

Tweërlei ethiek.

Of: hoe de gereformeerde ethiek zichzelf overbodig maakte¹

in: Bert Musschenga e.a. (red.), *Ethiek in Nederland. Van 1900 tot 1970 en daarna*, Budel 2010, 77 – 104.

door Frits de Lange

Wie terugblijkt op de gereformeerde ethiek² in de eerste helft van de twintigste eeuw (ik neem die aanduiding ruim), kan zich wenden tot de monografieën van de spraakmakende gereformeerde hoogleraren met ethiek in hun leeropdracht aan de Theologische School te Kampen en de theologische faculteit van de VU. Daar leidden de Gereformeerde Kerken in Nederland vanaf 1854 (Kampen), en na de vereniging van de Christelijke Gereformeerde Kerk met de Dolerenden van Abraham Kuyper, vanaf 1892 (VU), hun predikanten op³. Men kan ook een beeld proberen te krijgen van de moraliteit van de wereld waarvan zij deel uitmaakten en waarbinnen zij hun vak – nauw verbonden met hun identiteit als theoloog en als gezaghebbend opiniemaker in de gereformeerde zuil – beoefenden. Ik kies in dit overzicht voor die laatste benadering: het werk van gereformeerde theologen-ethici als Geesink, Schippers, Kuitert, Brillenburg Wurth en Rothuizen kan immers moeilijk verstaan worden als het product van individuele wetenschappers die een bijdrage leveren aan een algemeen publiek kennisdiscours; eerder vormden ze in het gesloten universum van de gereformeerde zuil een soort ‘organische intellectuelen’ (Gramsci), nauw verbonden met hun kerkelijke achterban waarbinnen ze een leidende rol als ‘voorman’

1 Dit hoofdstuk is een bewerking van ‘Zonder Applaus – een eeuw (of minder) gereformeerde ethiek’, gepubliceerd in: W. Stoker, H.C. van der Sar (red.), *Theologie op de drempel van 2000*, Kampen 1999, 199-221.

2 In dit artikel in beperkte zin verstaan als de ethiek die met name binnen de Gereformeerde Kerken in Nederland werd beoefend.

3 De Christelijk Gereformeerde Kerken, ontstaan in 1892 uit groepen die afzijdig wilde blijven van de Doleantie, stichtten hun eigen predikantsopleiding, gevestigd eerst te Den Haag, later (vanaf 1919) te Apeldoorn (waaraan vooral W.H. Velema, van 1966 tot 1996 hoogleraar ethiek, als ethicus bekendheid verwierf). In 1939 werd de naam van Theologische School veranderd in Theologische Hogeschool. Bij de vrijmaking bleef de Vrije Universiteit in handen van de Gereformeerde Kerken, en kreeg de Theologische Hogeschool twee gezichten: de Theologische Hogeschool Kampen (Broederweg; ‘Kampen II’) en de Theologische Hogeschool Kampen (Oudestraat; ‘Kampen I’). In 1988 werd de naam Hogeschool voorbehouden aan hbo-instellingen, en werd dit de Theologische Universiteit Kampen (Oudestraat).

speelden. De laat negentiende eeuw was een eeuw van 'gemobiliseerde religiositeit' (Charles Taylor)⁴: kerkelijkheid had zijn parochiale vanzelfsprekendheid verloren en moest worden georkestreerd en georganiseerd. De gereformeerde levensbeschouwing was in het spoor van Abraham Kuiper als het ware opnieuw uitgevonden, en moest in een ideologische *Alleingang* temidden van concurrerende visies voortdurend getoetst en getest worden in een turbulente, twintigste eeuw.

Het Gereformeerd Theologisch Tijdschrift vervulde vanaf zijn ontstaan in 1901 een belangrijke rol als theologisch forum. Het heeft uiteindelijk zijn honderd jarig jubileum kunnen vieren⁵. Al lezend in zijn jaargangen krijgt men een goed beeld van de opkomst en de ondergang van 'de gereformeerde zede'. In dit overzicht kies ik ervoor om de wereld van de gereformeerde ethiek te beschrijven aan de hand van dit GTT. Ik gebruik het tijdschrift als een lens, om de contouren van een verzonken wereld scherper in het vizier te krijgen. De uitkomst van mijn rondgang zal zijn dat de gereformeerde ethiek zelf de eeuw, die het GTT nog net wèl heeft overleefd, bij lange niet vol heeft weten te maken.

Wie in het GTT zoekt naar ethiek kan in de drie bibliotheekplanken met zijn 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 in kaart bracht en waarvan G.Th. Rothuizen amper dertig jaar later moest constateren dat zij niet meer bestond.⁷ Zede staat dan voor het cultuurpatroon van een bevolkingsgroep, in dit geval het verzuilde volksdeel van Kuiper's kleine luyden. De 'ethiek van de gereformeerden' duidt 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.⁸ Of

4 Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass and London, 2007, 423 vv.

