

zedes en zedenwetten dienen uiteen gehouden te worden. Niet een woord voor onze tijd? Wie de „zedes” bestrijdt, wete, dat dan nog Gods wet onaangetaast blijft staan; en zo hij er ook Gods wet mee bedoelt te kunnen wijzigen, bouwen, of iets dergelijks, is hij een hemelbestormer en vergrijpt hij zich aan Gods majesteit.

In onderscheiding van allerlei hedendaagse subjectivistische oecumene-bewogenheid stelt VON MEYENFELDT heel eenvoudig, dat christelijke katholiciteit bestaat in het wandelen in Gods wegen, en in de erkenning van de hegemonie van Gods Woord; niet in het resultaat van een optelsom van „kerken”, gedeeld door de grootste gemene deler van de kerkelijke verschillen en geschillen! Wat hij in dit verband schrijft over hervormd en gereformeerd kerkelijk empirisme is behartigenswaardig en verhelderend. En niet minder zijn opmerking in de richting van de „kerkelijke klaplopers”. Het is goed, en voor onze tijd noodzakelijk, dat onze ogen en harten geopend worden voor het grote gevaar, dat kerk en christenheid in onze dagen bedreigt: de binding van Gods Woord aan de kerk; en nog beter, te leren zien dat, juist omgekeerd, de kerk aan Gods Woord gebonden en onderworpen moet zijn.

Waarbij het een verademing is te lezen, wat hij schrijft over de prediking als dienst aan de Bijbel en aan de tekst. Zonder ook maar in het minst de noodzaak van oefening in de welsprekendheid te miskennen, waarschuwt hij terecht en bitternodig tegen de mode van menige predikant, om aan het evangelie een „make-up” te geven, zodat wel de make-up, maar niet het evangelie meer spreekt! Zeer aanbevolen ter lezing voor „geliefde en gevierde” volksredenaars, die de hoorders meer met eigen vondsten en kunstgrepen dan met de Bijbel de kerk uit laten gaan.

Noodzakelijk voor onze tijd is ook zeer zeker, dat de christen leert te onderscheiden tussen het huidig geneesmiddel van de sociale aanpassing en Gods roeping tot selectie en volharding.

Het contra-evangelie van de aangepaste mens, die het hoogstens brengt tot een verzoend zijn met eigen lot en omgeving, wordt gelukkig op duidelijke wijze geconfronteerd met het ware evangelie van Gods verzoening in Christus, waardoor Hij ons met Zich verzoent.

Dit is wat anders dan dat wij, zoals hij markant opmerkt, tot kettinggangers van onze eigen persoonlijkheid worden, die ons met onszelf te verzoenen als de hoogste wijsheid achten.

Dankbaar las ik zijn scherp noteren van de waagstuk-idee, die bij de doorbraaktheologen en filosofen van onze dagen opgeld doet. Wanneer hij daar tegenover stelt, dat „verzoeking” in de Bijbel voorkomt in het Onze Vader, maar dan als afgebeden realiteit, en ook de Boze voor de christenmens als *gebedsinhoud* bekend is, dan staat dit wel het duidelijkst tegenover het huidige „Men doet maar”! Niet minder dan zijn opmerking, dat juist de Bijbel van de christen eist, dat hij overlegt, en nog eens overlegt en hij God ook met zijn verstand heeft lief te hebben.

Ter overweging geef ik door, dat de vervangingsformule van 1946, die de synodale gereformeerden en de vrijgemaakten vanéén houdt, juist in het geloofsleven der leden van de niet-vrijgemaakte kerken niet functionneert, en daarom niet veel anders dan een fossiel is. Een bij-geloof!

Hoe kostelijk legt hij de vinger op de huidige mode bij veel christenen, boete te doen voor zo goed als alles, wat de christenheid tot nu toe deed en doet: christelijk masochisme; en ik voeg er bij: geestelijke naaktloperij en miskenning van al Gods tedere bemoeienissen met Zijn kinderen door het werk Zijns Geestes!

