wijsgeer* 160-198 [*Problemen*]. Online at [<http://aspecten.org/vollenhoven/63b.htm>]. See my translation: [<http://www.members.shaw.ca/hermandooyeweerd/Problemen.html>].

<sup>4</sup> D.H.Th. Vollenhoven: “De Problemen van de tijd in onze kring”, (1968), *Wijsgeer* 199-211

In *Problemen* (p. 170) Vollenhoven says that his *Isagoogē*<sup>5</sup> is not the same as Dooyeweerd's *De Wijsbegeerte der Wetsidee*.<sup>6</sup> Vollenhoven also says that he had made a conscious decision not to disclose his differences with Dooyeweerd. He gives three reasons for this non-disclosure: (1) the fact that there was a serious attempt to arrive at a Scriptural philosophy, and that it was important to maintain a united front, (2) he thought his primary responsibility was that of chairman of the Association for Calvinistic Philosophy, and (3) he was occupied with other work. While perhaps historically understandable, it may be questioned whether this non-disclosure of their disagreements was the right decision. The resulting conflict of ideas has caused a great deal of confusion both to students of reformational philosophy as well as to the wider public. I also wonder whether it was Dooyeweerd or Vollenhoven who most benefited by this pact of silence. On the one hand, both men were able to maintain a common front during the lengthy university investigation of their philosophies.<sup>7</sup> On the other hand, it seems to me that because Vollenhoven taught in the Faculty of Letters and Philosophy, whereas Dooyeweerd taught in the Faculty of Law, the result of not disclosing these differences was to reinforce Vollenhoven's ideas at the expense of Dooyeweerd's, and that in general, this has resulted in Dooyeweerd's philosophy being interpreted through the lens of Vollenhoven's quite contradictory ideas.

Dooyeweerd was even more cautious about publicly disagreeing with Vollenhoven,<sup>8</sup> but there are some parts of his *New Critique* where he clearly refers to such disagreements.<sup>9</sup> And in 1964, the year before his retirement, Dooyeweerd

[*'Kring'*]. Online at [<http://aspecten.org/vollenhoven/68b.htm>]. See my translation: [<http://www.members.shaw.ca/hermandooyeweerd/Tijd.html>].

<sup>5</sup> See D.H.Th. Vollenhoven: *Isagoogē Philosophiae* (Vrije Universiteit: Uitgave Filosofisch Instituut, 1967) [*'Isagoogē'*]. This publication was intended for internal use at the university. It has not yet been translated or otherwise published. Drs. A. Tol is preparing a new edition with commentary.

<sup>6</sup> Herman Dooyeweerd: *A New Critique of Theoretical Thought*, (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1997; Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969; first published 1953) [*'NC'*]. This work is an English translation and revision of Dooyeweerd's *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, (Amsterdam: H.J. Paris, 1935) [*'WdW'*].

<sup>7</sup> On March 17, 1936 Valentijn Hepp of the theology faculty threatened that within two years both Vollenhoven and Klaas Schilder would be outside the Gereformeerde Church (Stellingwerff 130). Both Vollenhoven and Dooyeweerd were subjected to an intense university investigation that was initiated by Hepp and that lasted 10 years. Dooyeweerd provided three written responses from April 1937 to March 1938. His August 1937 response was 39 pages long. Vollenhoven's initial response was a 17-page letter dated October 17, 1937. These responses are in the Dooyeweerd Archives maintained by The Historical Documentation Centre for Dutch Protestantism [*'the Dooyeweerd Archives'*]. See my translation at [<http://www.members.shaw.ca/hermandooyeweerd/Curators.html>] [*'Curators'*]. The investigation was never really completed, but ceased when there was a change in the theological faculty after the Second World War.

<sup>8</sup> Verburg says that Dooyeweerd did not want to jeopardize the positive aspects of Christian philosophy as it was being taught at the Free University. When Dooyeweerd was asked by a journalist whether Vollenhoven had helped in developing this philosophy, he gave the tactful [*charmante*] response that Vollenhoven was "the first to be at his side" [*medestander*] (Verburg 89, referring to a taped conversation between Dooyeweerd and M. Verbrugge on August 11/74). In 1964, Dooyeweerd said privately that his talks with Vollenhoven had had no influence on the direction in which his philosophy developed (Verburg 88, 89).

<sup>9</sup> NC I, 31-33, fn. 1. A. Tol has shown that this long footnote, although it does not

did make some comments in his January 2, 1964 address to the Association for Calvinistic Philosophy [Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte]. The subject of the meeting was “Center and Circumference of the Philosophy of the Law-Idea in a changing world” [“Centrum en omtrek van de Wijsbegeerte der Wetsidee in een veranderende wereld”]. Dooyeweerd said that the center of his philosophy was religious:

The core [*kern*, kernel] of the philosophy of the Law-Idea is not of a philosophic nature. The core of the philosophy of the Law-Idea is of a central religious nature. And I believe that its strength is there, and that is also where its meaning for the future will lie. [Verburg 380, transcript of tape recording, my translation]

Dooyeweerd acknowledged that much of his philosophy had been rejected or criticized:

Each part of this philosophy [of the Law-Idea] must be critically weighed, because don't forget, it is the work of humans. I have had an alarming success in [being subjected to] such criticism! After the Second World War it came to the point that I sometimes thought, “No pillar remains standing. At the moment everything lies knocked down flat. There is no part of this philosophy that has not been subjected to a sharp critique. The teaching of time, in my opinion a very fundamental piece of the philosophy of the law-Idea, has been struck at in its foundation.” The teaching of the law-spheres...has in various parts been so injured that I thought, “Okay, now where are we going?” It was in fact said to me, “Yes, we agree with you, there is a diversity of modes of experience..., but we hesitate to speak of a historical aspect of experience,” and “We do not want to become historicists. That [aspect] must remain outside.” And others said, “Now, the intuition of time; it is such an all-encompassing time, in which all the aspects are fitted. That we can't accept. There are aspects — the arithmetical aspect, the spatial aspect — which are timeless. We must maybe make time itself into an aspect...etc.” I thought, “There goes the whole philosophy of the Law-Idea.” [Verburg 380-81, my translation]

Verburg says that a long discussion ensued. Vollenhoven perceived that Dooyeweerd had been referring to him, and Vollenhoven responded:

The theory of the law-spheres, the theory of the modalities — that has been splendidly developed by Dooyeweerd. The theory of retrocipations and anticipations, the theory of the object — these are rather mixed up [door elkaar geslagen], as I have recently shown. ‘Individuality structures’ — I have always hesitated about that idea; I thought, “I don't need that word.” And the theory of time — yes, I have a very broad understanding of that. But as for the place of religion in philosophy, we are in precise agreement and therefore these other questions are of a different nature. [Verburg 381, my translation]

Vollenhoven's response shows many disagreements with Dooyeweerd: anticipations, retrocipations, the theory of the object, and individuality structures. And

---

specifically name Vollenhoven, is a response to Vollenhoven's *Divergentierapport*, which Vollenhoven had discussed with Dooyeweerd (See *Wijsgeer* 110). Dooyeweerd pointedly speaks of “my philosophy.” It is curious that Vollenhoven seems to have ignored these clarifications in his subsequent criticisms of Dooyeweerd. It is possible that Vollenhoven never read this footnote, just as he apparently never read his copy of Dooyeweerd's *Reformatie en scholastiek*. See A.P. Bos: “Dooyeweerd en de oudheid,” in *Herman Dooyeweerd (1894-1977): Breedte en actualiteit van zijn filosofie*, ed. H.G. Geertsema et al (Kampen: J.H. Kok, 1994) 223 note 25.

although both Dooyeweerd and Vollenhoven emphasized the importance of religion in relation to philosophy, it is certainly not correct to say that they were “in precise agreement” about the place of religion in philosophy.

During the same address in 1964, Dooyeweerd made a plea for a wider ecumenism, and a reaching out to those who agreed with the philosophy but who did not want to join the “narrow circle” of Calvinism.<sup>10</sup> Vollenhoven opposed this plea for ecumenism.

In 1974, Dooyeweerd gave an interview for a book about Dutch civil lawyers; the book was only published after his death.<sup>11</sup> Dooyeweerd says in that interview that in some respects he had failed, and that his work had taken a direction beyond his control:

Nu, op die laatste twee punten heb ik gefaald, dat heb ik niet kunnen volbrengen. Maar dat komt omdat ik het niet in de hand had. De richting die je werk neemt kun je niet van te voren programmeren. Je kunt het wel doen, maar dan komt opeens over je: ik heb te hoog gemikt, ik heb geen rekening gehouden met bijzondere omstandigheden.<sup>12</sup>

[Now, concerning the last two points, I have failed; I could not accomplish it. But that is because I was not in control of what happened. The direction that one's work takes cannot be determined in advance. You can try to do that, but then suddenly you realize: I have aimed too high, I did not take account of special circumstances.]

The next year, in the last article that he ever wrote, Dooyeweerd gave some details of how the use of his philosophy by others had taken a wrong direction.<sup>13</sup> He refers to criticism of his philosophy by H.G. Stoker, F. Kuyper, H. van Riessen, A.L. Conradie, A.M.T. Meyer, V. Brümmer and C.A. van Peursen. He says that what was at stake in these discussions was the “philosophical view of theoretical thought and of experience that lies at the basis of the whole transcendental critique.” Dooyeweerd says that he did not want to intervene prematurely in these discussions.<sup>14</sup> What prompted him to finally speak out

<sup>10</sup> Verburg, 381. In the *New Critique*, Dooyeweerd distances himself from those who refer to his philosophy as ‘Calvinistic’ (*NC I*, 524, ft 1). The line of antithesis runs through the heart of each of us [and not between Calvinists and other groups] (*NC I*, 524). He even tried to change the name of the Calvinistic Association for Philosophy [Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte]. He was unsuccessful in that attempt. He said that the term ‘Calvinism,’ already “dangerous in itself,” can lead to a label for a definite group or sect (Verburg 344). Vollenhoven believed antithesis to be between believers and unbelievers, and thought that Dooyeweerd did not do justice to this idea (Stellingwerff 249).

<sup>11</sup> Dunné, J.M. van et al: *Acht civilisten in burger* (Zwolle: Tjeenk Willink, 1977). The interviews were conducted by the lawyers J.M. van Dunné and P. Boeles.

<sup>12</sup> Letter September 1976 to Dooyeweerd from P. Boeles of the law firm Goudsmit & Branbergen (in the Dooyeweerd Archives, Lade I, 1). The reference is to page 14 of the original transcript. Dooyeweerd wanted to delete this from the interview. Mr. Boeles tried to persuade him to keep it. He thought that it showed Dooyeweerd's humanity, and that even a great man could fail.

<sup>13</sup> Herman Dooyeweerd: “De Kentheoretische Gegenstandsrelatie en de Logische Subject-Objectrelatie”, *Philosophia Reformata* 40 (1975) 83-101 [‘Gegenstandsrelatie’]. See my translation online: [<http://www.members.shaw.ca/jgfriesen/Mainheadings/Kentheoretische.html>]. This article was previously not fully translated into English, so the full extent of Dooyeweerd's disagreement is not widely known.

<sup>14</sup> Dooyeweerd had previously strongly criticized the views of the South African reforma-

was the publication of the thesis *Begrip en Idee* by D.F.M. Strauss, directed by H. van Riessen. Dooyeweerd's article is a strong critique of Strauss's ideas. As we shall see, the ideas that Dooyeweerd criticizes so strongly in Strauss are also found in Vollenhoven. It is therefore important to look at Dooyeweerd's critique of Strauss in more detail.

Dooyeweerd says that Strauss's rejection of the *Gegenstand*-relation leads to an absolutization of the logical aspect, and to "insoluble genuine antinomies" (*Gegenstandsrelatie* 100). Now such "genuine antinomies" occur "by making certain modal aspects absolute." In doing so, we "overstep the limit of the order of cosmic time" (*NC* II, 38). Such absolutization causes a "religious dialectic" between the first absolutized aspect, and its *correlata*, driving human action and thought "from one pole to another" (*NC* I, 64, 123). The non-Christian ground-motives of modern philosophy contain such a religious dialectic. Dooyeweerd says that Strauss's ideas of the nature of theory reflect "the most current prejudices of modern epistemology" (*Gegenstandsrelatie* 97).

My own philosophical sympathies are with Dooyeweerd rather than with Vollenhoven (or Strauss who continues Vollenhoven's ideas<sup>15</sup>). I do not believe that it is possible to compare Dooyeweerd and Vollenhoven without choosing a standpoint, and my criticism of Vollenhoven reflects my acceptance of Dooyeweerd's point of view. Even the title of my article refers to a "religious dialectic" — an idea that depends on Dooyeweerd's idea of religious ground-motives. But my purpose is not so much to decide which philosopher is right as to begin to disentangle the two philosophies so that they can be judged on their own merits. Each of the differences that I enumerate below could be the subject of a separate article, but I believe that it is useful to put them in summary form.

## 2. *Ontology*

### 2.1. Dualism, Monism, Nondualism

Vollenhoven's problem-historical method presupposes an ontological dichotomy between monistic and dualistic philosophies. Vollenhoven uses the terms 'monism' and 'dualism' in two different ways: an ontological sense (the issue of whether ultimate reality is one or many) and an anthropological sense (the

---

tional philosopher Hendrik Stoker. Dooyeweerd found "un-Biblical dialectical basic motives" in Stoker's thought (*NC* III, 69ff). As we shall see, several of the ideas he criticizes in Stoker are also found in Vollenhoven.

<sup>15</sup> Strauss's philosophy therefore continues the confusion between the ideas of Dooyeweerd and Vollenhoven. This confusion was compounded when, several years after Dooyeweerd's death, Strauss published an article in which he repeated the same ideas that Dooyeweerd had so strongly criticized. See D.F.M. Strauss: "An Analysis of the Structure of Analysis: The *Gegenstand*-relation in discussion", *Philosophia Reformata* 49 (1984) 35-56. Furthermore, when Strauss became Editor-in-Chief of the *Collected Works of Herman Dooyeweerd*, references to Strauss's article were included as footnotes to Dooyeweerd's work. See Herman Dooyeweerd: *Encyclopedia of the Science of Law* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2002), 28, fn. 1 and 90, fn. 1.

issue of whether the soul and body derive from separate sources or from one source). I will discuss the anthropological issue later.

Ontological monism accepts an original ontological unity that diverges into either a duality<sup>16</sup> or a multiplicity. An example of monism is pantheism, where the world of multiplicity is assumed to be ultimately identical with God. But in dualism, multiplicity is original. An example of dualism is the belief that God created the world from eternally pre-existing matter.

Vollenhoven says that Christian philosophy must not accept either dualism or monism (*Kring* 210). Vollenhoven therefore wants to exempt himself from his own problem-historical philosophical analysis.<sup>17</sup> But although Vollenhoven privileges his own philosophy, he does not extend this same exemption in his analysis of Dooyeweerd. He classifies Dooyeweerd first as a dualist (semi-mysticism) and then as a monist (monistic monarchianism).<sup>18</sup> I believe that both characterizations are wrong; there should be a category that is neither dualistic nor monistic. Dooyeweerd himself said in 1964 that Vollenhoven applied his method too tightly and rigorously (Verburg 89).

Both Vollenhoven and Dooyeweerd deny a dualistic view of reality. God did not create the world from eternally pre-existing matter or substance.<sup>19</sup>

If Vollenhoven and Dooyeweerd are not ontological dualists, are they monists? Both philosophers also deny ontological monism in the sense of a pantheistic identity with God. The difficulty is that Vollenhoven, because of the rigidity of his dichotomy monism/dualism (at least for others), classifies Dooyeweerd along with philosophers who are monists. It is therefore necessary to look at this issue of monism and pantheism in more detail, particularly since the issue always comes up when discussing Dooyeweerd's "mysticism."

Dooyeweerd is not a monist. He speaks of a "boundary" between the *Being* of God and the *meaning* of creation (*NC I*, 99). Although Dooyeweerd regards creation as distinct from God, it is also related to God in a continuity of "expression." God as Origin *expresses* Himself in created reality, and created reality *refers* back to God for its *meaning* (*NC I*, 4). All of temporal reality is "from, through and to" God as Origin (*NC I*, 9). God is the *Arché* of the

<sup>16</sup> Vollenhoven distinguishes between a duality and a dualism. A dualism points to a fundamental dichotomy that cannot be reconciled. A duality is a distinction ultimately deriving from the same source.

<sup>17</sup> It seems to me that a philosopher should be able to set out his or her own position before classifying the ideas of others. Vollenhoven seemed to take the position that all philosophical types were pagan, and that Christian philosophy should therefore not fit within any type. In later years Vollenhoven attempted to fit his philosophy into his problem-historical method, but he never succeeded. See my article "Monism, Dualism, Nondualism: A Problem with Vollenhoven's Problem-Historical Method," (2005) where I show that Vollenhoven's problem-historical categories are inadequate to describe either his own philosophy or that of Dooyeweerd. Online at [<http://www.members.shaw.ca/hermandooyeweerd/Method.html>].

<sup>18</sup> D.H.Th. Vollenhoven: *Schematische Kaarten*, ed. K.A. Bril and P.J. Boonstra, (Amstelveen: De Zaak Haes, 2000), 92, note 11 ['*Kaarten*'].

<sup>19</sup> K.A. Bril points out that some Christians are cosmological dualists but that they also hold to a belief in *creatio ex nihilo* (*Kaarten* 330). In my view, such theists wrongly interpret *creatio ex nihilo* as a creation from a "nothingness" that pre-exists alongside of God instead of interpreting the doctrine in terms of our total dependence on God and God's total freedom of creation. Dooyeweerd understands the boundary between God and creation in this sense of dependence (See 'Curators').

cosmos, “through whom and to whom it has been created” (NC I, 102).<sup>20</sup> Dooyeweerd certainly uses mystical language and ideas. All human experience “participates” [‘wordt deel te hebben’] and “partakes” [‘in haar deel hebben aan’] in the totality of meaning, the religious root (NC I, 8; II, 560; WdWI, 11; II, 491). We “have part” [‘waaraan wij deel hebben’] in Christ, the new root of mankind (NC I, 99; WdWI, 64). And Dooyeweerd emphasizes the importance of “religious self-reflection” (NC I, 15, 165). But Dooyeweerd’s mysticism is not a mysticism of identity between God and creation. We are “from, through and to” God, and yet distinct. Dooyeweerd speaks of the beatific vision when we will behold God “face to face” (NC II, 298). This is not a pantheistic identification with God. I believe that it is more accurately described as nondualism.<sup>21</sup>

Although the ideas are not identical, we can obtain some understanding of nondualism by examining the idea of panentheism. In contrast to pantheism, panentheism does not assert that we are identical with God; rather, we are in God who nevertheless transcends us.<sup>22</sup> God is always transcendent to creation and never identical with it. Vollenhoven classifies pantheism as monistic and panentheism as dualistic (*Kaarten*, 351-52). Again, Vollenhoven’s classification can be questioned, but it is important to note that he makes a distinction from pantheism. As students, both Dooyeweerd and Vollenhoven became aware of the term ‘panentheism’ in connection with the controversy surrounding A.H. de Hartog, who was criticized by the theologian J.G. Ubbink for pantheism. De Hartog denied that his views were pantheistic, but spoke of panentheism:

We have elsewhere said, that the pantheist “I-identifies” (notice the “I”), whereas the theist “distinguishes them and yet knows them to be one.” “Unity in diversity” absolutely does not mean the same as “identification” (however much Dr. Ubbink may rely on his philosophical dictionary). The Lord in His sovereign omnipotence and love wants to communicate Himself to his creature, where He so “unites” divine and human nature that they remain “undivided and unseparated, unmixed and unchanged” but He has thereby not “identified” the divine and human nature. [my translation]<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Romans 11:36 affirms this: “For of him, and through him, and to him, are all things: to whom be glory for ever. Amen.”

<sup>21</sup> I use the word ‘nondualism’ or *advaita* in the sense that “not-two” [*a-dvaita*] does not mean the same as “only one.” A denial of dualism does not entail monism. Many of the Rhineland mystics, such as Meister Eckhart or Jan van Ruusbroec should also be interpreted in this nondual way.

<sup>22</sup> For a recent discussion of panentheism, see Philip Clayton and Arthur Peacocke, eds.: *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004). Unfortunately, the book blurs the distinction from pantheism by the many articles it contains on process theology. But see for example the excellent article by Kallistos Ware, “God Immanent yet Transcendent: the Divine Energies according to Saint Gregory Palamas” (pp. 157-168).

<sup>23</sup> A.H. de Hartog: Letter to the Editor, *Opbouw: Maandschrift in dienst der Christ. Levens-en wereldbeschouwing, van en voor jongeren*, 2 (1916), 169 [‘Opbouw’]. De Hartog plays on the meaning of the word ‘identifies’ as “vereen-zelf-igt.” Dooyeweerd and Vollenhoven contributed several articles to *Opbouw*, sometimes using pseudonyms. Vollenhoven was one of the editors, under one of his pseudonyms, Th. Voorthuizen (Stellingwerff 17).

De Hartog also translated excerpts of the work of Jacob Boehme.<sup>24</sup> He refers to Boehme in terms of panentheism.

## 2.2. Being and meaning

For Dooyeweerd, God alone is Being. He distinguishes between “the *Being* of God and the *meaning* of His creation” (NC I, 99). God as Origin *expresses* Himself in the supratemporal totality of our selfhood, which in turn expresses itself in temporal reality. Temporal reality is dependent and non-self-sufficient (NC I, 4). Created reality, as *meaning*, points to the Origin, which is *absolute* and *self-sufficient* (NC I, 10). The temporal cosmos, having no being in itself, is restless, and refers to our supratemporal heart, which also is restless and refers to God.

Vollenhoven takes exactly the opposite approach. For Vollenhoven, only the cosmos has being, and God is beyond being: “...ontology relates only to the cosmos” (*Problemen* 173).<sup>25</sup> Vollenhoven denies that the temporal cosmos is restless; he opposes speaking of temporal reality as “insufficient” or of God as “all-sufficient.” He denies the whole idea that created reality refers outside of itself. For Vollenhoven, ‘transcendence’ means “reaching out” to God and not a “pointing-beyond.” Vollenhoven says that pointing beyond refers only to the ontical and does not involve human activity (*Problemen* 186). Vollenhoven does not seem to consider the transformative effect that “pointing beyond” can have in giving us a rich symbolic life (or, to use a term that Dooyeweerd does not use, a “sacramental” view of reality).

Because he rejects this view of pointing beyond, Vollenhoven’s whole idea of meaning is different from Dooyeweerd’s. Vollenhoven objects to the idea that temporal reality is a refraction of meaning (*Divergentierapport* 113; also Stellingwerff 249). For Vollenhoven, the aspects are not moments of refracted time; time has only indirect meaning for the functions — by the changing of things that appear in those aspects. Vollenhoven’s view of meaning is restricted to how “things” and “events” function within time. Things exist as subjects in the first four aspects and they have meaning according to how they function in the other aspects:

---

<sup>24</sup> A.H. de Hartog: *Uren met Jacob Boehme* (Baarn: Hollandia-Drukkerij, 1915), 35, 51. This book was favourably reviewed in *Opbouw*, and so would have come to the attention of both Dooyeweerd and Vollenhoven. The review included excerpts of Boehme’s views of the relation of time and eternity. Boehme’s writings, as translated and annotated by de Hartog, may well have influenced Dooyeweerd’s later philosophy. There are references to our heart as our inner being, to living beyond time and space, and to immediate knowledge as opposed to a dead Biblicism. He describes Boehme as a seer (*‘schouwer’*), to which Dooyeweerd’s later use of intuition [*‘schouwen’*] may be related. De Hartog explicitly refers to Franz von Baader’s work on Boehme. De Hartog also gives his own view of science as seeking to understand the coherence of the universe as it is revealed in its cosmic, organic order, which has both its subjective and its objective sides.

<sup>25</sup> One would think that such a strong emphasis on God being beyond being would lead Vollenhoven to an apophatic theology. Yet Vollenhoven also rejects any idea that God is “totally other” than creation (*Isagoogè* par. 13, note 1).

Physical things [are] *purely* subject. But their *meaning* [is] greater: the object-function plays a role in the mutual relation of two realms, therefore by inter-regnal relations.

>The definition of an object function can now be described as “the repetition of the meaning of the subject-functions of *things of lower realms*.” (*Problemen* 178)<sup>26</sup>

Therefore, for Vollenhoven, things *have* meaning, but he denies that they *are* meaning. Stoker had the same view, which Dooyeweerd criticized:

...philosophical thought which tries to discover a substantial being of created things as the independent *bearer* of meaning, must always land in meaningless absolutizations of theoretical abstractions. [...] But the absolutization, as such, which is inherent in this attempt, is incompatible with the Biblical conception of creation and reveals the influence of un-Biblical dialectical basic motives (*NC* III, 66).

### 2.3. The place of the law

Vollenhoven’s basic idea is the triad God–law–cosmos. God is not in the cosmos. Nor is God’s law in the cosmos; law stands outside, and governs and structures the cosmos. Law is the boundary between God and cosmos. As we shall see, this has implications for Vollenhoven’s views of the nature of things, the nature of time, and the nature of theory.

Vollenhoven contrasts his triadic view of reality with Dooyeweerd’s view that both law and subject are found in the cosmos (*Divergentierapport* 113). For Dooyeweerd, the temporal cosmos has two sides, the law-side of order and the factual-side of duration (time in its cosmic sense has a cosmonomic and a factual side). Its cosmonomic side is the temporal order of succession or simultaneity. The factual side is the factual duration, which differs with various individualities. But the duration remains constantly subjected to the order (*NC* I, 28).

Vollenhoven criticizes Dooyeweerd’s philosophy as implying that the law is restricted to this temporal cosmos. But it is only the temporal law that is a side of the cosmos; Dooyeweerd also allows for a “central law” which limits and determines the centre and root of our existence (*NC* I: 11). This central law is correlated to a central subjectivity that is also differentiated only in cosmic time. Both law and individual subjectivity have religious unity and temporal diversity (*NC* I, 507). The cosmic law protects the temporal world, which fell with man, from falling into nothingness.<sup>27</sup> As we shall see, Vollenhoven rejects

<sup>26</sup> Vollenhoven’s emphasis on things having meaning in things of higher realms seems similar to Woltjer’s view of levels of individuality, which Dooyeweerd criticizes in “Kuyper’s Wetenschapsleer”, *Philosophia Reformata* 4 (1939), 193-232 [‘Kuyper’s Wetenschapsleer’]. According to Woltjer, as the kind is higher in level, it acquires more meaning [“Naarmate de soort hoger staat in trap, krijgt het individuele meer betekenis”]. Dooyeweerd distinguishes his own view from this idea of levels of reality in that he holds to the idea of the religious root.

<sup>27</sup> Herman Dooyeweerd: *Roots of Western Culture*, (Toronto: Wedge, 1979) [‘*Roots*’], 37. *Roots* is a partial translation of *Vernieuwing en Bezinning* (Zutphen: Van den Brink, 1959) [‘*Vernieuwing*’].

Dooyeweerd's idea of a supratemporal selfhood. Because of this, he does not seem able to appreciate the distinction between a temporal law-side of reality, and a supratemporal fullness of the law.

#### 2.4. Totality, realms and individuality structures

Vollenhoven refers to differences with Dooyeweerd regarding "subject and individuality" (*Divergentierapport* 112). Vollenhoven does not specify what those differences are. Dooyeweerd's philosophy depends on the idea of a supratemporal totality.<sup>28</sup> This supratemporal totality *expresses* itself within time. Temporal things are "individuated" from out of that totality. Dooyeweerd develops the idea of an "individuality structure" to explain this individuation into individual things.<sup>29</sup> This idea of individuality structure is very different from the idea that things are substances or that they exist in themselves. It is also different from Vollenhoven's view of individual things.

Vollenhoven does not accept the idea of a supratemporal created totality. He therefore does not have an idea comparable to Dooyeweerd's idea of individuation from out of totality. And because of this, he also rejects the idea of individuality structures.<sup>30</sup> Vollenhoven's philosophy depends on the idea of individual temporal "realms," "kinds" and "things." Their development occurs only in relation to the temporal "earth", in an order of earlier and later (*Isagoogè* par. 22, referring to Gen. 2:1). Vollenhoven says that to speak of 'totalities' [*Ganzheiten*] is too vague if we do not take into account these different realms of created reality (*Isagoogè* par. 22). Because he views the law as outside the cosmos, Vollenhoven gives more independence to things that are within the cosmos and that are subjected to the law that is outside the cosmos. Vollenhoven refers to the two simplest determinations of the diversity that comes from out of temporal wholeness: the "thus-so" [*zus-zo*] difference, which he calls "modal," and the "this-that" [*dit-dat*] distinction that he calls "individual" (*Isagoogè* par. 32, 36, 43). The analysis of modalities is "vertical" and the analysis of individual things is "horizontal" (*Isagoogè* par. 42). The idea of distinct "realms" — mineral, plant and animal — is fundamental for him. Vollenhoven says that the realm of physical things arises in time before the realm of plants, and the realm of plants comes before the realm of animals, which in turn

<sup>28</sup> J. Glenn Friesen "Dooyeweerd, Spann and the Philosophy of Totality", *Philosophia Reformata* 70 (2005), 2–22.

<sup>29</sup> J. Glenn Friesen: "Individuality Structures and Enkapsis: Individuation from Totality in Dooyeweerd and German Idealism" (2005) [*Enkapsis*] Online at [<http://www.members.shaw.ca/hermandooyeweerd/Enkapsis.html>].

<sup>30</sup> Vollenhoven's response to Dooyeweerd address to the Association for Calvinistic Philosophy on January 2, 1964 (Verburg 381). Vollenhoven found the term 'individuality structure' to be confusing and superfluous (Stellingwerff 242). H. van Riessen also objected to the idea of individuality structures, which his students found confusing. He, together with Piet Verburg proposed the idea of an "idionomy" — a particular law for each thing. Dooyeweerd rejected this (Personal communication to me from Magnus Verbrugge, who learned of it from Piet Verburg). It seems to me that the basis for Dooyeweerd's objection was his idea that the law is one *side* of an individuality structure, and that the idea of idionomy presupposes that structural law and individual things are in some sense independent of each other.

comes before that of humans. But the higher realms do not derive from the lower (*Isagoogè* par. 22, note 2).

The different realms are therefore important for Vollenhoven in opposing evolutionism. Dooyeweerd was not as opposed to evolutionary theories that argue that there has been development from one realm to another. See for example Dooyeweerd's letter to Duyvené de Wit:

I thought that it should be clear at the outset for readers and listeners: whether there is a genetic line that runs from a one-celled being via multi-celled organisms to the first man — about this we can say neither yes nor no.

[...] Whenever we try to oppose “macroevolution” with the help of the “mechanisms of microevolution,” such as mutations and so on that we can observe today, we may say, “Gentlemen, in this way the “gene pool” can only grow smaller and can never become greater.” That is of great importance scientifically, but it does not prove, and cannot prove that there has been no macroevolution.<sup>31</sup>

So whereas both Vollenhoven and Dooyeweerd speak of the various realms of mineral, plant and animal, Vollenhoven's concern is primarily to show that one realm did not derive from another realm. For Dooyeweerd, what is important is not opposing evolutionism, but to show the temporal differentiation from out of the supratemporal totality. For Dooyeweerd, creation is supratemporal, and both evolutionism and creationism are speculative because they try to describe creation in temporal terms.

## 2.5. Cosmic time

Dooyeweerd emphasizes that the idea of cosmic time is the basis of his philosophical theory of reality (*NC I*, 28). Dooyeweerd says that Vollenhoven had raised objections to his understanding of time, but that Vollenhoven had not completely thought through his critique.<sup>32</sup>

For Dooyeweerd, cosmic time is what differentiates supratemporal totality into temporal diversity: it is the medium through which the meaning totality is broken up into the modal diversity of aspects (*NC I*, 16). It also differentiates the central law into the temporal cosmic law. Cosmic time is given with and limited to the cosmos. There is also a more complete time, the *aevum*. The *aevum* is the time that governs our supratemporal selfhood as well as the angelic realm (about which Dooyeweerd does not speculate). The *aevum* is thus different from cosmic time. But it is also different from God's eternity. It is a “created eternity,” in contrast to *aeternitas increata*, the uncreated eternity of God.<sup>33</sup>

Where does time fit within Vollenhoven's triad of God-law-cosmos? For Vollenhoven, nothing that has been created is above time [*Problemen* 179].

<sup>31</sup> My translation of an excerpt from Dooyeweerd's letter dated Feb. 11, 1964 to Prof. J.J. Duyvené de Wit of Bloemfontein, South Africa, who had sought Dooyeweerd's advice regarding creation science (in the Dooyeweerd Archives).

<sup>32</sup> Taped conversation with M. Verbrugge August 11/74, referred to in Verburg, 89.

<sup>33</sup> Herman Dooyeweerd: “Het Tijdsprobleem en zijn Antinomieën op het Immanentie-standpunt”, *Philosophia Reformata* 1 (1936), 69 [‘Antinomieën’].

Even the angels are within time. But the law is above time:

Now the law is supratemporal; the law [...] [is related to] temporality, but then [only] insofar as it affects subjects in that which is subjected [to law]. (*Problemen* 179).

Vollenhoven has no separate *aevum* concept. He thought that any view of supratemporality in man would lead to dualism (see *Kaarten* 280). It seems that this is due to his belief that the supratemporal referred to the unchanging, since he warns against anthropological dualism in the sense of: “the transcendent [part of man] is unchanging, the non-transcendent is changing” (*Problemen* 185). And yet Vollenhoven himself, unlike Dooyeweerd, links time with change! Vollenhoven says, “Time implies change in and through creatures” (*Problemen* 176). In linking time with change, Vollenhoven assumes (1) that time and eternity are the only options (2) that time corresponds to temporal change in creatures and (3) eternity corresponds to God as Creator. Vollenhoven himself therefore presupposes a fundamental dualism between changing creaturely temporality and God’s eternity.

For Dooyeweerd, all becoming and perishing [ontstaan en vergaan] takes place in time. But time itself is not a becoming (*Antinomieën* 68). To limit time to change is therefore to miss its fundamental importance for the cosmos. Nor does Dooyeweerd agree that the eternal is to be viewed as the changeless. Dooyeweerd denies that the supratemporal religious center is to be found in a rigid and static immobility. “That is a metaphysical-Greek idea of supra-temporality” (*NCI*, 31-33, ft. 1). Dooyeweerd says that the Bible does not even ascribe to God any supratemporality in this Greek metaphysical sense (*NCI*, 106, ft. 1). There is therefore a dynamism even within God. And man, as the supra-temporal religious root of temporal reality, is also dynamic, since man as religious root is the image of God.

## 2.6. The selfhood

### a) The supratemporal heart

For Dooyeweerd, the idea of the supratemporal heart is “the key of knowledge.”<sup>34</sup> He says that the idea of the supratemporal selfhood must be the presupposition of any truly Christian view.<sup>35</sup> Without this idea of the supra-temporal selfhood, we cannot even understand the idea of the irreducibility of the modal aspects (*Gegenstandsrelatie* 100).

Like most reformational philosophers, Vollenhoven rejects Dooyeweerd’s idea of the supratemporal heart. Conflicting reasons are given for rejecting the idea. At first, the objection of the theologian Hepp was that Dooyeweerd

<sup>34</sup> Herman Dooyeweerd: *In the Twilight of Western Thought. Studies in the Pretended Autonomy of Theoretical Thought*, (Nutley, N.J.: The Craig Press, 1968, first published 1961), 125, 145. [‘*Twilight*’].

<sup>35</sup> Herman Dooyeweerd: *De Crisis der Humanistische Staatsleer* (Amsterdam: W. Ten Have, 1931), p. 113: “...voor iedere wezenlijk Christelijke beschouwing der tijdelijke samenleving.” [‘*Crisis*’]

denied the dualism of soul and body.<sup>36</sup> Later, Vollenhoven objected that the supratemporal heart was too dualistic.<sup>37</sup>

The early Vollenhoven followed Poincaré's ennoëtism (*Kaarten*, 168, 245). The word 'ennoëtism' is derived from the Greek word 'nous.' It is the belief that from one origin (e.g. a fertilized egg), a higher soul diverges from a lower living body (*Kaarten* 371). In his 1918 thesis, Vollenhoven regarded ennoëtism as dualistic. He later changed his classification of ennoëtism to monistic. But whether monistic or dualistic, ennoëtism regards the higher soul as supratemporal. In his thesis, Vollenhoven says that the soul is a supratemporal substance.<sup>38</sup> He refers to his views as "theistic, dualistic intuitionism" (Stellingwerff 27). Again in 1919, Vollenhoven argued for the metaphysical existence of the selfhood as substance: he said that there must be a soul to perform the act of counting.<sup>39</sup> This appears at first to have some similarity to Dooyeweerd's later view that a supratemporal selfhood is required for all acts.<sup>40</sup> But Vollenhoven's view of the soul was different from Dooyeweerd's idea of the supratemporal selfhood, because Vollenhoven did not conceive of the soul as the center of temporal being, but rather as one part of the self that needed to relate to another part. In any event, whatever similarity there may have been in 1919, Vollenhoven later rejected a dualistic view of soul in favour of a monistic anthropology. He believed that in human reproduction, the soul and body come from one source, the fertilized egg. God does not create the soul separately at or before birth.<sup>41</sup> In his problem-historical method he then classified philosophers according to how they viewed the relation of the soul to the body (i.e., parallelism, interactionism, etc.).<sup>42</sup> But this whole discussion of the origin of the soul and body, and the way they are viewed as relating to each

<sup>36</sup> The theologian Valentijn Hepp criticized Dooyeweerd for denying the dualism of body and soul (Verburg 208). But Hepp subjected Vollenhoven's ideas to even greater criticism. Of 79 references given by Hepp of passages that he found offensive, 78 referred to Vollenhoven and only one to Dooyeweerd (Verburg 210). For Vollenhoven, there is nothing in a human being that survives death, at least until the resurrection. But Dooyeweerd believed that our supratemporal heart survives the death of our temporal body or "mantle of functions" [*functiemantel*].