5 Het werd in 2003 opgevolgd door het tijdschrift *Theologisch Debat*. Over zijn geschiedenis, zie W. Stoker, H.C. van der Sar (red.), *Theologie op de drempel van 2000. Terugblik op 100 jaar Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, Kampen 1999.

6 R. Schippers, *De Gereformeerde Zede*, Kampen 1954.

7 G. Th. Rothuizen, *Een bezige bij of de gereformeerde zede bestaat niet meer*, Kampen 1980.

8 Vgl. J. Tennekes, *De onbekende dimensie. Over cultuur, cultuurverschillen en macht*, Leuven / Apeldoorn 1990, 11v., 55vv.

liever (want anders kan 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 de mores die feitelijk gelden in een cultuur, maar soms verliest de zede zijn vanzelfsprekendheid en wordt zij tot probleem. Dan raakt haar harde morele kern in het geding, de zedelijkheid. Is de beschrijving van de zede een zaak van de sociologie, de normatieve bezinning op de zedelijkheid valt toe aan de ethiek. Ethiek, zo verstaan als vak, komt men natuurlijk tegen in die eeuw GTT, ook al zal een ethicus het naar verhouding misschien weinig vinden. Ik kom er in de tweede helft van mijn verhaal over te spreken. Maar deze ethische reflectie was 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 weinig anders dan bezinning op de eigen groeps Moraal.

De duidelijkheid van de Schrift

Gereformeerden hebben de bijbel hoog, ook als het om ethiek gaat. Dat blijkt in het GTT, tot in de eerste titel van het tijdschrift toe. '*Wat zegt de Schrift?*' was de voorloper van wat vanaf 1913 het GTT zou gaan heten. Het afficheert zich als '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. 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 gehekeld 'zonden der tong' hervertaald als Bijbeluitleg. De tekst van de Heilige Schrift bevestigt J. Hulsebos in het openingsnummer in zijn ervaring dat roddel en achterklap onuitroeibaar lijken: 'O, wat veroorzaakt de zonde

der tong nog eene ellende en verachtering!', 1,8) . 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 aan de orde gesteld (jrg. 1), en in de 'loon-quaestie' wordt 'Ds. Fernhouts uitlegging van 1 Tim. 5:18 aanbevolen' (jrg. 7). De sociale ethiek komt aan bod via artikelenserie over 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 men leeft, het hermeneutische 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)

Sociologisch gezien kan het neo-calvinisme als een emancipatiebeweging worden beschreven. De eerste jaargangen GTT ademen de geest van een zich consoliderende gemeenschap, die in de strategische afgrenzing van anderen de stabiliteit van een eigen levensvorm zoekt.⁹ 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. Kuyper's *Van oorlog en vrede* ('een kostelijk geschrift')

⁹ Zie J. Hendriks, *De emancipatie van de gereformeerden. Sociologische bijdrage tot de verklaring van enige kernmerken van het huidige gereformeerde volksdeel*, Alpen aan den Rijn 1971, 212vv. Hendriks onderscheidt vier fasen in de ontwikkeling van de beweging van de kleine luyden: bewustwording en agitatie (1860 – 1880), organisatie en confrontatie (1880 – 1920) bereikte doelen (1920-1950) , integratie in de grotere samenleving (na 1950).

worden gerecenseerd, maar het zedelijk hart lijkt warmer te kloppen als het dichter bij 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). 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.¹⁰ De religieuze rem op vrouwenemancipatie verhindert niet dat A. Kuyper's *De Erepositie der Vrouw* (15, 213) lovend 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 scherp gemarkeerd. De kloeke, zelfverzekerde toon van W. Geesink's *Van 's Heeren Ordinantiën* (1907-1909) en zijn *Gereformeerde Ethiek* (collegedictaten door zijn leerling en opvolger V. Hepp in 1931 bezorgd) is tekenend voor het hechte en ongeschokte culturele zelfbewustzijn. Voor Geesink was ethiek beslist theologische ethiek – 'dat onderdeel der theologie waarin gehandeld wordt van de zelfbepaling van den christen in de relatie tot zijn medemenschen, gelijk zij behoort te zijn naar Gods geopenbaarden wil'¹¹ en als theologische ethiek een kerkelijk en confessioneel vak, ondergeschikt aan de dogmatiek.¹² De geopenbaarde wil van God is kenbaar uit de Heilige Schrift, maar daarnaast ook uit de belijdenis en het christelijke bewustzijn. Geheel in de lijn van Kuyper fundeert Geesink zijn materiële ethiek in het christelijk-zedelijk subject, de wedergeboren christen, die niet alleen de bijbel leest maar ook zijn – niet langer door een zondige bril vertroebelde – verstand gebruikt. De gereformeerde ethiek mag dan bijbelvast zijn, zij is niet biblicistisch.

