

Oriëntatie in de christelijke ethiek

Door

Prof. Dr. W.H. Velema

THEOLOGIE IN REFORMATORISCH PERSPECTIEF

**Onder redactie van
ds. C. den Boer
drs. I.A. Kole
dr. A. Noordegraaf
prof .dr. W.H. Velema**

Deel 1

Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

STICHTING DE GIHONBRON

MIDDELBURG

2018

Inhoud

WOORD VOORAF

1. ETHIEK ALS WETENSCHAP

1. Terreinverkenning
2. De terminologie
3. De veelzijdigheid van het ethische

2. ONDERSCHIEDINGEN EN INDELING

1. Dogmatiek en ethiek
2. Personele en sociale ethiek
3. Meta-ethiek
4. Wijsgerige en christelijke ethiek
5. Stelsels en stromingen in de ethiek

3. HET EIGENE VAN DE CHRISTELIJKE ETHIEK

1. Afwijzing van een aparte christelijke ethiek
2. Argumenten voor een aparte christelijke ethiek
3. Confrontatie met anderen

4. DE WET VAN GOD ALS NORM

1. Bezwaren tegen het beroep op de Schrift
2. Het getuigenis van de Schrift
3. Hermeneutiek
4. Heeft de wet volgens Paulus niet afgedaan?
5. Het drieërlei gebruik van de wet

5. DE TOEPASSING VAN DE WET

1. Gebod en situatie
2. Toetsen
3. Billijkheid
4. Geen biblicisme
5. Niet reduceren tot motieven

6. HET LIEFDEGEBOD - GEEN SITUATIE-ETHIEK

1. Liefde als vervulling maar niet als vervanging van de wet
2. Situatie-ethiek afgewezen

7. CASUÏSTIEK

1. Uit de geschiedenis
2. Bezwaren van protestantse zijde
3. Ons eigen standpunt

8. HET GEWETEN

1. Bijbelse gegevens
2. Alleen de mens heeft een geweten
3. Theologische opvattingen in het verleden en het heden
4. Betekenis van het geweten

9. ADIAFORA

1. De zaak
2. Enkele historische notities
3. Het punt van gelijk

10. BOTSING VAN PLICHTEN EN HET COMPROMIS

1. Kenmerken
2. De oplossing
3. Wat is een compromis?
4. Grenzen aan het compromis

11. ENKELE THEMA'S UIT HET CHRISTELIJKE LEVEN

1. Ascese
2. Het gebed
3. Vreugde
4. Strijd
5. Verwachting

12. CONTACT, CONTRAST OF CONFRONTATIE?

1. Mogen christenen aan anderen hun normen opdringen?
2. Secularisatie leidt tot ethisch pluralisme
3. Niet alleen 'fundamentalisten' hebben een fundament
4. Christelijke ethiek wil contact, maar schuwt de confrontatie niet

Woord vooraf

Dit boek wil iets meer zijn dan een inleiding in de christelijke ethiek. Het wil geen ethiek in zakformaat zijn. Er is ruime aandacht besteed aan de fundering van een christelijke ethiek. Vandaar onderwerpen als hermeneutiek en het Schriftberoep. Er is ook ingegaan op de functionering van een christelijke ethiek in een pluriforme samenleving. Het betoog is telkens met voorbeelden uit de praktijk geïllustreerd. Mede hierdoor is het boek op de praktijk gericht. Enkele hoofdstukken handelen over het christenleven in de praktijk.

Overeenkomstig de opzet van de serie waarin het boek verschijnt, is gebruik gemaakt van grote en van kleine letters. De lezer kan zich tot de grote letters beperken, zonder dat hij de draad kwijt raakt. In kleine letters wordt naai verdere literatuur verwezen, worden citaten gegeven en detailzaken besproken. Wie wat meer wil doet er goed aan de kleine letters niet over te slaan.

Achter elk hoofdstuk is opgenomen een lijst met de literatuur waarnaar in de tekst verwezen wordt. De naam van de auteur in de tekst en de bladzijde tussen haakjes maken duidelijk om welke bladzijde van welk boek het gaat. Als in de literatuurlijst meer publicaties van één auteur voorkomen, is tussen haakjes het jaartal van de verschijning van het bedoelde boek aangegeven. Daarna wordt de bladzijde genoemd. Het is mij een behoefte mijn mederedacteuren te danken voor waardevolle opmerkingen en suggesties tot verbetering van de tekst. De verantwoordelijkheid voor het geschrevene berust geheel bij mij.

Het is mijn hartelijke bede dat de Heere God het gebruik van dit boek door groepen en enkelingen, wil zegenen ten dienste van het bestuderen en het praktiseren van een christelijke ethiek in ons land - een zaak die helaas steeds minder gewaardeerd wordt, maar die toch alle belangstelling waard is.

Uit een hartelijke liefde voor die zaak is dit boek geschreven.

Apeldoorn, maart 1990

W.H. Velema.

1. Ethiek als wetenschap

1. Terreinverkenning - 2. De terminologie - 3. De veelzijdigheid van het ethische

1. TERREINVERKENNING

In de belangstelling

De woorden ethisch en ethiek komen we in allerlei discussies tegen. Er kan geen ingrijpende gebeurtenis plaatsvinden of er wordt gesproken over het ethisch aspect van de beslissing of van de daad.

We noemen enkele voorbeelden: de discussie over het plaatsen van kruisraketten en over de nucleaire bewapening stond en staat onder het voorteken van: dit is een ethische beslissing van verstrekkende aard. Het antwoord op de vraag of een arts een ongeneeslijk zieke patiënt van 16 jaar een euthanasiepil mag geven, is al evenzeer een ethische beslissing. De recent opgelaaide discussie over het her-invoeren van de doodstraf vraagt om een ethische beslissing.

We hebben tegenwoordig de woorden ethisch en ethiek voor in de mond. Een commentaar op tal van beslissingen in de samenleving is niet volledig als er geen ethicus aan te pas komt. Het is opvallend dat ethiek zo 'in' is, terwijl er toch aan alle kanten om vrijheid geroepen wordt.

De termen mogen veel gebruikt worden, een nauwkeurige omschrijving van hun inhoud is toch niet gemakkelijk. Uit de hierboven gegeven voorbeelden is wel duidelijk geworden dat het bij ethisch en ethiek gaat om het geven van een oordeel over het doen en laten van mensen.

Onder het gezichtspunt van goed en kwaad

In de ethiek gaat het om de vraag naar goed en kwaad. Met die vraag heeft ieder mens te maken. Zijn handelen staat mede onder het gezichtspunt van goed en kwaad.

Uiteraard is dat niet het enige gezichtspunt waaronder wij het doen en laten van mensen beoordelen. We kunnen iemands handelen ook bezien onder het gezichtspunt van mooi of lelijk, onder het gezichtspunt van kostbaar of voordelig, en onder het gezichtspunt van de betekenis ervan voor de politiek of voor de kerk. Men begrijpt dat we voor de zojuist genoemde begrippenparen ook kunnen invullen esthetisch, economisch, politiek en ecclesiologisch.

Het ethische is één van de gezichtspunten waaronder het menselijk optreden wordt bezien. In het ethisch oordeel wordt dat optreden gesteld onder het gezichtspunt van goed en kwaad.

Reeds jong leren wij dat we verantwoordelijk zijn voor hetgeen we doen. Dit komt erop neer dat het erom gaat of we goed handelen en of we aan ons handelen een goed geweten overhouden.

Het oordeel over goed en kwaad hangt samen met het feit dat mensen keuzen kunnen en moeten maken. Steeds weer staan ze voor de vraag: zal ik dit doen of niet? Mag ik dat gebruiken of niet? Moet ik dat zeggen of niet? Dieren handelen instinctief. De keuzen die zij maken ontspringen niet aan een beslissing die ze na overleg welbewust nemen. Zij volgen de reflex die zich driftmatig of krachtens hun natuur in hen voordoet.

De mens kiest in vrijheid en verantwoordelijkheid. Hij is de enige onder al de schepselen die daartoe in staat is. Ethisch en ethiek gebruiken we dan ook alleen in verband met mensen. Hun handelen wordt beoordeeld onder het gezichtspunt van goed en kwaad.

Het is op zichzelf genomen een goede zaak dat ethiek zozeer in de belangstelling staat. Het betekent dat de verantwoordelijkheid voor hun handelen de mensen zwaar weegt. Of daarbij ook altijd de juiste beslissingen genomen worden en de juiste normen gehanteerd worden is een andere zaak. Dat mensen met de vragen van goed en kwaad bezig zijn, is belangrijk. Het is karakteristiek en wezenlijk voor ons mens-zijn.

Deze korte beschouwing over ethisch en ethiek maakt duidelijk welke belangrijke plaats het ethische en de ethiek in de samenleving en in ieders persoonlijk leven innemen.

Hiermee is toch niet alles gezegd. De simpele herleiding van het ethische tot de vraag naar goed en kwaad is wel duidelijk. Er blijven echter vragen over. We noemen er enkele. Hoe komt een mens aan de normen voor zijn handelen? Zijn de normen van volk tot volk, van situatie tot situatie, voor christen en niet-christen verschillend? Zijn ze verscheiden al naar gelang van tijd, plaats en persoonlijke omstandigheden?

Er is een grote verscheidenheid van termen. Naast de reeds gebruikte woorden ethisch en ethiek kennen we in dit verband ook: ethos, moraal, zedelijkheid en zede. Betekenen deze woorden hetzelfde of zijn er tussen deze termen ingrijpende verschillen?

Een andere vraag is: raakt het ethische alleen het hanteren van de juiste normen of is er nog méér mee gemoeid? Wat te denken van de gezindheid waarmee aan de normen wordt gehoorzaamd? Wat te denken van de doeleinden die worden nagestreefd? Moet het ethisch oordeel ook gaan over gevolgen van ons handelen - gevolgen die we beoogden en in onze beslissing incalculeerden; misschien ook gevolgen die we niet hebben of zelfs niet konden voorzien? Vallen deze gezichtspunten ook onder het ethisch oordeel?

Onze conclusie voor dit ogenblik is dat alle mensen met ethisch en ethiek te maken hebben. Ze zijn met de begrippen vertrouwd, omdat deze de vraag naar goed en kwaad van ons handelen raken.

Er is echter anderzijds zo'n verscheidenheid van termen en van gezichtspunten dat het moeilijk is een precieze omschrijving van ethiek en ethisch te geven. Verheldering in de terminologie is noodzakelijk. We willen trachten die verduidelijking aan te brengen.

2. DE TERMINOLOGIE

Ethos

We gaan uit van de term ethiek. Het woord komt van het Griekse woord 'ethos' of 'éthos'. Beide vormen hebben dezelfde betekenis. In het gewone Grieks betekent dit woord woonplaats (van mensen en van dieren). Dit is een interessant gegeven voor de ontwikkeling van de term. Ethos heeft alles te maken met de plaats waar we wonen en waar we thuis zijn.

Dan krijgt het woord de betekenis van gewoonte. Zo wordt het gebruikt in Lucas 22:39 in verband met het feit dat Jezus gewoon was naar de Olijfberg te gaan. Van de Romeinen zegt Festus dat zij niet de gewoonte hebben een mens bij wijze van gunst uit te leveren (Hand. 25:16). Het woord kan ook zeden aanduiden: slechte omgang bederft goede zeden, naar een woord dat Paulus aanhaalt van de dichter Menander (1 Cor. 15:33). In Handelingen 16:21 wordt ten overstaan van de hoofdlieden van Filippi aan Paulus en Silas verweten dat zij zeden verkondigen, 'die ons niet geoorloofd zijn aan te nemen noch te doen, alzo wij Romeinen zijn'. Hier zit in ethos ook iets van wat wel of niet aan bepaalde personen geoorloofd is.

In ethos ligt dus opgesloten de gewoonte, een bepaald gebruik, de zede van een volk

of van een groep van de bevolking. Daarnaast krijgt het ook de betekenis van gezindheid vanwaaruit gehandeld wordt en het handelen naar een bepaalde norm. Vanuit de geschiedenis moeten we zeggen dat de betekenis van het woord een ontwikkeling heeft doorgemaakt, zonder dat we een duidelijke afgrenzing kunnen maken. Het zal erom gaan dat wijzelf - niet zonder voeling met wat in onze tijd gangbaar is - vaststellen wat we onder ethos en ethiek verstaan.

Moraal

Een ander woord is moraal. Het komt uit het Latijn en betekent meten, afmeten, beoordelen. Het hiervan afkomstige 'mos' betekent ongeveer hetzelfde als het Griekse ethos. Het is een kwestie van een naam, meer dan van de zaak dat Rooms-Katholieken spraken over moraaltheoloog, terwijl Protestanten voor dezelfde figuur de naam ethicus gebruikten. Overigens is dit verschil, zo hebben we de indruk, uitgesleten ten gunste van de ethicus.

Zedelijkheid

Een derde term is zedelijkheid. Deze werd in het verleden vooral gebruikt als aanduiding van de wijsgerige ethiek. In dit verband komt ook wel de naam zedekunde voor.

Zedelijkheid ziet, zoals Van Dale zegt, vooral op de verhouding tot de ethische norm, het al of niet zedelijk goed zijn van iets. Dit wordt door Van Dale dan ook als moraliteit omschreven. Zedelijkheid is hier heel sterk bepaald door de relatie tot de norm. Op de achtergrond merken we in dit spraakgebruik de invloed van Kant op. In diens lijn omschrijft H. de Vos zedelijkheid als het geheel van regels, normen en wetten die de vorm aannemen van geboden en verboden (12).

Van Dale vermeldt als derde betekenis van zedelijkheid het overeenkomen met de heersende opvattingen, bijvoorbeeld van wat op seksueel gebied geoorloofd of behoorlijk is.

Om de zaak nog wat ingewikkelder te maken heeft G. Brillenburg Wurth moraliteit omschreven als de praktijk van het zedelijk leven, terwijl moraal dan is het zedelijk oordeel, - de zedelijkheidsopvatting (I, 8-10). Rothuizen noemt met W.J. Aalders deze verwarring noodlottig. Hij voegt er echter aan toe dat ze tegelijk een vorm van rijkdom is, namelijk de rijkdom en de bontheid van de ethiek (12).

Wij constateren dat er niet alleen in het dagelijkse, maar ook in het wetenschappelijke spraakgebruik nogal wat onduidelijkheid en verwarring bestaat. We willen voorstellen om in hoofdlijnen als volgt te onderscheiden:

- Zedelijkheid ziet op de houding van de mens ten opzichte van goed en kwaad. Het gaat bij de zedelijkheid om de norm die de mens hanteert en om zijn gedrag, overeenkomstig die norm.
- Moraliteit is eigenlijk hetzelfde als zedelijkheid. Met moraliteit wordt vooral bedoeld op het zedelijk gehalte van een bepaalde moraal.
- Ethos en moraal betekenen hetzelfde. Beide woorden zijn aanduiding van het zedelijk leven van een bepaald volk, van een kring of van een enkeling. Ethos en moraal omschrijven het geheel van het zedelijk leven, terwijl zedelijkheid vooral ziet op de norm en de gezindheid waarmee aan de norm wordt voldaan.
- Zeden zijn gewoonten of gebruiken van een bepaalde groep. Zij hebben wel te maken met de vraag naar goed en kwaad, maar dragen toch meer een uitwendig karakter. Zij worden overgenomen door wie bij de groep behoort. Soms hebben ze ook de betekenis van bepaalde gebruiken, bijvoorbeeld in een familiekring. Dan zijn zij gewoonten die overgeleverd en nagevolgd worden zonder dat ze op een

persoonlijke beslissing berusten.

- Ethiek is de wetenschappelijke bezinning op de zedelijkheid en de kritische doorlichting van het ethos.

- Ethisch is het bijvoeglijk naamwoord dat afgeleid is van ethos. Opmerkelijk is dat dit ook het bijvoeglijk naamwoord is bij ethiek. Men moet zich dus steeds afvragen of met ethisch verwezen wordt naar ethos of naar ethiek.

Wellicht moet het gebrek aan onderscheiding tussen ethos en ethiek geweten worden aan het feit dat ethos een in ons spraakgebruik minder gangbare term is; én aan het feit dat er veel bezinning op het menselijk handelen plaatsvindt, zonder dat dit specifiek van wetenschappelijke aard is. In deze bezinning ontmoeten we een populariserende verwerking van de resultaten van ethiek als wetenschap. De vermenging van ethiek als wetenschap en van zedelijkheid (ethos) komen we reeds tegen in de definitie van F.J. de Jong: 'Ethiek in de eigenlijke zin van het woord omvat ten eerste de wetenschap, die zowel de heersende moraal als de bestaande zedelijkheid of moraliteit beschrijft en analyseert, alsook - ten tweede - de kritische bezinning op deze moraal en moraliteit', 17v.

Hier wordt een merkwaardig onderscheid gemaakt tussen wetenschap en bezinning daarop, welke kennelijk geen onderdeel van de wetenschap uitmaakt. De oorzaak van dit onderscheid moet tot Kant (1724-1804) herleid worden, die levensbeschouwelijke bezinning buiten de wetenschap plaatst.

Wij maken dit onderscheid niet, omdat we van mening zijn dat elke wetenschapsbeoefenaar van een levensbeschouwelijk standpunt uitgaat. De wetenschap is immers niet waardenvrij.

Wel mag gezegd worden dat wetenschap een methode is volgens welke men te werk gaat. Wetenschap is het systematisch beschrijven en onderzoeken van gegevens, met een poging tot verklaring die elke tegenstrijdigheid uitsluit; het waarvandaan, waartoe en hoe van de dingen, als een ware kennis omtrent (een deel) van de werkelijkheid.

Juist omdat wetenschap een methode van onderzoek is die door mensen gehanteerd wordt, staat haar beoefening niet los van de geloofsovertuiging van de onderzoeker. Ware kennis omtrent de werkelijkheid beperkt zich immers niet tot de tastbaar - voorhanden werkelijkheid, het zogenaamde empirisch vaststelbare en verifieerbare deel van onze werkelijkheid. Zij betreft de hele werkelijkheid van ons bestaan. Zij stelt daarmee de waarheidsvraag.

Wetenschappelijk handelen wordt gemeten aan de methode die gehanteerd wordt en is niet beperkt tot een empirisch veld van onderzoek. Elke wetenschap heeft haar eigen veld van onderzoek.

Er zijn opvattingen omtrent wetenschap waarbij alleen het empirisch verifieerbare tot wetenschap gerekend wordt. Bij deze opvatting valt niet slechts de theologie, maar ook de wijsbegeerte buiten de wetenschap.

Wij willen ervoor pleiten dat wetenschap gekenmerkt wordt door de methode van onderzoek en niet beperkt wordt tot een bepaald (empirisch) veld van onderzoek.

Ethiek is de wetenschap die het menselijk handelen onder het gezichtspunt van goed en kwaad onderzoekt. Hiermee is stellig meer gemoeid dan alleen de vraag naar de rechte norm.

Ethos is dan het door de norm bepaalde handelen dat de ethiek als terrein van wetenschap onderzoekt.

Wij aanvaarden dat ethisch het bijvoeglijk naamwoord is bij beide, al zou men verwachten dat het alleen bij ethos behoort.

3. DE VEELZIJDIGHEID VAN HET ETHISCHE

Aspecten van het ethische

We vermeldden reeds dat ethici in het spoor van Kant alleen willen denken over normen die mensen hanteren. Ethiek is dan de wetenschap van de normen, bestaande uit geboden en verboden. Zij stelt de normen vast en schrijft de mens voor dat en hoe hij overeenkomstig deze normen moet handelen. Deze opvatting laat duidelijk zien dat we in de ethiek met een normatieve wetenschap te doen hebben. Het gaat in de ethiek over normen.

In deze opvatting zit een geweldig stuk waarheid. Wie het normatieve uit de ethiek weghaalt, snijdt de halsslagader van de ethiek door. Deze bloedt dan dood. Er blijft voor haar niets anders over dan het beschrijven van wat mensen doen zonder dat er nog sprake is van een norm waaraan mensen gebonden zijn.

Als ieder doet wat goed is in zijn ogen, zoals de situatie in Israël ten tijde van de richteren getypeerd wordt, in de tijd dat er geen koning was (Richt. 17:6 en 21:25), dan is er geen plaats meer voor ethiek.

Toch is er met de nadruk op de normen waarnaar gehandeld moet worden niet alles gezegd. Het handelen van een mens omvat meer dan het bezig zijn met normen. Paulus zegt dat liefde de vervulling van de wet is (Rom. 13:10). Het gaat er ook om uit welke gezindheid mensen handelen. Zij kunnen zich ervoor inzetten aan de letter van de wet gehoorzaam te zijn, zonder dat ze het heil van hun medemens op het oog hebben; of zonder dat ze handelen uit liefde tot God, Die de wet heeft gegeven. Hun gehoorzaamheid aan de wet wordt dan een demonstratie van hun plichtsbesef. Hun gehoorzaamheid zou zelfs beter een vorm van eigenliefde dan van naastenliefde genoemd kunnen worden. Hier is sprake van wetticisme en formalisme.

Het zedelijk oordeel gaat óók over de gezindheid, zonder dat we de gezindheid tot het één en het al maken.

Wat beogen we met onze daden? Welke gevolgen heeft ons handelen? Wat is het nut van ons optreden? In onze tijd wordt dit aspect heel sterk benadrukt. Wat bereiken we met onze beslissingen? Welke gevolgen hebben ze voor anderen en voor onszelf? Zijn ze heilzaam? Brengen ze vrijheid en bieden ze ruimte om te leven óf maken ze mensen tot gevangenen van een stelsel van normen?

We zullen ongetwijfeld ook naar het gevolg, het nut moeten vragen. We zeggen niet dat het nut de enig beslissende factor is. Het nut, als resultaat van de genomen beslissing, moet stellig bij de zedelijke beoordeling betrokken worden. Zelfs niet beoogde, maar wel onafwendbare gevolgen van een bepaalde beslissing vallen onder de zedelijke beoordeling.

Deze drie gezichtspunten: *norm, gezindheid en nut* (waarbij onderscheiden kan worden tussen doel en gevolg) zijn aspecten van het ethische. Ze behoren bij het zedelijk handelen van mensen. Het is niet zo dat het nut er bij de norm bij komt, of dat de gezindheid bijkomstig is bij het nut. Menselijk handelen heeft een alomvattend karakter. Het raakt norm, gezindheid en nut. Daarom noemen wij deze drie gezichtspunten ook aspecten van het ethische. Ze horen erbij en kunnen niet tegen elkaar uitgespeeld of weggestreept worden.

Het is goed erop te letten dat in het bovenstaande de keus van de middelen waarmee, of van de weg waarlangs men het beoogde doel bereikt, ligt opgesloten. Het zedelijk oordeel gaat juist heel in het bijzonder over bepaalde middelen of wegen. Is deze bepaalde methode goed of slecht? Is dat middel aanvaardbaar of verwerpelijk? Heiligt het doel de middelen?

Zo blijkt ook de praktische betekenis van de ethiek. Hiermee hebben we duidelijk gemaakt dat het zedelijk oordeel zich niet beperkt tot middelen of methoden. Vanuit de norm en met het oog op de doelstelling of het nut worden middelen en methoden beoordeeld.

Goederen en waarden

Een laatste gezichtspunt dat in dit kader bespreking verdient is dat van goederen en waarden, die mensen hooghouden en trachten te verwerklijken. We hebben hier te maken met thema's die in de ethiek liggen opgesloten. Zij zijn echter niet de overheersende gezichtspunten.

Een goed heeft te maken met het goede. Het valt er niet mee samen, maar is uitvloeisel ofwel een gestalte ervan. Er zijn verschillende soorten goederen. We kunnen denken aan economische en esthetische goederen. Zo zijn er ook ethische goederen. Het zedelijke gaat immers in de werkelijkheid in. Het wil gerealiseerd worden. Bij goederen gaat het om datgene wat in en door het zedelijk goede tot stand gebracht wordt. We spreken van een goed gezin en een goed milieu, van goede sociale instellingen.

In de ethiek kunnen goederen ter sprake gebracht worden, maar niet als een geïsoleerd onderwerp. Het is een thema dat samenhangt met en voortvloeit uit andere componenten in de ethiek. Goederen zijn op zichzelf niet normatief. Ze moeten altijd weer aan norm, gezindheid en nut gemeten worden. Ze zijn daarvan als het ware de plastische vormgeving. Als afgeleid onderwerp kan een goederenleer in de ethiek ter sprake komen.

Vanwege dit afgeleide karakter noemen we het alleen en gaan we er niet dieper op in. Datzelfde geldt voor de vraag of we in een goederenleer ook een rangorde van goederen moeten aanbrengen. Wie de ethiek in een goederenethiek doet opgaan, brengt een reductie aan. Hij heeft niet meer het hele veld van de ethiek in het oog.

Ditzelfde geldt voor waarden en een waardenethiek. Het is voor geen tegenspraak vatbaar dat elke ethiek bepaalde waarden kent en hoog houdt. Waarden als eerbied voor het leven, respect voor het gegeven woord, erkenning van iemands bezit zonder het recht zich daaraan te vergrijpen. Het is boeiend en ook de moeite waard om de door een bepaalde ethiek geëerbiedigde waarden op een rijtje te zetten. Soms is het zelfs mogelijk om een rangorde van waarden op te stellen.

Ook dit onderwerp is een afgeleid onderwerp.

Waarden hangen samen met normen en nut, met gezindheid en doelstelling. Ze vormen geen rijk op zichzelf, waaraan de ethiek ondergeschikt zou zijn. Het is eerder omgekeerd: in de ethiek ligt een geheel van waarden opgesloten. Het is niet verkeerd daaraan aandacht te schenken. Het is wel verkeerd die waarden te verzelfstandigen en tot het enige gezichtspunt van de ethiek te maken.

Een nadere definitie

Tot heden zijn we sterk formeel bezig geweest. We schreven over termen en hun inhoud. We behandelden begrippen en wezen op verscheidenheid van hun invulling. De definitie van ethiek als de wetenschap omtrent het handelen van de mens onder het gezichtspunt van goed en kwaad is een formele benadering. Iedere ethicus zal zich, ongeacht zijn wereldbeschouwing of geloofsopvatting, in deze omschrijving kunnen vinden.

We moeten nu toch iets verder gaan. Dit boek wil een inleiding in de christelijke ethiek zijn. Wij nemen ons uitgangspunt in de Bijbel als Gods openbaring aan ons. Dat brengt voor met name de definitie bepaalde gevolgen mee. We zullen in

hoofdstuk 3 nader ingaan op het eigene van de christelijke ethiek. We lopen nu op de behandeling aldaar even vooruit, door christelijke ethiek te omschrijven als: de wetenschappelijke bezinning op het door de geboden van God genormeerde handelen van de mens als beeldrager van God in zijn relatie tot God en zijn naaste.

En het milieu dan?

Dikwijls wordt de vraag gesteld of het genoeg is over de relatie tot God en de naaste te spreken. Moet men niet ook spreken over de relatie tot de natuur of het milieu? Vooral in onze tijd komt het milieuvraagstuk met kracht op ons af. Ecologische problemen nemen toe.

God heeft de aarde aan de mens in beheer gegeven. Hij moet er rentmeester over zijn. Dat betekent dat er niet een aparte relatie tot de natuur is - los van de relatie tot de medemens. Zoals kerk, huwelijk, politiek en allerlei sociale structuren in de ethiek aan de orde komen, zonder dat we van een speciale relatie tot deze instellingen spreken, zó is het ook met onze verantwoordelijkheid voor het beheer van de natuur. Er is in de ethiek alle plaats om over de natuur, het milieu, en de schepping te spreken zonder dat we deze grootheden een aparte plaats geven in de omschrijving van wat christelijke ethiek is. Zorg voor een leefbaar milieu hangt samen met het verantwoord gebruik van Gods gaven en met verantwoordelijkheid jegens de naaste, ook in de komende generaties.

Achter het verlangen om de genoemde tweedeling met die van het milieu uit te breiden zit dikwijls een bepaalde visie op de schepping. We herinneren aan de opvatting van Hans Bouma. Hij stelt dat wij de medemenselijkheid hebben overgehouden aan de medeschepselijkheid (46). Het mens-zijn is naar zijn opvatting ondergeschikt aan het schepsel-zijn. Vandaar dat het medeschepsel-zijn belangrijker is dan het medemens-zijn.

De mens is het beeld van God. Daarin ligt zorg en verantwoordelijkheid voor de schepping opgesloten. Bouma doet tekort aan de centrale positie die God aan de mens met het oog op de schepping heeft gegeven. De mens is onderkoning, Gods stedehouder, (Gen. 1:26 en Ps. 8). Het lot van de schepping is verbonden aan dat van de mens. Dat geldt zowel voor wat betreft de zondeval, (Gen. 3:17) als voor wat betreft de verlossing, (Rom. 8:19-21). Medemenselijkheid is beslissend voor medeschepselijkheid.

Relatie tot zichzelf?

Als we dan al niet van een speciale relatie tot de schepping of het milieu moeten spreken, is het dan niet nodig om toch een derde relatie aan te brengen, namelijk die van de mens tot zichzelf? Achter deze vraag ligt nog weer een ander probleem. Dat is de vraag of we van een gebod tot zelfliefde mogen spreken. De Schrift spreekt nergens met zoveel woorden over een gebod tot zelfliefde. Het feit dat de mens zichzelf liefheeft wordt geconstateerd en als maatstaf genomen voor de liefde tot de naaste, (Matth. 22:39 en Gal. 5:14). Er is een zondige zelfliefde die gaat ten koste van de liefde tot God en de naaste. In tegenstelling tot déze zelfliefde moet gewezen worden op de noodzaak om zichzelf te verloochenen. Paulus spreekt over zelfzucht als een karakteristiek van de zware tijden in de laatste dagen, (2 Tim. 3:2). Wie in zondige zelfzucht leeft maakt dat zijn leven verloren gaat, (Joh. 12:25).

Het wordt niet verkeerd genoemd dat niemand ooit zijn eigen vlees haat. Integendeel, dat hij het voedt en koestert, is een argument om zijn eigen vrouw lief te hebben, (Ef. 5:29). Ook de gulden regel: 'Alle dingen dan, die gij wilt, dat u de mensen zouden doen, doet gij hun ook alzo; want dat is de wet en de profeten', Mattheüs 7:12, is een duidelijke Bijbelse maatstaf.

Deze positieve gezichtspunten wettigen nog niet het spreken van een Bijbels gebod tot zelfliefde. De mens heeft wel verplichtingen jegens zichzelf. Hij moet zijn leven beschermen. Hij mag er voor opkomen als het door anderen wordt bedreigd of benadeeld. Zelfverdediging en zelfbescherming zijn gewettigd. Handelen uit noodweer valt al evenzeer onder deze verplichtingen die een mens jegens zichzelf heeft.

Daarmee is nog niet gezegd dat liefde tot onszelf een derde relatie is die in de omschrijving van ethiek zou moeten worden opgenomen.

De wet van God heeft twee tafels. De mens is gesteld in een persoonlijke relatie tot God én tot zijn naaste. Deze beide relaties zijn in de ethiek beslissend. Hier vloeit uit voort dat ook het eerste tot en met het vierde gebod in de ethiek behandeld behoort te worden. De relatie tot God gaat niet op in het ethische maar kent wel een ethisch aspect. Als zodanig zijn bepaalde daden in de relatie tot God ook onderwerp van de ethiek.

De mens moet zijn verantwoordelijkheid jegens God en zijn naaste nakomen. Binnen deze relaties komt heel de schepping en alles wat God ons als mogelijkheden geboden heeft aan de orde.

Literatuur

W.J. Aalders, De grond der zedelijkheid, Groningen-Den Haag 1930.