<sup>37</sup> Vollenhoven makes this objection in *Kring* 211. See also the references in *Kaarten* 280. Many other reformational philosophers have regarded a reference to the supratemporal as dualistic. I believe that like Vollenhoven, they have misunderstood the nature of the supratemporal. W.J. Ouweneel has an extensive discussion of Dooyeweerd's idea of the supratemporal heart in his 1986 thesis, *De leer van de mens. Proeve van een christelijk-wijsgerige antropologie* (Amsterdam: Vrije Universiteit, 1986), 346ff.

<sup>38</sup> See Vollenhoven's thesis, *De Wijsbegeerte der Wiskunde van Theïstisch Standpunt* (Thesis, Free University of Amsterdam, 1918), 439, 441 [*Wiskunde*].

<sup>39</sup> Vollenhoven and A. Janse: "De Activiteit der Ziel in het Rekenonderwijs", *Paedagogisch Tijdschrift voor het Christelijk Onderwijs* (1919), 97-109 [*Rekenonderwijs*].

<sup>40</sup> Herman Dooyeweerd: "De leer van den mensch in de Wijsbegeerte der Wetsidee", *Correspondentie-Bladen VII* (Dec. 1942), translated as "The Theory of Man: Thirty-two Propositions on Anthropology", (mimeo, Institute for Christian Studies) [*'32 Propositions'*]. See also *NC III*, 88.

<sup>41</sup> Bril points out that this is in contrast to 'creatianism' [distinct from 'creationism'], where the soul comes from elsewhere, as in reincarnation, or as in traducianism (*Kaarten* 288).

<sup>42</sup> Vollenhoven changed his own view from a zoological interactionism to a pneumatological interactionism (*Kaarten* 8, 9, 168; Charts 45 and 46c). In both cases, Vollenhoven regarded the soul as wholly temporal.

other, is foreign to Dooyeweerd's idea of the supratemporal selfhood, which is neither dualistic nor monistic, but nondual in its relation to the temporal body. Dooyeweerd uses nondualistic language in referring to the duality/unity [*twee(-een)heid*] of the supratemporal religious heart center and its temporal mantle of functions [*functiemantel*]. The supratemporal heart is the root-unity of the temporal mantle of functions ('Kuyper's Wetenschapsleer,' 204).

Vollenhoven's rejection of a dualistic view of the soul was related to his discussions with A. Janse, a teacher at Biggekerke, who had written about scholasticism in Reformed dogmatics. Janse concluded that the "immortal soul" was neither immortal nor a soul.<sup>43</sup> Vollenhoven says that Janse had come to a more fruitful view of the "living soul" (cf. Genesis 2:7) than traditional speculation. He refers to Janse's work concerning Lourens Ingelse (a mystic born in 1742, who was banished from Zeeland, Holland and West Friesland because of his fanatical opposition to the new versification of the Psalter). Janse was concerned about the extreme "subjectivism" in some of these experiences. Janse warned that we should not replace our childlike faith with an inner experience that he regarded as posing in the literal sense a "deadly danger."<sup>44</sup>

Vollenhoven replaced his dualistic idea of soul with the idea of a "pre-functional" and fully temporal unity (*Isagoogè* par. 90). He wanted to avoid any dualism within the self. Dooyeweerd specifically rejected such a view of a pre-functional center (*NCI*, 31-33 fn. 1). Dooyeweerd says that we have no experience of such a pre-functional unity. Dooyeweerd emphasizes that our selfhood is more than just a temporal functional coherence (*NCI*, 4 ft 1).

#### b) Man as the image of God

The idea that man is created as the image of God is key to Dooyeweerd's anthropology. Being created in the image of God is related to the concentration of temporal reality in our selfhood as religious root:

He [God] has expressed His image in man by concentrating its entire temporal existence in the radical religious unity of an ego in which the totality of meaning of the temporal cosmos was to be focused upon its Origin (*NCI*, 55).

We are the *expression* of God's image, and as such we exist only as *meaning*, referring back to God. This idea of expression and meaning is related to Dooyeweerd's view of creation as being "out, from and towards God" (cf. Romans 11:36). *Expression* is "out and from," and *meaning* or referring is "towards."

In our selfhood, all the different modalities coincide in a radical unity:

<sup>43</sup> See the talk on Jan. 8, 2000 by H. Nijenhuis, Vollenhoven's son-in-law. Online at [<http://aspecten.org/teksten/teks.html>]. Vollenhoven's struggle with these issues led to a nervous breakdown in 1922. In the beginning of 1923 he was admitted to a clinic for ten months.

<sup>44</sup> D.H.Th. Vollenhoven: "In Memoriam Antheunis Janse 1890-1960", online at [<http://aspecten.org/vollenhoven/60d.htm>]. Vollenhoven's nervous breakdown occurred while he was giving a sermon, emphasizing the importance of our "becoming as a little child." This appears to relate to Janse's emphasis on "childlike faith." With respect to Lourens Ingelse, see his *Merkwaardige Bekeringsgeschiedenis van Lourens Ingelse* (Middelburg: Stichting Gihonbron, 2001, originally published circa 1787); online at [[http://www.theologienet.nl/westerbeke/ingelse\\_bekeringsgesch.rtf](http://www.theologienet.nl/westerbeke/ingelse_bekeringsgesch.rtf)].

The radical unity of all the different modalities in which they coalesce, is [...] the concentration of meaning in the *imago Dei*, which is nothing in itself, but rather the reflection of the Divine Being in the central human sphere of creaturely meaning. And since the fall of mankind this *imago Dei* is only revealed in its true sense in Jesus Christ (NCIII, 68-69).

Dooyeweerd's ideas of the image of God as 'expression' and of its true expression in Christ's incarnation are also found in Kuyper:

Moreover, you must understand that all this rests upon sober reality. It is not semblance, but actual fact, because God created you after His Image, so that with all the wide difference between God and man, divine reality is expressed in human form. And that, when the Word became Flesh, this Incarnation of the Son of God was immediately connected with your creation after God's Image.<sup>45</sup>

Vollenhoven specifically rejects the idea that man *is* the image of God (*Kring* 201, 202; *Problemen* 186). Vollenhoven thought that to say that man *is* the image is too ontological an interpretation, and that it results in a static passivity. Instead, Vollenhoven says that we are called to become the image of God. By this he means that we are called to live in accordance with God's commandments:

In the Scriptures, to be the image of God is a characteristic of human life that we can lack if we do not live in accordance with God's commandments (*Kring* 202).

Vollenhoven's opinion regarding static passivity rests on a misunderstanding of the nature of man's supratemporality and God's eternity. It is true that Dooyeweerd says that Christ shows us the meaning of *imago Dei* as being self-surrender (NCII, 149). But such self-surrender is not passivity. Rather, it is love in the fullness of its meaning, as demonstrated by Christ. We are not the image of a static God. God is not like that (NC I, 106, ft. 1). Nor is man's supratemporal religious center to be found in a rigid and static immobility (NC I, 31-33, ft. 1). God as Trinity is dynamic, and so is our regenerated selfhood: the *dynamis* of the Holy Ghost "...brings man into the relationship of sonship to the Divine Father (NC I, 61). The idea of image of God gives the real account of why our self-knowledge is dependent on knowledge of God, in that God has expressed His image in man by concentrating its entire temporal existence in this radical religious unity (NC I, 55). Just as God expresses His image in our selfhood, so our selfhood expresses itself in the coherence of temporal functions (NC I, 4). Dooyeweerd even refers to this expression of our selfhood within temporal reality as 'revelation' [*openbaring*] (see 'Curators').

#### c) Created temporal reality and the religious root

Vollenhoven says that by 'cosmos' Dooyeweerd means "that part of creation that finds its center in man" (*Divergentierapport* 113). Dooyeweerd believes that

<sup>45</sup> Abraham Kuyper: *To Be Near Unto God* (New York, Macmillan, 1925), section 5, "When He Turneth Himself Unto Prayer." This is a translation of *Nabij God te Zijn* (Kampen: J.H. Kok, 1908), 22. Online at [[http://www.kuyper.org/main/publish/books\\_essays/article\\_25.shtml?page=6](http://www.kuyper.org/main/publish/books_essays/article_25.shtml?page=6)]. The phrase "after his Image" is a translation of "naar zijn beeld."

all of temporal reality finds its center and existence in the religious root, the supratemporal selfhood. In fact, temporal reality has no existence except within this supratemporal religious root. Apart from this religious root-unity, the temporal world has no meaning and so no reality. Because of this, the world fell with man in the fall into sin:

Hence the apostasy in the heart, in the religious root of the temporal world signified the apostasy of the entire temporal creation, which was concentrated in mankind (*NC I*, 100).

Expanding on Augustine, Dooyeweerd says, “*Inquietum est cor nostrum et mundus in corde nostro!*” (*NC I*, 11). The Latin phrase is not translated. It means that our *heart* is restless, and that the world is restless in our heart! So the phrase includes the fact that the temporal world has its meaning and existence in our heart, the supratemporal center or totality.

Since Vollenhoven rejects the idea of the supratemporal selfhood, he also rejects Dooyeweerd’s view that the cosmos is concentrated in humanity.<sup>46</sup> As we shall see, this affects Vollenhoven’s view of the fall into sin. And Vollenhoven has only a weak denial of the idea that things exist in themselves. For him this means only that a thing cannot exist without coherences [*samenhangen*] with other things, and without its own internal coherence (*Isagoogè* par. 69). Dooyeweerd’s denial is much more radical: the diversity of the temporal world has no meaning or reality except in relation to its religious root in mankind (*NC I*, 100). Dooyeweerd specifically links his denial of the idea of substance with the “radical individual concentration of temporal reality in the human I-ness.” (*NC II*, 417; see the discussion in my article *Enkapsis*).

#### d) Distinction between selfhood and ego

Humans exist both as temporal and supratemporal beings. “The central and radical unity of our existence is at the same time individual and supra-individual” (*NC I*, 59, 60). We are individual within time and supra-individual in our supratemporal existence.

Het zelfbewustzijn draagt noodzakelijk tegelijk een den tijd transcendeerend en den tijd immanent karakter. De diepere identiteit, welke in de zelfheid beleefd wordt, is een trans-functioneele, het is het zich een-dezelfde weten in en boven alle kosmisch-tijdelijke zinfuncties en het zich zijn tijdelijke zinfuncties als eigen weten (*Crisis*, 97).

[Self-consciousness necessarily carries with it a character that both transcends time and is immanent within it. The deeper identity, which is experienced in the selfhood, is trans-functional; it is a knowing oneself as the same in and above all cosmic-temporal meaning-functions, and to know one’s temporal meaning-functions as one’s own.]

<sup>46</sup> The South African reformational philosopher Hendrik Stoker also rejected the idea of the religious concentration point of our temporal world. He rejected Dooyeweerd’s idea of the central position of mankind in our “earthly cosmos” and wanted to view everything “in its immediate relation to God” without the intermediary of Jesus Christ [the new religious root]. Stoker called Dooyeweerd’s viewpoint ‘Christocentric’ (*NC III*, 75).

This relation of knowing the temporal functions as “one’s own” has not been much commented on in reformational philosophy. Dooyeweerd says that in our naive experience, our intuition is involved in this relation between temporal reality and our selfhood. Our intuition shows us that our temporal functions are “our own.” The aspects are our own “cosmically” (*NC II*, 474; *WdWII*, 409). We have an immediate enstatic experience of temporal reality as our own (*NC II*, 479; *WdWII*, 414). Even the identification of a sensation such as a sweet taste would be impossible without this intuition:

How could I really be *aware* of a sweet taste, if I could not relate this sensory impression to *myself*, by means of my intuition entering into the cosmic stream of time? (*NC II*, 478)

Although the *New Critique* does not always correctly translate the distinction, Dooyeweerd emphasizes that our supratemporal selfhood, the concentration point of temporal reality, is different from our temporal ego. Our temporal ego is merely the concentration point of our individual existence, not of the entire temporal cosmos (*NC I*, 59).

Vollenhoven has no such distinction between selfhood and temporal ego. In fact Vollenhoven objects to speaking at all about “the self” and “the I” (*Problemen* 185).<sup>47</sup>

#### e) Enkapsis

*Enkapsis* is the intertwinement of different individuality structures.<sup>48</sup> For Dooyeweerd, our temporal embodiment is an interlacing or *enkapsis* of four different individuality structures: the inorganic, the organic, the psychical and the act structures. These individuality structures apply only to our temporal body, and not to our supratemporal selfhood. Our acts proceed from out of our supratemporal selfhood, but they function within the *enkapsis* of our temporal “body” or mantle of functions [*functiemantel*] (32 Propositions).

Since Vollenhoven does not accept the idea of individuality structures, the idea of *enkapsis* also plays no role in his philosophy. For him, only things are related to each other, and not individuality structures.

---

<sup>47</sup> Vollenhoven’s rejection of “the self” and “the I” seems to show the influence of Janse, who also objected to any idea of a directing higher selfhood. See A. Janse: *Rondom de Reformatie* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre N.V., 1939). Vollenhoven expresses the fear that Dooyeweerd’s reference to the supratemporal has associations of higher and lower realms, and that it will lead people to make connections with monists like Leibniz, or even stronger, with dualists, or non-dichotomistic thinkers like Barth [1886-1968], dichotomistic thinkers like Ludwig Klages [1872-1956], phrenological thinkers and spiritualists, and to some extent C.G. Jung [1875-1961]. Instead of the term ‘supratemporal,’ Vollenhoven proposes using the term ‘buitentijdelijk’ or “outside the temporal” (*Divergentierapport* 116). Dooyeweerd did not follow this advice.

<sup>48</sup> Dooyeweerd’s idea of *enkapsis* was very likely obtained from the philosophy of totality, and in particular from the writings of Max Wundt (1879-1963). Wundt refers to the sources that Dooyeweerd was later to use, Rudolf Heidenhain (1834-1897) and Theodor Haering (1884-1964). And Wundt’s criticism of Heidenhain and Haering is similar to Dooyeweerd’s later criticism. See my article *Enkapsis*.

## 2.7. Modalities

Reformational philosophers have extensively analyzed the modal aspects. But they do not seem to have considered the implications of the disagreement between Dooyeweerd and Vollenhoven concerning the very nature of the aspects. Dooyeweerd emphasizes that without the idea of the supratemporal religious root, the modal aspects have no meaning (*NC II*, 474). And Vollenhoven clearly rejects the idea of the supratemporal religious root.

### a) The prism

Dooyeweerd regards cosmic time as the medium by which the supratemporal totality is split up into the modal aspects. Time splits up totality into the various aspects just like light passing through a prism breaks into a spectrum of colours, none of which is reducible to any other colour, but all of which find their origin in the totality of the white light (*NC I*, 101, 102).

Vollenhoven's rejection of cosmic time as the basis of temporal differentiation means that he also rejects this analogy of the prism (*Problemen* 179). Vollenhoven objects to the whole idea of the "temporal refraction of meaning" (*Divergentierapport* 113-14). For him, time does not determine the cosmic order, but rather stands in relations to things.

### b) The ontological priority of the aspects

Dooyeweerd emphasizes the ontological priority of the modal aspects with respect to individuality structures. Individuality structures presuppose the aspects, and not the other way around:

The modal structures *lie at the foundation of the individuality structures, and not the other way around* [Dooyeweerd's italics] (*Gegenstandsrelatie* 90).

Only after the modalities are individuated can we speak of structure.<sup>49</sup> Modalities are individuated into modal structures. These modal structures are not individuality structures. Nor are these modal structures the same as the functions of individuality structures. The modal structures have an ontological priority to individuality structures, which then function *in* these modal structures (*Gegenstandsrelatie* 90; and see my article *Enkapsis*).

Vollenhoven does not make this distinction between modal aspects and the functioning of things in the aspects. Vollenhoven expresses the fear that Dooyeweerd makes the aspects too independent (*Kring* 204). This is because for Vollenhoven, things come before aspects, and aspects are properties or functions of these things. Vollenhoven refers to aspects as the "not further analyzable determinations" [*niet te analyseren bepaaldheden*] of things. We begin by analyzing realms into kinds and kinds into things, and things into their aspects.

...het concrete steeds verder analyserend komt men tenslotte bij niet verder to analyseren verscheidenheden uit. (*Isagoogè* par. 23)

<sup>49</sup> Discussion following Vollenhoven's lecture 'Kring' on March 29, 1968 (*Verburg* 248, fn. 42).

[...by continually further analyzing the concrete we finally arrive at a diversity that cannot be further analyzed]

This method of deriving the aspects from concrete things is precisely the method that Dooyeweerd so strongly criticized in his last article *Gegenstandsrelatie*.

There is a serious misunderstanding concerning this cardinal point even by some adherents of the Philosophy of the Law-Idea, insofar as they are of the opinion that the modal structures can be discovered by an ever-continuing abstraction of the concrete experience of reality (*Gegenstandsrelatie* 90).

Vollenhoven refers to aspects as properties of things. This is not surprising, since his two fundamental distinctions are the “this-that” and the “thus-so” distinctions. The “thus-so” refers to the different ways that things function. Vollenhoven refers to aspects as “thus-so” [*zus-zo*] determinations; he says that these are “important properties for the structure of what has been created” (*Isagoogè* par. 43). Vollenhoven says that the spatial is not a mode of intuition (as in Kant), but a property [*eigenschap*] of all things (*Isagoogè* par. 31 note 2, para.54). Dooyeweerd rejects the idea that aspects are properties of things.<sup>50</sup>

c) The temporal succession of the modalities

Dooyeweerd emphasizes that the order of the aspects is a temporal order of succession. There is a “successive refraction of meaning” (*NC I*, 106). Each aspect represents a “moment” in our experience, and each such moment stands in an order of temporal succession, of before and after.

Vollenhoven denies that the order of the aspects is an order of cosmic time. According to Vollenhoven, the aspects are ordered by increasing complexity and not by time (*Isagoogè* par. 55). Vollenhoven sees Dooyeweerd’s view as a “substantialization of time.”

For Vollenhoven, time does not determine the cosmic order, but rather stands in relation to things:

[The] *temporal order* is not an order of modalities. It is true that in retrocipation, the higher modality does presuppose the lower just as the more complicated presupposes the less complicated. But *temporal order is first present in the order of realms* (*Problemen* 178).

That is why Vollenhoven says Dooyeweerd begins “too soon” with time. For Vollenhoven, time does not appear in the modalities, but temporal order “begins with the different realms.” Vollenhoven says that we can only speak of temporal order in “events” or in things that change: “We must see time in connection with change.” (*Problemen* 177). Vollenhoven also disagrees with Dooyeweerd’s views regarding anticipations and retrocipations. This was made clear in Vollenhoven’s response to Dooyeweerd’s address of January 2, 1964 to the Association for Calvinistic Philosophy (Verburg 381). Stellingwerff says that the whole issue of the order of the law-spheres was of secondary importance to

<sup>50</sup> Dooyeweerd objected to referring to the aspects as “kinds of properties and laws” instead of “modes of experience.” See Letter from Roy Clouser to Dooyeweerd dated June 21, 1972, in the Dooyeweerd Archives (Lade I, 2). This letter was written after Clouser had completed all but minor revisions to his doctoral thesis at the University of Pennsylvania, and after extensive discussions between Clouser and Dooyeweerd the year before.

Vollenhoven; what was primary for him was the distinction between the law-order of the lower realms in contrast to that which belongs to man. He did not want to finally determine the order of the normative functions (Stellingwerff 248-49).

d) Sphere sovereignty

In his last article *Gegenstandsrelatie*, Dooyeweerd says that not even the aspects can be understood apart from the supratemporal selfhood. The idea of the irreducibility of the modal spheres “cannot be separated from the transcendental idea of their root-unity in the religious center of human existence” (*Gegenstandsrelatie* 100). He says on the same page that the “meaning-kernels cannot be interpreted in an intra-modal logical sense without canceling their irreducibility.” Statements in his other writings explain these statements. The nuclear meaning-moment, which guarantees the sovereignty of an aspect, is in the supratemporal center. There is a systatic coherence between the kernel and its analogies (*Crisis* 102-103, excerpted in Verburg, 143). The kernel or nucleus of each aspect is that which gives that aspect its sphere sovereignty. By this kernel or nucleus, the aspect maintains its individuality with respect to all the other aspects of temporal reality. It is the central and directive moment within each aspect. We cannot define the kernel or each aspect because by this kernel an aspect maintains its individuality even against the logical aspect. The central meaning moment can only be known in the other analogical moments that are not in the center. There is a unity and coherence within each aspect.<sup>51</sup>

Because Vollenhoven denies the supratemporal selfhood, he cannot have this same view of sphere sovereignty. Surprisingly, Vollenhoven says that the term ‘sphere sovereignty’ may even have to be changed (*Kring* 204).

e) Some specific modalities

Because of their different understanding of the meaning of the modal aspects, it is hard to compare Vollenhoven’s understanding of a specific aspect with that of Dooyeweerd. But let us consider the historical aspect. Vollenhoven says that already in 1929 he had decided that history could not be a function (*Kring* 207). Vollenhoven’s objection seems to ignore Dooyeweerd’s distinction between the historical aspect, and the acts that proceed from out of our supratemporal selfhood and that are expressed in all temporal modalities.

Because Vollenhoven did not accept the historical aspect, he felt that he had to defend himself against the charge of historicism:

If one says that the historical is a function, then of course whoever does not see history as a function is occupied in a powerful overestimation of a function, and you could then call that historicism. But [Prof. Dr. J.P.A.] Mekkes has made a distinction between ‘historicism’ in this sense and the sense in which everyone usually understands it. The latter historicism is correct insofar as it finds time in all relations (*Kring* 209).

---

<sup>51</sup> Herman Dooyeweerd: “Introduction to a Transcendental Criticism of Philosophic Thought,” *Evangelical Quarterly* 19 (1) (Jan 1947), 42-51.

It is not clear who made the charge of historicism against Vollenhoven. It is also unclear to me why Vollenhoven made this objection in *Kring* when already in 1943 he had included the historical as one of the aspects (*Isagoogè* par. 64).

Vollenhoven says that the distinction between normative and non-normative does not correspond to the higher and lower aspects (*Divergentierapport* 114). But he himself uses it that way: “Norm only appears after the logical, for only in the logical do we speak of distinguishing” (*Problemen* 188).

In later life, Vollenhoven rejected faith (the pistical) as the highest modality. For Vollenhoven, faith is something central in man’s heart (although he believed this heart to be only pre-functional, not supratemporal). Vollenhoven said that Dooyeweerd’s idea of the pistical modality pointing towards the transcendent had something to do with his idea of the image of God, which Vollenhoven also rejected (*Stellingwerff* 248). For Dooyeweerd, the supratemporal heart is the religious dimension of our experience, which is not to be confused with its temporal expression in faith.

### 3. *Epistemology*

Vollenhoven refers to differences with Dooyeweerd relating to “the whole question of epistemology” [*kentheorie*] (*Divergentierapport* 112). Here are some of their disagreements:

#### 3.1. The subject-object relation

For Dooyeweerd, there is a subject-object relation within the modal structures. This is related to his view that the aspects occur in a temporal succession of earlier and later. The later aspects objectify the subject functions of other earlier aspects, in their retrocipations, such as when the subjective modal functions of number, space, movement, energy, and organic life are psychically objectified:

*Now it appears that the possibility of objectification in the modal aspect of feeling is primarily bound to the retrocipatory structure of this modal aspect. (NC II, 373, italics Dooyeweerd)*

So the subject-object relation is found in all law-spheres with retrocipations (*NC III*, 383). This objectification of earlier aspects is also important in Dooyeweerd’s theory of perception. He gives an example of perceiving a tree. My perception in the psychical aspect objectifies the tree’s subjective physical functions. Within my subjective psychical function, the tree does not function as a subject, but only as an object. Thus, when I observe a tree, the subjective physical (“reality”) functions are objectified within my psychical perceptual image (*WdWI*, 50; *II*, 401; see also *NC II*, 370-382 regarding perception and retrocipation).

Since Vollenhoven denies the temporal succession of aspects, he cannot have the same idea of the subject-object relation. For him, the subject-object

relation occurs only in things; it is a “horizontal” relation between two things (*Problemen* 191, 193). Vollenhoven’s view of perception is thus much closer to naïve realism than that of Dooyeweerd.

Vollenhoven denies that the first four aspects have any object functions; things only have subject functions in the first four aspects. This leads him to the formulation “The physicist does not deal with objects but only with subjects” (*Problemen* 177). Dooyeweerd limits the entire subject-object relation to naïve experience; therefore for Dooyeweerd, science (including physics) does not deal with either objects or subjects, but rather with a *Gegenstand* that does not have an ontical character (*NCI*, 39).

For Vollenhoven, object functions appear only following the physical aspect:

>The definition of an object function can now be described as “the repetition of the meaning of the subject-functions of *things of lower realms*.” Thus, object-functions appear [only] after the physical [aspect]; these object-functions are built [upon the physical].< (*Problemen* 177).

Vollenhoven says that the temporal order does apply to the remaining aspects (above the first four), but only because *things* have object functions in those aspects.

Vollenhoven discusses Dooyeweerd’s idea of subject-object relations within the aspects, with particular emphasis on the mathematical and spatial aspects. For Dooyeweerd, there are both object and subject functions in the spatial aspect; a point is the objectification of the numerical in the spatial (*NC III*, 383ff).

Vollenhoven specifically denies that a point is the objectification of the numerical in the spatial. And Vollenhoven denies that there is a specific “moment” of time in the arithmetical and spatial aspects (*Problemen* 179).

If time is not in these aspects, does this mean that the mathematical and the spatial are outside of time? That is Vollenhoven’s view in *Divergentierapport* 115: there is a “non-temporal order of small and large.” But in his two later lectures, Vollenhoven seems to realize that if he says that the first two aspects (the mathematical and the spatial) are outside of time, then this means that they are somehow *a priori*. He wants to reject such an *a priori* in order to avoid the charge of rationalism. Vollenhoven therefore says that these aspects are in time because *things*, which have these aspects, are in time. In *Kring* 207 he says, “I certainly do not say that the functions belong outside of time — time is also in the functions.” And in *Problemen* 177 he says,

That does not mean that we must remove the arithmetical and spatial from time in order to make them *a priori* — as rationalism does — for time is always inherent in (physical) things.

It is certainly debatable whether Vollenhoven managed to avoid the problem of rationalism by saying that the arithmetical and the spatial occur in things. In any event, Dooyeweerd did not agree with Vollenhoven’s view that the mathematical and spatial aspects are outside of time (Verburg 380-81).

### 3.2. Theoretical and pre-theoretical

Both Vollenhoven and Dooyeweerd distinguish between pre-theoretical and theoretical experience. But for Vollenhoven (and later for Strauss and Clouser), the difference is one of degree of intensity and focus of attention. In our theory, we direct our attention to specific fields of experience of which we were already aware in non-theoretical experience. To be involved in a special science is therefore to direct the analysis of the researcher to a non-analytical law-sphere. We analyze a non-analytical law-sphere from out of its cosmic coherence, making it into a “field of research.” In the special sciences, there is a further isolation of progressively more precise [*fijner*] coherences in the separate law-spheres (*Isagoogè* par. 198).

For Vollenhoven there is also an implicit non-theoretical knowledge of the aspects: inter-individual perception only makes sense if there also exists an intra-individual perception (*Isagoogè* par. 158). And as discussed above, Vollenhoven believes that we theoretically distinguish the aspects by a process of ever further refinement of analysis.

In Vollenhoven’s triadic idea of God-law-cosmos, the law sets out the structure of creation. In pre-theoretical experience, we have a “horizontal” relation with things. Theory involves a “vertical” distinguishing of the aspects. And the vertical is a relation between the logical and the non-logical functions:

It is incorrect to state that the knowable is simply identical to the object. Fortunately, one sees again today something of the subject in the knowable, via the idea of the act. [But] we must not overestimate the horizontal subject-object relation, and we must clearly see and acknowledge the vertical relation (e.g. the logical and the non-logical). (*Problemen* 193)

For Dooyeweerd, the difference between non-theoretical and theoretical experience is much more fundamental. Dooyeweerd disagrees with the view that theory is only a matter of degree, or a different focus of intention, a making explicit what was implicit. There is no implied knowledge of the different aspects in our pre-theoretical experience; the distinguishing of the aspects first occurs in theoretical experience (*Gegenstandsrelatie* 92, 97). And as we have seen, Dooyeweerd strongly criticizes the view that this distinguishing is analytical, or an ever-increasing abstraction.

### 3.3. The *Gegenstand* relation as opposed to abstraction

Dooyeweerd says that his idea of the *Gegenstand*-relation cannot be understood apart from the supratemporal selfhood. For in theory, we split apart into a distasis the temporal reality that in naïve experience we experience as an enstasis (*NC* II, 472-474). The splitting apart cannot itself be the logical function of thought, for that would imply a logicism (*Gegenstandsrelatie* 97, 100). Theory is an *epoché*; this is not to be understood in Husserl’s sense, but in the sense of a refraining from the continuity of time (*NC* II, 468 fn.1). We refrain from our

own experience of continuity. Theory thus is intentional<sup>52</sup> and the *Gegenstand* of our theoretical thought does not have an ontical character (NCI, 39).

Since Vollenhoven rejects the supratemporal selfhood, he cannot share the idea that theory is based on a *Gegenstand*-relation. Vollenhoven rejects Dooyeweerd's view of science as an abstraction from time. Although Vollenhoven does speak of science in terms of a *Gegenstand*-relation, for him this relation is always coupled with the subject-object relation (which he sees as a horizontal relation between two things) (Stellingwerff 243). Thus, although Vollenhoven sometimes uses the word '*Gegenstand*' (e.g. in *Problemen* 178), he uses it in a different sense from Dooyeweerd. Dooyeweerd distinguishes between the subject-object relation and the *Gegenstand*-relation, and Dooyeweerd sees the latter in terms of an abstraction from the continuity of time.

If we look at the development of Vollenhoven's thought, it is also interesting to note that he changed his meaning of the term '*Gegenstand*' over time. In '*Rekenonderwijs*', Vollenhoven and Janse distinguished between (1) the act of thinking, (2) the *Gegenstand*, (3) the contents of the *Gegenstand* that distinguish it from other *Gegenstände*, and (4) the "given" that is independent of thought. They write:

‘Gegenstand’ is the object that is immanent within the spirit [*geest*], and that arises by the working together of the functions of the human spirit with the “given.”

And yet even at that time, Vollenhoven had a view of the *Gegenstand* in terms of properties of things. He gives as an example the representation “blue.” He distinguishes among:

- (i) the act of representation, which is itself not blue
- (ii) the *Gegenstand* “blue” which is the “what” of my representation
- (iii) the content of the *Gegenstand*; that which specifically distinguishes it from “red” or from “chair” and
- (iv) the “given” which in this case consists of vibrations by which we are made aware of colour.

Dooyeweerd does not speak of colours in terms of a *Gegenstand*. Nor would Dooyeweerd agree with this view of the given — as objects giving off vibrations that we then perceive as colour. That would involve us in the distinction between primary and secondary properties — a distinction that Dooyeweerd rejects. In any event, when Vollenhoven later rejected a dualistic view of the soul, the *Gegenstand*-relation became for him a wholly temporal matter. He says that all knowing and all consciousness is with the body (*Problemen* 191).

Although for Dooyeweerd, the *Gegenstand*-relation involves setting the logical aspect “over-against” the non-logical aspects, Dooyeweerd denies that the *Gegenstand*-relation is itself of a logical nature (*Gegenstandsrelatie* 85, 91, 100-101). Vollenhoven's analysis of the aspects must be of a logical nature, since

---

<sup>52</sup> ‘Intentional’ is not to be understood in Husserl's sense, but in the sense of an intentional inexistence. See J. Glenn Friesen: “The Mystical Dooyeweerd: The Relation of his Thought to Franz von Baader,” *Ars Disputandi* 3 (2003) [<http://www.arsdisputandi.org/publish/articles/000088/index.html>].

logic involves distinguishing, and analysis is making good distinctions (*Isagoogè* par. 153).

### 3.4. Intuition

In Dooyeweerd's view of theory, once we have split temporal reality apart into a dis-stasis, we need to bring it together again into a synthesis. We do this by means of our intuition. Our intuition is required for the inter-modal meaning synthesis. This intuition is "necessarily related to the transcendent *selfhood*" (*NC II*, 478). Our intuition relates this synthesis to our religious root (supratemporal selfhood):

In this intuition I implicitly relate the intermodal meaning-synthesis to the transcendent identity of the modal functions I experience in the religious root of my existence (*NCII*, 479).

Only man has this ability to relate to a supratemporal selfhood:

Only his [man's] selfhood is able to enter into the temporal cosmos by means of his intuition of time and to set apart and combine the modal aspects in theoretical thought (*NCII*, 480).

Dooyeweerd contrasts man, who by means of his selfhood and intuition of time is thus able to enter enstatically into the coherence of cosmic time, with creatures that have no such selfhood and who are ex-statically absorbed by their temporal existence (*NC II*, 479-80).

Dooyeweerd frequently uses the word '*schouwen*' to refer to intuition. Already in a 1922 article, Dooyeweerd says that the unity of intuition, thinking and knowledge [*schouwen, denken and kennen*] is rooted in our cosmic selfhood.<sup>53</sup> Dooyeweerd also uses the word '*aanschouwen*' or 'beholding.' True Christian faith will find its fulfillment in the full religious beholding [*"de volle religieuze aanschouwing"*], the "vision face to face" (*WdWII*, 228; *NC II*, 298).

Vollenhoven cannot accept such a view of intuition, since he rejects the idea of a supratemporal selfhood. Vollenhoven objects to the idea of beholding [*aanschouwen*] except for fantasy. For Vollenhoven, fantasy and imagination are useful in science only in forming a "working hypothesis" (*Problemen* 193).

## 4. Theology

### 4.1. Use of Scripture for philosophy

Vollenhoven and Dooyeweerd use Scripture in different ways. For Vollenhoven, Scripture is one of our sources of knowledge. Nature is our other source of knowledge (*Isagoogè*, par. 171). Vollenhoven uses Biblical texts to philosophize about heaven and angels, because they also belong to the created world (*Isagoogè* par. 20). But Dooyeweerd thought that this was theology, not

<sup>53</sup> Herman Dooyeweerd: *Normatieve rechtsleer: Een kritisch-methodologische onderzoeking naar Kelsen's normatieve rechtsbeschouwing* (1922, unpublished, excerpts in Verburg 34-38).

philosophy (Verburg, 90). He did not use Scripture as a source for philosophy. He says that the Scriptures do not speak to us in a theoretical way; they do not appeal to our temporal cognitive functions but rather to our religious root. The Scriptures transcend all theoretical thought; appealing to the heart of man in the language of naive experience (*NC II*, 52). Dooyeweerd criticizes Groen van Prinsterer's [1801-1876] method of Scripture reading:

Dit is een wijze van schriftgebruik, die men nog steeds onder gelovige christenen kan aantreffen, die Gods Woord als laatste richtsnoer ook voor het tijdelijk leven erkennen. Waar een schijnbaar ondubbelzinnige uitspraak in de Bijbel over bepaalde tijdelijke levensverhoudingen is aan te wijzen, buigt men zich onvoorwaardelijk voor de Goddelijke autoriteit en spreekt dan gaarne van een 'eeuwig beginsel.' (*Vernieuwing* 242).

[This is a manner of using Scripture that we still find used by believing Christians. They use God's Word as a final guide for temporal life. Where an apparently unambiguous expression can be shown in the Bible about certain temporal relations in our life, man bows unconditionally before the Divine authority and speaks readily about an 'eternal principle.']

For Dooyeweerd, even the Ten Commandments are not intended to show the ordinances of creation. Therefore the jurist Julius Stahl [1802-1861], who emphasized the importance of the Ten Commandments for law, was on the wrong track (*Vernieuwing* 57).