Wat nu als het verlichte verstand het niet met de bijbel eens is, of omgekeerd? Later zal de mogelijke tegenspraak tussen Schrift en rede de vanzelfsprekende coherentie van de gereformeerde ethiek ondermijnen, tot Kuitert ten slotte de bijbel als bron voor de moraal helemaal laat

¹⁰ 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*, Kampen 1993.

¹¹ W. Geesink, *Gereformeerde ethiek I*, Kampen 291, 173.

¹² Idem 175.

schieten. Maar in de zich aaneensluitende zuil (Hendriks spreekt van de fase van organisatie en confrontatie¹³) kan Geesink in zijn ethiek onbekommerd *aus einem Gusz* het ondubbelzinnige handelen van den christen 'als lid van het gezin, als speelgenoot in het gezellige leven, als lid van de maatschappij, als burger van den staat, lid van de kerk, natuurgenoot van de menscheid' ontvouwen.

Of klinken zo langzamerhand toch wat dissonnanten door? In een bespreking uit 1927 van een herdruk van één van Geesink's *Ordinantiën* 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.' (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 (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 - zijn leerling A. Dekker zou hem later als een overgangsfiguur 'op de grens van de breuklijn, op de kanteling van de tijd'14 - niet minder gereformeerd, in de manier waarop hij in zijn laatste artikel (30, 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

13 Hendriks, a.w. 212 vv.

14 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.

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.' (30, 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 worden theologen die alle kaarten op de zonde en/of de schepping zet en daarmee aan haar eigenwettelijkheid overlaat (de lutheraan Fr. Naumann bijvoorbeeld), of anderszins, die alleen in hun ethiek op de verlossing koersen en de wereld nu al uit haar hengsels wil lichten in naam van het liefdesgebod (de religieus-socialisten Kutter, Ragaz, Barth) terechtgewezen en tot evenwicht gebracht.

Wurths ethiek is neo-calvinistisch als zijn voorgangers, 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' (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 predikant te Souburgh en nog geen hoogleraar in Kampen (hij zou dat eerst in 1946 worden). Nu zijn het nog Greijdanus, Ridderbos, Honig die een antithetische toon zetten. De modernistische Schriftkritiek, de ethischen, de Christen-socialisten - hun werk wordt in de jaren twintig en dertig wel intensief gelezen, maar alleen om vervolgens beslist en scherp te worden 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 dragen van wapens niet schuwde, vanaf die jaren volledig bij de tijd en geen overbodige luxe waren. Greydanus' bespreking in jrg. 32 (1933) 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 in de jaren dertig. 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, de gereformeerde ethiek is geen pacifistische en stelt zich liever op in de traditie van de rechtvaardige oorlog. Polemieken en agitatie kenmerkten ook de gereformeerde cultuur, de lieve vrede was geen ideaal maar werd als het even kon vermeden. 'Irenisch' was in deze kring geen lovenswaardige karaktereigenschap, maar een diskwalificatie.¹⁵ Gereformeerd zijn was niets voor watjes. In 1963 kon G. Th. Rothuizen in een terugblik op 50 jaar GTT over dezelfde Greydanus zeggen: 'Hij kan zich Jezus Christus op geen enkele manier voorstellen "met 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 jaargang 31 (1931/1932) schrijft P. Prins een welwillend artikel over Amesius' theorie van de rechtvaardige oorlog. 'Het oorlogsvraagstuk bezien door één der ouden' (31, 269 - 286) Zo op het oog een uitgebreide uiteenzetting over één der 17e eeuwse vaders, waarvan de enige actualiteit lijkt te liggen in een expliciete verwijzing naar de oorlog van '14-18. Maar tussen de regels door voelt men de actualiteit. '... het vraagstuk van den oorlog [is] nog nooit zo intensief, en zoo massaal op de menschheid aangevallen, als in onze dagen.' (31, 269) Als Prins 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 hij zijn betoog met 'Alles roept om nieuwe beoefening der Gereformeerde Ethiek.' (31, 286)

Wil hij met die laatste zin weer tot strijdbaarheid oproepen en tot het stellen van grenzen, zo herkenbaar in zijn kring, maar in het gereformeerde isolement van de jaren twintig een beetje geluwd? Van de hand van dezelfde P. Prins, predikant te Deventer, volgt in 1933/1934 een lucide artikelenserie over 'een nieuw "Dogma"', namelijk dat van het nationaal-socialisme. De auteur onderkent scherp het antisemitisme

¹⁵ De 'ethisch-irenischen' waren sinds Abraham Kuyper al de tegenstanders van de gereformeerden binnen de orthodoxie. (Vgl. Jeroen Koch, *Abraham Kuyper. Een biografie*, Amsterdam 2006, 97)

dat als snel 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 2.16 De actualiteit lezen via de bijbel scherpt ook soms de blik.

