

© Frits de Lange. All Rights Reserved. No part of this publication may be reproduced in any form without explicit permission from the author.

## ZONDER APPLAUS

### Een eeuw (of minder) Gereformeerde ethiek

in: W. Stoker, H.C. van der Sar (red.), *Theologie op de drempel van 2000*, Kampen 1999, 199 - 221

door Frits de Lange

Wie terugblijkt op honderd jaar ethiek in het GTT kan in de drie planken met jaargangen breed en smal zoeken. Het hangt er immers maar vanaf wat hij onder 'ethiek' verstaat. In brede zin van het woord kan men onder ethiek de groeps Moraal van de gereformeerden verstaan, de 'Gereformeerde zede' die R. Schippers met zijn gelijknamige boek in 1954<sup>[1]</sup> in kaart bracht en waarvan G.Th. Rothuizen amper dertig jaar later moest constateren dat zij niet meer bestond.<sup>[2]</sup> (*De bezige bij*, 1980). Zede staat dan voor het cultuurpatroon van een bevolkingsgroep, in dit geval het verzuilde volksdeel van Kuyper's kleine luyden. De 'ethiek van de gereformeerden' duidt dan op de (sub)cultuur, de wijze van denken, spreken en handelen, die kenmerkend is voor een bepaalde groep mensen of voor een samenleving, een levensstijl, in dit geval, van de neo-calvinisten.<sup>[3]</sup> Of liever (want anders kon men beter gewoon van (sub)cultuur blijven spreken, en niet van zede) op het *normatieve* van deze stijl. Zo *hoort* het, want zo zijn onze manieren, zegt de zede. Doorgaans loopt zij daarmee parallel aan wat feitelijk geldt in de cultuur, maar soms staat zij daar ook tegenover. Dan stuiten we op haar harde kern, op grond waarvan ze in de ethiek - die de dingen onder het gezichtspunt van goed en kwaad beziet - ook thuis hoort. Op de zedelijkheid, die meer is dan de zede, en het morele hart ervan vormt. Daarin onderscheidt de ethiek zich van de cultuursociologie. De normatieve bezinning op de zedelijkheid is de eigenlijke taak van de ethiek; de beschrijving van de zede die van de sociologie.

Het vak ethiek en zijn beoefenaren komt men natuurlijk tegen in die eeuw GTT, ook al zal een ethicus het naar verhouding misschien te weinig vinden. Ik zal er in de tweede helft van mijn artikel de nodige aandacht aan besteden. Maar deze ethiek in engere zin is zo sterk verbonden met en doortrokken van de voedingsbodem in de gereformeerde subcultuur, dat zij zich niet afzonderlijk daarvan laat beschrijven. De gereformeerde ethiek is lange tijd zelfs weinig anders dan bezinning op de eigen groeps Moraal. Ik begin daarom met die laatste, de gereformeerde wereld. In beide, gereformeerde zede en zedelijkheid, ontmoet men - om met Dietrich Bonhoeffer te spreken, die met deze woorden zijn verhouding tot het milieu waarin hij was groot geworden tot uitdrukking bracht -

een 'verzonken wereld.'<sup>[4]</sup> Een wereld waarin men verworteld is, maar waarin men niet meer leeft. De gereformeerde ethiek, zo zal ik beweren, heeft de eeuw, die het GTT wèl heeft overleefd, ook niet vol weten te maken.

### *De duidelijkheid van de Schrift*

Zowel de gereformeerde cultuur als haar ethiek, zoals zij ons tegemoet treedt uit de eerste jaargangen van het GTT is sterk georiënteerd op de bijbel. Tot in de titel van het tijdschrift toe. 'Wat zegt de Schrift?' de voorloper van wat vanaf 1913 het GTT zou gaan heten is een 'Maandblad ter bevordering van het rechte lezen en uitleggen van Gods Woord.' Op het titelblad is vanaf jaargang 1, nummer 1 een opengeslagen bijbel te zien met daarop Ps. 119: 105 ('Uw woord is een lamp voor mijn voet en een licht op mijn pad') en Hand. 8:30 ('Verstaat gij wat gij leest?'). Ook als de naam in 1907 verandert in *Gereformeerd Tijdschrift* blijft de geopende bijbel afgedrukt. " t Is immers juist kenmerkend-*Gereformeerd*, niets te leren, niets te willen, dan wat de Schrift zegt', schrijft L. Lindeboom in zijn redactionele verantwoording. De gereformeerde subcultuur is een woordcultuur, waarbij niet alleen de vraag naar de rechte leer maar ook die naar het goede leven via de omweg van de bijbelse hermeneutiek wordt beantwoord. De bijbel geldt - zo lezen we in het eerste nummer - als 'de standaard van het onfeilbare Woord, het eigen Woord van God, waaraan alle menschenwoord moet worden getoetst'. En tussen vraag en antwoord zit daarbij blijkbaar geen streep licht: 'tegenover Rome belijden wij de *duidelijkheid* van de Schrift'.

Die duidelijkheid geldt leer en leven. De gereformeerde ethiek is eigenlijk niets anders dan ondubbelzinnige exegese. De moraal wordt over de band van de bijbel beoefend. Liegen en kwaadspreken als moreel probleem? Zij worden in termen van Jacobus 3 en de daar gehekelde 'zonden der tong' hervertaald als bijbeluitleg (J. Hulsebos, 1, 1: 'O, wat veroorzaakt de zonde der tong nog eene ellende en verachtering!', pg.8) . En de 'sociale quaestie'? Zij wordt als 'Wat de Schrift zegt van armen en rijken' (4, 93) gepresenteerd. De zorg voor weduwen en haar naastbestaanden wordt via 1 Tim. 5:16 benaderd (jrg. 1), en in de 'loonquaestie' wordt 'Ds. Fernhouts uitlegging van 1 Tim. 5:18 aanbevolen' (jrg. 7) . De sociale ethiek komt aan bod via artikelenserie over de de profeet Joël en de bergrede (jrg. 7,8,9) . De vraag 'wat zegt de bijbel?' is niet één vraag in de morele bezinning te midden van andere, de Schrift is niet één externe bron voor morele oriëntatie naast andere (ervaring, wijsbegeerte, wetenschap, traditie), maar zij vormt het ene symbolisch universum temidden waarvan leeft, een hermeneutisch milieu, even vanzelfsprekend als de lucht die men ademt en het voedsel dat men eet. De vragenrubriek, die elk nummer besluit, is in dit opzicht illustratief. De gewone vragen van alle dag kunnen met een beetje gezond-verstand-casuïstiek wel toe. Zo ligt het antwoord op de vraag 'mag een jongeling op den dag des Heeren zijn beminde bezoeken?' nog enigszins voor de hand: 'Welzeker,

een jongeling mag op den dag des Heeren zijne beminde bezoeken. Als hij tenminste daardoor niet genoodzaakt is den openbaren godsdienst te verzuimen.' Maar bij de vraag 'Mag een christen vegetariër zijn?' dient de Schrift het eerste en het laatste woord te hebben. Via een uitleg van Gen. 1:29 en 9:3 wordt de lezer tot het sluitende inzicht gebracht dat voor het ascetisch vegetarisme 'geen grond bestaat in de Schrift'. Conclusie: 'Omdat dus het *beginsel* der vegetariërs verwerpelijk is, mag, dunkt me, een christen geen vegetariër zijn.' (4, 181)

De eerste jaargangen ademen de geest van een zich consoliderende gemeenschap, die de stabiliteit van een eigen levensvorm zoekt. Het tijdschrift weerspiegelt de overtuiging dat 'er in het tegenwoordig tijdperk een rustige ontwikkeling der Gereformeerde leer, een ernstig en bezadigd onderzoek behoort te zijn na de reformatorische woelingen der vorige eeuw.' (jrg. 9) De politieke en culturele woelingen van de nieuwe eeuw lijken op afstand te worden gehouden. Van 1914 tot 1918 brandt de wereld, maar het GTT lijkt even neutraal als Nederland dat was. H. Bavinck's *Het probleem van de oorlog* (de brochure biedt 'genot, leering en troost') en H.S.S. Kuiper's *Van oorlog en vrede* ('een kostelijk geschrift') worden gerecenseerd, maar het zedelijk hart lijkt warmer te kloppen als het dichterbij huis blijft. Van Bavinck leest men liever *Het christelijk huisgezin*: 'Onder den zegen Gods kan dit boek medewerken tot verheffing van het huwelijk en bevestiging en reformatie van het huisgezin naar de ordinantiën van God, den Schepper, die in Zijne groote goedheid het huwelijk heeft ingesteld en 't in stand houdt, onder en trots alle zonden van de menschen en hun veranderingen in denken en doen.' (L. Lindeboom, 9, 317) Het kerkelijk stemrecht van vrouwen is een voortdurend terugkerend onderwerp (jrg. 7, 8, 9, 23, 28) en de weerstand daartegen - het zal nog tot 1958 duren voordat het ambt van ouderling en diaken voor vrouwen wordt open gesteld en nog tot 1967 voor ze predikant mogen worden<sup>[5]</sup> - verhindert niet dat A. Kuiper's *De Erepositie der Vrouw* (15, 213) wordt besproken, zonder de zweem van ironie die men nu al gauw in de titel zal leggen.