We must bear in mind that Vollenhoven's education and training was as a theologian. Dooyeweerd believed that philosophy is not to be the servant of theology (*WdWI*, 57). He criticizes the view that philosophy is the servant of Christian theology, as being based on the influence of Greek *theoria*.<sup>54</sup> Theology is philosophically founded, and the only question is whether that philosophy is ruled by the central biblical basic motive or not (*Twilight*, 157).

Dooyeweerd emphasizes the importance of how we approach Scripture. Without the proper "key," we will misread and misinterpret it:

The Jewish Scribes and lawyers had a perfect theological knowledge of the books of the Old Testament. They wished, doubtless, to hold to the creation, the fall and the promise of the coming Messiah as articles of the orthodox Jewish faith which are also articles of the Christian faith. Nevertheless, Jesus said to them: "Woe unto you, for ye have taken away the key of knowledge!" (*Twilight*, 145).

Thus, it is not enough to believe in "creation, fall and redemption." This Christian ground-motive must itself be interpreted by the "key of knowledge." For Dooyeweerd, this "key of knowledge" is our experience of the supratemporal heart as the religious root of temporal creation (*Twilight* 124, 125, 145).

Since Vollenhoven rejected the idea of the supratemporal heart, he could not share this view of the key of knowledge. Vollenhoven's use of Scripture is less mystical and experiential, and more theological.

---

<sup>54</sup> Herman Dooyeweerd: *Transcendental Problems of Philosophic Thought*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 69.

#### 4.2. The Christian idea of creation, fall and redemption

##### a) Creation

Dooyeweerd says that it is possible for dogmatic theology to miss the point of the threefold ground-motive of creation, fall and redemption:

The history of dogmatic theology proves that it is possible to give an apparently orthodox theoretical explanation of the articles of faith pertaining to the threefold central theme of the Holy Scripture, without any awareness of the central and radical significance of the latter for the view of human nature and of the temporal world. In this case theological thought does not really find itself in the grip of the Word of God. The latter has not become its central basic motive, its central impelling force. Rather, it proves to be influenced by another, a non-biblical central motive, which gives to it its ultimate direction (*Twilight*, 191).

Dooyeweerd says that our creation, fall and redemption all occur in a central sense in the supratemporal root. The doctrines have a “radical unity of meaning, which is related to the central unity of our human existence” (*Twilight* 125).

Since Vollenhoven denies the supratemporal root, it follows that he also has a different idea of creation, fall and redemption.

Dooyeweerd says that there is a difference in principle between the *creation* in Genesis 1 and the *becoming* (forming from a pre-given material) in Genesis 2.<sup>55</sup> This seems to suggest a double creation. Dooyeweerd also says that creation by God “in the beginning” was not a temporal event. God completed creation as a totality; this completed creation is worked out in time.<sup>56</sup> Vollenhoven seems to be responding to this view when he says that neither the reproduction of the human race nor its history is to be regarded as supratemporal (*Divergentierapport* 116).

##### b) Fall

In his first response to the curators of the Free University (April 27, 1937), in answer to Hepp’s complaints, Dooyeweerd wrote that his philosophy makes a radical break with immanence philosophy in that it understands that our whole temporal human existence proceeds from out of the religious root, the heart. And the fall consisted in the falling away of the heart from its Creator. That is the cause of spiritual death [*geestelijken dood*]. This spiritual death cannot be confused with bodily [*lichamelijken*] death nor with eternal [*eeuwigen*] death. He says that the acknowledgement of this spiritual death as the consequence of the fall is so central to the *WdW* that if it is denied, no single part of the *WdW* can be understood (Verburg 212).

Because he denies the supratemporal selfhood, Vollenhoven also rejects the idea that the rest of temporal created reality has its existence within humanity

<sup>55</sup> Herman Dooyeweerd: “Na vijf en dertig jaren”, *Philosophia Reformata* 36 (1971), 7, cited by Verburg 395.

<sup>56</sup> Herman Dooyeweerd: “Schepping en evolutie,” *Philosophia Reformata* 24 (1959), 114-116, cited in Verburg 352. ‘32 Propositions’ also refers to the creation of man as body and soul, which according to Scripture was fully completed [*volkomen voltooid*].

as the religious root. And because of this, Vollenhoven's view of the fall is not as radical (from '*radix*,' 'root') as that of Dooyeweerd. Dooyeweerd has a very strong emphasis that the temporal world is fallen with humanity (*WdWI*, 65; *NCI*, 100).

Vollenhoven criticizes the view that there could be a fallen plant, animal or inorganic realm:

Deze wet geldt primair slechts voor het menselijk leven: het heeft geen zin te spreken van Christelijke dieren, planten en fysieke dingen (*Divergentierapport* 113).

[This law primarily holds only for human life: it makes no sense to speak of Christian animals, plants and physical things.]

But Dooyeweerd says that all of creation fell, and that it is our duty to help to restore it by participating in Christ, the new root of creation. Christ's work of salvation includes all of God's work of creation, which was concentrated in man:

En Christus betekent radicale vernieuwing van levenswortel en daarom betekent Christus' verlossingswerk in principe niet alleen de redding van den individueelen mensch, maar van heel het Scheppingswerk Gods, dat in den mensch geconcentreerd was.<sup>57</sup>

[And Christ signifies radical renewal of the root of life and therefore Christ's work of redemption signifies in principle not only the salvation of the individual person, but of all of God's work of creation, which was concentrated in man].

For Vollenhoven, temporal creation is not itself fallen. What is fallen is humanity's "direction" in relation to it (*Isagoogè* par. 83). Vollenhoven says that "direction" makes sense only for creatures with a heart (by which he means his idea of a wholly temporal, pre-functional heart) (*Problemen* 191). Direction therefore does not apply to any part of creation except man. Vollenhoven does not view man as the religious root of temporal reality. And that is not surprising, in view of the fact that Vollenhoven rejects the supratemporal selfhood. Since he has rejected the supratemporal selfhood, all that Vollenhoven can say is that there is a "left" and a "right" direction in man for each normative function (*Isagoogè* par. 89). Vollenhoven gives a rather moralistic example of direction — an alcoholic, who stands outside of a bar, and who has a change of mind and runs away from that place (*Problemen* 190).

For Dooyeweerd, "direction" is much more radical. Our direction is not just within individual aspects. Direction is central and supratemporal; we are directed either towards our Origin, or away from the Origin and towards temporal diversity in an absolutized view of reality.

---

<sup>57</sup> Herman Dooyeweerd: "Calvijn als Bouwer," *Polemios* 2 (Aug 23/1947), 6. (In Folder "Miscellaneous Articles, 1940-50," archives, Institute for Christian Studies, Toronto).

## c) Redemption

For Dooyeweerd, the change of direction takes place in the root. In Christ's incarnation, the Divine Word has entered into both "the root and the temporal ramifications, body and soul, of human nature." This has effected a "radical redemption. Sin is not *dialectically* reconciled, but it is *really* propitiated" (NC I, 175). We may therefore wonder whether redemption has already occurred in Christ, the new root. Dooyeweerd says that it is still working itself out in cosmic time:

It may be that this antithesis has been reconciled by the Redemption in Jesus Christ, but in temporal reality the unrelenting struggle between the kingdom of God and that of darkness will go until the end of the world (NCII, 33).

Certainly our temporal ego is still working out the effects of Christ's redemption. This is because until the consummation of the ages, we share in the apostate root of mankind (NC I, 175). But by regeneration, our reborn selfhood also participates in Christ, the new root of mankind (NC I, 99).

Humans are also responsible to assist in the perfecting of the temporal world:

De anorganische stoffen, het planten- en dierenrijk, hebben geen zelfstandige geestelijke of religieuze wortel. Hun tijdelijk bestaan wordt eerst volledig in en door de mens (*Vernieuwing*, 30).

[The inorganic materials, the plant and animal realms, have no independent spiritual or religious root. Their temporal existence first becomes complete [perfected] in and through man]

For Dooyeweerd, regeneration is of both humanity, and of the cosmos that finds its completion in humanity. The regeneration of both is related to Calvin's idea of the religious seed implanted by God in the human heart (NC II, 311). Dooyeweerd cites Kuyper in support:

Maar gelijk heel de schepping culmineert in den mensch, kan ook de verheerlijking haar voleinding eerst vinden in den mensch, die naar Gods beeld geschapen is; niet omdat de mensch, die zoekt, maar omdat God zelf de eenig wezenlijke religieuze expressie door het *semen religionis*, alleen in het hart des menschen inschiep. God zelf *maakt* den mensch religieus door den *sensus divinitatis*, die Hij spelen laat op de snaren van zijn hart (*Kuyper's Wetenschapsleer* 211, citing Kuyper's *Stone Lectures*).

[Just as the whole creation culminates in man, its glorification can only first find its fulfillment in man, who was created as God's image; this is not because of man (who seeks), but because God Himself created in the human heart alone the only truly religious expression in the *semen religionis* [religious seed]. God himself *makes* man religious through the *sensus divinitatis* [the sense of the Divine], which He lets play on the strings of his heart].

Vollenhoven rejects Dooyeweerd's idea of a supratemporal conversion of the heart in Christians who are regenerated (*Divergentierapport* 116). And Vollenhoven specifically denies Kuyper's view of regeneration of a "seed" [*kiem*] that is coupled with a witness of the Spirit. For Vollenhoven, Scripture itself is more trustworthy than any such testimony of the Spirit. His emphasis on Scripture

over testimony of the Spirit seems to oppose any experiential or mystical view of regeneration in favour of a more mediated view. Vollenhoven says that one's belief is awakened through the Word that is preached by the office bearers of the church (*Isagoogè* par. 123, note 2). I believe that Vollenhoven's emphasis on the preached Word, and his opposition to the mystical testimony of the Spirit, can both be traced back to Janse's influence. There is a fear of "subjectivistic" experience, and the desire to control religious experience by institutional office bearers, communicating in a linguistic and rational way through preaching. Vollenhoven also cannot view regeneration in a cosmic sense. For him, regeneration is private and individual.

It seems that for Vollenhoven, there is a different Word for salvation than for creation. There are different revelations before and after the fall, before and after the flood and before and after the revelation in Christ. The Logos revelation is not the revelation of grace or restoration of the creation (*Isagoogè*, par. 118ff.). But Dooyeweerd expressly opposes any idea of a creation law for temporal reality that is separate from salvation for temporal reality. The very idea of cosmic law contains within it a saving aspect for the world. Without the law there is no sin; but the same law makes the existence of creation possible. Jesus Christ is the King of common grace; common grace is not to be understood apart from Christ, nor can we derive common grace only from God as Creator. Common grace is common because rooted in the Saviour. It is not given for the particular fallen man, but for humanity in Christ (*Vernieuwing* 36-38; see also *NC III*, 523).

##### 5. Conclusion

Dooyeweerd and Vollenhoven have different ontologies, epistemologies and theologies. I have shown this by references from their own work. The conflict is not merely one of incidental disagreements, but a conflict at the root of their philosophies that is expressed in ontology, epistemology and theology.

If Vollenhoven is right, then most of Dooyeweerd's philosophy must be rejected, since from Vollenhoven's viewpoint it represents a certain degree of synthesis with pagan thought. It is not just Dooyeweerd's idea of supra-temporal heart that would disappear, but also his understanding of the modal aspects. We must then abandon the image of time as a prism, and the idea of refraction of meaning. We would also have to reject the ideas of cosmic time, of individuality structures, of Dooyeweerd's understanding of retrocipations and anticipations, of the temporal order of succession of the aspects, of the distinction between aspect and function, of the subject-object relation in perception, of theory as a *Gegenstand*-relation, of our relation to God and to cosmos as having been created in the image of God, of temporal reality being the *expression* of God and of our existence as *meaning* referring back to the Origin.

But if Dooyeweerd is right, then reformational philosophy, which has attempted a synthesis of the two philosophers, must itself be reformed. I have shown that the same ideas that Dooyeweerd objected to so strongly in his last

article *Gegenstandsrelatie* are also found in Vollenhoven. Therefore, from Dooyeweerd's point of view, the attempted synthesis of his philosophy has resulted in an unacknowledged "religious dialectic" in reformational philosophy. This is ironic, since one of the primary goals of reformational philosophy is to expose the religious dialectic within other philosophies, and to show how such a dialectic can be avoided in a Christian philosophy.

Dooyeweerd's idea of the supratemporal heart is not an incidental part of his philosophy, but the "key of knowledge." Dooyeweerd's ideas are inter-related; we cannot reject part of his philosophy without changing the meaning of other ideas such as the *Gegenstand*-relation, the supratemporal heart, the religious root, the meaning and irreducibility of the modal aspects, the theoretical dis-stasis and the synthesis achieved by our intuition, by which we relate what has been split apart in theoretical dis-stasis to our supratemporal selfhood.

Reformational philosophy may choose to follow Dooyeweerd. Or it may follow Vollenhoven. But it cannot purport to follow both philosophers. It may of course decide to reject both and to strike out in some entirely new direction. Regardless of the choice made, much work remains to be done in the development of a truly Christian philosophy.

GODGELEERDHEID EN RECHTSGELEERDHEID:  
VERGELIJKBARE WETENSCHAPPEN

P. DE HAAN †

1. *Inleiding*

Verskillende redenen geven mij aanleiding tot het schrijven van dit artikel. In de eerste plaats zijn dat de discussies die onlangs zijn gevoerd in de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, respectievelijk over de wetenschappelijkheid van de godgeleerdheid en de rechtsgeleerdheid.<sup>1</sup> In geen van beide discussies werd ook maar enig verband gelegd tussen beide wetenschappen, laat staan gesproken over de reden waarom nu juist deze twee de twijfel over hun wetenschappelijk karakter moeten ondergaan. Wie namelijk enigszins ingevoerd is in de problemen van de sociale wetenschappen weet net zo goed, dat in de moderne natuurwetenschappelijke zin van het woord deze ook nauwelijks als wetenschap kunnen worden beschouwd. Paul Schnabel wijst daar in zijn Akademie-voordracht over ‘De wetenschappelijkheid van de theologie maatschappelijk bekeken’ in het voorbijgaan even op (p.57), maar gaat dan snel over tot de problemen van wat hij noemt de ‘godswetenschap’. Ik kom daar uiteraard op terug.

Ook in de overige juridische en theologische literatuur over dit onderwerp treft men geen vergelijking aan tussen deze verwante wetenschappen. Alleen helemaal aan het slot van een voortreffelijke beschouwing van C.H. van Rhee onder de titel ‘Geen rechtsgeleerdheid, maar rechtswetenschap!’ wordt in een voetnoot opgemerkt dat de ‘traditionele’ rechtswetenschap volgens hem weinig gemeen heeft met de gedragswetenschappen, maar veel meer met de wis- kunde dan wel met een van oorsprong exegetische wetenschap als die der godgeleerdheid.<sup>2</sup> Juist opgemerkt, maar verder niet uitgewerkt. Wat de theologische literatuur betreft beperk ik mij tot twee recente uitgaven over het wetenschappelijk karakter van dat vak, namelijk: ‘*Vakfilosofie van de geloofswetenschap*’ van A. Troost, en ‘*Een publieke zaak, Theologie tussen geloof en wetenschap*’ van Gijsbert van den Brink.<sup>3</sup> Het eerstgenoemde boek is uiterst relevant voor

---

† Dit artikel werd in maart 2005 aangeboden. De definitieve versie werd in augustus 2005 ontvangen. De auteur overleed in oktober 2005.

<sup>1</sup> *Van God los? Theologie tussen godsdienst en wetenschap, Vijf voordrachten over de wetenschappelijkheid van de theologie* (Piet Borst, Sander Bais, Paul Schnabel, Theo A.F. Kuipers en Willem B. Drees), KNAW 2004, p.7-95. De discussie over de wetenschappelijkheid van de rechtsgeleerdheid werd geïnitieerd door C.J.J.M. Stolker in een academische rede in Leiden, ‘Ja, geléerd zijn jullie wel!’ Over de status van de rechtswetenschap, *Nederlands Juristenblad (NJB)* 2003/15, p.766-778, gevolgd door een inleiding van H. Franken voor de Afdeling Letterkunde van de Akademie onder de titel ‘Rechtsgeleerdheid in de rij der wetenschappen’, opgenomen in themanummer *De rechtswetenschap, NJB*, 2004/28, p.1400-1408.

<sup>2</sup> *Rechtsgeleerd Magazijn Themis* 2004-4, p.196-201.

<sup>3</sup> Respectievelijk uitgegeven door Uitgeverij DAMON, Budel 2004 en door Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer 2004.

de erkenning van het wetenschappelijk karakter van de theologie, maar spreekt over de relatie tot het recht alleen in verband met het kerkrecht. Het eveneens uitnemende boek van Van den Brink laat zich geheel leiden door de ontwikkelingen in de algemene wetenschapsfilosofie en gaat aan de relatie met de ook filosofisch zo nabij gelegen rechtswetenschap geheel voorbij.

Dit alles bevreemdt temeer, omdat mij sinds jaar en dag de parallel is opgevallen tussen de theologie die me van huis uit en de rechtswetenschap die me sinds de studie in de jaren vijftig in Groningen in hoge mate interesseert. Al op het eerste college aldaar van de rechtshistoricus P.W.A. Immink kwam de twijfel over het wetenschappelijk karakter van het vak ter sprake met de mededeling dat zulks kwam door het normatieve karakter van het recht, een eigenschap die ook de ethiek en de theologie eigen was. Alle drie deze wetenschappen handelen immers over respectievelijk juridische, morele en geloofsnormen en onderscheiden zich daarin van de wetenschappen waarin niet doeleinden, dus finale, doch causale verbanden voorop staan. Immink wees er daarbij op dat pas sinds Von Savigny (1779-1861) expliciet over rechtswetenschap wordt gesproken.<sup>4</sup> Ongeveer gelijktijdig met dit college kwam overigens het bekende juridische studententijdschrift *Ars Aequi* tot stand, dat thans in zijn 54-ste jaargang verkeert en zijn naam ontleent aan de kunst van het billijke en goede (*ars aequi et boni*).

Al bij oppervlakkige waarneming vallen de vele parallellen op tussen de beide wetenschappen. Alleen de rechtswetenschap en de theologie beschikken over een dogmatiek die de systematiek van het vak weergeeft. Beide maken hun werk voorts van interpretatie respectievelijk exegese van normatieve teksten, waarbij zij ook vergelijkbare hermeneutische methoden hanteren. Naast de rechtszekerheid op grond van de wet bestaat er de geloofszekerheid op grond van de goddelijke openbaring, door Troost in het kader van de wijsbegeerte der wetsidee zelfs zinkern van het geloofsaspect genoemd.<sup>5</sup> Zoals de rechtswetenschap en zelfs de wet spreekt over het algemeen rechtsbewustzijn,<sup>6</sup> zo spreekt de theologie over religieus besef. In termen van de wdw bestudeert de rechtswetenschap het juridisch aspect van de werkelijkheid, zoals het geloofsaspect studieobject van de theologie is. Men kan hetzelfde ook uitdrukken in termen van het rechtsleven en het geloofsleven als aandachtsgebieden van de twee wetenschappen. Naast rechtsgemeenschappen bestaan voorts geloofsgemeenschappen. Ook is de geschiedenis van recht en geloof, zeker in de Bijbel, een gemeenschappelijke, waarbij slechts aan de door mijn Groningse hoogleraar J. Wiarda veelvuldig aangehaalde Mozaïsche wetten behoefte te worden gedacht. Tenslotte was daar de wederzijdse beïnvloeding

---

<sup>4</sup> Zie ondermeer F.C. von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg 1814. Ook Van Rhee verwijst naar de school van Savigny (p.197 e.v.).

<sup>5</sup> *Vakfilosofie van de geloofswetenschap*, hoofdstuk 7, De modale structuur van het geloofsaspect naar de subjectszijde (1): de zinkern, p. 164 e.v.

<sup>6</sup> In vroegere bestuursprocesrechtswetten behoorde tot de beroepsgronden ook strijd met enig in het algemeen rechtsbewustzijn levend beginsel van behoorlijk bestuur (art. 8 lid 1 onder d Wet Arob), terwijl art. 3:12 BW bij de vaststelling van redelijkheid en billijkheid spreekt in termen van in Nederland levende rechtsovertuigingen.

van wereldlijk en canoniek recht.<sup>7</sup> Bij de Islam is de verbinding tussen godsdienst en recht (sharia) nog steeds zeer direct.

Al met al acht ik het onbegrijpelijk dat de theologie in haar kwetsbare positie nooit enige steun heeft gezocht bij haar grote zusterwetenschap. Groot dan in de zin van de aantallen studenten die aan de negen faculteiten tezamen in de tienduizenden lopen, terwijl alleen al het aantal advocaten sinds het begin van de jaren 90, toen ik als voorzitter van de eerste visitatiecommissie rechtsgeleerdheid die faculteiten bezocht, is verdubbeld. Aan de andere kant kan het recht als wetenschap ook wel enige ondersteuning gebruiken, waartoe men slechts het 'Vooraf' hoeft te lezen, dat Paul F. van der Heijden in het genoemde themanummer van het Juristenblad schreef. Eén stuk achterstelling bij de bèta- en gammawetenschappen doet zich voor op het gebied van de toekenning van financiële middelen en wetenschappelijke prijzen aan juridisch onderzoek. De enige maatschappelijke troost, die hij niet vermeldt, is dat de rechtswetenschappen het aanmerkelijk gemakkelijker hebben bij de aantrekking van studenten dan de wis- en natuurkunde en zelfs de technologie. En dat nog wel, terwijl het recht niet eens als een zelfstandig vak op de middelbare school wordt onderwezen. Zou dat alleen liggen aan het zogenaamd gemakkelijke van de rechtenstudie of toch ook aan haar evidente maatschappelijk belang? Op het publieke belang van de theologie kom ik aan het slot terug.

Hoe dat zij, achtereenvolgens wil ik de vergelijking tussen beide wetenschappen in tweeërlei opzicht uitwerken. In de eerste plaats wat betreft de vergelijkbare strijd over het wetenschappelijk karakter, die immers de voornaamste aanleiding vormt voor dit artikel. Vervolgens komt de vergelijkbare plaats van beide disciplines in de rij der wetenschappen aan de orde. Hierbij zullen ook de hulpwetenschappen worden benoemd, respectievelijk de meta-juridische en meta-theologische vakken. Het spreekt vanzelf dat ik daarbij, hoewel in Groningen gestudeerd hebbende, de wetenschappelijke toonladder van de aspectenleer van Dooyeweerd zal volgen. Niet voor niets mocht ik nog samen met hem deel uitmaken van het bestuur van de Stichting leerstoelen voor Calvinistische Wijsbegeerte. Die aspectenleer zou trouwens niet minder wettelijk verplicht moeten worden gesteld voor de middelbare school dan dat — mede dankzij de Koninklijke Akademie — met de evolutieleer het geval is. Het is namelijk de enige theorie die het inzicht kan geven in de samenhang van de wetenschappen, waar de wetgeving op het wetenschappelijk onderwijs sinds lang om vraagt.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Niet alleen heeft het canonieke recht de receptie van het Romeinse privaatrecht mede bevorderd, ook op de ontwikkeling van leerstukken van het bestuursrecht heeft het invloed gehad (zie de dissertatie van Dondorp, genoemd in noot 43).

<sup>8</sup> Zie reeds art. 1 van de Wet op het wetenschappelijk onderwijs van 1960: bevordering van inzicht in de samenhang van de wetenschappen, als derde doelstelling. Ik laat hier buiten beschouwing de discussie tussen René van Woudenberg, 'Aspects and functions' of individual things, *Philosophia Reformata* 68 (2003), 1-13, en Henk G. Geertsema 'Analytical and Reformational Philosophy', *Philosophia Reformata* 69 (2004), 53-76. Volgens mij geven de modale aspecten met hun anti- en retrocipaties de verbanden tussen de monodisciplinaire wetenschappen zeer duidelijk weer.

## 2. *Vergelijkbare strijd inzake het wetenschappelijk karakter*

Deze strijd wordt in belangrijke mate veroorzaakt door de dominante positie die de natuurwetenschappen sinds hun opkomst in de 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuw zijn gaan innemen. Aanvankelijk leidde dit tot het logisch-positivisme ook in de rechtswetenschap (legisme, geen autonome rechtsvorming door rechtspraak en bestuur). Een eenzijdige deductiefilosofie overigens, waarvan ook Einstein bij zijn latere vergeefse pogingen de toen opkomende kwantumtheorie alsnog in overeenstemming te brengen met zijn eigen algemene relativiteitstheorie van 1915 het slachtoffer lijkt te zijn geworden.<sup>9</sup> Hoe dat zij, in ieder geval wordt tot op de dag van vandaag het natuurwetenschappelijk onderzoekmodel aan de andere wetenschappen ten voorbeeld gesteld. Uitgaande van deze uitdaging van de natuurwetenschappen komen hierna achtereenvolgens een drietal mogelijke antwoorden aan de orde: 1) pogingen dit model te volgen; 2) filosofische weerlegging ervan; dan wel 3) algehele nadruk op het eigen karakter van de betrokken wetenschappen, in dit geval de theologie en de rechtswetenschap.

### 2.1. Dominantie van de natuurwetenschap

Van deze dominantie legt het vijftal voordrachten in Akademieverband over de wetenschappelijkheid van de theologie een duidelijk getuigenis af. Piet Borst, naar eigen zeggen opgegroeid in een vanzelfsprekend atheïsme, vraagt zich onder de titel '*Theologie wetenschappelijk?*' als medisch bioloog af of niet enige bijstelling van de opleiding nodig is: minder exegese, meer vergelijkende godsdienstwetenschap; meer sociale wetenschap en aandacht voor natuurwetenschappen, waaronder hedendaagse kosmologie en neo-Darwinisme. Dit om de studenten een breed overzicht te geven over de wereldgodsdiensten inclusief de Verlichting en het atheïsme (p.14). De vermelding van het atheïsme bij de wereldgodsdiensten is temeer opmerkelijk, nu volgens de *Encyclopaedia Britannica* blijkens artikelen in de Volkskrant en de NRC atheïsten nog maar een kleine 2,5 procent van de wereldbevolking uitmaken.

Ook Sander Bais (theoretische natuurkunde) plaatst de '*Theologie in het licht van de natuurwetenschap*' (p. 17-46), maar hij komt aan het eind van zijn voordracht toch tot het vraagstuk van de zingeving. Interessant is vooral zijn opmerking (p.38) dat de religieuze component van de biologie betreft de mate waarin de uitkomst van de evolutie al dan niet door toevallige gebeurtenissen bepaald is. Het zogenaamde toeval geeft immers ook ruimte voor tussentijds goddelijk ingrijpen. Aan de andere kant houdt de fysica zich tegenwoordig vooral bezig met de grote kosmologische evolutie met zijn universele natuurconstanten, zoals de lichtsnelheid, de constante van Planck en de fijnstructuurconstante, uitlopend op het antropisch principe dat onder anderen door zijn collega Robbert Dijkgraaf (hoogleraar mathematische fysica aan de

---

<sup>9</sup> Jeroen van Dongen, *Einstein's Unification: General Relativity and the Quest for Mathematical Naturalness*, diss. UvA 2003.

UvA) in NRC Handelsblad<sup>10</sup> werd beleden met de prachtige woorden ‘ik geloof dat de schepper geen keus had: het heelal werkt, zoals het werkt’. Bais zelf heeft de moed zich af te vragen, wie er aan de knoppen zat ten tijde van de oerknal (p.39).<sup>11</sup> Volgens hem is er met de *Intelligent Design-interpretatie* weer sprake van een terugkeer van God in de natuurwetenschappelijke arena. Cees Dekker (moleculaire biofysica TU Delft), evenals Dijkgraaf winnaar van een Spinoza-premie in 2004, werkt deze interpretatie verder uit.<sup>12</sup>

Al met al lijkt de dominantie van de natuurwetenschap onder invloed van dit soort theologische vragen nu wel enigszins aan het kantelen. Dit gaat zelfs zover dat Theo Kuipers (wiskundige en wetenschapsfilosoof) in zijn voordracht over *De logica van de G-hypothese, Hoe theologisch onderzoek wetenschappelijk kan zijn* (p.59-74) de hypothese dat er zoiets als een God bestaat (G-hypothese) als het ware laat concurreren met de natuurlijke-verklaringshypothese (N-hypothese). Het hele betoog, hoe interessant ook, gaat er vanuit, dat wanneer eenmaal een natuurlijke verklaring is gevonden voor een verschijnsel, dit niet meer aan God kan worden toegeschreven. Zo wordt ook de evolutietheorie op p.71 weer als natuurlijke concurrent van de G-hypothese en zelfs als mogelijke verklaring van religieus gedrag opgediend, blijkbaar uitgaande van de stilzwijgende hypothese dat God het beginsel van de evolutie (natuurlijke selectie) niet aan zijn schepping ten grondslag kan hebben gelegd. Niettemin vallen Kuipers' pogingen om ruimte te scheppen voor beschrijvend, ontwerpend, explicatief en verklarend onderzoek dat op het bestaan van God is georiënteerd, náást het natuurwetenschappelijk onderzoek, alleszins te waarderen.

Willem B. Drees (natuurkundige en godsdienstfilosoof) tenslotte onderscheidt in zijn *Pleidooi voor een wetenschappelijke theologie* (p. 75-92) — met verwijzing naar de duplex ordo aan de openbare universiteiten — twee soorten theologie, namelijk de universitaire wetenschappelijke godsdienstwetenschappen en –wijsbegeerte, en de systematische theologie (dogmatiek en ethiek) als intellectuele component binnen een religieuze traditie, zoals de christelijke. In de wetenschappelijke theologie dient volgens hem, naast vragen over religies, ook naar de waarheid van religieuze overtuigingen gevraagd te worden. Hij ziet hier vooral een taak voor de godsdienstwijsbegeerte (p.84 e.v.) en wel in de zin van een wijsgerige begripsanalyse en een externe toets van godsdienstige ideeën in relatie tot natuurwetenschappelijke en andere kennis. Formeel betekent het dat succesvolle natuurwetenschappelijke en andere kennis als een randvoorwaarde zou dienen te gelden voor geloofwaardige religieuze overtuigingen (p.87).<sup>13</sup>

<sup>10</sup> NRC Handelsblad 22 en 23 januari 2005, *Opinie en Debat* p.13.

<sup>11</sup> Volgens Adriaan D. de Groot en Henk Visser, *Het forumwaarmark van wetenschap, Argumenten voor een nieuwe traditie*, KNAW 2003, p.14 zou de Big Bang-theorie deze vraag zinloos vinden, omdat met de wereldscheppende explosie ook ruimte en tijd ontstaan zouden zijn. Zij vragen zich juist af wat wij ons van dat ontstaan moeten voorstellen, maar achten dit vanuit het door hen beleden rationeel agnosticisme geen wetenschappelijke vraag.

<sup>12</sup> Cees Dekker en Ronald Meester, *Pleidooi voor een open houding ten aanzien van de historische oorsprong van het leven*, *Skepter* 15/4, 2002, p. 42-45. In juni van dit jaar verscheen bij Ten Have een uitgebreide studie over dit onderwerp ‘*Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp*’, onder redactie van de genoemde auteurs en de filosoof René van Woudenberg.

<sup>13</sup> Vergelijk ook W.B. Drees, *Beyond the Big Bang: Quantum Cosmologies and God* (La Salle:

Bij dit alles vergeleken is de hedendaagse uitdaging van de natuurwetenschappen voor de rechtsgeleerdheid toch betrekkelijk gering. Ten eerste heb ik zelf tijdens een langdurig verblijf tussen de landbouw- (5 jaar) en de technische wetenschappen (27 jaar) nooit iets van suprematie van deze wetenschappen ervaren. Vooral wiskundige collegae en studenten toonden belangstelling voor de systematiek van het recht in relatie tot de casuïstiek, met de voortdurende wisseling tussen deductie vanuit het systeem (wetgeving) en inductie vanuit concrete gevallen (jurisprudentie). Tussen de wiskunde en de natuurwetenschappen bestaat een vergelijkbare relatie: natuurwetten in algemene wiskundige formules uitgedrukt en voortdurend empirisch getoetst met zo nodig aanvulling of bijstelling. Toch was het een wat geringschattende opmerking over de rechtsgeleerdheid van de decaan van de Faculteit Wiskunde en Natuurwetenschappen in Leiden, die Stolker blijkens de titel van zijn rede kennelijk mede inspireerde het debat over de status van de rechtswetenschap te openen.<sup>14</sup>

## 2.2. Poging tot navolging natuurwetenschap

Stolker bepleit vervolgens ook dat de rechtsgeleerdheid van andere wetenschappen, met name de natuurwetenschappen, zal leren wetenschappelijker te worden.<sup>15</sup> Ik heb daarover mijn twijfels vanwege de heel verschillende aard van de objecten van studie, respectievelijk rechtsnormen en natuurverschijnselen, en de daarbij passende verschillende onderzoeksmethoden waarover nader in hoofdstuk 3. Deze beperkte navolging in methoden staat echter in geen verhouding tot de inhoudelijke onderwerping aan naturalistische principes. Zo is een enkele maal een poging gedaan zelfs de rechtsontwikkeling te herleiden tot de biologische evolutie. Zelf ondervond ik dat in een debat aan de VU met de bekende bioloog Dick Hillenius die in ernst beweerde dat die ontwikkeling slechts uitvloeisel was van het recht van de sterkste. Ook wijst Langeraar<sup>16</sup> aan de ene kant het begrippenpaar natuurrecht-positivisme af, terwijl hij aan de andere kant in menselijke en zelfs dierlijke neigingen de biologische wortel van rechtsbeginselen meent te vinden. Hij begeeft zich daarmee op de dwaaltocht van het sociaal-darwinisme waarover de historicus Cor Hermans zo'n fraai boek heeft geschreven.<sup>17</sup> In ieder geval is het een typische uiting van wat Dooyeweerd in zijn wijsbegeerte van de wetsidee *biologisme* noemt, namelijk verabsolutering van het biologisch aspect van de werkelijkheid. In plaats daarvan zoekt deze de oorsprong van de rechts

---

Open Court, 1990); *Religion, Science and Naturalism* (Cambridge University Press, 1996) en *Creation: From Nothing until Now* (London: Routledge, 2002).

<sup>14</sup> 'Ja, geléerd zijn jullie wel!', *NJB 2004*, p.766 en 769.

<sup>15</sup> Zie ook zijn bijdrage in het themanummer 'Wat maakt een juridisch tijdschrift wetenschappelijk?' *NJB 2004*, p.1409-1418. Verder in dat nummer van verschillende auteurs 'Methoden van rechtswetenschap: komen we verder?' p.1419-1428.

<sup>16</sup> K. Langeraar, Recht, moraal en evolutiewetenschap, *RM Themis 1996/8*, p.285 e.v. Zie ook zijn bijdrage 'In beginsel moet ieder de door hem geleden schade dragen' (Asser-Hartkamp III), *Waarom eigenlijk?*, *NJB 97/34*, p.1581 e.v.

<sup>17</sup> Cor Hermans, *De dwaaltocht van het sociaal-darwinisme*, diss. UvA 2003, 626 blz.

beginselen in een cultureel ontsluitingsproces dat in het kader van het positieve recht tot gelding komt.<sup>18</sup>

Ook aan de theologie, althans het geloof als haar studieobject, wordt soms een evolutionaire oorsprong toegedacht. Zo acht Kuipers (p.71) goed voorstelbaar dat religieuze neigingen in belangrijke ontwikkelingsfasen van de menselijke soort selectief voordeel hebben opgeleverd en daardoor biologisch of cultureel verankerd zijn geraakt.<sup>19</sup> Ook wordt bij het hersenonderzoek wel gezocht naar een religieus centrum. Evenmin als de rechtswetenschap is de theologie over het algemeen geneigd hieruit consequenties te trekken voor de beoefening van het vak, al zijn er uitzonderingen zoals Adriaanse, Bultmann en Manenschijn, die het geloof moeilijk verenigbaar achten met de moderne natuurwetenschap.<sup>20</sup> Vooral in de laatste tijd komt hiertegen krachtig verweer, zowel van de zijde van de wetenschapsfilosofie als van die van de vakwetenschappen zelf.

### 2.3. Filosofische weerlegging

Een fraaie weerlegging van de exclusieve wetenschappelijke pretentie van de natuurwetenschappen treft men aan in het boek van de Leidse universitair docent dogmatiek Gijsbert van den Brink. In navolging van de invloedrijke Amerikaanse theoloog David Tracy maakt hij de theologie blijkens de hoofdtitel tot een publieke zaak, waarbij drie publieke domeinen worden onderscheiden: de kerk of geloofsgemeenschap (systematische theologie), de academische wereld (prolegomena van de dogmatiek) en de samenleving als geheel (praktische theologie).<sup>21</sup> Het zwaartepunt ligt in het boek bij de publieke verantwoording tegenover de academische wereld, hetgeen ook blijkt uit de ondertitel: *Theologie tussen geloof en wetenschap*. Van den Brink volgt hierbij allereerst de ontwikkeling van de algemene wetenschapsfilosofie en bestrijdt achtereenvolgens de drie karakteristieken van het standaardbeeld van wetenschap: lineaire vooruitgang (hoofdstuk 2), de natuurwetenschappen als schoolvoorbeeld (hoofdstuk 3) en het zogenaamde werken van feit naar theorie (hoofdstuk 4). Wat het eerste betreft volgt hij de gedachtegang van Thomas Kuhn dat de wetenschappelijke vooruitgang veeleer door paradigmawisseling (revoluties) wordt bepaald dan door gestage voortgang.<sup>22</sup> In hoofdstuk 6 behandelt hij in het voetspoor van Kuhn dan ook het christelijk geloof als paradigma (conceptueel kader en perspectief).