Vanaf dat moment had men – achteraf gezien – wellicht 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? Het heldere gereformeerde standpunt tegenover de nazi-ideologie (een klip en klaar 'neen') werd in praktisch handelen omgezet. Zo besliste in 1936 de synode dat NSB'ers van het Heilig Avondmaal konden worden geweerd. In het verdere verloop van de jaren dertig wordt het GTT echter steeds zwijgzamer 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 hij een discussie aan met medici over seksuele en huwelijksmoraal. Het is uiterst relevante lectuur en het moet in die tijd een nijpend probleem in gereformeerde slaapkamers zijn geweest (Delleman's standpunt over periodieke onthouding: 'niet doen', en wel op grond van 1 Cor. 7:5). (38, 356) Maar toch, men had in de jaren 1933-1945 wel meer over oorlog, Jodenvervolgning en oorlogsdreiging willen zien. Of moet men tussen de regels door lezen en het zwijgen als een vorm van spreken beschouwen? K. Sietsma, kroniekschrijver uit die jaren meldde na de Duitse inval in 1940 nog: '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), maar staakte in 1941 zijn kroniek in het GTT. Waarom? Rothuizen schrijft later: 'Hij hield ermee op, omdat hij er kennelijk teveel in moest verzwijgen, meer dan hij verdragen kon.' (jg. 63, 46)¹⁷ Aan politieke ethiek wordt er in die oorlogsjaren begrijpelijkerwijs publiekelijk weinig gedaan. Of moet men R. Schippers bijdrage uit 1941 'Vreest God, eert den Koning' (42, 145-164)

16 Vgl. ook van dezelfde auteur: *Hitler-regiem en religie*, Aalten 1934

17 K. Sietsma, in 1933 gepromoveerd op A. von Harnack, vanaf 1934 predikant in Amsterdam-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. (Mondelinge informatie drs. J. van Gelderen).

als een gecodeerde, maar niet minder strijdvaardige vorm van verzet beschouwen. Schippers – naast ethicus ook nieuw-testamenticus – behandelt het woord van Jezus 'Geef dan de keizer wat des keizers is en Gode wat Gods is' (Marc. 12, 27) en voert een behoedzame polemieek met de met de nazi's collaborerende G. Kittel¹⁸, redacteur van een nog steeds klassiek standaardwerk op het gebied van de nieuwtestamentische exegese. Hij kritiseert diens suggestie als zou met dat bijbelvers tot een onvoorwaardelijke loyaliteit tegenover welke overheid dan ook zijn opgeroepen. Je moet even door de dubbele ontkenning heen lezen, maar het slot van artikel laat geen misverstand: '... 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 politieke ethiek gedaan. Op de beproefde gereformeerde manier van *Wat zegt de Schrift?*, via de band van de exegese.

Zonder applaus

De 'stille revolutie' (G. Dekker) die de Gereformeerde Kerken tussen 1950 en 1990 hebben doorgemaakt, veranderden hun gelaat in hoog tempo onherkenbaar.¹⁹ 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. G. 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 de christelijk gereformeerde 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 tot karikatuur van de

18 R. P. Erickson, *Theologians under Hitler*. Gerard Kittel, Paul Althaus and Emmanuel Hirsch, New Haven 1985.

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

gereformeerde zede werd uitvergroet 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 een genuanceerd antwoord: 'Het zal beter zijn, elk spel waar de dobbelstenen bij te pas komen, te bannen'.²⁰ Maar tegelijk wordt er door hem, zij het aarzelend, openheid geschapen voor een levensstijl, die 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, en zich in acht neemt – 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 echter 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 vijftig 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 daarop volgende, gezamenlijk geschreven kroniek wordt korte metten gemaakt met een gereformeerde subcultuur die confessies als onderdeel beschouwt van integrale levensvormen uit één stuk, '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 het duo Kuitert en Rothuizen geproblematiseerd, het provisorische van (ook gereformeerde!) standpunten verdedigd. Een pleidooi wordt gevoerd vóór de 'rebellen 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 hoogleraren ethiek aan het woord – voor de (kerk)politiek. De gesloten gelederen van de gereformeerde subcultuur worden opengebroken, de interne discussie wordt aangewakkerd. Over de Indonesië-politiek (de 'bekering' van de anti-revolutionair J.A.H.S. Bruins Slot rond de Nieuw-Guineakwestie, de moed van de theoloog J. Verkuyl om zich tegen de koloniale regeringsbeleid te keren), de kernbewapening (de afwijzing ervan door

²⁰ K. Schippers, *De Gereformeerde zede*, Kampen 1954, 39.

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 ook 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 "bij" 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.' (63, 259) Ze waren misschien iets te vroeg: theologische 'kwesaties' rondom dezelfde Kuitert over de schepping of evolutie en Wiersinga over de verzoening zouden nog volgen. Maar haarfijn voorvoelden ze het nakende einde van de gereformeerde wereld aan. Een gesloten vesting die niet na hevige strijd zou worden opgegeven, maar als een fort dat buiten de frontlinies van de cultuur komt te liggen eenvoudig zal worden verlaten.

