

677

WIJSGEREN OVER HOGE DEUGD EN HEILIGHEID

REDE
UITGESPROKEN BIJ DE HERDENKING VAN HET
ZESDE LUSTRUM DER R. K. UNIVERSITEIT
TE NIJMEGEN OP 15 MEI 1954 DOOR
DE RECTOR MAGNIFICUS

Dr J. H. ROBBERS

/3



WIJSGEREN OVER HOGE DEUGD EN HEILIGHEID

REDE

UITGESPROKEN BIJ DE HERDENKING VAN HET
ZESDE LUSTRUM DER R. K. UNIVERSITEIT
TE NIJMEGEN OP 15 MEI 1954 DOOR
DE RECTOR MAGNIFICUS

Dr J. H. ROBBERS



DEKKER & VAN DE VEGT N.V. — NIJMEGEN — UTRECHT

1954



*Hoogwaardige Excellenties,
Excellenties,
Heren Bestuursleden der St Radboudstichting,
Heren Curatoren en Leden van de Commissie van Toezicht
op de bijzondere Universiteiten,
Mevrouw en Mijne Heren professoren, lectoren, docenten,
moderatoren, bibliothecaris, ambtenaren en beambten dezer
Universiteit,
Dames en Heren Reünisten, Studenten en Gij allen, die de
feestelijke viering van het zesde lustrum dezer Universiteit
met Uwe tegenwoordigheid vereert,*

Zeer gewaardeerde toehoorders,

Boeiend kan het zijn te bestuderen, hoe de gedachten over een of ander vraagstuk zich bij de wijsgeren ontwikkeld hebben, zelfs over punten, die ogenschijnlijk op een afstand liggen van de menselijke bestaanswijze. Parmenides, Herakleitos, Democritus en Aristoteles houden ons gespannen met hun pogingen om de veranderingen in de stoffelijke natuur redelijk op te lossen. Maar fascinerend wordt het schouwspel, als de filosofen gaan denken over de mens zelf, en vooral over de hoogstaande mens, over de voorname adel van karakter en deugd.

Zetten wijsgeren hun opvattingen uiteen over de superieure mens, dan speelt ieders zienswijze over de mens een beslissende rol: die mens achten zij het hoogst gestegen in deugd, die het gaafste dat uitbeeldt, wat elk van hen onder mens-zijn verstaat. Hun antwoorden op de vraag: „wat is de mens?” lopen echter ver uiteen. Volgens Pascal is hij een *roseau pensant*, volgens een of andere existentialist een warreling verstuivend in het niets, volgens Aristoteles een mikrokosmos, waarin het Al zich weerspiegelt, — als een *quodammodo omnia* werd het door de scholastiek vertaald; — volgens Plato, neo-pythagorisme, neo-platonisme, met wie S. Augustinus en de latere scholastieken instemmen, is de mens degene die tot taak heeft een beeld van God, een Godsgelijkenis in zich te vormen.

Wanneer de geschiedenis der wijsbegeerte wordt opgevat als een probleemgeschiedenis, hetgeen Aristoteles al enigmatische deed, en hetgeen thans steeds vruchtbaarder geschiedt¹, dan blijkt meer nog dan deze korte opsomming tonen kan, hoe meeslepend, doch vaak ook teleurstellend, het koor van de stemmen der wijsgeren klinkt, wanneer zij ons willen voorlichten over het wezen van mens en van deugd.

Wie het onderzoek aanvangt bij de griekse oudheid, staat aanstonds voor de moeilijkheid, hoe een nauwkeurig omschreven betekenis van het griekse woord ἀρετή te vinden².

Het verkeer met oudere en latere wijsgeren laat spoedig vermoeden, dat ἀρετή in het grieks, virtus in het latijn, vertu in het frans, Tugend in het Duits³, deugd in het nederlands telkens een eigen betekenisomvang laten horen, die in dezelfde taal in verschillende perioden variëren kan. Wie deze woorden laat resonneren tegen een christelijke achtergrond, brengt een groot onderscheid in betekenis ervan met die der oude wijsbegeerte.

Wenden we ons onmiddellijk tot Socrates en Plato, dan zien we het woord ἀρετή politiek gekleurd, mits we dit woord politiek ontdoen van zijn moderne belasting. Met ἀρετή, zo menen zij, bouwt men de staat (πόλις) op. Ook al worden in Plato's vroegere dialogen afzonderlijke deugden onderzocht, toch vangt reeds hierin de toeleg aan, om tot het wezen der deugd door te dringen, — om te komen tot de idee van het goede, het centrale thema in de Politeia, waarmee Plato een opbouw of reconstructie beproeft van het leven in staatsgemeenschap. Het eigenlijk markante in Plato's uiteenzetting is, dat hij in het middelpunt van zijn wijsbegeerte geen geïdealiseerde mens plaatst, maar iets wat schouwend te weten is. Filosoof zijn is voor Plato zo actief mogelijk zijn in de contemplatie van de idee van het goede; in zulk een hoog opgevoerd deugdenleven ziet hij een: op God gaan gelijken (ὁμοίωσις θεῷ)⁴, dat reeds aan Pythagoras als volmaakte deugd voor ogen moet hebben gestaan⁵. De Platoonse „wijze”, een man van hoge zielenadel en echte geesteskultuur, heeft een taak als bestuurder en als leraar. Als bestuurder moet hij de volmaakte staatssamenleving tot stand trachten te brengen; — regeerders behoren immers zulke wijze en „heilige” mannen te zijn. Als leraar moet hij de totstandkoming daarvan inspireren⁶. Aan de filosofenregeerders, die hun taak goed hebben vervuld, wil Plato zelfs een canonisatie laten worden: de stad zal hun na hun dood publieke herdenkingen, offers en erbetuigingen geven, en zo het Pythisch orakel het goedkeurt, hen vereren als halfgoden⁷.

