

De wet als grens tussen God en de geschapen werkelijkheid

*Overwegingen naar aanleiding van de hermeneutische natuurfilosofie van
Helmuth Plessner*

*J.M. Praamsma
Utrecht 2000*

Inleiding: vragen rond de wet als grens

1 Wat bedoelde Dooyeweerd met de uitdrukking ‘de wet als grens tussen God en de geschapen werkelijkheid’?

De uitdrukking ‘de wet is de grens tussen God en de geschapen werkelijkheid’ neemt een belangrijke plaats in in het denken van de reformatorische wijsbegeerte. In deze uitspraak gaat het om de verhouding tussen God en de werkelijkheid. Dooyeweerd beklemtoont daarin in de eerste plaats dat er onderscheid moet worden gemaakt tussen God en de schepping. God valt niet samen met de schepping. Dooyeweerd verzet zich daarmee tegen wat hij noemt de speculatieve metafysica die wetmatigheden uit de werkelijkheid verabsoluteert en er van uitgaat dat ook God zelf aan die wetmatigheden gebonden is. Daar stelt hij tegenover dat er duidelijk onderscheid gemaakt moet worden tussen God en zijn schepping¹.

In de tweede plaats wordt in deze uitspraak tot uitdrukking gebracht dat de geschapen werkelijkheid aan de andere kant staat van de grens die gevormd wordt door de wet. God staat boven de wet, de geschapen werkelijkheid is aan de wet onderworpen. Die werkelijkheid is ‘subject’. Dooyeweerd wil daarmee duidelijk maken dat voor heel de werkelijkheid een wet geldt die door God is ingesteld². De werkelijkheid is dus niet overgelaten aan toeval of willekeur zoals vele atheïstische denkers van zijn dagen betoogden. De schepping kent een door God

¹ H. Dooyeweerd, *A new critique of theoretical thought* (I-IV) (Amsterdam/Philadelphia 1953) I 92/93 (a); idem, *De wijsbegeerte der wetsidee* (I-III) (Amsterdam 1935-1936) I 55-57 (b); zie ook: idem, Van Peursen’s critische vragen bij ‘a new critique of theoretical thought’, *Philosophia Reformata*, 25 (1960) 114 (c).

² H. Dooyeweerd, *op. cit.* (n.1a) I 108; idem, *op. cit.* (n.1b) I 58, 74/75.

ingestelde ordening. De wet moet daarmee worden begrepen als een teken van het feit dat God zijn schepping draagt en onderhoudt. Zo brengt Dooyeweerd - en met hem de traditie van de reformatorische wijsbegeerte - tot uitdrukking dat God de schepper en onderhouder is van de door Hem geschapen werkelijkheid, waar Hij zelf geen deel van uitmaakt, maar waarboven Hij troont.

2 Welke bezwaren zijn er in te brengen tegen deze uitdrukking?

2.1 Het gevaar van conservatisme

In de eerste plaats wordt de Wijsbegeerte der Wetsidee met haar idee van een goddelijke scheppingsorde wel verweten een vorm van conservatisme te impliceren. De idee van een door God ingestelde orde noopt immers tot behoud van die orde en neemt elke kritiek op de status quo bij voorbaat de wind uit de zeilen. Van Peursen bijvoorbeeld kaart dit probleem aan in zijn kritiek op Dooyeweerd wanneer hij suggereert dat ook de wet niet aan de aantasting door de zondeval ontkomt. Hij gebruikt daarbij het voorbeeld van de dood als levenswet (b.v. dieren die van andere levende wezens leven)³. Dooyeweerd brengt daar evenwel tegenin dat de wet onmogelijk onder de zonde kan zijn. ‘Zodra wij de speculatief-theologische gedachtengang volgende, stellen dat wij de goddelijke wetten, zoals die in de scheppingsorde gegrond zijn eigenlijk niet kunnen kennen, omdat wij niet weten of zij, ten gevolge van de zondeval niet geheel anders zijn gaan functioneren, verliest het bijbelsche scheppingsmotief zijn centrale greep op ons denken en gaan wij het in een dialectische en dus onbijbelse spanning zien met de openbaring van de zondeval, doordat wij aan de zonde een macht toekennen die onafhankelijk van de scheppingsorde is en dus onafhankelijk van God’⁴.

Van Woudenberg wijst in verband met dit probleem op de kritische potentie van de Wijsbegeerte der Wetsidee⁵. Juist de kennis van de wet maakt immers een kritisch oordeel mogelijk. De kennis van normatieve scheppingsstructuren maakt het mogelijk actuele standen van zaken die daarmee niet in overeenstemming zijn onder kritiek te stellen. Over de mogelijkheid van zulke normatieve kennis is Dooyeweerd duidelijk: ‘God heeft de mens niet in het onzekere gelaten t.a.v. het criterium, waaraan hij deze afvallige richting kan onderkennen. Zoals de apostel Paulus zegt, zouden we de zonde niet kennen zonder de wet, die, als van God

³ C.A. van Peursen, Enkele kritische vragen in margine bij ‘a new critique of theoretical thought’, *Philosophia Reformata*, 24 (1959) 164.