In zijn kroniek uit 1964 becommentariëert Rothuizen de in zijn ogen gelukkige weigering van de synode om 'maatregelen te nemen jegens hen, die niet-christelijk georganiseerd zijn' (bijvoorbeeld de gereformeerde PvdA-ers). Ook is hij blij met het hervormde *Kernwapenrapport* van 1962. Als oud-vlootpredikant sympathiseert hij met het atoompacifistische 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.' Ook doet hij een goed woordje voor een eerlijke evaluatie van de '*new morality*' van bisschop John Th. Robinson, die heel de ethiek wil concentreren in het gebod van de liefde (al blijft er uiteindelijk geen spaan van heel, ik kom er straks nog op terug). (64, 121- 128) Geesink is nu wel heel ver weg. Kuitert, in zijn daaraan voorafgaande kroniek, was blijkbaar ook zelf wel een beetje 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' zou betekenen. 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. (64, 43) Hij identificeert zich dan nog steeds met de gereformeerde zuil, maar kan echter niet verhinderen dat het 'samen' en het 'verder' steeds verder uiteen zouden worden gedreven. De normatieve standpunten van gereformeerden over politiek

en seksualiteit kwamen net zover uiteen te liggen als hun visie op bijbel en belijdenis. De samenleving differentieerde, 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 waren door geen kerkstructuur 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.' 21 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 horizon is geworden i.p.v. ons *dorp*?' 22 Het lijkt achteraf op een laatste poging om dogmatiek en ethiek nog bijeen te houden. In zijn *De bezige bij* uit 1984 maakt Rothuizen ten slotte de balans op: de gereformeerde zede is voorbij, is onder ons hoogstens nog aanwezig als gesecculariseerd arbeidsethos, losgemaakt van zijn religieuze wortels, uitgewaaierd over heel de samenleving. 23 Als C-factor, zou men nu zeggen.

Het zijn de GTT-kronieken van de jaren zeventig en tachtig, meer nog dan de theologische artikelen, die in hun dispaartheid de

21 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.

22 A.w. 208

23 Vgl. ook zijn GTT-artikel 'Het calvinisme en de vrije tijd' (69, 33 -57)

fragmentarising (of 'pluraliteit' zoals het toen netjes heette, en waaraan het GTT in 1977/1 een themanummer wijdde) van de gereformeerde wereld weerspiegelen. Een uitzondering daargelaten, zijn de kroniekschrijvers - ik reken me er zelf ook onder - na de jaren zeventig nauwelijks nog in staat gebleken een werkelijk gereformeerde *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.

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

De gereformeerde zede heeft de honderd jaar GTT dus niet kunnen volmaken. Hoe stond het met de reflectie op haar 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 tweede helft van de 20^e eeuw nauwelijks heeft gehaald. Het vak ethiek is sinds de loop van de jaren zestig niet alleen de Gereformeerde Kerken uitgelopen, maar heeft zich ook nog eens van hun theologie ontdaan, zo lijkt het. Met middelen die de gereformeerde theologie zelf heeft aangereikt, wil ik er als stelling mijnerzijds aan toevoegen.

Met het GTT valt deze waarneming ook te illustreren en wordt deze hypothese plausibel. Ik begin vroeg in de eeuw, en eindig met de theoloog die in Nederland niet alleen de ethiek uit de dogmatiek heeft losgeweekt, maar vervolgens ook geprobeerd heeft haar als toegepaste ethiek op eigen benen te zetten: H.M.Kuitert. In een uitgebreide review uit 1913/1914 bespreekt A.G. Honig 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. Zijn bespreking geeft goed weer voor welke tour de force de neo-calvinistische ethiek zichzelf gesteld zag, maar ook dat het eigenlijk onmogelijk was haar eigen belofte in te lossen en haar doel te realiseren. In haar anti-wijsgerige houding loopt ze dood in een intellectueel isolement.

Het eerste bezwaar dat Honig tegen beide door hem besproken 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 volgende druk - die spoedig verschijne! - lezen zal "Gereformeerde 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 ontwakning is gekomen.'²⁴ 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.'²⁵ Voor een nieuw fundament onder de ethiek wordt - over de 18e eeuw, de periode van haar neergang, 'de periode der *décadenten*'²⁶ heen - weer aansluiting gezocht bij de gereformeerde scholastiek van de 17e eeuw, die bij Voetius tot ontplooiing kwam. Voetius onderscheidt in de theologie twee delen, een theoretisch (*credenda*) en een praktisch deel (*agenda*). Het materiële hart van de ethiek bestond uit een uitleg van de Tien Geboden (*expositio decalogi*).²⁷ Geesink volgt hem daarin later in zijn eigen ethiek ook²⁸ 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 die alleen op het bevrijdende evangelie koerst, de blijvende betekenis van de mozaïsche wet, tegenover de lutheranen de overtuiging vastgehouden dat het evangelie de wet niet alleen in de rol van juk en aanklacht duwt, maar in haar waarde en waardigheid van levensnorm herstelt. Op dit hechte en afgebakende fundament zou de Gereformeerde Ethiek in de 20e eeuw verder moeten bouwen. Tegenover de 19e eeuwse Verlichtingstheologie die de ethiek met Kant uit de theologie laat emanciperen verankert Geesink haar hecht in de dogmatiek en de kerkelijke confessie.²⁹ 'Meermalen kan de Ethiek er niet aan ontkomen

²⁴ W. Geesink, *De Ethiek in de Gereformeerde Theologie*. Rede bij de overdracht van het rectoraat der Vrije Universiteit, Amsterdam 1897, 6.