Schrijft Aristoteles over deugd, dan ziet hij daarin het gewichtigste bestanddeel van een leer over het menselijk geluk en tevens het samenbindende element van een staatsleer⁸. In zijn breedvoerige uitweidingen, waarin hij ook intellectuele en zedelijke deugden onderscheidt, boeit ons voor ons thema het meest de man van grote deugd, die de Stagiriet getekend heeft in zijn μεγαλόψυχος, de grootzielige. Deze vertaling wordt gekozen, niet alleen omdat deze het meest letterlijk is, maar vooral ook om aan te geven, dat hier wat anders wordt bedoeld dan wat door grootmoedigheid wordt aangeduid, waarvoor we meestal het sinds Cicero ingevoerde latijnse magnanimitas⁹ en het franse magnanimité vertalen¹⁰.

Het wezenlijke van de grootzielige¹¹ ziet Aristoteles, volgens de latere precisering in de Ethica Nicomacheia¹², in de houding zichzelf daarom de hoogst eervolle goederen waard te achten, omdat men ze inderdaad waard is.

Over de inderdaad gegeven eer verheugt hij zich echter slechts met mate en onder het gemis ervan lijdt hij geenszins. De eer, die de politicus of staatsman nastreeft en die hij soms bereikt, is alleen maar de eer van de massa, en dat is geen grote eer. Aristoteles wil zulk een politicus met zijn najagen van die kleine eer niet geheel uit de rij der deugdzamen schrappen; hij vindt er een afzonderlijke deugd voor uit, waarvoor hij echter geen naam weet: de naamloze deugd der politici¹³.

Grootzieligheid is echter de deugd van de groten, die grote eer waard zijn¹⁴, en hun waarde vol bewust weten. De grootzielige kent zijn superioriteit boven machtigen en rijken¹⁵; hij weet zich boven de massa verheven, al weet hij tevens de druk van zijn hoogheid te temperen. Tot de kleinen daalt hij af met die speels-voorgewende onwetendheid, waarvan Socrates het voorbeeld gaf¹⁶.

Superieure onafhankelijkheid brengt de grootzielige er toe weldaden rondom zich te verspreiden, maar weerhoudt hem tevens een weldaad van een ander te ontvangen. Zelfs bij de hoogste noodduft zal hij geen verzoek of klacht laten horen¹⁷. Die zelfgenoegzame onafhankelijkheid van de grootzielige sluit echter geen vriendschap uit¹⁸. Als man van hoge deugd is de grootzielige gelukkig; vriendschap nu is nodig om de vreugden van de deugd te smaken¹⁹. Men vindt zich zelf rijker levend terug in de vriend; hoge deugd immers is volheid van vitaliteit en voert overvloeiende levensvreugde met zich mee. Vriendschap leert ook aan de grootzielige zich weg te schenken; hij weet zich te geven voor zijn vrienden, voor het vaderland. Hij houdt niet van het riskante leven, hij is geen waaghals, maar hij bemint het gevaar als het groot is, en dan is hij niet zuinig met zijn leven²⁰. Als hij dan sterft, droogt weliswaar de bron van leven in hem op, maar in zulk een stervensogenblik leeft hij veel intenser dan in een duur van jaren mogelijk is, en deze daad is de verhevenste waarvan de grootzielige heeft kunnen dromen.

Treffend is ongetwijfeld de gelijkenis, ondanks vele verschillen, tussen Aristoteles' grootzielige²¹ en de wijsgeer uit Plato's Politeia, waarop de oude commentator Aspasius reeds gewezen had²². Beiden zijn niet allereerst mannen van „actie”, die ze ook niet versmaden, maar zij houden van σοφία, van het ledig en vrij zijn. De contemplatie wordt verricht met de krachten van de geest; de „actie” laten zij voornamelijk over aan hen die zich vergenoegen met klein goed en geringe eer, het voorwerp van die anonyme deugd. Hiertegenover staan de χαρίεντες als een élite der mensheid, de schouwende wijsgeren, die mensen vol χάρις, vol charme en *gratia* in een vóorchristelijke zin²³.

Men heeft aan Aristoteles, en aan de oude filosofen in het algemeen verweten, dat zij een slechts door een upper ten te bereiken heilsgeluk voorhouden. Eigenlijk zegt Aristoteles niets anders, dan dat zijn hoge karaktervoornaamheid, die „heiligheid” van nog-niet-verchristelijkte signatuur, een zeldzame plant is. Doch ook in een christelijke zienswijze is hoge deugd, heiligheid, zeldzaam, en gewoonlijk geen werk van kinderen, die men hoogstens gelukkig kan prijzen, gelijk de Stagiriet spreekt, om de verwachtingen, die zij wekken²⁴.