<sup>18</sup> H. Dooyeweerd, De structuur der rechtsbeginselen en de methode der rechtswetenschap in het licht der wetsidee, in: *Wetenschappelijke bijdragen t.g.v. het vijftigjarig bestaan van de VU*, Amsterdam 1930.

<sup>19</sup> Hij verwijst ondermeer naar P. Bult, *De evolutie van religieus gedrag*, Haren 2000 en D.S. Wilson, *Darwin's Cathedral, Evolution, Religion and the nature of society*, Chicago 2002.

<sup>20</sup> H.J. Adriaanse, *Vom Christentum Aus. Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen 1995, p.81; R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: H.W. Bartsch (red.) *Kerugma und Mythos I*, Hamburg 1967 p.17 e.v. en G. Manenschijn, *God is zo groot dat Hij niet hoeft te bestaan*, Baarn 2001, p.71.

<sup>21</sup> Zie par. 8.3 op p.353 e.v. waar hij overigens de uitwerking van Tracy wel te rationalistisch vindt.

<sup>22</sup> Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.

Bij de weerlegging van de tweede karakteristiek van het wetenschappelijke standaardbeeld — de natuurwetenschappen als schoolvoorbeeld — komt ook de blijvende betekenis van de modaliteitenleer van Dooyeweerd ter sprake (par. 3.4) met name om aan te tonen dat het niet alleen gaat om een tweedeling van natuur- en geesteswetenschappen (par. 3.3), maar dat daartussen nog een hele waaier van mens- en maatschappijwetenschappen zich bevindt (par. 3.2). Hier was een behandeling van de rechtswetenschap, enerzijds als geesteswetenschap met haar hermeneutische methoden van wets- en contractinterpretatie en anderzijds als maatschappijwetenschap ter vaststelling en toetsing van juridisch relevante handelingen van burgers, op zijn plaats geweest. De bescheiden rol die de natuurwetenschappen bij die vaststelling, bijvoorbeeld als experts in het strafproces, spelen zou dan ook aan de orde hebben kunnen komen.<sup>23</sup>

De derde karakteristiek van het standaardbeeld, volgens welke in de wetenschap rechtstreeks van feit naar theorie zou worden gewerkt, wordt in hoofdstuk 4 weerlegd met een uitvoerig onderbouwd betoog dat elke waarneming reeds theoriegeladen is. Heel duidelijk is dat ook bij de waarneming van juridisch relevante feiten het geval. Hierbij worden de feiten noodzakelijkerwijs in een theoretisch kader geplaatst met het oog op een mogelijke toepassing van rechtsnormen. Wat voor het recht geldt, geldt ook voor de vaststelling van feiten in het algemeen: zij behoeven interpretatie, betekenis-toekenning afhankelijk van de subjectiviteit van de waarnemer. Men kan ook voor het wetenschappelijk bewijs hoogstens streven naar intersubjectieve overeenstemming, zoals dat tevens bij het geloof het geval is.<sup>24</sup> Van den Brink verwijst aan het slot van hoofdstuk 4 niet ten onrechte naar de constatering van de natuurkundige Van den Beukel, dat het geloof evenals de natuurkunde berust op *gedeelde ervaringen* van mensen.<sup>25</sup>

Na deze algemene wetenschapsfilosofische verkenning gaat Van den Brink in de twee volgende hoofdstukken meer speciaal in op de plaats van de theologie in respectievelijk de oudere en de nieuwere wetenschapsfilosofie. Nadat hij eerst heeft duidelijk gemaakt dat onder theologie niet alleen de minder problematische godsdienstwetenschap valt te verstaan, maar ook — wat hij noemt — het wetenschappelijk verantwoord spreken over God (par. 5.2), gaat hij vervolgens na of een dergelijke opvatting past in een positivistisch klimaat (par. 5.3). Bij het oorspronkelijke logisch-positivisme, met zijn overigens vergeefse pogingen tot verificatie van wetenschappelijke waarheden, luidt het antwoord zondermeer negatief. Gunstiger ligt het, als men zoals later genoeg neemt met confirmatie, omdat de waarheid van het geloof door zeer velen wordt bevestigd. Daarentegen geeft de derde wetenschapstheoretische

<sup>23</sup> Zie daarover recentelijk de oratie van de rechtspsycholoog P.J. van Koppen, *Paradoxen van deskundigen, Over de rol van experts in strafzaken*, Deventer 2004, 53 blz., besproken door J. Hielkema in Rechtsgeleerd Magazijn THEMIS 2005-1, p.40-43.

<sup>24</sup> Adriaan D. de Groot en Henk Visser willen de intersubjectieve vaststelling van wetenschappelijke waarheden verbeteren door toekenning van waarmerken door eenstemmig optredende fora van geleerden, maar menen ten onrechte het geloof daarbij te kunnen uitsluiten.

<sup>25</sup> A. van den Beukel, *Waarom ik blijf. Gedachten over geloof, theologie en wetenschap*, Baarn 2003, p.153 e.v.

stroming, die van het kritisch rationalisme van Karl Popper met het falsificatiebeginsel als uitgangspunt, weer grotere moeilijkheden, nu geloofswaarheden zich moeilijk laten falsifiëren.

Gelukkig geldt dit laatste volgens de nieuwere wetenschapsfilosofie van Kuhn (paradigmatheorie) en Lakatos (onderzoeksprogrammatheorie) voor alle wetenschappelijke beweringen, nu men altijd weer zal proberen deze aan te passen met behulp van nieuwe hypothesen. Hoofdstuk 6 eindigt, na een bespreking van eerdere pogingen van Pannenberg en Murphy om bij deze nieuwere theorieën aan te sluiten — zoals eerder gezegd — in het voetspoor van Kuhn: christelijk geloof als paradigma. Vanwege de vele concurrerende paradigma's waaronder ook het scientistische, het klassiek-humanistische en — last but not least — het islamitische, blijkt Van den Brink aan het slot (p.279-281) wel iets te voelen voor de indertijd door H. Berkhof geopperde idee van een multiplex-ordofaculteit waarin alle stromingen aan bod komen.<sup>26</sup> Daarmee wordt Van den Brink's keuze in hoofdstuk 7 uit de vier modellen van Ian Barbour omtrent de verhouding tussen geloof en wetenschap (Conflict, Independence, Dialogue en Integration)<sup>27</sup> op voorhand al duidelijk. Hij kiest voor de dialoog als theologische uitdaging (par. 7.4). In het laatste hoofdstuk gaat Van den Brink nog kort in op de verhouding van de theologie tot de beide andere publieke domeinen, die van kerk en samenleving.

Al met al een boeiend boek met een overvloed aan literatuurverwijzingen, waar ik alleen enkele hoofdlijnen doorheen heb proberen te trekken. Veel van Van den Brink's beschouwingen kunnen *mutatis mutandis* ook op de wetenschappelijkheid van de rechtsgeleerdheid worden toegepast.

#### 2.4. Nadruk op eigen karakter betrokken wetenschap

Als derde mogelijke reactie op de veronderstelde dominantie van de natuurwetenschappen noemde ik algehele nadruk op het eigen karakter van de betrokken wetenschap. Bij de theologie is het boek van Troost hiervan een impliciet voorbeeld. Impliciet, omdat hij zich in dit boek niet zozeer met de verhouding tot de natuurwetenschappen als wel met die tussen de theologie en het geloof bezighoudt. Het is dan ook niet vanuit de algemene wetenschapsfilosofie, doch vanuit de speciale vakfilosofie van de geloofswetenschap, dat hij die verhouding benadert. De term 'geloofswetenschap' duidt er al op, dat Troost moeite heeft met de benaming theologie, hoewel die in de ondertitel (*Prolegomena van de theologie*) nog wel voorkomt. In feite is het boek één grote discussie tussen de wijsbegeerte der wetsidee en de theologie, zoals die al sinds Plato en Aristoteles, de middeleeuwse scholastiek en ook de moderne godsdienstwetenschap heeft gefunctioneerd, namelijk in nauwe, zij het vaak onbewuste verbondenheid met de pagane wijsbegeerte. Van zijn kant

<sup>26</sup> De theologische faculteit van de VU gaat met haar opleiding Religie en Levensbeschouwing en haar in oprichting zijnde Centrum voor Islamitische Theologie al in die richting.

<sup>27</sup> Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, San Francisco 1990, herhaald in *When Science Meets Religion*, Londen 2000 en samengevat in *Encyclopedia of Science and Religion*, New York 2003, p. 760-766.

probeert Troost de beginselen van de reformatische wijsbegeerte zodanig toe te spitsen op de theologie dat zij haar plaats in het geheel van de aspectenleer op juiste wijze onderkent en zich zodoende ook meer bewust wordt van haar verhouding tot geloof en kerk. Deze verhouding komt nader ter sprake in hoofdstuk 3, waar het gaat om de plaats van de theologie in de rij der wetenschappen.

Hier is van belang te constateren dat er op het oog een groot verschil is tussen hetgeen Van den Brink onder theologie verstaat en dat wat Troost met de geloofswetenschap bedoelt. Eerstgenoemde zelf wijst daar ook op (p.351) met zijn verwijzing naar het boek van Troost, waar deze er op p.154 e.v. toe komt de theologie los te koppelen van elke gerichtheid op God, en haar een veel bescheidener taak te geven (studie van aspecten van geloof en godsdienst). Inderdaad acht Troost daar en ook in het verdere vervolg van zijn boek (geloofs)kennis van God geen 'wetenschap' in de moderne theoretische zin van het woord. Een 'wetenschappelijk verantwoord spreken over God' conform de letterlijke betekenis van het woord theologie, zoals Van den Brink het formuleert, zou dus ook onmogelijk zijn. In plaats daarvan spreekt Troost over de theologie als de vakwetenschap inzake geloof en godsdienst (p.164), waarbij hij overigens de term 'godsdienstwetenschap' meestal vermijdt, omdat daarover het misverstand bestaat dat deze religieus neutraal zou kunnen zijn (p.115).

Zelf veroorloof ik mij hierover de opmerking dat geloof en godsdienst onbestaanbaar zijn zonder relatie tot een God die zich in woord en werk openbaart. Ook al is God als zodanig niet wetenschappelijk kenbaar, vatbaar voor theoretische analyse is wel de wijze waarop hij zich *blijkens menselijke ervaring* in de schrift en de schepping (natuur, geschiedenis en persoonlijk leven) openbaart. Theologie is dus óók een mens- en maatschappijwetenschap, en wel waar het betreft de individueel en collectief ervaren geloofsrelaties tot God. Theologie is kortom evenals de rechtswetenschap zowel geestes- als ervaringswetenschap, al gaat het in beide gevallen om geheel andere ervaringen dan die van natuurkundigen.

Bij alle verschil van mening over het begrip theologie is het opvallend dat Troost bij zijn behandeling van de inhoud van dat vak toch de dogmatiek voorop stelt (p.396 e.v.). Dit, terwijl de geloofsleer als systematische theologie doorgaans nauw verbonden wordt geacht met de geloofsgemeenschap en door iemand als Drees dan ook wordt betiteld als confessionele theologie. Troost onderscheidt echter scherp tussen wetenschappelijke en kerkelijke geloofsleer. Op vergelijkbare wijze stelt Van Rhee in zijn in de inleiding genoemde Themis-artikel de juridische dogmatiek (systematische rechtsleer) voorop als rode draad door de continentaal-Europese rechtswetenschappelijke traditie. Meestal spreekt men hierbij van de wetenschappelijke doctrine die zowel bij de wetgeving als de jurisprudentie ook als secundaire rechtsbron functioneert. Zo kan men tevens zeggen dat de theologische dogmatiek — zeker bij katholicisme en Jodendom — ook als secundaire geloofsbron (leergezag) dienst doet.

Van Rhee wijst op p.200 de drievoudige kritiek van Stolker<sup>28</sup> op de rechtswetenschap (samenvallen van onderzoeker en onderzoeksobject, samenloop van wetenschappelijk onderzoek en rechtspraak, en normatief karakter) van de hand. Onderzoeker en onderzoeksobject — zo zegt hij terecht — vallen bij het ‘traditionele’ rechtswetenschappelijke onderzoek in het geheel niet samen; het onderzoeksobject vormt immers het objectief samenhangend stelsel van rechtsbeginselen en –regels op basis waarvan falsifieerbare uitspraken mogelijk zijn. Ook op het vlak van onderzoek en praktijk dient er geen samenloop te zijn. Het onderzoek richt zich juist op toetsing van de praktijk (bijvoorbeeld de rechtspraak). Ook is het onderzoek van het normatieve recht op zichzelf volgens hem nog niet normatief. Van Rhee meent dat bij twijfel over het wetenschappelijk karakter van de rechtsgeleerdheid teveel naar de Angelsaksische traditie wordt gekeken, met haar sterke nadruk op de rechtspraak en haar gebrek aan codificatie en systematiek. Uit het boek van Troost kreeg ik de indruk dat een dergelijk verschil ook wel enigszins op theologisch gebied speelt.

### 3. *Vergelijkbare plaats in de rij der wetenschappen*

Eén van de belangrijkste oorzaken van de twijfel aan de wetenschappelijkheid van rechts- en godgeleerdheid is naar mijn mening inderdaad gelegen in de verwarring van deze wetenschappen met de rechts- en geloofspraktijk. Die verwarring treedt ook bij Hans Franken enigszins op in diens overigens interessante beschouwing over de ‘Rechtsgeleerdheid in de rij der wetenschappen’.<sup>29</sup> Daarin gaat hij toch weer, evenals eerder Stolker, bij zijn beschrijving van de juridische wetenschap uit van de rol van de rechter. Deze treedt echter niet op als wetenschapper, doch past hoogstens wetenschap toe op het concrete geval waarover hij moet beslissen. Hij bekleedt dus — om het in termen van de wetgeving op het wetenschappelijk onderwijs te zeggen — ‘een maatschappelijke betrekking, waarvoor een wetenschappelijke opleiding vereist of dienstig kan zijn’.<sup>30</sup> Zoals er zoveel van dergelijke juridisch-maatschappelijke betrekkingen zijn, bijvoorbeeld advocaat, notaris, bestuursjurist of bedrijfsjurist. Hetzelfde geldt voor theologisch-maatschappelijke betrekkingen als die van predikant, geestelijk verzorger, pastoor, priester, bisschop of imam.

Terecht maakt Troost in zijn hele boek dan ook een streng onderscheid tussen de theologie als wetenschap en de kerkelijke geloofspraktijk. Dit niet alleen in het belang van die wetenschap, maar ook om de kerk te behoeden voor een theologische overheersing die volgens hem vooral bij de protestanten oorzaak is geweest van vele scheuringen. Als wetenschap wordt de theologie in de gedachtegang van de wijsbegeerte der wetsidee gekwalificeerd door het logisch-analytische aspect, zij het in betrokkenheid op het geloofsaspect, zoals de rechtswetenschap in de kern een logische analyse is van het juridisch aspect

<sup>28</sup> NJB 2003, p.771.

<sup>29</sup> NJB 2004, p.1401-1408.

<sup>30</sup> Zie reeds art.1 Wet op het wetenschappelijk onderwijs van 1960.

van de werkelijkheid. Als zinkern (onherleidbare eigenaard) van het geloofsaspect beschouwt Troost de *geloofs zekerheid*.<sup>31</sup> Het is in het kader van deze vergelijking van de beide wetenschappen verleidelijk als zinkern van het juridisch aspect de rechtszekerheid aan te wijzen. Dooyeweerd heeft jarenlang het begrip 'verging' als zodanig aangeduid, maar is daar later aan gaan twijfelen.<sup>32</sup> Zelf ben ik met Van Eikema Hommes geneigd de '*gerechtigheid*' als zinkern aan te nemen.<sup>33</sup> Daarbij omschrijf ik het *recht naar zijn normzijde* als: *bindende normering van de samenleving ter realisatie van publieke en private gerechtigheid*. Het begrip gerechtigheid wijst in ideële zin ook vooruit naar publieke moraal en goddelijk recht (*ius divinum*).<sup>34</sup> Troost ziet omgekeerd in schriftgezag en geloofsgehoorzaamheid de juridische analogie van het geloofsaspect<sup>35</sup> en legt dus een verbinding met de bindende normering uit mijn omschrijving van het recht als maatschappelijk verschijnsel.

Een tweede oorzaak van de twijfel omtrent de wetenschappelijkheid van rechts- en godgeleerdheid acht ik gelegen in onvoldoende inzicht in het onderscheid tussen causale en normatieve wetenschappen. De eerste categorie heeft betrekking op de natuurzijden van de werkelijkheid (getal, beweging, ruimte, energie en materie, leven, gevoel), de tweede op de normatieve dus menselijke aspecten van denkvermogen, geschiedenis, taal, sociale omgang, economie, kunst, recht, ethiek en geloof. De grens ligt bij het psychische zelfbewustzijn van de mens, dat zich blijkens een recente publicatie niet op grond van hersenonderzoek laat verklaren,<sup>36</sup> terwijl men daarbij nog maar aan het begin staat van alle eigenschappen van de mens als beelddrager van de Schep- per. Ook is sprake van een opklimmende reeks van normativiteit, culminerend in de drie aspecten die geheel uit normen bestaan, namelijk achtereenvolgens rechtsnormen, ethische normen en geloofsnormen. Zozeer is dat het geval dat bijvoorbeeld causaliteit in juridische zin — de relatie tussen rechtsfeit en rechtsgevolg — uiteindelijk niet natuurkundig (*conditio sine qua non*) doch rechtskundig (redelijke toerekening) wordt bepaald. Dooyeweerd wijdde hieraan een rede voor de Koninklijke Akademie.<sup>37</sup> Welnu, normen als objecten van wetenschap zijn totaal iets anders dan natuurverschijnselen en moeten dan

<sup>31</sup> Hoofdstuk 7, De modale structuur van het geloofsaspect naar de subjectzijde (1): de zinkern.

<sup>32</sup> *Die Philosophie der Gesetzesidee und ihre Bedeutung für die Rechts- und Sozialphilosophie*, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie L III, 1967, p.474. Zie ook Hendrik van Eikema Hommes, *Inleiding tot de wijsbegeerte van Herman Dooyeweerd*, 's-Gravenhage 1982, p.67/68.

<sup>33</sup> A. w., Rechtsbegrip en rechtsidee. De elementaire grondbegrippen van de rechtswetenschap (p.68 e.v.), waar hij ook analogieën met voorafgaande (funderende) wetskringen schetst, zoals getsalmatige (rechtseenheid), dynamische (rechtsdynamiek), ruimtelijke (rechtsgeldingsgebied), fysische (rechtskracht), biotische (rechtsleven), psychische (rechtsgevoel), analytische (rechtsorde), historische (rechtsontwikkeling), taalkundige (rechtstaal), sociale (rechtsgemeenschap), economische (rechtsverkeer) en esthetische (rechtsharmonie).

<sup>34</sup> Karl Merks, *Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des 'ius divinum'*, BIJDRAGEN, Tijdschrift voor filosofie en theologie 65/2004/3, Leuven.

<sup>35</sup> De modale structuur van het geloofsaspect naar de subjectzijde (2): analogieën.

<sup>36</sup> 'Het is mogelijk dat het verband tussen hersensystemen en zelfbewustzijn gewoon niet te begrijpen is', aldus Seth J. Gillihan en Martha J. Farah, *Is Self Special? Psychological Bulletin*, jan. 2005.

<sup>37</sup> *De modale structuur van het juridisch oorzakelijkheidsverband*, KNAW Nieuwe Reeks 13, no.5 (1950), p.93-141.

ook op een geheel eigen wijze, passend bij de bijzondere aard van het object worden bestudeerd. De natuurwetenschappelijke methoden vormen in dit opzicht geen enkele maatstaf: onveranderlijke natuurwetten zijn niet met de zeer variabele juridische wetten te vergelijken. Die wetten zijn namelijk onderworpen aan de menselijke en maatschappelijke wilsvorming en worden door de rechtsgeleerden met hun dogmatiek mede beïnvloed.

Als *taken van de rechtswetenschap* zijn volgens mij een vijftal te onderscheiden:

1. *het formuleren van juridische probleemstellingen* in de zin van juridische vertalingen van maatschappelijke problemen, zowel in abstracto bij wet- en regelgeving als in concreto bij rechtspraak en bestuur;
2. *interpretatie en vaststelling van het geldende recht* aan de hand van wet- en regelgeving, jurisprudentie, resultaten van zelfregulering en uiteraard ook doctrine, inclusief rechtsvergelijking;<sup>38</sup>
3. *bijdragen aan de ontwikkeling van het rechtssysteem* door kritische commentaren op wetgeving, jurisprudentie en doctrine en tevens door het formuleren van algemene beginselen, regels en begrippen welke de harmonisatie en codificatie van het recht kunnen bevorderen;
4. *voorstellen aan de wetgever* ter oplossing van juridisch-maatschappelijke problemen, met inbegrip van het formuleren van wetsteksten;
5. *evaluatie van wetgeving* waarbij het gaat om de werking van het recht in de praktijk, met aanbeveling van verbeteringen.

Zoals men kan zien zijn deze rechtswetenschappelijke taken stuk voor stuk gericht op maatschappelijke doeleinden en hebben zij dus ook methodologisch niets gemeen met de natuurwetenschappen die op wetten van oorzaak en gevolg in de dode en levende natuur zijn gericht. Ook heeft de rechtsontwikkeling waaraan een groot deel van mijn wetenschappelijk werk is gewijd — met als gewaardeerde blijken van erkenning een lidmaatschap van de Akademie en een eredoctoraat aan de UvA — niets te maken met de biologische en kosmologische evoluties, hoe indrukwekkend die als beschrijving van het continue scheppingsgebeuren ook mogen zijn. Alle wetenschappen hebben hun plaats in de rij der wetenschappen en zij hebben ook allen hun eigen methoden. De ‘Theorie van Alles’ waar natuurkundigen naar streven en die zij denken te bereiken als zij de zwaartekracht een plaats in het geheel van fundamentele krachten kunnen geven,<sup>39</sup> zal over de indeterministische rechtskracht nooit ook maar een zinnig woord kunnen spreken, hoe uitdagend onderlinge vergelijkingen ook mogen zijn.<sup>40</sup> Trouwens, steunt de bindende

<sup>38</sup> Deze twee taken spelen ook een belangrijke rol in de rechtspraktijk, hetgeen er echter niet toe mag leiden dat men die praktijk met de rechtswetenschap gaat vereenzelvigen, zoals bij de beschrijving van de rol van de rechter nog te vaak gebeurt.

<sup>39</sup> Zie daarover Stephen Hawking, *Het universum*, Uitgeverij Bert Bakker, Amsterdam 2001, hoofdstuk 2 (De vorm van de tijd) en hoofdstuk 7 (Heerlijke nieuwe branenwereld). Voorlopig heeft de wiskunde nog elf dimensies nodig voor deze theorie, waarvan er nog maar vier (drie ruimtelijke en één tijdsdimensie) zijn aangetoond.

<sup>40</sup> P. de Haan en R. Rummel, *Zwaartekracht en rechtskracht: grenzen van de geodesie*, Diesrede TU Delft 10 januari 1986. Zie ook mijn ‘Modeltheorie als brug tussen onroerend-goedrecht en mathematische geodesie, in: ‘Daar heb ik veertig jaar over nagedacht...’ *Feestbundel t.g.v. de 65<sup>ste</sup> verjaardag van professor Baarda*, Deel II, Afdeling Geodesie TH Delft 1982, p.404-421 en ‘Law

werking van het recht uiteindelijk niet mede op publieke moraal en religie?

Het is dan ook niet verwonderlijk dat de voornaamste *hermeneutische methoden* van juridische interpretatie en theologische exegese in wezen dezelfde zijn: naast grammaticale of letterlijke uitleg van wets- en bijbelteksten ook analogische, historische, vergelijkende, systematische en teleologische uitlegmethoden. De laatste twee vooral om de bedoeling van de tekst zoveel mogelijk actuele betekenis te geven. Overigens gaat het in de rechtswetenschap niet alleen om wetsteksten, maar ook om uitleg van andere bindende documenten, zoals verdragen, verordeningen, richtlijnen en contracten.<sup>41</sup> Een belangrijk verschil is ook dat de exegese van bijbel en koran betrekking heeft op sterk cultuurgebonden eeuwenoude teksten met een andersoortige normatieve betekenis dan die van juridisch bindende werking.<sup>42</sup> Schriftgezag is nu eenmaal iets anders dan openbaar gezag waarmee een rechter is toegerust om rechtshandhaving af te dwingen. Niettemin wordt de hulp van het kerkrecht ingeroepen om een geloofsbelijdenis of leeruitspraak binnen een kerkelijke gemeenschap bindend te verklaren.<sup>43</sup>

Sterk vergelijkbaar zijn rechtswetenschap en theologie ook waar het betreft de *hulpwetenschappen* oftewel de meta-juridica en de meta-theologica. Met name de sociale wetenschappen verschaffen in dit opzicht vergelijkbare diensten aan beide kennisgebieden. Voor de theologie hoeft men slechts aan godsdienstgeschiedenis, godsdienstsociologie en -psychologie te denken, terwijl de rechtswetenschap onder meer steun ondervindt van rechtsgeschiedenis, rechtseconomie, rechtssociologie en rechtspsychologie. Elk van die hulpwetenschappen volgt hierbij de aan het betreffende vak eigen onderzoeksmethoden. Het gaat daarbij om het onderzoek naar respectievelijk de rechtspraktijk en de geloofspraktijk. Men moet deze alfa- en gammaonderzoeksmethoden wel onderscheiden van de feitenvaststelling door praktiserende juristen en theologen, direct noodzakelijk voor de uitoefening van hun vak. Daarbij komt het immers aan op het onderscheiden van juridisch en theologisch relevante feiten (rechtsfeiten en geloofservaringen), welk onderscheidingsvermogen ook wetenschappelijk tot het metier van de jurist en de theoloog behoort. Wel kunnen de hulpwetenschappen bij deze vaststelling behulpzaam zijn, zoals dat ook veelvuldig bij de forensische wetenschappen het geval is.

De verhouding van de rechtswetenschap en de theologie tot de genoemde gedragswetenschappen is ook van belang met het oog op de plaatsbepaling in de rij der wetenschappen en — in verband daarmee — de verhouding tot de

---

and geodesy, An historical and contemporary relationship', in: *There is more than Geometry*, A collection of articles in honour of prof. dr. Theo Bogaerts, VBK Editorial Management b.v. Liemeer, the Netherlands, 2002, p.67-89.

<sup>41</sup> Zie over de laatste uitvoerig R.P.J.L. Tjittes, Uitleg van schriftelijke contracten, *Rechtsgeleerd Magazijn THEMIS 2005-1*, p.1-29 en over juridische uitlegmethoden in het algemeen o.a. J.M. Polak, *Theorie en praktijk der rechtsvinding*, diss. Leiden 1953.

<sup>42</sup> Troost a.w. hoofdstuk 19, Hermeneutiek en exegese.

<sup>43</sup> Over de verhouding kerk en recht L.C. van Drimmelen en T.J. van der Ploeg (red.), *Kerk en recht*, Lemma 2004. Zie over de betekenis van het canonieke recht voor de ontwikkeling van het bestuursrecht Harry Dondorp, *Rechtmatigheidstoetsing, Toetsing van pauselijke rescripten bij de decretisten en decretalisten*, diss. VU 1988.

natuurwetenschappen. Immers, veel meer dan laatstgenoemde verhouding ligt een vergelijking met de sociale wetenschappen voor de hand, nu die op de filosofische schaal van Dooyeweerd veel dichter bij elkaar liggen. Welnu, ik sprak daar al even over bij de vermelding van de Akademievoordracht van Paul Schnabel over de wetenschappelijkheid van de theologie maatschappelijk bekeken. Men zou bijna zeggen: laat de maatschappijwetenschappen maar op zichzelf letten. A.D. de Groot is bij het ontwerpen van zijn forumtheorie in sterke mate geïnspireerd door wat hij in zijn laatste boek de misstanden bij de gammawetenschappen noemt:<sup>44</sup> de hopeloze verdeeldheid en schoolvorming.<sup>45</sup> Hierbij vergeleken is de consensusvorming bij de juristen over de grote lijnen van rechtsvorming en rechtssysteem werkelijk voorbeeldig te noemen. Deskundigen verschillen in de rechtspraak en de bestuurspraktijk vaak veel meer van mening dan de betrokken juristen die de beslissingen moeten nemen of voorbereiden, zoals ik in tal van advies- en studievergaderingen heb ondervonden. Het is dan ook onbegrijpelijk hoe men in subsidiegremia voor wetenschappelijk onderzoek, zoals NWO, ertoe kan komen de gammawetenschappen blijkbaar hoger aan te slaan dan de geesteswetenschappen.<sup>46</sup>

#### 4. *Samenvatting en nabeschuiving*

Aanleiding tot bovenstaande beschouwing over de vergelijkbaarheid van theologie en rechtswetenschap was in de eerste plaats de discussie binnen en buiten het verband van de Koninklijke Akademie over beider wetenschappelijk karakter, zonder dat ook maar enig verband tussen deze wetenschappen werd gelegd. Dit, terwijl zowel methodologisch als inhoudelijk zich een grote mate van vergelijkbaarheid voordoet. Beide wetenschappen maken gebruik van dezelfde soort hermeneutische methoden van exegese en interpretatie van gezagsvolle teksten die respectievelijk normen voor het geloofsleven en het rechtsleven inhouden. Centraal staat in beide wetenschappen ook naast de exegese en interpretatie de dogmatiek (doctrine) als resultaat van systematische theologie en rechtswetenschap. Beide kennen daarnaast ook meer op de geloofs- en rechtspraktijk gerichte vakken en vergelijkbare hulpwetenschappen uit de alfa- en gammasfeer.

Na een inleiding met een summiere vergelijking op tal van punten is deze door mij nader uitgewerkt in tweeërlei opzicht, te weten de vergelijkbare strijd inzake het wetenschappelijk karakter van rechts- en godgeleerdheid en de

---

<sup>44</sup> Adriaan D. de Groot en Henk Visser, *Het forumwaarmark van wetenschap*, Inleiding p.1 waar gesproken wordt over 'contraproductieve gewoonten' in de hybride mens- en maatschappijwetenschappen, en p.59 e.v. waar de huidige tekortkomingen en misstanden, vooral bij de gammawetenschappen, uitvoerig worden belicht.

<sup>45</sup> Een illustratie van de crisis in de sociologie levert de inleiding van Nico Wilterdink en Bart Heerikhuizen tot het laatste nummer van het *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* (december 2004) vóór het samengaan met de Sociologische Gids tot het nieuwe tijdschrift 'Sociologie'.

<sup>46</sup> Vergelijk Corien Prins, Heeft NWO juristen nog wat te bieden? *NJB 2004*, p.365 en Paul F. van der Heijden, Recht als wetenschap *NJB 2004*, p.1899 waar deze het overigens ten onrechte laat voorkomen dat gedrags- en maatschappijwetenschappen de vereisten voor wetenschappelijkheid beter zouden kennen.

vergelijkbare plaats die deze in de rij der wetenschappen innemen. In beide paragrafen is ook veel aandacht besteed aan resultaten van de discussies binnen en buiten de Akademie. Voor de theologie betref dit het vijftal voordrachten van bèta- en gammawetenschappers in Akademieverband en voor de rechtswetenschap het themanummer van het Nederlands Juristenblad met voorop de voordracht van Franken voor de Afdeling Letterkunde van de KNAW, waarin tevens naar eerdere publicaties werd verwezen. Voor de theologie heb ik verder dankbaar gebruik gemaakt van een tweetal uitgebreide studies over de verhouding tussen geloof en wetenschap, alsmede de plaats die de theologie daarbij inneemt.

Bij de strijd over het wetenschappelijk karakter van beide wetenschappen doen zich weer twee vergelijkbare reacties voor. Sommige schrijvers zoals Gijs van den Brink en ook ik hebben de neiging de dialoog met de natuurwetenschappen als dominante factor voluit aan te gaan en dit is ook de teneur van het vijftal Akademievoordrachten over de theologie. Andere auteurs zoals Troost met zijn vakfilosofie van de geloofswetenschap en Van Rhee met zijn nadruk op de rechtsdogmatiek zoeken het vooral in het geheel eigen karakter van de betrokken wetenschap. Opvallend is dat Van den Brink bij een algemeen-wetenschapsfilosofische weerlegging van de natuurwetenschappelijke pretentie de theologie ook als godgeleerdheid (wetenschappelijk verantwoord spreken over God) tracht staande te houden, terwijl Troost vanuit de reformatorische wijsbegeerte niet verder wil gaan dan te spreken over geloofswetenschap, omdat God alleen in geloof kenbaar is en niet via wetenschap.

Bij de behandeling van de vergelijkbare plaats die de rechts- en de godgeleerdheid in de rij der wetenschappen innemen heb ik twee oorzaken genoemd van de twijfel aan de wetenschappelijkheid van beide. De eerste is de verwarring die telkens weer optreedt tussen deze wetenschappen en de rechts- en geloofspraktijk. In de juridische beschouwingen treedt steeds opnieuw de rechter op de voorgrond, vaak met veel verwijzing naar Angelsaksische literatuur, terwijl rechtspraak evenmin als wetgeving rechtswetenschap is, hoezeer ook de doctrine daarbij kan helpen, zoals zij ook de ten onzent nog steeds voortgaande codificatie op alle rechtsgebieden mogelijk maakt. Ook de theologie wordt als wetenschap teveel vereenzelvigd met de kerkelijke geloofsleer en niet zonder reden door Troost mede schuldig bevonden aan allerlei kerkscheuringen. Niet voor niets spreekt voorts Drees naast de universitaire wetenschappelijke theologie over wat hij de confessionele theologie noemt.

Als tweede oorzaak van de twijfel omtrent de wetenschappelijkheid van rechts- en godgeleerdheid heb ik genoemd onvoldoende inzicht in het onderscheid tussen causale en normatieve wetenschappen. De eerste categorie heeft in wdw-termen betrekking op de natuurzijden van de werkelijkheid, de tweede op de normatieve, dus menselijke aspecten. De scheiding ligt bij het psychische zelfbewustzijn van de mens dat blijkens een recente publicatie zich niet natuurwetenschappelijk laat verklaren. Verder is er sprake van een opklimmende reeks van normativiteit in het kader van de aspectenleer van Dooyeweerd, culminerend in de geesteswetenschappen rechtsgeleerdheid, ethiek en godgeleerdheid, die respectievelijk juridische, morele en geloofsnormen tot

object hebben. Overigens zijn zij net zo goed ook als mens- en maatschappijwetenschappen te beschouwen, voorzover het gaat om de toepassing van deze normen op individu en samenleving. De rechts- en geloofspraktijk behoren weliswaar zelf niet tot de wetenschap, maar de bestudering ervan wel. Daarbij spelen tevens de overige mens- en maatschappijwetenschappen hun ondersteunende rol, zodat die ook in de studieprogramma's van juristen en theologen thuis horen.

Dit laatste geldt duidelijk niet voor de natuurwetenschappen, hoe graag Borst dit ook zou willen. Aan de andere kant is vanzelfsprekend dat de theologie als wetenschap ook bij de exegese van bijbel en koran voluit rekening moet houden met betrouwbare kennis omtrent de biologische en de kosmologische evolutie. Al was het alleen maar om een einde te helpen maken aan de dwaze controverse tussen creationisme en evolutionisme, alsof de evolutie geen deel van de schepping zou zijn. De reformatorische wijsbegeerte heeft veel ervaring met het ontmaskeren van zulke verabsoluteringen van bepaalde werkelijkheidsaspecten (-ismen), zowel op het vlak van wetenschap als geloof. De theologie staat trouwens voor een dubbele uitdaging: enerzijds een antwoord geven op de secularisatie, voorzover die tot ongelof leidt, anderzijds ook in eigen land de ontmoeting aangaan met dat andere invloedrijke geloof uit de schoot van Abraham, de Islam.<sup>47</sup> Het is tekenend dat uitgerekend de van oorsprong gereformeerde Vrije Universiteit het voortouw heeft genomen bij de opleiding van islamitische geestelijke verzorgers, met bijzondere steun ditmaal van een liberale bewindsman. Duidelijker kan de waarheid van de hoofdtitel van het boek van Van den Brink, dat theologie als wetenschap een publieke zaak is, niet worden geïllustreerd.