²⁵ A. Kuyper, *Encyclopedie der Heilige Godgeleerdheid*, deel III, Kampen 1909, (2e druk), 421.

²⁶ Geesink, a.w. 57.

²⁷ Idem, 38.

²⁸ W. Geesink, *Gereformeerde ethiek I*, Kampen 1931, 231vv.

²⁹ Geesink, *De Ethiek in de Gereformeerde Theologie*, 63.

eenvoudig na te schrijven, wat in de Confessie staat uitgedrukt,'
constateert ook A.G.Honig (14, 169)

Zo dogmatisch wordt de ethiek hier echter bij Honig ingesnoerd, dat zij eigenlijk geen ruimte meer aan welke vorm van wijsgerige bezinning ook (zelfs de christelijke niet) toestaat. Dat resulteert in een kerkelijke kortademigheid, die haar uiteindelijk wel fataal moet worden. De scholastieke ruimte die de Gereformeerde ethiek 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 materieel vanuit de idee van de algemene genade – wordt haar ontnomen. Buiten de sfeer van de openbaring is men weliswaar wel verstoken van de heilsboodschap van God, maar niet van alle moraal, gold in de gereformeerde scholastiek. De decaloog, 'ontdaan van zijn Israëlitisch-nationale inkleeding, in zijn algemeen menselijk 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'³⁰ op waardering rekenen. Bij Honig lijkt deze brede blik zich te verenigen en verstikkend 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 alle intellectuele banden worden doorsneden met de wereld die hem omringt. 'M.i. doen wij dan ook het veiligst, als wij den term "wijsgeerige 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 – haar kracht zocht.

Zedelijkheid en zede, ethiekbeoefening en groeps Moraal lopen in de eerste helft van deze eeuw bij de gereformeerden nog parallel. Daarbij lijkt de behandeling van het leerstuk van de *algemene genade* (of 'gemene gratie') een soort barometer voor de stand van de gereformeerde emancipatie. Men kan zeggen dat in dit concept de vitale zenuw van de gereformeerde ethiek klopt, maar tegelijk dat het haar achilleshiel vormt. Naarmate de in zichzelf besloten gereformeerde subcultuur

30 Idem 67, resp. 20, 79.

desintegreert, wordt met behulp van dit leerstuk de ruimte in de ethiek weer herwonnen. Zozeer dat – ik parafraseer de theoloog O. Noordmans – zij tenslotte van een springplank van de kerk naar de wereld, een loopbrug wordt om de kerk helemaal te verlaten. 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 in het GTT 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; nee, 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 hier dan hoogst actueel te worden gestreden over het isolement en de zelfstandigheid van de Gereformeerde ethiek in de twintigste eeuw. In 1944, midden in de oorlog, leidt een kerkelijk conflict tot de zogenaamde Vrijmaking. De Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) gaan hun eigen weg, en zetten hun theologieopleiding een paar straten verderop aan de Broederweg te Kampen ('Kampen II') voort. Hoogleraar Klaas Schilder, spil en voorman van de Vrijmaking) verhuist mee. Zijn *Kompendium der ethiek* (een neerslag van zijn collegedictaten) laat zien dat onder de confessionele splijtstof die ten grondslag lag aan het conflict, de kerkscheuring ook een belangrijke sociologisch dilemma blootlegde. In zijn kritiek op het natuurrecht en in de scherpe afstand die hij neemt tot Kuiper's visie op de algemene genade wordt zichtbaar hoe hij de ethiek weer terugroept tot op haar confessionele fundament. De deur naar de cultuur gaat weer dicht. De Vrijgemaakten trekken zich terug op de ware Kuiper (die van

de antithese), de echte Calvin (die van de openbaring en de Schrift als beslissende kenbron).