H. Bouma, De aarde is er ook. Op zoek naar een ethiek van het milieu-beheer, Wageningen 1974.

G. Brillenburg Wurth, Het christelijk leven. Grondlijnen der ethiek, Kampen 1949.

A. van Haersolte, Kleine wijsgerige ethiek, Deventer 1977.

W. Leendertz/F. de Jong, Beknopte inleiding tot de ethiek, Deventer 1985.

G.Th. Rothuizen, Wat is ethiek? Kampen 1973.

H. de Vos, Inleiding tot de ethiek, Nijkerk 19643.

2. Onderscheidingen en indeling

- 1. Dogmatiek en ethiek
- 2. Personele en sociale ethiek
- 3. Meta-ethiek
- 4. Wijsgerige en christelijke ethiek
- 5. Stelsels en stromingen in de ethiek

In dit hoofdstuk willen we enkele onderscheidingen bespreken die binnen de ethiek gemaakt worden. De bedoeling van dit hoofdstuk is het vak ethiek wat nader te profileren.

1. DOGMATIEK EN ETHIEK

Daar is in de eerste plaats het onderscheid tussen dogmatiek en ethiek. Er is ongetwijfeld samenhang. Er is ook verschil. Waar ligt het verschil?

De geschiedenis

In het verleden werd de ethiek bij de dogmatiek behandeld. Een duidelijk voorbeeld daarvan is Calvijns (1509-1564) Institutie. Hij behandelt in III, 6 het leven van een christen, terwijl in III, 10 gesproken wordt over 'hoe men het tegenwoordige leven en zijn hulpmiddelen gebruiken moet'. Het feit dat aan dit onderwerp in 9 voorafgaat de behandeling van de overdenking van het toekomstige leven, is karakteristiek voor Calvijns ethiek. In elk geval is er een nauwe samenhang tussen dogmatiek en ethiek bij hem. De behandeling van de Tien Geboden treffen we aan in II, 8 bij de bespreking van de kennis van Christus, de Verlosser. Douma zegt terecht: 'Bij Calvijns is heel duidelijk wat bij alle dogmatici en ethici duidelijk zou moeten zijn, dat nl. elk dogma (in de dogmatiek) zijn ethische zijde heeft, terwijl elke ethische kwestie haar wortels diep in de bodem van het dogma slaat' (1983, 39). Ook de Heidelberger Catechismus kent dat 'in elkaar' van dogmatiek en ethiek. In het stuk van de dankbaarheid, het derde deel, wordt de bekering behandeld. Daarna volgen het gebod en het gebed. Er is door de Reformatoren terecht een nauw verband tussen beide gelegd. Dat is Bijbels. In de brieven van Paulus vinden we de verkondiging en toelichting van het geloof, en direct daarbij aansluitend de vermaningen in de vorm van opwekkingen en waarschuwingen om te leven naar Gods geboden.

In de Gereformeerde theologie is Danaeus (1530-1595) de eerste geweest die een zelfstandig boek over de ethiek heeft gepubliceerd (1577). Bij de Lutherse heeft Calixtus (1586-1656) als eerste een aparte ethiek gepubliceerd (1634).

Pas later zijn Gereformeerde theologen in de lijn van Danaeus verder gegaan. Binnen de Gereformeerde theologie werd onderscheiden tussen wat geloofd en wat gedaan moet worden, zonder dat dit tot een speciale ethiek leidde. Door Rivétus (1572-1651) werd de ethiek bij de dogmatiek en ook bij de exegese behandeld. Zo deden ook anderen het.

Amesius (1576-1633) en Voetius (1589-1676) zijn in het spoor van Danaeus gegaan. In de negentiende eeuw trekt W. Geesink (1854-1929), de eerste hoogleraar in de ethiek aan de Vrije Universiteit, hun lijn door. Hij plaatst de vraag naar de norm en het ontstaan van de zedelijkheid bij wat geloofd moet worden, terwijl de ethiek als toegepaste ethiek een plaats krijgt bij wat gedaan moet worden. Op de achtergrond van deze onderscheiding herkennen we de bekende tweeslag uit de Middeleeuwen die bestaat in theoretische en praktische theologie.

Men vindt bij G.Th. Rothuizen (1926-1988), 72-83, een overzicht in grote lijnen van de geschiedenis van de gereformeerde ethiek. W. Geesink heeft zich meer in details begeven, zij het dat hij de ontwikkelingen slechts tot aan het eind van de vorige eeuw heeft beschreven.

Er is een streven om de ethiek onderdeel van de dogmatiek te laten blijven. Barth (1886-1968) en ook de Göttinger dogmaticus Otto Weber (1902-1966) verdedigen dit standpunt. J. Douma erkent de noodzaak van een zelfstandige ethiek. Hij ziet de reden hiervoor in de uitgebreidheid van de hedendaagse vraagstukken. Hij noemt als voorbeeld daarvan milieuverontreiniging, homosexualiteit, abortus, overbevolking en structurele thema's.

G.Th. Rothuizen ziet ethiek als het orde op zaken stellen. Hiermee verzakelijkt hij de ethiek zonder dat hij de band met de dogmatiek doorsnijdt. Zijn positie is een typisch dialectische. De christelijke ethiek kan het één en ander in de wacht slepen van de niet-christelijke ethiek. Dat in de wacht slepen is niet altijd hetzelfde als veroveren of kerstenen. Molestatie, correctie en honorering wisselen elkaar af (92). Hij is het eens met de uitspraak dat in alle ethiek het humane het eerste en het christelijke het tweede is. Hij spreekt in dit verband van een brok nood en ook van een dosis deugd. De merkwaardige verspringing van gedachte treffen we bij hem vooral aan in de uitspraak, dat de ethiek het meest dogmatische vak is van de theologie op de dogmatiek na. Zij is ook het minst theologische en zelfs het minst christelijke vak ervan (85).

Innerlijke samenhang, maar geen identiteit

Wij zouden nadruk willen leggen op de samenhang van dogmatiek en ethiek. De wortels van de christelijke ethiek liggen in de dogmatiek. Het christelijke handelen is vrucht van het geloven. Wie beide van elkaar losmaakt verzelfstandigt het handelen en snijdt dat van de levenswortel af. Dat komt veel voor. Het pleidooi voor een autonome ethiek - men hoeft geen christen te zijn om te weten wat mag en niet mag, H.M. Kuitert (295) - is het doorsnijden van die band. Het leidt tot een verzelfstandiging van de ethiek, die gelijk staat met haar secularisatie. We kunnen dit niet terug vinden in het Oude en het Nieuwe Testament. Integendeel, daar is het handelen naar Gods geboden ingebed in de geschiedenis van het heil. We verwezen reeds naar de nieuwtestamentische brieven. We herinneren ook aan Deuteronomium.

Toch gaat de ethiek de grenzen van de dogmatiek te buiten. Dat gebeurt niet noodgedwongen, maar is volstrekt begrijpelijk, noodzakelijk en legitiem. Immers de ethiek moet kennis hebben of nemen van de werkelijkheid waarin het gebod gehoorzaamd wil worden. Kennis omtrent de werkelijkheid is niet het eerste deel van de ethiek. Dat eerste deel is de vraag naar wat God van ons vraagt. Kennis van de werkelijkheid is wel het tweede deel. Die kennis is zó veelomvattend en van details voorzien, dat niemand de behandeling van ethische vraagstukken nog een plaats binnen de dogmatiek kan geven. Wie dat wel wil, doet zowel de dogmatiek als de ethiek tekort. Hij overvraagt de dogmatiek en onderschat de ethiek.

Het is een gezonde ontwikkeling dat de ethiek een (relatief) zelfstandig vak wordt ten opzichte van de dogmatiek. We voegen de term relatief toe om de verbondenheid met de dogmatiek te onderstrepen zonder aan de zelfstandigheid van de ethiek afbreuk te doen.

2. PERSONELE EN SOCIALE ETHIEK

Het verschil

Een andere onderscheiding is die tussen personele en sociale ethiek. Bij personele ethiek gaat het om het persoonlijke leven van de mens en om de persoonlijke relaties waarin mensen tot elkaar staan. Bij sociale ethiek gaat het over verbanden, waarbinnen mensen als leden van een groep met elkaar te maken hebben. We spreken in dit verband ook wel over structuren.

Men moet hier wel goed onderscheiden. Huwelijk, gezin en kerk zijn levensverbanden. Je kunt geen huwelijk sluiten zonder een ander. Zo kun je ook alleen met anderen een gezin en de kerk vormen. Toch rekenen we deze verbanden niet tot de sociale ethiek. Het samenleven binnen de verbanden is primair een persoonlijke ik-gij verhouding.

Bij structuren gaat het erom dat mensen vooral subject zijn binnen een groter geheel. Hun persoonlijke beslissing is niet onbelangrijk, maar vindt plaats binnen de beslissing van dat grotere geheel.

Karakteristiek voor de sociale ethiek achten wij dat een groep, een meervoud subject is van ethische overwegingen en beslissingen. De relatie tot de ander of anderen is structureel bepaald en kan worden omschreven als een machtsof bezitsverhouding of als een sociaal systeem.

Er worden beslissingen genomen door een meervoud van mensen. Wij sluiten ons nauw aan bij J. de Graaf (67v.), zonder hem in alles te volgen. Met name het feit dat hij over collectief genomen beslissingen spreekt wijzen wij af. In een collectivum is niemand persoonlijk aanspreekbaar. Ons spreken over gemeenschappelijk genomen beslissingen laat ruimte voor de persoonlijke verantwoordelijkheid die ieder binnen de gemeenschap heeft. Hij of zij kan op die persoonlijke verantwoordelijkheid worden aangesproken. Weegt iemand die beslissing zo zwaar dat hij haar niet kan meemaken, dan kan hij zijn zetel ter beschikking stellen. Toch bevinden we ons bij dit soort beslissingen nog in de sociale ethiek.

Onder invloed van het Marxisme is er geweldige aandacht voor de sociale ethiek. Er zijn ethici die ethiek opvatten als sociale ethiek, en slechts binnen dat kader over het personele aspect van de (sociale) ethiek willen spreken.

De samenhang

Wij willen die weg niet gaan. De mens is als beeld van God primair persoonlijk verantwoordelijk. Dat blijft hij zelfs binnen de structuren die we tot de sociale ethiek rekenen. Het feit dat de mens als beeld van God geschapen is, brengt verantwoordelijkheid voor de naaste mee en roept hem tot heerschappij over en ontwikkeling van de schepping. Daarmee zijn verbanden gegeven. Zo komen structuren binnen het gezichtsveld van de ethiek.

Wij kiezen voor het primaat van de persoonlijke ethiek, maar zeggen tegelijk dat de ethiek daartoe niet beperkt is of mag worden. Het veld van netwerken, instituties en structuren behoort evenzeer tot de ethiek als persoonlijke relaties. Het geluk van de enkeling wordt niet pas bereikt als we eerst het geheel veranderen. Het moet bij de enkeling beginnen. De vernieuwing van de enkeling moet doorwerken in de structuren.

We stellen met nadruk dat personele ethiek soms een sterk sociale betrokkenheid heeft; en dat de sociale ethiek niet zonder het personele als dieptestructuur kan. Voor dit laatste verwijzen we nog naar de studie van F.J. de Jong, 108: 'Vatbaar voor ethische beoordeling is echter uitsluitend het handelen van wie een geweten bezit,

maar collectiviteiten hebben geen geweten; dat hebben alleen de individuen, die tot die collectiviteit behoren'.

Het is hier niet de plaats om de verhouding tussen beide uitvoerig te bespreken. We willen zeggen dat beide op elkaar inwerken. Er moet dus aan beide aandacht besteed worden. Hulp in het vlak van de persoonlijke relaties wordt soms door sociale verbanden en structuren belemmerd. Dronkenschap kan evenzeer een maatschappelijke achtergrond hebben als dat ze resultaat is van frustratie in het persoonlijke leven. Armoede bestrijden kan niet volstaan met het geven van giften. De hele economie van een land, de hele sociale ordening van een volk moet doorgelicht en veranderd worden, wil men in derde wereld landen (en vaak ook dichterbij) armoede bestrijden en nood definitief lenigen.

Er zijn gevallen en situaties waarin het niet gemakkelijk is te onderscheiden of ze bij de personele dan wel bij de sociale ethiek thuishoren. Douma (30) en J. de Graaf (65) zien de beroepsethiek als een overgangsgebied tussen beide of als een combinatie van de beide gebieden. Men spreekt in dit verband van een beroepscode. Het beroep brengt bepaalde afspraken en verplichtingen ten aanzien van te volgen handelwijze mee.

Met name aan deze beroepen zit een sterk sociaal aspect. Toch lijkt de persoonlijke verantwoordelijkheid van de beroepsbeoefenaar hier zo overheersend, dat het sociale meer het veld aangeeft waarop gehandeld wordt dan dat het de structuur bepaalt waarbinnen gehandeld wordt.

De ethiek heeft personele en sociale aspecten. Aandacht voor structuren is niet de sterkste kant geweest van de protestantse ethiek. Hier ligt een grote taak.

We willen juist vanuit ons uitgangspunt bezwaar maken tegen de gedachte van anonieme machten. Met deze uitdrukking wordt bedoeld, dat deze machten een onpersoonlijk karakter dragen. De machten heten anoniem, omdat men niet weet welke personen men op hun verantwoordelijkheid kan aanspreken. Structuren worden gemaakt, in stand gehouden en gebruikt door mensen. Zij gaan vaak in de anonimiteit schuil. Dat bemoeilijkt de verbetering van structuren. Hoe anoniemer ze zijn, hoe taaier de weerstand tegen verandering is. Juist om deze reden willen we de bestuurders (managers) van structuren naar voren halen en op hun gezamenlijke verantwoordelijkheid wijzen.

Er moet onderscheiden worden tussen machten en structuren. De machten kunnen niet gekerstend worden, structuren wel. In 'Geroepen tot heilig leven' formuleerden we het als volgt:

De structuren 'zijn niet gelijk te stellen met de machten. We kunnen hoogstens zeggen dat de machten zich van de ontwerpers en bestuurders van de structuren, van hun bezitters en machthebbers bedienen. Structuren moeten, indien zij het mens-zijn naar Gods beeld belemmeren, veranderd worden. Wij zullen elke verandering ten goede blij begroeten, maar tegelijk bedenken, dat ook verbeterde structuren nog bloot staan aan de verderfelijke invloed van de boze machten. Herziene en verbeterde structuren moeten juist in dienst van God en de medemens gesteld worden. Het gaat om een geheiligd leven in de structuren. Dat betekent twee dingen! Verandering van de structuren tot dienstbaarheid aan het beleven van verantwoordelijkheid en liefde! En het betekent: van zulke vernieuwde, verbeterde structuren gebruik maken om God en de naaste te dienen' (166).

Een ander ernstig tekort van de miskennis van de personele ethiek ten gunste van de sociale ethiek, is dat aan de roeping om God te eren voorbij wordt gezien. Douma heeft voor deze miskennis aandacht gevraagd in zijn rede 'De onmisbaarheid van de personele ethiek'. Later heeft hij dit pleidooi herhaald.

Zijn argumenten vatten we zo samen, dat aandacht alleen voor de sociale ethiek de kernwoorden van het evangelie een louter horizontale vulling geeft. De dimensie van de relatie tot God verdwijnt eruit. De liefde legt het af tegen het uitvechten van conflicten. Het zicht op de radicale vernieuwing van mens en samenleving bij de wederkomst van Jezus Christus valt buiten het gezichtsveld.

We geloven niet dat nadruk op geloof en bekering en op verwachting van de eeuwige zaligheid ons bezig-zijn met deze wereld verlamt. Het omgekeerde is veeleer waar. Omdat we de vernieuwing verwachten hebben we moed en kracht nu aan die vernieuwing te werken.

Sociale ethiek vindt haar ware wortel in de liefde van God tot mensen, en in de liefde van mensen tot hun naaste. Deze vernieuwing dringt tot aandacht voor de enkeling en voor de structuren. Zonder personele ethiek wordt de sociale ethiek tot een veld van maatschappelijke regelgeving, waarin de verantwoordelijkheid om te kiezen verdwijnt ten gunste van collectieve maatregelen, die de structuren nog meer doen domineren dan ze reeds deden.

Nog andere onderscheidingen

Binnen de ethiek worden vaak de volgende onderdelen onderscheiden. Daar zijn allereerst de fundamentele vragen: Wat is ethiek? Waarmee houdt de ethiek zich bezig en waaraan ontleent zij haar normen?

Na deze fundamentele inleiding moet de Bijbelse grondslag van de ethiek ter sprake komen. Hierin gaat het om het gebod van God als norm, de genade in Christus en de kracht van de Heilige Geest, het Koninkrijk van God als bestemming van ons handelen. Binnen dit onderdeel moet ook de hermeneutiek van met name de wet ter sprake komen.

Vervolgens komen allerlei onderwerpen aan de orde die het veld vullen tussen de bezinning op de normen, de bestemming van het leven enerzijds en de praktische ethiek anderzijds. Tot dit tussenveld behoren vragen als adiafora (zijn er onverschillige dingen?). Zijn er terreinen die eigen wetten hebben en niet door Bijbelse normen worden bepaald (Eigengesetzlichkeit)? Het compromis en botsing van plichten, de vraag naar overtollige goede werken en de plaats van een christelijke ethiek in een niet-christelijke wereld. De communicatie van christenen met niet-christenen op het gebied van de ethiek. Het gaat op dit terrein nog niet om praktische problemen. Het gaat wel om meer dan om de bespreking van Bijbelse geboden. Het gaat om vragen die zich voordoen bij de overgang van het gebod naar de praktijk.

Vragen van systematische aard. Het antwoord op deze vragen werkt door in praktisch de hele ethiek.

3. META-ETHIEK

We moeten nog een term noemen, die tegenwoordig veel gebruikt wordt: meta-ethiek. J. de Graaf wijdt er een uitvoerige bespreking aan. Hij stelt dat de onderwerpen van de meta-ethiek niet nieuw zijn, maar dat ze scherp onderscheiden moeten worden van onderwerpen uit de normatieve ethiek. Belangrijk is dat het begrip is opgekomen uit de taalwetenschap (taal-analytische filosofie).

De meta-ethiek onderzoekt de betekenis van kernwoorden en beslissende termen die binnen de ethiek gebruikt worden. Deze kernwoorden worden taal filosofisch doorgelicht. In welk taal-handelen horen ze thuis? Hebben deze woorden altijd dezelfde functie en betekenis gehad? Hoe zijn de termen op elkaar betrokken?

Om een voorbeeld te geven: jij bent één meter tachtig lang; jij bent een slecht mens; jij bent mooi. De ene uitspraak is na te meten (letterlijk). De tweede is een zedelijk

oordeel.

De derde is een kwestie van smaak of gevoel. Hoe verhouden zich deze uitspraken tot elkaar?

We stuiten hier op verschillende visies. De naturalisten stellen dat ethische termen zonder uitzondering vertaalbaar zijn in empirisch te verifiëren termen. Het ethische van de uitspraak is empirisch vast te stellen en te controleren.

Intuitionisten achten ethische termen niet restloos vertaalbaar in empirische termen. De ethische termen vertegenwoordigen een eigen waarde en inzicht, die niet vertaalbaar zijn in termen die aan het ethos vreemd zijn. Het intuïtionisme is een vorm van non-naturalisme.

Dan zijn er tenslotte nog de non-cognitivisten. Zij zeggen dat ethische termen niets aan onze kennis toevoegen. Deze zijn uitdrukking van gevoelens. Een variant binnen het non-cognitivisme is het emotivisme. Ethische oordelen leggen getuigenis af van een houding, pro of contra. Hoogstens bedoelen ze dezelfde gevoelens bij anderen op te wekken. Zedelijke uitspraken ont-

springen aan een moreel gevoel, dat ons tot zedelijk oordelen in staat stelt. Kenmerkend voor deze oordelen is hun onmiddellijkheid, hun universaliteit en hun noodzakelijkheid. De emotivisten maken onderscheid tussen de attitude die er achter zit en er in tot uitdrukking wordt gebracht én de mening over een stand van zaken of over feiten. Over een mening kan gediscussieerd worden.

De verscheidenheid van posities binnen de meta-ethiek maakt duidelijk dat we hier met een door levensbeschouwing bepaalde keuze te doen hebben. We kunnen naar onze gedachte de meta-ethiek beter de keus van het uitgangspunt noemen. En die keus wordt wereldbeschouwelijk bepaald. In zover is het woord meta in deze term terecht. Dit uitgangspunt ligt buiten (meta) de ethiek. Het ligt eraan ten grondslag. Men mene niet dat dit uitgangspunt er één is van neutrale wetenschappelijkheid. We zeiden reeds dat de wetenschap niet waardenvrij is. Dat wordt ook wel bewezen door de verschillende posities die in de meta-ethiek voorkomen. Het is niet moeilijk ze te herleiden tot een bepaalde wijsbegeerte. Deze wijsbegeerte levert eigenlijk de hermeneutische sleutel tot alle ethische begrippen.

Wij zijn van mening dat wat in de meta-ethiek besproken wordt behoort tot de fundamentele ethiek. Ze is geen apart vak, maar onderdeel van het geheel. Hier moet iedere ethicus zijn kaarten op tafel leggen. Die kaarten komen van buiten de ethiek. In alle ethiek zit wezenlijk een meta-element: de levensbeschouwing die eraan ten grondslag ligt. Laat men duidelijk en eerlijk ervoor uitkomen dat deze in de ethiek meespeelt en zelfs een beslissende rol speelt.

4. WIJSGERIGE EN CHRISTELIJKE ETHIEK

Openbaring af Aufklärung

Hier is het nu de plaats om te spreken over het onderscheid tussen wijsgerige en christelijke ethiek. Dikwijls worden beide termen als twee componenten van een dilemma voorgesteld: óf wijsgerige óf christelijke ethiek. Wijsgerige ethiek zou dan van de zedelijkheid uitgaan en daarmee autonoom zijn. Christelijke ethiek zou van Gods gebod uitgaan en heteronoom zijn.

De tegenstelling tussen deze beide is dezelfde als die tussen rede en openbaring. Deze tegenstelling is ons door de Aufklärung opgedrongen en sindsdien dominerend.

Bij de rooms-katholieken komen we een enigszins gewijzigde versie van dit dilemma tegen. De wijsgerige ethiek zou de onderbouw vormen die alle mensen gemeenschappelijk hebben. Hier heerst de rede. De christelijke ethiek zou daarop

gebouwd zijn. Het geloof rust op de rede.

Noch de Aufklärungs-variant in haar radicaliteit, noch die van de rooms-katholieke synthese stelt de zaken recht voor. Wijsgerige of christelijke ethiek behoeft geen dilemma te zijn. Immers de mens moet met zijn hart en met zijn rede zich aan de Openbaring onderwerpen. Wij hebben niet het recht om de rede uit te zonderen van de gehoorzaamheid aan Jezus Christus.

Wijsbegeerte en ethiek hebben alles met elkaar te maken. Gemeenschappelijk hebben beide de vraag naar: wat is de mens? Beide dienen zich door de Bijbel te laten gezeggen dat de mens als beeld van God geschapen is, in zonde gevallen, en door de genade van Jezus Christus wedergeboren kan worden door de Heilige Geest.

De Openbaring levert geen antropologie, wel bouwstenen daarvoor. Welnu, zoals de ethiek met de dogmatiek te maken heeft, zo ook met de wijsbegeerte, met name op het gebied van de antropologie.

Welk mensbeeld men heeft is zelfs beslissend ervoor hoe men over normen denkt, over het ontstaan en de veranderlijkheid van normen. Wie de mens ziet als product van evolutie, zal ook de moraal en het ethos zich zien evolueren. Wie de mens als een driftwezen ziet (S. Freud (1856-1939)), zal het als een 'must' zien dat het juk van geboden en voorschriften van de mens wordt afgenomen.

De opvatting omtrent het nut van geboden en van de moraal hangt samen met iemands wijsgerige levensbeschouwing. Wie van God niet wil weten, zal het nut van de moraal bepalen met de mens als middelpunt. Wie het welzijn als doel en zegen van Gods geboden ziet (Deut. 6:3), gaat niet mensmiddelpuntig te werk, maar zal het welzijn van de mens opgesloten vinden in de gehoorzaamheid aan Gods geboden. De geboden zijn niet knellend of kwellend. Zij bieden juist ruimte om waarlijk vrij te zijn. Daarom spreekt Jacobus over de wet der vrijheid (2:12). Men zie vooral 1 Timotheüs 4:4-8 waar Gods gaven (met name voedsel en huwelijk) worden aanbevolen aan de dankbare, biddende gebruiker. Juist dan wordt erover gesproken dat de godsvrucht tot alles nuttig is, vanwege de beloften van leven in heden en toekomst. Er zijn meer onderdelen te noemen waaruit blijkt dat het dilemma wijsgerige of christelijke ethiek onjuist is.

Beide worden tot elkaars tegenstelling, als de wijsbegeerte zichzelf tot openbaring proclameert en van horigheid aan Gods Openbaring niet wil weten. Dan wordt het een zaak van: of/of; óf rede óf openbaring; óf wijsgerige óf christelijke ethiek. Dit dilemma wijst op het verzet van de wijsbegeerte tegen de Openbaring.

Samenwerking gewenst

Er is ook een andere, bijvoorbeeld de reformatorische wijsbegeerte, die wel voor de Openbaring wil buigen. Tussen haar en de christelijke ethiek is een goede samenwerking. Omdat beiden voor de Openbaring buigen kunnen ze niet elkaars concurrent worden.

Vanuit de ethiek is er geen bezwaar tegen te maken dat de wijsbegeerte, die zich nu eenmaal met de doorlichting van de werkelijkheid en met haar verklaring in een zinvolle samenhang bezighoudt, ook de ethiek bestudeert en een plaats wijst. Zolang wijsbegeerte en christelijke ethiek beide hun oorsprong zoeken in de plaats die God aan het handelen van de mens naar Zijn geboden wijst, kan er van een dilemma geen sprake zijn.

Waar de wijsbegeerte zich autonoom verklaart en de Openbaring afwijst, komt het tot een botsing. De wijsbegeerte stelt dan haar kennis in plaats van wat God ons over mens en wereld, over Zichzelf en Zijn gebod aan ons openbaart.

Vershil in ethische stelsels gaat terug op vooronderstellingen

Tegen deze achtergrond zal het duidelijk zijn dat we verschillende indelingen die door onderscheiden ethici zijn aangebracht niet als wezenlijk kunnen zien.

We noemen nu die van W.J. Aalders (1870-1945) als de oudste van de drie die we kort bespreken. Hij onderscheidt tussen stelsels die in niet-zedelijke factoren de grond van de ethiek vinden. Hij kent ook stelsels die in uitsluitend zedelijke factoren de grond van de ethiek gelegen achten. En tenslotte spreekt hij over boven-zedelijke factoren. Hij noemt deze ook een meta-fysisch verband.

We erkennen dat terecht gewezen wordt op het verschil in accenten die gelegd worden. Het zwaartepunt ligt bij het ene stelsel ergens anders dan bij het andere stelsel. Het hangt af van iemands wijsbegeerte, bij welke van de drie genoemde factoren hij de oorsprong en de grond van de ethiek zoekt. Zoveel richtingen als er in de wijsbegeerte zijn, zoveel richtingen zijn er ook in de wijsgerige ethiek.

W. Banning (1888-1971) doelt op dezelfde stand van zaken. Hij gebruikt andere namen: typen van zedeleer gefundeerd in een wereldbeschouwing, in de mens of in de maatschappij. Hij suggereert met dit onderscheid dat fundering in de mens niet wereldbeschouwelijk bepaald zou zijn. Datzelfde geldt van de fundering in de maatschappij; alsof Marx geen wereldbeschouwing voorstond. Het materialisme is toch ook een wereldbeschouwing, hoezeer ook verschillend van het Idealisme.

Ditzelfde geldt ook van de indeling van Schrey. Hij spreekt over transcendentale, subjectieve en objectieve motivaties. Tot de laatste rekent hij de sociale, institutionele en historische motivatie. Tenslotte behandelt hij het conflict van de motivaties.

Het lijkt ons aanvechtbaar om de historische motivatie bij de objectieve onder te brengen.

Ons voornaamste bezwaar is dat ook met dit onderscheid voorbij gezien wordt aan het feit dat elk van deze drie motivaties wereldbeschouwelijk, wil men: wijsgerig bepaald is. Het gaat om een wijsbegeerte die zich zelfstandig ten opzichte van Gods openbaring opstelt. Zij wordt dan een concurrent van Gods openbaring. Dan zien we hetzelfde gebeuren als wanneer een mens tot afgoderij vervalt doordat hij de enig ware God niet wil dienen. Afgoderij is het schepsel stellen in de plaats van de Schepper. Er is een veelheid van schepselen en evenzo een veelheid van afgoden (zie 1 Cor. 8:5).

Wie de Openbaring als beslissende bron voor onze kennis omtrent God, onszelf, de wereld en ons handelen verwerpt, maakt een deel van de geschapen werkelijkheid tot bron van kennis en tot beslissend gezichtspunt. Dat kan zijn de rede, de materie, het gevoel, de wil, de structuren, het leven of de evolutie. We noemen een aantal factoren en facetten op. Men kan elk van deze gezichtspunten, doeleinden, waarden of opvattingen tot uitgangspunt nemen. Uit deze geweldige variatie blijkt dat de eenheid zoek is. De veelheid wijst op versnippering, op gebrokenheid. Wie de Schriften miskent, breekt de schepping in stukjes. De veelheid van gezichtspunten, die elkaars concurrenten zijn wijst op de gebrokenheid die door de ongehoorzaamheid aan de Openbaring wordt meegebracht. Ongehoorzaamheid aan Gods Woord werkt door in alle onderdelen van de ethiek.

Christelijke ethiek - betere naam dan Bijbelse ethiek

Tenslotte de vraag of we niet beter van Bijbelse ethiek kunnen spreken. We zoeken ons uitgangspunt in de Bijbel. Daar ligt voor ons de bron van onze normen. Waarom dan niet van Bijbelse ethiek gesproken?

De benaming Bijbelse ethiek is niet onjuist. Ze sluit echter niet alle misverstand uit. Er

is immers, zoals we in hoofdstuk 5 zullen zien, binnen de openbaring van Gods geboden een zekere voortgang. We kunnen een parallel trekken tussen de voortgang van oud naar nieuw verbond. Als we enkel de term Bijbelse ethiek gebruiken zou daaronder ook vallen datgene wat uit het Oude Testament in het Nieuwe Testament achterhaald blijkt te zijn. Bijvoorbeeld: de aan Abraham toegestane polygamie, of de voorschriften met betrekking tot de tempel.

Het Oude Testament vindt zijn spits in Christus. Hij heeft de geboden van Zijn Vader geëerd door ze te vervullen (Matth. 5:17). Omdat Christus de wet vervuld heeft, spreken we van christelijke ethiek. Onze Bijbelse ethiek vindt in Christus haar spits. Hij is het centrum van Gods Openbaring. Christelijke ethiek staat in Trinitarisch verband. Christus is gezonden door de Vader en de verlossing wordt door de Heilige Geest gerealiseerd.

Christus is niet te verstaan zonder het Oude Testament. Daarom hebben we in de naam christelijke ethiek de volheid van Gods Openbaring met betrekking tot de geboden voor ons zoals deze geconcentreerd is in Jezus Christus.

Literatuur

W. Banning, Typen van zedeleer. Grepen uit de geschiedenis der niet in godsdienstig geloof gefundeerde ethiek, Haarlem 19725.

J. Douma, De onmisbaarheid van de personele ethiek, Groningen 1970.

J. Douma, Verantwoord handelen. Inleiding in de christelijke ethiek, Kampen 19833.

W. Geesink, 'De geschiedenis der Gereformeerde Ethiek', in: Gereformeerde ethiek. Voor den druk gereed gemaakt en voorzien van een levensbeschrijving door V. Hepp, Kampen II, 1931, 453-511.