De rechtswetenschap kent haar eigen evolutie. Wat echter opvalt is dat in de tot nu toe gevoerde discussie vrijwel geen aandacht is besteed aan de belangrijke bijdrage van die wetenschap aan de rechtsontwikkeling, zowel de algemene als de functionele. Sinds mijn rechtenstudie begin jaren vijftig heeft de algemene rechtsontwikkeling voortdurend in het teken gestaan van codificatie, aanvankelijk — voor de tweede maal — van het burgerlijk recht en daarna van het bestuursrecht dat in die jaren nog nauwelijks als universitair vak bestond. Ook andere delen, zoals het burgerlijk procesrecht en het strafrecht formeel en materieel zijn constant aan veranderingen onderhevig, welke door de rechtswetenschap uiterst kritisch worden gevolgd.<sup>48</sup>

Over de bijdragen van die wetenschap op de vele functionele rechtsgebieden, uitdrukking als zij zijn van de vermaatschappelijking van het recht in vrijwel alle sectoren van de samenleving, wordt helemaal niet gesproken. Eerder nog in negatieve zin waar Van der Heijden (NJB 2004, p. 1399) terecht wijst op het onderling gekissebis tussen academische juristen welk tijdschrift nu wel of niet het predikaat 'wetenschappelijk' mag hebben. Welnu, in het Nederlands Juristenblad wordt wekelijks naar tientallen juridische tijdschriften

<sup>47</sup> Vergelijk Genesis 21, waar het al gaat over de concurrentie tussen Isaak en Ismaël. Beide godsdiensten beslaan samen meer dan de helft van de wereldbevolking en vertonen nog steeds een sterke groei, voor het christendom met uitzondering van West-Europa.

<sup>48</sup> Zie voor het burgerlijk procesrecht prof. mr. I. Giesen, Fundamentele ontwikkelingen in de rechtspleging, *NJB 2005*, P. 471-477.

verwezen, betrekking hebbend op de genoemde maatschappelijke deelgebieden met hun sterke integratie van publiek- en privaatrecht, die in geen enkel opzicht voor de meer algemene periodieken onderdoen.<sup>49</sup> In een ranking van juridische tijdschriften in wetenschappelijke zin waar Stolker (NJB 2004, p.1417) het over heeft, zie ik dan ook helemaal niets. Zowel de algemene als de functionele rechtsontwikkeling staan verder onder sterke invloed van de europeanisering, ook een ontwikkeling die pas in 1950 is gestart en waar de rechtswetenschap de handen aan vol heeft, evenals aan andere internationale aspecten als die van de mensenrechten<sup>50</sup>.

De eenzijdige aandacht voor de rol van de rechtspraak in wetenschappelijk opzicht en het gemis aan nadruk op de enorme betekenis van de rechtswetenschap voor de ontwikkeling van het recht in het algemeen en de rechtsstaat in het bijzonder zijn ongetwijfeld mede oorzaak van de stiefmoederlijke bedeling van deze wetenschap in subsidieland. Kortom, de zogenaamde rechtsgeleerdheid heeft het gedeeltelijk aan zichzelf te wijten dat zij als grootste studierichting aan negen faculteiten toch in een achterstandspositie verkeert. Het is beslist nodig naar buiten toe meer accent te leggen op de indrukwekkende systeemvorming van recht en rechtswetenschap in plaats van op allerlei casuïstiek<sup>51</sup>. Gelukkig gebeurt dit ook in talloze proefschriften die in samenhang bezien vaak op fraaie wijze uitdrukking geven aan de imposante rechtsevolutie van de laatste halve eeuw<sup>52</sup>. Men moet zulke resultaten van wetenschap echter wel duidelijker zichtbaar maken, ook voor een groter publiek<sup>53</sup>. Een kwestie van wetenschappelijk zelfvertrouwen waaraan het zelfs bij de theologie, ooit de koningin der wetenschappen, nogal eens lijkt te ontbreken. In dat opzicht valt er van de natuurwetenschappen nog veel te leren.

---

<sup>49</sup> Zelf heb ik de meeste ervaring met tijdschriften als Agrarisch recht en Bouwrecht, maar het geldt even goed voor de vele andere. Hun bijzondere betekenis ligt in de nauwe relatie met de betrokken maatschappelijke sectoren. Hetzelfde geldt voor de talloze juridische verenigingen.

<sup>50</sup> Zie over de harmonisatie van het bestuursrecht door zowel de Algemene wet bestuursrecht als het Europese recht J.E.M. Polak en W. den Ouden, *Harmonisatie van bestuursrecht. De verschuivende horizon van het algemeen bestuursrecht en subsidierecht in Nederland*, Preadvies voor de vereniging voor de vergelijkende studie van het recht van België en Nederland, Deventer 2004.

<sup>51</sup> Bij het gereedkomen van dit artikel bleek tot mijn verrassing dat J.B.M. Vranken in het pas verschenen vervolg van zijn Algemeen Deel in de Asser-serie pleit voor een rechtswetenschap die zich minder op de casuïstiek en de rol van de rechter richt en meer op de maatschappelijke context van het recht als geheel en de daarmee verbonden rechtspolitiek.

<sup>52</sup> In 'Publiek- en privaatrecht; overheidsbeleid en recht', Bouwrechtmonografie nr. 23, Deventer 2002, heb ik getracht die samenhang voor een 25-tal proefschriften tot uiting te brengen, maar zij voltrekt zich praktisch over de hele linie van de rechtsontwikkeling. Met de kritische ondertoon van de NJB-discussie over de kwaliteit van het juridische proefschrift in het algemeen (J.M. Barendrecht, Het proefschrift ter discussie, *NJB 1999/26*, p.1185 e.v. en Pauline Hofer-van Dongen, Het gekoesterde proefschrift, *NJB 1999/44*, p.2066 e.v.) kan ik dan ook allerminst instemmen.

<sup>53</sup> Opvallend is dat in de wetenschapbijlagen van landelijke kranten zelden aan recht en theologie aandacht wordt gegeven.

THE RELATION FRAME OF KEEPING COMPANY  
Reply to Andrew Basden

M.D. STAFLEU

The most striking of Andrew Basden's 'brief comments'<sup>1</sup> is his statement that my proposal to introduce a political relation frame preceding the juridical one<sup>2</sup> 'leaves the social aspect effectively empty of meaning' (AB 72). Therefore, I shall make an attempt to clarify my view on this relation frame, which is the focus of his comments (AB 71). My analysis both of relation frames or modal aspects and of characters or structures of individuality differs in many ways from Dooyeweerd's, but I believe that my view on the 'aspect of social intercourse' remains quite close to his, as far as one is able to say that, for 'the philosophical analysis of the social aspect both by Vollenhoven and Dooyeweerd is extremely concise'.<sup>3</sup> In the course of this paper, I shall try to answer Andrew Basden's other comments as well.

1. *The ambiguity of the word 'social'*

In writing, Dooyeweerd avoided using the term 'social aspect'. In Dutch it is called 'omgangszijde',<sup>4</sup> which in the *New critique* is translated into 'the aspect of social intercourse',<sup>5</sup> but could better be translated by 'the aspect of keeping company' or 'companionship', or more freely, 'meeting people'. However, in the *New critique's* index of subjects and authors by H. de Jongste it is already called the 'social aspect' (NC IV, 209), probably because the English language has no satisfactory equivalent for 'omgang', and this name has become customary.

So, what's in a name? I am fully aware of the unavoidable ambiguity of words. For instance, I know very well that in English 'a company' is an economically qualified enterprise, not to be confused with 'keeping company'. Hence, one should feel free to stick to the label 'social aspect', if one is aware of the many different and sometimes conflicting meanings of the word social. For example, in the political and societal use of language, the word social

---

<sup>1</sup> Andrew Basden [AB], 'Brief comments on Stafleu's proposal for a new political aspect', *Phil. Ref.* 70 (2005) 70-75. I like to thank Andrew Basden for his valuable comments, allowing me to clarify some of my views.

<sup>2</sup> M.D.Stafleu [MDS], 'On the character of social communities, the state and the public domain', *Phil. Ref.* 69 (2004) 125-139.

<sup>3</sup> R. van Woudenberg, *Gelovend denken, Inleiding tot een christelijke filosofie*, Amsterdam 1992: Buijten en Schipperheijn, 100 (my translation). Compare R. Kuiper, 'Human identity and reformational social philosophy', *Phil. Ref.* 69 (2004) 14-37, 25.

<sup>4</sup> H. Dooyeweerd [WdW], *De wijsbegeerte der wetsidee*, 3 delen, Amsterdam 1935-36: Paris, I, 3.

<sup>5</sup> H. Dooyeweerd [NC], *A new critique of theoretical thought*, 4 vols., Amsterdam 1953-1958: Paris, I, 3.

often refers to collective care, easily leading to the misunderstanding that collective care is qualified by the aspect of social intercourse instead of by the relation frame of loving care.<sup>6</sup>

The word social (from Latin, *socius* = companion or ally) usually corresponds to society at large, not to one of its aspects.<sup>7</sup> Social activity concerns what people do in communities or associations, which is most of the time not qualified by the relation frame of companionship. Hence, Dooyeweerd used the word social mostly not in connection to the aspect of keeping company, but ‘in the general sense embracing *all modal aspects* of human society alike’ (NC II, 70, 140-141, italics added). As I shall argue below (section 3), Andrew Basden seems to have overlooked Dooyeweerd’s caution not to confuse the word social in the sense of the aspect of social intercourse or in the general sense embracing all modal aspects of human society alike.

Some people seem to believe that anything being done by two or more people together is ‘social’. In several papers and books since 1970,<sup>8</sup> I have argued that for the analysis of both modal aspects and structures of individuality, subject-subject relations are far more relevant than subject-object relations, being as important as law-subject relations. I believe that the modal aspects are mostly concerned with these three types of relations *within* the aspects, to which one should add the mutual relations *between* the aspects, the anti- and retrocipations. That is why I recently proposed to call the modal aspects ‘relation frames’ (*WvR*, chapter 1). Now it will be clear that the subject-subject relations in the *natural* relation frames, such as the quantitative difference or ratio of two numbers, the kinetic relation of relative motion, or biotic genetic relations, cannot be called social. I believe that in the *normative* relation frames, *i.e.*, those succeeding the natural ones, subject-subject relations play a similar constitutive part. I shall give some examples later on. But if the ‘social aspect’ is to be distinguished from the other eight or nine normative ones, one had better not consider the subject-subject relations in the latter aspects to be ‘social’. On the other hand, in line with Dooyeweerd’s preference for using the word social ‘in the general sense embracing all modal aspects of human society alike’, one may consider which types of subject-subject relations should be called social. My suggestion would be to speak of social subject-subject relations if and only if they occur within unorganized communities, within associations or within public networks, including society. I admit that this choice is arbitrary, but making it one had better avoid the expression ‘social aspect’, not because it would be wrong, but because it lacks precision.

<sup>6</sup> H. Arendt, *On revolution*, New York 1963: Viking Press, chapter 2, rightly observes that the nineteenth century ‘social problem’ had better be called the ‘problem of poverty’.

<sup>7</sup> G. Delanty, ‘The foundations of social theory: Origins and trajectories’, in B.S. Turner (ed.), *The Blackwell companion to social theory* (second edition 2000, first edition 1996), Oxford: Blackwell, 21-46.

<sup>8</sup> M.D. Stafleu, ‘Analysis of time in modern physics’, *Phil. Ref.* 35 (1970) 1-24, 119-131; *Time and again, A systematic analysis of the foundations of physics*, Toronto 1980: Wedge; Bloemfontein: Sacum; *Een wereld vol relaties, Karakter en zin van natuurlijke dingen en processen*, Amsterdam 2002: Buijten en Schipperheijn [*WvR*]. On the normative aspects: ‘Being human in the cosmos’, *Phil. Ref.* 56 (1991) 101-131.

## 2. *The meaning of the relation frame of keeping company*

Both subject-subject and subject-object relations in the natural relation frames are subjected to *natural laws*, being coercive, imperative. In the normative relation frames, such relations are subjected to *norms*, during history derived from *normative principles* or *values*. I assume that each normative relation frame is characterized by invariable normative principles. In the case of the relation frame of keeping company, which I consider to be the foundation of civilization, I believe these principles are aptly expressed by *respect*. Keeping each other's company in a decent way requires having respect for each other's integrity, privacy and dignity, for instance by being polite. In contrast to universal normative principles, given in the creation, *norms* are variable, man-made, historically and culturally determined. The normative principle of having respect for each other is expressed in a great variety of norms, such as how to greet each other.

Human intersubjective relations find expression in many ways, depending on various circumstances. I discovered that in several if not all normative relation frames *asymmetrical* relations between people indicate some kind of cultural transfer. In the technical relation frame this appears to be the transfer of skills from a master to a pupil; in the aesthetical frame the transfer of *e.g.* musical experience from an orchestra to its audience; in the semiotic frame the communication of interpreted information from a speaker or writer to a listener or reader. In the frame of companionship, this transfer may be called education: how children and adults learn to behave as decent and civilized people, in order to get a place in society. It is the transfer of customs, manners and norms from one generation to the next. I submit that these various kinds of cultural transfer constitute a large part of human history.

Next, subject-subject relations occur in all kinds of unorganized communities. I am surprised that my example of the community of all German speakers (*MDS 125*) does not convince my opponent (*AB 72*), and I cannot but reject his suggestion that this community may be seen as a set of entities possessing the same property. If this were the case, a language community would be on a par with the set of all people having blue eyes. A lingual community is characterized by the intersubjective relation of speaking the same language, and no such relation is obviously present in the case of people having blue eyes. I tentatively suggested that as a community it is characterized by the way its members have social intercourse with each other, which in this case is lingual, whence it is founded in the semiotic aspect. But one could also argue that it is primarily semiotically characterized. This apparent ambiguity arises from the fact that such a community has no character (as I understand it) of its own. Rather, it is objectively determined by the genuine character of the German language, which however is neither a community nor an association, but a semiotically qualified artefact.

It does not seem to be difficult to point out unorganized communities characterized by the relation frame of companionship. People frequently join parties in which no specific authority is present, like a coffee break at work or at a meeting, a birthday visit, a reception, a wedding or a funeral, in a canteen,

pub, bar or restaurant. The manners in a small party differ from those in a large one, being more or less formal, displaying more or less social control. The norm for a party is cosiness. By their manners, all present should contribute positively to the conviviality that nobody excludes. Someone not adapting himself is ignored or expelled. At a party one may arrive conveniently or inconveniently. One cannot join a party just like that, that would not testify to respect. One greets, looking or asking whether one is welcome. Leaving a party, one apologizes and says goodbye. Someone who disobeys these unwritten rules is called uneducated or uncivilised. A party is not an association, for it has no members and lacks a governing board.

Intersubjective relations are more formal in associations, *i.e.*, organized communities having members and some kind of government. In this context, the way one keeps each other's company is determined by relations characterized by the association concerned, in particular those determined by authority and discipline. Each association has its own social manners and someone becoming a member should make himself familiar with these manners. Becoming an employee in an enterprise, a member of a chess club, or visiting a café one will soon become acquainted with the ruling conventions, customs and habits. It takes more time and effort to integrate into a new country after migration or into a local church after one's move to a new city. The social norm for any association is coherence, solidarity or 'social belonging'.<sup>9</sup>

Associations specifically qualified by the relation frame of keeping company are first of all clubs, like societies for students or elder people and sports clubs. Besides, the relation frame of keeping company appears to qualify organized interest groups. Its members entrust the promotion of their interests to the association. In a differentiated society people have diverse interests, pursuing various goals. The members of a pressure group may be individuals or associations. Practitioners of the same profession unite into interest groups. Like unions of employees or employers these are founded in the technical relation frame, in labour. Besides we know associations for the promotion of the interests of youth, students or elder people, of cyclists and car drivers, of animals, the environment, nature conservation and a lot more.

Networks of normative subject-subject relations constitute the public domain (*MDS* 136-138). In my view, any normative relation frame characterizes such networks. In the relation frame of companionship, the public domain is called *society*, where individuals and associations ought to respect each other's manners, customs and interests. Hence, society does not exist of people, but of public social relations between individuals and associations. An unstructured set of human beings does not constitute a society but a crowd. Civilization

---

<sup>9</sup> Kuiper *op.cit.* (note 3), 26 states that 'intercourse' is an unsatisfactory description of the meaning-nucleus of the 'social aspect', and he describes it as 'social belonging'. This could be considered a synonym of 'keeping company', though I would rather apply it to being a member of an association. Kuiper *ibid.* 25 considers individuation and socialization to be primary social norms (in the sense of the social aspect), customs and conventions being secondary. I would rather interpret individuation and socialization to be social processes 'in the general sense embracing all modal aspects of human society alike', and customs and conventions to be artefacts qualified by the relation frame of keeping company, see below.

requires respect for each other's interests. An intensive form of promoting interests is the formation of social networks. Making contacts, seeking support, becoming a member of a board, visiting receptions, lobbying, demonstrating and striking are all activities on the public domain to promote interests. Hence, the public social network, called society, partly consists of what is aptly called public relations. Civilization leads to a public social moral, often clashing with the *mores* of classes, standings and cultures. On the public domain various interests meet each other. The state government guards the general interest by balancing, protecting and if possible promoting the private interests of individuals and associations. The general interest consists in the proper functioning of the public domain.

In the twentieth century, the character of unorganized or organized groups forming a network was studied by the systems theory of T. Parsons, N. Luhmann and others. The systems theory exerts a large influence on the science of organizations, in which Luhmann was inspired by electric and electronic networks, Parsons by living organisms and both by cybernetics, the science of control. According to Parsons, an interactive system consists of a number of interacting units; a set of rules determining its extension; an ordered interactive process, and an environment with which interaction takes place continuously and systematically. Interaction means that each participant is both actively and passively involved in the process. According to Parsons, this may lead to a stable and orderly result if the participants keep to a common normative base. Luhmann denies that norms form a necessary element of a social system.<sup>10</sup> (More about organizations in section 5, below).

Finally, for a Protestant philosophical anthropology, the relation of anybody with Jesus Christ is a decisive subject-subject relation. In fact, any religion finds its expression in each normative relation frame, not only in that of faith. Intercourse with God requires reverence for God and respect for the faith of other people. Blasphemy and swearing injure believers and is therefore at least uncivilized and ill mannered. Orthodox Jews expand the reverence for God unto his name, which they avoid to pronounce. The intercourse with God is sometimes called *mystic*, *gnostic* or *esoteric*. In all worships, prayer is a form of keeping company with God. In Revelations, John compares the daily company of the parish with Christ as that of a bride with her groom — more intimately would not be imaginable.

In the present paper, I prefer concentrating on subject-subject relations. This does not mean that I would consider subject-object relations unimportant for the understanding of the normative relation frames, as I have amply demonstrated in my paper on aesthetics.<sup>11</sup> In fact, I believe that each normative frame qualifies *artefacts*, being products, instruments or phenomena of human activity, including typical events, processes and circumstances caused by people. Briefly put, I consider customs, habits, manners and conventions to

<sup>10</sup> F.J. Lechner, 'Systems theory and functionalism', in Turner (ed.) *op.cit.* 112-132.

<sup>11</sup> M.D. Stafleu, 'On aesthetically qualified characters and their mutual interlacements', *Phil. Ref.* 68 (2003) 137-147. In this paper I make clear why I agree with Calvin Seerveld's proposal to position the aesthetic frame after the technical one and before the semiotic and logical ones. Hence, I do not 'dispense with the aesthetic aspect' (AB 70).

be artefacts qualified by the relation frame of keeping company, giving form to social intercourse. In a petrified society, manners are formal, making an old-fashioned impression. In a developed society, customs (etiquette) allow people the freedom to keep each other's company in a responsible way. Manners are *habits*, they have been formed in the course of time, they differ locally, they change and are influenced by the situation in which one happens to be. Fashions and customs are differentiated norms, which one ought to keep within a large margin of freedom, based on the unchangeable and universal value of mutual respect. Someone diverging from a habit without any apology shows lack of respect and is impolite.

Whether or not one accepts my interpretation of the relation frame of keeping company, I believe that Andrew Basden's allegation that my philosophy 'leaves the social aspect effectively empty of meaning' (AB 72) cannot be justified. There is no need to be 'concerned about the impact this (*i.e.*, my proposal for a political aspect) would have on the social aspect' (AB 74).

### 3. *The relation frame of keeping company does not imply authority*

In my paper I proposed to divide the juridical aspect into two, separating the political from the juridical one (AB 71). Therefore, I was quite surprised by Andrew Basden's statement (AB 70, 72) that I would have suggested '... that the social aspect as currently constituted under Dooyeweerd, covers two distinct things: companionship (and) authority and discipline, ...' I am afraid that this entirely wrong statement rests on the confusion mentioned above (section 1) arising from not heeding Dooyeweerd's distinction of the word social in the sense of the aspect of social intercourse and in the general sense embracing all modal aspects of human society alike.<sup>12</sup> As I read him, Dooyeweerd interprets authority as being social only in the second sense, as power within an association based in the historical aspect (AB 74), juridically qualified in the state, pistically qualified in the church, or economically qualified for a company. By distinguishing the generic from the specific character, I argued that according to an association's generic character, authority in any association is politically qualified. Hence I do not argue (and I do not believe that Dooyeweerd would consider my proposal to mean) '... that authority should be taken out of the social aspect ...' (AB 73). Andrew Basden's description of the social aspect as including authority and discipline besides companionship appears to be his own interpretation, and the tension he says to have long felt 'between the two parts of Dooyeweerd's version of the social aspect that Stafleu refers to — companionship and authority - ...' [*quid non*] may be his own invention. Of course, he is entitled to entertain this interpretation, but then he should take care of the ensuing tension himself.

---

<sup>12</sup> Maybe Andrew Basden would refer to NC III, 180-181, cited in MDS 126, footnote 3, where Dooyeweerd speaks of the *societal relation of authority and subordination*. But I believe that *societal* does not refer to the aspect of social intercourse, but to society 'in all its modal aspects', which are Dooyeweerd's very words in this context.

My view, expressed in section 2 above, that the relation frame of keeping company is ruled by *respect* as a normative principle should not be interpreted as being related to any kind of authority, except within associations. I admit that in authoritative cultures people make that connection. According to Aristotle, *honour* is the goal of public life, the main part of the happiness or well-being (*eudaimonia* in Greek) of a free man, *i.e.*, someone being free to dispose of his household, his wife, his children, his slaves and his other possessions.<sup>13</sup> Honour is the confirmation that one has done well to other people. To be censured for his acts is considered to be dishonourable and shameful. In some cultures honour is still the highest good. Someone losing honour has to take revenge (like in a duel), or commit suicide (like *harakiri*). Up till the eighteenth century, nobility considered it its chivalrous task to defend the honour of itself or of king and country, eventually with the loss of one's life or that of others. Only the nobility and the clergy were worthy of esteem, ordinary people merely received contempt. In a modern society honour is only given to people having done something extraordinary. Remains of the former honour can be seen in forms of address like colonel, father (for a priest) or professor, majesty, excellency or your honour. In particular in a hierarchical organization like the army these titles play an important part. Honour is a public form of one-sided respect. In the past, honour corresponded to the position someone had in his household or family or society. Nowadays honour is individual and marginal. This also applies to its complement: insult and defamation of one's honour.<sup>14</sup> In the past, insults often led to violent conflicts: rows, feuds, duels, vengeance or wars. In a civilized society one tries to settle insults amicably or in court. Not one-sided honour, but mutual respect, esteem and appreciation form the foundation of a modern, free and civilized society. A free society can only exist if besides individual persons, various associations respect each other concerning their own responsibility.<sup>15</sup> A social group has its own group culture distinguishing it from other groups. Usually, a cultural elite sets its fashion. Sometimes, a group within a group has a subculture. If it dissociates from the larger culture, it is called a counter culture. A society displaying various cultures on the public domain is called multicultural. Such a society can only succeed if based on mutual respect for each other's cultural differences.

#### 4. *The meaning of the economic relation frame*

I find that stressing the relevance of subject-subject relations often leads to a richer (or at least a different) understanding of the relation frames than by seeking a 'nuclear meaning' besides retrocipatory and anticipatory, elementary and complex abstract concepts as used in the various sciences. I illustrated this for the political frame in *MDS* 129-130 and for the relation frame of keeping company in section 2 above. Likewise, I arrived at a view of the economic

<sup>13</sup> Aristotle, *Ethica Nicomachea*, I: 5.

<sup>14</sup> A. MacIntyre, *After virtue* (1981), second edition, London 1985: Duckworth, 116.

<sup>15</sup> H. Arendt, *The human condition*, Chicago 1958: University of Chicago Press, chapter IV.5.

aspect differing from Dooyeweerd's neo-classical one.<sup>16</sup> In order to answer Andrew Basden's comment on this matter (*AB* 71, see *MDS* 130-131), I shall briefly explain this.

The word economic has at least two different meanings. The first meaning is to treat available means efficiently or suitably. In this way Dooyeweerd conceived of the economic modal aspect.<sup>17</sup> His argumentation is not derived from an analysis of the economic relation frame itself, to which he paid very little attention, but from supposed analogies like the economy of thought, the sparing or frugal use of arguments.<sup>18</sup> However, abundance is just as characteristic for economy as shortage: the larger prosperity, the more commerce. The supposition seems to be that there is no commerce in abundant matters, like air. However, there is also no trade in things that are (almost) completely scarce, like unicorns or moon stones. In my view, surplus or scarcity of any object makes only economical sense in subject-object and subject-subject relations. For a buyer, scarcity is most important, for he has a shortage. For a seller, surplus dominates, for he has something left. In a good exchange, both make a profit (which is more than *quid pro quo*). Of course, they make choices, but that is not typically economical, but is part of human freedom and responsibility.

People do not differ from animals because they act efficiently with scarce means, but by their many-sidedness, their versatility. Each animal species is characterized by its often unsurpassed special skills, during the evolution developed *between* the species. No man can spin like a spider, reaching a maximum effect with minimum effort. In contrast, *homo sapiens* as a species is not specialised. The development of the cerebrum and the manual skills make human versatility possible. People are able to do anything, making specialisation *within* mankind necessary. This leads to the view that the *exchange of services* is a better characteristic of the economic relation frame than frugality.

In the second and nowadays more common sense of the word economy, economists recognize it to be a universal aspect of human acts, characterized by the profitable exchange of goods and services.<sup>19</sup> In this frame, people make their labour and its products available to each other. This exchange of services seldom occurs directly, usually money is involved, in which case a service earns a *promise* of a transferable service in return. By dividing tasks and exchanging

---

<sup>16</sup> The view of characterizing the economical frame by frugality and maximizing of utility originates from the so-called neo-classical economic theory (in vogue circa 1850-1930), see A. García de la Sienna, 'The modal laws of economics', *Phil. Ref.* 63 (1998) 182-205. According to H. Achterhuis, *Het rijk van de schaarste, van Hobbes tot Foucault*, Amsterdam 1988: Ambo, 12-13, 34, 47-59, scarcity is a modern concept, since Hobbes a starting point of social (not merely economical) considerations. *Ibid.* part III, chapter 1: according to Romantics scarcity follows from 'mimetic desire' or envy, the desire to possess something because other people have it (*mimesis* is imitation). This view follows from the humanist idea of the fundamental equality of all people, *ibid.* part III, chapter 3.

<sup>17</sup> *NC* II, 66 (not in *WdW*).

<sup>18</sup> *WdW* II, 84-90; *NC* II, 66-68, 122-129, 135-137.

<sup>19</sup> R.L. Haan, 'Wegen in de economische wetenschap, Over premisse, principe en praktijk', *Phil. Ref.* 37 (1972) 124-155; 39 (1974) 1-40, 22, 26-27.

services it is possible to reach prosperity if people cooperate in peace.<sup>20</sup> In this sense, economical activity expresses the mutual dependence of people and is an existential condition for all human beings. It is a form of civilisation if all parties concerned gain a profit.

Trade is any transaction in which possession is transferred from a seller to a buyer, even if a merchant acts as an intermediary. It is an economically qualified subject-subject relation, an asymmetric exchange relation between a buyer and a seller, in which both individuals and associations may be involved.

The more complicated chain from producer to consumer appears to be founded in labour, hence in the technical relation frame. Till the nineteenth century, the household (*oikonomia* in Greek) as a working unit functioned as the economical model, both for an enterprise and for the state. In an undifferentiated labour unit, the workers possess the means of production: tools, raw materials, intermediate and final products. In a modern enterprise, labourers are employees and the enterprise possesses the means of production. An enterprise is an association, directed by an entrepreneur instead of a head of family. The economically qualified character of a company may be interlaced with that of a labour community like a factory. A large company is built up from units recognizable as technically qualified work or production groups, interlaced with economically qualified commercial groups (purchase, sales, marketing) and logically qualified research and development groups. Such groups may have both internal and external suppliers and clients. In a modern company each department has its own management and responsibility within the organization, its own budget and a more or less well-described task.<sup>21</sup> Besides there are supporting services (personnel, staff, tax department, administration, controllers, cleaning, canteen, protection, reception), which are not typical for an economically qualified company, for these are found in any large organization (see section 5).

The age-old view that a household, city or country should be economically independent of others is called autarky or self-sufficiency.<sup>22</sup> Striving after autarky (mercantilism) played a part in the trade policy of many countries. International trade has long been dominated by the view that a country can only become richer at the cost of other countries. A better view is that commerce needs a market, the economic expression of the public domain. Often entrepreneurs give the impression that their only aim is to make money for the shareholders, themselves and sometimes their employees. A more

<sup>20</sup> A. Smith (1776), *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, selected edition (K. Sutherland, ed.), Oxford 1998: Oxford University Press, 11-20.

<sup>21</sup> M.J. Verkerk, A. Zijlstra, 'Philosophical analysis of industrial organisations', *Phil. Ref.* 68 (2003) 101-122.

<sup>22</sup> Aristotle and his medieval adherents, who considered autarky to be the ideal situation of a household, a city-state or a monastery, did not object to the exchange of accidental surpluses, as long as for their livelihood the parties were not dependent on goods only obtainable through exchange. When exchange is necessary, traders will enter who according to Aristotle, Thomas Aquinas, Martin Luther and even still Emil Brunner only strive after boundless profit. See Aristotle, *Politeia* and Thomas Aquinas, *Summa theologica*, both cited in S.G. Medema, W.J. Samuels (eds.), *The history of economic thought: A reader*, London 2003: Routledge, 11, 23; A. Hoogerwerf, *Christelijke denkers over politiek*, Baarn 1999: Ten Have, 63, 79, 151.

normative view is that a responsible company should be concerned with the profits of all its 'stakeholders', including clients, suppliers, the environment and society at large, giving expression to the fundamental economic subject-subject relation of mutual service.<sup>23</sup> For to serve each other (not to be frugal) is the religious meaning of the economic relation frame, like Jesus Christ served humanity, and his disciples serve him.

Like Dooyeweerd, though for different reasons, I assume that the economic relation frame succeeds that of keeping company, for people ought to show respect for each other before they can exchange mutual services. Obviously, the economic subject-subject relation requires negotiating. In a politically qualified decision process, one has to negotiate too, taking into account a balance of costs and effects as well as the mutual interests of all parties concerned (MDS 130). Therefore, I suggested that the political relation frame presupposes those of economy and keeping company (but see section 8). This may lead to a deeper understanding of the organization *within* an association.

##### 5. Organization

The assumption that the generic character of any association is qualified by the political relation frame and founded in that of keeping company may imply the economic frame lying between them to have a typical function for that character as well. Each association has a specific internal differentiation, a division of tasks and competences, which I call the association's internal *organization* (MDS 130-131). Because I consider division of tasks to be economically characterized (section 4), I believe that this politically qualified internal organization is founded in the economic relation frame, rather than in the technical one. Its character is strongly interlaced with that of the association itself. The larger the association, the more important its internal organization. Within the organization often a social hierarchy exists, influencing keeping company. Even the simplest association has an internal division of tasks and regulations of competence. Often these lead to the formation of departments within the association. If the organization follows strict lines from top to bottom one speaks of a central hierarchy, in which higher instances *delegate* competence to lower instances. If the responsibility of each department is emphasized, such that its management has a *mandate*, we speak of a decentralized or flat organization. In the case of delegation, a higher instance may recall any decision of a lower instance, in the case of a mandate this is not possible, only the mandate as a whole can be revoked. The departments have a restricted freedom and responsibility, having to account to the management of the association.

In large associations, in particular the state, the organization or administration has a relative independence with respect to the government, in the

---

<sup>23</sup> M.J. Verkerk, *Trust and power on the shop floor, An ethnographic, ethical and philosophical study on responsible behaviour in industrial organisations*, Delft 2004: Eburon.

nineteenth century recognized as the fourth power.<sup>24</sup> An excess of internal regulations leads to bureaucracy. The internal organization is especially important for the association's members, not for its clients or suppliers, for which the association has a spokesman. This may be the manager or a specially appointed functionary or public relations department charged with internal and external communication. For an enterprise this includes advertisement. The organization of an association maintains economically typed relations with clients and suppliers, but these relations are not authoritative.

The economically founded organization should not be identified with the association itself that I believe to be founded in the relation frame of companionship. The leadership of the association may be called its board, that of the organization the management, although these terms are often interchanged. In many organizations people function who are not members themselves, but employees. The association's board now acts as an employer, but it may delegate this task to the management. Employees are not necessarily members of the association, though they are members of the economically founded organization that is interlaced with the association.

This remark should make clear why I do not identify the organization within an association with power or command (AB 74). I did not state, and I do not believe that my notion of authority implies hierarchy, and I don't believe that hierarchy is normative for organized communities (AB 72) or that my view cannot account for network structures (AB 73). I am aware of the fact that some associations appear to have a network structure, though different from that of the public domain. But I disagree with Basden that this would imply the existence of associations that do not necessarily involve authority, for the simple reason that I *define* an association to have some kind of government. I do not deny the existence of communities (like a lingual one) or networks (like society) lacking government. (For both, see section 2, above.)

#### 6. *Normative and anti-normative acts*

I do not assume that '... war and conquering is a normative (rather than anti-normative) activity ...' (AB 71). However, the normative relation frames do not only characterize normative activity, but anti-normative acts as well. For instance, lying is a human act qualified by the logical frame, stealing by the economic frame, for they are contrary to the appropriate norms, without which one could not even say that they are wrong. Defining philosophical ethics as 'part of philosophical anthropology investigating the normativity of human acts' in any normative relation frame, in any community or on the public domain, I assume that to lie or to speak the truth, to steal or to be honest, to make war or to keep peace, to treat employees, clients, patients and civilians as persons instead of objects, are all ethical matters, not necessarily qualified by the relation frame of loving care (which in my view is confusingly

---

<sup>24</sup> M. Rutgers, *Grondslagen van de bestuurskunde, Historie, begripsvorming en kennisintegratie*, Bussum 2004: Coutinho, 66.

called 'ethical'). On the one side, being concerned with what *ought to* be done, normative relation frames are ethical from beginning to end, as they are religious, historical and cultural. On the other hand, like philosophy, anthropology and history, ethics cannot be qualified by a single relation frame. Hence, I am afraid I cannot agree with Basden's statement that 'the social-aspect authority is ... pre-ethical' (*AB* 73), for all normative kinds of human acts can be right or wrong, and therefore cannot be pre-ethical.

### 7. *The foundation of associations*

During my investigation of characters, I discovered the *duality* of widely differing characters like those of physical particles, works of art, and associations. This empirical insight is not based on some *a priori* hypothesis, but I believe and argue that it helps to understand these characters. The generic character of any association I believe to be qualified by the political frame, and to be founded in the frame of keeping company. The specific character of an association may be characterized by any normative relation frame, and is founded in its projection on a preceding frame. This view allows of a much larger variety than Dooyeweerd's and Basden's, who hold that all associations except the natural ones are founded in the technical or formative aspect (*AB* 73), or the cultural or historical aspect (Dooyeweerd). Hence, in Dooyeweerd's analysis, the only distinguishing feature is the qualifying aspect: juridical for a state, pistic for a church, economic in a company, *etc.* I find this unsatisfactory in several ways.

Besides the arguments given in *MDS* 128-129, and the argument given above based on my analysis of the internal organization of an association, there is another reason why I do not agree with Dooyeweerd's and Basden's assumption about its foundation. It results from a slightly different view on the technical relation frame. I prefer to call it the technical frame, qualifying skilful labour, referring to the Greek *technè*, meaning art, craft, ability or command. I put forward that one should not confuse the command based on technical skills (which, indeed belongs to the technical frame) either with psychic control (as occurring in any nerve system, see *WvR*, section 7.4) or with the command based on political power or authority. On the one side, one does not need to be skilful in a technical sense to exert authority, which requires more wisdom than skills. On the other hand, to have acquired some technical skill does not entitle anybody with some kind of authority in an association.