#### *De kanteling van de tijd*

De antithese wordt beoefend, de grenzen met de andere zuilen worden gemarkeerd. De kloeke, zelfverzekerde toon van W. Geesink's *Van 's Heeren Ordinantiën* (1907 - 1909) en *Gereformeerde Ethiek* (1931) is tekenend voor het hechte en ongeschokte culturele zelfbewustzijn. Of klinken daarin zo langzamerhand toch ook wat dissonanten door? In een bespreking uit 1927 van een herdruk van één van Geesink's delen wijst J. Ridderbos op de grote verdiensten van dit werk in de 'principiële uiteenzettingen' (27, 493vv.) . Maar tegelijk schijnt het dat niet iedereen daar zomaar meer van overtuigd is: 'Het gevaar is niet denkbeeldig dat sommigen onder ons de geestelijke schatten, die de vorige generatie heeft vergaderd en aan ons vermaakt, ongebruikt heeft vergaderd en aan ons vermaakt, ongebruikt zullen laten liggen, en ze daardoor feitelijk verwerpen, zonder er nog

kennis van te hebben genomen.' 'Een ijverige bestudering van prof. Geesink's werk zou m.i. voor velen dienstbaar kunnen zijn, om verloren vastheid te herwinnen, vertroebeld inzicht te verhelderen, en weer blijdschap te smaken over de rijkdom en de schoonheid der Christelijke, Gereformeerde wereldbeschouwing, waarvan deze auteur een zoo beslist en sympathiek verdediger is.' (jg. 27, 495) Verloren vastheid? vertroebeld inzicht? Het lijkt alsof er scheurtjes in het hechte weefsel van de Gereformeerde zede zijn gekomen.

Op wie zou Ridderbos gedoeld kunnen hebben? Misschien wel op jongeren als G. Brillenburg Wurth, die drie jaar later aan een serie artikelen over 'De Christen en de Wereld' begint en daarbij niet alleen uit andere theologische vaatjes tapt maar ook een andere, minder robuuste toon aanslaat (Jg. 30, 145vv., 209vv., 290vv.) . Wurth opent zijn verhaal met Roessingh, en vervolgt met een *tour d' horizon* langs de sociale ethiek van W. Hermann, E. Troeltsch, F. Naumann, de religieus-socialen (Kutter en Ragaz) en K. Barth. Hij getuigt niet alleen van een erudiete, brede blik maar ook van minder zucht tot antithese dan zijn voorgangers. Daarbij is Wurth - A. Dekker zou hem later als een overgangsfiguur 'op de grens van de breuklijn, op de kanteling van de tijd'<sup>6</sup> - niet minder gereformeerd in de manier waarop hij in zijn laatste artikel (290 - 306) zijn ethiek opbouwt vanuit een breed, drievoudig perspectief op mens en wereld als geschapen, zondig en verlost. Allereerst is er de *schepping*. Door God geschapen, kan de wereld dus niet zonder meer zinloos of slecht zijn. Ook al zijn zij door de zonde 'jammerlijk verwrongen en scheef getrokken', toch werkt er iets na van Gods scheppingsordinantiën. Daarin hebben wij te leven. 'Als schepsel hebben wij eenvoudig plichtsgetrouw onze roeping van God in de geschapen wereld te vervullen, de landman op zijn akker, de vrouw in haar gezin, de arbeider in de fabriek, de sociale werker in het maatschappelijk leven, de staatsman in de politiek.' (299) Niet dat Wurth alleen op de schepping wil koersen in de ethiek. Er is ook nog de *zonde*. Zij dwingt ons soms tot het compromis in en met de wereld. De *verlossing* heeft echter het derde, laatste woord. Ook al hebben we aan het komende Godsrijk alleen nog maar deel 'in hope', die toekomstverwachting nodigt ons uit tot positieve cultuurarbeid. Zo wordt, wie alle kaarten op de zonde en/of de schepping zet en daarmee aan haar eigenwettelijkheid overlaat (Naumann), of anderszins, wie alleen op de verlossing koerst en de de wereld nu al haar hengsels wil lichten in naam van het liefdesgebod (Kutter/ Ragaz, Barth) terechtgewezen en tot evenwicht gebracht.

Wurths ethiek is daarmee door en door Calvijns, en toch, de toon die wordt aangeslagen is anders, lichter, aarzelender dan van de generatie Geesink. Wurth erkent in dezelfde jaargang 1930 'voor welk een moeilijke en gewichtige taak de theologie van deze tijd staat' (jg. 30, 503). Die inschatting lijkt in dat tijdsgewricht nog niet gemeengoed te zijn onder de van het eigen gelijk zo overtuigde Gereformeerden. Brillenburg Wurth komt dan ook nog maar net kijken, kan men zeggen. Hij is nog predikant

te Souburgh en nog geen hoogleraar in Kampen (hij zou dat eerst in 1946 worden). Nu zijn het nog Greijdanus, Ridderbos, Honig die de antithetische toon zetten. De modernistische Schriftkritiek, de ethischen, de Christen-socialisten - hun werk wordt in de jaren twintig en dertig intensief gelezen, maar vervolgens beslist en scherp afgewezen. Zo bespreekt S. Greijdanus in 1929 op een besliste, zelfverzekerde toon de tweede druk van G.J. Heering's *De Zondeval van het Christendom* (1927) en constateert dat de auteur de door hem eerder ingebrachte bezwaren 'niet recht gevat heeft'. Met andere woorden, Heering heeft er niets van begrepen en blijft 'bij dezelfde optimistische verwachting van de goede uitwerking van eenzijdige, nationale ontwapening, en de miskennis van het roode gevaar, enz.' (30, 123v.).

Nu kan men zeggen dat Greydanus' strijdbare zelfverzekerdheid en zijn gereformeerde ethiek die het dragens van wapens niet schuwde, vanaf die jaren volledig bij de tijd en geen overbodige luxe waren.

Greydanus' bespreking in jrg. 32 van H.L. van Bruggen's brochure *Van het zwaard dat de overheid draagt* ('Weer een brochure om aan te dringen ook op eenzijdige bewapening...') werpt zijn schaduw ver vooruit. Greydanus wenst dat in de afweging van de geweldsvraag in oorlogssituaties niet wordt voorbijgezien aan het doel van de oorlog. 'Een verdedigingsoorlog doelt op de bescherming van het volk, de handhaving van het recht. Hij is geen doel in zichzelf.' (32, 202) Daarom zou de overheid op grond hiervan de plicht moeten hebben om gewapenderhand haar onderdanen te beschermen.

Het is duidelijk, gereformeerde ethiek is geen pacifistische. Of, zoals G. Th. Rothuizen in 1963 in een terugblik op 50 jaar GTT over dezelfde Greijdanus zei: 'Hij kan zich Jezus Christus op geen enkele manier voorstellen Amet een glas voor zich, bijwonende een toneelvoorstelling, in een wereldsch gezelschap, waar een ijdele conversatie gevoerd wordt, maar blijkbaar wel met een hand aan de trekker.' (63, 47) In jrg. 31 (1931/1932) schrijft P. Prins een artikel over Amesius' theorie van de rechtvaardige oorlog. 'Het oorlogsvraagstuk bezien door één der ouden' (31, 269 - 286) Een uitgebreide uiteenzetting over één der 17e eeuwse vaders, waarvan de enige actualiteit lijkt te liggen in een expliciete verwijzing naar de oorlog van 1914 - 1918. 'Daardoor is het vraagstuk van den oorlog nog nooit zo intensief, en zoo massaal op de menschheid aangevallen, als in onze dagen.' (31, 269) Als hij heeft geconcludeerd hoe evenwichtig Amesius met het oorlogsvraagstuk omging, door noch de oorlog te verheerlijken, noch hem te willen ontkennen, maar hem voorwaarden te stellen (een drietal, om precies te zijn: een rechtvaardige oorzaak, een rechtvaardig gezag, een zuivere bedoeling) eindigt Prins zijn betoog enigzins pathetisch met 'Alles roept om nieuwe beoefening der Gereformeerde Ethiek.' (31, 286)

Hij krijgt wat de actualiteit van het oorlogsvraagstuk spoedig meer gelijk dan hij zou willen. Van de hand van dezelfde P. Prins, predikant te

Deventer, volgt in 1933/ 1934 een lucide artikelenserie over 'een nieuw ADogma@', namelijk dat van het nationaal-socialisme. De auteur onderkent scherp het antisemitisme dat spoedig zijn ware gezicht zou laten zien. Wie had in 1934 zó door als deze auteur, dat 'het rassen-vraagstuk de kern is van het nationaal-socialistische vraagstuk' ? (35, 29) Prins concludeert 'dat achter het Nationaal Socialisme bijzonder gevaarlijke beginselen leven. En dat wij, als Gereformeerden op geen enkele wijze kunnen noch mogen meedoen met het koor der lofzangen van deze succesvolle beweging.' (35, 28) Voor hem is er geen twijfel mogelijk: de imposante verschijning van het opkomende Derde Rijk is de reus op lemen voeten uit Daniël 2.<sup>[7]</sup>

Vanaf dat moment had men - achteraf gezien - wellicht graag meer over politieke ethiek in het GTT willen lezen. Kan de kloeke toon en de ferme ethiek van de gereformeerden worden voortgezet, ook als de oorlogsdreiging toeneemt? Men kan echter alleen maar constateren dat in het verdere verloop van de jaren dertig het GTT steeds zwijgzamer wordt op dit terrein. Natuurlijk, er wordt flink aan ethiek gedaan. In 1937 bijvoorbeeld, schrijft Th. Delleman uitvoerig over 'geboortebeperving door Oginoïsme' (periodieke onthouding) en gaat een discussie aan met medici over de sexuele- en huwelijksmoraal. Het is uiterst relevante lectuur en het moet in die tijd een hoogst nijpend probleem zijn geweest (Delleman's standpunt over periodieke onthouding: 'niet doen', en wel op grond van 1 Cor. 7:5). (38, 356) Maar toch, die discussies lijken achteraf ver weg, zo weinig relevant nog, zo voorgoed verleden tijd.