⁴ H. Dooyeweerd, *op. cit.* (n.1c) 115.

⁵ R. van Woudenberg, *Gelovend denken, Inleiding tot een Christelijke filosofie* (Amsterdam/Kampen 1992) 95.

afkomstig heilig is en goed.’⁶ Probleem is alleen dat de pretentie van deze wetskennis weer het probleem oproept van een zelfgenoegzame houding waar het onze kennis van normatieve wetsstructuren betreft. Hebben wij de waarheid in pacht? Die gedachte lijkt weer niet te stroken met de kritische geest die ons uit het werk van Dooyeweerd tegemoet komt. Kortom: er blijft hier voorlopig een probleem liggen.

2.2 Gods immanentie of Gods transcendentie

Voor een tweede probleem dat samenhangt met de genoemde uitdrukking verwijs ik opnieuw naar de kritiek van Van Peursen op het werk van Dooyeweerd. Het gaat om de vraag of de wet - in bijbels perspectief - niet veeleer als verbinding tussen God en mensen moet worden opgevat, dan als grens tussen die beiden. Van Peursen: ‘de wet in het geschapene, niet als scheiding tussen wereld en God, maar als presentie Gods; kras gezegd: eerder als teken van Zijn immanentie dan van zijn transcendentie’⁷. Dooyeweerd schrijft in zijn reactie dat de uitdrukking nooit zo mag worden uitgelegd dat zij op Gods afwezigheid en gebrek aan verbondenheid met de schepping zou duiden. Bedoeling was alleen duidelijk te maken dat God niet onder de wet valt en dat dus Gods kenmerken ook niet kunnen worden vastgelegd in metafysische systemen. De grens is vooral een grens in die zin dat zij voor mensen niet overschrijdbaar is⁸. Vraag blijft dan hoe we in het verband van deze uitdrukking ons de betrokkenheid van God bij zijn schepping en van gelovige mensen op God moeten voorstellen. Wat is daarbij eigenlijk de rol die de wet speelt in de verhouding tussen God en mensen?

2.3 Is Gods almacht willekeur?

Een derde probleem hangt samen met het tweede en betreft het volgende⁹. Hoe moeten wij ons God voorstellen als Hij niet valt onder de wet? Ook dit aspect van de uitdrukking is niet zonder problemen. Allereerst wordt het een hachelijke zaak om in dat geval nog iets over God te willen zeggen. Zou niet elke uitspraak over God suggereren dat hij aan bepaalde regelmatigheden is gebonden en wordt dat juist niet in de uitdrukking weersproken? Een tweede bezwaar is dat tegen deze achtergrond haast blasfemische discussies mogelijk worden over de vraag of Gods

⁶ H. Dooyeweerd, *op. cit.* (n.1c) 116.

⁷ C.A. van Peursen, *op. cit.* (n.3) 164.

⁸ H. Dooyeweerd, *op. cit.* (n.1c) 114; vergelijk M.D. Stafleu, The idea of natural law, *Philosophia Reformata*, 64 (1999).

⁹ R. van Woudenberg, *op. cit.* (n.5) 45, 46. Vergelijk ook R. van Woudenberg, Theorie van het Kennen, in: R. van Woudenberg, *Kennis en werkelijkheid, Tweede inleiding tot een christelijke filosofie* (Amsterdam/Kampen 1996) 67-74.

almacht zo ver gaat dat voor Hem een driehoek met twee hoeken zou kunnen bestaan, dat voor hem $2+2$ ook 5 zou kunnen zijn of dat voor hem iets goed en slecht tegelijk zou kunnen zijn. Volgens de uitdrukking gelden de wetten van ruimte, getal of logica immers niet voor God. Echt lastig wordt het juiste begrip van de uitdrukking als we ons realiseren dat, als Gods handelen aan geen wet of regel is gebonden, slechts de willekeur rest. Ook de wetten van het morele hebben immers geen zeggenschap over Hem. Maar als dat het geval zou zijn, wat blijft er dan nog over van Gods trouw en betrouwbaarheid? Waar blijft dan de God die wij kennen uit de Schrift, die niet loslaat het werk dat zijn hand begon? Ook hier kunnen we zeggen dat het nooit Dooyeweerds bedoeling is geweest Gods trouw en betrouwbaarheid ter discussie te stellen. Evenmin is het ooit de bedoeling geweest te suggereren dat wij geen kennis van God kunnen hebben of God logische of wiskundige ongerijmdheden toe te schrijven¹⁰. Maar daarmee blijft wel de vraag staan hoe we ons God mogen voorstellen als verheven boven de wet.