Ondanks de onafwijsbare beknoptheid van dit betoog, die niet toelaat melding te maken van uiteenlopende interpretaties over onderdelen in Aristoteles' opvatting en over de groei zijner visie, dient toch gerechtvaardigd te worden, in welke zin we af en toe het woord: „heilige” of „heiligheid” neerschreven, hetgeen Plato en Aristoteles in dit verband nooit deden. In de oude griekse of hellenistische litteratuur, zo merkt Festugière op²⁵, dient het woord ἅγιος nooit om de heiligheid van een persoon of levensstaat te karakteriseren, zoals de Joden in het Oude Testament of de Christenen die verstaan. Als de griekse vertaling van het Oude Testament spreekt van het volk, dat de Heer heilig is (λαός ἅγιος κυρίω Deuteron. VII 6) of het Nieuwe Testament over

οὐ ἄγιοι (1 Cor. VI 1), is dit een nieuwe zin van het woord, dat tevoren alleen van dingen gebruikt werd, die aan de godheid waren toegewijd²⁶. En het woord ἄγνός dient nagenoeg alleen om een fysieke zuiverheid, die voor de cultus vereist wordt, aan te duiden. De uit Aristoteles aangehaalde teksten laten niets horen van een algeheel verzinken in de liefde tot een God, met wie de christelijke heilige in een persoonlijk verkeer omgaat. Aristoteles' grootzielige getuigt geenszins van een andere wereld. Misschien is Epictetus, de late Stoïcijn nog wel het verst doorgestoten naar het christelijk heiligheidsideaal, zegt Festugière : hij zoekt naar de man, die geroepen is door God en getuige (μάρτυς) kan zijn van het goddelijke²⁷.

Het is ongemeen verleidelijk om de Stoïcijnse *sapiens*, of wijze (philosoof) die niet volgens de oude, maar wel volgens de middel- en latere Stoa er naar streven moet aan God gelijk te worden²⁸, te plaatsen in het vervolg van Aristoteles' grootzielige. Aan een korte beschouwing daarvan mogen we ons niet onttrekken. Maar reeds nu dient te worden opgemerkt, dat we daarin eveneens de echte „heilige” missen, ook al hebben Origenes en Clemens van Alexandrië tussen Stoïcijnse en christelijke grootzielicheit innige verwantschap gelegd. Daar het Epicurisme alle heroïciteit en grandeur morale mist, behoeven we daar geen affiniteit te zoeken.

Bij de Stoa is de grootzielige eveneens een voornaam-levende aristocraat, zo mogelijk nog meer toegespitst op het ethische. De onderlinge verschillen in de classificatie der deugden bij Zeno van Cittium en Chrysippus van de oude Stoa, bij Panetius en Posidonius van de middel-, en later bij Epictetus van de nieuwe Stoa gaan we voorbij²⁹. Maar gemeenschappelijk bij allen is wel de trek, dat die grootzielicheit een verheffing van de mens insluit. Chrysippus ziet haar als de wetenschap, die ons verheft boven de gebeurtenissen; Cleanthes wijst op het uitzonderlijke van zulk een voorname hoogheid, omdat hij alleen zo heten mag, die alle deugden heeft, hetgeen slechts door weinigen bereikt wordt, en dan nog zeer laat, bij de zonsondergang van hun leven³⁰.

Omdat de Stoïcijnse wijze zich deel weet van de wereld, die volgens sommigen God is, ja omdat hij zich, volgens hen, als wereld en daarom als God beschouwt³¹ en omdat in het bewustzijn van deze vereenzelving zijn geluk bestaat, daarom voelt hij zich verheven boven de wisselingen van aandoeningen en voorvallen. Zijn neerzien op al het uiterlijke is een bevestiging van eigen grootheid.

Reeds werd vermeld, dat verschillende oude christen-schrijvers het vocabulaire der Stoïcijnse deugdenleer overnamen. Maar de door hen verheerlijkte grootzielige is niet meer degene, die in zijn wereldverzaking de sterkte en grootheid van zijn mens-zijn bevestigt; hij wordt nu iemand, die in verloochening van zichzelf uitkomt voor eigen zwakheid en lof geeft aan God. Het is waar, gelijk Festugière opmerkt³², dat die oude christelijke auteurs wel eens meer op de overeenkomsten dan op de verschillen wezen, wanneer zij tussen de antieke wijsgerige en de christelijke levenshouding een parallel gingen trekken. Dan was hun toelag aan te tonen, dat zowel de leerling van Jesus vastte, als die van Zeno uit Cittium, van Epicurus en van Pythagoras. Niet steeds werd erbij vermeld, dat de eerste het deed uit liefde voor de Godmens, de tweede om zijn wil te stalen, de derde om door het verwijderen van excessen een on-

gestoorde gemoedsrust te verzekeren en de vierde om door een verre verwijdering van de materie zijn geest dicht bij de ether te brengen. Maar uit heel het oeuvre der oude christelijke auteurs blijkt toch, dat in die christelijke opvatting meer is gebeurd, dan dat de betekenis van ἅγιος met enige nuances is gemarkeerd en verrijkt. Bij die christen-schrijvers krijgt de heilige, de ἅγιος, geheel nieuwe dimensies, die de μεγαλοπρεπής van Plato, de μεγάλόψυχος van Aristoteles en de σοφός der Stoa nog niet kenden.