Voor onze tijd zeker broodnodig is zijn scherpe en scherpzinnige opmerking, dat de duivel wat anders dan chaos tot stand brengt, omdat de duivel ordent, een rijk bouwt, een

rijk met rijksverordeningen en rijksorde. Een dirigisme, waar juist de orde van het Koninkrijk der hemelen antithetisch tegenover staat.

Men kan reeds daarom dit boek liefhebben, omdat de schrijver geen interpretatie-listen hoeft toe te passen, om de Bijbelse vermaning: „De vriendschap met de wereld is vijandschap tegen God” eenvoudig in haar eenvoudige verstaanbaarheid en duidelijkheid door te geven, en haar niet hoeft te camoufleren om wille van een overspannen en onbijbelse solidariteitsprediking. Waar komt men dit tegenwoordig nog tegen?

Anders dan de gemoedelijke gemakzucht, waarmee overheidsbijdrage voor kerkenbouw zonder blikken of blozen wordt goedgepraat, zo niet toegejuicht, en als heelmiddel tegen dit symptoom van ontsporing in de christelijke levenswandel, komt in dit boek de oproep tot soberheid als christelijke ascese naar voren. Geen ascese om de ascese, maar soberheid, omdat de kerk een strijdende kerk is en een strijdend volk om wille van de strijd weet van de nood-maatregel der ascese, omdat alle krachten geconcentreerd moeten zijn op de strijd en de overwinning.

Zoals ieder voor zich goed doet, er eens over na te denken, of zijn arbeid godsdienst dan wel een begrafenisdienst is! Inderdaad, een derde is er niet.

Wanneer de schrijver steeds weer op de gruwel der sterilisatie van Gods Woord wijst als een droevig tijdsverschijnsel in het midden der kerk, dan zou ik deze recensie willen besluiten met de opmerking, dat hij in elk geval met dit boek de tegengestelde richting uitwees en ons er in voorging: in de opening der Schrift en in het leven en denken bij de geopende Bijbel. De enige inspiratiebron der christenheid!

Amstelveen

S. U. ZUIDEMA

DE MENS¹⁾

De vraag: wie is de mens? staat in onze tijd wel in het brandpunt der belangstelling. De reden daarvan is, dat de mens van zichzelf vervreemd is geraakt. Dit wordt veelal geweten aan de overorganisering en vertechnisering, die onze maatschappij kenmerken en die de mens tot een nummer zouden hebben gemaakt. Het is echter duidelijk, dat hiermede slechts over uiterlijke invloeden wordt gesproken, die weliswaar ongetwijfeld op de mens inwerken, doch de zelfvervreemding, waaraan hij onderhevig is ten diepste niet kunnen verklaren. Wij hebben hier immers te doen met een innerlijk proces, waarvoor dan ook een innerlijke oorzaak moet worden gezocht. Deze is te vinden in de zelfontworteling van de Westerse mens, zoals die in de loop der eeuwen sinds de renaissance heeft plaats gevonden.

De renaissance-mens was vervuld van zelfvertrouwen en overtuigd van zijn vermogen tot een onderwerping der natuur, die met zijn zelfvolmaking hand in hand zou gaan. Deze toekomstverwachting is gedoofd en als enig uitzicht is de dood overgebleven.

Deze ontwikkeling is bevorderd door de historische denkwijze. Sinds de mens niet alleen maatschappelijke toestanden, maar ook zijn eigen hoogste ideeën is gaan zien als historisch bepaald, geboren uit de constellatie van een bepaald tijdperk en gedoemd om daarmede weer ten onder te gaan, hebben deze ideeën hun betekenis van houvast voor hem verloren. Door zijn geloof in die ideeën was hij tevoren bij machte

¹⁾ Verslag van een lezing van Prof. Dr. H. DOOYEWEERD, gehouden voor de kring Rotterdam der Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte op 29 maart 1957, dat een vorig maal moest overstaan.

geweest zich boven de stroom van de historie te verheffen en zich een einddoel daarvan voor te stellen. Nu ook deze ideeën voor hem historische, vergankelijke gegevens zijn geworden, heeft hij dit uitzicht evenwel verloren. En geen einddoel meer te zien voor de mensheidshistorie, dat betekent voor de mens teruggeworpen te worden in zijn individueel bestaan met als onherroepelijk besluit daarvan de dood.