De drie beschreven problemen rond de uitdrukking ‘de wet als grens tussen God en de geschapen werkelijkheid’ betreffen zo eigenlijk het gehele terrein waarop de uitdrukking betrekking heeft. Het gaat namelijk om de vraag hoe we ons de werkelijkheid moeten voorstellen als onderworpen aan de wet (vraag 1), hoe we ons God moeten voorstellen als verheven boven de wet (vraag 3) en over de vraag hoe de relatie is tussen die beide (vraag 2)¹¹.

3 Probleemstelling en oplossingsrichting

In deze bijdrage wil ik een antwoord vinden op de drie gesignaleerde problemen door de uitdrukking uit te leggen op een manier die in lijn is met het denken van Dooyeweerd, maar toch de genoemde bezwaren niet oproept. Ik maak daarbij gebruik van het werk van een tijdgenoot van Dooyeweerd: Helmuth Plessner. In

¹⁰ Dooyeweerd benadrukt dit punt in de Engelse vertaling van de *Wijsbegeerte der Wetsidee* door het citaat van Calvijn dat hij gebruikt ‘DEUS LEGIBUS SOLUTUS EST’ uit te breiden tot ‘DEUS LEGIBUS SOLUTUS EST, SED NON EXLEX’ (vergelijk: H. Dooyeweerd, *op. cit.* (n.1b) I 56; idem, *op. cit.* (n.1a) I 93; zie ook: R. van Woudenberg, *op. cit.* (n.9) 74.

¹¹ Vollenhoven neemt in deze kwestie een ander standpunt in dan Dooyeweerd. De eerste maakt veel duidelijker onderscheid tussen God, de wet en de kosmos als verschillende zijnden, die niet tot elkaar te herleiden zijn. Deze opvatting komt weliswaar tegemoet aan ons eerste probleem (door duidelijk te onderscheiden tussen wet en kosmos), maar maakt de beide andere problemen des te lastiger (D.H.Th. Vollenhoven, *Geschiedenis der wijsbegeerte* I (Franeker 1950) 25/26; idem, *Divergentierapport I*, in: A. Tol en K.A. Bril, *Vollenhoven als wijsgeer, Inleidingen en teksten* (Amsterdam 1992) 113/114; voor een kritische bespreking zie: A. Troost, *De tweeërlei aard der wet*, *Philosophia Reformata*, 57 (1992) 122/123.

het werk van Plessner wordt duidelijk hoe binnen de schepping geanticipeerd¹² wordt op de grens tussen God en de schepping. In de wijze waarop bijvoorbeeld de mens - als beeldrager van God - in de schepping staat zien we een afbeelding van de verhouding van God tot de mens. Via de weg van het begrip van die eerste verhouding wil ik proberen ook de laatste verhouding, die tussen God en de geschapen werkelijkheid, beter te begrijpen.

Helmuth Plessner (1892) werd vooral bekend als één van de grondleggers van de 20e eeuwse wijsgerige antropologie. Als filosoof wilde Plessner vanuit een vergelijking van planten, dieren en mensen de bijzondere positie en de eigen aard van de mens duiden. Om die reden bouwt hij in zijn boek *'Die Stufen des Organischen und der Mensch'* (1928) zijn antropologie op vanuit een filosofie van de levende natuur, waarbinnen hij de mens als bijzondere levensvorm probeert te begrijpen. In de traditionele Plessner-interpretatie ligt veelal het accent op diens antropologie en gaat men voorbij aan de filosofie van de levende natuur, die de achtergrond vormt waartegen Plessners antropologie figureert. Juist in die filosofie komen we - als voorspel op zijn antropologie - het thema tegen van de verhouding van mens en werkelijkheid, dat ons aanknopingspunten biedt voor het denken over de verhouding van de werkelijkheid tot God. Met het oog op deze alternatieve Plessner-interpretatie maak ik in het bijzonder gebruik van het werk van P.J.H. Kockelkoren, die in zijn dissertatie uit 1992 het werk van Plessner naar dit aspect onderzocht¹³.

Plessners filosofie van de levende natuur

Typerend voor de levende natuur is volgens Plessner het verband tussen complexiteit van de levensorganisatie en de wijze waarop het levend organisme zich verhoudt tot de omgeving¹⁴. Kockelkoren illustreert dat aan de hand van een voorbeeld dat de positie van Plessner goed duidelijk maakt. Dat voorbeeld heeft betrekking op de ontmoeting tussen een mangoest en een cobra die uitloopt op een gevecht tussen beide. Kockelkoren beschrijft het verloop van het gevecht als volgt. De mangoest, een aapachtig roofdier uit Afrika, daagt de slang uit met een schijnaanval. De slang gaat op de uitdaging in en schiet naar de mangoest toe, maar die weet hem te ontwijken en doet opnieuw een schijnaanval. Zo ontstaat een ritmisch patroon van wederzijds aanvallen en ontwijken. In dat patroon komt

¹² Dooyeweerd reserveert het begrip 'anticipatie' voor verwijzingen tussen de verschillende wetskringen. Ik gebruik het begrip hier in ruimere zin dan door Dooyeweerd bedoeld.