Die nieuwe dimensies komen pas goed uit, wanneer het zondebegrip der griekse opvatting en der christelijke schrijvers als achtergrond genomen wordt. Wie immers over christelijke deugd en heiligheid handelt, kan de zonde in zijn beschouwingen niet voorbijgaan. Ook de griekse oudheid kent zonde (ἀμαρτία en ἀμαρτημα)³³, maar hun begrip ligt vèr af van de christelijke opvatting die in de zonde ziet een zich afwenden van de persoonlijke God om zich te keren naar een eindig goed. Plato en vooral Plotinus spreken schoon over het gelijkworden aan God, maar omdat we weinig bij hen bespeuren van de verwoestende werking van de zonde, die de persoonsstructuur in zijn gerichtheid op God en daarmee de intieme kern van het persoon-zijn perverteert, spreekt ook hun deugdbegrip niet van die hoge opvoering van een vergoddelijkte en toch individuele allereigenste persoonlijkheid van de mens. We behoeven niet in te stemmen met Pascal, die zegt dat de oude heidenen wel de *grandeur* maar niet de *impuissance* van de mens hebben gekend³⁴. Hun drama's en wijsgerige bespiegelingen kennen de demonieën in de mens. Maar de duizelingwekkende idee van een schepselvrijheid, die het bestaan kan door de zonde het werk van de Schepper als het ware ten dele te doen mislukken, was hun vreemd. Al hebben zij de mens hoog geplaatst, ze zagen hem eigenlijk nog niet hoog genoeg; en daardoor hebben zij de afgrond van het demonische schepselkwaad niet diep genoeg gepeild.

Het bleek de toeleg te zijn van de oude christelijke auteurs om zichzelf te zien in een continuïteit in het denken met de oude wijsgeren; het is ook de toeleg der middeleeuwse scholastiek. De vruchtbare kernen, die Aristoteles' grootzielige en de Stoicijnse wijze aan het denken gaven, nemen ook zij over, maar de klemtonen worden verder verlegd. De superieure deugdmens krijgt zoveel nieuwe christelijke momenten toegevoegd, dat zij als „heiligen” buiten de eigenlijke kaders der wijsbegeerte gaan treden; de christelijke theologie legt op hen beslag. Het zou nog eeuwen duren, vooraleer zowel die christen heilige als ook de hoogstaande figuren van andere godsdiensten, die men soms als pendants van de christen heiligen stelt, weer filosofisch gewaardeerd gaan worden.

Kant beschrijft in de 18e eeuw de heiligheid als: die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze³⁵, en hij voegt er tevens bij, dat tot zulk een volkomenheid een verstandelijk wezen op geen enkel tijdstip van dit ondermaanse bestaan in staat is. Daarom ziet Kant hierin de onsterfelijkheid der ziel gepostuleerd, omdat 's mensen heiligheid eerst in een in het oneindige voortgaande opgang kan worden aangetroffen. We behoeven derhalve bij Kant geen nadere uitwerkingen te zoeken over plaats en taak van de heilige hier op aarde. Wel dient gewezen te worden op de ontwikkeling, die het neo-kantianisme aan deze heiligheid

gaf. Bij Windelband, Rickert en Natorp is met onderling lichte varianten deze heiligheid, of beter : *het heilige* een religieus a-priori, dat de oordelen op het godsdienstig terrein normeert, zoals het ware het a-priori is dat de wetenschappelijke en het goede dat de morele oordelen regelt³⁶. Volgens Rudolf Otto, wiens boek *Das Heilige* enige decennia geleden grote indruk maakte, is het heilige een irrationeel numineus moment, een categorie van interpretatie en waardering, die geldt voor het religieuze gebied, dat geheel buiten het ethische ligt. Dit heilige heeft als zodanig dus geen betrekking met hoge deugd en karakteradel.

Voor Schopenhauer was in de heiligheid de kleur van het religieuze daarentegen onbelangrijk : hij acht het van geen belang of die heiligen van theïsme of atheïsme zijn uitgegaan³⁷. De heiligen, zowel uit de christelijke als uit de indische literatuur, betekenen voor hem de exponenten van zijn filosofie, die besloten ligt in de ontkenning van de wil tot leven. Schopenhauer heeft het Kantiaanse *Ding an sich* wil genoemd ; aan de basis van alle willen ziet hij behoefte, gebrek, smart. De mens zou de meest algehele objectivering van die wil zijn, en dienovereenkomstig ook het meest behoeftige aller wezens. Door bepeinzing van de *wilontkenning* der heiligen verkrijgen wij een indruk van het *niets*, dat als laatste doel opdoemt achter alle deugd.