Met de oorlog is dat anders. Hier geldt eerder het adagium: 'The past is not dead and gone; it isn't even past.' (William Faulkner). Vandaar dat men vanzelf wat alerter de jaargangen 1933 - 1945 van het GTT doorbladert. Hetgeen teleurstellend weinig oplevert. Of men moet tussen de regels doorlezen en het zwijgen als een vorm van spreken beschouwen. Geldt voor heel het blad in die periode niet wat G. Th. Rothuizen in 1963 in zijn terugblik op vijftig jaar GTT-kroniek over de kroniekschrijver uit die jaren, dr. K. Sietsma schreef? Sietsma, die na de Duitse inval in 1940 nog meldde: 'wij zijn niet zoo verslagen; wij zijn niet zoo geneigd tot wanhoop; men rekent nog niet zo sterk met een alles verdelgende oorlog' (jg. 41, 2, 136), staakte in 1941 zijn kroniek in het GTT. Waarom? Rothuizen schrijft: 'Hij hield ermee op, omdat hij er kennelijk teveel in moest verzwijgen, meer dan hij verdragen kon.' (jg. 63, 46)<sup>[8]</sup>

Aan politieke ethiek wordt er in die oorlogsjaren begrijpelijkerwijs weinig gedaan. Of moet men R. Schippers bijdrage uit 1941 'Vreest God, eert den Koning' (42, 145 - 164) als een gecodeerde, maar niet minder strijdvaardige vorm van verzet beschouwen? Schippers - niet minder ethicus als nieuw-testamenticus - behandelt het woord van Jezus 'Geeft dan de keizer wat des keizers is en Gode wat Gods is' (Marc. 12, 27) en voert een behoedzame polemieek met G. Kittel. Hij kritiseert diens suggestie - Kittel heeft hem zelf in zijn weinig heldhaftige houding tegenover het

Hitlerregime klakkeloos opgevolgd<sup>[9]</sup> - als zou daarmee tot onvoorwaardelijke loyaliteit tegenover de overheid zijn opgeroepen. Je moet even door de dubbele ontkenning heen lezen, maar het slot van artikel laat geen misverstand over: '... moeten we op het standpunt van Kittel inderdaad niet komen tot een afwijzing van den eisch in Op. om het beest niet te aanbidden?' (42, 164) Zo wordt er toch nog aan ethiek gedaan. Op de beproefde gereformeerde manier van *Wat zegt de Schrift?*: via de band van de exegese.

### *Verschuivingen in de normativiteit*

De 'stille revolutie' (G. Dekker) die de Gereformeerde kerken tussen 1950 en 1990 hebben doorgemaakt, hebben haar gelaat in hoog tempo onherkenbaar veranderd.<sup>[10]</sup> En toch: ontzuiling, secularisatie, democratisering, doorbraak, technologische revolutie, individualisering - in het GTT uit de jaren vijftig merkt men er weinig van. De stille revolutie wordt blijkbaar met een lange aanloop smeulend voorbereid en buiten de gevestigde theologische instituties als het GTT ingezet. Brillenburg Wurth, inmiddels hoogleraar te Kampen, doet trouw verslag van nieuwere literatuur op het gebied van de theologische ethiek (51, 60; 53, 146vv.; 57, 22; 63, 42), gastschrijvers als W.H. Velema schrijven deskundig over thema's als 'wet en gerechtigheid' (60, 70vv.), maar vuur spat er niet. De veranderingen worden in de kolommen van het GTT pas merkbaar begin jaren zestig, als een jonge, na-oorlogse generatie haar kerkelijke engagement combineert met theologische vernieuwingsdrang. De koers in de richting van meer openheid voor de moderne cultuur, die R. Schippers behoedzaam en voorzichtig in *De gereformeerde zede* (1954) had uitgezet, werd radicaal doorgetrokken. Schippers boek vormde het gerijpte hoogtepunt van de gereformeerde subcultuur, die *traditie* was geworden. In een door Schippers geliefd beeld: de gereformeerde wandel is wég geworden, heeft een pad in de cultuur uitgesleten dat herkenbaar en voor nieuwe generaties begaanbaar is. Alles wat later in de gereformeerde zede tot caricatuur werd uitgegroot vinden we bij hem terug, inclusief de terughoudendheid jegens dans, bioscoop, theater en kaartspel. De gereformeerde die zich in gewetensnood afvraagt: '... mogen we nu kaarten of niet?' krijgt van Schippers nog steeds uitgebreid en genuanceerd antwoord.<sup>[11]</sup> Maar tegelijk wordt er door hem, zij het aarzelend, openheid geschapen voor een levensstijl, die wat meer is aangepast aan de nieuwe wereld van consumptie en technologie. Vrije tijd is niet enkel ascetisch door te brengen en met werkdrijf te bestrijden, maar een uitdaging voor christelijke vrijheid. Anti-conceptiemiddelen hoeven niet, maar mogen - als men tenminste *sterk* is - wel. Schippers wil met zijn ethiek een weg tussen 'verwarring en verstarring door' zoeken en onderkent de 'verschuivingen in de normativiteit' waaraan de na-oorlogse generaties onderhevig zijn.

Eerst in de jaren zestig worden deze verschuivingen pas goed in het GTT merkbaar. Er gaat een andere wind waaien als in 1963 beurtelings H.M.

Kuitert en G.Th. Rothuizen de kroniek voor hun rekening nemen. Hier komen de vernieuwers aan het woord, die - hadden ze twintig jaar later geschreven - zich ongetwijfeld 'kritisch solidair' zouden hebben genoemd. 'Niet dat het gereformeerde mij niet meer hoog zou zitten,' schrijft Rothuizen in zijn eerste kroniek waarin hij kritisch terugkijkt op 50 jaar kroniek. 'Als ik er maar niet voor behoef te applaudiseren.' 'Nee, het mankeert mij geenszins aan piëteit tegenover het verleden - al was het alleen al, omdat het dubbel en dwars het mijne is'. (63, 49v., 51) In de volgende, gezamenlijke kroniek wordt korte metten gemaakt met een gereformeerde subcultuur die confessies opvat als 'morphologische Gebilde', 'een erfenis van de Romantiek dus, die we niet langer dan strikt nodig is, moesten meeslepen - laat staan hem verabsoluteren.' De gereformeerde stelligheid wordt door Kuitert en Rothuizen geproblematiseerd, het provisorische van (ook gereformeerde!) standpunten verdedigd. Een pleidooi wordt gevoerd vóór de 'rebellens uit onze kring', en tégen de verdedigers van de status quo. De stille revolutie wordt nu openlijk gepredikt, niet zozeer voor de confessie, maar in elk geval - hier zijn twee latere ethici aan het woord - voor de (kerk)politiek. De gesloten gelederen van de gereformeerde subcultuur worden opengemaakt, de interne discussie wordt aangewakkerd. Over de Indonesië-politiek (de bekering van Bruins Slot, de moed van Verkuyl om zich tegen het regeringsbeleid te keren), de kernbepaling (de afwijzing van Wurth), maar ook over het preutse kerkelijk denken over seksualiteit (de aarzelingen ten aanzien van anticonceptiemiddelen). De gereformeerde zede dicteert blijkbaar niet meer stilzwijgend de zedelijkheid van de gereformeerden. En de top van de kerk spiegelt blijkbaar niet meer rechtstreeks de (sub)cultuur van haar leden. Over de synode van Groningen (1962) klinkt het: 'Net als bij het nauwelijks behandelde oorlogsprobleem zullen wij ons zelfs na het zo uitvoerig behandelde gezinsvormingsprobleem moeten afvragen of wij wel Abij@ zijn.' (63, 264) 'We vliegen elkaar kennelijk niet meer in de haren vanwege bepaalde standpunten die op theologisch gebied worden ingenomen. Maar het is de vraag of we dat niet eerder als een soort vervreemding (of zelfs als een innerlijk afscheid) van elkaar dan als een teken van wederzijds respect moeten uitleggen.' (259) Men weet niet wat achteraf meer geldt: hoe de auteurs het mis hadden wat betreft de jaren zeventig (de kwesties Kuitert over de schepping en Wiersinga over de verzoening volgden nog), maar hoe zeer zij gelijk hadden wat betreft de jaren negentig.

In zijn kroniek uit 1964 becommentariëert Rothuizen de - gelukkige - weigering van de synode om 'maatregelen te nemen jegens hen, die niet-christelijk georganiseerd zijn' (bijvoorbeeld de gereformeerde PvdA-ers); het hervormde *Kernwapenrapport* van 1962 (Rothuizen sympatiseert met een atoompacifistisch standpunt: 'Het *Kernwapenrapport* gaat op kosten van de naaste, omdat het niet ten koste van alles - dat is óók op kosten van het geweten - mijn naaste een atoomoorlog besparen wil.') en de '*new morality*' van bisschop John Th. Robinson, die heel de ethiek wil



concentreren in het gebod van de liefde (en waar ik straks nog op terug zal komen). (64, 121- 128) Hij nam de beurt over van Kuitert, die in zijn voorgaande kroniek blijkbaar ook zelf een beetje was geschrokken van de storm die in de gereformeerde wereld opsteekt over 'Genesis 1, Schriftbeschouwing, Nieuwe Psalmberijming, voorbehoedmiddelen, toenadering tot de oecumene.' Hij constateert het verschil in 'marstempo van de gereformeerden' en de illusie dat 'gereformeerd ' onveranderlijk'. Hij pleit voor een strategie om 'de gereformeerde gemeenschap door deze fase van verwarring heen te helpen.' 'We moeten *samen* verder (ik wil dolgraag onder het samen een streep hebben), maar dan ook echt *verder*', klinkt het een beetje pathetisch. (64, 43)