J. de Graaf, Elementair begrip van de ethiek, Utrecht 19804.

H.M. Kuitert, 'Pluraliteit van moraal in de christelijke gemeente', in: Geloofsmanieren. Studies over pluraliteit in de kerk, onder redactie van dr. J.M. Vlijm, Kampen 1981, 237-279.

W. Leendertz / F. de Jong, Beknopte inleiding tot de ethiek, Deventer 1974. G.Th. Rothuizen, Wat is ethiek?, Kampen 1973.

H.H. Schrey, Einführung in die Ethik, Darmstadt 1972.

W.H. Velema, Geroepen tot heilig leven, Kampen 19882.

5. STELSELS EN STROMINGEN IN DE ETHIEK

In deze paragraaf willen we enkele termen bespreken die gebruikt worden ter aanduiding van stelsels en stromingen in de ethiek. De ruimte ontbreekt ons om dat breed te doen, en daarbij allerlei namen en nuanceringen te vermelden. Dat zou ook buiten de bedoeling van dit boek vallen. Wat ons voor ogen staat is vooral dit, dat we de gebruikte termen toelichten, zodat de lezer weet wat er mee bedoeld wordt. Een soort behandeling als in een encyclopedie. We verwijzen naar boeken waarin men de besproken stromingen veel breder behandelt vindt. Die boeken worden in de literatuurlijst achter deze sub-paragraaf genoemd.

Een brede bespreking van samenhang en achtergrond zou ook de mogelijkheid bieden om elk stelsel ethisch te waarderen, zoals bijvoorbeeld De Vos doet bij de door hem besproken typen van ethiek.

Hedonisme en eudemonisme

Het hedonisme gaat ervan uit dat de mens van nature naar genot streeft. Positief komt dit uit in het najagen van alles wat genoeg, lust opwekt. Negatief blijkt dat in het vermijden van alles wat pijn en ongenoegen oplevert. Volgens het hedonisme handelt hij goed, die zijn gedrag laat bepalen door de vraag, hoe hij zich het meeste genot verschaft. Zo leeft de mens volgens zijn natuur en vervult hij zijn bestemming.

Dat genot kan wat gedifferentieerd worden. Vooral de behoeften van het lichaam (vitaal, wat het leven betreft; genitaal, wat het geslachtelijke betreft), maar ook andere genoegens, zoals die op het terrein van de schoonheid en van de religie en ook vriendschap, kunnen onder het hedonisme vallen. Hoe meer de mens geniet, hoe beter het is en hoe meer hij naar zijn aard leeft. Zo handelt hij zedelijk. Bekende figuren uit de oudheid zijn Aristippus (\pm 400 v. Chr.) en Epicurus (341-271). Het eudemonisme (een goede demon of geest hebbend) is vooral gericht op gelukkig zijn en op gelukzaligheid. Men weet zich dan in harmonie met zichzelf en zijn omgeving. Doel van het menselijk handelen is het geluk. De mate waarin men dit geluk weet te verwerkelijken, beslist over het ethisch karakter van iemands leven.

Eudemonisme en hedonisme, hebben veel van elkaar weg. Ze zijn tweelingzusters, geboren uit dezelfde ouders: naturalisme en egoïsme. Het eudemonisme is - om zo te zeggen - wat spiritueler. Het is meer een levensleer dan een drijfveer voor het ogenblik. Het klinkt wat beschaafder dan de pure genotsleer. Overeenkomst tussen beide is de gerichtheid van de mens op zichzelf. Hij is er voor zijn zelfbevrediging, hoe geschakeerd de behoeften en hun bevrediging ook kunnen zijn. Aristoteles (382-322 v. Chr.) is de klassieke vertegenwoordiger van het eudemonisme.

Naturalisme en vitalisme

Het naturalisme kwamen we hierboven eigenlijk al tegen. Het is een term die we kort willen toelichten. Het gaat er om dat de mens overeenkomstig zijn natuur leeft. De natuur is de grond van het ethische stelsel dat een naturalistisch karakter draagt. Het is duidelijk dat naturalisme een samenvattende term is. Het geeft een uitgangspunt aan. Men kan op de basis van het naturalisme verschillende ethische behuizingen bouwen. Naast de beide hiervoor besprokene noemen we ook het vitalisme. De term is van latere tijd. Aan het vitalisme is vooral de naam van Bergson verbonden (1859-1941). Hij legde de nadruk op het leven of de levensstroom. Het vitalisme acht al die gedragingen goed welke het leven bevorderen. Slecht zijn die gedragingen die het leven in de weg staan of afbreken. Men moet het leven in zijn voortgang en ontplooiing bevorderen.

Bij sommigen loopt dit uit op een vergoddelijking van het leven (pantheïstisch vitalisme). Bij anderen op een verheerlijking van de bruutheid van het leven. Nietzsche (1844-1900) verheerlijkte 'het blonde beest' en interpreteerde het leven als 'Wille zur Macht'.

Weer een andere vorm van vitalisme treffen we aan bij Rousseau (1712-1778) met zijn leus: terug naar de natuur, en bij Albert Schweitzer (1875-1965) met eerbied voor het leven (= alles wat leeft) als fundamenteel beginsel.

Uit het noemen van zulke verschillende namen blijkt wel, dat uiteenlopende wijsgeren en ethici onder deze noemer vallen. Het hangt er maar van af, wat men onder het leven verstaat, of welk aspect van het leven men naar voren haalt. Het vitalisme is een bepaalde vorm van naturalisme!

De Stoa

De Stoa vertegenwoordigt een bepaalde vorm van eudemonisme. Het doel van het leven ligt in het geluk (bijvoorbeeld 'over het gelukzalige leven', geschreven door Seneca, gest. 65). Verschil met het eudemonisme is de gedachte dat de mens zich niet afhankelijk moet maken van de natuurlijke gang der dingen. Hij moet vrede en geluk in zichzelf vinden. Onafhankelijkheid van omstandigheden en gevoelens wordt uitgedrukt in het ideaal van de Stoa: de autarkeia. Dat is de zelfgenoegzaamheid. De Stoa is sterk rationalistisch. De mens moet de dingen van het leven, vooral ook zijn gevoelens met de rede bedwingen. Naast autarkeia is er als ideaal de apatheia en de ataraxia. Dat is: niet beheerst door gevoelens en het gemoed niet geschokt door omstandigheden. De Stoa vertoont het beeld van de trotse, onafhankelijke mens die zichzelf genoeg is. Geen wonder dat in deze kringen zelfmoord veelvuldig voorkwam. Hij werd soms als een deugd gezien.

Het Idealisme en Kant

Een heel ander type ethiek is die welke als idealisme wordt getypeerd. De mens wordt in het idealisme gezien als een geestelijk wezen. Het idealisme kent de tweeheid van geest en natuur. Het ziet de geest als overheersend. De werkelijkheid waarin wij leven is ook geestelijk van aard! We treffen hier een tegenstelling aan met het vitalisme; daar de natuur, hier de geest. Het idealisme kent evenals het naturalisme verschillende verschijningsvormen, onder andere het rationalisme. De geest wordt dan als denken of verstand gezien. Deze bepalen wat goed is en wat kwaad is. Men bedenke echter dat het denken middel is en geen einddoel. Wie rationalistisch te werk gaat, gebruikt zijn verstand ten dienste van een bepaald doel. Dan blijkt men dikwijls toch weer dicht bij een of andere vorm van het naturalisme uit te komen, ook al is de weg waarlangs men daartoe komt een andere.

We noemen naast het ethisch idealisme ook het zedelijk idealisme. Dat stelsel ziet de mens als een zedelijk wezen, dat besef heeft van goed en kwaad, en goed en kwaad ook uit zichzelf kan volbrengen resp. nalaten. Het voorbeeld van dit zedelijk idealisme is Immanuël Kant (1724-1804). Hij is bekend geworden door de zogenaamde categorische imperatief. Dat is de onvoorwaardelijke plicht: Gij zult. Kant verdedigt een zuivere onvoorwaardelijke plichtsethiek: 'Handel zo dat de maxime (de stelregel, de grondstelling) van uw wil altijd als algemene wetgeving kan gelden'. Dit is een strak stelsel van gebod zonder op de uitkomst te letten. Het heeft heel gauw iets formeels. Daarin toont het zijn wetticisme en rigorisme. Op de inhoud van het gebod valt geen nadruk.

Dat gebeurt wel in een variant van Kants categorische imperatief, in de zogenaamde waardenleer. Hierin wordt het gebod met een bepaalde waarde gevuld, dit gebod geldt

onvoorwaardelijk. De zedelijke imperatief komt vaak over als hard, koud, geen rekening houdend met mensen. Het handelen is er om eigen (volmaakte) zedelijkheid te demonstreren. De medemens is alleen materiaal voor deze demonstratie van zedelijkheid.

Deontologie en teleologie

Deze beide termen worden niet gebruikt ter typering van een bepaald stelsel. Ze dienen om de basis en de structuur van een stelsel te karakteriseren. Deontologie komt van het Griekse woord *dei*. Dit betekent: het moet. Het is verplicht. Onder deontologie valt elk stelsel dat op de plicht, het moeten de nadruk legt zonder aan de gevolgen te denken. Het gebod of de wet zijn dominerend. Vandaar deontologie.

Teleologie komt van het Griekse woord *telos*. Dat wil zeggen doel. Elk stelsel dat op het doel van het handelen de nadruk legt, en dat het doel bepalend laat zijn voor wat gedaan moet worden, is een vorm van teleologische ethiek. Het doel kan omschreven worden als nut. Dan hebben we te doen met het utilisme. De hierboven als eerste besproken stelsels zijn ook teleologisch. Soms wordt er een verbinding bepleit van beide stelsels. Dat doen bijvoorbeeld J. de Graaf en ook W.K. Frankena, wiens boek, al of niet in vertaling, in Nederland veel gebruikt wordt. Men zou de Stoa ook een voorbeeld van een combinatie kunnen noemen. Juist dan wordt duidelijk dat de bepleite combinatie toch altijd bij een van de twee polen het zwaartepunt legt. Dat is in de grond van de zaak toch altijd weer het doel. Het gebod staat in dienst van het doel.

Utilisme en pragmatisme

Het utilisme is een voorbeeld van een teleologisch stelsel. In het Engels wordt dit stelsel utilitarianisme genoemd. Het Latijnse woord *utilis* betekent nuttig. Kenmerk van het goede zedelijke handelen is het nut van de daad. Uiteraard komt al heel gauw de vraag op, waarin het nut bestaat. Hoe omschrijf je dat? Hedonisme en eudemonisme zijn een ingevuld utilisme. Men kan de beslissing ook overlaten aan de situatie. Bijvoorbeeld in het geval van abortus. Dan wordt de beslissing bepaald vanuit het nut! Wat brengt de meeste schade, en waarmee is de vrouw het meest gebaat. Het antwoord daarop is de beslissende norm. Het is een vorm van utilisme.

De naam van Jeremy Bentham (1748-1832) is heel nauw verbonden met het utilisme. Hij wordt er wel de vader van genoemd, omdat hij het voor het eerst als stelsel heeft uitgewerkt. Men leze het boek van H. ten Have!

Bentham was sterk individualistisch. J. Stuart Mill (1806-1873) heeft het sociaal utilisme geïntroduceerd. Het gaat om het grootste geluk voor het grootst (mogelijk) aantal mensen. Juist deze formulering laat zien dat een (kleine) groep er buiten valt. Dat gebeurt altijd bij een utilistisch stelsel. Er zijn er die niet profiteren van het nut dat voor een ander, of voor vele anderen wordt gezocht. Het utilisme heeft dan ook altijd iets van egoïsme, of dat nu individueel of collectief egoïsme is. Het utilisme maakt slachtoffers, namelijk diegenen die vallen buiten het patroon van het te verwerklijken nut. Pragmatisme komt in feite neer op utilisme. Het is een term uit de geschiedenis van de filosofie. Het pragmatisch handelen wordt beheerst door het nut der handelingen. Zo komen we weer bij het utilisme terecht. Wat nuttig is, wordt ook wel omschreven als: wat werkt, wat het doet, wat succes heeft. Het naturalisme neemt vaak de gestalte aan van het utilisme. Natuur en het door haar bepaalde goede wordt hieraan herkend, dat het nut afwerpt. Het utilisme gooit in onze materialistische, consumptieve maatschappij hoge ogen.

Existentialisme

Deze term komt uit de geschiedenis van de wijsbegeerte. Hij duidt die stroming aan, die op existere = op het uit zichzelf treden, op het bestaan alle nadruk legt. Niet het zijn, met allerlei vaste structuren en ordeningen, niet het geschapen zijn, is beslissend. Het zichzelf verwerkelijken, het zichzelf worden in authenticiteit is normatief. Het gaat om de betrokkenheid op het gebeuren en om wat in de wereld mij raakt. Dat is van belang. Dat is waarheid. Het gaat erom de zin van het bestaan te vinden. De mens is een wezen dat mogelijkheden kiest, zijn bestaan is een heel bewegend bestaan. Hij beslist zelf elk moment weer over wat hij morgen zal zijn. J.P. Sartre (1905-1980), Martin Heidegger (1889-1976) en Karl Jaspers (1883-1969) zijn de grote woordvoerders van het existentialisme. Men ontmoet deze wijsgerige stroming vooral in de situatie-ethiek. Wij bespreken deze in hoofdstuk 6.

Daarom wijden we er nu geen aparte sub-paragraaf aan. Toch kan ook het moderne utilisme met het existentialisme in verband worden gebracht. Immers ook het utilisme is sterk subjectivistisch. Het is betrokken op het eigen ik en daarmee op het eigen nut. Het existentialisme kan het versterken. Het existentialisme is in de ethiek afkerig van alle van te voren gegeven normen. De mens moet soms juist tegen alle normen in handelen, om aan zichzelf, aan de naaste en aan zijn levensopdracht trouw te zijn, zegt men. We zijn dan dicht bij de ethiek van het immoralisme.

Marxisme

Het marxisme dankt zijn naam aan Karl Marx (1818-1883). Over hem en zijn stelsel is onvoorstelbaar veel geschreven. Marx is een overtuigde materialist. Hij ziet de mens bepaald door de honger, dat is zijn wil tot zelfbehoud en tot leven. Hij ziet de mens als van zichzelf, dat is van zijn wezenlijk menszijn vervreemd. Dat hangt samen met de verdeling van eigendom die zich manifesteert in productiekrachten en productieverhoudingen. Deze laatste vormen de beneden-bouw van het geheel, en ook van de afzonderlijke mens. De mens denkt, gelooft en doet overeenkomstig de plaats die hij in de productieverhoudingen inneemt. De mens wordt door de maatschappij gemaakt, om het wat kras te formuleren. De mens moet echter tegelijk zichzelf in en door de maatschappij verwerkelijken. Arbeid is de zelschepping van de mens. Tegelijk is arbeid bepaald door de productieverhoudingen. De mens moet verlost worden door verandering van de maatschappij.

De tegenstelling van de klassen leidt tot klassenstrijd. Wie tot de ene klasse behoort heeft andere belangen dan wie tot de andere klasse behoort. Er zijn in de grond van de zaak maar twee klassen: een bezittende klasse en de proletariërs. Er moet een maatschappij komen waarin deze strijd overwonnen is. Een maatschappij zonder klassen.

Het is een grandioze greep van Marx geweest dat hij de komst van de klassenloze maatschappij voorspelt op grond van wat hij noemt wetenschappelijk onderzoek. Hiermee had hij een in de ogen van velen zeer sterke basis voor zijn toekomstverwachting.

De ethiek komt hierop neer dat goed is wat dient tot de overwinning van de proletarische klasse. Slecht is wat de komst van de klasseloze maatschappij in de weg staat. S.U. Zuidema (1906-1975) heeft erop gewezen dat de ethiek van een door het marxisme bepaalde communistische samenleving naar binnen dikwijls zeer sober is, en naar buiten hard, wreed, willekeurig en onbetrouwbaar. Tegenover de vijand (ook binnen eigen land en binnen eigen gelederen) is alles geoorloofd. Tal van communistische landen worden geregeerd naar de regels van het marxisme.

Toch zijn ook daarin veranderingen aan het komen. Dat blijkt alleen reeds uit het

zogenaamde neo-marxisme. We kunnen dat niet verder bespreken. We zeggen alleen: hier wordt als een variant binnen het marxisme met meer factoren rekening gehouden dan alleen moet de productieverhoudingen. Het neo-marxisme staat echter evenzeer op de bodem van het materialisme.

De veranderingen sinds november 1989 laten zien hoe zwak de fundamenteën van het marxisme zijn. Als sociaal-economisch stelsel wordt het meer en meer onhoudbaar.

We zien er vanaf om elk stelsel kritisch te bespreken. De tegenstelling deontologisch en teleologisch is vanuit Bijbels gezichtspunt onjuist. God bedoelt roet Zijn wet het welzijn van mensen. Dat is deontologisch en teleologisch ineen. Dat valt alleen in te zien als men God als de Wetgever erkent. Paulus noemt het gebod: heilig, rechtvaardig en goed (Romeinen 7:12).

Zo is ook de tegenstelling tussen naturalisme en idealisme onjuist. De mens is geest en lichaam. Beide aspecten moeten tot hun recht komen. Men moet niet het een verabsoluteren en het ander negeren. De sterk egoïstische trek die door verscheidene van de besproken stelsels loopt, is Bijbels gezien af te wijzen. Het gebod van God vraagt liefde tot God en de medemens. Bij die liefdes-eis wordt de mens zelf niet vergeten, getuige het 'uw naaste liefhebben als uzelf'. De volgende hoofdstukken willen impliciet antwoord geven op vragen die naar aanleiding van de besproken stelsels naar boven komen.

Literatuur

W.J. Aalders, De grond der zedelijkheid, Groningen 1930.

W. Banning, Typen van zedeleer. Grepen uit de geschiedenis der niet in godsdienstig geloof gefundeerde ethiek, Haarlem 1972.

W.K. Frankema, Fundamentele ethiek, Amsterdam 1978.

L. Fretz, Ethiek als wetenschap, Meppel 1980.

J. de Graaf, De ethiek van het immoralisme, Nijkerk 1965.

--, Elementair begrip van de ethiek, Utrecht 1980.

R.A.V. van Haersolte, Kleine wijsgerige ethiek, Deventer 1977.

---, Overreding. Een bijdrage tot de analyse van het prescriptieve spreken, Maastricht 1988.

H. ten Have, Jeremy Bentham. Een quantumtheorie van de ethiek, Kampen 1986.

G. Heymans, Einführung in die Ethik. Auf Grundlage der Erfahrung, Leipzig 1922.

S.H. Pfürtnner u.a., Ethik in der europäischen Geschichte I. Antike und Mittelalter, Stuttgart 1988.

--, Ethik in der europäischen Geschichte II. Reformation und Neuzeit, Stuttgart 1988.

H.H. Schrey, Einführung in die Ethik, Darmstadt 1972.

H. de Vos, Inleiding tot de ethiek, Nijkerk 1964.

God met ons ... over de aard van het Schriftgezag... , Special Kerkinformatie, nummer 113, februari 1981.

In liefde trouw zijn. Pastorale handreiking ten dienste van gesprekken over Bijbelse uitgangspunten voor normen betreffende relaties binnen en buiten huwelijk en gezin, Toerusting, z.j. (1983).

3. Het eigene van de christelijke ethiek

- 1. Afwijzing van een aparte christelijke ethiek
- 2. Argumenten voor een aparte christelijke ethiek
- 3. Confrontatie met anderen

1. AFWIJZING VAN EEN APARTE CHRISTELIJKE ETHIEK

Beschrijving van een aparte christelijke ethiek

Waarin bestaat het eigene van de christelijke ethiek? Op die vraag worden verschillende antwoorden gegeven. De antwoorden vallen voornamelijk in twee stromingen uiteen, al zijn er binnen deze stromingen wel nuanceringen. Er zijn er die zeggen: Er is geen speciale of aparte christelijke ethiek. Wat de grondbeginselen en de normen van ons handelen betreft weten alle mensen wel wat goed is en wat kwaad is; wat een mens doen moet en waarvan een mens zich moet onthouden.

We zullen eerst enkele argumenten bespreken van hen die een aparte christelijke ethiek afwijzen. G. Ebeling spreekt over de evidentie van het ethische. Hij stelt dat het ethische tot de oorspronkelijke gegevens van het menszijn behoort. Mens-zijn is mens-zijn met en voor de medemens. Het bestaan van de ander is een appèl op mij, zoals mijn bestaan een appèl op de ander is. In dit appèl ligt de uitnodiging tot overgave. Het ethische is derhalve met ons mens-zijn gegeven. Reflectie op ons mens-zijn en analyse van de verantwoordelijkheid die opgesloten ligt in de relaties die wij met mensen hebben, leidt tot de kennis van goed en kwaad.

H.M. Kuitert heeft zijn opvatting uitdagend geformuleerd: 'De Bijbel is er niet voor de moraal, maar voor het verhaal, en (ik) bedoel daarmee dat wij voor onze kennis van wat mag en wat niet mag niet op de Bijbel zijn aangewezen'. Dit sluit niet uit dat we bij de Bijbel in menig opzicht te rade kunnen gaan als het om het vinden van een goede moraal gaat (1981a, 81). In een ander opstel handelt hij over de pluraliteit van de moraal in de gemeente. Hij zegt dan: 'De moraal is niet afgeleid uit het christelijk geloof, maar christenen hebben haar wel ingelijfd in het christelijk geloof' (1981b, 257).

Bij de behandeling van onderwerpen als euthanasie en suïcide komt de Bijbel wel ter sprake. Dat gebeurt echter nadat de beslissingen buiten de Bijbel om gevallen zijn. De Bijbelteksten blijken de reeds genomen beslissingen goed te keuren.

Kuitert spreekt over solidariteit en gerechtigheid als basisprincipes, waarmee blijkbaar alle mensen aan het werk kunnen en waaraan zij kennelijk ook voldoende hebben voor de opbouw van een ethiek.

G. Kehrer kritiseert de krampachtige poging om het eigene van de christelijke ethiek te redden tegenover een algemene ethiek. Daarmee plaatst ze zichzelf volgens hem in een getto. Dit laatste is een belangrijk argument tegen een aparte christelijke ethiek. Zij zou zich immers onttrekken aan de discussie met anderen, die op basis van de algemene geldigheid van normen gevoerd moet worden. Wie een christelijke ethiek voorstaat, doet een beroep op normen, die niet door iedereen aanvaard worden. Hij gaat uit van het voor zijn groep bijzondere. Daarmee doorbreekt hij de eis tot universaliseerbaarheid en communicabiliteit van de norm.

M. Honecker neemt de zojuist genoemde maatstaven over. Hij meent dat we aan deze eisen alleen kunnen voldoen, als we rationale argumenten gebruiken. De 'Vernunft', de rede is beslissend. De nieuwere rooms-katholieke ethiek gaat in ditzelfde spoor. Zij verdiept deze redenering door te stellen dat de mens een redelijk wezen is. Met de rede is de orde en de kennis van het zedelijke gegeven. De mens moet met zijn rede te

rade gaan om te weten wat goed en kwaad is. Deze rooms- katholieke auteurs zien de mens als door God geschapen. God heeft de mens met rede begiftigd. Daarin ligt de zedelijke autonomie van de mens opgesloten. We zien er vanaf nog andere namen te noemen. Een breder overzicht is te vinden in mijn studie 'Hoe Christelijk is de Christelijke ethiek', 5-20.

Wel moet gezegd worden dat er auteurs zijn die stellen dat de ethiek van christenen herkenbaar is door een bepaalde motivering: het geloof; en door een eigen doelstelling: het Koninkrijk van God. Deze beide overwegingen geven wel een eigen kleur aan de ethiek van christenen, maar geven haar geen eigen inhoud. Ethiek is een algemeen menselijk gegeven. De inhoud ervan is voor christenen en niet-christenen dezelfde.

Een mengvorm treffen we aan bij P.J. Roscam Abbing. Hij pleit voor een algemene ethiek als basis. Daar komt een speciale christelijke ethiek bovenop. Hij onderscheidt tussen een algemene, ethische visie en een evangelische visie. Onze indruk is dat het evangelische vooral bestaat in motivatie en intentie, terwijl de inhoud van het zedelijke een algemeen menselijk gegeven is.

2. ARGUMENTEN VOOR EEN APARTE CHRISTELIJKE ETHIEK

Tegenover deze stromingen staat een heel andere visie. Dat is die welke het opneemt voor een aparte christelijke ethiek.

Het is met name Karl Barth die dat gedaan heeft. Ook W. Pannenberg verdedigt een aparte christelijke ethiek, zij het minder scherp geformuleerd dan Barth. W. Geesink spreekt zelfs van een Gereformeerde ethiek. In het tweede deel van zijn Gereformeerde Ethiek vindt men een heel overzicht van het ontstaan en de ontwikkeling van de Gereformeerde ethiek. Douma zet deze lijn voort. Wij willen in dit hoofdstuk aansluiten bij diens pleidooi voor een eigen christelijke ethiek.

Openbaring of Aufklärung

Voordat we daarop nader ingaan willen we het probleem nog eens scherp formuleren. Zij die een eigen christelijke ethiek afwijzen verwijzen de mens voor de kennis van goed en kwaad naar zichzelf. Het is de rede of de medemenselijkheid die men als bron van de kennis van goed en kwaad aanwijst. Het komt erop neer dat wie bij zichzelf, in redelijkheid en/of medemenselijkheid te rade gaat, weet wat goed is en wat kwaad is. We hebben daarvoor geen andere kennisbron nodig dan ons eigen mens-zijn. Dat de kennis omtrent goed en kwaad ons door God geopenbaard wordt, valt geheel buiten het gezichtsveld. Het grote bezwaar tegen een eigen christelijke ethiek is volgens deze stroming juist, dat er dan een onbekende factor wordt ingevoerd. Daarmee verlaat men het niveau van de algemeen menselijke discussie en begeeft men zich in een isolement, ook wel getto genoemd. De communicatie wordt doorbroken, het groepsdenken overheerst. Het beroep op de menselijke rede of op medemenselijkheid suggereert het algemeen karakter van deze ethiek te waarborgen.

De tegenovergestelde stroming stelt dat de mens voor de kennis van goed en kwaad is aangewezen op Openbaring. Geen mens kan weten wat God van hem vraagt, zonder dat hij God Zelf door Zijn Openbaring heeft leren kennen.

In deze tegenstelling gaat het ten diepste om de vraag of de mens autonoom is, dan wel of hij aangewezen is op normen die hem door God worden geopenbaard. De eerstbeschreven positie stelt met nadruk dat wij niet terug kunnen achter de Aufklärung. De autonomie van de mens is een verworvenheid, die niet meer kan worden prijsgegeven. Vandaar dat we voor de kennis van goed en kwaad bij onszelf te

rade kunnen gaan, en niet (meer) van Openbaring afhankelijk zijn.

De tegenovergestelde visie, die hiér verdedigd wordt, wijst de gedachte van de autonomie van de mens af. Zij benadrukt dat de zonde van Adam en Eva juist daarin bestond, dat zijzelf uitmaakten wat goed en kwaad is. De zonde is hiermee begonnen dat de mens zichzelf autonoom heeft verklaard.

De geboden vormen een geheel met de Openbaring

In de eerste plaats moet erop gewezen worden, dat Gods Openbaring mede bestaat in de bekendmaking van geboden en voorschriften. We herinneren aan de Decaloog die een sleutelpositie inneemt, (Ex. 20: 1-17, Deut. 5:6-21). We verwijzen naar het boek Deuteronomium, maar ook naar het onderwijs van Jezus. Niet alleen in de Bergrede, maar ook in tal van andere passages uit de evangeliën treffen we het ethisch onderricht van Jezus aan. Datzelfde moet gezegd worden van de brieven. Er is een duidelijke samenhang tussen

de geboden in Oud en Nieuw Testament. Er is ook voortgang. Jezus brengt deze onder woorden door te zeggen dat Hij gekomen is om de wet te vervullen.

Het zou heel vreemd zijn dat al deze geboden reeds aan Israël van nature of uit zijn Umwelt bekend zouden zijn en er niets nieuws of eigens in te vinden zou zijn. Er is wel degelijk iets eigens. We herinneren aan de liefde als de vervulling van de wet, zoals Christus die betoond heeft (Joh. 13:34). De liefde van Christus is een liefde van eigen aard (sui generis). Zo ook de liefde die Christus vraagt.

Er is echter ook te wijzen op andere gegevens: de positie van de vrouw in Israël, vergeleken met die in de wereld er omheen; de behandeling van de vrouwen door Jezus vergeleken met die in het jodendom van Zijn dagen; de manier waarop Filemon met zijn weggelopen slaaf Onesimus moet omgaan. Dat ziet op een nieuwe vormgeving van de verhoudingen vanwege de in-Christus-relatie. Gewezen mag worden op het perspectief van de arbeid (1 Cor. 15:58), dat bewaart zowel voor frustratie als voor anarchie, welke laatste gevolg zou kunnen zijn van een overspannen verwachting van Jezus' wederkomst (2 Thess. 3:10-12). Ook de verwerking van joodse en buiten- Bijbelse gegevens tot christelijk gedachtengoed in de zogenaamde huistafels is een voorbeeld van het eigene van het ethos van het Nieuwe Testament. Men zie hiervoor Eféze 5:22-6:9; Colossenzen 3:18-4:6 en 1 Petrus 3:1-7.

De Decaloog kent twee tafels: liefde tot God en tot de naaste. Een autonome ethiek haalt een streep door de eerste tafel en wil alleen van de tweede weten. Daarmee brengt ze een scheiding aan in de geboden van God. Uit heel het vermaan van het Oude en het Nieuwe Testament blijkt immers dat de geboden omtrent het samenleven van mensen niet losstaan van deze relatie tot God. Er is een diepe eenheid in het Bijbelse ethos, vooral daarin uitkomend dat de zonde juist bestaat in het zelf weten en uitmaken wat goed en kwaad is.

De eenheid van heil en heiliging

Ditzelfde verband kunnen we op nog een andere manier onder woorden brengen. Dan zeggen we: er is een eenheid van heil en heiliging. De Bijbelse heilsboodschap vraagt om heiliging van het leven naar Gods geboden. Wie voor (het verhaal van) het heil zich op de Bijbel aangewezen weet, maar de geboden uit eigen nadenken, buiten de Bijbel om meent te kunnen vinden, doorbreekt de eenheid van heil en heiliging. Hij kan immers ter zake van het goede leven zonder Gods Openbaring. Hij brengt niet alleen een scheur aan tussen heil en heiliging, maar ook in het mens-zijn zelf. Alles wat met ons handelen gegeven is, zou dan tot onze eigen beoordeling en competentie staan. Voor het leven na dit leven zouden wij op Gods Openbaring aangewezen zijn.

Die spanning houdt geen mens vol.

Met zo'n tweespalt valt niet te leven. Autonomie terzake van goed en kwaad strekt zich uit tot buiten het gebied van goed en kwaad. Met een halve of gedeelde autonomie is geen mens tevreden. De inwerking van de Aufklärung op de theologie, waarbij inbegrepen de ethiek, maakt dat duidelijk.

Autonomie doet te kort aan de eer van God

Er is nog een argument te noemen. Het christelijke leven is gericht op de eer van God. We noemen dat het theocentrische karakter van het christelijke leven. Hoe kan men dat theocentrische karakter vasthouden als God over de normen waarnaar Hij gediend wil worden, niets te zeggen heeft? Zedelijke autonomie verdraagt zich niet met de gedachte dat het in ons leven om de eer van God gaat. Als wij zelf over de normen beslissen is ons handelen, gericht op de realisering van ons mens-zijn en van het mens-zijn met elkaar. De eer van God is dan hoogstens een label aan het pakket van handelen naar normen, waar God verder buiten staat. Zo doet men geen recht aan de eer van God. Deze gedachte moet heel de ethiek doortrekken. De eer van God is daarom zo'n wezenlijke notie, omdat wij ons leven van God ontvangen hebben, en omdat God voor de rechte levenswijze Zijn regels heeft gegeven. Dat de eer van God centraal staat heeft ook bij de botsing van plichten beslissende betekenis. Petrus heeft dat duidelijk uitgesproken toen hij zei: *Men moet Gode meer gehoorzaam zijn dan de mensen*, Handelingen 4:19 en 5:29.