Aldus losgeslagen van de ankergrond van het renaissancistische zelfvertrouwen en gesteld tegenover het uitzichtsloze lot van de dood, zoekt de mens opnieuw naar de zin van zijn bestaan. Kan de wetenschap hem daarover dan niet inlichten? Ongetwijfeld kan deze hem veel over zijn tijdelijke existentie leren: over de fysisch-chemische samenstelling van zijn lichaam, over de zich daarin afspelende biotische processen, over zijn psychisch leven, over zijn analytisch vermogen, over zijn historie, zijn omgang met zijn medemensen, zijn handel en verkeer, zijn kunstontwikkeling en rechtsvorming, zijn moreel gedrag enz. enz. Maar dit alles betreft slechts de onderscheiden ervaringsaspecten van 's mensen tijdelijk bestaan, die in de theoretische denkhouding der wetenschap uiteen worden gelegd en ons de mens slechts leren kennen naar een grote verscheidenheid van gezichtspunten. Elk der vele wetenschappen verspreidt echter slechts licht over één der genoemde aspecten. De mens als eenheid kunnen zij niet tonen, slechts een staalkaart.

Maar indien dan de vakwetenschappen verstrooid blijven in de aspecten, kan de wijsbegeerte deze dan niet tot eenheid herleiden?

Bij de beantwoording van deze vraag dient voorop te worden gesteld, dat de mens niet te kennen is, indien zijn ikheid buiten beschouwing wordt gelaten. De kijk op die ikheid is nu echter de eeuwen door in de geschiedenis der wijsbegeerte juist zeer wisselend geweest. En dat is ook geen wonder: zij is als een fantoom, dat aan onze handen ontglipt, wanneer wij het willen vastgrijpen.

Hoe komt dit? Omdat de wetenschap en ook de wijsbegeerte alleen datgene kunnen definiëren, wat voor analyse toegankelijk is, omdat het een menigvuldigheid van momenten vertoont. De ikheid echter is nu juist de radicale boventijdelijke eenheid van de mens, die zulk een menigvuldigheid niet heeft en zich daardoor dan ook aan wetenschappelijk begrip onttrekt.

Nog een tweede mysterie kenmerkt de ikheid. Zij is niets in zichzelf. Zij bestaat slechts en van haar kan slechts zinvol als „ik” gesproken worden in zoverre zij buiten zich wijst naar andere ikken, beneden zich naar de gehele in de tijd besloten wereld, die de mens in zijn ervaring op zijn ik betrekt en waarvan hij de kroon uitmaakt, en tenslotte, als belangrijkste relatie boven zichzelf uit wijst naar God. Augustinus heeft dit reeds uitgedrukt in zijn beroemde uitspraak: Onrustig is ons hart, totdat het rust vindt in U. De mens moet buiten zichzelf treden om zichzelf te kunnen vinden: zijn zelfkennis is afhankelijk van zijn Godskennis.

Deze wet blijkt ook voor de afvallige mens op te gaan: de drang naar de Oorsprong is hem ingeschapen. Maar deze richt zich bij hem op een afgod, op een idool. Zo zocht bijvoorbeeld Aristoteles het wezenlijke van de mens in zijn theoretische denkkraft, parallel met zijn opvatting van de godheid als het zuivere zichzelf schouwende denken (theoria = schouw). LEIBNIZ, die het mathematisch denken als het kenmerk van de mens zag, verbond hiermede de voorstelling van God als de grote Geometer. En voor KANT, die het ware *autos*, de ware *zelfheid* van de mens zocht in de zuivere zedelijke wilsfunctie die één is met de zedewet, was God een postulaat van de moraal. Immers: de deugd wordt in dit leven niet beloond, dus moet er een God zijn, die na dit leven hiervoor zorgdraagt.