Hij kon echter niet verhinderen dat het 'samen'en het 'verder' steeds verder uiteen zouden komen te liggen. De normatieve standpunten van gereformeerden over politiek en seksualiteit kwamen net zover uiteen te liggen als hun visie op bijbel en belijdenis. De samenleving differentiëerde, ontzuilde en mobiliseerde verticaal en horizontaal, en dit proces maakte van een relatief homogeen volksdeel van gereformeerden een disparate geloofsgemeenschap, die religieus wellicht eenzelfde traditie deelde maar sociaal en cultureel steeds minder gemeenschappelijk had. De tv deed in dit opzicht in de jaren zestig op één avond meer met de gereformeerde moraal dan honderd zondagse preken. De oproep van Kuitert - naar aanleiding van de Vara-rel rondom 'Zo is het toevallig ook nog eens een keer'- in 1964 aan de synode om nog eens serieus 'de godsdienstige uitzendingen van radio en televisie eens onder het mes te nemen' was in dit verband even to the point als zinloos. (64, 43) De sluizen die waren opengezet naar de moderne cultuur zijn door geen kerkstructuur niet meer te dichten. 'De gereformeerde zede bestaat niet meer,' zou Rothuizen in 1980 achteraf, na het eindpunt van die ontwikkeling concluderen. Maar eigenlijk deed Kuitert datzelfde al in 1966, in zijn kroniek 'Is de Gereformeerde wereld veranderd'. (66, 209 - 217) Onze wereld is bezig 'one world' te worden, en de gereformeerde wereld deelt in dat proces, analyseert Kuitert. 'Er is geen gereformeerde wereld meer mogelijk, al zouden we nog zo graag willen; er is alleen nog maar een wereld, één wereld, waarin ook nog al dan niet overbodige gereformeerden zijn.' <sup>[12]</sup> Hoe verder? Opnieuw probeert Kuitert nog een keer het 'samen verder' bijeen te houden: 'Zou de knoop van dit historisch uur - om een woord van Schleiermacher te variëren - dan zó moeten losgaan, dat de orthodoxie met de zuivere leer blijft zitten en humanisme en vrijzinnig christendom aan de haal gaat met het nieuwe handelen, het nieuwe ethos, de nieuwe gehoorzaamheid, die vandaag gevraagd wordt, nu de *wereld* onze horizont is geworden i.p.v. ons *dorp*?'<sup>[13]</sup>

Achteraf dringt zich de gedachte op dat de Schleiermacheriaanse knoop in deze jaren zestig inderdaad zo is losgegaan: de secularisatie ( aangevoerd door 'de rebellen, de halven, de verder-kijkers,' om met Kuitert in zijn kroniek van 1967 te spreken (jg. 67, 286)) er met de zede en zedelijkheid van die gereformeerden vandoor is gegaan die zich niet op de 'zuivere

leer' hebben willen terugtrekken, en dat zij aan de rechterflank van de Gereformeerde gezindte ook vandaag nog steeds vitaal aanwezig is, zij het ten koste van een cultureel isolement. Niet alleen als radicale beginsel-ethiek in de RPF, maar ook als cultuur, als de sokjes, de lange geblokte rokken en de vlechten van de refo-meisjes. De gereformeerde zede is in de Gereformeerde kerken traditie geworden, in de zin van *Überlieferung*. Of, zoals Rothuizen het met behulp van Max Weber en de secularisatietheologen beschreef in z'n *De bezige bij*: de zede is onder ons hoogstens nog aanwezig als gesecculariseerd arbeidsethos, losgemaakt van zijn religieuze wortels, uitgewaaierd over heel de samenleving.<sup>[14]</sup> Zij is, evenals het gereformeerde geloofsgoed zelf, echter steeds minder *Tradition*: een levend proces van overdracht tussen de generaties. Geen 'levende wandel' meer, in de terminologie van R. Schippers.

Het zijn de GTT-kronieken van de jaren zeventig en tachtig, meer nog dan de artikelen, die in hun dispariteit de fragmentarising (of 'pluraliteit' zoals het toen netjes heette, en waaraan ook het GTT in 1977/1 een themanummer wijdde) van de gereformeerde wereld weerspiegelen. Het kenmerkende van het genre 'kroniek' is dat zij een commentaar wil zijn bij de tijd, waarin de kroniekschrijver niet alleen door zijn inhoudelijke standpuntbepaling, maar ook door de keuze van de gebeurtenissen die hij commentarieert de gevoelens en opinies van een bepaalde gemeenschap vertolkt en scherpt. Als één van de laatsten maakt Okke Jager er in het GTT nog heel veel werk van. Maar in hoeverre zijn z'n doorwrochte kronieken nog representatief voor 'zijn' Gereformeerde Kerken? Hier is een radicaal en kritische theoloog aan het woord, in de kerken even geliefd als predikant en kanselredenaar, als verguisd als lastpak en querulant, die het opneemt voor 'Kerk en Vrede', en die er op wijst dat 'een schoolgebed of een CDA-beginsel [kan] functioneren als een herkenningsteken, en vlaggetje in de mast dat niet mag ontbreken'; 'een soort heidendom - regelmatig offeren op het juiste moment.' (75, 231) Een uitzondering daargelaten, zijn de kroniekschrijvers - ik reken me er zelf ook onder - na de jaren zeventig nauwelijks nog in staat gebleken een werkelijke *kroniek* te schrijven. Hun schrijfsels zijn gevuld met overzichten van recente vakliteratuur, theologische stokpaardjes of persoonlijke wederwaardigheden. De schrijver en hun lezers hebben misschien nog een gedeelde theologische of kerkelijke werkkring, maar geen gedeelde leefwereld meer.

Een enkel citaat uit een GTT-artikel tenslotte, om de 'oplossing' van de gereformeerde zede te illustreren. In hun artikel 'Om de vrijheid van een christenmens' (91, 157 - 179) evalueren de ethici G. Manenschijn en J.S. Reinders het kerkelijk spreken inzake morele kwesties en het morele beraad binnen de kerken. Onder erkenning van het proces van secularisatie en een positieve waardering voor kerkelijke pluraliteit verdedigen zij de stelling: 'kerkelijke instanties dienen de met de nieuwe tijd gegeven morele mondigheid van gemeenteleden te erkennen, en dan niet als een betreurenswaardig feit, maar van harte en principieel.' (91,

158) 'Het ethische *spreken* van de kerk is het meest zinvol in de vorm van het ethische *gesprek* van de gemeente, zoals dat ingebed is in de geloofsverantwoording van de leden van de gemeente.' (91, 178v.) De tijd dat de Gereformeerde Kerken een centraal geleide, homogene subcultuur vormde ligt dan inmiddels ver achter ons. Zij bestaan nu uit mondige individuen, die - en dat maakt hen tot kerk - aan moreel beraad doen. De liberale samenleving, met individuele gewetensvrijheid als een centrale waarde, wordt niet meer belichaamd in een zuil tegenover, maar is verinnerlijkt door en maakt voortaan onderdeel uit van de identiteit van gereformeerden zelf.

*Tweeërlei ethiek: de gemeene gratie en de secularisatie van de ethiek*

De gereformeerde zede heeft de honderd jaar GTT dus niet kunnen volmaken maken. Hoe staat het met de zedelijkheid, de gereformeerde ethiek in de engere zin van het woord? Ook dan kan men mijns inziens niet anders constateren dan dat zij - als *gereformeerde* ethiek - de eeuw niet heeft gehaald. Het vak ethiek is niet alleen de gereformeerde kerken uitgelopen, maar heeft zich ook nog eens van hun theologie ontdaan, zo lijkt het. Ik kies een paar artikelen over ethiek om die waarneming te illustreren. Ik begin met de uitgebreide bespreking uit 1913/1914 van A.G. Honig van een 'tweetal handboeken der ethiek', dan net verschenen, te weten het *Repertorium der Christelijke Ethiek* van P.J. van Melle en de *Christelijke Ethiek* van H. Visscher. Het eerste bezwaar dat Honig tegen beide boeken inbrengt is de onduidelijkheid in de titel: waarom zich 'Christelijk' noemen en niet 'Gereformeerd'? De boeken verdienen het. '... Ik houd mij er dan ook van overtuigd, dat ik op het titelblad van den volgend druk - die spoedig verschijne! - lezen zal AGereformeerde Ethiek@.' (14, 156) Immers de theologische ethiek leeft niet alleen bij 'de verklaring der Schriftuur', maar ook bij de confessie die de theoloog in kwestie aanhangt. En dan verschilt het niet onaanzienlijk of men Luthers of Calvijns denkt, om van Rooms maar niet te spreken. Honig spreekt vanuit het nieuwe zelfbewustzijn in zijn kring waarvan W. Geesink's kloeke delen *Van 's Heeren Ordinantiën* (1907 - 1909) de vroege, en diens *Gereformeerde Ethiek* (1931) de gerijpte vrucht vormden. Zij boden de compensatie, in de bewoording van Geesink tijdens zijn rectoraatsrede uit 1897 over *De Ethiek in de Gereformeerde Theologie*, tegen 'de armoede van onze tijd aan specifiek Gereformeerde ethische studie - zo scherp afstekend tegen den rijkdom van het verleden.' Een snelle inhaalmanoeuvre, gezien 'den betrekkelijk korten tijd waarin de wetenschap der Gereformeerde Theologie, na een winterslaap van ongeveer een eeuw, weer tot ontwaking is gekomen.'<sup>[15]</sup> Kuyper had de taak van de Theologische Ethiek programmatisch omschreven als 'de systematische uiteenzetting van den ons geopenbaarden wil Gods, waaraan de mensch zich te conformeren heeft.'<sup>[16]</sup> Voor een nieuw fundament onder de ethiek werd - over de 18e eeuw, de periode van haar neergang, 'de periode der *décadents*'<sup>[17]</sup> heen - weer aansluiting gezocht bij de gereformeerde scholastiek van de 17e eeuw, die bij Voetius tot

ontplooiing kwam. De onderscheiding tussen *credenda* en *facienda*, die Polanus van Polansdorf aan het begin van de 17e eeuw in de theologische encyclopedie invoerde, brengt Voetius tot een onderscheid in de theologie in twee delen, een theoretisch en een praktisch. Dit laatste onderdeel, de *Theologia practica*, legt hij weer uiteen in drieën: de moraal, de ascetiek en de *politica ecclesiastica*. Het materiële hart van de *Theologia moralis* bestond uit een uitleg van de Tien Geboden (*expositio decalogi*).<sup>[18]</sup> Tegenover de Roomse natuurrechtstraditie werd daarmee het historische en het openbaringskarakter van de theonome zedewet, gefundeerd in de soevereine wil van God zelf, gemarkeerd; tegenover de radicale reformatie de blijvende betekenis van de mozaïsche wet, tegenover de lutheranen de overtuiging vastgehouden dat het evangelie de wet niet aflost, maar in haar waarde en waardigheid herstelt.