Andrew Basden quotes my statement: 'Dooyeweerd reduces authority to power, control or command over people ... in my view authority cannot be reduced to power, control or command over people. If some authority has to resort to the exertion of power, it is a ... testimonial of incompetence, only excusable if the relation of authority and discipline is severely disturbed' (*AB* 73, *MDS* 129). Next he observes that he largely agrees with my concern, but he does not believe that my proposal solves the problem, which he assumes to arise from the fact that 'the social-aspect authority is pre-juridical and pre-ethical'. Hence, my solution cannot solve the problem because the political is

also pre-judicial and pre-ethical, according to Basden. However, I am afraid that he does not understand my problem correctly. Basden appears not to deny that Dooyeweerd reduces authority to power, control or command over people, but he misinterprets Dooyeweerd by assuming that this authority is qualified by the social aspect. In fact, Dooyeweerd refers here to the technical modal aspect, assumed to be foundational for all organized communities (with the exception of naturally founded associations like the family). I argued my disagreement by pointing out that authority interpreted in this way cannot be distinguished from coercion. This has nothing to do with authority being pre-judicial or pre-ethical. Therefore, I believe Basden's criticism is not to the point. In fact, I agree with his conclusion: 'Therefore, associations in which *unjust* [my emphasis] coercion occurs are rightly condemned, but they are condemned under the juridical rather than the social aspect' (AB 74), though I would write 'technical' rather than 'social'. My argument in this context that there are states (in the course of history probably the vast majority of states) that do not consider themselves subject to justice does not imply that these states are *justified* in taking this view. It only implies that the character of a state cannot be qualified by the juridical relation frame, for otherwise one should have to admit that such states are not states at all.<sup>25</sup> In contrast, it seems obvious that a state cannot exist without a government, qualified, as I argued, by the political relation frame.

#### 8. *The serial order of the relation frames*

I fully agree with Basden's statement (AB 74) that for a complete discussion of the political aspect, the dual character of associations, the character of the state and the structure of the public domain one needs to consider all relation frames, requiring '... an extensive and sensitive survey of human living throughout diverse cultures and historical periods' (AB 71). Hence, I am not '... expecting too much of a single aspect' (AB 74).

Andrew Basden points out that the aspects form a sequence defined by dependency (AB 72), and he also asks me to explain why the frame of companionship is irreducible to other relation frames. Now because of the assumption that the aspects are mutually irreducible, I find the term 'dependency' unfortunate, unless it means that they presuppose each other, being related by retro- and anticipations, *i.e.* they can be projected on each other. I agree that the relation frames should be mutually irreducible, but in my experience it is quite difficult to convince somebody of the mutual irreducibility of any two frames unless he or she is already convinced. Therefore, I prefer to show the *fruitfulness* of distinguishing these frames, in particular for the analysis of characters.

---

<sup>25</sup> Hence, I do not agree with Dooyeweerd NC III, 434 assuming that without the juridical aspect qualifying it, the state 'would degenerate into an organized military gang of robbers, because of its very foundation in armed force'. But I would agree, if 'juridical' is replaced by 'political'.

In the present context, I shall not give a full account of my views on the serial order of the relation frames. For the first six 'natural' frames, this order is almost obvious and not controversial, but on the order of the other frames opinions widely differ. Natural things and events (like atoms or chemical reactions) occur as subjects in some frames (in the example given up till the physical frame) and as objects in all succeeding frames. This allows us of finding the order of the natural relation frames quite easily. However, if one agrees with Dooyeweerd that both human beings and associations are subjects in *all* post-psychical relation frames simultaneously, this method is not applicable to these frames.

I have the strong impression that looking at the relation frames alone cannot solve the problem of their order. For instance, I suggest that the relation frames of keeping company and of mutual service presuppose mutual trust between people,<sup>26</sup> implying that they are preceded by the relation frame of faith. But I am fully aware that this argument alone cannot be sufficient to argue my view on the position of the latter frame between the others, being strongly different from Dooyeweerd's.

Rather, one should study the *characters* of things, events, acts, artefacts and associations, being qualified by some relation frame and founded in an earlier one. Only in this elaborate way one may arrive at a satisfactory view of both the mutual irreducibility and the serial order of the relation frames. I have undertaken such an investigation for the natural frames (*WvR*), and I am preparing a treatise on Protestant philosophical anthropology, in which I intend to discuss all normative relation frames and several character types characterized by these frames. This treatise will be concerned with the ordinary life of common people, since the Reformation 'the very centre of the good life',<sup>27</sup> taking into account Dooyeweerd's views that '... emerged over many years of sensitive reflection on everyday life and on what others had written over 2,500 years ...' (*AB* 75), as well as developments and insights achieved since the publication of his works, about half a century ago.

---

<sup>26</sup> See F. Fukuyama, *Trust: The social virtues and the creation of prosperity*, London 1995: Hamish Hamilton.

<sup>27</sup> C. Taylor, *Sources of the self, The making of the modern identity*, Cambridge 1989: Cambridge University Press, 13.

## BOOK REVIEWS

Gijsbert van den Brink, *Een publieke zaak. Theologie tussen geloof en wetenschap*. Zoetermeer 2004: Boekencentrum. 376 pagina's. ISBN 9023913329.

'Dit boek vormt een poging de hedendaagse stand van zaken in de wetenschapstheorie te beschrijven en deze te relateren aan de wereld van geloof en theologie', zegt het voorwoord (7). In zoverre verschilt het boek van dat van A. Troost, *Vakfilosofie van de geloofswetenschap, Prolegomena van de theologie* (2004), besproken in het vorige nummer van *Philosophia Reformata*, dat uitgaande van de wijsbegeerte van de wetsidee de theologie als vakwetenschap analyseert. Beide auteurs zijn het eens over het nut van 'prolegomena, dingen die vooraf gezegd moeten worden' (9). Er zijn nog wel meer overeenkomsten en verschillen, maar die zal ik verder laten rusten.

*Een publieke zaak* is bedoeld als een inleiding tot de wetenschapstheorie voor theologiestudenten, aanvankelijk als college gegeven aan de Universiteit Utrecht. Als methodische rode draad kiest de schrijver, thans universitair docent dogmatiek aan de theologische faculteit van de Universiteit Leiden, ervoor de theologie als een van de geesteswetenschappen te vergelijken met de natuurwetenschap, die hij evenwel niet als een soort standaard voor wetenschapsbeoefening wil beschouwen, maar die wel onbetwist tot de 'publieke zaak' wordt gerekend. Daarnaast is de reden voor deze keus vermoedelijk, dat de in hoofdstuk 2-4 te bespreken wetenschapstheoretici zich voornamelijk met de natuurwetenschappen hebben bezig gehouden. De theologie komt in hoofdstuk 5-6 aan de orde, hoofdstuk 7 gaat over de relatie van geloof en wetenschap, het laatste hoofdstuk over de theologie als publieke zaak, en hoofdstuk 1 is, zoals het hoort, een inleiding.

In hoofdstuk 2 schetst Van den Brink aan de hand van het vooruitgangdenken in de natuurwetenschap, de voortgang van de wetenschapsfilosofie van positivisme via kritisch rationalisme (Popper) naar de meer historisch georiënteerde Kuhn en Lakatos. Het derde hoofdstuk geeft aan dat de natuurwetenschap vaak als schoolvoorbeeld fungeert, maar dat andere wetenschappen hun eigen aard en methodiek kennen. Dat kan tot een tweedeling leiden, waarbij de geesteswetenschappelijke methode door hermeneutiek wordt gekenmerkt (Dilthey c.s.). Om duidelijk te maken hoe veelzijdig de werkelijkheid en ook de wetenschap is, bespreekt Van den Brink in dit hoofdstuk de modaliteitenleer van Dooyeweerd en Vollenhoven met hun anti-reductionistische opvattingen. Hoofdstuk 4 bekritiseert een andere tweedeling, te danken aan de Verlichting, die tussen geloof en denken, tussen openbaring en ervaring, tussen subjectiviteit en objectiviteit, tussen normen en feiten, etc. Ik meen dat de eerste vier hoofdstukken door een heldere probleemstelling een overzichtelijke, bruikbare en kritische inleiding tot de wetenschapsfilosofie van de twintigste eeuw geven.

Daarom verbaast het me een beetje dat de schrijver vervolgens de opvattingen van Thomas Kuhn (60-75) als model voor zijn verdere analyse kiest. Deze zijn inmiddels behoorlijk gedateerd, bekritiseerd, aangevuld of gewijzigd, en geradicaliseerd tot het (sociaal-) constructivisme (121-123). Het optreden van een 'crisis' voorafgaande aan een paradigmawisseling is in geen historisch geval aangetoond, ook niet in het standaardvoorbeeld van de Copernicaanse revolutie (66-67). De incommensurabiliteit van verschillende paradigma's is betwist, en Kuhns veronderstelling dat in een 'volwassen' wetenschap slechts één paradigma tegelijk fungeert, komt de menswetenschappen (waaronder de theologie, zoals we zullen zien) slecht uit. Waarom dan te kiezen voor Kuhns toch tamelijk vage, ambivalente (274) en naïeve model? Opgeleid als natuurkundige heeft Kuhn zich ontwikkeld tot een vooraanstaand historicus van de natuurwetenschap, wiens volgens velen belangrijkste boek *Black-body theory and the quantum discontinuity, 1894-1912* (1978) echter met geen woord rept van wetenschappelijke

revoluties, paradigma's of normale wetenschap. (Onder de titel 'Paradigm lost?' heeft dit een overigens lovende recensie uitgelokt.) In de natuurwetenschap, inclusief de filosofie en geschiedenis daarvan, speelt de theorie van Kuhn nauwelijks een rol, en dat is opmerkenwaard omdat Van den Brink de natuurwetenschap als referentie hanteert. Daarentegen is de invloed van Kuhns paradigma's of de daarvan onafhankelijk door Michel Foucault ontwikkelde *épistèmes* (73) in de menswetenschappen nog altijd groot, hetgeen Van den Brinks keus mede bepaald kan hebben. Bovendien maakt hij kritisch gebruik van inzichten die verworven zijn sinds de verschijning van Kuhns *The structure of scientific revolutions* (1962; tweede gewijzigde editie 1970). Uiteraard is het zijn goed recht om zo'n keuze te maken. De ironie wil echter dat hij (m.i. terecht) enkele andere auteurs het verwijt maakt, zich te baseren op opvattingen uit 1961 of 1931 (193-194).

In hoofdstuk 5 komt eerst de vraag op, wat theologie als wetenschap eigenlijk is. Wordt zij opgevat als godsdienstwetenschap — het onderzoek naar de opvattingen en gedragingen van gelovigen, uiteenvallend in godsdienstgeschiedenis en vergelijkende godsdienstwetenschap (196) — dan kan de vraag naar de aard van de theologie gereduceerd worden naar die van vergelijkbare wetenschappen, zoals geschiedenis, psychologie, sociologie of (zou ik zeggen) antropologie. Definieert men de theologie als de systematische bestudering van de christelijke religie (197) dan kan men zich op overeenkomstige wijze richten naar werkwijzen bekend uit historisch, letterkundig en sociaal-wetenschappelijk onderzoek. In beide gevallen komt de waarheidsvraag van de theologie niet aan de orde, en dat gaat Van den Brink te ver. Hij wil het woord theologie letterlijk nemen, als een *logos* over *theos*, vrij vertaald: verantwoord spreken over God, de systematische doordenking, of eventueel de rationale reconstructie van *geloof* in God (199, 283). Daarbij maakt hij bewust geen gebruik van Dooyeweerts onderscheid van religie en geloofsaspect (114). Overigens benadrukt Van den Brink dat God niet het te onderzoeken *object* van de theologie is (241, 347). Deze theologiebeoefening, die niet per se christelijk hoeft te zijn, komt aan de orde in de praktische theologie, de ethiek en de dogmatiek. De vraag of zo'n theologie wetenschappelijk kan zijn hangt af van wat men onder wetenschap verstaat, en dat rechtvaardigt de uiteenzetting in de eerste vier hoofdstukken van het boek. Van den Brink argumenteert dat verschillende wetenschapstheorieën het wetenschappelijke karakter van de theologie ontkrachten (206-221). Dit geldt echter niet voor de 'nieuwere wetenschapsfilosofie', waaronder hij — zoals gezegd — die van Kuhn met modificaties verstaat, en waarmee hij in het zesde hoofdstuk aan het werk gaat.

Zo'n modificatie betreft bijvoorbeeld de opvatting ontleend aan Lakatos, dat elk onderzoeksprogramma een 'harde kern' bevat, die niet ter discussie staat en waaraan wetenschappers soms gepassioneerd vasthouden. 'De rechtvaardiging van hun uitgangspunten vindt om zo te zeggen aanvankelijk plaats door hun *geloof*, en wordt pas achteraf bevestigd wanneer ze blijken te *werken*.' (266). Genoemde harde kern betreft voor de christelijke dogmatiek een aantal veronderstellingen ontleend aan de bijbel (270-271), waardoor zij zich onderscheidt van bijvoorbeeld een joodse of islamitische theologie (275). Aan het eind van dit hoofdstuk pleit de auteur voor de publieke functie van de theologie, die een zingevende boodschap heeft aan de samenleving (277-281). Aan de universiteiten is dan plaats voor die paradigma's die een ruime aanhang in de bevolking hebben, in Nederland naast het christelijke de paradigma's van het sciëntisme en het klassieke humanisme. 'Het aandeel van de *islam* in de bevolkingssamenstelling wordt vaak sterk overschat' (279). Door theologen te dwingen hun eigen levensbeschouwelijke paradigma's te expliciteren en te relateren aan hun werk, kan het misverstand dat men op neutrale wijze theologie zou kunnen bedrijven worden doorbroken (280).

Hoofdstuk 7 is ingedeeld volgens de classificatie van Ian Barbour, die de mogelijke relaties tussen geloof en wetenschap onderscheidt als *Conflict*, *Independence*, *Dialogue*, en *Integration* (285). Het conflictmodel illustreert Van den Brink met het creationisme

versus evolutionisme, het boedelscheidingsmodel met de scheppingsleer van Barth ('De natuurwetenschap heeft de vrije ruimte naast datgene, wat de theologie als het werk van de Schepper moet beschrijven', 300) en Bultmann, en met de taalopvatting van Wittgenstein. Zelf geeft hij de voorkeur aan het dialoogmodel, dat wetenschap en geloof elk in hun eigen waarde laat, en niet aan het integratiemodel, dat uit lijkt te monden in een identificatie van God en natuur. Deze dialoog wordt naar het schijnt niet door gelovigen, maar door theologen met de wetenschap gevoerd. In dit hoofdstuk laat de schrijver zien dat behalve de theologie ook andere wetenschappen van een geloof uitgaan, en dat de westerse wetenschap niet toevallig is ontstaan in een christelijke cultuur, toen die afscheid nam van de Griekse wijsbegeerte.

Het laatste hoofdstuk begint met een paragraaf over de inrichting van het theologische onderwijs als *simplex ordo* of *duplex ordo*. Vervolgens merkt hij bij wijze van samenvatting op dat theologie wel als wetenschap is op te vatten, maar ook meer is dan dat. De theologie is een 'praktische wetenschap', gericht op het praktische doel van het juiste leven voor Gods aangezicht ... het uiteindelijke doel van de theologie is het *prijzen van God* (348). Van den Brink wil dan ook de theologie situeren tussen geloof en wetenschap (352). Toch een 'heilige Godgeleerdheid?', vraag ik me af. Of behoort al het menselijke handelen dit praktische doel te hebben, zodat theologie in dat opzicht geen uitzonderingspositie toekomt?

Ten slotte komt de schrijver nog eenmaal terug op de theologie als publieke zaak, door de vraag te stellen welk publiek hiermee wordt bedoeld? Dat blijken er drie te zijn: de academische wereld, de kerk en de samenleving. Hierop richten zich respectievelijk de prolegomena, de systematische theologie, en de praktische theologie. Omdat het boek vooral voor theologiestudenten is geschreven, met de polemische strekking het goed recht van de theologie als academische discipline te verdedigen, hoort het blijkbaar tot de prolegomena. Hoewel ik een paar vraagtekens heb geplaatst, meen ik dat de auteur voor de beoogde doelgroep in zijn opzet is geslaagd. Voor studenten in de wiskunde of de natuurwetenschappen zou ik zijn bespreking van de filosofie en de geschiedenis van de natuurwetenschap te oppervlakkig vinden, maar voorzover ze daarin zijn geïnteresseerd kunnen ze allicht iets leren over de problemen waar de theologen mee worstelen.

M.D. Stafleu.

B. Cusveller, A Sutton, & D. O'Mathuna. (eds.), *Commitment and Responsibility in Nursing. A Faith-Based Approach*. Sioux Centre, Iowa, 2004: Dorst College Press, 174 pages. ISBN 0932914519.

The book is a rare gem. It is extremely readable with in-depth discussions of many of the difficult issues facing the Christian nurse in a secular and strictly professional environment. Within the boundaries of acceptable Christian behaviour, it avoids the ideological trap of providing blueprints or quick-fix recipes by which to face off the challenges that are thrown up in the work situation. Instead, it gives direction, suggesting essential attitudes for solving problems or coping with difficult situations. Every chapter starts with a typical scenario which the writers manage to get a fix on before they reduce it to its essential elements. There are 11 chapters by different authors. The chapters are subdivided into three major parts.

Part I: *A Christian Understanding of Professional Responsibility in Nursing*, gives an in-depth analysis of

- professional relationships with patients as opposed to personal relationships such as those within a family
- the problem of status in the light of the secular understanding of what it means to be a professional

- the handling of those briefs (such as the cleaning of incontinent patients) which are considered by the public at large to be below the dignity of a professional but which are nevertheless a vital part of the Christian ethic of care
- the tension between secular professionalism and the meeting of the spiritual needs of patients.

The authors seek to provide a foundation for the theoretical, historical and theological issues that serve at once as a frame of reference for Christian nurses but also act as a guide and counsel to help the nurses fulfil their duties without sacrificing their personal convictions. This calls for unwavering integrity in an environment where the nursing profession has always been expressly secular.

A case is made out for responsibility as central to the concept of care, which in turn is central to human existence. Christian nurses should be both willing and prepared to do those things that the patients cannot do for themselves. They should be encouraged to express their professional responsibility so that they can bring it to bear when they are confronted with moral dilemmas. Although professional and technical skills are indispensable, nursing (as a human activity) is essentially a combination not only of art and science but also of competence and compassion. Christian nurses should see themselves as having been placed in a secular environment to foster the well-being of their patients with the ultimate aim of catering for the patients' need of a personal relationship with God.

In Part II of the book: *Professional Responsibility in Nursing Relationships*, the authors focus on the special relationship in which professional nurses find themselves. An important distinction is drawn between the different responsibilities of the nurse versus those of the patient-in-caring. Spiritual guidance is given on how to develop sound relationships with everyone, including any non-Christian colleagues.

A fundamental discussion follows on the problems that face the Christian nurse with regard to fellow professionals, such as the impact of doctors who have their own diverse responsibilities but who often fail to execute them satisfactorily.

Several metaphors and models are offered to explain the relationship between the personal responsibility of the patient and the professional responsibility of the nurse. It is in terms of the nurse-as-a-parent-figure but also as a financial and legal adviser, that the notions of autonomy and paternalism are analyzed. One gets the distinct impression, however, that this is still not the full story and that the emphasis in Part II could rather have been based on the premise that the Christian nurse, in solidarity with other Christians, would regard these aspects as a matter of course.

There is excellent advice in this chapter on how to pre-empt or resolve ethical problems which the Christian nurse might encounter. As a team player, any professional responsibility of the nurse will always be a shared one. This implies acceptance of the hierarchical infrastructure of the team. In this context, the authors show how to handle conflict and disagreement on any number of issues, such as

- family involvement which may entail legal, cultural and individual points of view
- disagreement regarding the quality of care especially as some colleagues may not be equally committed to providing care of a high enough standard
- religious diversity in a team of professions with predictable disagreement over spiritual care and proselytising
- alternative therapies which may appeal to certain but not to all team members
- misconduct by colleagues such as stealing medical supplies or other infringements of the law.

Despite the fact that nurses are supposed to function as team members, they are often treated as 'people in-between' when it comes to caring for patients and supporting other professionals at the same time. Strategies and advice are given on how to manage these inconsistencies in a Christian way.

Part III of the book: *Professional Responsibility in Nursing Situations* relates to such thorny issues as euthanasia, conscientious objection and palliative care. There is an emphasis on holistic care which extends to spiritual needs with advice on how to ensure that those who are terminally ill will die peacefully. From several case studies the conclusion is nevertheless that stopping treatment in certain situations is ethically justified. Reference is made to the procedures required by law in such countries as the Netherlands where euthanasia is allowed. On both ethical and legal grounds, however, Christian nurses should never be involved in administering a lethal dosage, even though they may often be obliged to be present when it occurs. Irrespective of their personal condemnation of euthanasia, they should continue to offer care with respect and dedication.

In dealing with alternative therapies, reference is made to the nurse's role in advocacy and in particular the legal defence of the patient. In line with social justice, Christian nurses should consistently safeguard and promote whatever appears to be the best interests of the individual. Pinpointing these best interests can often be problematic. Here a word of caution is extended to all Christian nurses, exhorting them to avoid getting involved in such alternative therapies as Keiki with its endemically occult practices. Even with its declared limitations, the Christian nurse should rather rely on scientific evidence to identify a patient's best interests before launching into any given therapy.

Special attention is given to the nurse's professional responsibility in dealing with issues of intimacy and sexuality in patient care. In all human interaction, sexuality reflects the fact that humans have been created diversely as male and female. Intimacy is an important aspect of personal closeness which may or may not include any sexual advances. Privacy, on the other hand, provides the possibility or opportunity to be intimate. In principle, one could argue that functional or even professional intimacy between nurses and patients is permissible when it serves the patient's well-being and health. The truth is that it has the potential to create reluctance and embarrassment for both nurse and patient. Whenever any genuine fear of intimacy or a pathological sexual incapacity is detected, the patient should be referred to a psychiatrist or a medical specialist. It is not part of the Christian nurse's professional responsibility to support patients in their pursuit of sexual fulfilment. All forms of sexual contact are inherently unprofessional and unethical.

In conclusion, it can be stated emphatically that the authors of this publication have succeeded "in showing how a Christian ethos may inform nursing practice for the better".

J.J. van der Colff

C.J.H. Jansen, J.M. Smits en L.C. Winkel (red.), *16 juristen en hun filosofische inspiratie*. Nijmegen 2004: Ars Aequi Libri. 232 pagina's. ISBN 9069165120.

Het hier besproken boek bevat opstellen over zestien vooraanstaande twintigste eeuwse Nederlandse juristen en over hun wijsgerige achtergronden. Behandeld worden de civilisten J. Ph. Suijling, Paul Scholten, E.M. Meijers, J. Eggens, M.G. Levenbach, P.W. Kamphuisen, de strafrechtsgeleerden W.P.J. Pompe en M.P. Vrij, de staats- en bestuursrechtsgeleerden Hugo Krabbe, G.J. Wiarda en A.M. Donner, de volkenrechtsgeleerde B.M. Telders, de rechtsfilosoof-generalist G.E. Langemeijer en de rechtsfilosofen I. Kisch (door de redactie merkwaardigerwijze ingedeeld bij de civilisten, p. 7), J. ter Heide en H.J. van Eikema Hommes. Aan de afzonderlijke bijdragen gaan enige inleidende beschouwingen van de hand van de driehoofdige redactie vooraf. Daarin worden de opzet en bedoeling van het boek uiteengezet en verantwoord.

De opdracht aan de auteurs van de verschillende bijdragen was om de wetenschaps-, rechts-, staatstheoretische of wijsgerige theorieën en ideeën te beschrijven, waardoor de geportretteerde juristen zich hebben laten inspireren, en voorts aandacht te besteden aan de wijze, waarop deze niet-juridische theorieën hebben doorgewerkt in hun visie op het recht, in hun beoefening van het positieve recht of in hun staatsopvatting (p. 7). De beschreven juristen worden door de redactie zelf alvast kort filosofisch 'geplaatst' (p. 13), maar vreemd genoeg op een wijze, die niet helemaal overeenkomt met de verschillende aan hen gewijde bijdragen verderop in het boek. De redactie benadrukt overigens, dat de bundel geen rechtsfilosofisch boek in de strikte zin van het woord is. Het gaat de schrijvers niet om de eventuele bijdragen van de beschreven juristen aan de ontwikkeling van de rechtsfilosofie. Omdat alle behandelde schrijvers werkzaam waren in de twintigste eeuw, wordt in de inleiding tevens een korte schets gegeven van het rechtsgeleerde klimaat in Nederland aan de vooravond van de vorige eeuw.

De afzonderlijke bijdragen hebben — op enkele uitzonderingen na — een uniforme opzet: eerst een korte biografie, dan een bespreking van de methodologische werkwijze van de besproken jurist of diens filosofische achtergrond, vervolgens een afrondende evaluatie en tenslotte een bibliografische schets. Aan iedere bijdrage gaat een (foto)portret van de besproken auteur vooraf. Er zitten fraaie portretten bij. Het (bekende) portret van Scholten en vooral dat van Eggens, dat op zichzelf eigenlijk al voldoende is om duidelijk te maken, waarom deze geleerde zo werd gevreesd.

De eerste bijdrage, die over Hugo Krabbe (1857-1936), is geschreven door C.M. Zoethout. Krabbe zwoer de in zijn dagen heersende leer van de 'staatssoevereiniteit' af en ontwikkelde daartegenover zijn leer van de 'rechtssoevereiniteit'. Deze houdt in, dat de verbindende kracht van het recht is gefundeerd in een ander gezag dan dat van de statelijke overheid, namelijk in de overtuiging, dat een regel recht verdient te zijn, het zogenaemde 'rechtsbewustzijn' (p. 18, 21). Wonderlijk is dat Zoethout niets meedeelt over het filosofische referentiekader van Krabbe. Het is op zijn minst merkwaardig, dat iedere verwijzing naar zijn connectie met de Groningse school en haar leider, de filosoof G. Heymans, ontbreekt. Bij J.Ph. Stijling (1869-1962), besproken door C.J.H. Jansen, is juist geen filosofische inspiratiebron aan te wijzen. Dat hij een uitgesproken rechtspositivist en legist was, wijst slechts op een in zijn tijd zeer gebruikelijke benadering van (de gelding van) het positieve recht, maar verschaft zijn werk geen specifiek wijsgerig reliëf.

P.W. Brouwer heeft de bijdrage over Paul Scholten (1875-1946) voor zijn rekening genomen. Hij gaat kort in op Scholtens theorie van de rechtsvinding en van het rechterlijk oordeel. Voorts geeft hij een correcte beschrijving van Scholtens problematische fundering van het recht via de gerechtigheid (als onderdeel van de moraal) in het geweten, waarbij met de rechts*beginselen* een verbinding tussen recht en moraal wordt gelegd. Wat was nu Scholtens filosofische inspiratiebron? Brouwer maakt wel melding van Scholtens verwijzingen naar de Amerikaanse schrijver John Chipman Gray en naar Hans Kelsen, maar tevens betoogt hij terecht, dat hier slechts sprake is van verwantschap en dat het niet aannemelijk is, dat Scholtens opvatting door Gray en Kelsen is ingegeven (p. 49). Wat Scholtens ware (rechts)filosofische inspiratiebron was, blijft in Brouwers stuk onduidelijk. Toch is die inspiratiebron er wel degelijk. Scholten stond, wat zijn rechtsfilosofische positie betreft, evenals in Duitsland Gustav Radbruch, onder de bekoring van de neo-Kantiaanse zogeheten Badense of Zuidwest-Duitse school en haar waardenfilosofie, met als belangrijkste exponenten Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert en Emil Lask.

In (rechts)filosofisch opzicht veel minder interessant dan Scholten is E.M. Meijers (1880-1954). In de aan hem gewijde bijdrage van J.M. Smits blijkt dat Meijers' bijdrage tot de rechtsfilosofie zich in hoofdzaak beperkt tot zijn empirisch-inductieve methode van algemene begripsvorming in het recht ten dienste van een zo doelmatig mogelijke ordening van het empirische rechtsmateriaal. In de bijdrage wordt niet

vermeld, dat Meijers zich op dit punt heeft laten inspireren door de 'algemene rechtsleer' in Duitsland in de negentiende eeuw met als belangrijkste vertegenwoordigers Adolf Merkel, Karl Bergbohm en Ernst Rudolf Bierling. Meijers noemde de wetenschappelijke juridische begripsvorming zelf ook 'algemene rechtsleer'.

Meer uitgesproken filosofisch geprofileerd dan Meijers zijn twee neo-Hegelianen: J. Eggens (1891-1964) en B.M. Telders (1903-1945), geportretteerd in uitstekende bijdragen van respectievelijk J.M. Smits en B.C. Labuschagne. Zij stonden sterk onder de invloed van de 'Bolland-school', waarin zich in de jaren twintig en dertig van de vorige eeuw aanhangers verzamelden van het Hegeliaanse denken, zoals dat was uitgewerkt door de Leidse hoogleraar in de filosofie G.J.P.J. Bolland (1845-1922) (zie p. 83, 84 en 145). Smits laat in zijn bijdrage zien hoe Eggens de dialectische methode van Hegel toepaste op het privaatrecht en Labuschagne zet uiteen, hoe Telders het volkenrecht in de lijn van Hegel typeert. Het volkenrecht zou een procesmatig karakter hebben en naar zijn aard een permanent onvolkomen, 'söllendes' recht zijn, een 'wordend' recht.

De auteurs, die de strafrechtsgeleerden W.P.J. Pompe (1893-1968) en M.P. Vrij (1895-1955) moesten behandelen, respectievelijk C. Kelk en S. Faber, hadden in feite een onmogelijke opdracht. Zowel bij Pompe als bij Vrij is geen duidelijk filosofisch referentiekader te ontwaren. Faber beweert aan het einde van zijn bijdrage weliswaar enigszins verrassend, dat Vrij goed in de bundel past, maar voor die stelling levert hij zelf geen enkele munitie (p. 105).

Passie voor de filosofie is daarentegen wel aanwezig bij M.G. Levenbach (1896-1981), al blijkt dit op geen enkele wijze uit de bijdrage van C.J. Loonstra. I.P. Asscher-Vonk heeft echter in een artikel in *Sociaal Maandblad Arbeid* 2005 aangetoond, dat Levenbach werd geïnspireerd door de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort en voorts door de filosofie van Hegel, waarbij hij overigens Bolland's uitwerking van deze filosofie bestreed.

De verhandeling van C.J.H. Jansen over P.W. Kamphuisen (1897-1961) stelt teleur. Ruim een kwart gedeelte van het stuk gaat helemaal niet over Kamphuisen, maar over drie andere juristen. Voor zover het wel over Kamphuisen gaat, komt Jansen niet veel verder dan tot de constatering, dat Kamphuisen, evenals vele andere rooms-katholieken in zijn tijd, uitging van het bestaan van natuurrecht. Dat verschaft Kamphuisen's werk natuurlijk geen bijzonder filosofisch profiel, zodat hij evenals Pompe en Vrij niet binnen het profiel van de bundel past.

Twee uitgesproken eclecticici zijn G.E. Langemeijer (1903-1990) en I. Kisch (1905-1980), besproken door respectievelijk C.W. Maris en L.C. Winkel. De bijdrage van Maris is onzes inziens het beste opstel in de bundel. Het zeer informatieve essay getuigt van gedegen kennis van en sympathie voor het werk van de besprokene en het is ook nog vermakelijk op de plaats, waar Maris Langemeijer's overgeuanceerde schrijfrant imiteert (p. 156). Langemeijer was een echte eclecticus. Zijn wijsgerige beschouwingen bieden een combinatie van inzichten van allerlei (rechts)filosofen. Maris noemt in het bijzonder de analytische filosofen C.L. Stevenson en R.M. Hare, de Scandinavische realisten (p. 156), voorts Kant (p. 157) en N. Hartmann (p. 160). De tweede genoemde eclecticus, Kisch, werd door een nog gevarieerder gezelschap filosofen geïnspireerd, waarin Gustav Radbruch, Rudolf Stammler en Hans Kelsen een hoofdrol speelden.

G.J. Wiarda (1906-1988) vond zijn inspiratie in Frankrijk. In een goed opstel zet R.J.Q. Klomp eerst Wiarda's fascinatie voor Blaise Pascal uiteen. Vervolgens beschrijft hij de invloed, die Wiarda onderging van Montesquieu. Diens beschrijving van de verschillende rollen, die een rechter vervult, al naar gelang hij in een 'republikeinse', 'despotische' dan wel 'monarchale' staat opereert, inspireerde Wiarda tot zijn 'drie typen van rechtsvinding'.

De veertiende bijdrage in de bundel is die van J.W. Sap over A.M. Donner (1918-1992). Sap stelt, dat Donners staatsleer is beïnvloed door de staatsfilosofie van

Dooyeweerd en diens theorie van de 'sovereiniteit in eigen kring' (p. 201). Maar dat is onjuist. Donner heeft zich in de 10de druk (1977) van het door hem bewerkte handboek over het Nederlandse staatsrecht van C.W. van der Pot juist uitdrukkelijk van Dooyeweerd gedistantieerd. Terecht betoogt Sap, dat Donner "(...) een lans brak voor een inperking van de bevoegdheden van de overheid op allerlei terrein" (p. 200), maar in het geval van Donner bevestigt dat slechts, dat hij *politiek* op de antirevolutionaire lijn van Kuiper c.s. zat. Van aansluiting bij Dooyeweerds *filosofische* concept van soevereiniteit in eigen kring is in het werk van Donner geen sprake. Donner was zeker geen sympathisant van de Wijsbegeerte der Wetsidee. Zelf beschouwde hij zich, zoals Sap ook memoreert (p. 198), in staats theoretisch opzicht als een relativist en scepticus.

De eigenzinnige rechtsfilosoof J. ter Heide (1923-1988), aan wie H. Franken een enigszins ingewikkeld opstel heeft gewijd, introduceerde de zogeheten 'functionele rechtsleer'. Hij ontwierp een op het recht betrokken 'speltheorie' van het menselijk gedrag, volgens welke mensen, handelend in een 'functionele structuur', op elkaar inspelen op basis van een patroon van wederzijdse verwachtingen. Ter Heide werd vooral beïnvloed door de fenomenologie van Maurice Merleau-Ponty en door J.F. Glastra van Loon.

De bundel wordt afgesloten met een ronduit zwak opstel van L.C. Winkel over H.J. van Eikema Hommes (1930-1984). Deze rechtsfilosoof had een duidelijk filosofisch referentiekader: hij was overtuigd aanhanger van Dooyeweerds Wijsbegeerte der Wetsidee. Uit Winkels bijdrage komt geen samenhangend beeld van Van Eikema Hommes' werk naar voren. Winkel beperkt zich tot een aantal ongerichte opmerkingen, die gebrek aan kennis en inzicht verraden. Zodra hij inhoudelijk iets over de Wijsbegeerte der Wetsidee te berde wil brengen, stapelt de auteur fout op fout. Zo stelt hij op p. 226, dat er naast bijvoorbeeld het rechtsaspect ook een 'sociologisch' aspect zou bestaan en dat het de 'kern' van de Wijsbegeerte der Wetsidee zou zijn, dat de aspecten "(...) uiteindelijk overschaduwd en bepaald (worden) door het religieuze aspect". In de Wijsbegeerte der Wetsidee wordt echter geen 'sociologisch' aspect onderscheiden (wel een sociaal omgangsaspect). De sociologie is immers geen aspectwetenschap, maar de wetenschap van de menselijke samenlevingsstructuren, die als totaalstructuren in alle onderscheiden aspecten van de werkelijkheid fungeren. De rol, die Winkel toedicht aan het geloofsaspect, wijst eveneens op een fundamentele misduiding van Dooyeweerds aspectenleer. Het 'pistische' of geloofsaspect is slechts het 'laatste' aspect in de intermodale tijdsorde, maar heeft niets 'bepalends' of 'overschaduwend' ten opzichte van de andere aspecten. Dat zou in strijd zijn met de onderlinge onherleidbaarheid ('modale soevereiniteit in eigen kring') van de onderscheiden aspecten, gegarandeerd door hun 'zinkern'. Ook op het uitwendige vlak slaat Winkel de plank vaak mis. Op p. 228 typeert hij bijvoorbeeld Van Eikema Hommes' publicaties over juridische causaliteit als één lange recensie van de dissertatie van G.H.A. Schut, terwijl Schut slechts in één vroege publicatie centraal staat en later nog slechts hier en daar zijdelings ter sprake komt.

Tot slot staan wij nog een ogenblik stil bij de vraag welke waardering dit boek verdient. Zoals op vrijwel elke bundel van enige omvang is ook op dit boek kritiek mogelijk. Het meest in het oog springende gebrek, waaraan de bundel laboreert, is dat men niet over de gehele linie trouw is gebleven aan de gekozen opzet. De bedoeling was het filosofische referentiekader van zestien eminente juristen te bespreken. Sommige besproken auteurs blijken echter, zoals wij in het bovenstaande hebben aangegeven, niet over een (noemenswaardige) filosofische inspiratiebron te beschikken, en behoren dus niet in de bundel thuis (Suijling, Pompe, Vrij en Kamphuisen). Omgekeerd komt in de beschrijvingen van een aantal auteurs, die wél over een duidelijke filosofische inspiratiebron beschikken, die dimensie in het geheel niet of onvoldoende duidelijk uit de verf (Krabbe, Scholten, Meijers en Levenbach). De redactie van de bundel had hier beslist alerter moeten zijn. Een ander punt van

kritiek betreft een kwestie, die met het voorgaande nauw samenhangt, namelijk dat de bundel in kwalitatief opzicht tamelijk onevenwichtig is. Magere bijdragen en uitstekende, goed gedocumenteerde essays wisselen elkaar af.