Gericht op het Koninkrijk van God

Allesbeslissend is dat de christelijke ethiek alleen mogelijk is door het geloof in Jezus Christus en zo gericht is op het Koninkrijk van God. Dat moet vóór alles gezocht worden (Matt. 6:33). In dit gebod van Jezus wordt een motivatie, een doelstelling en een heel bepaalde inhoud aan het christelijke leven gegeven. Het theocentrische gezichtspunt van de christelijke ethiek betekent dat zij ethiek is van het Koninkrijk der hemelen. Binnen dat Koninkrijk dienen de wetten van God te worden geëerbiedigd. Dat is de wet van eerbied voor de naam en de dag van God, ook voor het leven, het lichaam van de naaste en voor het huwelijk. Het gaat in de zojuist genoemde punten om inhoudelijke ethiek die door de wet van God bepaald wordt met het oog op het Koninkrijk. Alleen door de kracht van het Koninkrijk, dat door Jezus Christus is geopenbaard, komt de mens tot het stellen van de noodzakelijke prioriteit.

Als het Koninkrijk van God het doel van ons handelen is, is daarmee tegelijk afgewezen een utilistische of teleologische opvatting omtrent de ethiek. Het gaat niet enkel of, speciaal om het nut voor de mens. Het gaat niet om het doel dat wij ons stellen en dat bepalend zou zijn voor de normen die we hebben te volgen. Het gaat om wat God in Zijn goedheid als regel voor ons welzijn geeft. Zoals men weet zijn utilisme en teleologie bepalend voor het soort ethiek welke men voorstaat.

De visie op de mens

Er is nog een punt dat ter sprake moet komen. In elke ethiek moet ook gehandeld worden over de kracht die de mens moet hebben om de normen te gehoorzamen. Er moet gesproken worden over het oplossen van de spanning tussen wat geëist wordt en het schuldig falen van de mens bij het volbrengen van die eisen.

Deze zaken zijn onderdeel van wat in de ethiek over de mens wordt gezegd en gedacht. Hier heeft het christelijk geloof een eigen boodschap, ook een eigen bijdrage. Trillhaas noemt de ethiek toegepaste antropologie. Wij zijn het met die uitspraak niet eens. We leiden er wel uit af dat in elke ethiek de visie op de mens van beslissende

betekenis is. Wie meent dat men in de ethiek toe kan met normen als solidariteit en gerechtigheid versmalt de ethiek. Hij miskent dat zulk een reductie vraagt om toevoeging van bepaalde componenten. Het is een illusie, ja misleiding van zichzelf en anderen te menen dat een ethiek bestaan kan uit niet meer dan de eis om solidariteit en gerechtigheid te betrachten.

Jezus Christus centraal

Voor ons is het bovenstaande begrepen in Hem, aan wie de christelijke ethiek haar naam ontleent, Jezus Christus. Hij heeft de geboden van God gehoorzaamd. Tot vervulling van de wet is Hij gekomen. Hij verlost en vernieuwt mensen tot ware gehoorzaamheid aan God. Hij brengt de boodschap van het Koninkrijk doordat Hij Zelf het Koninkrijk is. In Zijn prediking zijn heil en heiliging één. Hij maakt het onmogelijk om tussen heilsboodschap en gebod een scheiding aan te brengen. Het zou neerkomen op een scheur in het evangelie dat Hij predikt.

Christelijke ethiek is ondenkbaar zonder het Woord en het werk van Jezus Christus, zonder Zijn leer en leven. Uitwerking van de ethiek is uitwerking van wat Hij gezegd en gedaan heeft; van de samenhang waarin Hij Zijn werk heeft verricht. Hij heeft de geboden van God gehoorzaamd. Ontkenning van het eigen karakter van de christelijke ethiek betekent daarom een miskening van de betekenis van Zijn persoon en werk voor het christelijke leven.

Normatieve verbanden en relaties

Wij willen op nog een aspect wijzen. Dat is het feit dat de Bijbel niet alleen spreekt over de geboden die God geeft, maar ook over de mens voor wiens welzijn die geboden bestemd zijn; en over samenhangen, verbanden waarin de mens geplaatst is.

We komen hiermee nogmaals terug op de antropologie, of liever op Bijbelse gegevens met betrekking tot het mens-zijn. De mens is geschapen als het beeld van God. Hierin ligt opgesloten dat de mens niet denkbaar is zonder de relatie met God; dat de mens als taak van God gekregen heeft over deze aarde rentmeester te zijn; en dat de mens een gemeenschapswezen is. De relatie tot anderen is niet bijkomstig, maar wezenlijk. Zonder gemeenschap sterft het menselijk geslacht uit.

In het beeld van God zijn ligt opgesloten dat de mens enkeling is in verantwoordelijkheid jegens God, én dat hij in relaties leeft. Hij is maar niet een atoom in het heelal. Die tweevoudige verantwoordelijkheid, jegens God en jegens de naaste, moet de mens nakomen. Overigens wel in deze volgorde. Men zie hierboven de verwijzing naar het woord van Petrus dat men Gode meer gehoorzaam moet zijn dan de mensen. Men denke ook aan wat in hoofdstuk 2 is gezegd over het onderscheid en de samenhang tussen personele en sociale ethiek.

Het communisme doet geen recht aan de prioriteit van de persoonlijke verantwoordelijkheid. De erkenning van deze prioriteit geeft ook een eigen visie op een onderwerp als mensenrechten. Dit thema uit de ethiek wordt mede ingevuld vanuit de antropologie. Er is derhalve een Bijbelse visie op de mens nodig, wil men in het kader van de christelijke ethiek spreken over mensenrechten. Een aanzet daartoe is gegeven in mijn brochure uit 1980.

Vervolgens is duidelijk dat God voor het samenleven van mensen voorschriften heeft gegeven. Deze vormen de basis waarop in de Decaloog bepaalde geboden en verboden worden gegeven. Over het huwelijk als ordening voor het samenleven van man en vrouw; over de plicht om te arbeiden en zo in eigen levensonderhoud te voorzien. We mogen niet op kosten van een ander leven, als we zelf in staat en in de gelegenheid zijn om te werken. Waar de mogelijkheid tot werken ontbreekt, mag de

samenleving haar leden niet laten omkomen. Dan is er een plicht om te delen. Deze plicht is echter aanvullend vergeleken bij de primaire plicht om in eigen levensonderhoud te voorzien.

De moderne gedachte van individualisatie gaat ervan uit dat de mens enkeling is, en als zodanig behandeld moet worden. Achter deze gedachte ligt een bepaalde wereldbeschouwing. Een ethiek die van de grondstelling van de individualisatie uitgaat, ziet er zowel persoonlijk als sociaal heel anders uit dan een ethiek die de mens ziet als geplaatst in bepaalde verbanden. Huwelijk en gezin, opvoedingsplicht en overheidsingrijpen functioneren anders binnen de conceptie van de individualisering van de mens; dan bij een opvatting die relaties als wezenlijk voor het mens-zijn ziet.

We sluiten dit gedeelte af met de stelling dat er normatieve gegevens over het mens-zijn in de Bijbel voorkomen die de opzet en de uitbouw van de ethiek beslissend bepalen. Dat wij voor deze gegevens ons naar de Bijbel richten, betekent dat de Bijbel een eigen bijdrage aan de ethiek levert. Christelijke ethiek is niet slechts iets meer dan aan algemeen menselijke gegevens een plaats geven binnen het christelijk geloof. Zij is iets anders omdat de christelijke geloofsovertuiging zelf allerlei normatieve gezichtspunten meebrengt.

3. CONFRONTATIE MET ANDEREN

Vanwaar het goede bij anderen?

Hoe dan te verklaren dat sommige van deze punten ook door anderen als noodzakelijk gezien en metterdaad gepraktiseerd worden? Wij hebben er geen behoefte aan zo exclusief te zijn, alsof bij anderen niets goeds zou zijn. Waar wij het goede aantreffen willen wij dat dankbaar erkennen. Met schaamte moet gezegd worden dat anderen soms meer zicht gehad hebben op wezenlijk Bijbelse noties dan christenen. Dit feit noopt ons wel tot zelfkritiek, niet tot herziening van de hierboven gegeven voorstelling van zaken. Wij geloven dat Gods Openbaring verder reikt dan de kring van christenen. Zij is gegeven aan mensen en zij werkt door in de samenleving. De wet van God is zo overmachtig dat de praktische betekenis ervan voor het samenleven van mensen ook daar wordt erkend waar men God Zelf als Wetgever niet erkent.

Hier licht iets op van de goedheid en de heerlijkheid van de openbaring van Gods ordeningen over het mensenleven en van de goedheid van Gods wet, zoals G.C. Berkouwer dat zo prachtig heeft geformuleerd. De goedheid betekent een zekere bescherming ook daar waar God niet als Wetgever wordt erkend. Wel moet gezegd worden dat naarmate de tijden bozer worden (Ef. 5:16; 2 Tim. 3:1-5) de goedheid van de wet bewust tegengestaan wordt. Wij zien de doorwerking van de gedachte van de autonomie als een kracht die zich verzet tegen de evidentie van de goedheid van de wet. De algemene openbaring kan niet zonder de bijzondere openbaring. Een leven waarin van nature gedaan wordt wat de wet gebiedt (Rom. 2:14) heeft niet voldoende weerstand tegen de opdringende, brute ongehoorzaamheid aan de wet van God. Die weerstand is alleen te vinden in de innerlijke vernieuwing door de Geest van Jezus Christus. Zij gaat niet om buiten de vergeving van de schuld. Zo staan we opnieuw voor het eigene van de christelijke ethiek.

Is christelijke ethiek groepsethiek?

We willen nog één vraag onder ogen zien. Dat is het verwijt dat wij een groepsethiek zouden propageren, die geen algemene geldigheid heeft, en daarop ook geen aanspraak kan maken. Wij zullen in het elfde hoofdstuk op dit vraagstuk terugkomen. Het gaat er ons nu om een voorlopig antwoord te formuleren.

De wil van God geldt voor ieder mens. Daarin ligt de universele strekking van de christelijke ethiek. Wij beperken de betekenis van Gods wet niet tot een bepaalde groep. Als mensen zich van Gods wet afkeren of haar negeren, is dat hun beslissing. De wet spreekt hen aan en legt op hen haar claim. Er zijn mensen die zeggen dat zij met Gods wet niets te maken hebben, omdat ze Gods wet niet (willen) kennen. God betekent voor hen niets, dus ook Zijn wet niet. Het is een heel doorzichtige redenering. Ze lijkt plausibel. Achter dit antwoord blijft wel één vraag overeind staan. Mensen zijn door God geschapen. God heeft als de Schepper recht op hen. Gaat dat recht verloren, als mensen de relatie met Hem, hun Schepper verbreken? Wie daarop ja zegt, stelt eigenlijk dat God Zich dan maar moet aanpassen bij degenen die ongehoorzaam zijn.

God handhaaft de geldigheid van Zijn wet

Zo gaat het nergens in de samenleving. Als er regels, geboden zijn, dan houdt hun geldigheid niet op, zodra mensen zeggen: Ik wil er niet mee te maken hebben. Men bedenke tot welke consequenties dit zou leiden in het verkeer of op het gebied van de fiscus.

God beperkt Zijn wet niet tot hen die ernaar willen luisteren. God laat de geldigheid van Zijn wet prediken, ook aan mensen die Hem ongehoorzaam zijn. Hij doet dat binnen het kader van het evangelie. Dat is het Woord van vergeving en vernieuwing. Het geweldige is dat God ongehoorzame mensen niet met het mes van de wet in de buik laat zitten. Hij wil dat mes eruit halen en hun leven geven. Over het verschillend gebruik van de wet in de samenleving, ter ontdekking van zonden en als richtsnoer voor het nieuwe leven zullen we nog nader spreken in een volgend hoofdstuk.

Nu volstaan we met de stelling dat de geldigheid van de wet niet ophoudt, als het de mens niet langer belieft eraan gehoorzaam te zijn.

Creëren we zo in feite toch niet een isolement? Brengen we zo niet een scheiding (antithese) aan? En komt die in feite er niet op neer dat we alle communicatie verbreken?

Dat is niet het geval. Immers er blijft de mogelijkheid en de bereidheid van het uitwisselen van overwegingen en argumenten. Zolang de taal er is, is er de mogelijkheid tot communicatie. De geschiedenis van de wetenschap en van de wijsbegeerte is er een bewijs van dat er communicatie is tussen mensen die het op verschillende, soms essentiële punten niet met elkaar eens zijn.

Elke ethiek gaat uit van 'een geloof'

Daar komt een andere overweging bij. Ook mensen die het beroep op de Bijbel verwerpen gaan van levensbeschouwelijk bepaalde uitgangspunten uit. Zij hebben hun vertrekpunt evenzeer in een 'geloof' als christenen dat hebben. Zij hebben tegenover christenen één punt gemeenschappelijk. Dat is de afwijzing van de Bijbel als gezaghebbend voor de ethiek. Op dit punt zijn zij het eens. Dat geeft aan hun afwijzing van het christelijk geloof het besef van verbondenheid en verbroedering. Wij komen hierop terug in het laatste hoofdstuk.

Onze conclusie is dat men niet de tweedeling moet aanbrengen christelijk enerzijds en algemeen menselijk anderzijds. Ieder moet bereid zijn zijn eigen uitgangspunt en de conclusies waartoe hij van daaruit komt in de discussie in te brengen. Dat is communiceren met elkaar. Tot die communicatie is ook de christelijke ethiek bereid.

Het is onze overtuiging dat de christelijke ethiek in deze discussie een waardevolle bijdrage kan leveren. De door haar aanvaarde en bepleite normen zijn immers tot welzijn van de mensen gegeven. Een bijdrage die het welzijn beoogt te dienen, dient

in een discussie welkom te zijn, of op zijn minst gerespecteerd te worden. Hiermee zijn we opnieuw bij de plaats en het goed recht van de christelijke ethiek.

Literatuur

- K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II, 2, Zürich 19483.
- G.C. Berkouwer, *De algemene openbaring*, Kampen 1955.
- J. Douma, *Verantwoord handelen. Inleiding in de christelijke ethiek*, Kampen 19833.
- G. Ebeling, 'Die Evidenz des Ethischen und die Theologie', in: *Wort und Glaube*, II, Tübingen 1969, 1-41.
- M. Honecker, *Konzept einer sozialetischen Theorie. Grundfragen evangelischer Sozialethik*, Tübingen 1971.
- G. Kehrer, 'Wie Christlich ist die Christliche Ethik; oder: Auf der Suche nach dem Proprium', in: *ZEE* 16, Heft 1 (1972), 12.
- H.M. Kuitert (1981b), 'Pluraliteit van moraal in de christelijke gemeente', in: *Gezondheidsmanieren. Studies over pluraliteit in de kerk, onder eindredactie van dr. J.M. Vlijm*, Kampen 1981, 237-279.
- (1981a), *De rol van de Bijbel in de protestants theologische ethiek*, in: *GTT* 81 (1981), 65-82.
- (1981), *Een gewenste dood. Euthanasie en zelfbeschikking als moreel en godsdienstig probleem*, Baarn 1981.
- , *Suicide. Wat is er tegen? Zelfdoding in moreel perspectief*, Baarn 1983.
- W. Pannenberg, *Die Krise des Ethischen und die Theologie*, in: *Ethik und Ekklesio-logie, Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977, 41-54.
- P.J. Roscam Abbing, *Om de mens. Ethiek in wetenschap en beroep*, Leiden 1968, 329-356.
- , *Oriëntatie in de theologische wetenschap*, Kampen (1982).
- W.H. Velema, *Diskussie over mensenrechten*, Apeldoorn 1980.
- , *Hoe Christelijk is de Christelijke ethiek? Over het eigene van de Christelijke ethiek*, Kampen 1983.

4. De wet van God als norm

1. Bezwaren tegen het beroep op de Schrift - 2. Het getuigenis van de Schrift - 3. Hermeneutiek - 4. Heeft de wet volgens Paulus niet afgedaan? - 5. Het drieërlei gebruik van de wet

1. BEZWAREN TEGEN HET BEROEP OP DE SCHRIFT

De maatstaf voor ons handelen

Christelijke ethiek vindt haar norm in de wet van God. Jezus Zelf is ons daarin voorgegaan. Hij heeft met nadruk gezegd dat Hij niet gekomen is om de wet te ontbinden, maar om die te vervullen, Mattheus 5:17. Jezus heeft kritiek gehad op de bepalingen die de ouden gemaakt hadden. Hij heeft geen kritiek gehad op de wet van Zijn Vader. Christelijke ethiek zal zich steeds weer beroepen op de wet van God als norm.

Bekend is dat het Latijnse woord 'norma' winkelhaak betekent. Het is een instrument dat de timmerman gebruikt om te zien of de hoek van het te maken voorwerp recht is. Volgens Van Dale is norm de regel en het richtsnoer. Van Dale noemt - merkwaardigerwijs - niet de betekenis van maatstaf waarnaar het handelen van mensen wordt beoordeeld. In deze zin willen wij het woord hier gebruiken.

Wat een bepaalde ethiek als norm neemt, is beslissend voor de inhoud van die ethiek. Zeg mij waar u uw norm vandaan haalt en ik zal zeggen hoe uw ethiek eruit ziet, kan men zeggen. Christelijke ethiek ontleent haar norm(en) aan de Heilige Schrift. Dit is gemakkelijk gezegd, maar moeilijk uitgevoerd.

Kuitert over de rol van de Bijbel in de ethiek

H.M. Kuitert heeft een zeer kritisch artikel geschreven over de rol van de Bijbel in de protestantse theologische ethiek. Hij geeft een historisch overzicht en poneert dat de reformatorische ethiek eigenlijk de natuur als norm gebruikt. Hij spreekt in dit verband over natuurlijke ethiek. Daarmee konden de Reformatoren 'natuurlijk' niet volstaan. Een morele norm is pas geldig en heeft pas gezag als hij uit de Bijbel afkomstig is. Als dat het geval is, heeft deze norm ook onweersprekelijk gezag. Zo wordt de Bijbel het fundament voor een natuurlijke ethiek. Kuitert zegt dat de rol van de Bijbel aanleiding is geworden tot een even massief als naïef biblicisme in de ethiek van de protestantse theologie. Hij weet dat er verschillende stromingen binnen de protestantse ethiek zijn. Niettemin noemt hij deze biblicistische oplossing van het funderingsvraagstuk (nog steeds) de meest verbreide, niet alleen bij fundamentalisten, maar ook onder 'nadenkende protestantse christenen'.

Gebruikt worden: getuigenissen, bevelen, inzettingen, verordeningen, geboden, woord en wet.

In feite is zij overal aanwezig waar men onbekommerd spreekt over 'Bijbelse visie' op of 'Bijbelse fundering' van normen of waar men bij beoordeling van concreet gedrag met kwalificaties werkt als 'niet-Bijbels' of 'Bijbels' (1981, 69).

Tegen dit biblicisme brengt Kuitert twee bezwaren in: 'De historische (culturele) afstand tussen ons en de tekst is te groot dan dat wij de betekenis van een Bijbelse passage of van een Bijbelse voorstelling voor ons die vandaag leven nog kunnen aangeven'. Vervolgens: 'Het standpunt dat hij inneemt, bepaalt niet alleen maar wat hij leest, maar bepaalt ook welke teksten (tekstenreeksen) en voorstellingen hij voor Bijbels houdt en welke teksten (en reeksen) niet'. Met andere woorden, dit schriftberoep kiest bij voorbaat teksten die wel of die niet in aanmerking komen ter

fundering van de ethiek (72).

Hiertegenover schaaft Kuitert zich in de rij van theologen die - overigens met onderlinge nuanceringsen - het natuurrecht als basis voor fundering van normen en waarden aanvoeren. Kuiterts conclusie is dat de Bijbel ons de wijsheid van vroegere generaties van gelovigen toont; 'hoe hebben zij in hun tijd in hun omstandigheden hun leven vorm gegeven, regels en normen opgesteld en wat hebben zij toen verstaan onder een moraal die een Christus-waardige moraal probeerde te zijn. Met deze generatie zullen wij het soms eens zijn, soms zullen wij door de historische veranderingen niets meer met hun regels kunnen beginnen, soms zullen we ook in discussie moeten gaan (bijvoorbeeld met Paulus over zijn visie op de homofilie) om voor ons die nu leven uit te vinden wat Christus-waardige moraal is', 82.

Duidelijk is dat in Kuiterts ethiek er geen plaats is voor het beroep op de Schrift ter fundering van normen en waarden. Hoogstens kan de Bijbel ons aan een stuk levenswijsheid helpen. De bron ligt in elk geval ergens anders. Wij hebben zijn standpunt reeds in het vorige hoofdstuk ontmoet.

2. HET GETUIGENIS VAN DE SCHRIFT

Gegevens uit Oud en Nieuw Testament

Wij menen dat de Bijbel normerende aanwijzingen geeft voor ons handelen. 'In Uw licht zien wij het licht' zegt Psalm 36:10, als vervolg op de woorden 'Want bij U is de fontein des levens'. Ook Psalm 119:105 laat geen twijfel bestaan over het funderende en normerende van Gods Woord voor ons leven: 'Uw Woord is een lamp voor mijn voet en een licht voor mijn pad'. In Psalm 119 gaat het om de openbaring van Gods heil en van de wegen die mensen hebben te gaan. We zien ervan af om uit Deuteronomium of uit de profeten teksten aan te halen, waarin de geboden van God duidelijk de maatstaf zijn waarnaar het doen en laten van Israël wordt gemeten. Wel wijzen we er nog op dat in Psalm 119 verschillende woorden voor dezelfde zaak ge-
Uit het Nieuwe Testament citeren we een tekst die dezelfde duidelijkheid heeft als de hierboven weergegeven Schriftplaatsen. 'Al de Schrift is van God ingegeven en is nuttig tot lering, tot wederlegging, tot verbetering, tot onderwijzing die in de rechtvaardigheid is, opdat de mens Gods volmaakt zij, tot alle goed werk volmaakt toegerust', 2 Timotheüs 3:16v.

We wijzen op twee facetten aan deze tekst. In de eerste plaats op het onderscheid dat is te maken tussen leer en leven. Lering en wederlegging ziet op de rechte leer (in de volgorde van positief-negatief). Verbetering en onderwijzing ziet op de levenswandel, in een tegenovergestelde volgorde: eerst wat afgeleerd en veranderd moet worden, negatief; dan wat positief geleerd en betracht moet worden, namelijk de rechtvaardigheid. Dit woord vat samen de eis die God aan ons leven stelt.

Opmerkelijk is ook dat het doel van de Schriften is dat de mens Gods - een mens zoals God hem bij de schepping bedoeld heeft - tot alle goed werk geheel volmaakt toegerust zal zijn. Paulus ziet de Schrift als genoegzaam voor een levenswandel, die aan Gods gerechtigheid beantwoordt.

Er zijn problemen

Dit is ons uitgangspunt. Dan komen de moeilijkheden. De problemen zijn naar onze gedachten van onderscheiden aard. Er wordt onder christenen een heel verschillend beroep gedaan op de Schrift. Men denke aan het standpunt met betrekking tot homoseksualiteit. Velen zijn het erover eens dat binnen het Bijbelse denken voor homoseksuele praxis geen plaats is. Er zijn echter christenen die zeggen dat deze

teksten niet het laatste woord hebben. Er zouden andere Bijbelse gegevens en nieuw verworven inzichten zijn, die homoseksuele praxis wel rechtvaardigen.

Zo zijn er meer onderwerpen uit het heden en ook uit het verleden te noemen. Burgerlijke ongehoorzaamheid wordt door sommigen met kracht verdedigd, zij het niet zonder beperkingen. Door anderen wordt zij nog steeds met klem afgewezen. Slavernij is een thema, dat in het verleden niet werd bestreden. We komen in de Bijbel vermaningen tegen die slaven oproepen tot gehoorzaamheid aan hun meesters. Dit feit was voor velen in vroeger eeuwen voldoende reden om slavernij voor gewettigd te houden. Het zijn met name evangelische leiders in Engeland geweest, die in de vorige eeuw zich voor afschaffing van de slavernij hebben ingezet.

Hoe laat zich zulk een tegenovergesteld beroep op de Bijbel verklaren? Leidt dit feit niet tot complete verwarring? Moeten we niet zeggen dat er kennelijk geen duidelijkheid, laat staan eenduidigheid te verkrijgen is in het beroep op de Schrift?

Er is nog een ander facet aan het probleem. Er doen zich nieuwe vraagstukken voor. Men denke aan medische technieken, aan het onderzoek van genen, aan het vraagstuk van nucleaire bewapening. Kunnen we met betrekking tot deze vragen toe met woorden uit het oude boek? We vermijden de term antwoorden. De vragen worden immers in de Bijbel niet gesteld. Dan kunnen we ook moeilijk directe antwoorden verwachten. Zijn de woorden die we bij de bespreking van deze vraagstukken gebruiken toereikend om antwoorden te geven die met recht Bijbels gefundeerd mogen heten?

Keerzij van deze vraagstelling is dat we in de Bijbel zelf situaties en een cultuur aantreffen waarvan de onze inderdaad eeuwen verschilt. Hoe is die (historische) kloof te overbruggen?

3. HERMENEUTIEK

Een theologische, maar geen filosofische hermeneutiek

We komen hier te staan voor het vraagstuk van de hermeneutiek. Dat is dat deel van de theologische wetenschap, dat zich bezig houdt met de regels die gelden voor het verklaren en verstaan van de boodschap van de Bijbel. Het Griekse woord waarvan de term is afgeleid wil zeggen: uitleggen, verklaren. Vroeger ging het in de hermeneutiek vooral om 'technische' regels voor de exegese. Nu gaat het in de hermeneutiek vooral erom hoe men de boodschap van toen overbrengt aan de mens van vandaag. Er is in de hermeneutiek een 'zakelijk' element gekomen. Hoe brengen wij de zaak van de tekst over, zodat de mens van vandaag haar relevantie verstaat?

De hermeneutiek heeft binnen de theologie een centrale plaats gekregen. In de hermeneutiek vallen beslissingen met betrekking tot de ethiek en ook met betrekking tot de predikkunde (homiletiek). De betekenis van de hermeneutiek is daardoor toegenomen en tegelijk cruciaal geworden, doordat de hermeneutiek in de greep van de filosofie is gekomen. Met name de existentialistische wijsbegeerte heeft via de Duitse filosoof Gadamer grote invloed gekregen op de hermeneutiek. Zo is de hermeneutiek het kanaal geworden waardoor de wijsbegeerte de theologie beslissend beïnvloedt. De stelling die hierboven werd geponeerd, kan men ook als volgt aanvullen: zeg mij welke hermeneutiek u voorstaat, en ik zal u zeggen welke ethiek u bepleit en praktiseert.

Intussen kunnen we er niet onderuit om regels te zoeken, waarnaar het schriftberoep in de ethiek verloopt. De hermeneutiek is ook daarom nodig, omdat er binnen de Schrift zelf bepaalde verschuivingen optreden. Niet alles wat God in het Oude Testament aan Israël heeft voorgeschreven, is in de bedeling van het Nieuwe Testament nog van

kracht. In Handelingen 15 zien we hoe het apostelconvent (een soort synode) te maken krijgt met de vraag naar de geldigheid van de wet van Mozes voor de heidenen. We lezen in Handelingen 15:28v.: 'Want het heeft de Heilige Geest en ons goed gedacht, ulieden geen meerdere last op te leggen dan deze noodzakelijke dingen: Namelijk, dat gij u onthoudt van hetgeen de afgoden geofferd is, en van bloed, en van het verstikte, en van hoererij; van welke dingen, indien gij uzelfen wacht, zo zult gij weldoen. Vaart wel'. Uit de brieven van Paulus blijkt dat hetgeen aan de afgoden geofferd is voor de gelovigen niet verboden blijft. 'De spijs nu maakt ons Gode niet aangenaam; want hetzij dat wij eten, wij hebben geen overvloed; en hetzij dat wij niet eten, wij hebben geen gebrek', I Corinthe 8:8. Het zwaartepunt van het probleem verschuift. Het komt er nu op neer een zwakke broeder geen aanstoot te geven (8:9-13). Van het verbod om bloed te eten (in de zin van het verbod om bloedworst te gebruiken) lezen we verder in het Nieuwe Testament niet meer. De praktijk is in de kerk van later eeuwen geheel veranderd.

Hoe laat zich dit rechtvaardigen? Het apostelconvent neemt beslissingen, en Paulus houdt zich een aantal jaren later daar niet meer aan.

Een hermeneutiek naar de Schrift

Wij menen dat hermeneutiek in de ethiek noodzakelijk is. Het misbruik dat van de hermeneutiek gemaakt is rechtvaardigt niet haar haar plaats in de ethiek te ontzeggen. Wel stellen we dat we zoeken naar een zodanige hermeneutiek, dat de Schrift haar eigen uitlegster blijft. Onze moeite met de moderne, existentialistisch getinte hermeneutiek is, dat het zelfverstaan van de mens bepalend is voor wat hij van de Bijbel wel of niet aanvaardt. Met betrekking tot de heilsfeiten gaat het dan om de opstanding, de hemelvaart en de wederkomst van Christus. Een modern mens kan, zo zeggen moderne hermeneuten als Rudolf Bultmann (1884-1976), niet meer aanvaarden dat deze feiten historisch en lichamelijk gebeurd zijn of te verwachten zijn. Reeds in het begin van de veertiger jaren heeft Bultmann met zijn hermeneutiek kritiek geïfend op de feitelijke aanvaarding van deze gebeurtenissen. Zijn hermeneutiek heeft grote invloed gekregen.

Datzelfde moet gezegd worden van de moderne hermeneutiek met betrekking tot de ethiek. We noemden reeds homoseksualiteit. Het is verbazingwekkend te zien met welke argumenten de geldigheid van de Bijbeltekst ongeldig verklaard wordt, terwijl men toch pretendeert in de lijn van de Schrift te blijven. Een hermeneutiek die het zelfverstaan van de mens tot beslissend uitgangspunt neemt wijzen wij af. Dan moet de Schrift ook in haar ethische boodschap, zich aanpassen bij de hedendaagse mens. Wij bepleiten het omgekeerde. De mens moet zich richten naar en zich onderwerpen aan de Schrift. Het gaat er dan om dat de Schrift ook op het gebied van de ethiek criticus (oordeler) is over gedachten en overleggingen des harten (Hebr. 4:12).

In de moderne hermeneutiek gaat dat kritisch karakter van de Schrift verloren. Daar is de mens zijn eigen rechter. Hermeneutiek is dan de techniek waarmee de mens zijn eigen inzichten ten overstaan van de Bijbel rechtvaardigt.

We beseffen dat een goed uitgangspunt nog niet altijd leidt tot een goede praktijk. Ook bij de door ons bepleite hermeneutiek is het gevaar niet denkbeeldig dat wij de Schrift gebruiken om onze eigen inzichten te rechtvaardigen.

Dat zou neerkomen op wat we mogen noemen het laten buikspreken van de Schrift. Dat is: haar laten zeggen wat wij willen horen. Het gaat er steeds weer om biddend te luisteren naar wat de Schrift zegt en eerbied te tonen voor haar boodschap ook op het gebied van de ethiek.

Enkele methoden

Er zijn verschillende pogingen ondernomen om klaar te komen met het probleem van de blijvende geldigheid van de geboden. Deze pogingen willen we kort karakteriseren. Daar is in de eerste plaats de voorstelling dat de veelheid van voorschriften in de Heilige Schrift niet langer van kracht is, doch dat het erop neerkomt één of meer centrale elementen of momenten uit het geheel van het Bijbelse vermaan als normatief naar voren te halen. Het gaat dan met name om de liefde als het beslissende motief voor ons handelen.