Op dit hechte en afgebakende fundament zou de Gereformeerde Ethiek in de 20e eeuw verder moeten bouwen. Vanuit de overtuiging dat theologie niet alleen speculatief, maar ook praktisch is, verdient de ethiek een zelfstandige en eervolle plaats in de theologische encyclopedie. Zou die nadruk op de praktische rede, zo kort na Immanuel Kant en Richard Rothe gezegd, niet koren op de molen kunnen zijn van een ontkoppeling van de ethiek uit de dogmatiek? Met de 19e eeuwse Verlichtingstheologie zou de ethiek zich wel eens helemaal van de theologie kunnen emanciperen, of - zoals bij de ethischen - op zijn minst haar inhoud kunnen dicteren. Daarom willen Gereformeerde ethici als Geesink de ethiek hecht verankeren in de dogmatiek en benadrukken zij haar 'confessionele eigenaardigheid'. De vraag naar 'het ethisch subject en de beginselen der menselijke handelingen worde daarom door de theologisch ethicus stelselmatig ontleent aan de dogmatiek, natuurlijk behalve de formeele praemissen, die, gelijk bij elk studievak, uit de filosofie zijn genomen,' aldus Geesink, die er aan toevoegt: 'En aan deze methode blijve dan ook de beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie onzer dagen trouw.'<sup>[19]</sup>

A.G. Honig doet dat in zijn aangehaalde GTT-artikel, en blijft ook in zijn overige voorstellen voor de indeling van de ethische stof die hij daar uiteenzet dicht in de buurt van Geesink. De theologisch ethiek wordt opgesplitst in een theoretisch en een praktisch deel. Het theoretische gedeelte handelt over - ik citeer Honig's opsomming: 'de mens als willend en handelend wezen, en over de norm, waaraan het willen en het handelen des menschen moet worden getoetst. Hier komen dus ter sprake quaestie's als deze: de schepping, de val en de verlossing des menschen; de vermogens van 's menschen ziel; de persoonlijkheid; het geweten; de betekenis van de gemeene gratie en van de particuliere genade voor het zedelijk leven des menschen; het ethische leven in Christus; het nieuwe leven der wedergeboorte; de zedewet; deugd en plicht. In het praktische gedeelte of de Aangewandte Ethik@ worde dan allereerst aangewezen wat de zedelijke norm - dat is dus voor ons de zedewet der Heilige Schrift, de tien woorden - van den mensch eischt en de verschillende levenssferen,

waarin hij optreedt. Hier kome ter sprake: 's menschen relatie tot God; tot zichzelf; en tot zijnen naaste. Het laatste dezer drie onderwerpen Aonze verhouding tot onze medemenschen@worde dan eerst meer in het algemeen besproken, en daarna meer bepaald uiteengezet, hoe de christen moet optreden in het gezins- en familieleven (verkeer met vrienden enz.) in de maatschappij, in den staat en in de kerk.' (14, 163v.) Bij alle kritiek op de indeling van de stof van de ethiek bij Visscher en Van Melle constateert Honig echter met voldoening dat ook zij de theoretische ethiek hecht verankeren in de (gereformeerde) dogmatiek: 'Meermalen kan de Ethiek er niet aan ontkomen eenvoudig na te schrijven, wat in de Confessie staat uitgedrukt.' (14, 169)

Zo dogmatisch worde de ethiek hier bij Honig, dat zij niet alleen praktisch met handen en voeten gebonden is, maar eigenlijk ook geen ruimte meer aan de wijsbegeerte toestaat. De ruimte die zij bij Voetius, maar ook bij Geesink (in het spoor van Kuyper) nog wel had: en dat niet alleen in formele zin als methodenleer, maar ook materiëel vanuit de idee van de algemene genade. Buiten de sfeer van de openbaring is men weliswaar wel verstoken van de heilsboodschap van God, maar niet van alle moraal. De decaloog, 'ontdaan van zijn Istraëlitisch-nationale inkleeding, in zijn algemeen menschelijk karakter' bevat ook 'niet anders dan wat oorspronkelijk in het zedelijk bewustzijn des menschen was ingeschapen.' Ook Plato, Aristoteles en de Stoa bijvoorbeeld wisten dus van goed en kwaad en kunnen als 'onze geestelijke voorouders'<sup>[20]</sup> op waardering rekenen. Bij Honig lijkt de brede blik zich te verengen en benauwend te worden ingesnoerd. Voor een filosofische ethiek naast de theologische, zoals door Kuyper en Geesink nog verdedigd, ziet hij geen plaats. 'Na rijp beraad kan ik mij sinds geruimen tijd met deze opvatting niet vereenigen. Er is wel een wijsgerige of liever een ongelooovige Ethiek, die staat tegenover de Christelijke Ethiek, maar aan de Christelijke Ethiek eene philosophische Ethiek te laten voorafgaan, schijnt mij ondoenlijk. (...) Een even onvruchtbaar pogen als het construeren van eene Theologia Naturalis.' (14, 171). De antithese is hier blijkbaar niet alleen maar enkel organisatorisch, maar wordt nu zo principieel verstaan, dat een Gereformeerde ethicus alle banden wil doorsnijden met de wereld die hem wijsgerig omringt. 'M.i. doen wij dan ook het veiligst, als wij den term Awijsgeerige Ethiek@ schrappen', concludeert Honig. (14, 247) Deze ingesnoerde opvatting van ethiek) lijkt te sporen met het isolement waarin de Gereformeerde zuil aan het begin van deze eeuw - de fase van 'organisatie en confrontatie' volgens J. Hendriks<sup>[21]</sup> - haar kracht zocht.

Zedelijkheid en zede, ethiekbeoefening en groeps Moraal lopen in de eerste helft van deze eeuw bij de gereformeerden parallel. Daarbij lijkt de behandeling van het leerstuk van de *algemene genade* een soort barometer voor de stand van de gereformeerde emancipatie. Naarmate de in zichzelf besloten gereformeerde subcultuur desintegreert, herwint zij de ruimte in de ethiek. Honig erkent weliswaar in Kuypers lijn de 'gemeene gratie', die 'de boosheid van het natuurlijk hart veelszins intoomt.' Maar al te royaal

wil hij er niet over doen. Immers: '... als ik de in het Woord gegevene norm, de wet des Heeren, terzijde stel, dan is elke andere norm, die ik aanleg, gebrekkig. Erger nog. Hoeveel moderne denkers ontkennen in onze dagen dat er een voor alle eeuwen en alle volken geldende maatstaf van goed en kwaad bestaat...' (14, 241) Wat er volgt is dan een filippica tegen moderne filosofen die meezingen 'in het koor van hen die de autonome Moraal verdedigen.' (14, 242)

Dertig jaar later lijkt de antithetische toon nog niet veel veranderd. J. Ridderbos presenteert in 1941 een uitvoerige beschouwing over één aandachtspunt uit de dan net gepubliceerde *Geschiedenis der Ethiek* van J. Severijn: de vraag of er sprake is van tweeërlei ethiek bij Calvijn, een 'ethiek der wedergeboorte' en een 'algemene ethiek', een scheppings- en een verlossingsethiek. Ja, zegt Severijn; neen, repliceert Ridderbos beslist. Ook de kennis van de Schepper, zo leest hij bij Calvijn, behoort tot de 'verborgenheden Gods', die niemand anders kan 'begrijpen, dan aan wie het gegeven is'. God als Schepper kennen, dat moet men niet verwarren met 'een soort algemeen geloof, dat zonder wedergeboorte tot stand zou komen.' (41, 469) Ridderbos concludeert: '... zoover ik zie, geeft Calvijn nergens grond om de kennis van God de Schepper en die van God den Verlosser in zulk een mate zelfstandig naast elkander te plaatsen, dat hieruit een tweeërlei ethiek kan worden afgeleid.' (14, 471)

Over de band van Calvijn lijkt er te worden gestreden over de zelfstandigheid van de Gereformeerde ethiek. Weer twintig jaar verder, in 1964, houdt de ethicus G.Th. Rothuizen te Kampen zijn inaugurele. Hij knoopt tot in de titel toe ('Tweeërlei ethiek bij Calvijn?') aan bij discussie tussen Ridderbos en Severijn, maar haalt hen beiden in het verdere verloop van zijn oratie als het ware links in. Niet alleen moet tegenover Ridderbos worden geconstateerd dat Calvijn zeker wel twee soorten ethiek bedreef, maar tegenover Severijn ook dat daarbij de erkenning van een 'algemene' ethiek niet nog de cultuurkring van het christendom veronderstelt, maar daar in feite geheel los van staat. Rothuizen verankert de dubbelheid in de ethiek hecht in Calvijns visie op de twee rijken. Men moet dan zeggen: Calvijn kende - in de zin van: erkende - tweeërlei ethiek, een christelijke en een buitenchristelijke, een profane, een natuurlijke ethiek. Hun beider verhouding is bovendien niet slechts antithetisch, maar - in de kenmerkende Rothuizenstijl uitgedrukt - 'een kritiserende, stimulerende en honorerende - behalve een natuurlijk in alle gevallen scherp interpreterende. Het één niet meer dan het ander.' Vanwaar deze kentering? 'Alleen zó zal ook de wereld tot haar recht komen, zich serieus genomen voelen.'<sup>[22]</sup>

Ontzuiling en secularisatie grijpen diep in op de gereformeerde zede. Rothuizen maakt volop en actief deel uit van het veranderingsproces, door de wereld in zijn ethiek binnen te halen, zonder er zich geheel aan uit te willen leveren. Voor die strategie zoekt hij in zijn traditie naar aanknopingspunten, zoals Geesink, Honig, Ridderbos voor

hem dat deden voor de gereformeerde emancipatie en consolidatie.<sup>[23]</sup> Hoe verschillend ook, in beide gevallen wordt de ethiek over de band van Calvijn gespeeld. Want ook al kan men hem als secularisatietheoloog omschrijven<sup>[24]</sup>, gereformeerd is Rothuizen, en wil en zal dat ook blijven.