Toch is ons oordeel per saldo positief. De sterke opstellen bevatten zoveel belangwekkende informatie en bieden zoveel interessante, soms ook verrassende details, dat de bundel *als geheel* een waardevolle bijdrage tot de geschiedschrijving van de Nederlandse rechtswetenschap vormt. De formules van het boek is op zich aantrekkelijk en een vervolgdeel zou dan ook wat ons betreft welkom zijn. Voorwaarde is dan wel dat echt *alle* daarin behandelde juristen een duidelijk aanwijsbare filosofische inspiratiebron hebben.

J. Zwart  
M.J.C.M. van der Poel

Keizer Julianus en Saloustios, *Over de wereld en haar goden*. Vertaling, inleiding en annotatie Rein Ferwerda. Budel 2003: Damon. 144 pagina's. ISBN 9055734098.

Julianus was slechts twee jaar keizer over het Romeinse rijk, van 361 tot 363. Hoewel hij christelijk was opgevoed, kwam hij bij de aanvaarding van zijn keizerschap openlijk uit voor zijn keuze voor het heidendom. Vandaar dat hij de naam *Julianus apostata*, Julianus de afvallige, heeft gekregen.

Bijna iedereen die iets afweet van het vroege christendom weet van deze keizer en een boekje over zijn leven, hoe hij er toe kwam om afstand van het christelijk geloof te nemen en het geloof in de oude godsdienst te doen herleven is zeker de moeite waard. Maar wat bezielt nu een vertaler of een uitgever om een tweetal hymnen van Julianus — de ene aan de Moeder der goden, de andere aan Koning Helios (de zon) — en een klein werkje *Over de goden en de kosmos* van Saloustios, vriend van de keizer, te vertalen en uit te geven? En dan niet als goedkope pocket, maar in een prachtig gebonden uitvoering!

Er kunnen vele argumenten worden gegeven om deze uitgave als een verspilling van tijd en geld af te doen. Ik zal ze niet noemen, omdat ze niet opwegen tegen de argumenten die genoemd kunnen worden om te verdedigen dat het goed is dat dit boekje er is. Daarvan wil ik er een aantal noemen.

Gelukkig is er op Nederlands taalgebied de afgelopen decennia een stevige vertaalcultuur ontstaan. De teksten van de belangrijke filosofen uit de oudheid worden in goede vertalingen uitgegeven. Dr. Rein Ferwerda is tegenwoordig ongetwijfeld de meest productieve vertaler van antieke wijsgerige teksten. Onlangs is een herziene vertaling van de *Enneaden* van Plotinus uitgekomen. Daarnaast heeft hij vele andere vertaalwerkzaamheden verricht. Eigenlijk is dat nog te eng geformuleerd want hij vertaalt niet alleen, hij schrijft ook studies, over het scepticisme bijvoorbeeld, geeft lezingen en heeft zelfs een roman geschreven dat in de antieke wereld is gesitueerd. Binnen die vertaalcultuur is het goed dat er ook geschriften van minder bekende denkers worden uitgegeven, werken die niet zozeer getuigen van oorspronkelijke denkracht, maar het werk van grote denkers benutten en integreren in een eigen visie op de werkelijkheid. Zo krijgt men een goede indruk hoe het denken van de filosofen heeft doorgewerkt in de gedachtewereld van andere mensen. Keizer Marcus Aurelius heeft een wijsgerig werk nagelaten, *Zelfbeschouwingen*, waarin de Stoïcijnse filosofie doorwerkte. Julianus, zo constateert Ferwerda, spiegelde zich graag aan deze voorganger, maar in zijn hymnen is vooral de invloed van het Neoplatonisme bespeurbaar.

Maar hebben we dan in deze werkjes met filosofie te maken? Daar lijkt het niet op, aangezien het om hymnen gaat, althans wat het werk van Julianus betreft. Deze hymnen bestaan weliswaar niet uit strofen, maar filosofische argumenten worden

daarin nauwelijks geleverd. Men zou ze vandaag hooguit wereldbeschouwelijk van aard noemen. Dat geldt ook voor het werkje van Saloustios, dat wat meer toegankelijk is dan de hymnen van Julianus. Het gaat vooral om een religieuze visie op de werkelijkheid. Maar binnen die visie wordt veel gebruik gemaakt van de filosofie. Daarmee komen we op de interessante vraag naar de verhouding tussen religie en filosofie in de oudheid. Terwijl bij eerdere filosofen men nogal wat kritiek op de gangbare godsdienst vindt, treft men in de late oudheid tegenover de toenemende invloed van het christendom een soort bondgenootschap aan tussen filosofie, speciaal het Neoplatonisme, en de heidense godsdienst. In die verbinding speelt de allegorische uitleg van oude mythen en ritens een belangrijke rol. Ook in de hier besproken werkjes is deze verbinding van heidense religie en filosofie goed merkbaar. Het resultaat is een fascinerend amalgaam van godsdienstige en wijsgerige opvattingen.

Julianus heeft het oude heidendom niet zonder meer nieuw leven willen inblazen. Hij wilde ook vernieuwend zijn. Ferwerda spreekt zelfs van een nieuwe godsdienst. Julianus was vooral gefascineerd door koning *Helios*, de zonnegod, die bij hem eenzelfde rol speelt als Christus in het christendom. Waarom heeft hij eigenlijk tegen het christendom gekozen, terwijl hij daarin zijn opvoeding had genoten? Constatijn de Grote, die als eerste keizer tot het christendom was overgegaan, was zijn oom. Ferwerda laat in de inleiding goed zien, dat één van de redenen wel moet zijn geweest de intriges en twisten en onderlinge haat aan het keizerlijke hof. Wanneer politiek en religie een bondgenootschap aangaan, is het resultaat weinig verheffend. Het christendom is daarop geen uitzondering geweest. Julianus heeft daaruit iets willen leren. Met de aanvaarding van zijn keizerschap heeft hij een zekere mate van tolerantie en godsdienstvrijheid willen invoeren. Toch bleef ook hij een alleenheerser, die zich, in lijn met het aloude Platoonse ideaal, als taak stelde, mensen op te voeden (*paideia*). Daardoor kwam er ook bij hem een bondgenootschap tussen politiek en religie tot stand die als onderdrukkend werd ervaren. De hymnen die hij schreef kunnen dus worden beschouwd als “een soort encycliek voor de hogere paganistische geestelijkheid.”

Al met al een boeiend werkje. Van harte aanbevolen.

G. Groenewoud

John Hare, *Why Bother Being Good? The Place of God in the Moral Life*. Downers Grove 2002: InterVarsity Press. 216 pages. ISBN 0830826831.

Volgens John Locke komt de morele praktijk op losse schroeven te staan als God uit het morele denken wordt verwijderd. Locke dacht daarbij aan de gegeven moraal, dat wil zeggen aan een moraal waarin verplichtingen centraal staan en geldingskracht hebben onafhankelijk van de contingente neigingen of wensen van mensen.

Kant heeft het probleem gezien en er een oplossing voor proberen te vinden. Nietzsche is in zijn moraalfilosofie van Lockes gelijk en Kants falen uitgegaan. Ook contemporaine filosofen zijn geneigd Locke bij te vallen (zie bijvoorbeeld MacIntyres *After Virtue* en Gauthiers ‘Why Contractarianism’ in Peter Vallentyne’s *Contractarianism and Rational Choice*).

John Hare, in zijn *Why Bother Being Good?*, zet de discussie voort. Hij doet dit vanuit een expliciet christelijk-theïstische invalshoek. Wie zijn eerdere boeken (*The Moral Gap*, Oxford 1996; *God’s Call*, Grand Rapids 2001) heeft gelezen, herkent de thema’s. Hare maakt er dan ook geen aanspraak op in dit nieuwe boek nieuwe onderwerpen aan te snijden. Eerder voor vakgenoten gepubliceerd materiaal wordt nu op een verstaanbare manier aan niet-filosofen gepresenteerd. Het boek bevat geen voetnoten, weinig filosofische vaktaal, en is doorregen met voorbeelden uit de praktijk van het leven. Om misverstand te voorkomen, ook filosofen die het eerdere werk van Hare niet kennen, kunnen plezier aan het boek beleven.

Hare argumenteert dat moraalfilosofische projecten die erop uit zijn het gezag van een verplichtende en veeleisende moraal te ontleen aan de menselijke natuur, aan de rede, of aan de menselijke gemeenschap, tot mislukken gedoemd zijn. Als God uit het morele denken verdwijnt, is het produkt van dit denken revisionistisch. Het gaat dan niet meer om de gangbare moraal, een moraal van verplichtingen die voor de morele actor kostbaar kunnen zijn. (Een moraal die de atheïstische Bernard Williams eens als de 'peculiar institution of morality' onder kritiek heeft gesteld.) Zonder God is geen rekenschap te geven van het gezag dat deze moraal heeft.

De betreffende argumenten ontvouwt Hare in het tweede gedeelte van het boek. In de voorafgaande hoofdstukken heeft hij dan eerst aangegeven dat de gangbare moraal niet alleen door een verzameling verplichtende normen — niet liegen, niet stelen, niet doden etc. — wordt gekenmerkt, maar ook door een 'organizing directive'. Daaronder verstaat hij een richtlijn om een zo ruim mogelijk perspectief op de wereld in te nemen ten einde van daaruit het welzijn van iedere persoon ter harte te nemen alsook de gelijke waarde van ieder te respecteren.

Vervolgens wordt een kloof geconstateerd tussen de eisen die de moraal stelt en de — gebrekkige — vermogens die wij mensen hebben om aan die eisen te voldoen. Wij zijn van nature sterk op onszelf gericht. Bovendien kennen wij het goede, en de aantrekkingskracht daarvan, slechts fragmentarisch. De kloof kan evenwel worden overbrugd door God in zijn genadige toewending tot de mens in verzoening, rechtvaardiging en heiliging.

Op het eerste gezicht zijn dit voor de gemiddelde lezer van dit tijdschrift vertrouwd, maar wellicht ook enigszins versleten theologische doctrines. Maar Hares behandeling daarvan is fris. Ook dit deel van het boek laat zich met intellectueel en geestelijk profijt lezen. Dit geldt in het bijzonder voor het hoofdstuk over Gods voorzienigheid. Hare brengt dit leerstuk op een originele en boeiende manier in verband met 'moreel geloof' (moral faith). Het gaat hier om het geloof dat geluk op een betrouwbare wijze is verbonden met een moreel goed leven; een onderwerp dat, zoals bekend, Kants grote interesse had.

Zo is dit boek voor de ontwikkelde christen, filosoof of niet, een in de goede zin van het woord 'stichtelijk' boek. Kritiek is echter zeker mogelijk. Ik beperk me tot een centraal punt. Ik ben er niet van overtuigd dat Hares 'organizing directive' tot de gangbare moraal behoort. Het komt me te dicht in de buurt van een revisionistisch (regel-)utilisme. Dit ondanks Hares niet-utilistische these, die hij aan Duns Scotus ontleent, dat ieder mens als persoon een unieke individuele essentie heeft. Mijn kritiek valt echter in het niet bij de waardering die ik voor Hares boek heb. Hij heeft er de 'christian community' een grote dienst mee bewezen.

T. van den Beld

David T. Koyzis, *Political Visions and Illusions. A Survey and Christian Critique of Contemporary Ideologies*. Downers Grove, Illinois 2003: InterVarsity Press. 281 pages. ISBN 0830827269.

At the end of August 2005, Hurricane Katrina left a trail of devastation which also gave rise to social and political consequences. A television report from New Orleans broadcasted two messages that an ordinary shopkeeper had written on a large board: the first warned that looters would be shot dead on sight; the second lambasted President George W. Bush. Perhaps the shopkeeper had been inspired by the Democratic mayor of New Orleans, Ray Nagin, who was quick to criticize Washington's response to the disaster as a complete failure. There was outrage at the amount of time it took for the rescue and aid effort to get under way. When confronted with a natural disaster of this kind, people's trust in the government undergoes a sudden and dramatic increase.

The chaos in New Orleans confirms a definition formulated by the eminent Dutch constitutional law scholar A.M. Donner (1918-1992): 'the dykes constitute the state'. The city's preparations for the storm were badly organized and the approach to monitoring the dykes or levees can justifiably be described as naive. There was no rapid mandatory evacuation; there was no leadership. Most alarming of all, it was the rich who managed to escape while many of those too poor to own a car were left behind, one might even say abandoned to their fate. Here was evidence that the introduction of the factory system and mass production, which had the potential to considerably ease and perhaps even put an end to poverty and want, had not yet reduced costs to the extent that everyone had access to a getaway car. Arguments in favour of a welfare state are seen in many parts of the Western world as social democratic, but in the U.S.A. they are dismissed as liberal (60). What does the 'safety net' to assist those experiencing the negative effects of the market mean in the context of the events in New Orleans? The television coverage sparked heated debates about the chasm between rich and poor and the relationship between poverty, looting (and weapons), apartheid and racism.

Suddenly New Orleans found itself in a state of nature in which man's life was 'solitary, poor, nasty, brutish, and short'. People fell back on 'the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature', as described by English philosopher Thomas Hobbes (1588-1679). This state of nature was characterized by privations which needed to be overcome for human beings to live secure lives. Certainty could be created if men agreed not to exercise their right except in cases where it was obvious that they were already under attack and to hand over the power of defending themselves to a sovereign, the Leviathan, who could pass judgement on difficult cases. According to the liberals, it is the commonwealth that replaces the state of nature by virtue of mutual promise or contract. They stress the belief in freedom of choice, although Hobbes differs from his liberal successors in his unwillingness to pit free will and external coercion against each other. Fear is never completely banished from the Hobbesian commonwealth. The limits imposed on the state are rooted in the self-interest of the sovereign, who should refrain from doing anything that might cause his subjects to prefer the state of nature to his own rule. Indeed, this hardly sounds like liberalism, and maybe Koyzis is right when he describes it as pre-liberal or proto-liberal (53). In New Orleans it didn't take long for the police to admit defeat; in the end it was the army that was brought in to regain control of the city.

In this book by the American political philosopher David Koyzis, Associate Professor of Political Science at Redeemer University College in Ancaster, Ontario, Canada, the reader can expect an overview of five important political ideologies in the world today: liberalism, conservatism, nationalism, democracy and socialism. Given the complexities of worldview analysis, it is no small feat that the author has produced such a highly readable and clearly structured book in this field. Although Koyzis can be criticized for leaving out Christian democracy, green-left environmentalism, feminism and especially radical Islam, he is meticulous in his explanation of the content of the philosophical discussions in his five major ideologies and he subjects them to critical analysis from an international perspective. At the end of his book, the author sees advantages for the Christian democratic movement, insofar as it avoids ideological thinking, because it is more in tune with the world as God's creation (266).

*Political Visions and Illusions* sets out to deal with the inescapable religious commitments in political ideologies since the fall of the Berlin Wall in 1989. In the opening chapter, Koyzis offers the reader an interesting introduction to Christian perspectives on today's ideological battles. In the second chapter, liberalism is described as an ideology pertaining to the sovereignty of the individual. He explains how liberals such as Jefferson argued for a 'wall of separation' between church and state and also tried to create one. But the 'naked public square' cannot remain naked for long. In the

third chapter, Koyzis discusses conservatism. He observes that many Christians openly label themselves as conservatives because Christianity is a religion based on handing down and maintaining the Great Tradition, including the Scripture. But genuine reconciliation between people and groups calls for change. He who cannot love lives in a deceased state. In his fourth chapter, Koyzis warns that Christian conservatism can degenerate into an unthinking 'God and country' form of nationalism. Some believers have linked their faith so closely to nationalism that the two have become indistinguishable in their minds. This has roots in the Constantinian conversion of the pagan Roman Empire to Christianity and the Old Testament covenant between God and his chosen people. Koyzis also mentions the example of the Afrikaners in South Africa (119).

Many conservatives spurn rock music and prefer the baroque pieces of Bach, yet the early baroque composers, according to Koyzis, were themselves innovators. To absolutize conservation and progress is to fall into a kind of idolatry, which is at the root of all ideologies. Christians have resources which simple-minded conservatives and progressives do not (94). Conservatism cannot of itself provide a positive direction for state action (96). In dealing with socialism in Chapter 6, Koyzis defends Marx and Engels for isolating economic motives in history: 'This is the considerable truth in their philosophy... Even the early architects of the European Union undertook their effort on the assumption that economics drives politics — that increasing economic integration inevitably leads to political unity' (173-174). The society of the future corresponds to the biblical new heaven and new earth. 'The principal difference between the Marxian and Christian visions is that, while the latter awaits the ultimate fulfilment of creation in the return of Christ to complete the redemptive process and to make all things new, the former sees this final culmination arising from within history itself' (175).

The main focus of the book is the notion that ideologies can become idolatries. In this respect Koyzis is deeply influenced by the Dutch Christian economist Bob Goudzwaard (8, 28, 55), especially by his books *Capitalism and Progress* (1979) and *Idols of Our Time* (1984). Idolatry takes something within God's creation, attempts to elevate it above the boundary separating Creator from creature, and makes it a kind of god. The Old Testament prophets tirelessly denounce the worship of false gods... (28) Perhaps devotion to the market is a kind of religion (55). In Chapter 5, Koyzis analyses 'Democracy: Vox Populi Vox Dei'. We are justified in appreciating and celebrating constitutional democracy because it stimulates citizens to take responsibility and to participate in the political process, but Koyzis warns that democracy is not identical to just government, nor does it represent the final stage of history. 'Democracy may indeed be good, but it is not God' (151).

For that reason, after analysing his five big ideologies, Koyzis also presents Christian alternatives, suddenly falling back on the Catholic doctrine of the principle of subsidiarity and the more protestant principle of sovereignty in its own sphere, as developed by Abraham Kuyper (226-234) and Herman Dooyeweerd (234-243). Koyzis has a creative and broad Christian world view. In his interpretation, the Catholic and Reformed Christian traditions are both inspired by a common faith, so he does not devote much attention to the differences. They both have their origins in the nineteenth century and, as he sees it, have more or less the same practical political implications. A biblically Christian world view leads us to acknowledge the sovereignty of God over the whole of life and suggests that the one remaining non-idolatrous alternative is a kind of pluralism that spurns the reductive monisms of the ideologies, a type of pluralism called structural diversity or societal pluriformity (Mouw and Griffioen, 1993).

Koyzis has written a book that is ideal for scholars and students of Christian Studies who feel the need for Christian reflection and who are looking for alternative approaches. Yet the book could have been stronger in its final stages if it had dared to

be more direct in asking how biblical faith leads to liberation, oppression or legitimization of the *status quo*. The exodus of the Jewish people from Egypt represents a definitive break with cosmic unity and the start of the journey along the road of humanization. In that light, it is possible to cast doubt on the proposition that the battle of the oppressed for social-revolutionary freedom is the first step towards the worshiping of false gods. That needn't be the case. Christian socialism and Christian freedom are more likely to be expressions of prophetic thinking. Let us assume for a moment that the type of pluralism Koyzis advocates as an alternative to the five ideologies, despite all its good intentions, ends up leading to the acceptance of the world just as it has come to be, with religion pouring a tasty sauce over it all in the interests of those in power, to keep the multitude quiet and living in 'harmony' at the expense of the poor.

Abraham Kuyper does not fit into this picture, since for him religion was meaningful and liberating: he did take humanitarian action and regularly clashed with the existing authorities. But if his successors limit themselves to uncritically maintaining a subsystem of society that is founded on legacies from the past as opposed to expectations of the future and acting in the spirit of freedom expressed in Martin Luther King's civil rights movement, the struggle against apartheid and the work of Amnesty International (89) — then the changes that are so sorely needed will be smothered rather than promoted. Let it be clear: anyone who hates mankind, offends against God's creation. With regard to this point in particular, it would certainly have been useful if Koyzis had dealt with the ideology of radical Islam. In so doing he could have trained his perceptive powers on the question of whether the transformation of al-Qaeda into a terrorist organization with local cells supported by foreign financiers, has consequences for the doctrine of sphere sovereignty. Bearing in mind the recent London bombings, it is worrying that moderate Muslim communities have not turned out to be capable of identifying and quelling Islamic extremism. Why do Muslims not take their citizenship as seriously as their religion?

Koyzis should be praised for his attempt to outline a Christian alternative. But without freedom this will not be possible. As long as Christian freedom remains focused on reconciliation and change, it will surely not become a false god. It might have served Koyzis well if he had given the discussion between Barth and Brunner a more central part to play (197). He does mention the radical Anabaptist revival and the hopeful work of Jim Wallis (1994), but he could have explored in more depth the meaning of Christian freedom from the perspective of the abandoned and the oppressed. As long as the pluralist Christian network does not choose the side of the poor, in the interests of Christian freedom it would seem too soon to exchange the ideologies behind the liberal, democratic and social constitutional state under rule of law for these alternative visions. What needs to be avoided at all costs is a situation in which the church comes to support the ideology of the rulers, who have no vested interest in state intervention prompted by social motives. 'Laissez faire, laissez aller' does not lead to economic equality. But at least the gospel belongs to the people who are beset by difficulties, like the forty per cent of the inhabitants of New Orleans who live below the poverty line.

If the public domain becomes eroded and if ever more wealth becomes concentrated among fewer people while a growing number of poor people sink deeper into poverty, then this is not a good time to take a relative view of the role of government. A progressive (and progressive does not necessarily mean utopian) president such as Theodore Roosevelt also realized that control over an 'industrial baronage' was necessary to advance real liberty as opposed to a mere nominal liberty, and he was not afraid, as Koyzis confirms, to use the power of government in this cause (59). In the wake of a natural disaster like Hurricane Katrina, the surprising topicality of Hobbes regarding the duty of the state, justice and the good political order, illustrates how important it is to think about the relationship between the government and the

citizens with reference to the classic texts. Koyzis is right when he says that there is a need for a much deeper analysis than the United States' usual simplistic division between political conservatism on the one hand and political liberalism on the other hand. Koyzis' analysis is an important contribution to the search for alternatives, but in this search the author will not be able to sidestep a further exploration of Christian freedom from the perspective of the people abandoned by their wealthy fellow citizens, the people without a getaway car.

J.W. Sap

Gilles Quispel, *Het Evangelie van Thomas. Uit het Koptisch vertaald en toegelicht*. Redactie C. van Heertum. Amsterdam 2004: In de Pelikaan. 380 pagina's. ISBN 9071608158.

Na de ontdekking van een collectie Koptische codices bij de Egyptische plaats Nag Hammadi in 1945 was er met name belangstelling voor het daar gevonden *Evangelie van Thomas*. Men hoopte dat het woorden van Jezus bevatte die niet in de canonieke evangeliën terecht waren gekomen. In 1897 en 1903 waren fragmenten met zulke woorden al gevonden bij Oxyrrhynchus. Tijdens de eerste bijeenkomst van een internationaal comité werd op 5 oktober 1956 de tekst van het *EvThom* vrijgegeven door het Koptisch Museum in Caïro dat de meeste codices had weten te verwerven.

Gilles Quispel (emeritus hoogleraar Geschiedenis van de Vroege Kerk, Universiteit van Utrecht) laat in zijn nieuw verschenen werk de geschiedenis van het onderzoek naar dit evangelie bij deze bijeenkomst beginnen. Hij was daar zelf aanwezig en kon daarom ook als eerste een Nederlandse vertaling van het *EvThom* publiceren in *De Volkskrant* van 28 november 1959. Hij gaf daarnaast eind 1959 samen met A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, W. Till en Y. 'Abd Al Masih de *editio princeps* van het evangelie uit die bestond uit een Koptische tekst en vertalingen in het Nederlands, Duits, Frans en Engels. Al vóór deze belangrijke publicatie gaf Quispel op 18 september 1957 een lezing in Oxford waarin hij naar voren bracht dat het *EvThom* ontstaan is uit twee bronnen: een bron van joods-christelijke origine en een andere bron die hij met het *Evangelie der Egyptenaren* verbond.

Het *EvThom* bestaat uit 114 uitspraken die aan Jezus worden toegeschreven. Veel van de uitspraken komen overeen met materiaal dat in de synoptische evangeliën (*Matt.*, *Mc.*, *Luc.*) wordt gevonden. Het evangelie biedt echter opvallende varianten en heeft daarnaast eigen materiaal. Het maakt bovendien deel uit van de veelal gnostische collectie van Nag Hammadi. In het onderzoek naar dit evangelie hebben de vraag naar de afhankelijkheid ten opzichte van de synoptische evangeliën, de datering, en de vraag in hoeverre het evangelie gnostisch is, een belangrijke rol gespeeld.

Het nieuwe boek bestaat uit drie delen. In een inleidend deel bespreekt Quispel kort enige recente wetenschappelijke publicaties die verband houden met zijn theorie. Daarna volgt een geschiedenis van het onderzoek en een uiteenzetting van zijn twee bronnen theorie (de Judese en Alexandrijnse bron). Een uiteenzetting over de relatie tussen de evangeliebron van Mattheüs en Lucas, genaamd *Quelle* of kortweg *Q*, en Thomas vormt het slot van de inleiding. Hierna volgt een omvangrijk deel waarin elke spreuk in een nieuwe, vrije Nederlandse vertaling wordt weergegeven. Het werk biedt geen Koptische tekst. In sommige gevallen combineert Quispel de Koptische tekst van een spreuk met de tekst van een verwant Oxyrrhynchus fragment. Hierdoor ontstaan gereconstrueerde teksten waarvan het bestaan louter hypothetisch is.

Bij elke tekst wordt een commentaar gegeven waarin citaten uit andere vroeg-christelijke werken een belangrijke rol spelen. Op grond hiervan wordt mede bepaald of een spreuk tot de Judese of Alexandrijnse bron hoort. In het afsluitende deel van het commentaar besteedt Quispel aandacht aan het Alexandrijnse christendom.

Kenmerkend voor dit type christendom en ook voor de Alexandrijnse bron van het *EvThom*, was het *enkratisme*, de stroming die geslachtelijke geheelonthouding propageerde. Quispel brengt Apollos, voormalig inwoner van Alexandrië en medewerker van Paulus, naar voren als de eerste christelijke enkratiet. De Alexandrijnse bron van Thomas is volgens hem geschreven door iemand als Apollos. Vooral dit gedeelte bevat nieuwe elementen in Quispels theorie.

Omdat Quispel het evangelie in twee delen opsplijt, kan hij verdedigen dat de Judese bron heel vroeg gedateerd kan worden, omstreeks het jaar 40 na Chr., en de Alexandrijnse bron vóór het jaar 100. De Judese bron biedt volgens Quispel een onafhankelijke traditie van woorden van Jezus. Het samenvoegen van de twee bronnen gebeurde door een auteur vóór het jaar 140 in de stad Edessa. Quispel wil de typering 'gnostisch' geheel vermijden voor dit evangelie. Hij gebruikt liever de termen 'ascetisch' of 'enkratitisch'. De Alexandrijnse bron is met name enkratitisch en hierin is ook gedachtegoed te vinden dat verwant is met Plato of met de Hermetische *gnosis*.

Typerend voor het commentaar is dat het bestaat uit een aaneenrijging van citaten uit vroeg-christelijke werken. Het commentaar is interessant als bronnenverzameling. Quispel benadert het *EvThom* vooral diachronisch en niet synchronisch. Een variant in het *EvThom* wordt geïllustreerd met citaten uit het *Evangelie van de Hebreëën*, de Westerse tekst, de Pseudo-Clementinen, verschillende Diatessaron-versies, Macarius (ca. 380 na Chr.) en het *Limburgse Leven van Jezus*. Deze joods-christelijke traditie is altijd Quispels grootste liefde geweest, omdat op grond hiervan aangetoond zou kunnen worden dat er een onafhankelijke traditie van woorden van Jezus bestaat heeft. Op grond van de Judese bron komt Jezus naar voren als een wijsheidsleraar en bleek zijn kruisdood nog helemaal niet centraal in de belangstelling te staan. Terwijl Quispel in zijn eerste publicaties de waarde van de Alexandrijnse bron nog gering achtte, biedt dit commentaar een herwaardering van deze bron door de rol van Apollos te benadrukken die de tegenstander van Paulus zou zijn in de *Eerste Brief aan de Corinthiërs* en weet had van de Alexandrijnse traditie zoals die ook in het *EvThom* voorkomt.

Quispel kondigde in een recensie uit 1991 aan "This is my last word on the *Gospel of Thomas*". Het is waarschijnlijk het stimuleren van Joost R. Ritman geweest dat Quispel er toe gebracht heeft terug te keren naar het begin van zijn onderzoek van dit evangelie. Het nieuwe commentaar kan opgevat worden als het commentaar dat eigenlijk bij de *editio princeps* in 1959 had moeten verschijnen. De twee-bronnen theorie die Quispel verdedigt, lijkt sterk op die in zijn rede van 1957. Hij komt terug van zijn drie- of vier-bronnentheorie die hij in 1981 nog verdedigde. In de inleiding wordt vermeld dat collegemateriaal uit de jaren vijftig voor dit commentaar gebruikt is. Daarnaast reageert Quispel verschillende keren op het enige andere Nederlandse commentaar op het *EvThom* dat R. Schippers en Tj. Baarda in 1960 publiceerden. Over de meest actuele discussies over het *EvThom* is dit commentaar niet informatief, maar om de 89-jarige oude meester nog éénmaal aan het werk te zien en om een goed toegankelijke introductie te krijgen tot zijn theorie is dit werk bruikbaar.

Een belangrijke vraag bij de theorie van Quispel is of het aannemelijk is dat het *EvThom* uit twee bronnen bestaat. Quispel ondersteunt deze theorie door te wijzen op dubletten in het evangelie. Spreuk 56 en 80 kunnen als voorbeeld dienen:

Logos 56

Jezus zegt:  
Wie de wereld heeft leren kennen,  
heeft een lijk gevonden  
en wie een lijk heeft gevonden  
is de wereld te boven gekomen.

Logos 80

Jezus zegt:

Wie de wereld kent, beheerst het lichaam.

Wie het lichaam beheerst, gaat de wereld te boven.

In spreuk 56 is sprake van een lijk, maar in spreuk 80 is sprake van een lichaam. In 1981 en 1991 vertaalde Quispel spreuk 80 nauwkeuriger met 'heeft het lichaam gevonden'. Quispel meent dat de wijziging van lijk tot lichaam op een verschrijving berust. Spreuk 56 deelt hij in bij de Alexandrijnse bron, spreuk 80 bij de Judese bron. Anderen vatten het lichaam in spreuk 80 op als een dood lichaam en harmoniseren de twee uitspraken eveneens. Het is echter te overwegen of hier niet een goddelijk *pneumatisch* lichaam bedoeld is, een bij uitstek levend lichaam. Zo'n lichaam komt ook voor in spreuk 29 van het *EvThom* waar dit lichaam het aardse *pneuma* en het vlees voortbrengt. Een onderscheid tussen heilig en werelds *pneuma* komt vaker voor in vroeg-christelijke literatuur. Quispel harmoniseert echter ook in de vertaling van spreuk 29 en maakt geen onderscheid tussen vlees en lichaam. Volgens het *Evangelie van Philippus* ontstaat bij de doop van Jezus, wanneer de Heilige Geest op hem neerdaalt, eveneens zo'n goddelijk lichaam. Wanneer spreuk 80 over een goddelijk, levend lichaam spreekt, dan zijn de spreuken 56 en 80 geen doubletten, maar onthult spreuk 80 de waarheid op een vollere manier dan spreuk 56. Een uitvoerige discussie over de doubletten ontbreekt in dit commentaar terwijl dit voor de theorie wel van groot belang is. De IJslander Jon Asgeirsson heeft overigens enige jaren geleden een studie gewijd aan deze doubletten.

Een andere centrale vraag is waarom het *EvThom* aan de ene kant Grieks, enkratisch, of 'gnostisch' overkomt, en aan de andere kant verwant is met het joodse christendom. Opnieuw kan het *Evangelie van Philippus* behulpzaam zijn. In het *Evangelie van Johannes* 8:31-32 spreekt Jezus Joden aan die in hem geloven:

Jezus dan zeide tot de Joden, die in Hem geloofden:

als gij in mijn woord blijft, zijt gij waarlijk discipelen van mij

en gij zult de waarheid verstaan,

en de waarheid zal u vrijmaken.

In het *EvPhil* wordt aan deze passage gerefereerd. Daarnaast wordt in dit evangelie een programma van geestelijke groei gepresenteerd dat uit vier stappen bestaat. Deze vier stappen houden verband met de vier belangrijkste (hyper-)kosmische wezens: God de Vader, Moeder de Waarheid, de *Logos* en de Heilige Geest. Men begint na de doop met de zalving met de Heilige Geest, ontvangt vervolgens het brood der kennis van de *Logos* en komt via de Waarheid tot kennis van God de Vader. Ook in *Joh.* 8:31-32 zou men deze vier stappen kunnen onderscheiden. De doelgroep van het *Evangelie van Philippus* zijn de Hebreëen en de apostelen. Zij worden aangespoord om 'ware discipelen' te worden. In plaats van het *EvThom* te splitsen in twee bronnen zou men ook de hypothese kunnen overwegen dat de vier stappen van geestelijke groei in het *Evangelie van Philippus* terug te vinden zijn in de discipelen Thomas, Jakobus, Petrus en Mattheüs (spreuk 12 en 13). Het doel van het evangelie zou dan zijn om een christelijke filosoof (Thomas) te worden die de leider van de kerk (Jakobus) adviseert. Deze kerk bestaat uit christenen uit de heidenen (Petrus) en joodse christenen (Mattheüs).

Het commentaar van Quispel is de samenvatting van zijn levenslange studie van het *EvThom*. In 1957 kon hij niet anders dan parallellen zoeken in bijvoorbeeld de Pseudo-Clementinen. De huidige generatie heeft echter de beschikking over goede edities van de gehele Nag Hammadi bibliotheek om het *EvThom* te verklaren. Zij zou eerder het *Evangelie van Philippus* moeten gebruiken dan het *Limburgse Leven van Jezus*. Men zou daarbij moeten overwegen of de 114 uitspraken niet begrepen kunnen worden op grond van één structuur die ontleend is aan de Griekse filosofie. Het is

daarbij van belang om uit te blijven gaan van de eenheid van dit evangelie en het niet op te splitsen in twee delen zoals Quispel doet. De belangrijkste vraag blijft waar in de traditie dit evangelie geplaatst moet worden. Dat het eerder in de buurt van of na het *Evangelie van Johannes* gedateerd moet worden, en niet in het jaar 40 vóór de evangelie-bron Quelle, lijkt echter waarschijnlijk.

G. K. Bos

Thijs Rutten, *Augustinus mysticus. Mystiek, narcisme en echoïsme bij Augustinus, geïllustreerd aan Confessiones en Enarrationes in Psalmos*. Baarn 2003: Ten Have. ISBN 902595403.

Al meer dan een eeuw wordt er gedebatteerd over de vraag of Augustinus een mysticus was. Het antwoord op die vraag is afhankelijk van het antwoord dat men geeft op vragen als wat onder mystiek moet worden verstaan en welke rol, indien enige, haar in het christelijke leven toekomt. De verdienste van dit proefschrift is dat het een uitvoerige bespreking bevat van deze discussie met alle standpunten die daarin zijn ingenomen. Maar dit boek wil veel meer. Het wil ook zelf een duidelijke positie innemen in deze discussie en een eigen standpunt verdedigen.

De auteur stelt Augustinus tegenover het Platonisme. Dat is op het eerste gezicht opmerkelijk. Van alle filosofische richtingen die Augustinus kende, gaf hij aan het Platonisme een sterke voorkeur. De invloed van Plato op het denken van de kerkvader is op elke bladzijde van zijn vele werken evident. Hoe zo, tegenstelling? Niettemin heeft Augustinus kritiek op de platonisten. Zijn kritiek richt zich op hun hoogmoed: zij menen het gelukkige leven op eigen kracht te kunnen bereiken. Bij hen is er sprake van een vergoddelijking van de mens.

De vraag naar de legitimiteit van mystiek in het christelijke leven heeft dezelfde inzet: wordt in de mystiek de grens tussen Schepper en schepping niet overschreden? Wordt gemeenschap met God hier niet door menselijke inspanning tot stand gebracht? De auteur is zeker niet de eerste die deze tegenstelling in Augustinus ziet, zoals hij overigens zelf ook uitvoerig in zijn boek documenteert. De discussie over de mystiek van Augustinus en eigenlijk ook de hele vraag over mystiek binnen het christendom hangt ten nauwste samen met deze tegenstelling. Mystiek in de Westerse cultuur heeft altijd een verwantschap gehad met het Platonisme. Het bijzondere van de christelijke mystiek heeft men dus vaak gezocht door zich tegen het Platonisme af te zetten. Blijkbaar geldt dat ook voor Augustinus.