In het boek 'Wet en Evangelie' zijn we dieper op deze verschillende, wat daar genoemd wordt, modellen tot verstaan van de ethische boodschap van de Schrift, ingegaan. Daar is ook duidelijk gemaakt dat het rapport 'God met ons' uit 1980, uitgegeven door de synode van de Gereformeerde Kerken, tot deze methode te rekenen is. Ook andere officiële publicaties uit de Gereformeerde Kerken gaan in diezelfde richting. Dit is met name daar het geval, waar begrippen als wederkerigheid, duurzaamheid, veiligheid en vrijheid de normerende momenten in de huwelijksethiek worden. Deze termen zijn bepalend in de Pastorale Handreiking die voor de Gereformeerde Kerken is opgesteld onder de titel 'In liefde trouw zijn'.

Een andere poging om met de Bijbelse voorschriften klaar te komen bestaat hierin dat men ze beschouwt als modellen voor ons handelen. Met een wat moeilijk woord kan men ook van paradigma's spreken. Er zijn verschillende Nieuwtestamentici die op deze wijze proberen iets van de geldigheid van de

Bijbelse geboden te redden. Naar onze gedachte is het tekort van deze benadering dat modellen of paradigma's wel adviserend zijn en een goede weg proberen te wijzen. Ze zijn echter niet bindend. Het is aan de mens zelf om te beslissen of hij deze goede aanwijzing wil opvolgen.

Een derde methode is die van het ontdekken van verschillende lagen in de Bijbel. Zo is er de onderscheiding tussen historisch gezag, heilsgezag en paraenetisch gezag. Deze drie termen wijzen op drie verschillende lagen. Ze worden ook wel aangeduid als een verschil in hiërarchie van geldigheid. Dezelfde poging komen we tegen waar de complexiteit van Bijbelse gegevens wordt aangeduid als pluraliteit in de opvattingen van de Bijbelschrijvers. Het gaat dan niet zozeer om een verticale hiërarchie tussen de verschillende opvattingen. Het gaat dan veelmeer om een naast elkaar staan van opvattingen die moeilijk met elkaar te verbinden zijn. Het zou dan onze taak zijn om te proberen tussen die verschillende accenten een gemeenschappelijkheid te creëren, met behulp waarvan we deze teksten kunnen gebruiken en wij ons in de lijn van de Heilige Schrift weten.

Een heel eigen poging heeft de Zuidafrikaanse professor J.A. Heyns gedaan. Hij spreekt over coördinaten die we in de Bijbel aantreffen en die we bij het beroep op de Schrift tot hun recht moeten laten komen.

Hij kent er niet minder dan tien: Het Goddelijk gezag - het verbond - een historisch volksbestaan - een historische volkerenverhouding - een historische heilsopenbaring - blijvende en wisselende elementen - gehoorzaamheidsmodellen en gehoorzaamheidsnormen - de leidende werkzaamheid van de Geest en de creatieve werkzaamheid van de gelovigen - de totale bedoeling van de Openbaring - de totale ruimte van de Openbaring, dat wil zeggen van de historische geloofsgemeenschap.

Het is een originele poging om met de gegevens van de Schrift voor de ethiek klaar te komen. Toch lijkt ze ons niet bruikbaar. De tien coördinaten zijn onderling zo verschillend van aard, dat we ze moeilijk binnen één totaalbeeld een plaats kunnen geven. Bovendien vinden we de onderscheiding tussen gehoorzaamheidsmodellen en gehoorzaamheidsnormen zeer dubieus. Hoe verhoudt zich bijvoorbeeld de leidende

werkzaamheid van de Geest en de creë- leve werkzaamheid van de gelovigen tot het geschreven Woord? En wat is de functie van de historische geloofsgemeenschap in dit geheel? Wij menen ook met deze methode er niet uit te komen.

Het onderscheid tussen burgerlijke, ceremoniële en zedelijke wetten

Een oude onderscheiding is die tussen burgerlijke, ceremoniële en zedelijke wetten. Dit onderscheid gaat terug op Justinus Martyr (± 100- ± 165) en is in de Middeleeuwen ook gehanteerd. We komen haar bij Calvijn weer tegen.

Er is op deze onderscheiding allerlei kritiek uitgebracht. Het voornaamste bezwaar is wel dat dit onderscheid niet haarscherp in de Bijbel zelf te vinden is. Wie Exodus leest treft daar voorschriften met betrekking tot de tabernakel aan (hoofdstuk 25-30) welke direct volgen op voorschriften in verband met de naaste (23:1-12) en in relatie tot de Heere God Zelf (23:13-33), terwijl daar de twee tafelen, beschreven door de vinger Gods, ter sprake komen (31:18). Eenzelfde in-elkaar van voorschriften met betrekking tot de offers, de feestdagen, de tienden, de eerstelingen en huwelijks wetten, het eerstgeboorterecht, barmhartigheid jegens een gevluchte slaaf, en echtscheiding komen we tegen in Deuteronomium 12-26. Men kan terecht zeggen dat er geen duidelijk afgegrensde stukken in de vijf boeken van Mozes staan, waarin we deze drie delen als aparte stukken tegenkomen.

Een ander punt is of men te midden van de veelheid van voorschriften deze drie delen niet als onderwerpen, als categorieën kan opmerken. Dat is wel het geval, zij het dat wat zedenwet genoemd wordt naar ons oordeel vooral gezocht moet worden met behulp van de centrale plaats van de Tien Geboden, de Decaloog.

Dat de Decaloog centraal staat in het Oude Testament werd door velen erkend. Men zie Exodus 31:18 en Deuteronomium 10:1. Opmerkelijk is dat de Decaloog in Jeremia 7:9 en Hosea 4:2, maar ook in Mattheus 19:18, Romeinen 13:9 aan de orde komt. We vinden geboden daaruit ook heel duidelijk in 1 Timotheüs 1:9v. Al deze teksten doen ons denken aan het schema van de Decaloog. Het komt ons voor dat 'recht te doen, weldadigheid lief te hebben en ootmoedig te wandelen met uw God', zoals daarvan in Micha 6:8 gesproken wordt ook ziet op de Decaloog. Men zou deze tekst de oudtestamentische hoofdsom kunnen noemen.

Wij hebben hier te doen met kerngeboden, waarvan de andere geboden de praktische uitwerking en uitwaaiering zijn.

Wij erkennen dat deze kerngeboden opgenomen zijn in het geheel van de oudtestamentische openbaring. Zij vormen daarin geen hoofdstuk apart. Zij zijn, om zo te zeggen, niet de summary achterin, noch het woord ter inleiding vooraf. Wel zijn ze tenmidden van het geheel zo opvallend, dat we ze heuvels mogen noemen in het landschap van Israëls wetgeving. Dat er- uitspringend karakter is ook in het Nieuwe Testament duidelijk herkenbaar.

We noemen de namen van enkele geleerden die beeldrijk de bijzondere positie van de Decaloog hebben aangegeven. B.J. Oosterhoff noemt de Decaloog een catechismus. G. von Rad (1901-1971) karakteriseert de Decaloog als een toereikende omschrijving van heel Jehowah's wil jegens Israël. H. van Oyen noemt de Decaloog uniek en centraal voor Israël. P.J. Verdam spreekt over een soort morele code, waaromheen de mozaïsche wet is opgebouwd. Ook H.A. Brongers (1904-1986) spreekt over deze bijzondere plaats. In een aantal glashelder geformuleerde ge- en verboden, die op de vingers van beide handen kunnen worden afgeteld, wordt hier de grondslag gelegd voor een samenleving, waarin God de eer ontvangt die Hem toekomt en de belangen der mensen veilig worden gesteld. Th. C. Vriezen (1899-1981) noemt de Decaloog een samenvatting van de zedelijke grondbeginselen.

Uit dit alles moge duidelijk zijn dat de Decaloog de grondwet is van de oud-testamentische wetgeving, die in de nieuwe bedeling meegaat. Er moge aan herinnerd worden dat in Openbaring 21:8 en 22:15 zonden genoemd worden, waaraan zij zich schuldig hebben gemaakt die buiten het nieuwe Jeruzalem gesloten worden. In deze zondenspiegel herkent men ook duidelijk de Decaloog. Zelfs bij de poorten van het nieuwe Jeruzalem staat de Decaloog als een wachter, zoals de engel met het uitgetrokken zwaard aan de poort van het paradijs.

Onze conclusie

Onze conclusie is dat de wet van God geconcentreerd in de Tien Geboden tot in het laatste Bijbelboek geldigheid heeft. Wij hebben met de Decaloog als grondwet een hermeneutische sleutel in handen om de geboden van God in hedendaagse situaties gehoorzaam te zijn.

Over de verhouding van de wet en de liefde handelen we in een apart hoofdstuk. Daar zullen we met nadruk de vraag bespreken of de liefde in de plaats van de wet gekomen is; en indien dit niet het geval is, of alle geboden dan onder de vleugels van het liefdegebod een onderkomen vinden, als gevolg waarvan de liefde over alle (kleinere) geboden domineert.

4. HEEFT DE WET VOLGENS PAULUS NIET AFGEDAAN?

Een aantal negatieve teksten over de wet

We willen nog een aantal problemen onder ogen zien die met het gebruik van de wet samenhangen. Zij zijn geen aanhangsel bij het thema. Ze behoren bij de bespreking van de titel van dit hoofdstuk, als men dat in alle opzichten tot zijn recht wil doen komen.

Daar is eerst de vraag of de wet, hoezeer ook functionerend in de brieven en zelfs in het laatste Bijbelboek, niet met een beroep op Paulus, als afgedaan kan worden beschouwd.

We hebben het oog op die teksten in de brieven aan de Romeinen en de Galaten, waar Paulus zich negatief uitlaat over de wet. 'Wij zijn niet onder de wet, maar onder de genade', Romeinen 6:14. 'Ik ben door de wet der wet gestorven, opdat ik Gode leven zou', Galaten 2:19, en: 'De wet is onze tuchtmeester geweest tot Christus, opdat wij uit het geloof zouden gerechtvaardigd worden', Galaten 3:24.

Zeggen deze teksten niet dat de wet heeft afgedaan? Kunnen we die conclusie ook niet trekken uit Romeinen 10:4: 'Want het einde der wet is Christus, tot rechtvaardigheid een ieder die gelooft'? Hoe kan Paulus zo negatief over de wet spreken, als hij de wet toch nog van kracht acht?

We moeten hier goed onderscheiden. In Romeinen en Galaten is Paulus in een strijd gewikkeld met de Judaïstische christenen. Dat zijn die mensen die het geloof in Jezus Christus combineren met de noodzaak van verdienstelijke gehoorzaamheid aan de wet van Mozes. Het offer van Christus is op zichzelf niet genoeg. Onze wetswerken moeten erbij komen. Vandaar dat de wet hier als aanvulling op het werk van Christus functioneert. -

Deze combinatie herinnert Paulus aan zijn eigen verleden. Hij leefde van prestaties om daarmee op zijn rekening bij God een batig saldo te kweken. Zijn gehoorzaamheid aan de wet was af te lezen uit de werken waarmee hij zijn gerechtigheid voor God en mensen wist te demonstreren. Dit roemen in het vlees betekende tegelijk vertrouwen op het vlees. Paulus is daarvan radicaal afgebracht. Zijn bekering bracht mee, dat hij wat hem gewin was - onberispelijk naar de rechtvaardigheid die in de wet is - om

Christus' wil schade heeft leren achten, Filippenzen 3:6v. Hij spreekt er zelfs over als over drek, vers 8.

De wet als heilsweg heeft voor hem afgedaan. Dat geldt ook van de wet, voor zover gehoorzaamheid aan haar bij de gerechtigheid van Christus moet worden gevoegd om voor God te kunnen bestaan.

De wet is geen heilsweg. Wie haar daarvoor gebruikt loopt dood. De wet redt niet. Uit de wet is geen zaligheid te verwachten. Op dit punt is Paulus heel radicaal. Het gaat dan om een keus tussen Christus óf de wet.

Paulus spreekt ook positief over de wet

Er zijn echter bij Paulus in deze zelfde brieven ook positieve uitspraken over de wet. We noemen er enkele. 'Alzo is dan de wet heilig, en het gebod is heilig en rechtvaardig en goed', Romeinen 7:12. In vers 14 heet de wet zelfs geestelijk. In 8:4 schrijft Paulus: 'Opdat het recht der wet vervuld zal worden in ons die niet naar het vlees wandelen, maar naar de Geest'. Hier wordt het voldoen aan de rechtseis van de wet zelfs in verband gebracht met het leven naar de Geest.

We zullen ook oog moeten hebben voor dit accent in Paulus' spreken over de wet. Door Christus komt de oorspronkelijke bedoeling van de wet weer aan het licht.

Laten we het duidelijk stellen: de wet is niet de grote boosdoener. Het is de mens die het kwade doet, door de wet te overtreden. De zonde wordt des te geraffineerder, als zij met een beroep op, en dus met behulp van de wet gedaan wordt. De aanklagende instantie wordt dan uitgeschakeld, doordat men zich van haar als hulpmiddel bedient. Dat geschiedde in het Jodendom en in het Judaïsme van Paulus' dagen. Men hanteerde de wet om zich voor God te rechtvaardigen. Men zag voorbij aan het feit dat men dan moest blijven in al hetgeen geschreven is in het boek der wet om dat te doen, Galaten 3:10, met een verwijzing naar Deuteronomium 27:26.

De wet die zondaren vervloekt, werd aangegrepen om zichzelf te rechtvaardigen en zichzelf te behouden voor God. Ook wanneer mensen zo met de wet handelen, is de wet niet de boosdoener. Het is de mens die zich als zondaar van de wet bedient, om aan de vloek van de wet te ontkomen. Paulus laat duidelijk zien dat de wet haar vervloeking handhaaft, Galaten 3:10 en 13. De zonde ligt nooit in de wet maar in de wetsovertreders. Je kunt overtreden door de wet te schenden en te minachten. Je kunt de wet ook overtreden door haar te gebruiken voor het verkrijgen van gerechtigheid. Dan dient zij niet onze gehoorzaamheid aan God en evenmin de eer van God. Dan dient zij de glorie van onze gerechtigheid. Ook in dit laatste geval ligt de schuld niet bij de wet maar bij hem of haar die de wet ten eigen bate misbruikt. Paulus kan daarom heel positief over de wet spreken, zoals we hierboven zagen. De wet heeft een positieve functie als de mens een vernieuwde verhouding tot de wet heeft gekregen. We kunnen het heel eenvoudig zo zeggen: 'Om die te doen uit dankbaarheid'. Zo heeft God het ook bedoeld, toen Hij bij de Sinai aan Zijn volk Israël de wet gaf. Hij begint met de herinnering aan de verlossing. Als de Verlosser geeft Hij Zijn volk de Tien Geboden. Het is ondenkbaar dat God de wet aan het volk zou hebben gegeven opdat het met behulp daarvan zichzelf zou verlossen. Die gedachte zou een streep halen door de inleidende woorden tot de wet. In de inleiding maakt de HEERE Zichzelf bekend aan het volk, voor hetwelk de wet bestemd is. Uit dankbaarheid voor de verlossing zal Israël aan Gods wet gehoorzaam zijn.

Zo is het nog. Uit dankbaarheid voor de verlossing door Christus krijgen we in een nieuwe verhouding met de wet te doen: niet om het oordeel af te kopen met onze gerechtigheid, niet om op eigen kracht langs de weg van de wet het eeuwige leven te bereiken, maar om uit dankbaarheid voor de verlossing door Christus de leefregels in

acht te nemen. Deze wet is de regel die God aan Zijn volk geeft voor de omgang met Hem. Die regel is niet slechts een welgemeend advies. Zij is norm. Wie als gelovige de norm schendt, trapt de Verlosser op het hart.

5. HET DRIEËRLEI GEBRUIK VAN DE WET

Uit de tijd van de Reformatie

Nu we duidelijk gezien hebben dat de wet ook in het leven van gelovigen haar functie houdt, willen we de vraag stellen hoe de wet van kracht is in de samenleving en in het leven van gelovigen.

We komen met deze vraag te staan voor het zogenaamde drieërlei gebruik (usus) van de wet. Reeds in de tijd van de Reformatie werd gesproken over dit drieërlei gebruik van de wet. Calvijn behandelt het in zijn *Institutie*, II, VII, 6-15. In zijn spoor hebben veel reformatorische theologen deze onderscheiding gemaakt. In de gereformeerde ethiek is ze gangbaar en vruchtbaar gebleken.

De eerste functie van de wet is die voor het publieke en politieke leven. Zij wordt genoemd de *usus politicus* of *civilis*.

De tweede functie raakt het onthullen van de schuld. Zij wordt genoemd de *usus paedagogicus* of *elencticus*.

De derde functie is die als regel van de dankbaarheid in het christelijke leven. Dit gebruik heet de *usus didacticus* of *normativus*.

Bij dit onderscheid gaat het om de ene wet van God. Het is niet zo dat er voor niet-christenen een andere wet is dan voor christenen. Het is evenmin zo, dat de wet er alleen voor christenen is, terwijl niet-christenen zich van de claim of van de eis van de wet ontslagen mogen achten.

God stelt Zijn wet aan ieder mens. Hij is de Schepper en heeft recht op het hele leven van ieder mens. Even universeel als Zijn scheppingsmacht is, is Zijn heerschappij.

We weten allen dat de mensen gezondigd hebben. Wij zijn zondaren. De wet van God raakt ons als zondaren. Daarbij blijft het gelukkig niet. Er is ook de boodschap van verlossing. We zagen hierboven reeds dat de verlossing niet van de gehoorzaamheid aan de wet ontslaat. Door de verlossing krijgen we een vernieuwde verhouding tot de wet.

Het drieërlei gebruik van de wet deelt de wet niet op in drie afzonderlijke delen. Het gaat hierbij ook niet om drie verschillende wetten. Het gaat om de ene wet van God, die afhankelijk van de situatie, van de innerlijke houding tegenover de God van de wet, verschillend werkt. God gebruikt Zijn eigen wet op verschillende manieren. We gaan nu in op elk van de drie hierboven genoemde functies.

De eerste functie van de wet

Het eerste gebruik van de wet dient om mensen door vrees voor straf te bedwingen. Mensen zijn door hun zondige aard geneigd zichzelf te zoeken, God en de naaste te haten. De wet is een breidel om hun zonde in te perken. Calvijn schrijft in verband met 1 Timotheüs 1:9 en 10: 'Want hij geeft aan, dat de wet een teugel is voor de uitgelaten lusten des vleses, die anders zonder maat zouden rondlopen', II, VII, 10.

Calvijn benadert deze functie van de wet heel sterk vanuit de vrees voor de straf. Wij kunnen ook wijzen op de goedheid van Gods wet. Mensen worden getroffen door de zedelijke uitstralingskracht van de wet, zelfs zonder dat hun harten tot God bekeerd zijn.

Beide aspecten - vrees voor de straf en getroffen zijn door de evidentie van de goedheid van Gods geboden - behoren bij dit eerste gebruik van de wet. We moeten

hier goed onderscheiden. Het gaat niet om een gehoorzaamheid vanuit een vernieuwd hart, zoals Paulus daarover schrijft in Romeinen 12:1 en 2. God heeft op zulk een hartelijke gehoorzaamheid alle recht. Het gaat er bij dit gebruik om dat God in Zijn goedheid midden in een zondige samenleving de gevolgen van de zonde beteugelt, doordat Hij met Zijn wet de mensen een breidel aanlegt.

Hoe werkt Gods wet dan onder dit gezichtspunt?

Op twee manieren. Paulus spreekt erover dat heidenen die de wet niet hebben 'van nature de dingen doen die der wet zijn', Romeinen 2:14.

Hij heeft die mensen op het oog die buiten de bijzondere openbaring staan welke de HEERE aan Zijn volk Israël heeft gegeven. Zij hebben geen kennis van de tekst van de Decaloog, zoals we die in Exodus 20 en Deuteronomium 5 vinden. Toch blijkt dat zij besef hebben van het verschil tussen mijn en dijn, van de plicht om het leven te beschermen, van het verbod om te stelen en te liegen, en van de plicht om je gegeven belofte na te komen.

Zonder deze elementaire regels valt een samenleving uit elkaar. Zij wordt een chaos en het leven wordt onleefbaar. De mensen weten in hun onderling verkeer dan niet waar ze aan toe zijn.

Voor het besef omtrent goed en kwaad wordt wel eens de term natuurlijke zedelijkheid gebruikt. We zijn met deze aanduiding niet zo gelukkig. Ze bouwt te zeer op wat de mens van nature eigen zou zijn; op wat hij van nature in huis zou hebben.

Wij willen liever spreken over de goedheid van Gods wet en als gevolg daarvan over het besef van de noodzakelijkheid van regels voor het samenleven van mensen. Het is niet de natuur van de mens die dit besef eigener beweging opbrengt. Het is de bemoeienis van God met mensen dat ze - ook zonder Hem Zelf te kennen of te vrezen - toch de heilzame betekenis van de geboden onderkennen.

Dat dit besef geen prestatie van mensen is, blijkt ook daaruit dat Paulus schrijft dat zij 'betonen het werk der wet geschreven in hun harten, hun geweten medegetuigend', Romeinen 2:15. Dat het werk der wet in hun hart is geschreven, is te danken aan God, Die de wet ook in het leven van zondige mensen gebruikt.

Paulus neemt niet de natuur tot uitgangspunt. Hij gaat van de door God gegeven wet uit. Die wet is nog op een andere wijze aan mensen bekend geworden dan via de goedheid van de wet, waarvoor zelfs heidenen oog hebben.

Er is ook een uitstraling van de wet in het leven van volkeren, doordat de gemeente van Christus aan de wet van God gehoorzaam is en van haar getuigenis aflegt. We hebben nu uiteraard niet op het oog een samenleving van heidenen, voordat het evangelie daar is gekomen. We denken nu aan een samenleving waarin de kerk een plaats heeft gekregen. Dan gaat er van de kerk iets uit ook op die mensen die de God en Vader van Jezus Christus niet persoonlijk kennen.

We moeten wel voorzichtig zijn met dit burgerlijk gebruik van de wet. Het gaat niet om een lofzang op de mogelijkheden van de mens of op zijn goede intenties. Het gaat om wat God onder ongelovige mensen met Zijn wet doet, dankzij Zijn goedheid.

Voorzichtigheid is ook daarom geboden, omdat mensen in hun verzet tegen God ook de goedheid van Zijn wet kunnen loochenen. Zij kunnen die wet opzij zetten. We vinden daarvan in het Nieuwe Testament treffende beschrijvingen. We denken nu aan passages als 1 Timotheüs 1:8-10 en 2 Timotheüs 3:1-5. Het gaat hier vooral om mensen die door de prediking van het evangelie de wet hebben leren kennen. Als dezen zo tegen de wet ingaan, hoeveel te meer dan - 'in de laatste dagen' - mensen die zelf God niet kennen noch willen eren.

Het is Gods goedheid dat Hij eeuwenlang Zijn wet heeft gebruikt om een geordende

samenleving in stand te houden, ook al kwam het bij velen niet verder dan tot uiterlijke wetsbetrachting; en ook al hadden velen geen oog noch eerbied voor de eerste tafel van de wet.

Hier ligt juist het zwakke punt van de werking van het eerste gebruik van de wet. De tweede tafel rust in de eerste tafel. Als deze eerste tafel niet geëerbiedigd wordt, is te verwachten dat ook de tweede tafel onder kritiek komt te staan.

Dat zien we in onze tijd metterdaad gebeuren. De secularisatie heeft de mens - naar hij pretendeert - vrijgemaakt van wat men noemt de onderworpenheid aan een hogere macht. De mens is autonoom. De consequentie daarvan is dat de mens zich ook heer en meester over het leven acht. Er is geen absolute plicht om te leven. Wie het leven niet meer als een goed ervaart, maar als een kwaad, mag het beëindigen. Op zulke redeneringen loopt het eerste gebruik van de wet stuk. Dan doen de mensen zonden. Zij vergrijpen zich in hun vermeende autonomie aan de wet van God. Als dat proces zich eenmaal aan het voltrekken is, zien we de zonde groeien. Dan doet zich voor wat Paulus beschrijft in Romeinen 1:24, 'dat God mensen overgeeft in de begeerlijkheden hunner harten tot onreinheid om hun lichamen onder elkander te onteren'. Zie ook vers 26 en 28.

We kunnen zulke zonden ook zien in verband met de uitbuiting van het milieu. De mensen maken misbruik van hun rentmeesterschap en handelen in strijd met de zegenrijke heerschappij die God hun heeft opgedragen krachtens het feit dat zij naar Zijn beeld zijn geschapen.

Intussen, overal waar leed onder de mensen wordt gelenigd, waar de schrijnende verschillen tussen rijke en arme landen worden tegengegaan, waar rassendiscriminatie wordt bestreden, zien wij de uitstraling van Gods goede wet, zelfs al worden mensen daardoor niet bekeerd.

We staan bij dit eerste gebruik van de wet voor het onderscheid tussen kerk en wereld. In de wereld stuiten we op het verzet tegen God. Daar kunnen we niet handelen alsof alle burgers uit innerlijke overtuiging Gods wet willen gehoorzamen. We kunnen daar wel op de goedheid van de wet alle accent laten vallen om zo tot een ordelijke samenleving te komen.

Men kan naar twee kanten dwalen. Men kan dit eerste gebruik tot het een en het al maken. Dan wordt dit gebruik geïsoleerd en vaart men op de koers van het humanisme.

Men kan aan dit eerste gebruik van de wet ook voorbij zien. Dan miskent men dat God in Zijn goedheid met deze wereld bezig wil zijn. We erkennen dat het verzet van mensen zich ook tegen het eerste gebruik van de wet kan richten. Dan blijft alleen nog het satansrijk over. Dat is het rijk van de antichrist. Zolang het zover nog niet is, moeten wij juist als christenen vanuit het eerste gebruik van de wet de goedheid van de wet blijven betuigen. We mogen onze handen niet van de wereld aftrekken, ook al beseffen we dat er te spreken valt van schuivende panelen, omdat de innerlijke verbondenheid met God niet de basis is van dit wetsgebruik.

De tweede functie van de wet

De wet is norm voor ons leven. Alleen met behulp van deze norm kunnen we vaststellen of we beantwoorden aan hetgeen God van ons vraagt. De wet laat ons onze overtredingen zien. Calvijn schrijft: 'Dat terwijl de wet Gods gerechtigheid, dat wil zeggen die welke alleen God aangenaam is, aantoon, ze een ieder herinnert aan zijn ongerechtigheid, hem daarvan in kennis stelt en tenslotte overtuigt en hem veroordeelt', II, VII, 6.

Paulus schrijft dat door de wet de kennis der zonde is (Rom. 3:20, zie ook 7:7).

Men heeft uit deze teksten wel de conclusie getrokken dat Paulus wilde zeggen dat de wet zonde doet kennen, afgedacht van en zelfs voorafgaande aan het evangelie. Door een zeer bepaalde opvatting van vele uitspraken van Luther (1483-1546) heeft deze eenzijdige uitleg van de tweede functie van de wet ruime bekendheid gekregen.

Men begaat dan eigenlijk dezelfde fout als we hierboven hebben aangewezen, namelijk deze dat men de wetsprediking losmaakt uit het geheel van het Woord van God. Dan acht men de wet in staat om mensen van zonden te overtuigen, om hen te verbrijzelen. Zo zouden zij voorbereid en geschikt gemaakt worden voor het ontvangen en het aannemen van het evangelie.

Paulus zegt echter in Romeinen 8:3 dat de wet geen verlossing kan brengen omdat ze door het vlees krachteloos is. Dat wil zeggen dat uit de wet geen heil en geen vernieuwing te verwachten is.

We erkennen ten volle dat bij de waarachtige bekering behoort het berouw over de zonde en de droefheid dat we Gods wet overtreden hebben. De ernst van deze overtreding is alleen te meten aan de norm die God in Zijn wet heeft gegeven. Het is echter onjuist om deze functie van de wet op zichzelf te stellen. Men mag haar niet losmaken uit het evangelie. Men denke aan de prediking van Johannes de Doper. Hij riep tot bekering; dat is: tot berouw en tot belijdenis van zonden. Hij deed dat omdat het Koninkrijk der hemelen nabij gekomen was, Mattheüs 3:2-10.

Wie de wet als spiegel van onze zonde - dus van onze ellende waarin wij onszelf door onze overtreding hebben gebracht - op zichzelf stelt, miskent dat de wet juist door de zonde machteloos is. Er is meer nodig. Dat meerdere is de levendmakende kracht van het evangelie van Christus. Men zie hiervoor 2 Corinthe 3:6-11.

Waar het evangelie gepredikt wordt, wordt de schuld onthuld. Men denke aan de prediking van Johannes de Doper en van de Heere Jezus. De wet veroordeelt, ja verdoemt zelfs, (Gal. 3:10 en 13). De wet onthult onze ellende.

Dat doet zij juist in samenhang met de prediking van het evangelie. Zij doet dat niet als een werk op zichzelf, losgepeld uit het evangelie.

Dan zou men de inleiding uit de Decaloog moeten schrappen. De herinnering aan de verlossing door de HEERE, de Verlosser, zou dan een apart hoofdstuk zijn dat volgde op de onthulling van de zonde door de wet. In dat geval zou kennis van de zonde en berouw over de zonde typisch een werk van de wet zijn. Zij zou met de genade niets van doen hebben.

Het is echter precies omgekeerd. Juist in het kader van het evangelie klinkt de beschuldiging van de wet. Zij moet gehoord worden. Zij bewaart ons ervoor de genade goedkoop te laten worden. Zij hoedt ons voor oppervlakkigheid alsof wij met onze braafheid en goedwillendheid, met onze goede voornemens en ons vrome streven onszelf zouden redden. Het evangelie spreekt van radicale genade, omdat de wet ons radicaal veroordeelt. Dit laatste is de blijvende, noodzakelijke en heilzame betekenis van de tweede functie van de wet.

De derde functie

Voor Calvijn is deze derde functie de voornaamste functie. We citeren hem: 'Het derde gebruik, dat ook het voornaamste is, en nader komt tot het eigenlijke doel der wet, heeft plaats bij de gelovigen, in wier harten de Geest Gods reeds kracht en heerschappij heeft. Want ofschoon ze de wet door Gods vinger in hun hart geschreven en ingegrift hebben, dat is, door de leiding des Geestes zo gestemd en bezielde zijn, dat ze God begeren te gehoorzamen, vorderen ze toch nog in tweeërlei opzicht in de wet. Want zij is hun een uitnemend instrument, om met de dag beter en zekerder te leren, welke de wil des Heeren is, waarnaar zij streven en om in de kennis daarvan versterkt

te worden', II, VII, 12.

Het is bekend dat er op dit punt een accentverschil is geweest tussen Luther en Calvijn. Luther zag de tweede functie van de wet als de voornaamste. Wij zien in de lijn van Calvijn ruimte voor de derde functie, zoals we bij de bespreking van de gegevens uit de brieven van Paulus reeds deden uitkomen.

Karl Barth kent de wet alleen als vorm van het evangelie. Dan valt niet alleen de aanklagende functie van de wet weg. Deze wordt door het evangelie verslonden. Ook de onderwijzende functie verdwijnt. Het evangelie kent alleen nog vrijspraak. Barth beperkt de wet tot de eis om te geloven. Het evangelie als boodschap van vrijspraak en vergeving verdraagt zich niet met de eis om geboden te onderhouden.

Zeker, Barth weet wel van een gebod. Dit is echter geen algemeen gebod dat met de wet gegeven is. Barth kent alleen het gebod in de meest concrete situatie. Het is een gebod dat niet uit een regel die God heeft gegeven voortvloeit. Wij willen in dit verband over situatie-ethiek bij Barth spreken. Op de betekenis van de term komen we in een volgend hoofdstuk terug.