Maar zonder koudwatervrees voor wijsgerige ethiek, zonder de horigheid van de christelijke ethiek aan de dogmatiek. In een artikel uit 1967, 'Wat is christelijke ethiek? Een hoofdstuk uit de theologische encyclopedie' (later opgenomen in zijn *Wat is christelijke ethiek?* Kampen 1973), voert Rothuizen een pleidooi voor de 'demythologiserende' taak van de ethiek. 'Zij leert ons immers te breken met de mythe van het monopolie van het dogmatische, theologische en zelfs christelijke in de ethiek.' (67, 279) De ethiek gaat niet op in dogmatiek: terwijl Geesink voor de verankering van de theoretische ethiek in de geloofsleer teruggreep op de 17e eeuwse Gereformeerde scholastiek, zoekt Rothuizen voor hun ontkoppeling steun bij de door de vaders zo gewantrouwde Verlichtingstheoloog Schleiermacher: dogmatiek en ethiek zijn niet afhankelijk van elkaar, maar wortelen *beide* afzonderlijk in het gelovig zelfbewustzijn, dat voorafgaat aan en zich op verschillende wijze verbuigt en vervoegt in geloven en handelen. Vervolgens: de ethiek gaat niet op in theologie. Hier kan men met een verwijzing naar Kuyper's calvinistische wereldbeschouwing volstaan: ook in de (christelijke) filosofie, economie, politiek etc. wordt er aan ethiek gedaan. En tenslotte: de ethiek is niet alleen christelijk. Zie daarvoor opnieuw Kuyper's gemeene gratie, maar nog fundamenteler: Calvijn en de leer van de algemene genade. Er is tweeërlei ethiek, christelijk, maar ook profaan.

Men kan niet zeggen dat Rothuizen de Gereformeerde traditie heeft gebruikt om er afscheid van te nemen. Hij heeft de ruimte die zij bood voor het seculiere dankbaar benut, uitgebuit, tot brekens toe ook opgerekt voor zijn ethiek. Maar de manier waarop hij het bijzondere en het algemene, de verlossing en de schepping, de vergeving en de zedewet op elkaar bleef betrekken, hield hem binnen het raamwerk van zijn traditie, dat hij nooit als zodanig heeft geproblematiseerd. Dat raamwerk bleek hem een degelijk interpretatiekader te bieden voor alle nieuwigheden die de jaren zestig overspoelden. Zoals bisschop John T. Robinson's *New Morality* bijvoorbeeld, de wat modieuze reductie van de christelijke ethiek tot het principe van naastenliefde.<sup>[25]</sup> Zijn kritiek op Robinson en diens 'terreur van de medemenselijkheid' in een kroniek van 1964 is een staaltje van gereformeerde religiekritiek op zijn best. Zo'n vage religiosering van de medemenselijkheid leidt tot niets, luidt het oordeel. 'Wij zijn dan een stuk relativering kwijt, die zelfs de liefde moet ontvangen, wil zij niet een loodzware eis en toch weer een nieuwe wet en dan een zéér moralistische worden. Dat komt ervan als je met iets anders religie gaat bedrijven dan alleen met God. Dan wijkt de humor en komt de terreur opzetten, dan overvragen we en worden overvraagd. Dan worden wij tot in der eeuwigheid opgehangen aan de eis van medemenselijkheid...'. (64, 128)

Kan men ook niet van H.M. Kuitert zeggen dat hij als ethicus binnen het raamwerk van zijn traditie heeft geopereerd? Dan zal men er wel aan moeten toevoegen dat hij radicaler de grenzen ervan heeft verkend, en er ook niet altijd binnen binnen gebleven is. Duurde het niet tot zijn *Wat heet geloven?* (1977) voor de algemene genade prominent op de voorgrond treedt? Duurde het niet tot zijn *Alles is politiek, maar politiek is niet alles* (1985) voor de tweerijkenleer definitief wordt omarmd?

Hoe weinig de gereformeerde traditie Kuitert in de jaren zestig de weg weet te wijzen in zijn ethiek, en hoe open hij staat voor nieuwe invloeden vanuit de theologie van de secularisatie kan men illustreren aan het artikel 'Theologie en ethiek van de revolutie' (69, 141 - 161), achteraf gezien een soort *Fremdkörper* in het oeuvre van Kuitert. Na een evaluatie van de 'Theologie van de Revolutie' zoals die op een vergadering onder de vlag van de Wereldraad van Kerken in 1966 te Genève door Richard Shaull e.a. werd gepresenteerd, komt Kuitert met een 'schets van een horizontale theologie', 'deels in de vorm van grondlijnen, deels in de vorm van een nog nader uit te werken program' (69, 149) - dat echter nooit als zodanig uitgewerkt werd. Kuitert ontpopt zich als voorstander van een 'consequente horizontalisering' van de theologie, een radicale pleitbezoger van een toekomstgerichte, *diesseitige* theologie in het spoor van Moltmann en Metz: 'we moeten het christelijk geloof zo weergeven dat het de mensen niet buiten onze wereld en onze tijd verwijst om God en zijn heil te ontmoeten, maar juist naar onze wereld en onze tijd.' (69, 150) Menselijk handelen, toekomst en geschiedenis moeten Gods heil en ons menselijk heil, 'theologie' en 'ethiek', bij elkaar brengen en houden, nu het transcendentie-geloof in een andere wereld ons ontvalt en voor de integratie van beide niet meer kan zorgen. De revolutie wordt geloofszaak, theologie wordt ethiek. 'Niets bij het oude laten wordt dan typisch christelijk.' Een nieuwe wijze van christen-zijn moet worden verantwoord en gepropageerd, 'die haar hart geheel en al aan de mens en zijn wereld verpand'. 'Het christelijk geloof is geloof in God die deze *onze wereld* redt, vernieuwt en voltooit'. (69, 156) 'Gods heil *isaards* heil, ons is een 'heile Welt' beloofd.' (69, 154)

Dit ineenschuiven van ethiek en theologie via de constructie van 'messiaans heil' zal Kuitert, op den duur voor gezien houden. Het is hem een doodlopende weg gebleken. 'Ik ben er weer van af' erkent hij in 1987. 'De constructie heeft als noodzakelijke implicatie dat onze wereld beter en beter wordt. Maar vooruitgangsgeloof is mijns inziens geen christelijke mogelijkheid', schrijft hij in het GTT-nummer dat geheel aan zijn boek over politiek is gewijd. (87, 41) De ethiek wordt er niet beter van (en met name als ethicus zal Kuitert zich daarna profileren), en de theologie evenmin. De theologie, zo lijkt de latere Kuitert te denken, houdt het langer vol als ze gewoon ouderwets theïstisch blijft, binnen de kaders van de traditionele metafysica en haar voorstelling van God als wil en macht.<sup>[26]</sup> Zij moet de *tweeheid* van God en wereld, Godsrijk en seculum, 'theologie' en 'ethiek' ook erkennen en de zuigkracht van het harmoniseren



weerstaan. Inzicht in het gewicht van de zonde helpt je daarbij, het zet God en mens weer op de nodige afstand. Dat inzicht zet ons enerzijds weer op het spoor van de klassiek theologische concepten van zonde, schuld, verzoening. De secularisatietheologen gaven in dit opzicht blijk van een ongelofelijke oppervlakkigheid. 'Zij verdedigen een theologie van 20e eeuwse mensen voor wie nog één klus overgebleven is: de wereld bewoonbaar maken. Met hen zelf is alles in orde.' (87, 45) Anderzijds is de ethiek van de secularisatietheologen lang niet gesecculariseerd genoeg: de moderne moraal is autonoom en mag en moet dat ook willen zijn. Menselijk heil moet je ook minstens gewoon menselijk willen noemen en niet bij voorbaat messiaans.

Zo ontstaat ruimte voor een radicale erkenning van de autonomie van de moraal. Voor een theologische verdediging van de moderne profaniteit van de moraal heb je eigenlijk genoeg aan het traditionele kader van Calvijn's 'tweeërlei ethiek'. Zijn Twee Rijken leer biedt een opening voor het onttheologiseren van de ethiek, had Rothuizen al geconstateerd. Een stapje radicaler geformuleerd, en men kan zeggen: de gereformeerde ethiek biedt de gelegenheid om afscheid te nemen van de gereformeerde ethiek. Dat is ook wat er gebeurt. Het is opnieuw een GTT-artikel van H.M. Kuitert, 'De rol van de bijbel in de protestantse ethiek' (81, 65 - 82) , dat deze breuk met (of binnen) de traditie markeert. Een theologische fundering van de moraal betekent in het protestantisme veelal dat men zijn handelingsaanwijzingen uit de bijbel wil afleiden. Wat zegt de Schrift? vraagt men, in leer en leven. Maar de overdreven rol van het Schriftberoep in de ethiek, dat zo makkelijk ontaardt in biblicisme, berust eigenlijk op een vergissing, aldus Kuitert. Zij is het gevolg van een 'ontwikkeling, die pas langzamerhand in het protestantisme wortel schoot' (81, 69). Van huis uit 'was heel de reformatische ethiek een natuurlijke ethiek.' Net als Greijdanus voor hem, beroept Kuitert zich voor zijn herinterpretatie van de gereformeerde ethiek ook op de 17e eeuw, op Calixtus' *Epitomae Theologiae Moralis*. Er is hem veel aan gelegen om steun te vinden voor de stelling dat de ethiek het zonder de voorgedij - niet alleen van de bijbel, maar ook - van de theologie kan. Welnu, heel de theologie blijkt voor Calixtus *theologia practica* te zijn geweest. Die aanduiding, zo interpreteert Kuitert, staat voor: 'de theorie voor de praxis van christenen, in de meest wijde zin van het woord, niet alleen omvattende wat ze moeten geloven om zalig te worden maar ook wat ze moeten doen. Het bijvoeglijk naamwoord theologisch duidt aan dat ook de leer van de *agenda* bij de (praktische) wetenschap der theologie hoort: het duidt niet aan dat de theologie leverancier van handelingsaanwijzingen is, integendeel, daarvoor gaat Calixtus, zoals gebruikelijk, te rade bij schepping en natuur. Theologische ethiek in de zin van Calixtus is, met andere woorden, geen moraaltheologie, maar natuurlijke ethiek, gebruikt door of ten behoeve van theologen.' (81, 69) Met de steun in de rug van de gereformeerde traditie krijgt vervolgens de kritiek op het Schriftberoep in de ethiek bij Kuitert een theologische legitimatie. Om eerlijk te zijn, zegt hij, in het dagelijks handwerk van de ethiek blijkt ook dat we eigenlijk niks