Het standpunt dat Rutten in dit boek verdedigt verzet zich tegen deze orthodoxe interpretatie. Hij wil het eigene en dus het goede recht van het Platonisme verdedigen tegenover wat hij noemt het paulijnse christendom waarvan Augustinus een belangrijke vertegenwoordiger is. Hij doet dat door een beroep te doen op de psychoanalyse. Hij sluit zich vooral aan bij de godsdienstpsycholoog A. Uleijn die hem de begrippen 'narcisme' en 'echoïsme' heeft aangereikt. Beide termen komen oorspronkelijk uit de psychoanalyse van Sigmund Freud.

Narcisme en echoïsme zijn keerzijden van eenzelfde zaak. "De mens bestaat bij gratie van de ander, hij wordt en is degene die de ander in hem ziet," zo stelt de auteur (p. 148). Bij de geboorte is er een soort symbiose met de moeder die een voortzetting is van de prenatale oereenheid; van een ik is er dan nog geen sprake. De onvoorwaardelijke liefde van de moeder verleent aan het kind een narcisme in de meest pure vorm. Narcisme is dus primair. Het ik ontstaat bij het verdwijnen van die symbiotische eenheid. Rutten zegt: "Na eenmaal voorgoed ervaren te hebben dat hij afgescheiden en afgezonderd is, wordt het bestaan van de mens voortaan gekarakteriseerd door het verlangen naar de eenmaal ervaren oereenheid en door het streven om dit verlangen opnieuw te bevredigen" (p. 150). Door dit primaire narcisme

ervaart het ik zichzelf als middelpunt van de omgeving, hoewel het daarvan volstrekt afhankelijk is: "Elk kind is in feite een kleine tiran" (p. 152). Het ik interpreteert de werkelijkheid altijd voorwaardelijk, d.w.z. in relatie tot zichzelf. Dat betekent dat het ik elk vervuld verlangen als bevestiging en elk afwijzen als krenking zal interpreteren. Wanneer de verlangens gefrustreerd raken, kan het echoïsme ontstaan. Het ik dat aanvankelijk zichzelf bevestigt als volmaakt, kan de volmaaktheid tegenover de frustratie niet waar maken. Het slaat om in echoïsme, wanneer het ik deze frustratie toekent niet aan de externe omgeving, maar aan eigen schuld. Echoïsme is dus secundair. Zowel narcisme als echoïsme zijn strategieën van het ik om zich tegenover anderen staande te houden.

Rutten definieert mystiek eenvoudig als de ervaring van het niet-voorwaardelijke. Een dergelijke ervaring kan het ik eigenlijk niet ervaren, want het ik ervaart immers alles altijd voorwaardelijk. Deze ervaring, die 'ondenkbaar' is, behelst de vernietiging van het ik. "Elke ervaring van 'niet-voorwaardelijkheid' maakt inbreuk op het wezen van het *ik* en is in die zin een hernieuwd beleven van de oereenheidservaring" (154). Maar het ik zal deze ervaring toch alleen voorwaardelijk kunnen interpreteren, want het kan de werkelijkheid alleen in betrekking tot zichzelf interpreteren. Rutten zegt: "een mystieke ervaring is een ervaring van 'niet-voorwaardelijkheid'. Voor het langs de lijnen van voorwaardelijkheid geconstrueerde *ik* is dat een ervaring van *het totaal andere*. En dat noemen wij God" (p. 159). De auteur is nu in staat om de platonische mystiek als narcisme en de paulijnse-augustinische als echoïstisch te beschrijven. In de eerste gaat het om zelfvergoddelijking, in de tweede om de volstreekte overgave in de ander.

Hier beginnen mijn vragen over de houdbaarheid van de stelling van de auteur. In de eerste plaats kan men de vraag stellen of we nu wel of niet met psychoanalyse te maken hebben. Met andere woorden, wie is eigenlijk de patiënt? Is het Augustinus? Dát lijkt mij niet houdbaar. Van iemand die een belangrijke leidende rol heeft gespeeld in het Noord Afrikaanse christendom van de late oudheid kan men moeilijk volhouden dat hij leed aan een ernstige vorm van echoïsme. Ik denk ook niet dat Rutten dat bedoelt. Het gaat hem niet om de persoon van Augustinus, hoewel hij vaak gebruik maakt van wat de kerkvader over zichzelf vertelt in de *Belijdenissen* om zijn theorie te illustreren. Hij wil deze diagnose toepassen op de wijze waarop Augustinus zijn mystieke ervaringen interpreteert. De patiënt is dus het christendom van Augustinus. Niet alleen van Augustinus, maar van het paulijnse-augustinische christendom, ook wel door Rutten het orthodoxe christendom genoemd. Augustinus heeft zich, vanaf het moment dat hij priester en bisschop werd, de geschriften van de apostel eigen gemaakt.

Men moet dus wel concluderen dat de termen 'narcisme' en 'echoïsme' op overdachtelijke wijze worden gebruikt. Immers, zij worden niet meer gebruikt op het eigenlijke gebied van de psychoanalyse waarin het gaat om persoonlijkheidsstoornissen te genezen, maar op het gebied van de mystiek en de godsdienst. Hoe staat het dan met de wetenschappelijkheid van de diagnose die Rutten stelt? Rutten gaat hier niet op in. Hij beweert herhaaldelijk dat hij bezig is met een wetenschappelijke analyse, maar hij verantwoordt niet de wetenschappelijkheid ervan. Daarin staat hij overigens niet alleen. Vooral de term 'narcisme' wordt gebruikt om meer dan alleen een psychologisch verschijnsel te beschrijven. Men kan hier het boek van de Amerikaanse cultuurcriticus Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* noemen.

De strategie van Rutten is anders. Hij geeft een overvloed aan bewijzen die zijn theorie ondersteunen. Ik moet erkennen dat dit boek van een bewonderenswaardige geleerdheid getuigt. Naast een overzicht van het hele debat over mystiek in Augustinus, bespreekt hij ook de verschillende opvattingen over de bijbeluitleg van de kerkvader, en behandelt hij uitvoerig verschillende passages uit de *Confessiones*, *De doctrina christiana* en *Epistola 147*. Bovendien is er de uitvoerige bijlage waarin hij de Psalmcitataten behandelt in de *Confessiones*. Maar dit alles staat in dienst van zijn

stelling, dat het latere werk van Augustinus zich vooral als echoïsme laat kenmerken.

Wanneer men dit alles gelezen heeft, kan men nauwelijks de neiging onderdrukken de auteur bij te vallen. In het verlengde van Ruttens betoog kan men bovendien misschien verklaren waarom het orthodoxe christendom met haar boodschap van zonde en genade zo weinig weerklank vindt, als tenminste Christopher Lasch gelijk heeft dat de hedendaagse cultuur sterk narcistisch is. Het zou wel eens een echoïstische boodschap kunnen zijn die niet aanslaat in een narcistische cultuur. Met andere woorden dit boek zou wel eens een waardevolle bijdrage kunnen leveren aan een diagnose van onze cultuur.

Al lezende stel ik mij toch de vraag: wat is nu eigenlijk een mystieke ervaring, volgens Ruten? Het is, zo zegt hij, een ervaring van het niet-voorwaardelijke. Maar wat is dat 'niet-voorwaardelijke'? Is het de prenatale oereenheid of is het God? Volgens de psychoanalyse is het de eerste; volgens onze behoefte om die ervaring vanuit onszelf te interpreteren is het de totaal andere. "En dat noemen wij God", voegt Ruten er aan toe. Deze woorden gebruikt Thomas van Aquino om zijn vierde en vijfde bewijs voor het bestaan van God mee af te sluiten. Als hij bijvoorbeeld heeft aangetoond dat er iets moet zijn dat alle dingen op een einddoel richt, sluit hij de redenering af met de woorden, "en dit noemen wij God." Bedoelt Ruten met zijn uitspraak hetzelfde als Thomas, of bedoelt hij te zeggen: "Wij interpreteren dat als God, maar wetenschappelijk is vastgesteld dat het hier gaat om de ervaring van de prenatale oereenheid."<sup>7</sup>

Stel dat hij dit laatste bedoelt. Dan lijkt hij in alle opzichten recht te kunnen doen aan de teksten van de kerkvader, zolang hij die maar beschouwt als interpretaties van de kerkvader, maar ondertussen neemt hij precies een tegenovergesteld standpunt in. Augustinus kan dan zeggen: "want gij hebt ons gemaakt naar u, en rusteloos blijft ons hart totdat het zijn rust vindt in u," maar Ruten weet dan dat deze rusteloosheid voortkomt uit het verlangen naar de prenatale oereenheid. Het lijkt dan dat Ruten het goed recht van het Platonisme tegenover het paulijns-augustinische christendom verdedigt, maar in feite is het Augustinus die tegenover Ruten in deze filosofie een stevige bondgenoot heeft. De verklaring vanuit de psychoanalyse is niet alleen strijdig met het paulijns-augustinische, maar ook met het platonische denken.

Deze dubbelzinnigheid in de stellingname van Ruten, brengt mij op een derde vraag: Levert de diagnose van echoïsme een echte bijdrage aan het verstaan Augustinus' visie op mystiek? Naar mijn overtuiging niet. Ik kan mijn antwoord goed illustreren aan de hand van Ruttens behandeling van *Epistola 147*, die over het zien van God gaat. Ruten zegt volkomen terecht dat God zien in deze brief betekent Gods liefde ervaren. Voor Augustinus zijn het alleen zij die zuiver zijn van hart die God zullen zien (vgl. Matt. 5: 8) en alleen zij die de liefde voor God en de liefde voor de naaste betrachten zijn zuiver van hart (vgl. Efeziërs. 3: 18, 19). Ruten concludeert dat hier dus sprake is van echoïsme. Mijn tegenwerping zou zijn: maar dan heeft u niets begrepen van wat Augustinus onder liefde verstaat. Naar mijn overtuiging sluiten echoïsme en liefde elkaar volstrekt uit. Echoïsme is weliswaar de tegenhanger van narcisme, maar omdat het uit het narcisme voortkomt, is het, hoe raar het ook klinkt, een strategie om het ik in stand te houden tegenover de ander. De liefde, zoals Augustinus die bedoelt, is dat ik mijzelf geef aan de ander.

Mijn kritiek kan ik samenvatten aan de hand van de woorden die Jezus uitsprekt in Matteüs 10: 39, een tekst die Ruten nergens behandelt en voor zover ik weet Augustinus ook niet: "Wie zijn leven probeert te behouden zal het verliezen, maar wie zijn leven verliest omwille van mij, die zal het behouden." Verdedigt Jezus hier het echoïsme? Of roept hij ons op om onszelf van elk narcisme en echoïsme te ontdoen en in vrijheid de naaste echt lief te hebben?

Geen wetenschap kan op deze vraag antwoord geven; geen mens mag het antwoord schuldig blijven. De wetenschapper die meent een wetenschap te beoefenen

die op deze vraag antwoord geeft, beoefent ondeugdelijke wetenschap. Met andere woorden, dit boek is eerder symptoom van de afkeer voor het paulijns-augustinische christendom, dan een bijdrage aan de diagnose daarvan.

G. Groenewoud

Arthur Zijlstra, *Goede zaken, snelle tijden. Maatschappelijk verantwoord ondernemen in de IT*. Amersfoort 2004: Instituut voor CultuurEthiek. 177 pagina's. ISBN 9076167079.

In het voorwoord bij deze studie van de hand van Sander Griffioen is sprake van een gevoel van gepaste trots — en dat is alleszins begrijpelijk. Dit helder geschreven rapport is namelijk de eerste vrucht van het onderzoekscluster Bedrijfsethiek en Mondialisering van het Instituut. Daarin heeft Arthur Zijlstra, omgeven door een reeks van raadslieden, een interessante poging gedaan in samenhang met het sleutelbegrip 'Maatschappelijke Verantwoordelijkheid' een structureel-normatieve analyse van de moderne onderneming te ontwikkelen. En die bovendien nog toegespitst op het meest moderne ondernemings- of bedrijfstype wat er is: dat van de IT onderneming, waarvoor het ontwikkelen en/ of toepassen van telecommunicatie, software en nieuwe besturingssystemen de kern vormt van de bedrijfsactiviteit. Het is dan ook een onderzoek geworden dat beslist niet lijkt op een puur academische exercitie. Aan de hand van twee concrete bedrijfsstudies — die van de Triodosbank en van het in 1973 opgerichte Ordina — wordt de in aanzet gegeven structuuranalyse namelijk eerst getoetst en vervolgens ook verfijnd, zodat een boeiende lijn naar de actualiteit kan worden doorgetrokken. Praktische conclusies en beleidsrelevante aanbevelingen sluiten dan ook deze studie af. Zij worden overigens voorafgegaan door wat ik persoonlijk het knapste en het meest aansprekende deel van de studie vind: een beschouwing over de beginselen van een normatieve bedrijfsethiek. Daarbij bouwt de auteur voort op de ethische drieslag, die Jochemsen en Glas in hun boek *Verantwoord medisch handelen* formuleerden: de drieslag van een actor-perspectief, een act-perspectief en situatie-perspectief. Deze drieërlei invalshoek wordt met name benut om de dilemma's en risico's te illustreren, wanneer een IT-georiënteerde dienstverlening moet opereren in een situatie van twee met elkaar botsende bedrijfsculturen. De kennis die de auteur, in St. Petersburg heeft opgedaan over de Russische cultuur en de daarmee verwante hiërarchisch-getinte bedrijfsstijl heeft hier zeker goede diensten bewezen. Ze voeden dit hoofdstuk op een hoogst actuele en interessante wijze.

De aandacht van de lezers van *Philosophia Reformata* zal echter in hoofdzaak uitgaan naar de normatieve structuuranalyse van de onderneming die in dit rapport is vervat. Die structuuranalyse vormt trouwens ook het hart van wat het rapport betoogt over het concept van de maatschappelijke verantwoordelijkheid van ondernemingen, namelijk dat dit concept kan worden gezien als een boeiende, eigentijdse uitwerking van de eigensoortige, normatieve opdracht van de onderneming (58). Ze dient dan ook te wortelen in "de voorgegeven normatieve structuur van de onderneming zelf" (62). Onder dit laatste begrijpt het rapport in de eerste plaats het gegeven, dat de onderneming als samenlevingsverband functioneert in alle modaliteiten van de geschapen werkelijkheid. Zo wordt veelvuldig verwezen naar de opdracht tot een simultane realisering van normen (een formulering van de oud-VU hoogleraar T.P. van der Kooy wiens naam echter helaas niet in de uitgebreide literatuurlijst voorkomt). In de tweede plaats maakt het rapport het bekende onderscheid tussen enerzijds de leidende of kwalificerende functie van de onderneming — die gelegen is in het economische aspect — en de funderende technische functie, die gelegen is in het uitoefenen van vormgevende macht. Maar in de derde plaats is, omdat het in de analyse met name gaat om het IT-bedrijfstype, ook een interessante poging gedaan de structuren van informatie, van besturing en van productie (als basis van dienst-

verlening) een onderling samenhangende normatief-bepaalde plaats te geven. Ik citeer: "De drie structuren zijn ieder gefundeerd in de technische dimensie, ze zijn immers het resultaat van menselijke omgeving... Maar in hun leidende functie zijn ze verschillend. De basisstructuur is naar onze mening ook door de technische dimensie gekwalificeerd: het gaat in een IT bedrijf om het bewerken van kennis. De besturingsstructuur lijkt ons onder leiding te staan van de sociale dimensie, aangezien hier de werkzaamheden van alle medewerkers gecoördineerd worden. De informatiestructuur is tenslotte talig gekwalificeerd; hier staat de interpretatie van de informatie over het primaire proces en de regeling daarvan centraal" (79). Het onderscheid moge op het eerste gezicht nogal abstract aandoen, maar het is in feite dit onderscheid dat de opsteller van het rapport in staat stelt bijvoorbeeld te waarschuwen tegen ontwikkelingen, waarin de informatie-sector in dit bedrijfstype de leiding neemt: "De IT mogelijkheden behoren afgestemd te zijn (en te blijven) op de beslissingen die het management (als onderdeel van de besturingsstructuur) neemt over vernieuwingen en aanpassingen van het proces van dienstverlening" (125). Want het draait hier om de juiste visie op zowel ontsluiting als fundering; de informatiestructuur is volgens de auteur namelijk normatief gefundeerd in de besturingsstructuur van de onderneming, terwijl ook sprake dient te zijn van de ontsluiting van het primaire proces door de informatiestructuur (idem).

Alhoewel ik de conclusies en raadgevingen die uit deze analyse zijn getrokken (gelukkig) vrijwel geheel kan delen, rijzen bij mij wel twijfels over de houdbaarheid van de totaliteit van deze structureel-normatieve analyse. Op zich doet het al gekunsteld aan, dat de zgn. basis- of productiestructuur van de IT onderneming zowel technisch-gefundeerd als technisch-gekwalficeerd zou zijn; het wordt daarmee een structuur die niet voor een 'eigen' ontsluiting in aanmerking komt. Bovendien, en dat houdt natuurlijk met het bovenstaande direct verband, doet het vreemd aan dat bij geen van deze drie structuren het economische aspect (dat toch het onmiskenbaar kwalificerend moment vormt van het geheel van de onderneming) als leidend, dwz. de ontsluiting aanvoerend element wordt geïntroduceerd. Hier wreekt zich mijns inziens, dat in deze studie de analyse van de normatieve structuur van het IT bedrijf niet is voorafgegaan door een weloverwogen normatieve analyse van de onderneming als productiehuishouding in bredere zin (waarbij onder productie uiteraard ook dienstverlening moet worden verstaan). Dan zou men namelijk welhaast vanzelf tot de ontdekking zijn gekomen, dat in alle maatschappelijke en culturele variëteiten die de productiehuishouding kent — en dat zijn er vele — toch steeds bepaalde componenten systematisch in een bepaalde volgorde van ontsluiting terug te vinden zijn. Zo blijkt in elke productieve huishouding, dat het natuurlijk en historisch voorhandene (vgl. natuurlijke hulpbronnen en de door mensen te benutten kennis) steeds met behulp van technische hulpmiddelen pas door toedoen van gecoördineerde arbeid (uiteraard sociaal gekwalificeerd) kan worden ingezet en omgevormd tot enigerlei vorm van economische waardenschepping, dwz. tot een netto surplus van voortgebrachte boven opgeofferde economische waarden. Door zo de normatieve aspecten van de onderneming langs te lopen zou men ook de zogenaamde interne ding-causaliteit binnen de productiehuishouding op het spoor zijn gekomen, waarbij in enkapsis de hogere de lagere aspecten ontsluiten. Zodat de sociaal-gekwalficeerde werkgemeenschap over de wijze van benutting van techniek en informatie wel een coördinerende rol toekomt, maar op haar beurt zich ook weer ten dienste heeft te stellen van de beoogde waardenschepping, die in het geval van het IT bedrijf dan vooral betrekking heeft op de omvorming, toepassing en benutting van informatieve diensten. De drie subsystemen blijven dan wel alle technisch gefundeerd, maar krijgen een deels andere kwalificerende functie. De informatiestructuur blijft talig gekwalificeerd, maar de besturingsstructuur krijgt een economische kwalificatie mee, waarvanuit de sociaal-gekwalficeerde arbeids- of productiestructuur niet alleen wordt geleid maar ook naar het economisch aspect wordt ontsloten.

Tasten naar de normatieve structuur van de productiehuishouding blijft echter een riskante zaak, juist vanwege de ongelooflijk brede variabiliteit ervan. Al die concrete vormen laten zich zogezegd nogal moeilijk met scheppingsgegevens confronteren. Dat ondervond ook Dooyeweerd zelf, toen hij zich in 1925 met een beroep op “eigendommelijke economische ordinantieën Gods” meende te moeten verzetten tegen het zgn. inzagerecht van de werknemers of hun vertegenwoordigers in de voor hen relevante delen van de bedrijfsboekhouding, en daarbij de haarscherpe kritiek ondervond van P.S. Gerbrandy. De laatstgenoemde beriep zich mijns inziens terecht op het feit dat normatief gezien werknemers meer zijn dan loontrekkers, omdat zij deel uitmaken van de onderneming als (óok) een sociaal samenwerkingsverband (Zie P.S. Gerbrandy, *De strijd voor nieuwe maatschappijvormen*, Amsterdam 1928, p. 167-178). Deze aanvaring, maar dat terzijde, zou ook wel eens een van de redenen voor Dooyeweerd kunnen zijn geweest om in zijn hoofdwerk *De Wijsbegeerte der Wetsidee* af te zien van een aparte structuuranalyse van de onderneming, naast die van staat en gezin.

Een slotopmerking moet mij nog van het hart over het ook door mij van harte beaamde concept van de maatschappelijke verantwoordelijkheid van de onderneming. Het concept wordt in de studie primair betrokken op en beoordeeld vanuit het principe van de normatieve multidimensionaliteit van de onderneming (de zgn. simultane realisatie van normen). Maar zou het concept niet scherper in zicht gekomen zijn wanneer primair van de economische kwalificatie van de onderneming was uitgegaan, die zich niet alleen in een veelsoortige maatschappelijke verantwoordelijkheid uitdrukt maar daarvoor ook een nadere omlijning verschaft? Bedrijven mogen zich er bijvoorbeeld terecht op beroepen geen opvoedingsorganen of gezelligheidsverenigingen te zijn. Waar bijvoorbeeld de Triodosbank de zgn. extrinsieke ongedifferentieerde kernwaarden aanhangt van vrijheid, gelijkheid, broederschap, zou zich dat op de duur ook wel eens tegen het goede bedrijfsfunctioneren kunnen gaan keren. Anderzijds gelden vanuit de economische normativiteit ook andere omlijningen. Zo valt een netto-waardensurplus zeker niet samen met de bereikte financiële winst. Een onderneming die het eigen personeel met burn-out verschijnselen opzadelt (106, 121) vernietigt bijvoorbeeld ook economische waarden, en zou per saldo, economisch-normatief gezien, dan ook wel eens een waardenvernietigend bedrijf kunnen zijn. Kwaliteit behoort tenslotte economisch gezien als waarden-vormend principe zeker onder de intrinsieke kernwaarden thuis (vgl. p. 116v). Het is lijkt mij echt onjuist die kernwaarde onder de noemer extrinsiek te rangschikken.

B. Goudzwaard

BOOK ANNOUNCEMENTS

Aristoteles, *Ethica Nicomachea* (vertaald en toegelicht door Charles Huppert en Bartel Poortman), Budel 2005: Damon. 416 pagina's. ISBN 9055735655.

Dit is een verbeterde heruitgave van een vertaling van de *Ethica Nicomachea* van Aristoteles die eerder verschenen is bij uitgeverij Kallias te Amsterdam. De vertaling is voorzien van een uitgebreide inleiding, een selecte biografie, verklarende aantekeningen en een begrippenindex. Een andere Nederlandse vertaling van hetzelfde werk verscheen in 1999 bij de Historische Uitgeverij te Groningen. Deze vertaling werd verzorgd door Christine Pannier en Jean Verhaeghe. We kunnen inmiddels ook uitzien naar nog een derde Nederlandse vertaling van de *Ethica*, verzorgd door Marijke Verbrugge-Breeuwsma. Deze zal naar verwachting in 2006 verschijnen bij uitgeverij SUN.

Gido Berns, *Wij, Europeanen. Ethiek, politiek en de globalisering*. Budel 2005: Damon. 95 pagina's. ISBN 905573635x.

Hoe hangen in het proces van Europese eenwording economie, identiteit, soevereiniteit en waardigheid samen? De inzet van het boekje is hierop een antwoord te geven. Het vraagt naar de betekenis van de Europese eenwording, naar de betekenis die op ons afkomt en waarin zich een samenhang aftekent tussen de verschillende gebieden van het leven — economie, cultuur, identiteit, vrede — die zich nu allemaal binnen een Europese of zelfs mondiale context situeren en waar iedere burger uit ervaring mee bekend is. Europa en de wereld zijn er, zo sluit het boekje af, mee gediend de *double bind* van statenbond en bondsstaat te bestendigen. Als Europa wat wil betekenen, moet het nooit een echte staat worden.

Thorsten Botz-Bornstein, *Place and dream. Japan and the virtual*. Amsterdam, New York 2004: Rodopi. 216 pages. ISBN 904201069x.

This book reflects traditional Japanese ideas of space. Some of the Western concepts of space appear as negative counter examples to *basho*-like, Japanese spaces. Others turn out to be compatible with the Japanese idea of space. The book also attempts to synthesize, by constantly transgressing the limits of a purely comparative activity, a quantity which the author believes to be existent in Japanese culture that is called 'the virtual'. The traditional Japanese concept of 'virtual', however, is entirely different from what people in contemporary culture call 'virtual reality'.

Roy A. Clouser, *The myth of religious neutrality, An essay on the hidden role of religious beliefs in theories*. Second, revised edition. Notre Dame 2005: University of Notre Dame Press. 397 pages. ISBN 0268023662.

Roy Clouser should be congratulated with the publication of the entirely revised second edition of his influential book. The first edition (1991), reviewed in *Philosophia Reformata* 59 (1994), has been sold out for some time. In clear, accessible language, Clouser discusses the nature and types of religion and religious belief and its relation to theories. He outlines various mathematical, physical, and psychological theories, critiques reductionism, and discusses biblical theories of reality, society, and the state.

Dirk De Schutter, *Het ketterse begin. Arendt over de filosofie van het actieve leven*. Budel 2005: Damon. 144 pagina's. ISBN 9055736171.

Macht, aldus Hanna Arendt, is iets anders dan geweld, heerschappij of autoriteit. Het is niet repressief, maar laat mensen handelen. Vrijheid wordt door haar opgevat als het vermogen om iets nieuws te beginnen. Het boek gaat op deze thema's nader in en biedt vooral ook een reflectie op wat het betekent te handelen en een nieuw begin te maken. Tevens komt aan bod de opvatting van Arendt dat de strijd tegen het totalitarisme één van de weinige criteria is om de hedendaagse politiek aan af te meten.

Elisabeth den Hartog-de Haas, *Sein und Zeit als reconstructie van de wending tot authenticiteit*. Budel 2005: Damon. 221 pagina's. ISBN 9055736066.

In deze studie wordt Martin Heideggers *Sein und Zeit* gelezen in het licht van het gedachtegoed van zijn leermeester Edmund Husserl. Beargumenteerd wordt dat het beheersende thema van *Sein und Zeit* gevormd wordt door de vraag naar de mogelijke authenticiteit van het subject. Kan het subject nog wel van 'ik', 'mijn handeling' etc. spreken? In voortdurende discussie met Husserl, zo is de stelling, wordt door Heidegger een fenomenologische wending gereconstrueerd. Dit resulteert in een revolutionaire herinterpretatie van noties als 'ik' en 'authenticiteit'.

Martin Heidegger, *Over het humanisme* (bezorgd, vertaald en van aantekeningen voorzien door Chris Bremmers). Budel 2005: Damon. 163 pagina's. ISBN 9055735051.

Heideggers 'Over het humanisme' werd geschreven in 1946 als antwoord op een drietal vragen die de Franse filosoof Jean Beaufret Heidegger had voorgelegd. De uitgave bevat een kritische editie van de Duitse tekst volgens de vijf edities van 'Over het humanisme' en een Nederlandse vertaling. Ook is de brief van Beaufret, zowel in het Frans als in het Nederlands opgenomen. In het nawoord wordt o.a. een toelichting gegeven bij de correspondentie tussen Beaufret en Heidegger.

Dick Kleinlugtenbelt, *Mensbeelden en levenskunst. De mens en de kunst het eigen leven vorm te geven*. Budel 2005: Damon. 223 pagina's. ISBN 905573506x.

Dit boek is een lees- en leerboek, bedoeld voor iedereen met belangstelling voor levensfilosofie en levenskunst, voor docenten en studenten, studie- en cursusgroepen, filosofen en andere geïnteresseerden. In het boek worden een zevental filosofen besproken: Friedrich Nietzsche, Soren Kierkegaard, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Michel Foucault, Martha Nussbaum en Jean Baudrillard. Elk hoofdstuk wordt afgesloten met verschillende soorten vragen, waaronder een socratische vraag en een vraag om de levenskunst te beoefenen.

Abraham Kuyper, *Het Calvinisme. Oorsprong en waarborg van onze constitutionele vrijheden. Een Nederlandse gedachte*. Kampen 2004: Uitgeverij Kok. 133 pagina's. ISBN 9043508136.

In deze voor het eerst in 1874 in druk verschenen voordracht betoogt Abraham Kuyper dat de burgerlijke en staatkundige vrijheden niet voortkomen uit de Franse revolutie en haar ideologische achtergrond, maar uit de calvinistische levensbeschouwing. De heruitgave van deze rede moet overigens niet verward worden met de heruitgave van de Stone lectures die in 2002 bij Uitgeverij Aspekt verschenen onder dezelfde hoofdtitel. De voordracht is omgezet naar gangbaar Nederlands door L.W.

Legendijk en stond onder redactie van J. W. Sap en H.E.S. Woldring. Sap en Woldring schreven ook een boeiende inleiding bij het werk, waarin ze uitgebreid ingaan op de discussie tussen Groen van Prinsterer en Abraham Kuyper, met name ook waar het gaat om de waardering van het werk van de calvinistische monarchomachen en om de betekenis van de predestinatieleer voor de calvinistische staatskunde.

Koo van der Wal (redactie), *Vrijheid, gelijkheid en broederschap? Betekenis en huidige relevantie van het devies van de Franse Revolutie*. Budel 2004: Damon. 155 pagina's. ISBN 9055735469.

Het is nog maar de vraag of de noties 'vrijheid', 'gelijkheid' en 'broederschap' wel in vreedzame coëxistentie bij elkaar kunnen worden gehouden. In deze bundel met voordrachten die gegeven werden in het kader van de Rotterdamse HOVO cursus wordt aandacht geschonken aan de spanning tussen de genoemde begrippen en wordt de betekenis besproken van het devies van de Franse revolutie voor politiek en recht en voor huidige maatschappelijke vraagstukken zoals de multiculturele samenleving en de ontwikkelingssamenwerking. Met bijdragen van Marlies Galenkamp, Marc Loth, Henk Manschot, Jean-Marc Piret, Piet Terhal, J.M.M. de Valk, Marian Verkerk en Koo van der Wal.

ADDRESSES OF CONTRIBUTORS

- T. VAN DEN BELD is associate professor of Ethics at Utrecht University.  
Address: Utrecht University, Department of Philosophy, P.O.Box 80.126,  
3508 TC Utrecht, The Netherlands  
E-mail: Ton.vandenBeld@phil.uu.nl
- G.K. Bos is AIO Antieke en Patristische Filosofie aan de Faculteit der Wijs-  
begeerte van de Vrije Universiteit te Amsterdam.  
Address: Vrije Universiteit, Faculteit der Wijsbegeerte, De Boelelaan 1105,  
1081 HV Amsterdam  
E-mail: g.k.bos@ph.vu.nl
- J.J. VAN DER COLFF is training manager/registrar at the S. Buys Training and  
Development Academy.  
Address: Posbus 20827, Noordbrug, 2522 South Africa  
E-mail: babs@afriforte.co.za
- J. Glenn FRIESEN  
Address: 923-B 4A Street NW, Calgary, Alberta, Canada T2N 1P8  
E-mail: jgfriesen@shaw.ca
- B. GOUDZWAARD is emeritus-hoogleraar aan de Sociale Faculteit en de Facul-  
teit der Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit te Amsterdam.  
Address: Oosterdwarslaan 3, 3971 AM Driebergen  
E-mail: bob.goudzwaard@ext.vu.nl
- G. GROENEWOUD was tot voor kort docent Middeleeuwse filosofie aan de  
Faculteit der Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit te Amsterdam.  
Address: Fazantenkamp 151, 3607 CH Maarssenbroek  
E-mail: siengroenewoud@hotmail.com
- P. de HAAN was emeritus hoogleraar in het onroerend-goedrecht en het  
bestuursrecht aan de Technische Universiteit Delft en de Vrije Universiteit  
te Amsterdam.
- M.J.C.M. VAN DER POEL was tot voor kort student-assistente Encyclopedie der  
rechtswetenschap en Rechtsfilosofie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam  
en hoopt binnenkort haar rechtenstudie af te ronden.  
Address: Roompotstraat 2 II, 1078 KV Amsterdam  
E-mail: monique\_van\_der\_poel@hotmail.com

J.W. SAP is universitair hoofddocent Europees recht aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.  
Address: De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam  
E-mail: j.w.sap@rechten.vu.nl

M.D. STAFLEU is a physicist (retired).  
Address: Weeshuislaan 31, 3701 JV Zeist  
E-mail: m.d.stafleu@freeler.nl

J. ZWART is docent Encyclopedie der rechtswetenschap en Rechtsfilosofie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.  
Address: Rooseveltlaan 37 II, 1079 AC Amsterdam  
E-mail: j.zwart@rechten.vu.nl

# PHILOSOPHIA REFORMATATA

## INSTRUCTIONS TO CONTRIBUTORS

Authors of articles and book reviews in *Philosophia Reformata* are asked to conform to the following guidelines.

1. *Philosophia Reformata* publishes scholarly articles in all areas of philosophy, in the tradition of Reformational philosophy. The languages in which the articles may be published are Dutch, English, French and German.

2. Articles and reviews should be submitted electronically as MS Word file. They can be sent on diskette or as an e-mail attachment. Articles should not exceed 8,500 words (notes included). Book reviews should not exceed 1600 words.

In all cases it is required that three hard copies accompany the diskette or be sent separately if the article is submitted as an e-mail attachment.

3. With regard to the citation of scholarly references *Philosophia Reformata* will subscribe to the conventions embodied in the following examples (note that books and journals are italicized, series are not):

H. Dooyeweerd, 'Het dilemma voor het christelijk wijsgeerig denken en het critisch karakter van de wijsbegeerte der wetsidee', *Philosophia Reformata* 3 (1938) 3.

A. P. Bos, *Cosmic and Meta-cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Brill's Studies in Intellectual History 16, Leiden 1989: Brill, 71–82.

J. P. A. Mekkes, 'Het recht van verzet', in P. J. Verdam e.a. (red.), *Rechtsgeleerde opstellen*, Kampen 1950: Kok, 119.

If a book or article is referred to on several occasions within the article, it is recommended that it is cited in full on the first occasion and subsequently given an abbreviated reference, e.g.:

Dooyeweerd, *New Critique*, 404ff. **or** Dooyeweerd, *op. cit.* (n.0) 404ff.

A bookreview should be headed in the following way:

D. H. Th. Vollenhoven, *Geschiedenis der wijsbegeerte, I, Inleiding en geschiedenis der Grieksche wijsbegeerte vóór Plato en Aristoteles*. Franeker 1950: Wever. 618 pages. ISBN....

## CONTENTS

### Articles

- J. GLENN FRIESEN, *Dooyeweerd versus Vollenhoven: The religious dialectic within reformational philosophy* ..... 102
- P. DE HAAN, *Godgeleerdheid en rechtsgeleerdheid: vergelijkbare wetenschappen*..... 133
- M.D. STAFLEU, *The relation frame of keeping company. Reply to Andrew Basden* ..... 151

### Book Reviews

- GIJSBERT VAN DEN BRINK, *Een publieke zaak. Theologie tussen geloof en wetenschap* (M.D. Stafleu)..... 165
- B. CUSVELLER, A SUTTON, & D. O'MATHUNA. (eds.), *Commitment and Responsibility in Nursing. A Faith-Based Approach* (J.J. van der Colff)..... 167
- C.J.H. JANSEN, J.M. SMITS EN L.C. WINKEL (red.), *16 juristen en hun filosofische inspiratie* (J. Zwart, J.C.M. van der Poel) ..... 169
- KEIZER JULIANUS EN SALOUSTIOS, *Over de wereld en haar goden. Vertaling, inleiding en annotatie* Rein Ferwerda (G. Groenewoud) ..... 173
- JOHN HARE, *Why Bother Being Good? The Place of God in the Moral Life* (T. van den Beld) ..... 174
- DAVID T. KOYZIS, *Political Visions and Illusions. A Survey and Christian Critique of Contemporary Ideologies* (J.W. Sap)..... 175
- GILLES QUIPEL, *Het Evangelie van Thomas. Uit het Koptisch vertaald en toegelicht* (G. K. Bos) ..... 179
- THIJS RUTTEN, *Augustinus mysticus. Mystiek, narcisme en echoïsme bij Augustinus, geïllustreerd aan Confessiones en Enarrationes in Psalmos* (G. Groenewoud)..... 182
- ARTHUR ZIJLSTRA, *Goede zaken, snelle tijden. Maatschappelijk verantwoord ondernemen in de IT* (B. Goudzwaard) ..... 185

**Book Announcements** ..... 188

**Addresses of Contributors**..... 191