¹³ P.J.H. Kockelkoren, *De natuur van de goede verstaander* (Enschede 1992).

¹⁴ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Leipzig 1928) 129/130.

de aanval van de mangoest echter steeds iets vroeger ten opzichte van het vooruitschieten van de slang, net zolang, totdat de slang net toeschiet op het moment dat de mangoest aanvalt. De mangoest kan dan de slang doodbijten op het moment dat hij languit ligt en niet in staat is snel te bewegen¹⁵.

Het actiepatroon van de slang bestaat uit een telkens afzonderlijk reageren op de aanvallen van de mangoest, terwijl het actiepatroon van de mangoest het hele gevecht omspant. De schijnaanvallen van de mangoest hebben immers alleen zin in het licht van het verdere verloop van het gevecht. Voor de mangoest, die het gedrag van de slang kan overzien zit er regelmaat in het gedrag van de slang. Het is invariant en voorspelbaar. Voor de slang daarentegen is het gedrag van de mangoest niet inzichtelijk en dat wordt de slang fataal. De mangoest kan, doordat hij overzicht heeft over de situatie het gedrag van de slang objectiveren, terwijl voor de slang de mangoest een onvoorspelbaar 'subject' blijft¹⁶.

De verschillen die aanleiding geven tot deze asymmetrische verhouding hangen zoals gezegd volgens Plessner samen met de mate van complexiteit van de organisatie van de betrokken organismen. In het bijzonder gaat het dan om de wijze waarop die organismen zich verhouden tot hun omgeving. Plessner onderscheidt op grond hiervan drie hoofdgroepen van organismen: planten, dieren en mensen.

De meest eenvoudige vorm van levensorganisatie treft Plessner aan bij de planten¹⁷. Planten reageren weliswaar op prikkels uit de omgeving (door bijvoorbeeld hun bloemen te openen en te sluiten al naar gelang de stand van de zon en zo onafhankelijk van schommelingen in de omgeving in haar energiehuishouding een constante temperatuur in stand te houden) maar de reacties waar het hier om gaat komen tot stand op het niveau van de individuele cel. Elke cel reageert op de omgevingscondities zoals die voor die cel gelden. Er is geen instantie in de plant die de reacties van de verschillende cellen coördineert. Hierdoor mist de plant het 'overzicht' waarover het dier wel kan beschikken. Het dier is namelijk door zijn centraal zenuwstelsel in staat verschillende prikkels met elkaar in verband te brengen en op grond daarvan met een gecoördineerde reactie te komen. Het dier leeft aldus vanuit een centrum. Via zijn organen aan de grens

¹⁵ P.J.H. Kockelkoren, *op. cit.* (n.13) 81. Kockelkoren ontleent het voorbeeld aan N. Wiener, *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine* (Cambridge 1948).

¹⁶ P.J.H. Kockelkoren, *op. cit.* (n.13) 81, 82.

¹⁷ H. Plessner, *op. cit.* (n.14) 218 e.v..

merkt het de buitenwereld op en werkt het op de buitenwereld in¹⁸.

In de manier waarop Plessner spreekt over het verschil tussen plant en dier zien we overigens een sterke gelijkenis met de wijze waarop Dooyeweerd hierover schrijft: ‘(...) het dier reageert in zijn willekeurige lichaamsbewegingen vanuit een zinnelijk psychisch reactiecentrum, waarin de indrukken van de buitenwereld zelfstandig psychisch worden verwerkt. Eerst vanuit dit zinnelijk psychisch centrum worden zij met bewegingen beantwoord. De plant daarentegen reageert slechts vegetatief, bv. door haar stengeltop naar het licht te wenden, maar mist een psychische verwerking van de licht- en warmteprikkels. De interne bewegingen waarmee deze prikkels worden beantwoord zijn slechts biotisch gericht’¹⁹.

Naast planten en dieren onderscheidt Plessner een derde vorm van levensorganisatie. Deze treft hij aan bij de mens. De mens is niet alleen in staat zijn reacties op prikkels uit de omgeving centraal te coördineren, hij is ook nog eens in staat over die reacties na te denken. De mens is in tegenstelling tot het dier in staat tot bezinning, reflectie. Waar de reacties van het dier ten opzichte van de plant indirect, bemiddeld via een centraal orgaan, plaatsvinden, is er bij de mens sprake van een dubbele bemiddeling, doordat de mens zich ook nog eens op zijn reacties kan bezinnen. Het dier leeft vanuit een centrum, de mens kan zich verhouden ten opzichte van zijn centrum en heet daarom bij Plessner ‘excentrisch’²⁰. Door zijn excentriciteit is de mens volgens Plessner per definitie ‘open’ en ‘onbepaald’. Waar het dier slechts op één, soortspecifieke manier kan reageren op prikkels uit de omgeving, is de mens vrij om nu eens zus en dan weer zo te reageren. Consequentie is dat er voor mensen niets vastligt. De mens is zelf verantwoordelijk voor wat hij doet. Hij moet zelf vorm en inhoud geven aan zijn bestaan²¹.