Kijk uit, bezweert Schilder zijn studenten, voor 'de dr. Kuiper die in zijn "Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid" (...) het algemeen menselijk bewustzijn tot subject der rede maakt. Ook Kuiper zat nog vol rommel van heidenen en dit heeft nog lang doorgewerkt aan de Vrije Universiteit; pas langzamerhand komt er reformatie.' En hoedt uzelf, doceert Schilder zijn Nachwuchs, voor mannen als Hepp en Geesink! Zij beweren immers: ook 'de natuurlijke mens heeft zijn zedelijk bewustzijn en in zijn rede ligt niet alleen de zedewet of de categorische imperatief, die hem onvoorwaardelijk gebiedt goed te handelen, maar hij kent ook, krachtens de gemene gratie zedewetten die identiek zijn met de deels onvoorwaardelijke geboden vijf tot en met negen der decaloog'. De student die het dictaat trouw heeft opgetekend noteert vervolgens: 'Prof. Schilder gelooft van de hele zin geen steek, speciaal het laatste niet. Het is alsof de hele mensheid tegen haar wil opgepoetst wordt - vergelijk b.v. een J.P. Sartre -. (...) Men kan dan, als Geesink n.l. gelijk heeft, terecht zeggen: de gemene-gratie-theorie woekert over het gehele gereformeerde erf.' 31

Ook al matigen latere Vrijgemaakten (de ethicus Jochem Douma, van 1970 tot 1997 hoogleraar christelijke ethiek, hij promoveerde in 1966 op de algemene genade) zich een veel milder oordeel aan, de sterke terughoudendheid ten aanzien van de na-oorlogse, zich seculariserende cultuur, bleef het kerkgenootschap kenmerken, tot op de grens van het isolement. Kuipers leer van de antithese wordt omarmd, maar zijn leer van de gemene gratie wordt in haar cultuuroptimisme afgewezen. 'Moet deze leer met haar cultuur-gerichtheid, haar eigen program, haar eigen cultuur-genade, geen afbreuk [doen] aan wat de Schrift over onze vreemdelingschap zegt? (...) De ethiek van Calvin, waarin de vreemdelingschap ook vreemdelingschap *blijft*, moeten wij prefereren boven die van Kuiper, waarin de gemene gratie telkens weer het "vreemdeling en bijwoner" zijn dreigt te doen verbleken.' 32

31 K. Schilder, *Kompendium der ethiek (6 delen)*. Deel I - V: Z.p. z.j. [Kampen 1939-1947]; deel VI: Firma Brever, Kampen 1951, 9 v. (In zijn geheel online op <http://dbnl.nl/titels/titel.php?id=schi008komp01>).

32 J. Douma, *Algemene genade. Uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuiper, K. Schilder en Joh. Calvin over 'algemene genade'*, Goes 1966, 352. Zijn Christelijk Gereformeerde collega W.H. Velema, die zich als productief auteur mengde in tal van ethische kwesties in gereformeerde kring, zocht eerder een middenpositie: '... het dilemma: óf antithese of – uit reactie – solidariteit (is) niet houdbaar. Het gaat om beide. ' (Solidariteit en antithese. Een theologische peiling (rectoraatsrede) Kampen 1978, 52)

Aan de Oudestraat in dezelfde stad, bij de 'synodalen' die niet mee waren gegaan in het conflict ('Kampen I'), kende men minder scrupules. Daar woekert de gemene-gratie-theorie voort, zou Geesink zeggen. In 1964 houdt de ethicus G.Th. Rothuizen te Kampen zijn inaugurele rede en zet door zijn positie in deze controversie een beslissende stap in de gereformeerde onttheologisering van de ethiek. Hij knoopt tot in de titel toe ('Tweeërlei ethiek bij Calvijn?') aan bij de 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 ook 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: God regeert de wereld met een wereldlijke en een geestelijke hand.

De reformator Calvijn nam – samen met Luther – in de Twee Rijkenleer een lange traditie weer op, die teruggaat tot op Augustinus. Voor de kerkvader staat de geschiedenis onder het voorteken van de komst van het Koninkrijk Gods, zoals dat in Jezus werd belichaamd. De geschiedenis wordt religieus ervaren als een eschatologisch conflict tussen Twee Rijken (*civitates*), één waarin de duivel het voor het zeggen heeft (*regnum diaboli*) en één waarin God heerst (*regnum dei*). Een strijd op leven en dood, die duurt tot het eind der tijden. In dit handgemeen tussen God en duivel zijn religieuze en wereldlijke macht beide betrokken. Het conflict gaat echter dwars door alle levensvormen heen, ook door de kerk. Ook in de kerk (een *corpus permixtum*) is er kaf en koren, zijn er zondaars en heiligen. En ook buiten de kerk stellen redelijkheid en recht zich in dienst van het Koninkrijk Gods, ook al beseffen ze zelf niet welke religieuze rol ze spelen.

Calvijn kende – in de zin van: erkende – in dit klassieke spoor dan ook tweeërlei ethiek, een christelijke en een buitenchristelijke, profane, natuurlijke ethiek. Het door Luther en Calvijn geopende perspectief bood de reformator en classicus Philip Melancton (rechterhand van Luther) bijvoorbeeld de ruimte om Aristoteles en Cicero te integreren in een humanistisch getoonzette ethiek: ook ongelovigen hebben immers inzicht in de teleologische structuur van de schepping.