Indien al ooit de philosophische gedachtengang zigzagswijze zich aftekent, dan is het wel van Schopenhauers anti-vitalistische wils- en levensontkenning ter ener naar het vitalisme van Nietzsche, Scheler en Bergson ter anderzijde. Het blijkt juist uit hun zicht op de heilige Wie door hen heilig wordt geacht, leeft intens diep van dat, wat ieder van deze drie leven heet, al bruist die levensstroom bij elk van die drie verschillend. In de opvatting, dat juist de heilige zo vitaal is, komen ze overeen met de zienswijzen van Plato, Aristoteles en de Stoa over de grootzieligen en de wijze. Ook de christelijke opvatting houdt, dat de heilige volop leeft in Christus, die zich het Leven noemt. Maar Nietzsche had zich reeds van deze groep gedistanciëerd. Hij prefereert al dra boven Socrates, Plato en Aristoteles de Presocraten ; dezen acht hij vrije en creatieve geestesaristocraten, omdat zij de wereld niet trachten te zien door de gouden mist van een idealistische moraal. Tegen Socrates, Plato en Aristoteles is zijn voornaamste bezwaar, dat zij de relativiteit der moraal, gelijk de Sophisten die leerden, verwierpen³⁸. Een tijdlang heeft Nietzsche zich zelf als asceet, ja als heilige willen voorstellen ; als deze rol hem tegenstaat, begint hij de heiligheid te verafschuwen, omdat zij het leven meer schaadt dan welke ondeugd ook³⁹. Daar Nietzsche het offer van zichzelf en de beoefening van medelijden in tegenstelling acht met de *Wille zur Macht* kan hij de heilige nooit als sociale factor waarderen.

Scheler en Bergson benaderen de heilige juist vanuit een wijsgerige sociologie van de godsdienst, en niet zozeer vanuit een ethiek. Zij beschrijven de heilige allermeeft als een metafysische factor in een religieuze gemeenschap. Bij Bergson zegt de heilige ook *ja* tot het leven, maar hoe geheel anders dan Nietzsche ziet hij de levensactiviteit verlopen. Niet in het biologische, doch in die ondefiniëerbare *élan* of *flux vital* is het eigenlijke leven gelegen. Geen wonder, dat hij de mystieken ziet als mensen, waarin de scheppende energie van de levensstroom hoogtij viert ; hun liefde is liefde tot het leven, en zij geven zich in volle

activiteit aan de gemeenschap weg om hoog, edel leven daarin voort te telen. In de extase vooral is het : une sarabondance de vie ⁴⁰; daarin vloeit de *élan vital* uit over de mensheid. Bergson betreft hierbij zowel de oude griekse mysteriëncultus als het Brahmanisme, Boeddhisme, — zowel Plotinus als de heiligen der Kerk. In zulke heiligen vloeit de *élan vital* buiten de oevers. Zij stichten groeperingen, kloosters en andere gemeenschappen ; zij hebben immers meer dan zij voor zichzelf nodig hebben ; op die wijze vervolmaken zij de schepping ⁴¹. Vanuit een andere hoek als Nietzsche keert Bergson zich tegen de ideeënmetaphysiek van Plato en Aristoteles, al erkent hij, dat de Platoonse mythen zich baden in een atmosfeer van orphische mysteriën en de platoonse ideeënleer heenneigt naar Pythagoras' mysterieuze getallenleer.

Ook Max Scheler trachtte de heilige te situeren in de historisch-religieuze sociologie. In zijn *Schriften aus dem Nachlasz* zijn ons zijn overwegingen over Vorbilder und Führer bewaard. Als Vorbildmodelle onderscheidt hij de Genius, de führende Geist der Zivilisation, de Lebenskünstler, de Heilige ⁴².

De heilige, zo meent hij, omsluit alle andere vormen van menselijke grootheid, ook die van het genie, van de held en van de heilbrenger ⁴³. De heilige werkt in op alle levenswaarden en kultuurgebieden. Naar de oorspronkelijke „Stifter“-heilige wordt zelfs de wereldgeschiedenis in perioden ingedeeld. Het karakteristieke van de heilige ziet Scheler hierin, dat deze als persoon leeft in de persoonskern van degene die hem werkelijk „ontmoet“. De „navolgers“ vereeuwigen het zijn en het leven van de persoon van de oorspronkelijk-heilige, in zover zij na- en medeleven ⁴⁴. Een genie kan alleen maar tegenwoordig zijn door zijn werk, maar de tegenwoordigheid van een heilige, die dóór en dóór persoon is, en bij wie werken en doen met zijn persoonlijkheid samenvallen, is niet afhankelijk van het lot van een product, dat een van hem onafhankelijk bestaan zou leiden. Een heilige behoeft geen kunstwerk te scheppen, geen uitvinding te doen, geen boeken na te laten. Hij behoeft alleen maar heilig te zijn, en zijn nalatenschap is : hij zelf.

Dat een marxistische filosofie of J. P. Sartre bekommernis vertonen zou om „de belles âmes“ is niet te verwachten.

Doch andere existentialisten gaan aan de heiligheid niet voorbij. Een Martin Heidegger wordt in zijn latere geschriften geboeid door Goddelijke heiligheid, die verder ligt, zo meent hij, dan waartoe de wijsbegeerte met Godsbewijzen geraken kan. De ontwikkeling zijner gedachten daarover is nog niet afgesloten ⁴⁵.

Karl Jaspers vindt het onwaar en onmogelijk, dat de mens er naar streven zou de ideale mens te verwezenlijken. Zoals de mens vervluchtigt, indien hij in zijn totaliteit herleid wordt tot een voorwerp van onderzoek in rassentheorie, psycho-analyse of marxisme, zo vervluchtigt ook de taak van het mens-zijn, meent hij, in die opvattingen van de ideale mens ⁴⁶. Dat Christus de ideale mens is, in wie de Godheid in alle volheid woont, aanvaardt Jaspers niet.