Kijken we nog een keer naar het voorbeeld van de cobra en de mangoest dan valt op dat de mangoest altijd op dezelfde wijze een slang zal aanvallen. Hij is niet in staat ten opzichte van dat organisatieplan dat met zijn mangoest-zijn is gegeven zijn gedrag nog eens naar believen te variëren. Dat gegeven te constateren is weer alleen de mens gegeven, wiens verstaanshorizon - als gevolg van zijn excentriciteit - nog weer ruimer is dan die van de mangoest. Daardoor kan het gedrag van de mangoest, dat voor de slang volkomen onvoorspelbaar is, hem

¹⁸ H. Plessner, *op. cit.* (n.14) 286.

¹⁹ H. Dooyeweerd, De individualiteitsstructuren van de werkelijkheid en hun vervlechtingsvormen, in: M.E. Verburg (ed.), *H. Dooyeweerd, Grenzen van het theoretisch denken* (Baarn 1986) 72, 73

²⁰ H. Plessner, *op. cit.* (n.14) 246/247.

²¹ H. Plessner, *op. cit.* (n.14) 309 e.v..

voorspelbaar en invariant voorkomen.

Het feit dat Plessner de mens 'excentrisch' noemt wil overigens niet zeggen dat de mens zich volledig kan onttrekken aan het in-de-wereld-zijn. De excentriciteit van de mens zoals Plessner daarover schrijft moet niet begrepen worden als een zich onttrekken aan de wereld, maar als een wijze van zijn-in-de-wereld²². We herkennen ook daarin het denken van Dooyeweerd die benadrukt dat zelfbetrokkenheid (excentriciteit bij Plessner) niet bestaat in een zich onttrekken aan het bestaan, maar zich uitdrukt in de volheid van het bestaan. Dooyeweerd verzette zich juist op dit punt tegen de bewustzijnsfilosofie die van de zelfbetrokkenheid een theoretische abstractie maakt door 'het bewustzijn los te snijden van zijn lichamelijke, emotionele en sociale inbedding en verworteling en aldus op zichzelf te stellen'²³. Wat dat betreft laat de notie van de menselijke excentriciteit bij Plessner zich het best vergelijken met de notie van het 'hart' bij Dooyeweerd. De laatste schrijft: "Het hart is de in waarheid transcendente wortel van het menselijk bestaan, het enig punt waarin wij de tijdelijke zin-verscheidenheid in de samenhang des tijds *te boven gaan*. Gelijk de Schrift het uitdrukt: De eeuw(igheid) is gelegd in het hart des mensen. Het *hart* is de volheid onzer existentie, waarin alle tijdelijke zin-functies te zamen treffen (...)"²⁴. De onlosmakelijke verbondenheid van de idee van 'zelfbetrokkenheid' met het zijn-in-de-wereld komt misschien nog scherper aan de orde waneer Dooyeweerd schrijft over de act-structuur van het menselijke lichaam: "In de act-structuur zijn lichaam - als totale tijdelijke existentievorm - en geest (ziel) - als totale en integrale wortheleenheid van het menselijke bestaan - *ex parte corporis* onafscheidelijk op elkaar betrokken. De act-structuur zelf blijft van lichamelijk tijdelijk karakter. Maar zij is onbestaanbaar zonder de geest van de mens, die de tijd *te boven gaat* en die zich in de act-structuur direct uitdrukt"²⁵.

Hoewel - net als bij Dooyeweerd - ook volgens Plessner de mens zijn eigen bestaan nimmer volledig transcendeert gaat het volgens Plessner bij de mens wel om de hoogst denkbare levensvorm. Voor hem is er geen levensvorm die de menselijke levensvorm transcendeert²⁶. Een verdere verheffing van de subjectivi-

²² H. Plessner, *op. cit.* (n.14) 39, 324; zie ook: idem, *Lachen und weinen, eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, (Arnhem 1941) 13.

²³ G. Glas, Filosofische antropologie, in: R. van Woudenberg, *op. cit.* (n.9) 111.

²⁴ H. Dooyeweerd, *op. cit.* (n.1b) I 30, vergelijk noot 26.

²⁵ H. Dooyeweerd, *op. cit.* (n.19) 76.

²⁶ Dat dit voor Dooyeweerd wel het geval is komt nadrukkelijk uit in de Engelse vertaling van zijn *Wijsbegeerte der Wetsidee*, waarin hij de religieuze aard van het transcenderen van de tijd benadrukt. 'In time, meaning is broken into an incalculable diversity, which can come to a *radical* unity only in the religious centre of human existence. For this is the

teit boven het menselijke niveau zou niet mogelijk zijn omdat in de mens ‘het levende ding werkelijk achter zichzelf gekomen is’²⁷. Elke vorm van religie is voor Plessner dan ook een vlucht van de mens die zoekt naar een schijnzekerheid, die echter principieel buiten zijn bereik ligt. Om die reden is voor Plessner de mens een thuisloos wezen, altijd zoekend naar de juiste invulling van het bestaan, maar nimmer in staat tot het absolute inzicht te geraken²⁸.