De vraag naar de menselijke ikheid blijkt dus de vraag naar goddelijke oorsprong in te houden. En daarop kan de

wijsbegeerte, die evenmin als enige vakwetenschap buiten de tijdelijke werkelijkheid kan treden, geen antwoord geven. Ook de theologie deelt dit lot met de andere wetenschappen. Zij kan immers geen ander veld van onderzoek hebben dan Gods Woord-Openbaring onder het tijdelijk aspect van het geloof: God Zelf blijft als de Eeuwige buiten het bereik van haar aan de tijd gebonden analytische werkzaamheid. Kan ook de theologie dus uiteindelijk geen begrip verschaffen van 's mensen ikheid, wijl niet van God Zelf, Wiens beeld de mens is, schadelijk wordt de theologie zelfs, indien zij zich bindt aan een mensbeeld, dat uit een heidense traditie stamt. Dit nu is inderdaad eeuwenlang het geval geweest. De Rooms-Katholieke scholastiek en, in haar voetspoor, ook zelfs veelszins de orthodox-Protestantse theologie hebben een mensbeeld aangehangen, dat niet meer was dan een aan de kerkleer geadapteerde versie van de antieke gedachten over de mens.

Het Griekse denken werd beheerst door een religieus grondmotief, dat een onverzoenbaar dualisme inhield, omdat het geboren was uit het conflict tussen twee tegenstrijdige religies. Dit wil zeggen, dat in dit religieuze grondmotief eigenlijk twee religieuze motieven tegen elkander botsten, nl. het zgn. materiemotief en het vormmotief. Het materie-motief was afkomstig uit de oudere levensreligie, die geen goden met vorm of gedaante kende, maar alleen de vormloze eeuwig vloeiende stroom van het goddelijk leven. Uit die stroom komen de generaties op van wezens, die zich in een lichamelijke vorm zoeken vast te leggen, maar juist daarom onderworpen zijn aan de huiveringwekkende *Anangkè*, het duistere doodslot. Ze zijn ten ondergang gedoemd. En dat terecht, want al wat uit de levensstroom opkomt en daarmede individueel vorm-bestaan aanneemt, doet dit ten koste van anderen. Het ene levende wezen voedt zich immers met het andere. Daarom is volgens deze religie alles wat in individuele vorm ontstaat, waard dat het te gronde gaat. En daarom wordt ook alles wat zich opkomende uit de levensstroom in een individuele vorm vastlegt voortdurend bedreigd en dus uiteindelijk beheerst door het doodslot, de *Anangkè*.

Tegen deze levensreligie, die de mens slechts naar het organisch levensaspect vatte, kwam de jongere religie op der cultuurgoden, de goden van vorm, maat en harmonie. Deze goden verlieten Moeder Aarde, de voortbrengster van alle leven, in wie dat leven ook weer ondergaat, zij namen een onsterfelijke redelijke en individuele vorm aan en vestigden zich als onsterfelijken op de verheven Olympus.

De Griekse theologie trachtte de oudere levensreligie en de Olympische religie met elkaar te verzoenen door een godenstamboom te ontwerpen, volgens welke de jongere cultuurgoden uit de oudere natuur- en levensgodheden zelve zouden zijn ontsproten.

Maar de verzoening bleek niet mogelijk. De onsterfelijke Olympiërs hadden geen macht over de *Anangkè*, over leven en dood der stervelingen. Zij konden volgens het geloof der Grieken de mens slechts helpen, zolang hij gezond en sterk door het leven gaat. Zodra het doodslot echter beslag op hem gaat leggen, trekken zij zich terug: zij schuwen zelfs de aanraking met de Hades (het dodenrijk).

Uit dit dualistische godengeloof moest wel een dualistische kijk op de mens voortkomen, volgens welke hij zou bestaan uit een materie-lichaam onderworpen aan de dood en een redelijke onsterfelijke ziel, die als zijn wezensvorm werd beschouwd. Dit mensbeeld werd wel het eerst uitgewerkt in de Orphische leer, die de Dionysische levensreligie met het vorm-principe van de cultuurreligie trachtte te verbinden en grote invloed kreeg op de Griekse wijsbegeerte.

Het is dit mensbeeld dat in de scholastieke Rooms-Katholieke en Protestantse theologie in aan de kerkleer aangepaste vorm is overgenomen en dat bijvoorbeeld wel tot de gedachte heeft geleid, dat de erfzonde in de sexualiteit zou schuilen.