Ten slotte zij nog gewezen op de woorden, die Gabriel Marcel ooit neerschreef ⁴⁷. Hij meende te ontdekken : de verborgen identiteit van de weg die leidt naar de heiligheid met die van het pad dat de metaphysicus brengt tot de bevestiging van het zijn. Het echte filosoferen ziet hij als een opgang naar geluk, uitlopend op zulk een geluk, dat samenvalt

met het geluk van de heilige. Het is een echo, vele eeuwen later, van de woorden, die we bij Plato en Aristoteles vernamen, maar nu in een verchristelijkt klimaat.

Op het einde van deze vluchtige gang door de geschiedenis der wijsbegeerte moeten we de figuren, die voorbijtrokken, vergelijken.

Ook bij Plato is de filosoof-bestuurder, en bij Aristoteles de grootzielige een sociale factor van allergrootst gewicht⁴⁸. Maar de plaats van het offer, van de totale weggave van zich zelf krijgt bij die latere wijsgeren, voor wie Christus als prototype van de heilige geldt, een overwegend accent.

Ook al zal Aristoteles' grootzielige in bepaalde omstandigheden niet karig zijn om zelfs zijn leven te geven, er klinkt toch niets door van die „verkwistende" wijze, waarin volgens Scheler de heilige groot en seigneuriaal leeft in het rijk der geestelijke waarden. Waar het offer de dominant wordt, is, hoewel er continuïteit in de geschiedenis der wijsbegeerte over de hoge deugd en karaktervoornaamheid is op te merken, toch een diep ingrijpend verschil te noteren.

De Stoïcijnse wijze wil onafhankelijkheid verkrijgen van al het uiterlijke; — dit is een stuk van hun cynisch erfgoed. Zeker bij de middel-Stoa blijkt die wijze een belangrijke beschermer te zijn van de mensengemeenschap⁴⁹, zijn deugd bevat noodzakelijk het element, dat het sociale leven in stand houdt. Maar die wijze is toch in zijn afzien en offeren van al het minderwaardige geen bron, waaruit heel de gemeenschap het geestelijk leven put.

In de oudheid leefde onmiskenbaar het streven om hoog te staan en uitstekend te zijn, ook in dat, wat zij onder deugd verstonden. De μεσότης-theorie van Aristoteles, volgens wie de deugd in een midden ligt, — hetgeen geenszins de aurea mediocritas van Horatius is, — past echter geheel in de esthetische houding van de griek. Voor zulk een gestileerde voortreffelijkheid moet een gekruisigde Godmens wel zeer onesthetisch, en de dwaasheid des kruises wel zeer onwijs en onphilosophisch hebben geschenen.

Voor het oude Pythagorisme, voor de Stoa, het Epicurisme en het Neoplatonisme was filosofie een leer van *het heil*, en de filosoof dus een soort *heilige*. Ook thans zien sommigen in de filosofie een weg naar het heil. De oude, de middeleeuwse en de hedendaagse Christen zien echter heil en heiligheid uit andere dan louter wijsgerige inspiratie voortkomen.

Op deze plechtige herdenking van het zesde lustrum onzer Katholieke Universiteit getuigt de geschiedenis der wijsbegeerte, een vak van mijn leeropdracht, dat tot het allerinnerlijkste van het christelijk heilige, tot *het heilige der heiligen*, de filosofie alleen niet vermag door te dringen.

Aardse wetenschap en wijsheid der menselijke rede moet door hemels licht worden bestraald. De Katholieke Universiteit, die vandaag jubileert, vindt daarin haar bestaansgrond en zending.

¹ De opvatting, die de geschiedenis van de filosofie als een probleemgeschiedenis tracht te zien, heeft ook de vraag naar de continuïteit in het menselijk denken te beschouwen. De vraag naar die continuïteit laat zich niet losmaken van de vraag, wat eigenlijk historie, ja historiciteit van het menselijk denken is. Het zij hier voldoende, dit slechts even te hebben vernoemd.

² Ed. Schwartz, *Ethik der Griechen*, herausgegeben von Will Richter, Stuttgart, 1951, p. 19. Deze heeft bezwaren (p. 226, Anm. 9) tegen de opvatting van W. Jaeger (*Paideia* I p. 26, noot 3), die de grondbetekenis van ἀρετή in „kracht” wil leggen. Liever wil hij denken aan iets verwant met ἀκμή, een volkomen uitdrukking en topprestatie, die in afzonderlijke praktische gevallen naar voren treedt. Neemt men dit aan, dan wordt het verklaarbaar, hoe in de Hellenistische tijd de term ἀρετή synoniem wordt gebruikt met ἐπιφάνεια, hetgeen oorspronkelijk verschijning van een godheid betekende, maar later meer duidt op zijn werkzaamheid. „Zo worden de verslagen der ἐπιφάνεια eigenlijk tot mirakelcatalogen en de term wordt synoniem van ἀρετή -wonder”. Aldus: Prof. Dr Chr. Mohrmann, *Epiphania* (inauguratie), Nijmegen-Utrecht, 1953, p. 5.