Rothuizen maakt, vier eeuwen later, in feite gebruik van dezelfde theologisch geboden ruimte, maar nu om de modernisering in zijn ethiek toe te laten. De verhouding tussen de twee soorten ethiek is niet slechts

antithetisch, maar – zo zegt hij, 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? Rothuizens antwoord, dat de roerige jaren zestig al voorvoelt: 'Alleen zó zal ook de wereld tot haar recht komen, zich serieus genomen voelen.'³³

Ontzuiling en secularisatie grijpen dan inmiddels al diep in op de gereformeerde zede. Rothuizen – voormalig vloot- en studentenpredikant – 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 eigen traditie naar aanknopingspunten, zoals Geesink, Honig, Ridderbos voor hem dat ook deden in voorgaande fasen van gereformeerde emancipatie.³⁴ Hoe verschillend ook, in beide gevallen wordt de ethiek weer –of: nog – over de band van Calvijn gespeeld. Want ook al kan men hem als secularisatietholoog omschrijven³⁵, gereformeerd is Rothuizen, en wil en zal dat ook blijven.

Maar zonder nog langer de koudwatervrees voor wijsgerige ethiek, zonder de horigheid van de christelijke ethiek aan de dogmatiek die bij Honig in een vorm van sectarisme was geëindigd. In een GTT-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 zeventiende eeuwse Gereformeerde scholastiek, zoekt Rothuizen voor hun ontkoppeling steun bij de door de vorige generatie 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

33 G. Th. Rothuizen, *Tweeërlei ethiek bij Calvijn?* Kampen 1964, 16v.

34 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)

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

gaat niet op in theologie. Hier kan men volgens Rothuizen met een verwijzing naar Kuiper'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 Kuiper's gemeene gratie, maar nog fundamenteler: Calvin en de leer van de algemene genade. Er is tweërlei 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, waar hij nooit buiten is gaan staan. Dat raamwerk bleef hem een degelijk interpretatiekader te bieden voor alle nieuwigheden die de jaren zestig overspoelden. Zoals bisschop John T. Robinson's al genoemde *New Morality* bijvoorbeeld, de wat modieuze reductie van de christelijke ethiek tot het principe van naastenliefde.³⁶ Rothuizens 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)

Moet men ook niet van H.M. Kuitert zeggen dat hij als ethicus tot het uiterste is gegaan om binnen het raamwerk van zijn gereformeerde traditie te blijven opereren? Duurde het bij hem niet tot zijn *Wat heet geloven?* (1977) voor het leerstuk van de algemene genade prominent op de voorgrond treedt? Duurde het niet tot zijn *Alles is politiek, maar politiek is niet alles* (1985) voor hij de tweerijkenleer definitief omarmt? Wel liep hij in zijn ethiek radicaler dan zijn Kamper vriend en collega Rothuizen aan tegen de grenzen van zijn traditie. Hoe weinig die traditie Kuitert in de jaren zestig de weg wist te wijzen in zijn ethiek kan men illustreren aan zijn GTT-artikel 'Theologie en ethiek van de revolutie' (69, 141 - 161),

³⁶ Zie ook het GTT-artikel van B. Rietveld, 'The New Morality' (65, 105 - 122).

achteraf gezien een soort *Fremdkörper* in zijn oeuvre. 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 pleitbezorger van een toekomstgerichte, *diesseitige* theologie in het spoor van Jürgen Moltmann en Johan Baptist 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 is aards 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 een 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.³⁷ 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

37 "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. Een herziening*, Baarn 1992, 54vv.

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 christelijk weer als 'messiaans' willen dopen.

Zo ontstaat ruimte voor een radicale erkenning van de autonomie van de moraal. Voor de theologische verdediging van deze profaniteit van de moraal geeft het traditionele kader van Calvijn's 'tweeërlei ethiek' de ruimte. 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 vervolgens bij Kuitert gebeurt. Het is opnieuw een GTT-artikel van hem, '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 reformatorische 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 hermeneutische dubbelzinnigheden en tegenspraken. En bovendien, we moeten godsdienst niet met moraal verwarren. De autoriteit van de Schrift is toch ook helemaal geen *moreel* argument? 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 weglopen. ' 't Is immers juist kenmerkend-*Gereformeerd*, niets te leren, niets te willen, dan wat de Schrift zegt', had L. Lindeboom ooit geschreven in zijn redactionele verantwoording van het eerste nummer van wat het GTT zou gaan heten. 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.

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 zo in hun eigen traditie steun gezocht en gevonden voor de losmaking van de ethiek van de theologie. Het afscheid van de gereformeerde ethiek heeft zich voltrokken met behulp van gereformeerde middelen.

Twee ethici uit de school van Kuitert, G. Manenschijn en J.S. Reinders, publiceren dan rond diezelfde tijd – in 1980 – een artikel in het GTT over 'kernbewapening en ethiek' (80, 202-225). In een theologische tijdschrift, 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) Hier profileren twee theologen 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.