aan de bijbel hebben. Als we alleen op de bijbel willen koersen bij de vraag hoe te handelen verstrikken we ons in hermeneneutische dubbelzinnigheden en tegenspraken. En bovendien, we moeten godsdienst niet met moraal verwarren. De autoriteit van de Schrift is toch ook helemaal geen *moreelargument*? Dit alles ontlokt aan Kuitert, bij wijze van conclusie, het inmiddels gevleugelde woord: 'Heeft de bijbel dan nog wel betekenis voor de moraal? Ik waag de stelling: De bijbel is er niet voor de moraal, maar voor het verhaal.' (81, 81)

Kuitert slaagt er zo in met behulp van een theologisch argument de ethiek definitief uit de theologie te laten weglipen. " t Is immers juist kenmerkend-*Gereformeerd*, niets te leren, niets te willen, dan wat de Schrift zegt', had L. Lindeboom geschreven in zijn redactionele verantwoording van het 'GTT', nummer 1. Kuitert lijkt een kleine eeuw later zo ongeveer het omgekeerde te schrijven. Voor de ethiek is het zijns inziens 'juist kenmerkend-*gereformeerd*' om dat *niet* te doen.

Twee ethici uit de school van Kuitert, G. Manenschijn en J.S. Reinders, beëindigen in 1980 een GTT-artikel (80, 202 - 225) over 'kernbewapening en ethiek,' dan ook zonder een woord theologie. Dat is wel even wennen in gereformeerde kring, en daarom voegen ze aan hun betoog nog een verantwoording, even kort als ontnuchterend, toe: 'De theologisch geschoolde lezer zal zich afvragen waarom wij een specifiek theologische argumentatie achterwege hebben gelaten. We noemen drie redenen: (a) zakelijke informatie kan voor een theoloog heel nuttig zijn, (b) wat ons betreft zou een theologische argumentatie geen wezenlijke verandering aanbrengen in de kern van ons betoog (m.a.w. het probleem van de kernbewapening is algemeen menselijk), (c) de beslissingen vallen op politiek terrein en daarom is het voor een theoloog, die echt de kernwapenen de wereld uit wil helpen, nuttig om te weten hoe in de politieke ethiek geargumenteed wordt.' (80, 225) In de laatst aangevoerde reden klinkt natuurlijk de nodige irritatie door over kerkelijk activisme doen niet anders dan Kuitert's boedelscheiding tussen theologie en ethiek bestendigen. Zonder daar echter nog een theologisch argument voor nodig te hebben. Hier profileren twee ethici zich nadrukkelijk als *ethici*; theologen, dat zijn de anderen (of zichzelf in een andere hoedanigheid). De ethiek wordt aan theologen gedoceerd, maar is zelf geen theologisch vak meer.

*Slot*

De gereformeerde ethiek, moet men concluderen, heeft de honderd jaar niet vol kunnen maken. En: het afscheid van de gereformeerde ethiek heeft zich voltrokken met behulp van gereformeerde middelen. Zowel Rothuizen, in zijn breuk 'met de mythe van het monopolie van het dogmatische, theologische en zelfs christelijke in de ethiek' (67, 279) als Kuitert, die de ethiek als 'natuurlijke ethiek, gebruikt door of ten behoeve van theologen' (81, 69) wenst te bedrijven, hebben in hun eigen traditie

steun gezocht en gevonden voor de emancipatie van de ethiek uit de theologie.

Is er nog weer een 'terugkeer' van ethiek in het gereformeerde vaderhuis mogelijk? De tijd van Geesink, Honig, Schippers en Wurth is voorbij. Er is geen gereformeerde wereld meer mogelijk, we leven in één wereld, waarin we al dan niet overbodige gereformeerden zijn, om nog een keer met de Kuitert van een kwart eeuw terug te spreken. Dat geldt voor zede en zedelijkheid, moraal en ethiek beide. De vraag is echter wel of met de radicale ontkoppeling van theologie en ethiek aan beiden niet te kort gedaan wordt. Dat besef lijkt misschien nog eerder in de hedendaagse, 'seculiere' ethiek zelf wortel te schieten, dan in de theologie. Het ongenoegen met het ethische esperanto van de seculiere, publieke debat, de schamelheid en broosheid van de liberale principe-ethiek, het hernemen van de vraag naar zin en spiritualiteit in de moraalfilosofie, de herontdekking van de kracht van particuliere tradities en praktijken (A. MacIntyre), het hermeneutisch inzicht in de identiteitsbepalende, vormende kracht van de christelijke traditie in onze cultuur (Ch. Taylor) - het zijn stuk voor stuk ontwikkelingen die wijzen in de richting van een toenemende osmose van theologie en ethiek, die de verwijdering van de afgelopen decennia gedeeltelijk weer ongedaan zal maken.

Ook onder Nederlandse ethici uit de gereformeerde traditie wordt de laatste jaren tastenderwijs weer toenadering gezocht tot de theologie. De nieuw te leggen verbinding verloopt via verschillende toegangswegen. Ik onderscheid er globaal drie: de verbinding wordt gezocht via (1) de antropologie, (2) de kerk of (3) de cultuur. Zo constateert G. Manenschijn - die wellicht als vertegenwoordiger van de eerste toenaderingsweg kan gelden en zich daarmee in de lijn van theologen als W. Pannenberg<sup>[27]</sup> en T. Rendtorff<sup>[28]</sup> kan opstellen - het tekort van het seculiere, liberale mensbeeld. Wie in de moraal de mens als persoon tegemoet wil treden, kan niet anders dan in hem of haar iets te laten tellen dat niet van hem- of haarzelf komt, betoogt hij in zijn afscheidscollege als hoogleraar ethiek te Kampen. Het persoonsbegrip veronderstelt transcendentie, een onvoorwaardelijke, primaire normativiteit. 'De onopgeefbare waardigheid van de mens is niet te ontleen aan wat mensen er feitelijk van maken; er moet worden doorgestoten naar een niveau dat boven alle empirie en rationaliteit uitgaat, een niveau waarop de morele eis om de waardigheid van de mens te erkennen onvoorwaardelijk en ongegrond is. De theologie vindt die onvoorwaardelijkheid en ongegrondheid in de bijbelse uitspraak dat de mens ABeeld Gods@ is.' Manenschijn eindigt vervolgens met de verstrekkende claim: 'Zolang de liberale moraal niet in staat is een humanistisch of atheïstisch alternatief voor ABeeld Gods@ te ontwikkelen dat even onvoorwaardelijk, radicaal en gezaghebbend is, heeft de christelijke theologie een niet in te halen voorsprong op humanistische en atheïstische filosofie.'<sup>[29]</sup>

Een tweede mogelijkheid tot een hernieuwde verbinding tussen theologie en ethiek loopt via de *kerk*. Hernieuwd? 'Sinds Karl Barth is die band toch niet weggeweest?', zou G.G. de Kruijf, kerkelijk hoogleraar christelijke ethiek te Leiden, kunnen antwoorden. Hij beoefent de theologische ethiek als de interne bezinning van de christelijke gemeente op het morele leven. Ethiek is voor hem 'rationale reflectie op het menselijk leven vanuit de openbaring van goed en kwaad in Jezus Christus.'<sup>[30]</sup> De waarheid van het evangelie is vooronderstelling en vertrekpunt van de ethiek, die als kerkelijk vak dient te worden beoefend, als een christelijke heiligingsleer. Bij alle tekorten die ook de Kruijff in de ethiek van Barth weet te constateren,<sup>[31]</sup> deelt De Kruijf zijn fundamentele Anliegen: de ethiek dient in één beweging met de dogmatiek te worden beoefend.