In dit gespleten mensbeeld is geen plaats voor de wortel-eenheid van het ik. Wij moeten ons dan ook van deze theologische speculaties afwenden.

Slechts Gods eigen Woord kan ons openbaren, wie Hij is en dus ook wie ik ben, die zijn beeld uitmaak. Niet in de vorm van een wetenschappelijke theorie, maar als een bekennen van de waarheid kunnen wij deze openbaring verstaan.

Het Woord van God, dat is de Bijbel. Die Bijbel stelt ons echter voor hetzelfde probleem als de mens, aan wie wij zoveel aspecten konden onderscheiden zonder de eenheid van zijn bestaan te kunnen vatten. Zo is de Bijbel een verzameling van vele boeken. Wat maakt deze tot een eenheid? Dat God Zich daarin openbaart aan de mens en daarmee de mens aan zichzelf. Dat betekent, dat God af moet dalen in de menselijke sfeer en dat heeft Hij dan ook inderdaad gedaan in Christus Jezus.

Die vleeswording des Woords heeft te allen tijde ergernis gewekt: Christus was toch slechts een mens van gelijke beweging als wij? Diezelfde ergernis wekt Gods openbaring in de Schrift. Wat onderscheidt haar van andere boeken, van de heilige boeken van andere religies? Wat maakt de Schrift, de Schriften tot de eenheid, waarin Gods Woord tot ons klinkt? Haar centrale grondmotief, dat zich rechtstreeks richt tot de menselijke ikheid. Zien wij dit grondmotief niet, dan zijn wij als de ongetwijfeld orthodoxe schriftgeleerden, van wie Jezus zeide, dat zij de sleutel der kennis misten om de Schriften te openen. Dat grondmotief van de Schrift is de openbaring van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de Heilige Geest.

De openbaring van de schepping, dat is niet in de eerste plaats een leerstuk, waarover te theoretiseren valt, maar een geestelijke kracht, die u in zijn greep neemt en houdt met uw hart en al uw tijdelijke levensfuncties. In het scheppingsgeloof zien wij God als de Absolute Oorsprong aller dingen. Tegenover Hem bezit niets zelfstandigheid. Ook de Satan niet: hij is geen tegen-god, slechts een afvallig schepsel.

De zondeval, dat is de absolute verlorenheid tegenover die God, voor Wie geen veilige zône bestaat, waarin wij voor Hem zouden kunnen vluchten, zoals psalm 139 zo indrukwekkend beschrijft.

Wie is nu de mens, in het licht van de belijdenis van schepping en zondeval?

Wat de schepping betreft: God schiep de mens naar Zijn beeld, dat wil zeggen naar dat van de Absolute Oorsprong, tegenover Wie geen tegenmacht bestaat. Zo is 's mensen ikheid de radicale eenheid van zijn bestaan, waarin concentrisch is samengetrokken de totale zin van de tijdelijke werkelijkheid, aan het hoofd waarvan hij gesteld is. Zijn taak is deze heersersmacht evenzeer concentrisch te richten op de liefdedienst van God en van zijn naasten als Diens mede-beeld dragers.

Dit is uiteraard geen wijsbegeerte. Gods Woord en Geest hebben het geopenbaard. Geen wijsgerige anthropologie vermag uit eigen kracht tot deze centrale waarheid van het menszijn door te dringen.

Nu blijkt ook, wie de mens is na de zondeval. Deze grijpt hem aan in zijn worteleenheid, het hart, niet opgevat als de zetel der gevoelens, maar als het brandpunt van ons bestaan. De zonde is in de grond van de zaak alleen dit: dat de mens meent iets in zichzelf en dus gelijk God te zijn. Als beeld van God is hij de spiegel, die geen eigen bestaan heeft, maar slechts Gods beeld weerkaatst. Door de zondeval schuift het gordijn van de hoogmoed voor de spiegel, zodat deze verduisterd wordt.