Kockelkoren vindt Plessner op dit punt echter niet overtuigend. Hij kritiseert namelijk Plessner waar deze stelt dat ontmoetingen waarin de mens de invariante partij is niet zouden bestaan. Kockelkoren schrijft dan: "Zoals de mangoest de slang overstijgt, en de mens de mangoest, zonder dat de overstegenen dat kunnen navertellen, zo kan ik mij voorstellen dat er een subjectiviteitsvorm mogelijk is die de menselijke verstaanshorizon overspoelt"²⁹.

Kockelkoren opent zo de weg naar een uitbreiding van Plessners systematiek naar de Levensvorm die de menselijke levensvorm transcendeert, zonder die weg zelf overigens verder uit te werken. Doordenkende in deze lijn komt echter de idee van de ‘wet als grens tussen God en de geschapen werkelijkheid’ in een nieuw licht te staan. Daarbij wordt het mogelijk God te denken als degene die onze verstaanshorizon transcendeert. Evenmin als de slang de gedragsspanne van de mangoest kan overzien, kunnen wij mensen de gangen van God doorgronden. Omgekeerd kan Hij onze gangen beter overzien dan wijzelf. Voor Hem is ons gedrag inzichtelijk, waar wij vaak denken dat we als subjecten authentiek zijn (vergelijk Psalm 139).

Die laatste stap nu maakt het mogelijk op een andere manier te kijken naar de verhouding tussen God en de geschapen werkelijkheid. Ik wil daarom tegen de hierboven geschetste achtergrond nogmaals ingaan op de drie vragen die aan het begin van dit artikel werden geformuleerd.

only sphere of our consciousness in which we can transcend time’. In een noot licht hij vervolgens toe: ‘(...) We gain this experience only in the religious concentration of the radix of our existence upon the absolute Origin. In this concentration we transcend cosmic time. How could man direct himself to eternal things, if eternity was not ‘set in his heart’?’ (H. Dooyeweerd, *op. cit.* (n.1a) I 31.

²⁷ Kockelkoren, *op. cit.* (n.13) 91, vergelijk H. Plessner, *op. cit.* (n.14) 291.

²⁸ H. Plessner, *op. cit.* (n.14) 341 e.v.; zie ook: H. Plessner, Macht und Menschliche Natur, Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: G. Dux, O. Marquard en E. Ströker (Herausgeber), *Helmuth Plessner, Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main, 1981) V 189.

²⁹ Kockelkoren, *op. cit.* (n.13) 91.

Nogmaals: vragen rond de wet als grens

1 Is Gods almacht willekeur?

We beginnen bij de laatste vraag: hoe moeten we ons God voorstellen als verheven boven de wet? Leidt die vraag niet onvermijdelijk tot de conclusie dat zijn handelen volkomen willekeurig moet zijn? In het licht van het bovenstaande kunnen we de parallel trekken met de verhouding tussen mens en dier. Dan blijkt dat het gegeven dat wij Gods handelen niet kunnen doorgronden niet betekent dat Zijn handelen willekeurig is, evenmin als we ons eigen handelen willekeurig zou zijn, al kunnen de hond en de kat het niet doorgronden. Het 'boven de wet zijn' houdt vooral in dat de wetten die voor ons gelden, voor Hem niet gelden, op dezelfde wijze als wij vrijheid kennen ten opzichte van de wetten die het doen en laten van de hond en de kat regelen. God blijft voor ons in principe authentiek Subject, transcendent. Hij is door de mens niet te objectiveren omdat de menselijke verstaanshorizon daarvoor ten enen male tekort schiet.

Ik wil dit punt graag toelichten met een beeld dat ik ontleen aan de ontwikkelingsfilosofie van de Nijmeegse filosoof A.W. van Haaften. Het betreft het beeld van de opvoeding, van de relatie tussen opvoeder en kind, een beeld dat ook in de Bijbel regelmatig terugkeert voor de duiding van de relatie tussen God en mensen waar die wordt beschreven als de relatie tussen een Vader en zijn kinderen.