De wet wijst ons de weg en vraagt ons op deze weg te wandelen, juist als we het evangelie tot behoud hebben aanvaard. De wet is de norm om uit dankbaarheid voor God te leven.

Die norm geldt in het persoonlijke en in het sociale leven. Wij mogen geen scheiding aanbrengen tussen ons privéleven en het publieke leven in staat en maatschappij. Als christenen zijn we verplicht ook in de publieke sector naar Gods wet te leven.

B.J. Oosterhoff, *Hoe lezen wij Genesis 2 en 3? Een hermeneutische studie*, Kampen 1972.

H. van Oyen, *Ethiek des Alten Testaments*, Gütersloh 1967.

W.H. Velema, *Hoe Christelijk is de Christelijke ethiek? Over het eigene van de Christelijke ethiek*, Kampen 1983.

--, *Wet en Evangelie*, Kampen 1987, in hoofdstuk 3 en 4 van dit boek treft men de vindplaats van de in dit hoofdstuk besproken standpunten.

Th.C. Vriezen, *Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen, 1966.

God met ons... over de aard van het Schriftgezag... , *Special Kerkinformatie*, nummer 113, februari 1981.

In liefde trouw zijn. Een pastorale handreiking, Leusden 1983.

We beseffen dat er mensen zijn die op cruciale plaatsen in de maatschappij te maken hebben met regelingen, die ter beteugeling van de zonde moeten worden getroffen. We denken aan bestuurders van het land, wetgevers en anderen in publieke functies.

Zelfs dan zullen deze gelovigen zich geroepen weten om de geboden van God als heilzame kracht voor het geheel van de samenleving te laten zien. Voor dit publieke optreden van christenen gebruiken we het bijvoegelijk naamwoord: christelijk. De naam ziet op de inspanning om in het persoonlijke en het publieke leven de wet tot haar volle geldigheid te laten komen en het voor deze wet op te nemen.

Men onderkenne het verschil tussen dit derde en het eerste gebruik van de wet waarmee ook christenen te maken krijgen. In hun persoonlijk optreden binnen de onderscheiden levensverbanden zullen zij het opnemen voor de volle geldigheid van Gods wet. Zij zullen de eenheid van de beide tafels benadrukken. Zo zullen zij in het kader van de prediking en de beleving van het evangelie de wet van God maatstaf voor hun handelen doen zijn. Een maatstaf die de ernst en de omvang van de schuld

onthult. Een maatstaf die juist door de kracht van het evangelie uit liefde geëerbiedigd en betracht zal worden.

Literatuur

K. Barth, *Evangelium und Gesetz. Theologische Existenz heute*, 32, München 1935. J. Calvijn, *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst*. Uit het Latijn vertaald door A. Sizoo, derde deel, boek IV, Delft z.j.2.

J.A. Heyns, *Teologiese etiek, I*, Pretoria 1982.

H.M. Kuitert (1981a), 'De rol van de Bijbel in de protestants theologische ethiek', in: *GTT* 81 (1981), 65-82.

5. De toepassing van de wet

1. Gebod en situatie - 2. Toetsen - 3. Billijkheid - 4. Geen biblicisme - 5. Niet reduceren tot motieven

brengen? We noemden deze gevallen hierboven grensgevallen. In de praktijk blijkt dat er veel meer grensgevallen zijn dan men aanvankelijk zou denken. Moet een medicus met een behandeling tot het bittere einde doorgaan? Kan er ook een moment komen, dat een patiënt zegt: 'nu is het genoeg; voor mij hoeft deze behandeling niet meer'?

1. GEBOD EN SITUATIE

Gehoorzaamheid aan het gebod vindt altijd plaats in een concrete situatie. Wij moeten de geboden van God toepassen in de praktijk. We geven een voorbeeld. God vraagt dat we uit liefde het leven zullen eerbiedigen. We hebben met dit gebod een duidelijke norm in handen gekregen.

Enkele voorbeelden

Wat betekent dit gebod nu voor vraagstukken als euthanasie en abortus? Wil dit gebod zeggen dat men het leven van een mens tot het uiterste toe moet rekken? Mag men middelen toedienen die noodzakelijk zijn, maar die tegelijk een levensverkortende werking hebben? Indien men zulke middelen toedient, maakt men zich dan niet schuldig aan verkorting van het leven van de patiënt?

Een ander voorbeeld: het afstaan van organen, nog tijdens het leven of bij het sterven. Is de beslissing daartoe niet in strijd met het feit dat wij ons leven en ons lichaam van God gekregen hebben, en dat we dus niet onze eigen baas zijn? Mag een gezond mens een nier aan een familielid afstaan, met als gevolg dat hij zelf een zeker risico loopt? Hij moet immers met één nier verder en heeft bij ziekte of ongeval geen nier meer te verliezen. Als een dergelijke 'donatie' al geoorloofd is, moet er dan geen onderzoek gedaan worden of medisch gezien het risico niet te groot is? Hoe groot mag dit risico dan wel zijn? Kunnen we deze vraag beantwoorden aan de hand van een Bijbeltekst? De toepassing van het gebod op de situatie is niet altijd eenvoudig. Soms kan het heel duidelijk zijn. Je mag niet haten. Je mag niet doden. Je mag niet stelen. Er zijn echter situaties - noem ze grensgevallen - waarin de vraag zich levensgroot voordoet: mag dit ook niet? Of: moet dit nog langer doorgaan?

Vragen van twee kanten

Toepassing van het gebod op de situatie stelt ons van twee kanten voor vragen. In de eerste plaats zijn daar gevallen, die ons doen vragen: komen we hier met absolute gehoorzaamheid wel uit? Zijn er geen omstandigheden of factoren, die ons tot een 'genuanceerde' gehoorzaamheid aan het gebod

Neem een ander voorbeeld: Een christen zal als wethouder of burgemeester soms aan besluiten moeten meewerken, die hij binnen de plaatselijke kerkelijke gemeente of in het geheel van het kerkelijke leven nooit zou kunnen of willen verdedigen. Toch kan hij zich aan de verantwoordelijkheid om zijn handtekening onder deze besluiten te zetten niet onttrekken.

Nog een ander voorbeeld: Er is een conflict over arbeidsvoorwaarden met de overheid als werkgeefster. Mag een ambtenaar, in het bijzonder een politiemans of -vrouw door acties de overheid tot een andere opstelling dwingen? Acties van politiemensen hebben zich in de laatste jaren meer dan eens voorgedaan. Achteraf bleken zij succes te hebben. Zijn ze door de succesvolle afloop niet noodzakelijk en gerechtvaardigd

gebleken? Natuurlijk is het gemakkelijk om achteraf te praten. Hoe moesten christenpolitiemensen aan het begin van de actie zich opstellen, terwijl ze ervan overtuigd waren dat t iod met het vijfde gebod ook hierover zeggenschap heeft?

In al deze voorbeelden gaat het om de toepassing van het gebod op de praktijk. Je kunt van harte bereid zijn om Gods geboden te gehoorzamen, terwijl Ie toch steeds weer voor de vraag komt te staan: hoe moet ik dat doen in dit geval? De weerbarstigheid van de werkelijkheid, de zonde van onze onvolkomenheid, soms ook de gebrekkigheid van ons inzicht spelen een belangrijke rol. Hoe moeten we de gehoorzaamheid aan Gods geboden in een gecompliceerde samenleving concretiseren?

Dan is er nog een tweede factor. Dit is - we noemden het reeds in een eerder hoofdstuk - het feit dat er totaal nieuwe vraagstukken zich voordoen, met name wel door de ontwikkeling van wetenschap en techniek. Onze wereld lijkt vergeleken met die van twee eeuwen geleden totaal te zijn veranderd. In hoeverre kunnen we nog toe met het gebod, als we voor moderne vragen van techniek en samenleving, van bewapening en solidariteit in wereldverband komen te staan?

Lijkt de Bijbel niet meer te passen in de maatschappij van de derde wereldculturen dan in onze moderne westerse samenleving? Is het mogelijk om een III te trekken van het gebod naar een situatie die totaal verschilt van die waarin de Bijbelschrijvers hebben verkeerd?

Ook andere normatieve gegevens in de overweging betrekken

Met beide vragen staan we voor hetzelfde probleem. Dat is de overgang van het gebod naar de situatie. We kunnen ook zeggen: hoe wij de wet hanteren in ons leven en hoe het gebod functioneert in de samenleving.

Hierboven hebben we er nadruk op gelegd dat God Zijn wet gegeven heeft aan mensen die Zijn beeld zijn. De wet is niet geïsoleerd gegeven, alsof we te doen hebben met een aantal voorschriften en verboden, die we op de letter af hebben te hanteren.

Het gaat God in de gave van Zijn wet om het leven van mensen met Hem en om hun samenleven onderling. Met de wet ordent Hij hun onderling verkeer en ook de omgang met Hem. De wet is een soort regel voor veilig en vroom verkeer.

Dit betekent uiteraard dat ook andere gegevens met betrekking tot de mensen en hun samenleving in de beschouwing betrokken moeten worden. We noemen er enkele: het huwelijk, de overheid, de plicht om te werken teneinde in eigen levensonderhoud te voorzien, de gemeenschappelijke dienst aan God in het verband van de kerk - en andere gegevens, ons in de Schrift geopenbaard, dienen als normatieve regels betrokken te worden bij de vraag naar het gebod in de praktijk van het leven.

Dat deze gegevens of instituties erbij behoren, maakt de zaak misschien wat ingewikkeld. Het stelt mensen ook voor de boeiende opdracht om naar alle kanten te kijken en al het ons bekend gemaakte in onze ethische overwegingen te betrekken. Het gaat om een brede en tegelijk boeiende opdracht. Het vraagt de inspanning van al onze geestelijke kracht en de inzet van heel ons hart en verstand.

De belofte van de Geest aan de gemeente van het Nieuwe Testament

De nieuwtestamentische gemeente staat er anders voor dan het Israël van het oude verbond. Er waren in Israël blijkens de wetten van Mozes heel wat zaken, ook in de burgerlijke sfeer, tot in details geregeld. Zo is het met de gemeente van het Nieuwe Testament niet meer. Zij heeft geen gedetailleerde voorschriften ter beschikking. Zij moet met de door God gegeven geboden zelf aan het werk. Zij behoeft ze niet uit te

breiden. Dat mag zelfs niet, maar ze moet wel nagaan wat de Heere met Zijn gebod van ons wil. De Heilige Geest is niet het minst met het oog daarop aan de gemeente beloofd. Het is de geestelijke volwassenheid van de gemeente waardoor zij tot dit toetsen in staat wordt geacht. Men spreekt in dit verband ook wel over de mondigheid van de gemeente. Men zie Eféze 4:13 en 14. We moeten dit woord wel goed opvatten. Het is iets totaal anders dan de moderne gedachte van mondigheid. Daarin meent de mens zelf de baas te zijn en zijn mond te mogen gebruiken voor wat hem goed voorkomt of goed uitkomt. Zo is het niet met de mondigheid van de nieuwtestamentische gemeente. Haar mondigheid bestaat hierin dat ze haar kennis van Christus belijdt en dat ze Zijn geboden in praktijk brengt. Mondigheid betekent geen verzelfstandiging ten opzichte van Christus. Zij betekent naar Hem toegroeien en uit de volheid van Zijn Woord en Geest spreken.

2. TOETSEN

Enkele teksten

Op verschillende plaatsen in het Nieuwe Testament worden de gelovigen opgeroepen om de wil des Heeren te onderzoeken. De Statenvertaling heeft bij deze teksten meestal het woord beproeven. De Nieuwe Vertaling gebruikt telkens een ander woord. We geven enkele voorbeelden:

Romeinen 2:18 Beproeft de dingen die daarvan verschillen (Statenvert.)

Filippenzen 1:10 Onderscheiden waarop het aankomt (Nieuwe Vertaling)

Romeinen 12:2 Opdat gij moogt beproeven welke de goede en welbehaaglijke en volmaakte wil van God zij (Statenvertaling)

Id. Opdat ge moogt erkennen wat de wil van God is, het goede, welgevallige en volkomene (Nieuwe Vertaling)

Eféze 5:10 Beproeven wat de Heere welbehaaglijk is (Statenvertaling)

Id. Toetst wat de Heere welbehaaglijk is (Nieuwe Vertaling)

Wij vinden de in deze teksten uitgedrukte gedachte met andere werkwoorden ook nog in de volgende Bijbelplaatsen:

Colossenzen 1:9 Dat gij moogt vervuld worden met de kennis van Zijn wil in alle wijsheid en geestelijk verstand (Statenvertaling)

Id. Dat gij met de rechte kennis van Zijn wil moogt vervuld worden in alle wijsheid en geestelijk inzicht (Nieuwe Vertaling)

Filemon 6. Opdat de gemeenschap uws geloofs krachtig worde in de bekendmaking van alle goed, hetwelk in ulieden is door Christus (Statenvertaling)

Id. Dat uw gemeenschap in het geloof zich werkzaam tone in een grondig kennen van al het goede dat in ons naar Christus uitgaat (Nieuwe Vertaling)

In al deze teksten krijgen we te maken met enerzijds een activiteit van de mens die via het beproeven uitloopt op de kennis, het rechte inzicht en het geestelijke verstand.

Anderzijds krijgen we te maken met de wil van God, welke als goed wordt omschreven of als het goede (men zie ook Fil. 4:8 en 9).

Behalve de reeds genoemde teksten wijzen we ook nog op

1 Thess. 5:21. Beproeft alle dingen, behoudt het goede (Statenvertaling)

Id. Toetst alles en behoudt het goede (Nieuwe Vertaling)

Eféze 5:17 Daarom zijt niet onverstandig maar verstaat welke de wil des Heeren is (Statenvertaling)

Id. Weest daarom niet onverstandig, maar tracht te verstaan wat de wil des Heeren is (Nieuwe Vertaling)

Niet eenvoudig, wel noodzakelijk

Het Griekse werkwoord 'dokimazein' ziet op een activiteit van onze geest, welke eigenlijk bestaat in het in de weegschaal leggen, in het schiften, in het onderscheiden om zo tot een oordeel te komen. Beproeven is in zoverre een juiste vertaling dat er een onderzoek ingesteld moet worden. Daarbij blijft het echter niet. Dit onderzoek bestaat uit een vergelijking van het een met het ander. Uit die vergelijking moet een conclusie getrokken worden. Men kan dit onderscheiden noemen. Beter nog lijkt het ons te spreken van toetsen. Toetsen betekent immers een onderzoek instellen aan de hand van een bepaalde toetssteen. En dat is nu precies wat in deze teksten aan de gemeente wordt opgedragen. Toetsen betekent hier: de wil van God en de situatie met elkaar vergelijken, naast elkaar leggen, opdat uit deze vergelijking mag blijken wat God in de concrete situatie van ons vraagt.

Er is een vast criterium. Dat is aan de gemeente ook bekend. Criterium is wat God de gemeente heeft geboden. De voorschriften van Hem als Schepper zijn het criterium waarnaar beoordeeld moet worden, wat de gemeente in concrete situaties heeft te doen.

W. Schrage heeft erop gewezen dat juist het herhaaldelijk voorkomende 'alle' (wijsheid of kennis) erop wijst dat het gaat om een verder denken en een voorwaarts schrijven. Wij vatten deze omschrijving niet op als boven de norm te moeten uitgaan, maar als een toepassing van het gebod in de gegeven situatie. Dat geeft, om zo te zeggen, een verlevendiging en een verdieping aan de kennis van het gebod. Het is opmerkelijk dat voor kennis niet het Griekse woord 'gnosis' zonder meer wordt gebruikt, maar een samengesteld woord 'epignosis'. Dit betekent een diepere, een meer nauwkeurige kennis, een kennen van dichterbij en in details. Door het toetsen krijgt de gemeente een dieper inzicht in de wil van de Heere. Door na te gaan wat de Heere in deze situatie met Zijn gebod van ons wil, groeit samen met de gehoorzaamheid ook het geestelijk inzicht.

Dit alles is geen eenvoudige bezigheid. Het is wel een noodzakelijke activiteit. Zij moet gemeenschappelijk verricht worden. De aansporingen staan steeds in het meervoud. Men heeft elkaar nodig en men heeft elkaar tot hulp gekregen.

Gevaar van individualisme en van verdeeldheid

Het gevaar van individualisme is levensgroot aanwezig. Er kunnen zich allerlei verschillen van inzicht voordoen. Als gevolg daarvan kan er in een gemeente verdeeldheid ontstaan. Scherpe tegenstellingen kunnen daaruit voortvloeien. We lezen daarover ook reeds in de brieven van Paulus. Het gaat dan over de vraag of je een bepaalde dag nog als heilig moet vieren en of je vlees dat aan de afgoden geofferd is, wel mag eten. Op deze vragen werden verschillende antwoorden gegeven. Paulus spreekt in dit verband over de sterken en de zwakken. Men zie vooral Romeinen 14:13-15:13 en 1 Corinthe 8.

We zullen met elkaar rekening moeten houden. We zullen ook aan elkaar rekenschap moeten geven. Niemand kan tegen een ander zeggen: ik trek me van jou niets aan. Bij verschil van inzicht, na broederlijke bespreking geldt wat Paulus zegt, dat ieder in zijn

eigen gemoed ten volle verzekerd moet zijn (Rom. 14:50). Aan het eind van dat hoofdstuk schrijft hij: Al wat uit het geloof niet is dat is zonde (14:23). Wie zich innerlijk beschuldigd of onvrij weet moet nalaten wat hem bezwaart.

Innerlijke verandering noodzakelijk

In dit alles komt het verschil openbaar tussen de gemeente van het Oude en die van het Nieuwe Testament. In het Oude Testament was alles, net als voor kleine kinderen, tot in details voorgeschreven. In de nieuwe bedeling wordt van de mondige gemeente een behoorlijke activiteit gevraagd. De gemeente is niet aan zichzelf overgelaten. Zij heeft niet het recht om zelf te beslissen tussen goed en kwaad. Zij moet niet zelf maar zien wat ze doet. Neen, het goede, het Gode welgevallige, de wil des Heeren, de gerechtigheid is haar geopenbaard. Hoe ze daaraan gestalte moet geven, dat is haar taak.

We wijzen nog op twee wezenlijke omschrijvingen in dit verband. Zij vormen eigenlijk de context waarbinnen dit toetsen moet plaatsvinden. In de eerste plaats herinneren we eraan dat Paulus wijst op de noodzaak van de innerlijke verandering door de vernieuwing van ons gemoed, Romeinen 12:2. Paulus gebruikt een woord dat ook wel met verstand, of met denken wordt vertaald. Hij bedoelt ermee ons innerlijk waar de beslissingen vallen. Je zou dat woord ook met hart kunnen vertalen, mits je bij hart ook het denken, het overwegen betreft. In elk geval gaat het om ons diepste zijn, waar we met de hierboven omschreven zaken bezig zijn. Dat moet vernieuwd worden, zullen we tot rechte, zuivere en praktische kennis van Gods wil komen. Daarbij komt dat Paulus in Filippenzen 1:9 spreekt over het overvloedig worden in erkenning en gevoelen, hetgeen we ook met inzicht en alle (alweer!) fijngevoeligheid mogen omschrijven. Met name dit tweede is een prachtige uitdrukking. Het Griekse woord wil eigenlijk zeggen dat je de 'dingen waarneemt en aanvoelt. Dat aanvoelen slaat weer op beide: allereerst op wat God vraagt, maar vervolgens ook op de situatie, waarin de wil van God geconcretiseerd moet worden. We moeten geestelijke voelhorens krijgen voor het gebod en voor de situatie, èn voor hun onderlinge samenhang. Waar dat gebeurt, daar komt men verder in de kennis van Gods wil.

De dingen die eruit springen

Een laatste punt waarop we willen wijzen, is de merkwaardige uitdrukking: de dingen die daarvan verschillen, of: datgene waarop het aankomt. We zouden deze uitdrukking mogen vertalen met: de dingen die eruit springen. Bij alle fijngevoeligheid ga je op een bepaald moment inzien, wat nu het wezenlijke is en wat het bijkomstige is. Dat helpt ons ook om tot een concrete beslissing te komen.

We herinneren er nog aan dat Paulus in Filippenzen 1:9 de liefde ziet als de wortel van alles wat zich verder zal voordoen. We komen in het volgende hoofdstuk op de liefde als onmisbare factor bij de gehoorzaamheid aan Gods wet terug. Nu mag duidelijk zijn dat heel dit proces van beproevend onderzoeken, van toetsen en kiezen niet zonder de liefde kan. Alleen de liefde houdt de zaak zuiver. Dat Paulus zowel Filippenzen 1:9-11 als Colossenzen 1:9-11 tot inhoud van zijn voorbede voor de gemeente maakt, zegt tenslotte heel duidelijk, dat de gemeente dit niet uit zichzelf kan. Zij heeft de hulp van Gods Geest steeds nodig. Uit het feit dat het gebed de context voor deze vermaning vormt, blijkt dat de gemeente niet op zichzelf is aangewezen. Alle autonomie is haar ontzegd. Zij is aangewezen op de genade van de Geest en op de gave van het gebod. Zo moet zij haar weg door de wereld gaan - vandaag nog, tot aan de jongste dag. Toetsen, niet boven het gebod uitkomen, maar wel met het gebod in de situatie verder komen.

In verband met het woord alle(s) schrijft W. Schrage: 'Paulus meint also jene nur mögliche sittliche Erkenntnis, Entscheidung und Tat'.

Paulus 'deutet nicht nur an, daß der Wille Gottes in den «Einzelfragen der Lebensgestaltung» eine «Sonderprägung» empfangen kann, sondern ist wohl auch auf die Mannigfaltigkeit der Situationen bezogen, in denen der Christ sich jeweils vorfindet und sich gerade dort um die volle Gewißheit des in dieser Situation Geforderten zu bemühen hat', 169.

Dat we hierbij ons verstand moeten gebruiken wil niet zeggen dat wij ons door ons verstand moeten laten beheersen.

'Die Vernunft hat auch in den Fragen der sittlichen Lebensgestaltung nicht das letzte Wort und ist auch hier nicht die entscheidende, den Geboten übergeordnete Instanz. Vernunftbegründungen - so notwendig sie sind - können Gottes Gebote, die er durch seinen Apostel verkündigen lässt, in ihrer Geltung nicht abschwächen, begrenzen oder gar außer Kraft setzen.

Auch die vom Glauben und von der Liebe bewegte sittliche Erkenntnis bleibt an die Norm der verkündigten Gebote gebunden. Alle Situationsethik bleibt umfassen von den apostolischen Geboten; sie hat kein absolutes, sondern nur ein begrenztes und abgeleitetes Recht. Bevor der Christ darüber entscheidet, wie sich der Wille Gottes je und je und von Tag zu Tag neu konkretisieren will, hat er die apostolischen Gebote über sich entscheiden zu lassen; bevor er die Fülle der verschiedenen konkreten Einzelforderungen erkennen will, muß er die verkündigten Gebote kennen und anerkennen', 173.

In dit citaat komt op een evenwichtige wijze tot uitdrukking dat de situatie het gebod niet buiten werking stelt, en dat het gebod het oog niet doet sluiten voor de situatie.

3. BILLIJKHEID

Calvijn

Het is duidelijk dat we in ethische zaken met ons verstand niet klaar komen. Ons verstand is niet toereikend. Het is wel noodzakelijk. We behoeven ons verstand niet uit te schakelen. Dat mogen we zelfs niet doen. Het lijkt ons goed hier te wijzen op een uitdrukking die Calvijn gebruikt in verband met de verscheidenheid van wetten. In Institutie IV, 20, 15 zegt Calvijn dat alle volken de vrijheid hebben wetten te maken van welke zij zien dat zij hun tot nut zijn. De vorm moege verschillen, het beginsel moet hetzelfde zijn. De eeuwige plichten en geboden der liefde blijven.

We citeren een stukje uit de paragraaf omdat hier zo prachtig onder woorden wordt gebracht wat wij bedoelen.

'De zedenwet dus (om daarmee te beginnen) is vervat in twee hoofdstukken, van welke het ene eenvoudig gebiedt God met een rein geloof en reine vroomheid te dienen, en het andere de mensen met oprechte liefde te omhelzen, en zo is ze de ware en eeuwige regel der gerechtigheid, voorgeschreven aan de mensen van alle volkeren en alle tijden, die hun leven naar Gods wil willen inrichten. Immers dit is zijn eeuwige en onveranderlijke wil, dat Hij door ons allen geëerd wordt en wij elkander onderling liefhebben. De ceremoniële wet was een kinderlijke onderwijzing der Joden, waardoor het de Heere behaagde als het ware de kinderlijkheid van dat volk te oefenen, totdat die volheid des tijds zou komen, in welke Hij zijn wijsheid aan de wereld ten volle zou openbaren en de waarheid zou tonen van die dingen die toen door figuren afgeschaduwde werden. De wet der rechten, die hun tot inrichting van de staat gegeven was, leerde bepaalde regelen van billijkheid en rechtvaardigheid, waardoor ze onschuldig en gerust onder elkander konden leven. En evenals die oefening der

ceremoniën eigenlijk behoorde tot de leer der vroomheid (daar ze de kerk der Joden hield bij de dienst van God en de religie), maar toch van de vroomheid zelf onderscheiden kon worden, zo had ook deze vorm der rechten, ofschoon hij geen andere bedoeling had dan te zorgen, dat de liefde, die door Gods eeuwige wet geboden wordt, zo goed mogelijk kon bewaard worden, toch iets, dat van het gebod der liefde onderscheiden was. Evenals dus de ceremoniën met behoud en zonder schending der vroomheid konden afgeschaft worden, zo kunnen, ook nadat deze rechtsinstellingen weggenomen zijn, de eeuwige plichten en geboden der liefde blijven. Indien dit waar is, is ongetwijfeld aan alle volken de vrijheid gelaten om de wetten te maken, van welke ze zien, dat ze hun tot nut zijn: maar die moeten naar die eeuwige regel der liefde ingericht worden, zodat ze wel in vorm verschillen, maar hetzelfde beginsel hebben', IV, 20, 15.

Calvijn noemt in de volgende paragraaf de billijkheid de grens, de regel en het doel van alle wetten. Hij onderscheidt tussen het voorschrift van de wetten en de billijkheid die erin ligt opgesloten. Hij gebruikt zelfs naast het woord rechtvaardigheid ook woorden als menselijkheid en wellevendheid. Deze moeten de wetten kenmerken. Als we met de toepassing van oude wetten in nieuwe tijden bezig zijn, dienen we op deze woorden van Calvijn te letten. Ze zijn op zichzelf geen nieuwe normen. Ze zijn richtingwijzers om de weg van het gebod in onze tijd te gaan. Deze aanwijzingen van Calvijn zijn een prachtig hulpmiddel om het biblicisme waarover we nog zullen schrijven tegen te gaan. Ze zijn ook een hulpmiddel om te voorkomen dat we ons van de letter van de wet afmaken. Er zijn mensen die de wet vervangen door bepaalde motieven of kernwoorden.

Billijkheid en gerechtigheid worden door Calvijn ook wel aangewezen als de plichten der liefde. Zij helpen ons om in nieuwe tijden aan de wil van God gehoorzaam te zijn.

Het afstaan van organen

We denken aan de vraag of we organen mogen afstaan. Paulus zegt dat de Galaten als het mogelijk geweest zou zijn, hun ogen zouden uitgegraven en hem gegeven hebben (4:15). Als Paulus dit voor ongeoorloofd had gehouden, zou hij het niet als een gelukkig voorbeeld van hun toegenegenheid hebben genoemd. Wat niet mag, kun je toch niet als positief voorbeeld gebruiken. We weten dat hoornvliestransplantatie toen nog niet tot de mogelijkheden behoorde. Nu kan dat wel. Zouden we in het licht van Romeinen 12:1, waar Paulus de gemeente vermaant haar lichaam te stellen tot een heilige, levende en Gode welgevallige offerande, niet mogen zeggen dat dit, indien mogelijk en noodzakelijk, ook letterlijk geldt? Paulus heeft zelf zijn lichaam, zijn leven als offer voor de zaak van God over gehad.

Hij spreekt in 12:2 en in 6:12, 13 en 19 heel concreet over onze leden, die we in dienst van God moeten stellen. Betekent dit niet dat we dus ook, indien mogelijk en nodig, onze organen ten dienste van een medemens mogen afstaan? We doen dat niet uit een oogpunt van zelfbeschikking, noch om er iets mee te verdienen en evenmin om zo de dood te trotseren. Wij doen dat als dienstbetoon, zoals Jezus heel letterlijk Zijn leven heeft gegeven als rantsoen voor velen, Marcus 10:45.

Er moet aan toegevoegd worden dat niemand hiertoe door de overheid of de samenleving verplicht kan worden. Het mag niet zover gaan dat de ontvanger in zijn identiteit wordt aangetast. Als hersentransplantatie mogelijk zou worden, dan moet men zich wel afvragen of hiermee niet de eigenheid van de menselijke persoon in het geding komt. Hangt de identiteit van de mens niet in belangrijke mate samen met zijn

hersenen? Waar de identiteit wordt aangetast of grondig, gewijzigd, zal men afwijzend moeten staan tegenover transplantaties.

De situatie onderzoeken in het licht van het gebod

Billijkheid wil recht doen aan het onveranderlijke in het gebod en aan de situatie, die vraagt om toepassing van het gebod. Met deze laatste omschrijving voeren we een element in dat tot heden nog niet met zoveel woorden is genoemd. We hebben er wel steeds op gewezen dat het gebod in de situatie moet worden toegepast. We zeggen nu ook, dat de situatie in het licht van het gebod onderzocht moet worden. Billijkheid brengt mee dat we aan het gebod recht doen, zonder aan de situatie voorbij te zien.

Het gebruik van ons verstand, door de Reformatoren wel als de natuur of de rede in het geding gebracht, brengt mee dat we het gegeven gebod aftasten op een billijke toepassing in de situatie. Dit betekent ook, dat we moeten nagaan in hoeverre bepaalde regels uit vroeger tijd een nadere uitbreiding mogen ondergaan, naar het beginsel der billijkheid. De besnijdenis werd alleen op jongentjes toegepast. Wij dopen ook meisjes. We lezen niet uitdrukkelijk dat vrouwen het avondmaal vierden, al ligt het voor de hand dat als een gebruik in de nieuwtestamentische gemeente aan te nemen. In elk geval vierten wij dankbaar met elkaar als mannen en vrouwen avondmaal.

De billijkheid kan ons helpen om de vraag te beantwoorden of geadopteerden ook gedoopt mogen worden. De vergelijking met adoptie van zondaren tot kinderen van God is de diepste grond voor deze doop. Daarbij vraagt de billijkheid erom dat ook degenen die de kinderen ten doop houden, de wettige ouderlijke macht over de kinderen bezitten.

Is het recht dat ouders hebben om hun kinderen op te voeden onbepaald? Zijn er geen uitzonderingen denkbaar, zonder dat we daarvan voorbeelden in de Bijbel aantreffen? Ontzetting uit de ouderlijke macht vanwege aantoonbaar gebleken onbekwaamheid of feitelijke verwaarlozing, kan met een beroep op de billijkheid bepleit worden.

Kunnen we in de adoptie van Jozefs zonen door Jacob (Gen. 48:5) een voorbeeld voor hedendaagse adoptie ontleen? Dat lijkt ons niet het geval te zijn. Het gaat om twee eigen kleinkinderen van Jacob, die weliswaar een bijzondere positie in Jacobs familie krijgen. Ze worden met hun ooms op één lijn gezet, terwijl de plaats van hun vader door hen beiden wordt ingenomen. Adoptie in onze samenleving vindt plaats op andere gronden en in heel andere juridische kaders. De billijkheid brengt in dit geval mee, dat we ons voor adoptie in onze tijd niet op deze adoptie beroepen. Men zou veeleer naar de verhouding van Mordechai en Esther kunnen wijzen, al weten we niet precies welke wettelijke basis en consequenties het had dat er in 2:7 en 15 staat dat hij haar als dochter had aangenomen.