Gods licht is echter zo sterk, dat het ook door het gordijn blijft heenschijnen. Maar het gordijn vertroebelt het beeld, de samenhang gaat verloren en daarmee 's mensen kennis omtrent de eenheid van zijn ik. Hij blijft spiegel: de gericht-

heid op de oorsprong gaat niet verloren. Doch hij gaat die oorsprong nu zoeken binnen de tijdelijke werkelijkheid. Het wezenlijk karakter daarvan kent hij echter niet meer. Hij weet niet meer, dat de gehele creatuur slechts zin-karakter heeft, dat zij geen bestand heeft in zichzelf, doch steeds buiten en boven zichzelf uitwijst. Daarmede heeft hij ook het zicht op haar eenheid verloren: hij kiest er nu eens dit en dan weer dat aspect uit om het te verabsolueren, tot zijn idool te maken, waarnaar hij zichzelf vervolgens modelleert.

Deze radicale zondeval, die de mens in de worteleenheid van zijn bestaan heeft aangetast, vereist een even radicale verlossing, die God in Christus Jezus heeft geschonken. Hij is alleen het ware beeld Gods, de echte mens. In de gemeenschap met Hem wordt de mens vernieuwd naar zijn hart en naar al zijn levensuitingen in zijn tijdelijk bestaan.

Nogmaals: dit alles is geen wijsbegeerte, geen theorie, maar levenswaarheid, geest en kracht, die u behoudt of afstoot.

Rotterdam

C. GROEN

DE ZEKERHEID VAN MENSELIJK WETEN ¹⁾

Over de zekerheid van menselijk weten kunnen we nadenken 1. met het oog op de praktijk, 2. met het oog op de vakwetenschappen en 3. met het oog op de wijsbegeerte.

1. De praktijk gaat voorop. In haar vindt de mens een zekerheid, die eigenlijk niet te rijmen valt met de gebrokenheid en wankeling van het menselijk bestaan. Die zekerheid wordt ons door God gegeven, en is, als volmaakt geschenk, dan ook ten volle ménselijke zekerheid. In het praktische leven maakt de religie het centrum uit, en van het religieus weten als integrerend bestanddeel van onze religie is sprake in wat de Heidelbergse Catechismus noemt „stukken die ons nodig zijn te weten”. Nader kan deze praktische zekerheid worden aangeduid als naïef in de zin van ongereduceerd. Zij draagt het karakter van gewoonheid, en in die gewoonheid gaat de mens vragen stellen. Het vragen onderstelt als zodanig onzekerheid in de zin van nog-niet-zeker-weten. Anderzijds heeft ook de vraag haar eigen zekerheid, die verband houdt met oorsprong en bestemming. Omtrent beide weten we weinig, we zijn er geen getuigen van, maar ze liggen niet, zoals JASPERS wil, in volledig duister gehuld. Wat weten is, gaat ons verstand te boven, en ook de wetende mens kent zich zelf niet in de zin van doorgronding. Door Gods bemoeienis met de mensen wordt de relatie tot de naaste gesteld, en via deze de — secundaire — relatie van de mens tot zich zelf. In rationalisme en theoretische ontologie wordt gezocht naar een zekerheid als binnenmenselijk natuurlijk gegeven, maar de Schrift leert, dat ons weten ons van buiten af wordt geschonken. Op de weg naar zeker weten ontmoeten we de twijfel, iets anders dan weifeling, maar toch een bedenkelijke figuur, al zal hier christelijk geduld noodzakelijk blijven. In de moderne wijsbegeerte vinden we de methodische en de existentiële twijfel, die sterk verschillen en niettemin onderling samenhangen. De Schrift spreekt, vooral in de Psalmen, van het wankelen van de mens, dat door Gods gunst wordt weggenomen.

2. In de vakwetenschappen ontmoeten we de praktische zekerheid centraal, maar naar haar aard werkt de vakwetenschap theoretisch, wat op een relatief zekerheidsverlies komt te staan. Ook het experiment, dat niet tot de physica beperkt is, biedt zelden de verlangde zekerheid. Vanwege haar religieus centrum blijft niettemin de vakwetenschap zinvol, al mogen we haar niet overschatten (laat staan over de praktijk

¹⁾ Samenvatting van het referaat, gehouden op de jaarvergadering van 2 januari j.l.