Van Haaften beschrijft hoe we als opvoeders voortdurend bezig zijn de ontwikkeling van onze kinderen te bevorderen. Maar met welk recht, zo vraagt hij zich af, bepalen wij dat die ontwikkeling een wenselijke zou zijn. Met welk recht proberen wij als opvoeders de ontwikkeling van kinderen in een bepaalde richting te sturen³⁰? Zijn redenering daarvoor loopt als volgt. Uitgaande van de gedachte dat het kind langs verschillende stadia een ontwikkeling doormaakt naar volwassenheid, mogen we concluderen dat de volwassene zich in een hoger ontwikkelingsstadium moet bevinden dan het kind. Deze conclusie is echter alleen te trekken door de volwassene. Het kind is nog niet in staat dit in te zien. Juist doordat alleen de volwassene zich al in het hogere ontwikkelingsstadium bevindt - en het kind nog niet - kan ook alleen hij beoordelen dat dat ontwikkelingsstadium beter is dan dat waarin het kind zich nog bevindt. Om deze asymmetrische verhouding van de ontwikkelingsstadia duidelijk te maken refereert Van Haaften aan de ervaring van de stadiumovergang die we allemaal wel kennen. "Er zijn gevallen waarin we ervaren dat we tot bepaalde fundamentele nieuwe inzichten

³⁰ A.W. van Haaften, De 'is-ought question', *Pedagogische Studiën*, 61 (1984) 261.

zijn gekomen, die, eenmaal verworven, onontkoombaar zijn. Ze zijn *fundamenteel* in die zin dat ze onze hele zienswijze op een bepaald gebied (dat kan zijn: onze conceptualiseringsmodus in een bepaalde dimensie) veranderen; en ze zijn *onontkoombaar* in die zin dat we de dingen daarna ook nauwelijks meer anders dan vanuit dat nieuwe perspectief kunnen bezien"³¹. Vanuit dat nieuwe perspectief is het mogelijk te concluderen dat het de moeite waard is de ontwikkeling van kinderen in de richting van dat nieuwe perspectief te stimuleren. Dat neemt echter niet weg dat dat inzicht aan kinderen niet uit te leggen is, omdat zij het stadium waarin dat begrijpelijk zou kunnen zijn nu eenmaal nog niet hebben bereikt. De conclusie van Van Haaften is dan dat de opvoedingsrelatie slechts gegrond kan zijn in vertrouwen van het kind in zijn opvoeder. Dat vertrouwen kenmerkt nu op dezelfde manier noodzakelijkerwijze ook de relatie tussen God en mensen. Gods inzichten zijn voor ons te groot. We zullen in vertrouwen moeten proberen naar Zijn vaderlijke aanwijzingen te leven.

2 Gods immanentie of Gods transcendentie

Via deze uitweiding komen we vanzelf bij de twee andere vragen die we aan het begin van dit artikel formuleerden. In de eerste plaats de vraag naar Gods immanentie of zijn transcendentie. Uit het voorgaande wordt duidelijk dat de grens tussen God en de schepping vooral gezien moet worden als een plaats van ontmoeting. Het bijzondere van deze ontmoeting is dat zij, zoals we zagen, een asymmetrische ontmoeting is. Wij kunnen vanuit ons zelf de grens naar God niet kruisen, maar God kan zich aan ons wel openbaren en ons zo als zijn kinderen ‘opvoeden’ en ‘onderwijzen’. Zo wordt duidelijk hoe de grens tussen God en de geschapen werkelijkheid in de eerste plaats moet worden gedacht als een grensovergang, een betrekking, een relatie³².

3 Het gevaar van conservatisme

Daarmee komen we tot slot bij het probleem waarmee we ons artikel begonnen. We hebben het dan over het probleem dat ontstaat wanneer mensen spreken over een goddelijke wetsorde. Dit probleem betrof de moeilijkheid hoe de mens te denken als zijnde onder de wet. Zou een dergelijke manier van spreken niet te gemakkelijk leiden tot zelfgenoegzaamheid en een onkritische kijk op de werkelijkheid? Is het voor de mens eigenlijk wel mogelijk in die zin te spreken van een goddelijke wetsorde? Ook dat vraagstuk kunnen we nu in een nieuw

³¹ A.W. van Haaften, Een ontwikkelingstheoretische benadering van de ‘is-ought question’, *Pedagogische Studiën*, 61 (1984) 276.

³² Vergelijk A. Troost, *op. cit.* (n.11) 127.

perspectief bezien.

Essentieel voor de beantwoording van die vraag is het gegeven dat wij ons eigen bestaan weliswaar kunnen overdenken, maar dat dat niet wil zeggen dat wij ons eigen bestaan op gelijke wijze kunnen doorgronden, zoals God ons leven kan doorgronden. Onze blik blijft immers altijd gebonden aan onze historische situatie. Zowel voor Dooyeweerd als voor Plessner houdt zelfbetrokkenheid (of excentriciteit) immers niet in dat de mens zich volledig kan onttrekken aan de werkelijkheid waarin hij leeft. Excentriciteit blijft een ‘wijze-van-zijn-in-de-wereld’. Alleen God kan onze werkelijkheid werkelijk transcenderen, overzien en doorgronden. Zo blijkt dat wij mensen eenvoudig niet het hele bestaan kunnen overzien en vastleggen in één eenduidige wetsorde³³.