In billijkheid als norm vinden we een aantal elementen uit deze paragraaf verenigd. Daar is in de eerste plaats de noodzaak van het nadenken over het gebruik van de wet in andere situaties dan waarin ze gegeven was. Vervolgens is daar het verlangen om aan het gebod in veranderde omstandigheden recht te doen en de bereidheid om na te gaan welke consequenties de veranderde omstandigheden hebben om het gebod tot zijn recht te laten komen. In de derde plaats is er de noodzaak om niet op de klank af te citeren of met het onderzoeken van de uiterlijke omstandigheden te volstaan. Er moet in het licht van totaal gewijzigde maatschappelijke en politieke omstandigheden een dieptepeiling verricht worden naar wat Gods gebod toen te zeggen had en nu zeggen wil.

Deze billijkheid en de hermeneutische methode waarbinnen zij haar plaats heeft, wordt over het hoofd gezien door twee stromingen die wij nu nog willen bespreken.

4. GEEN BIBLICISME

Alleen de letter

Er zijn mensen die heel eenvoudig de letter hanteren om te bepalen wat geboden en verboden is. We denken aan hen die zeggen: het Sabbatsgebod is nog van kracht. We moeten de zevende dag, in plaats van de eerste dag van de week als rustdag in acht nemen.

Met een beroep op het vierde gebod wordt door sommigen een vijf-daagse werkweek afgewezen. Wij zouden zes volle dagen moeten werken.

Men zie hiervoor Exodus 20:9. Er zijn er ook die Johannes 9:4 en 11:9 aanhalen om te 'bewijzen' dat er twaalf uur per dag gewerkt moet worden. De Heere Jezus zegt immers dat er twaalf uur zijn in een dag.

Een ander voorbeeld is dat van de weigering om bloed te eten vanwege het feit dat dit in Handelingen 15:20 verboden blijft. Dit verbod gaat terug op het Oude Testament, met name op Leviticus 3:17, 7:26 en 17:10 en 14. Men lette er overigens op dat in de eerstgenoemde tekst ook het eten van vet verboden wordt.

De vervloeking van Cham (Gen. 9:25) zou het recht geven om slaven te houden. We noemen maar enkele voorbeelden. Er zijn vele andere aan te voeren. Dit gebruik van de Schrift noemen we biblicisme. Daarmee bedoelen we een eenzijdig zich beroepen op de letter van de Bijbel. Van Dale omschrijft biblicisme als: het zich in alles baseren op de Bijbel; het hechten aan de letter daarvan.

Dit is niet een toereikende omschrijving van biblicisme. Ons standpunt komt met de definitie van Van Dale overeen. Toch willen wij geen biblicist zijn. Ons bezwaar tegen biblicisme is, dat het de tekst en haar letter losmaakt uit de Bijbelse verbanden. Op tijd en omstandigheden wordt niet gelet. De voortgang van de geschiedenis der Openbaring wordt niet in rekening gebracht. Het maakt immers verschil of een tekst staat in het Oude of in het Nieuwe Testament. Men denke aan de voorschriften met betrekking tot de tempeldienst. Een biblicist zou deze voorschriften ook voor mensen van vandaag nog van toepassing moeten achten. Dat doet echter niet iedere biblicist. Het feit dat wel bloed, maar niet vet verboden wordt geacht, en dat sommigen wel een zesdaagse werkweek voorstaan, maar toch geen tweeënzeventigjarige werkweek (meer), is een bewijs ervan dat het biblicisme zelf ook allerlei nuanceringen kent. Het past beperkingen toe, omdat het zelf met de letter niet uitkomt.

Gesoleerd en geatomiseerd

Hoofdbezwaar tegen het biblicisme is dat het de tekst op zichzelf stelt, uit Ziel verband isoleert en haar atomiseert. Een biblicist wil eigenlijk niet van hermeneutiek weten. Nu hebben we gezien dat hermeneutiek een omstreven wetenschap is. Door de invloed van de wijsbegeerte op de hermeneutiek is deze voor de ethiek soms meer een gevaar dan een hulp. Niettemin hebben we toch gepleit voor een goede, Bijbels verantwoorde hermeneutiek. Wij moeten op tijd en omstandigheden letten en op de plaats van een tekst in de geschiedenis van de Openbaring. Dan zien we dat de Bijbel blijvende geboden kent en wisselende bedelingen, om een uitdrukking van K. Schilder te gebruiken. Het komt erop aan het onderscheid tussen deze twee op te sporen en in rekening te brengen. Een biblicist is daartoe niet bereid. Hij maakt van de Bijbel een boek vol voorschriften die zomaar naast elkaar gezet worden, nadat men ze uit de verschillende Bijbelboeken heeft weggeplukt.

Nog twee voorbeelden

We noemen nog twee frappante voorbeelden daarvan. Jezus zou een revolutionaire voorman geweest zijn, omdat Hij de tafels van de wisselaars heeft omgekeerd, Johannes 2:15. Dit is een duidelijk voorbeeld van de door ons gekritiseerde methode. Hier wordt de bedoeling van Jezus' optreden volledig miskend. Wat Jezus met het geld van deze wisselaars doet, wordt op zichzelf gesteld en uit het verband met de godsdienst van de Joden gehaald. Men leest dit gebeuren als een geatomiseerde geschiedenis.

Hetzelfde geldt van de gedachte dat gelovigen niets als persoonlijk bezit mogen hebben en alles met elkaar moeten delen. Het zogenaamde christelijk 'communisme' vanwege hetgeen we lezen in Handelingen 2:45 en als vervolg daarop in 5:1-6. Ook hier wordt de geschiedenis geïsoleerd. Men let niet op andere gegevens in het Oude en Nieuwe Testament met betrekking tot het persoonlijk bezit. Het zou een volledige streep door het Oude Testament zijn en ook door van tal van passages van het Nieuwe Testament, als men als lid van Christus' gemeente geen eigen bezit meer zou mogen hebben. Verderop zullen we laten zien wat de eigenlijke bedoeling van deze passage is.

Tegenwerpingen bij de voorbeelden

We gaan nu in op de hierboven gegeven voorbeelden. Over het verbod van het eten van bloed lezen we na Handelingen 15 niets meer. Paulus staat zelfs toe dat vlees, dat aan de afgoden geofferd is geweest, gegeten wordt, 1 Corinthe 8:4-6. In Israël mocht het bloed niet gegeten worden, omdat bloed alles te maken had met de verzoening op het altaar. Bovendien was buiten Israël het eten van bloed gebruikelijk om het leven te versterken. In het heidendom dacht men dat het eten van bloed leidde tot gemeenschap met de godheid. De mensen werden er extatisch van. In Handelingen 15 wordt dit bloedverbod gehandhaafd, om de joodse medegelovigen niet te kwetsen. De achtergrond van het verbod aan het volk van het Oude Testament was verdwenen. Het ging nu enkel nog om een *modus vivendi* - een manier om goed samen te leven.

Uit 1 Corinthe 8 blijkt dat de hele problematiek verschoven is. Dan is het niet langer nodig om het verbod van Handelingen 15 in de praktijk te handhaven. Afgoden hebben wel macht over mensen. Voor gelovigen betekenen zij echter niets, omdat dezen Christus toebehoren en juist uit de macht van de boze door Hem zijn bevrijd. Daarom is offervlees gewoon vlees. Als de afgoden niets betekenen, dan ook niet het aan hen geofferde. Alleen de zwakken in het geloof kunnen het zo nog niet zien. Zij moeten zich er dan ook van onthouden, niet omdat het eten op zichzelf verkeerd zou zijn, maar omdat zij zich - overigens ten onrechte - in hun geweten beschuldigd gevoelen.

Dat Cham vervloekt is, betekent niet dat zijn nakomelingen het evangelie niet zouden mogen horen en evenmin dat anderen recht zouden hebben om hem slaaf te doen zijn. Het evangelie moet aan alle volken, ook aan negers gebracht worden. Met het evangelie komt ook de bevrijding uit de slavernij mee. Niemand heeft het recht met een beroep op de vervloeking door God een bepaald volk in slavernij te brengen of te houden. We lezen in het Oude Testament dat de Amalekieten moesten worden uitgeroeid, 1 Samuël 15 teruggaand op Deuteronomium 25:17-19. Daartoe had de Heere dan ook een uitdrukkelijk gebod gegeven. Zonder zulk een gebod als oordeel over bepaalde zonden is het niet geoorloofd volken uit te roeien of in slavernij te houden.

Dat er twaalf uur in een dag gaan, betekent dat we onze tijd goed moeten gebruiken. Paulus dringt daar ook op aan in Efése 5:16, al heeft deze tekst nog wel een bredere betekenis. Het gaat er niet om dat we letterlijk twaalf uur moeten werken. Het gaat

erom dat we onze tijd goed moeten besteden. Dit ziet ook op het doen van niet betaald werk.

Dat er in een week een rustdag moet zijn, wil niet zeggen dat men de overige zes dagen beslist als verplichte werkdagen moet beschouwen. Dan zou ook de vrije zaterdagmiddag, die reeds eerder ingevoerd werd, niet geoorloofd zijn. Het gaat er niet om dat we letterlijk zes volle werkdagen moeten maken. Het gaat er in elk geval om dat we in de week één rustdag moeten hebben. Dat wijst tegelijk ook op de blijvende betekenis van het vierde gebod. Door het feit dat Jezus op de eerste dag van de week is opgestaan, heeft deze dag een bijzondere betekenis gekregen. De week begint nu met de viering van de opstanding. Het behoeft geen bezwaar geacht te worden dat de eerste dag tot rustdag is geworden in plaats van de zevende. Het is een geweldige gedachte dat we de werkweek mogen beginnen vanuit de rust die de viering van de opstanding van Jezus Christus meebrengt. Wel mag de rust niet zo'n grote plaats krijgen, dat er eigenlijk niet meer van werkweek gesproken kan worden.

Jezus' oordeel over de wisselaars was een protest tegen hun koehandel in de tempel. Men vatte deze uitdrukking letterlijk en figuurlijk op. In Jeruzalem werd godsdienst een zaak van betalen. Vanuit Jezus' messiaanse volmacht heeft Hij die geestelijke praktijken geeseld en afgewezen. Hij was in politiek opzicht geen revolutionair. Dat blijkt ook duidelijk uit Zijn uitspraken over de gehoorzaamheid aan de keizer en uit Zijn gesprek met Pilatus. Hij heeft het geestelijke misverstaan van het jodendom veroordeeld en van de

hand gewezen. Het biblicisme is het tegendeel van de manier van omgaan met het gebod die wij in dit hoofdstuk bepleiten.

5. NIET REDUCEREN TOT MOTIEVEN

Solidariteit en gerechtigheid

Er is nog een andere mogelijkheid om de Schrift aan te wenden bij het ethisch beraad. Dat is deze dat men zich beperkt tot één of meer Bijbelse motieven, die men richtinggevend laat zijn. We geven enkele voorbeelden. Over liefde als de beslissende norm willen we in het volgende hoofdstuk handelen. Daarom laten we dit motief nu onbesproken.

We denken aan twee woorden die dikwijls in elkaars gezelschap gebruikt worden: solidariteit en gerechtigheid. Met solidariteit is bedoeld de innerlijke bereidheid om zich voor anderen in te zetten en met hen te delen, om het voor hen op te nemen en eigenbelang niet ten koste van anderen te doen floreren. Met gerechtigheid is bedoeld de overtuiging dat allen recht hebben op evenveel, de een niet meer ten koste van de ander. Gerechtigheid is dan een norm waarnaar gehandeld moet worden. Deze norm geeft de enkeling de plicht om af te staan aan een ander, zodat er een evenwicht van gelijkheid ontstaat. Gerechtigheid geeft de overheid het recht om van de een af te nemen wat bij een rechtvaardige verdeling de ander of anderen toekomt.

Voorbeeld ervan is Kuitert die spreekt over basisprincipes. Deze zijn bij hem naastenliefde (solidariteit) en gerechtigheid. Hij noemt ze vaag en tamelijk algemeen van strekking. Alle mensen kunnen deze principes onderschrijven. Ze worden uit een analyse van het mens-zijn afgeleid. Deze basisprincipes zijn onmisbaar om als samenleving te leven en te overleven.

Een wat ander type antropologische fundering van de basis van de moraal geeft A.W. Musschenga. Hij gebruikt de term 'concern for others'. Musschenga vat dit woord op als uitdrukking van sympathie voor anderen. Deze sympathie gaat echter gepaard met zelfzucht en dient betoond te worden met het gebruik van rationaliteit. Deze drie

termen, zelfzucht, sympathie en rationaliteit zijn de eigenschappen en kenmerken waardoor een mens zich tot moreel wezen kan ontwikkelen. Vergelijking van deze deugden met die van Kuitert maakt duidelijk dat er tussen beide auteurs wel enig verschil is. Hun beider positie is door mij beschreven in 'Hoe Christelijk is de Christelijke ethiek?', 40-52, alwaar ook verwezen wordt naar vindplaatsen van citaten en referenties.

Opgemerkt moet worden dat uitgangspunt van deze schrijvers meebrengt dat ze niet van de Bijbel uitgaan maar van de antropologie. Vanuit dit startpunt komen ze dan, voorzover dat nodig geacht wordt, tot eenzelfde resultaat bij het onderzoek van de Bijbelse gegevens.

Ons bezwaar tegen de reductie tot grondnormen als solidariteit en gerechtigheid bestaat hierin dat overige Bijbelse gegevens buiten beschouwing blijven. Bij de invulling van deze begrippen blijkt hoe algemeen ze zijn. Iedere auteur of elk stelsel haalt van elders materiaal waarmee hij solidariteit en gerechtigheid invult. Vandaar dat men onder deze termen ook zulke heel verschillende uitwerkingen aantreft.

Humaniteit

Het is niet zo moeilijk een vervolg op de genoemde begrippen te geven. We kunnen spreken over humanisering en humaniteit. Dan krijgen we te doen met een kernwoord dat evenzeer een verschillende vulling ontvangt. Het Marxisme pleit voor humaniteit. Er wordt gesproken over de noodzaak om de arbeid te humaniseren. Er wordt gepleit voor een humanisering in de medische wetenschap. Artsen moeten menselijk omgaan met hun patiënt. Dat betekent dat ze de patiënt als mens aanvaarden en hem ook als mens recht doen.

Ons bezwaar tegen het gebruik van dit kernwoord ligt in het feit dat er opnieuw een reductie plaatsvindt. Andere wezenlijke normen worden terzijde gelaten. Bovendien, dit kernwoord is zo verengd dat men uit niet genoemde bronnen en velden er veel moet bijhalen, dat de uiteindelijke vulling van de humaniteit bepaalt. Beslissend voor wat men onder humaniteit en humanisering verstaat is steeds weer de visie op en de leer omtrent de mens, de antropologie. Daarbij voegt zich dan de maatschappijbeschouwing van de auteur. Er vindt bij de hantering van deze termen eigenlijk een omkering plaats. Men wekt de indruk dat allen weten wat met humaniteit en humanisering wordt bedoeld. De termen zijn immers zo algemeen en door iedereen gebruikt dat, zo suggereert men, er geen misverstand over hun inhoud kan bestaan. In feit dienen deze begrippen om een niet nader verantwoorde antropologie en een niet nader gefundeerde maatschappijbeschouwing aan de lezer over te dragen. Niet humaniteit en humanisering zijn beslissend, maar de wereldbeschouwing en de "geloofsovertuiging" van de mensen die deze termen hanteren. Het verraderlijke van het gebruik van deze termen ligt mede hierin dat men bij oppervlakkige kennisname de specifieke wereldbeschouwelijke achtergrond er niet in onderkent.

Duurzaamheid, vrijheid, veiligheid

We noemen als ander voorbeeld van reductie in verband met de ethiek van het huwelijk begrippen als duurzaamheid, vrijheid en veiligheid. Waar deze termen functioneren, zo zegt men dan, is er een echte relatie, die alles weg heeft van een huwelijk, ook al zou er geen officieel huwelijk gesloten zijn. Ook hier krijgen we te maken met een beperking van de Bijbelse gegevens. De echte verbanden vallen uit. We erkennen dat de genoemde kernwoorden wezenlijke momenten zijn. Naar Bijbelse gedachtegang horen ze echter thuis in een bepaald verband, zo men wil in een institutie. Wie deze laatste weglaat tast ook deze momenten aan.

Op de inhoudelijke verandering van begrippen als duurzaamheid en trouw in die gevallen waarin men van een officieel huwelijk niet wil weten, ben ik ingegaan in 'Kennen jullie elkaar?', 75-83. Voor de genoemde momenten in verband met een duurzame relatie zie men de pastorale handreiking van deputaten van de Gereformeerde Kerken 'In liefde trouw zijn'. Een korte bespreking van dit geschrift is te vinden in mijn boek 'Wet en Evangelie', 68.

Scheppingsordeningen

Als laatste in deze rij noemen wij het scheppingsmotief. Voor de Tweede Wereldoorlog werd dikwijls de term scheppingsordeningen gebruikt.

Men zie hiervoor met name het boek van Emil Brunner 'Das Gebot und die Ordnungen'. We citeren van hem de overbekende definitie.

Wir verstehen darunter solche Gegebenheiten des menschlichen Zusammenlebens, die allem geschichtlichen Leben als unveränderliche Voraussetzungen zugrunde liegen, darum in ihren Formen zwar geschichtlich variabel, aber in ihrer Grundstruktur unveränderlich sind, und die zugleich in bestimmter Weise die Menschen aufeinander hinweisen und zusammenfügen', 194.

In de lutherse ethiek heeft men zich vaak op scheppingsordeningen beroepen. Gevolg daarvan was een sterk conservatieve inslag in de sociale en politieke ethiek. De afzonderlijke levensgebieden hebben hun eigen normen. Daar mag men vanuit de Bijbel niet in ingrijpen. Het verzet tegen Hitler werd als ongeoorloofd beschouwd omdat hij de wettige overheid was. Men moest hem zijn gang laten gaan. Niet alle Lutherse theologen waren deze mening toegedaan. D. Bonhoeffer (1906-1945) heeft zich tegen hem verzet en daarvoor zijn leven geofferd.

Op dit punt is men in de lijn van Calvijn reeds vanaf de zestiende eeuw veel duidelijker geweest. Men heeft zelfs regels opgesteld om zich tegen een tirannieke overheid te kunnen verzetten. Men zie hiervoor het boek van R.H. Bremmer 'Reformatie en rebellie', 11-25 en van J. Douma 'Politieke verantwoordelijkheid', 193-203.

Wij verzetten ons tegen een verabsolutering van de scheppingsordeningen. Ze worden dan meer aan de rede dan aan de Bijbel ontleend. Wij willen spreken van inzettingen en ordeningen die God in de schepping en in de geschiedenis heeft aangebracht. Alles naar zijn aard, Genesis 1:24 en 25 is daarvan een voorbeeld. Zo ook de plicht om door arbeid in eigen levensonderhoud te voorzien, het huwelijk, de overheid en de kerk als vergadering van de gelovigen. Wij willen met ons spreken over ordeningen niet afgaan op een reductie van Schriftgegevens. Wij willen ons uitgangspunt nemen in het geheel van de Schrift en de ordeningen daar hun plaats aan doen ontleen.

Literatuur

R.H. Bremmer, Reformatie en Rebellie, Franeker 1984.

E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen 1933.

J. Calvijn, Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst. Uit het Latijn vertaald door Dr. A. Sizoo, derde deel, boek IV, Delft z.j.2.

J. Douma, Verantwoord handelen. Inleiding in de christelijke ethiek, Kampen 1983.

--, Politieke verantwoordelijkheid, Kampen 1984.

H.M. Kuitert, 'Pluraliteit van moraal in de christelijke gemeente', in: Geloofsmanieren. Studies over pluraliteit in de kerk, onder eindredactie van dr. J.M. Vlijm, Kampen 1981.

A.W. Musschenga, Noodzakelijkheid en mogelijkheid van moraal. Een begripsanalytisch en een antropologisch onderzoek, Assen 1980.

In liefde trouw zijn. Een pastorale handreiking, Leusden 1983.

W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik, Gütersloh 1961.

W.H. Velema, Hoe Christelijk is de Christelijke ethiek? Over het eigene van de Christelijke ethiek, Kampen 1983.

--, Wet en evangelie, Kampen 1987.

--, Kennen jullie elkaar? Over huwelijk en relaties, Den Haag 1988.

6. Het liefdegebod - geen situatie-ethiek

1. Liefde als vervulling maar niet als vervanging van de wet - 2. Situatie-ethiek afgewezen

1. LIEFDE ALS VERVULLING MAAR NIET ALS VERVANGING VAN DE WET

Jesus stelt de liefde centraal

De Heere Jezus heeft de wet samengevat in twee geboden. We vinden ze in Mattheüs 22:37-40. Ze luiden: 'Gij zult liefhebben de Heere, uw God, met geheel uw hart, en met geheel uw ziel, en met geheel uw verstand. Dit is het eerste en het grote gebod. En het tweede aan dit gelijk is: gij zult uw naaste liefhebben als uzelf. Aan deze twee geboden hangt de ganse wet en de profeten'. Hij voegt hier twee geboden uit het Oude Testament bij elkaar. Deuteronomium 6:5 (ook 10:12 en 30:6) wordt hier gecombineerd met Leviticus 19:18. De samenvoeging van beide is zo belangrijk dat hieraan de ganse wet en de profeten hangt.

In Johannes 13:34 heeft de Heere Jezus Zijn discipelen het gebod der liefde voorgeschreven. 'Een nieuw gebod geef Ik u, dat gij elkander liefhebt; gelijk Ik u liefgehad heb, dat ook gij elkander liefhebt'. Op zichzelf genomen was het gebod der liefde wel bekend in het Oude Testament. Het nieuwe ligt in het 'gelijk Ik u liefgehad heb'. Het gelijk ziet zowel op de basis als op de norm. Omdat Hij hen heeft liefgehad tot het einde, dat is tot de dood (Joh. 13:1), kunnen zij elkaar liefhebben. Het offer van Zijn leven uit liefde (1 Joh. 4:10) is de grond van hun liefde. Zijn liefde is tegelijk ook als voorbeeld de norm, waaraan hun liefde moet beantwoorden.

We zijn met dit liefdegebod in de kern van het ethos van het Nieuwe Testament. Niet alsof - het zij nogmaals gezegd - de liefde tot God en de naaste in het Oude Testament onbekend was of als voorschrift ontbrak. Jezus' leven is uitdrukking van Zijn liefde en van de liefde van Zijn Vader (Joh. 3:16). Als Jezus zegt dat aan deze twee geboden de ganse wet en de profeten hangt, dan betekent dat niet, dat de liefde in de plaats van de wet en de profeten komt. Het wil zeggen dat wet en profeten in hun eisen niet te verstaan zijn zonder de liefde. We vinden van die concentratie op de innerlijke gezindheid jegens God en de naaste al voorbeelden in het Oude Testament. We noemen 1 Samuël 15:22, Hosea 6:6, waarop de Heere Jezus in Mattheüs 9:13 en 12:7 teruggrijpt. Paulus gaat in Jezus' spoor Paulus gaat in Jezus' spoor als hij in Romeinen 13:10 de liefde vervulling van de wet noemt. Juist deze uitdrukking maakt duidelijk dat de gehoorzaamheid aan de geboden zonder de liefde niet vol is. Wat je ook aan gehoorzaamheid volbrengt, zonder de liefde is het vat van de gehoorzaamheid niet gevuld tot de door God gevraagde maat.

In 1 Corinthe 13:1-3 worden vele, zelfs zelfopofferende daden, ook bezit van kennis en wetenschap tot niets verklaard, als ze niet met liefde gepaard gaan. De liefde is beslissend. Het gaat om liefde die zichzelf geeft zonder te vragen, om liefde die vergeeft zoals God om Christus' wil ons vergeeft; en om liefde die trouw is tot aan het einde, tot in de dood. Deze liefde is karakteristiek voor de boodschap van de Bijbel. God Zelf is liefde (1 Joh. 4:8). Hij geeft liefde en Hij vraagt liefde. Hij vraagt liefde niet als een prestatie, noch als een voorwaarde waaraan wij voldoen om in Zijn liefde te delen. Hij vraagt liefde als het antwoord van de dankbaarheid op Zijn liefde, in woord en daad betoond. In Christus is Gods liefde tastbaar en hoorbaar geworden. We lezen het 'gelijk Christus ons liefgehad heeft' herhaaldelijk in Paulus' brieven. Men zie teksten als Efeze 4:32; 5:2, 25. Gods liefde in Christus is basis en norm voor de liefde

olie Hij van ons vraagt. De liefde van God rust niet in het feit dat wij eerst God hebben liefgehad. Het is omgekeerd. De liefde komt van Hem, omvangt ons en wordt daarna en daarom van ons gevraagd, 1 Johannes 4:10-12.

Uit Romeinen 13:9 blijkt duidelijk dat de andere geboden niet terzijde geschoven worden. Paulus somt ze immers op. 'Gij zult geen overspel. doen, gij zult niet doden, gij zult niet stelen, gij zult geen vals getuigenis geven, gij zult niet begeren; en zo er enig ander gebod is, wordt in dit woord als in een Hoofdsom begrepen, namelijk in dit: gij zult uw naaste liefhebben gelijk uzelf', Romeinen 13:9. Voor het geval men zou zeggen tegen Paulus: u bent onvolledig geweest, betreft hij in zijn redenering al datgene wat mensen denken dat hij over het hoofd gezien zou hebben door eraan toe te voegen: zo er enig ander gebod is.

Uit deze tekst blijkt ook duidelijk dat de geboden door de liefde niet worden gerelativeerd, alsof ze van geen of van minder betekenis zouden zijn. Ze worden door de liefde gecompleteerd. Dat is in de lijn van wat Jezus blijkens de evangeliën heeft gezegd. Wij hebben in een voorgaand hoofdstuk gezien dat de Tien Geboden een bijzondere plaats innemen binnen het Oude Testament. Ze worden in het Nieuwe Testament dikwijls aangehaald. Vooral op plaatsen waar het gaat om een totaal overzicht van wat God vraagt.

We geven een aantal plaatsen aan waar de verschillende geboden worden aangehaald.

Het eerste gebod in Matt. 6:24; 1 Cor. 5:11; 1 Joh. 5:21; Openb. 22:15.

Het tweede gebod in Col. 2:23.

Het derde gebod in Matt. 5:33-37; 12:31 en 23:16-22.

Het vierde gebod in Matt. 12:1-8; Marc. 3:1-6; Joh. 20:19, 26; Openb. 1:10.

Het vijfde gebod in Matt. 19:19; Ef. 6:2.

Het zesde gebod in 1 Tim. 1:9; Matt. 5:21v.

Het zevende gebod in Hand. 15:20, 29; 21:25; 1 Cor. 5:1; Matt. 5:27v.

Het achtste gebod in 1 Cor. 6:10.

Het negende gebod in Col. 3:9; Jac. 3:14 en 1 Joh. 1:6.

Het tiende gebod in Jac. 1:14, 15; Rom. 7:7.

De geboden blijven van kracht

Men kan niet zeggen dat de eis om lief te hebben de andere geboden terzijde heeft geschoven. Integendeel, zij blijven in hun centrale betekenis van kracht. Dat blijkt ook uit Jezus' eigen woorden. We lezen in Johannes 15:10: 'Indien gij Mijn geboden bewaart, zo zult gij in Mijn liefde blijven; gelijkerwijs Ik de geboden Mijns Vaders bewaard heb en blijf in Zijn liefde'. Men zie ook 1 Johannes 2:3v. Wat Paulus betreft vergelijk men Galaten 5:6:

'Het geloof dat door de liefde werkt' met 1 Corinthe 7:19: Het gaat (in het geloof) om de onderhouding van Gods geboden. Ook in 1 Johannes 5:3 en 2 Johannes :6 wordt de nadruk gelegd op het houden van de geboden.

J. Douma gebruikt het sprekende voorbeeld dat de geboden de kaart zijn en de liefde het kompas (1983, 98). We zouden wellicht ook aan een munt kunnen denken waarbij de liefde de beeldenaar is, en de geboden de geldswaarde aangeven.

Men begrijpt wat de achtergrond is van ons opkomen voor de eenheid van gebod en liefde. Zonder de liefde ontaardt de gehoorzaamheid in wetticisme, formalisme en legalisme. Dan is de buitenkant, de letter, de vorm genoeg.

Het hart doet er niet toe. Jezus veroordeelt deze veruitwendiging. Zij beantwoordt niet aan wat God van mensen vraagt.

Wie het verband losmaakt en alleen de liefde overhoudt, verliest het zicht op het pad.

Hij laat zich door zijn gevoelens, emoties en intuïtie leiden. Dikwijls blijkt ook dat de nadruk op de liefde slechts naar één kant doet zien terwijl er ook anderen bij betrokken zijn. Dezen vallen dan buiten het gezichtsveld. Vanwege het feit dat men die ene meent te moeten helpen, heeft men dan geen aandacht of oog voor de ander. Dat is in het bijzonder het geval waar abortus overwogen wordt. De zwangere staat met haar nood (en belang) in het middelpunt. Het ongebooren kind wordt aan de leniging van de nood van de moeder ondergeschikt gemaakt.

Niet alleen de liefde, hoe belangrijk zij ook is.

Wie het alleen op de liefde houdt laat zich door gevoelens en sympathieën leiden, en ziet niet dat rechten van anderen evenzeer onder de bescherming 88

van Gods gebod vallen. Het gebod van God doet ons naar alle kanten zien. Het is niet eenzijdig maar alzijdig. Die alzijdigheid wordt door de liefde geïntensiveerd.

Schrage heeft het aldus onder woorden gebracht:

'Die Liebe hat den Primatanspruch, aber sie hat keinen Exklusivanspruch. Sie ist das eine, auf das es ankommt, aber doch nicht das «einzig eine»; mit der Liebe ist das Grälte (vgl. 1 Kor 13,13), aber doch nicht «alles» gesagt. lieber ihr gibt es nichts, wohl aber neben ihr und unter ihr. Sie ist die oberste, aber nicht die einzige Norm, das höchste, aber nicht das einzige Kriterium, das vornehmste, aber nicht das einzige Gebot für das Verhalten des Christen', 271.

Met de strekking stemmen we in, met de formulering niet. Immers als de liefde de hoogste norm is, denken we in het kader van een rangorde en deze brengt een devaluatie van de lager gelegen geboden mee ten gunste van hoogste norm. Liefde verslindt het recht niet, want door de liefde komt het recht juist tot zijn recht.

Tenslotte zij opgemerkt dat zelfs al zouden alle mensen voluit uit liefde handelen, dan nog zijn er allerlei praktische regels nodig, verkeersregels, dienstregelingen en andere afspraken. Dit hangt ermee samen dat liefde een stimulans is om aan de regel te gehoorzamen, ook een bepaalde toonzetting aan het gebod geeft, maar als norm in concrete samenlevingssituaties en persoonlijke conflicten, waar het recht van anderen mee gemoeid is, niet voldoet. Geen wonder dat we de liefde ook meermalen in een lijstje van bepaalde deugden ontmoeten in het Nieuwe Testament. Zo in 1 Timotheüs 4:12: 'Wees een voorbeeld in woord, wandel, in liefde, in de geest, in geloof, in reinheid'. Men kan de overige woorden niet schrappen om alleen de liefde over te houden, en de liefde wordt niet overbodig doordat er ook andere woorden gebruikt worden. Men zie ook 1 Timotheüs 6:11 waar liefde met gerechtigheid, lijdzaamheid en zachtmoedigheid op één lijn gesteld wordt.

Waarom is het nu juist de liefde die de wet vervult?