³ Volgens W. Jaeger, *Paideia* I, 2e Aufl. Berlin und Leipzig, 1936, p. 25 had het middelhoogduitse Tugende nog geen louter morele betekenis; Tugende wees op het ridderlijke mannenideaal, waarin hoofse voornaamheid en martiaal heldendom samen gepaard gingen.

⁴ Plato, *Theaitetos* 176 b.

⁵ Vgl. Hubert Merki O.S.B. ὍΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. (Paradosis, Beiträge zur Geschichte der Altchr. Litteratur und Theologie VII) Freiburg i. d. Schw. 1952, p. 1.

⁶ W. Jaeger, *Paideia* II, Oxford 1947, p. 414, noot 39; vgl. Plato, *Timaios* 28 c., en *Politeia* VI 500 c.

⁷ Plato, *Politeia* 540 a 7—c 2.

⁸ Aristoteles, *Ethica Nicom.* 1102 a 5—7.

⁹ Cicero, *De Officiis* I 152.

¹⁰ Omdat Aristoteles' μεγαλόψυχος continuïteit heeft met Plato's μεγαλοπρεπής, die een μεγάλη ψυχή bezit (*Politeia* 496 b), en omdat Aristoteles' uitweidingen er aanleiding toe geven, om de vertaling „grootzinnige” of „grootzinnende” te kiezen, in navolging van W. Jaeger's Groszsinnige, aarzelde ik enige tijd. Wil men neologismen vermijden, dan zou men μεγαλοψυχία door fierheid kunnen weergeven. Sommigen hebben de Aristotelische ideale mens met de engelse gentleman willen gelijkstellen, maar daarvoor lijkt het verschil te groot, gelijk uit het volgende blijken zal. — W. D. Ross, *The Works of Aristotle translated into English*, vol. IX, Oxford 1925, 1123 a, geeft het woord weer door *pride*, dat het moment van trots in de fierheid naar voren haalt. In: *Aristotle, The Nicomachean Ethics, A Commentary by the late H. H. Joachim*, edited by D. A. Rees, Clarendon Oxford 1951, p. 125, wordt gewezen op de *humour* en een duidelijke overdrijving van de gewichtigheid, die volgens Aristoteles zulk een persoon zich toekent; hij vertaalt het door *dignity*, en volgt daarin J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London 1900, p. 179.

¹¹ Vgl. *Analytica Posteriora* 97 b 15—25; *Ethica Eudemia* 1232 a 28—b 16.

¹² *Ethica Nicom.* 1123 a 34—1125 a 16. Slechts terloops kan vermeld worden, dat Aristoteles' definitie een synthese is van twee voorafgaande opvattingen van grootzieligheid. De éne is die, welke geen beledigingen verdraagt; van dit type zijn

Alcibiades, Achilles en Ajax de representanten. De andere is onaandoenlijk voor de lotgevallen van het leven; Lysander en Socrates gelden als voorbeelden hiervan.

Op het voortreffelijke boek van R.-A. Gauthier O.P. *Magnanimité, L'Idéal de la grandeur dans la Philosophie patenne et dans la théologie chrétienne*. Paris 1951, dat dit vermeldt en waarvan wij een dankbaar gebruik maakten, zijn de belangrijke kritische bemerkingen te vergelijken van Th. Deman O.P. in: *Bulletin Thomiste* 1952, p. 343—362 en van C. Vansteenkiste O.P. in: *Laval théologique et philosophique* 1951, p. 212—217.

¹³ *Ethica Nicom.* 1125 b 1.

¹⁴ *Ethica Nicom.* 1123 b. 18—21.

¹⁵ *Ethica Nicom.* 1123 b 32, 1125 a 3, 15. Vgl. Aspasius, *Comment. in Aristot. graeca* XIX, I p. 108—109.

¹⁶ *Ethica Nicom.* 1124 b 30—31; vgl. 1127 b 22—26.

¹⁷ *Ethica Nicom.* 1124 b 9—18; 1125 a 9—11.

¹⁸ *Ethica Nicom.* 1124 b 27.

¹⁹ *Ethica Nicom.* 1169 b 2.

²⁰ *Ethica Nicom.* 1124 b 8.

²¹ Vermelding van verschillende opvattingen bij R.-A. Gauthier O.P. l.c. p. 105. De mening, dat Aristoteles in de filosoof de ware grootzielige zag wordt o.a. afgewezen door Dr M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg 1920, p. 204, noot 3.

²² Plato, *Politeia* 485 c—486 b. Aspasius, *Comment. in Aristot. graeca* XIX I, p. 114.

²³ *Ethica Nicom.* 1178 b 17. Hoge deugd is volgens Aristoteles geen „actie” maar wel levensactiviteit (1120 a 11). Men heeft in deze beschrijving van de zedelijk hoogstaande mens soms een portret van Socrates willen vinden; Aristoteles' slotregels schijnen immers niet een algemene wezensbepaling van de grootzielige te bevatten maar veeler op een concreet individu te slaan: zijn gang is langzaam, zijn stem ernstig, zijn woord rustig enz. Vgl. Th. Deman, *Le Témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris 1942, p. 56; Gauthier l.c. p. 117.