Wat wij slechts kunnen overzien is onze eigen geschiedenis, onze eigen situatie vanuit ons eigen perspectief. Het is niet voor niets dat in het Nieuwe Testament tot ons wordt gesproken in gelijkenissen. In de wijsheden van God zelf kunnen wij immers geen inzicht hebben. Die gaan ons verstand te boven. Letterlijk. Maar we kunnen wel steeds opnieuw proberen de richtlijnen die ons zijn gegeven in de Schrift te begrijpen en te vertalen naar onze eigen tijd en situatie. Daarom ook is het een hachelijke zaak op basis van de Schrift een positieve wetsorde vast te stellen. Wat wij kunnen doen is niet meer dan proberen steeds opnieuw de richtlijnen die naar voren komen in de Bijbelse geschiedenissen te interpreteren voor onze eigen historische situatie³⁴. In de Bijbel zien we dat de wet steeds concreet wordt gemaakt in de beoordeling van concrete situaties en gebeurtenissen. De Bijbel toont zich zo als een verzameling geschiedenissen, concrete menselijke situaties die steeds opnieuw gesteld worden onder de norm van Gods wet. Op die manier wordt de wet voor ons toegankelijk en begrijpelijk gemaakt³⁵.

Volgens Plessner zijn wij mensen door ons vermogen over ons eigen leven na te denken zelf verantwoordelijk voor ons eigen bestaan. Ons doen en laten is niet gebonden aan de aard van onze levensorganisatie, maar we zijn zelf de bedenkers van onze eigen regels, onze eigen gewoonten en gebruiken. Dat beeld is ons ook vanuit de Schrift niet vreemd. Ook daar ontmoeten we mensen van vlees en bloed die door schade en schande proberen vorm te geven aan hun leven. Maar er is daar

³³ Vergelijk J. van der Hoeven, *Wetten en feiten. De ‘wijsbegeerte der wetsidee’* temidden van hedendaagse bezinning op dit thema, in: P. Blokhuis e.a. (red.), *Wetenschap, wijsheid, filosofie* (Assen 1981) 107/108.

³⁴ Dooyeweerd spreekt hier van ‘positivering’. Zie: Dooyeweerd, *op. cit.* (n.1a) II 237-241; idem, *op. cit.* (n.1b) II 175-180.

³⁵ Vergelijk C.A. van Peursen, *De naam die geschiedenis maakt, Het geheim van de bijbelse godsnamen* (Kampen 1992) 25-27.

nog meer aan de hand. Het gaat daar niet alleen over mensen die hun eigen geschiedenis maken, maar ook over de wijze waarop steeds God present is in die geschiedenis en hoe voortdurend de wijze waarop de mens vorm geeft aan zijn bestaan gesteld wordt onder de norm van de Goddelijke liefde en rechtvaardigheid, onder de norm van de tien geboden en de bergrede. Anders gezegd: de norm is niet los verkrijgbaar³⁶. De norm krijgt pas betekenis in de geschiedenis, wordt pas verstaanbaar in de geschiedenis, in het volle leven, daar waar mensen geconfronteerd worden met het onrecht en zoeken wat in die situatie recht doen inhoudt. Zij komt aan het licht waar mensen in de volheid van het leven oprecht zoeken naar de bedoeling van God met deze wereld.

Besluit

Maken we nu de balans op en kijken we nogmaals naar wat het perspectief van Plessner zoals Kockelkoren dat schetst kan betekenen voor de uitdrukking van de wet als grens tussen God en de kosmos, dan zien we dat dit perspectief een uitgangspunt biedt waarin het mogelijk wordt die grens te denken op basis van het asymmetrisch principe dat zich in de hele scheppingswerkelijkheid openbaart. Daarbij wordt juist door het asymmetrisch karakter van de grens duidelijk waarom die grens voor God wel, maar voor ons mensen niet overgankelijk is. Het denken van Plessner biedt ons zo belangrijke aanknopingspunten om enerzijds het denken over God als staande boven de wet, transcenderende de geschapen werkelijkheid, mogelijk te maken en om anderzijds ruimte te maken voor het denken over een werkelijkheid onder de wet, die desondanks een werkelijkheid is die steeds weer een appèl doet op onze vrijheid en verantwoordelijkheid. De wetsorde of scheppingsorde heeft niet zozeer te maken met een ontologie van de geschapen werkelijkheid, een wet die het wezen van de werkelijkheid beschrijft, als wel met een normatief criterium, dat steeds opnieuw vraagt om positivering in concrete normen en waaraan de werkelijkheid in haar rijke verscheidenheid van verschijningsvormen voortdurend getoetst moet worden. Aldus begrepen neemt de hier besproken uitdrukking terecht een centrale plaats in in de traditie van het christelijk wijsgerig denken.

*Deze tekst werd eerder gepubliceerd
in 'Philosophia Reformata', jg. 65, nr. 1, p. 1-12, Amersfoort 2000.*

³⁶ Vergelijk J. van der Hoeven, *op. cit.* (n.33) 110/111.