J.S. Reinders zou deze band tussen dogmatiek en ethiek wellicht als te knellend ervaren. Toch lijkt de manier waarop deze Vu-ethicus toenadering tussen theologie en ethiek zoekt ook via de - theologisch gesproken - ecclesiologie te moeten lopen. Al drijven hem daartoe eerder wijsgerige, dan dogmatische motieven. Hij oriënteert zich op het werk van A. MacIntyre, dat door S. Hauerwas theologisch verder wordt uitgewerkt. Hauerwas constateert het deficiet van het Verlichtingsdenken, dat de ethiek op een universele rationaliteit wilde grondvesten. Die universaliteit is een (gevaarlijke) fictie. Rationaliteit is even pluraal als de particuliere praktijken waarvan het de vrucht is. De afwending van de universaliteit van Kant gaat gepaard met een toewending naar Aristoteles, een beweging van plicht en principe-, naar deugdethiek. Een ethiek die meer op de morele identiteit, dan op de morele kwaliteit van afzonderlijke handelingen is gericht. Voor Hauerwas is dat zijn identiteit als christen. Als de vraag wordt gesteld 'wat christelijk geloof betekent voor en kan bijdragen aan ons morele leven', lijkt de reactie van Reinders in het verlengde van die van Hauerwas te liggen: 'Het lijkt me dat zich zo langzamerhand de contouren van een antwoord aftekenen. Die bijdrage heeft te maken met identiteit. Dat wil zeggen, met de vraag hoe onze persoonlijke identiteit als morele actor mede gestalte krijgt in de deelname aan een gemeenschap met een bepaalde traditie. Mij lijkt dat de reflectie op de verhouding tussen theologie en ethiek langs dat spoor moet worden voortgezet.'<sup>[32]</sup> Als die 'bepaalde traditie' de christelijke is (of de protestantse), en dat ligt hier in de rede, dan zal de gemeenschap waarin die traditie gestalte krijgt en in morele praktijken resulteert, de *kerk* moeten zijn. Maar hoe en welke kerk? In het werk van Hauerwas is het een kerk die de lijn van de radicale reformatie voortzet.<sup>[33]</sup> Een ecclesiologie die in de typologie van E. Troeltsch tot het secte-type gerekend zou worden. Is echter ook het kerk-type in de lijn van Luther en Calvijn hier mogelijk? Of is zelfs te denken aan een brede, niet kerkelijk geïnstitutionaliseerde cultuurkring die Kuyper de 'kerk als organisme' noemde? Hoe dan ook zal een christelijke ethiek die focust op identiteitsvorming en morele praktijken een concrete gemeenschap voor ogen moeten hebben waarin zij geworteld is.

Een derde bemiddelingspoging tussen theologie en ethiek - waar ik mijzelf het meest zou thuisvoelen - loopt via de band van de *cultuur*. De theologie verstaat zich hier niet slechts als functie van de kerk, maar als functie van de westerse cultuur in brede zin. Een cultuur, die zich bezint op haar morele en religieuze bronnen en ze toetst op hun draagkracht en oriëntatievermogen. Theologie is hermeneutiek van de christelijke traditie; theologische ethiek is in dit kader dat deel van de theologie dat de erfenis van de christelijke traditie moreel tegen het licht houdt.<sup>[34]</sup> Wat is de bijdrage (geweest) van de christelijke traditie aan de westerse moraal? Waarin rust haar tegoed en waarin haar tekort? De grens van deze benadering is dat de westerse cultuur gemakkelijk veel christelijker genoemd wordt dan zij in werkelijkheid is, en dat christelijke moraal alleen nog als *erfenis* uit het verleden aanwezig is. Zij berust op de these dat we 'ook in de meest gebroken gestalte van Europa de reflex terugvinden van de Geest van Christus' (K.H. Miskotte)<sup>[35]</sup>. De kracht van deze optiek schuilt m.i. in de wijze waarop de secularisatie, theologisch verstaan als de crisis van het theïsme, als 'de dood van God', serieus wordt genomen. De hechte verankering van de ethiek in een religieuze metafysica, de geborgenheid in een 'heelal van normen en waarden' (Miskotte), wordt niet meer mogelijk geacht. Er zullen andere verbindingen tussen moraal en religie gezocht moeten worden.

Er worden, zo kunnen we concluderen, nieuwe wegen aangeboord vanuit de theologie naar de ethiek en omgekeerd. De kloof tussen beide lijkt niet het laatste woord te hebben. Maar of ze ooit weer zo innig met elkaar zullen worden verstrengeld als in de (bijna) 100 jaar gereformeerde ethiek is de vraag. Hoe losjes of strak de band tussen beide ook in de toekomst echter ook zal zijn, aan de constatering dat niet alleen de gereformeerde zede, maar ook de gereformeerde ethiek als herkenbare grootheid vandaag niet meer bestaat, ontkomen we niet.

---

<sup>[1]</sup>R. Schippers, *De Gereformeerde Zede*, Kampen 1954.

<sup>[2]</sup>G. Th. Rothuizen, *Een bezige bij* of de gereformeerde zede bestaat niet meer, Kampen 1980.

<sup>[3]</sup>Vgl. J. Tennekes, *De onbekende dimensie*. Over cultuur, cultuurverschillen en macht, Leuven / Apeldoorn 1990, 11v., 55vv.

<sup>[4]</sup>D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (Neuausgabe), München 1973, 322.

<sup>[5]</sup>Zie L. Werkman, *Recht doen aan vrouwen in de kerk*. De feministische discussie over rechtvaardigheid en zorgzaamheid als bijdrage aan een visie op kerk-zijn, 1993.

[6] A. Dekker, *Bij de grens van de breuklijn. De zoekende onrust van prof. Dr. G. Brillenburg Wurth*, in J. Van Gelderen e.a. (red.), *Honderd plus tien. De Gereformeerde kerken in Nederland en haar Hogeschool te Kampen*, Kampen 1975, 114 - 119, 119.

[7] Vgl. ook van dezelfde auteur *A Hitler-regiem en religie*, Aalten 1934.

[8] Dr. K. Sietsma, in 1933 gepromoveerd op A. von Harnack, vanaf 1934 predikant in A-Zuid, nam een voorzichtige, maar onverzettelijke houding tegenover het Duitse regime in. Hij werd op 2 februari 1942 door de SD gearresteerd, nadat tijdens een door hem geleide kerkdienst was gecollecteerd voor de jodenzending. Hij werd, via Amersfoort, op transport gezet naar Dachau, waar hij op 7 september 1942 overleed. (Informatie van drs. J. van Gelderen).

[9] R. P. Erickson, *Theologians under Hitler*. Gerard Kittel, Paul Althaus and Emmanuel Hirsch, New Haven 1985. Vgl. ook, naast de bijdrage van J.S. Vos in deze bundel, diens 'Politiek en exegetische. Gerard Kittels beeld van het jodendom (*Verkenning en bezinning* 17/2), Kampen 1983.

[10] G. Dekker, *De stille revolutie. De ontwikkeling van der Gereformeerde Kerken in Nederland tussen 1950 en 1990*, Kampen 1992.

[11] "Het zal .... beter zijn, elk spel waar de dobbelstenen bij te pas komen, te bannen". (Schipper, a.w. 39)

[12] De kroniek werd ook opgenomen in H.M. Kuitert, *Anders gezegd. Een verzameling opstellen voor de welwillende lezer*, Kampen 1970, 197 - 208. Het citaat staat op p. 198.

[13] A.w. 208.

[14] Vgl. ook zijn artikel "Het calvinisme en de vrije tijd" (69, 33 -57).

[15] W. Geesink, *De Ethiek in de Gereformeerde Theologie*. Rede bij de overdracht van het rectoraat der Vrije Universiteit, Amsterdam 1897, 6.

[16] A. Kuyper, *Encyclopedie der Heilige Godgeleerdheid*, deel III, 1909, (2e druk), 421.

[17] Geesink, a.w. 57.

[18] Idem, 38.

[19] Idem, 63.

[20] Geesink, a.w. 67, resp. 20, 79.

[21] J. Hendriks, *De emancipatie van de gereformeerden*. Sociologische bijdrage tot de verklaring van enige kenmerken van het huidige gereformeerde volksdeel, Alphen aan den Rijn 1971, 212vv.

[22] G. Th. Rothuizen, *Tweeërlei ethiek bij Calvijn?* Kampen 1964, 16v.

[23] Al hadden sommigen moeite hem daarin te volgen. Vgl. Het oordeel van Brillenburg Wurth over Rothuizen dissertatie, *Primus usus legis*. Studie over het burgerlijk gebruik van de wet, (Kampen 1962) "Naar mijn overtuiging gaat Dr. Rothuizen in zijn afwijzen van de christomonische ethiek van Barth en zijn eerherstel van Kuypers ethiek van de gemene gratie rijkelijk vèr". (GTT 63, 45)

[24] Vgl. mijn artikel 'Vroom en mondig. De theologie van G.Th. Rothuizen', GTT 1990, 1- 29.

[25] Zie ook het GTT-artikel van B. Rietveld, 'The New Morality' (65, 105 - 122).

[26] "Het theïsme heeft goede papieren, en daarom bestaat het christendom, for the time being, voort". (H.M. Kuitert, *Godsdienstfilosofie als hermeneutiek van de westerse cultuur*. In gesprek met H.J. Adriaanse, in: A.L. Molendijk (red.), *Religie her-dacht*. De visie van H.J. Adriaanse op de erfenis van het christendom, 114 - 132, 123.) Over God als macht en wil, zie Kuiterts *Het Algemeen Betwijfeld Christelijk Geloof*, 54vv.

[27] W. Pannenberg, *Grundlagen der Ethik*. Philosophisch-theologische Perspektiven, Göttingen 1996.

[28] T. Rendtorff, *Ethik*. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Stuttgart e.a. 1980.

[29] G. Manenschijn, *Barbaren en hun buitengewone menslievendheid*, Kampen 1996, 134.

[30] G.G. de Kruijf, *Christelijke ethiek*. Een inleiding met sleutelteksten, Zoetermeer 1999, 41.

[31] Zie zijn *Waakzaam en nuchter*. Over christelijke ethiek in een democratie, Baarn 1994, 21 vv.

[32] J.S. Reinders, De gulden regel tussen filosofie en theologie in: L.A. Werkman (red.), *Niet onder stoelen of banken*. In discussie met de ethicus Gerrit Manenschijn, Baarn 1996, 50 - 67, 65.

[33] Uit het omvangrijke, snel groeiende oeuvre van Hauerwas noem ik alleen *A Community of Character*, Notre Dame 1981, en *The Peaceable Kingdom*. A Primer in Christian Ethics, Notre Dame 1983.

[34] Vgl. F. de Lange, *Gevoel voor verhoudingen*. God, evolutie en ethiek, Kampen 1997, 36 - 43.

[35] K.H. Miskotte, Het geestesmerk van de europese mens en het evangelie van Jezus Christus, in: idem, *Theologische opstellen (Verzameld Werk 9)*, Kampen 1990, 133 - 169, 135.