²⁴ *Ethica Nicom.* 1100 a 1.

²⁵ A. J. Festugière, *La Sainteté*, Paris 1949, p. 24. Festugière verwijst nog (p. XI) naar Eduard Williger, *Hagios, Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen* (Relig.-Gesch. Versuche und Vorarbeiten XIX 1), Giessen 1922. De Joodse vertalers van de Septuagint maken een hele rij neologismen van *hagia-*, volgens Festugière (p. 79), om maar de van *hagi-*afgeleide termen te vermijden. Deze laatste betekenen een handeling, die van de mens uitgaat en hem eigen is.

²⁶ Volgens een mededeling van Prof. Dr Chr. Mohrmann heeft de Septuagint-vertaling ἅγιος gekozen om ἱερός te vermijden, dat heidens belast was. Hubert Merki verwijst in zijn bovengenoemd werk over Gregorius van Nyssa p. 4 noot 2 naar A. Heitmann, *Imitatio Dei*. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte, *Studia Anselmiana* fasc. 10, Romae 1940, p. 25, om te verklaren dat ὁσιος uit Theaetetus 176 b 2 te betrekken is op de religieuze verplichtingen, en δίκαιος vóór alles op de zuiver wereldlijke verplichtingen. Ook ὁσιος is bij Plato niet het woord voor onze „heilige”. Vgl. Eutyphro 7 a 7 waar het wel over een mens gebruikt wordt.

²⁷ Epictetus, *Dissertationes* I 29, 46—9, gecit. bij A. J. Festugière l.c. p. 64, waar deze ook vermeldt, dat H. Delehaye, *Sanctus* p. 96—100, μάρτυς door „voorbeeld” vertaald en daardoor de kracht ervan minimaliseert.

²⁸ Het reeds vaker aangehaald werk van Hubert Merki geeft p. 1—34 een overzicht van het motief der ὁμοίωσις θεῷ bij Plato, de Stoa en het Neo-platonisme.

²⁹ Daarover R.-A. Gauthier l.c. p. 119—160.

- ³⁰ J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* I n. 529, p. 120.
- ³¹ Cicero, *De natura deorum* I, 15, 39 : . . . ait enim (Chrysippus) vim divinam in ratione esse positam et in universae naturae animo atque mente, ipsumque mundum deum dicit esse . . . ; — II 14, 39 : Est autem mundo nihil perfectius, nihil virtute melius : igitur mundi est propria virtus. Nec vero hominis natura perfecta est, et efficitur tamen in homine virtus ; quanto igitur in mundo facilius ! Est ergo in eo virtus : Sapiens est igitur et propterea deus. Vgl. v. Arnim, l.c. II n. 641, 1077.
- ³² A. J. Festugière O.P. *Le Sage et le Saint*, in : *La Vie intellectuelle*, VI 1934 (27), p. 405.
- ³³ Vgl. O. Hey, Ἀμαρτ α, *Philologus* LXXXIII 1927, p. 1—17 en 137—163. Bij Plato en Aristoteles behoren de woorden van de groep ἀμαρτ- niet tot de sfeer van morele maar van intellectuele begrippen.
- ³⁴ Vgl. *Bulletin thomiste* 1952, p. 348.
- ³⁵ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 2es Buch IV (ed. Cassirer V, p. 132). In *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (ed. Cassirer IV, p. 298) schreef hij : Der Wille dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen ist ein heiliger schlechterdings guter Wille. En in de *Kritik der praktischen Vernunft* (l.c. p. 93) werkt hij uit, dat 's mensen deugd is : moralische Gesinnung im Kampfe, terwijl Gods heiligheid is : het bezit in volle reinheid.
- ³⁶ Vgl. Joh. Hessen, *Die Werte des Heiligen*, Regensburg 1938, p. 37—44.
- ³⁷ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* IV, par. 57 en 68.
- ³⁸ Fr. Nietzsche, *Werke* (uitg. Alf. Kröner) VIII p. 68—70.
- ³⁹ Vgl. Gerard Brom, *Nietzsche's Antichrist*, Mededelingen der Kon. Ned. Akad. v. Wetenschappen, afd. Letterkunde, Amsterdam 1946, p. 95—96. (Ingebeelde heiligheid).
- ⁴⁰ H. Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, 7e éd. Paris, 1932, p. 248.
- ⁴¹ l.c. p. 253.
- ⁴² M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlasz*, Berlin 1933, p. 164.
- ⁴³ l.c. p. 185.
- ⁴⁴ l.c. p. 183.
- ⁴⁵ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (achter : *Platons Lehre von der Wahrheit* 2e dr.) Bern 1947, p. 102.
- ⁴⁶ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Zürich 1948, p. 55.
- ⁴⁷ Gabr. Marcel, *Être et avoir*, Paris 1935, p. 123. Vgl. R. Troisfontaines S.J. *De l'Existence à l'Être*, La philosophie de Gabriel Marcel, tome II, Louvain, Paris, 1953, p. 306.
- ⁴⁸ vgl. Aristoteles, *Ethica Nicom.* 1094 a 27.
- ⁴⁹ Vgl. Cicero, *De Officiis* I 5, 15 : in hominum societate tuenda. Vgl. Mod. v. Straaten O.E.S.A. *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Leiden 1952, p. 37.