'Liefde vraagt om de totaliteit, om heel het hart. Wij mensen weten vaak ons leven in vakjes in te delen, in segmenten te snijden. We gaan dan van het ene terrein naar het andere. Er is een dynamisch heen en weer tussen de verschillende vakjes in ons leven. Dit uiteenbreken betekent een formalisering van ons leven. In het ene vakje, in de ene rol ben je anders dan in de andere rol. Je kunt je op je rol beroepen als excuus om een bepaald iets niet te doen!

De eis der liefde maakt deze houding onmogelijk. Er is iets dat alles omsluit. Je kunt je niet maar voor een deel geven. Je moet helemaal op de ander gericht zijn. Dat wordt uitgedrukt in de eis der liefde. Liefde geeft zich geheel. Liefde zoekt ook de ander geheel. Gehoorzaamheid aan Gods gebod is geen zaak van fragmenten. Door de liefde worden de verschillende stukjes van de legpuzzel tot één figuur gemaakt', aldus beantwoordde ik deze vraag in een opstel van enkele jaren geleden, 115.

2. SITUATIE-ETHIEK AFGEWEEZEN

Het gebod komt op uit de situatie

We komen nu bij de situatie-ethiek. Wij zouden haar kunnen bespreken in een hoofdstuk dat verschillende typen van ethiek beschrijft. Sinds enkele decennia is de situatie-ethiek echter verdedigd als een legitieme variant binnen de christelijke ethiek. Dat wordt vooral gedaan met een beroep op het liefdegebod. Om deze reden behandelen we de situatie-ethiek in dit hoofdstuk. Situatie-ethiek is ethiek vanuit de situatie en niet maar in de situatie. Uit het voorgaande is duidelijk geworden dat naar onze gedachte christelijke ethiek met de situatie rekening moet houden. Het gebod moet immers in de situatie toegepast worden. Vandaar dat ethiek in de situatie, of beter ethiek met het oog op de situatie ook door ons bepleit wordt.

De situatie-ethiek gaat echter verder. Zij ziet het gebod opkomen uit de situatie. Het is haar overtuiging dat men buiten de situatie om niet van een gebod kan spreken. Het gebod is er alleen in de situatie. Het is ook alleen kenbaar vanuit de situatie. Een opzet zoals wij in dit boek gevolgd hebben, is voor de situatie-ethiek volstrekt ondenkbaar en onaanvaardbaar.

Geen gebod dat aan de situatie vooraf gaat

Er is volgens de situatie-ethiek nooit van tevoren te zeggen wat gedaan moet worden. Er is geen norm die aan de situatie vooraf gaat. In de situatie zie je pas wat je doen moet. Het zal duidelijk zijn dat de situatie-ethiek zich laat leiden door de gedachte dat een mens méns is doordat hij beslissingen neemt. Op de achtergrond van deze ethiek staat - bewust of onbewust - de filosofie van het existentialisme. De mens wordt zichzelf en betoont zichzelf door het nemen van beslissingen. Hieraan gaat niets vooraf. Het zijn volgt op het beslissen.

Voor de ethiek betekent dit dat er geen goed is dat aan de beslissing vooraf gaat. Iets wordt goed door de beslissing die in de situatie wordt genomen. Is er dan niet meer te zeggen? Jawel. We kunnen zeggen dat we in de situatie uit liefde moeten handelen. De liefde maakt een handeling goed. Het ontbreken van liefde maakt een handeling slecht.

Liefde niet de enige norm

Hebben we nu met het begrip liefde een norm in handen? Ja en neen! Ja, in zoverre de liefde er moet zijn om een handeling goed te doen zijn. Neen, in zoverre je niet van tevoren kunt zeggen wat gedaan moet worden. De beslissing valt immers in de situatie. We kunnen ook zeggen: de situatie beslist. Je kunt alleen achteraf over goed en kwaad van een beslissing oordelen. Waaraan wordt dan echter gemeten of de daad goed of verkeerd was? Aan de liefde. De liefde is hier niet alleen genegenheid, inzet voor de ander en motief tot handelen en volhouden. Liefde is hier zó richtinggevend dat het gebod naar de letter kan worden overtreden.

Een voorbeeld

Een bekend voorbeeld door Fletcher gegeven en dikwijls aangehaald is dit. Een Duitse vrouw is in Russische krijgsgevangenschap geraakt. Zij krijgt bericht dat haar man en kinderen de oorlog hebben overleefd. De Russen willen haar niet vrijlaten, tenzij zij zwanger zou zijn. Om zich met haar man en gezin te kunnen herenigen laat ze zich door iemand in het kamp zwanger maken. De liefde van de vrouw voor haar man en gezin en het verlangen van daaruit om naar hen terug te keren rechtvaardigt datgene wat ze in het kamp opzettelijk met zich laat doen.

Achtergrond is natuurlijk dat men een vooraf gegeven norm als abstractie beschouwt. Van zulk een beschouwelijk benaderde norm wil de situatie-ethiek niet weten. Het gaat erom in de laatste ernst van een persoonlijke beslissing te handelen. Hier worden formalisme en legalisme vervangen door wat we zouden willen noemen existentialisme en situationisme, door het momentele van de omstandigheden. Het gebod en daarmee het oordeel over goed en kwaad wordt volstrekt bepaald door en is derhalve ook volstrekt ondergeschikt aan de situatie. De situatie-ethiek hecht geen waarde aan bekende, traditionele of nieuw gevormde normen. Zij hecht alleen waarde aan echtheid, authenticiteit en liefde volheid, aan het doorleefde van de beslissing in de situatie. Als twee jonge mensen echte liefde beleven en betonen, maar om welke reden dan ook niet kunnen of willen trouwen, is hun relatie goed. Ze worden immers door de liefde gedreven.

Het is niet onze bedoeling te ontkennen dat er conflictsituaties voor komen. We zullen daarover schrijven, als we 'het compromis' en 'botsing van plichten' behandelen. Ook dan zal blijken dat we ons niet kunnen vinden in de gedachte dat met liefde als norm alles gezegd is.

Joseph Fletcher heeft als eerste in Amerika een pleidooi gevoerd voor situatie-ethiek. Hij beroept zich op Augustinus: 'Heb lief en doe wat je wilt'. Hij herinnert eraan dat hier in het Latijn het werkwoord diligere wordt gebruikt. Dat is liefhebben met zorg. Het is wat anders dan het latijnse amare, hetgeen betekent liefhebben met lust. Fletcher concludeert dat het niet gaat om anti-nomianisme. Deze laatste term wil zeggen het gaat om een leven dat zonder enige regel of wet is. Het diligere ziet wel degelijk op een bepaalde regel, namelijk de regel van de liefde met zorg.

leggen willekeur

Wat is de liefde hier? Zij is in elk geval geen inhoudelijke wet. Zij is een peillood, welke men gebruiken kan om na te gaan of de beslissing een doorleefde beslissing is, waarin men de ander echt wil helpen.

We komen hier voor hetzelfde probleem te staan als eerder in dit hoofdstuk. Liefde schiet als omschrijving van de norm tekort. Er is meer nodig dan alleen een goede gezindheid, al is die ongetwijfeld ook nodig. Van die noodzaak willen we niets afdoen. We kunnen er niet mee volstaan. Liefde alleen leidt tot willekeur. Wie men zijn liefde het meest waardig acht, zal men helpen. Wie minder aanspraak op liefde kan maken, heeft het toezien of zelfs het nakijken. Bovendien, als iemand zegt uit liefde te hebben gehandeld, wie kan dan zeggen dat dit niet zo is? Het tegendeel moet wel overtuigend bewezen kunnen worden, wil men een daad afkeuren. Zelfs als men zich bij zijn beslissing zou hebben vergist, blijft nog het feit dat men zegt uit liefde gehandeld te hebben een rechtvaardiging van de daad.

We kunnen in de christelijke ethiek met liefde alleen niet toe. Er zijn meer inhoudelijke geboden die gerespecteerd moeten worden.

Bovendien: kan men wel van een ethiek spreken als het over situatie-ethiek gaat? Zonder bepaalde constante gegevens is er immers geen ethiek op te bouwen. Situatie-ethiek is juist afkerig van die constante gegevens. Het kent alleen de varianten van de variabele situaties. Er is geen enkele continuïteit dan de opdracht om in elke situatie uit liefde te handelen. Dit is inderdaad het probleem. Situatie-ethiek geeft een beschrijving van het veld waarop gehandeld moet worden. Zij tekent de contouren. Zij geeft bepaalde grenzen aan en vooral wel grenzen die de situatie-ethiek afgrenzen van de christelijke ethiek van eeuwen her. Deze grenzen mogen niet overschreden worden. Meer is er niet te zeggen. Ethiek is een groot en groots avontuur, waarover men niet anders ingelicht kan worden dan door het voorschrift van de liefde.

Hier komt de vergelijking naar voren met de casuïstiek. Er zijn er die ontkennen dat

situatie-ethiek een vorm van casuïstiek zou zijn (bijvoorbeeld J. de Graaf, 61). Hij zegt dat 'situatie' niet simpelweg een ander woord is voor geval (casus). De casuïstiek kent wel een norm, zo moeten we opmerken, die aan de situatie vooraf gaat. Zij kent echter alleen gevallen. De norm wordt op de gevallen toegesneden, en daarmee in stukjes gesneden. We komen op de casuïstiek nog terug. Nu herinneren we er alleen aan dat Fletcher zelf in verband met zijn opvatting over situatie-ethiek van neocasuïstiek heeft gesproken. We citeren hem:

'This is a neocasualism - this situationism. It is, like classical casuistry, case-focused and concrete, concerned to bring Christian imperatives into practical operation. But unlike classical casuistry, this neocasualism repudiates the attempt to anticipate or prescribe real-life decisions in their existential particularity', 27.

We luisteren ook nog naar wat hij op bladzij 26 heeft gezegd:

'The "situations-ethic" is more and more openly invading nonfundamentalist Protestant ethics - cultivating a kind of neocasualism among the neo-orthodox!'. En tenslotte naar de uitspraak op bladzij 28 van zijn boek 'Moral Responsibility': 'The indicative plus the imperative equals the normative'.

Literatuur

I. Douma, Verantwoord handelen. Inleiding in de christelijke ethiek, Kampen 1983.

J. Fletcher, Situation Ethics. The new Morality, London 1966.

--, Moral Responsibility. Situation Ethics at Work, Philadelphia 1975. J. de Graaf, Elementair begrip van de ethiek, Utrecht 1980.

W.H. Velema, 'De liefde is de vervulling van de wet', in: Uw knecht hoort. Theologische opstellen aangeboden aan W. Kremer, dr. J. van Genderen en dr. B.J. Oosterhoff ter gelegenheid van hun vijfentwintigjarig ambtsjubileum, Amsterdam 1979, 103-118.

7. Casuïstiek

1. Uit de geschiedenis - 2. Bezwaren van protestantse zijde - 3. Ons eigen standpunt wordt ons alleen in de situatie duidelijk.

Overeenkomst is het denken in, voor en vanuit de situatie. Verschil is er over de vraag of het gebod aan de situatie voorafgaat dan wel pas in de situatie kenbaar wordt; en of het eigenlijk pas met de situatie gegeven is. Verschil en overeenkomst tussen beide stelsels komen daarin uit dat situatie-ethiek in Amerika wel neo-casuïstry wordt genoemd. Uit deze naam blijkt dat men daar de situatie-ethiek dus als een, zij het nieuwe, vorm van casuïstiek beschouwt.

1. UIT DE GESCHIEDENIS

Verschil met situatie-ethiek

Casuïstiek is de oplossing van een probleem dat gegeven is met toepassing van het gebod op de situatie. We hebben in hoofdstuk 5 over de toepassing van de geboden geschreven. In hoofdstuk 6 is de liefde als vervulling van de wet aan de orde geweest. Met de nadruk op de eis der liefde hebben we de gedachte afgewezen als zou liefde de enige norm in elke situatie zijn. Er zijn wel degelijk geboden die voor de situatie gelden. Dat liefde daarbij een onmisbare rol vervult, is ons door de Heere Jezus en door Paulus duidelijk gemaakt. Dat liefde de geboden niet terzijde mag schuiven blijkt uit diezelfde woorden van Jezus en Paulus.

Casuïstiek is dat stelsel in de ethiek dat ervan uitgaat dat er voor elke situatie (men kan ook zeggen: voor elk geval = casus) een voorschrift is. Dit voorschrift staat niet letterlijk in de Bijbel, maar wordt via redenering uit de Bijbel afgeleid. Casuïstiek wil antwoord geven op de vraag hoe een mens in concrete gevallen, waarvoor geen direct gebod van God voorhanden is, toch met een goed geweten kan handelen. Het geweten kan alleen goed zijn, als het handelt overeenkomstig het gebod.

Dit wil zeggen dat casuïstiek eigenlijk antwoord geeft op de vraag die de situatie-ethiek open laat. De situatie-ethiek weet niet van een aan de situatie voorafgaand gebod. Zij weet alleen van het gebod der liefde, dat in de situatie haar invulling krijgt. De casuïstiek is van mening dat er een gebod is voor elke situatie; en dat dit gebod aan de situatie voorafgaat. Het verschil tussen situatie-ethiek en casuïstiek zal duidelijk zijn.

Toch doet zich het merkwaardige feit voor dat casuïstiek en situatie-ethiek in een bepaald opzicht overeenkomst vertonen. Die overeenkomst is hierin gelegen dat beide stelsels zich op het geval, men kan ook zeggen zich op de situatie richten. Alleen zegt de casuïstiek: het gebod voor dit geval gaat aan de situatie vooraf en is met behulp van redeneren uit de door God gegeven wet af te leiden. De situatie-ethiek ontkent dat er een voorafgaand gebod is. Er is alleen de eis om lief te hebben. Welke verplichting die eis in een concrete situatie meebrengt en tot welke handeling men dan moet komen, staat niet van te voren vast. Hoe het moet gaan

De casuïstiek is een stelsel dat bestaat uit een netwerk van geboden en verboden. Onwillekeurig denken we aan de 613 geboden en verboden die de farizeeën hebben gemaakt rondom de wet van God.

Vanuit de biechtpraktijk

De vraag is natuurlijk hoe de casuïstische ethiek tot deze resultaten kwam. We moeten daarvoor terug naar de biechtpraktijk in de Rooms-Katholieke Kerk. Reeds in de

Middeleeuwen kende men biechtboeken waarin allerlei voorschriften en verboden zijn beschreven. Het christelijke leven werd daarin naar zijn gebods- en verbodszijde in kaart gebracht. Zonden werden daarin niet alleen beschreven, maar ook beoordeeld en de boete voor allerlei zonden werd vastgesteld.

In het bekende handboek voor de ethiek van Bernard Häring 'Das Gesetz Christi' vinden we de ontwikkeling van de casuïstiek in de 17e en 18e eeuw beschreven. We hebben nu het oog op het eerste driedelige handboek van deze auteur uit de vijftiger en zestiger jaren. Het tweede driedelige handboek 'Frei in Christus' - men lette op het verschil in de titel - uit de jaren rond 1979 en 1980 ademt een andere sfeer. Het eerste boek is klassiek rooms-katholiek. Het tweede boek vertoont invloed van het existentialisme. Hierin wordt terughoudend en kritisch geschreven over de ontwikkeling van de casuïstiek.

Let is met name de gedachte dat de oude voorschriften niet meer passen bij situaties van de nieuwe tijd, waardoor men een nieuw stelsel nodig heeft. Zeker nog wel een stelsel, maar dan toch opener, beweeglijker en daardoor bei er hanteerbaar dan de boeken uit de Middeleeuwen boden.

Welnu, vanuit de behoefte aan aanpassing en bijstelling is er in die latere eeuwen een poging ondernomen een bij de veranderde omstandigheden passende casuïstiek te ontwerpen. Men formuleerde daarvoor bepaalde regels. Men zou deze enigermate kunnen vergelijken met hermeneutische regels die gebruikt worden bij het verstaan en toepassen van de wet.

Deze regels worden met Latijnse woorden aangeduid. Het gaat om de toepassing van de wet op de situatie. Men kan ook zeggen, zoals Douma doet, het gaat om de oplossing van het conflict tussen wet en vrijheid. De vraag is hoe ver iemand mag gaan in zijn beslissingen, als er niet een duidelijk voorschrift in de Bijbel voor te vinden is.

Alvorens de antwoorden die voorgesteld worden te beschrijven, moeten we nog eens benadrukken dat de bedoeling is de wet tot gelding te brengen door haar toe te passen op de situatie. Het feitelijke resultaat is echter dat men gaat zoeken naar wat nog net geoorloofd is, en waar de grens ligt tussen de ruimte om eigen zin door te zetten én waar men stuit op de grens van het verbod.

Bij wijze van voorbeeld: Iemand moet kiezen tussen handeling A, die moreel goed is, en tussen B waarover men kan twijfelen of de handeling moreel goed is. Uitgesproken slecht en derhalve absoluut verboden is de handeling niet. Zij is echter niet zo goed te noemen als handeling A. De vraag is dan: Zou B toch geoorloofd zijn?

Hier krijgen we te maken met de hermeneutisch-ethische regels, volgens welke in dit systeem de beslissingen genomen worden. De verschillende termen die men daarvoor hanteert wijzen op verschillende standpunten, die evenzovele scholen vertegenwoordigen.

Het eerste standpunt zegt: je moet de veiligste weg kiezen. Dat is in het latijn tutorisme. A is veiliger dan B. En daarom moet je B afwijzen en A volgen. Een tweede sleutelwoord is: je mag ook B kiezen zolang het waarschijnlijker is dat B meer moreel goed dan moreel kwaad meebrengt. De zekerheid van de veiligheid van het voorgaande standpunt wordt hier ingeruild voor de grotere mate van waarschijnlijkheid. Zo komt er ruimte vrij, waardoor je de veiliger weg wat mag verlaten. Als je nog maar een grotere mate van waarschijnlijkheid aan je kant hebt. Dit is met een Latijnse term probabiliorisme.

Welnu op deze weg gaat men dan verder. Er moet steeds meer ruimte en ook steeds meer vrijheid komen. Je mag handeling B kiezen als het even waarschijnlijk is dat B goed is als kwaad. Het meer waarschijnlijke (dat reeds aanmerkelijk minder was dan

het veiliger standpunt) wordt hier losgelaten ten gunste van het even waarschijnlijke. Dit is het standpunt van het aequiprobabilisme.

Ook van dit in gelijke mate waarschijnlijk wordt nog weer iets afgedaan bij het hier op volgende standpunt. B is reeds geoorloofd als het waarschijnlijk even goed was als A. In feite komt dit standpunt er op neer dat er vooraanstaande ethici moeten zijn die het voor A opnemen. In dat geval is A ook geoorloofd. Nog verder - omhoog of omlaag, men oordele zelf - ging het laxisme. B is geoorloofd als slechts één bekend auteur voor B pleit. Dit lakse, in de zin van ruime standpunt, is uiteraard het meest gemakkelijke standpunt. Het wordt overigens door de Rooms-Katholieke Kerk veroordeeld.

Volledigheidshalve moet wel gezegd worden dat er bij de voorgaande standpunten uitzonderingen gemaakt worden. Om te voorkomen dat het probabiliorisme al te zeer het veld zou veroveren, met name met betrekking tot de geldigheid in de toediening van de sacramenten, moest men een zekere weg gaan.

Men kan zeggen dat deze uitzonderingen duidelijk maken, dat de laatstgenoemde scholen het soms, ook naar het oordeel van de kerk, te gemakkelijk maken. Men kan het ook zo zeggen: naar mate de gevallen en de terreinen van handelen minder belangrijk zijn, worden er minder uitzonderingen gemaakt. In die gevallen kan men zijn gang gaan. Als het om zonden gaat waarmee het eeuwig heil van mensen gemoeid is, worden de regels en dat wil in dit geval zeggen: de uitzonderingen op de regels strakker.

De kwalijke kant ervan

Het zal duidelijk zijn dat deze ontwikkeling op velen de indruk maakt dat men zich met een beroep op de letter van de wet aan haar eigenlijke geldigheid tracht te onttrekken. Hoe ver kan ik mijn eigen gang gaan en toch nog formeel in overeenstemming met de wet handelen? We schreven hierboven: de casuïstiek wil aan de wet gehoorzaam zijn, terwijl het feitelijke resultaat toch anders uitvalt. De vraag is echter of dit resultaat wel zo onverwachts uit de lucht komt vallen als soms gesuggereerd wordt. Hebben de hermeneutische regels binnen de casuïstiek zelf niet ten doel de ruimte voor het handelen naar eigen inzicht zo groot mogelijk te maken? Dient deze ontwikkeling binnen de casuïstiek er eigenlijk niet voor om de geldigheid van de wet te beperken? In elk geval is het mede door deze twee eeuwen durende strijd tussen de scholen met hun eigen hermeneutische regels, dat de casuïstiek een minder goede, om niet te zeggen slechte naam gekregen heeft.

De casuïstiek is een stelsel geworden - hoewel aanvankelijk niet zo bedoeld - , dat probeert vast te stellen hoe ver men in het kwaad kan gaan, zonder schuldig te staan. Wie de veiliger weg verlaat, heeft er belang bij dat zijn daden toch niet veroordeeld worden. De nu besproken stromingen in de casuïstiek bieden daarbij weldoordachte en spitsvondig gerechtvaardigde hulp.

2. BEZWAREN VAN PROTESTANTSE ZIJDE

Amesius

In de protestantse ethiek komen we de casuïstiek ook tegen, en wel in dezelfde tijd als bij de rooms-katholieken, nl. in de 17e eeuw. Een heel bekend boek is dat van Willem Amesius.

Hij schreef in het latijn de vijf boeken van de consciëntie en haar gevallen, vertaald en wederom uitgegeven door de eerste hoogleraar in de ethiek aan de Vrije Universiteit, dr. W. Geesink. Amesius zelf leefde van 1576-1633. Hij was een leerling van W. Perkins. Hij vond in Voetius een medestander op dit terrein. Het is interessant om te

zien wat zoal in de boeken van Amesius aan de orde komt. Nog interessanter is het om na te gaan hoe het onderwerp behandeld wordt. Elk hoofdstuk is verdeeld in vragen, waarop vaak in meervoud antwoorden worden gegeven. Opvallend is het intensieve en uitgebreide beroep op de Heilige Schrift. Soms kan men dit beroep niet anders omschrijven dan als verwijzing naar teksten op de klank of op de zaak af. Of deze tekst met het oog op het onderwerp inderdaad bedoelt te zeggen wat de schrijver eraan ontleent is in meer dan één geval te betwijfelen. De ruimte ontbreekt ons om dit verder te illustreren. We willen met één voorbeeld volstaan. Het gaat over het teruggeven van wat aan een ander toebehoort. Dit moet gebeuren uit gerechtigheid, hetzij uit liefde en mildheid, hetzij uit een plicht die op een ieder rust. De teruggave moet geschieden aan de HEERE God en aan de wettige eigenaar. Hiervoor wordt verwezen naar 1 Samuël 12:1-3, Nehemia 5:11, Hebréeën 13:19 en 23. Met name het beroep op de laatste tekst doet ons vragen of die conclusie hieruit kan worden afgeleid.

Amesius behandelt alle facetten van het onderwerp. Alle mogelijke situaties en relaties waarin een mens met betrekking tot het thema verstrikt kan raken worden besproken. De antwoorden op de vragen zijn duidelijk.

Interessant is het te lezen dat de gebroeders Erskine naar de gewoonte van de prediking in hun tijd allerlei gewetensgevallen behandelden. P.H. van Harten schreef een boeiende dissertatie over hun prediking. Door de behandeling van deze gewetensgevallen kwamen zij ertoe aan de beloften allerlei aspecten te ontdekken. De beloften zijn er ter vervulling van de noden en de noden zijn er om de heerlijkheid van de belofte te laten zien. Ralph Erskine geeft in een van zijn preken in kort bestek een opsomming van wel vijftig aspecten van de zaligheid die in de beloften vervat zijn. Het ging hun vooral om vragen in verband met het geestelijke leven, al is de heiliging de aanleiding tot het behandelen van deze vragen.

'Niet de biechtpraktijk, maar de heiliging des levens stond de Puriteinen aanvankelijk daarbij voor ogen. Als een typisch puriteinse inbreng kan gelden dat deze methode vooral werd gehanteerd om vragen aangaande het persoonlijke geestelijke leven aan de orde te stellen en op te lossen. De behandeling van deze gewetensgevallen kreeg wijde verbreiding en drong die met betrekking tot de levensheiliging op de achtergrond', 129.

Verschillen met rooms-katholieken

Er is een duidelijk verschil tussen de gevallenleer bij deze auteurs en de casuïstiek van rooms-katholieke ethici. Als eerste punt willen we noemen, dat men nimmer uit is op een verruiming van de eigen inbreng en van de eigen vrijheid ten koste van de gehoorzaamheid aan het gebod. Een hermeneutiek van gewetensgevallen zoals die hierboven beschreven werd, is in de geschriften van deze protestantse auteurs afwezig. Vervolgens dient de casuïstiek als hulp voor de gelovigen. Zij heeft geen plaats in een wettisch moralistisch biechtboek. Men laat de verantwoordelijkheid voor de toepassing over aan de gelovigen. De gevallen worden wel uitvoerig besproken. Toch worden de antwoorden alleen bij wijze van voorbeeld gegeven. De gelovigen zelf moeten hun beslissingen nemen. Het gaat om pastorale hulp, en niet om een juridische vormgeving van de gehoorzaamheid aan de wet.

Een derde punt is dat deze casuïstiek voor ieder gelovige bestemd is, en niet maar voor de biechtvader die met behulp van deze casuïstiek de levenswandel van zijn parochianen structureert en beoordeelt. In dit verband moet ook genoemd worden dat deze auteurs de onderscheiding tussen doodzonden en vergefelijke zonden niet kennen.

Het hele klimaat, de setting en de strekking van deze casuïstiek is totaal anders dan bij de rooms-katholieke auteurs. Eén ding hebben ze gemeen. Dat is de keus voor de veiligste weg. Het tutorisme is bij de Rooms-katholieke ethici beginpunt van een ontwikkeling gebleken, terwijl het bij de auteurs van de Nadere Reformatie de zaak zelf is. De bedoeling is geestelijke leiding te geven ook in ethische kwesties, in tegenstelling tot het juridisch afbakenen van een ruimte waarin men nog net niet schuldig is en ook geen boete als straf bij het betoonde berouw behoeft te vrezen.

K.L. Sprunger schreef een interessant boek over Amesius. Hij behandelt in hoofdstuk XIII de ethiek van de Puriteinen. Dit hoofdstuk biedt een inzichtgevende beschrijving van de ontwikkeling van de casuïstiek bij auteurs in de lijn van de Reformatie. De zojuist door mij genoemde verschillen vinden we in de volgende samenvatting gekarakteriseerd.

'Protestant casuistry, from which Puritan ethics grew, promised to avoid the scandals of Roman casuistry', 164.

'In summary, Protestant casuistry paraded itself as a wholesome, practical, biblical exercise to bring Christians to righteousness. In Protestantism ethics generally was incorporated into theology to emphasize its biblical character', 164.

Kritiek van Brillenburg Wurth en van Barth

Toch zijn er ook in de kring van latere protestantse ethici nog al wat bezwaren tegen de casuïstiek ingebracht.

Wij vermelden de kritiek van G. Brillenburg Wurth (1898-1963). Hij vat samen wat anderen hebben geschreven. Casuïstiek vervalt in zedelijk atomisme. Men verliest het zicht op de eenheid van het zedelijke leven. Men kent eigenlijk niets anders dan afzonderlijke casus. Van de liefde als het eigenlijke zedelijke beginsel blijft niets over. Het christelijke leven komt neer op een uitwendige gehoorzaamheid aan het gebod.

Er is geen plaats voor geestelijke vrijheid. De menselijke autoriteit van de casuïst plaatst zich tussen God en ons geweten. De meester (wie hij ook zij) krijgt het voor het zeggen.

Het gevaar van farizeïsme is levensgroot aanwezig. Men kweekt een geest van zedelijke onwaarachtigheid. Als men maar aan de letter van de wet voldoet is het goed.

Dit leidt al spoedig tot een volstrekt scepticisme. Voor elk probleem is wel het gewenste antwoord als oplossing te vinden. Rechtvaardiging van een zondige handeling met behulp van deze hermeneutiek van de casuïstiek is stellig te geven. Van vaste normen blijft niets over.

- Voornaamste bezwaar is een on-Bijbelse wetsidee.

De wil van God gaat op in een codex (een handboek) van voorschriften en bepalingen met behulp waarvan elk zijn eigen geval kan oplossen, blz. 148v.

Karl Barth heeft op eigen wijze bezwaren ingebracht tegen het feit dat de speciale ethiek tot casuïstiek wordt. In de eerst plaats vindt hij dat de ethicus zich dan op de troon van God plaatst. Vervolgens vindt hij dat aan de casuïstiek de gedachte ten grondslag ligt dat het gebod van God een algemene regel is. Barth stelt daar tegenover dat het gebod altijd een speciaal gebod is in de situatie en een voorschrift is voor dit specifieke geval. Tenslotte herinnert hij eraan dat de christelijke vrijheid verstoord wordt, III, 4, blz. 10-12.

We gaan op de uitwerking van deze bezwaren door Barth niet verder in. Het tweede doet ons wat merkwaardig aan. Immers de casuïstiek breekt het gebod juist uiteen in vele regels. J. van Dijk heeft Barths opvatting geanalyseerd. Hij komt tot de conclusie

dat Barth een vorm van situatie-ethiek voorstaat. We zullen Barths tweede bezwaar dan ook vanuit diens eigen positie moeten verstaan. Aan Barth is kennelijk ontgaan wat Fletcher duidelijk heeft gezien, dat situatie-ethiek een vorm van neo-casuïstry is. Douma noemt als bezwaar dat de casuïstiek het unieke van de concrete situatie, waarin beslissingen genomen moeten worden verwaarloost, blz. 148. Hij wijst intussen dit bezwaar af, omdat situaties zelden zo uniek zijn dat ze niet met anderen te vergelijken zouden zijn.

3. ONS EIGEN STANDPUNT

Goed onderscheiden

Naar onze gedachte moet men goed onderscheiden tussen casuïstiek en casuïstiek; ofwel men moet een goede omschrijving van casuïstiek hebben. Dat wat in de geschiedenis van de ethiek langzamerhand karakteristiek voor casuïstiek is geworden, wijzen wij af. Ons bezwaar daartegen is ondermeer: De wet wordt in een aantal voorschriften, dienend voor gevallen, uiteengebroken, zodat aan de eenheid van de wet en aan de centrale plaats van de liefde ter vervulling van de wet geen recht wordt gedaan.

Vervolgens meent men voor dit geval een goddelijk voorschrift te hebben, als gevolg waarvan de gelovige aan het gezag van de ethicus (de casuïst) onderworpen wordt. Tenslotte wordt de schijn opgehouden dat men aan de wet gehoorzaam is. In feite wordt de hermeneutiek van de casuïstiek dikwijls gehanteerd om eigen zin als door God gewild te kunnen doorzetten.

Overeenkomst in situaties

Is er dan van de casuïstiek geen goed woord te zeggen? Dat is stellig mogelijk. Als men maar goed bedenkt wat men dan wel en wat men niet wil. Ons uitgangspunt is het feit dat er inderdaad tal van situaties zijn waarvoor niet direct een uitgesproken gebod van God is. Dit te zeggen is heel wat anders dan dat we zouden stellen: deze situatie is aan het gebod van God onttrokken; of: de mens moet zelf maar zien wat hij doet en wat hij ervan maakt. Deze laatste conclusie achten we in strijd met het feit dat God Zijn wet voor heel ons leven heeft gegeven.

Het gaat om de toepassing van de wet. In Exodus 20 en Deuteronomium 5 vinden we na de tekst van de Tien Geboden heel wat voorschriften die beginnen met: indien. Bij wijze van voorbeeld herinneren we aan Exodus 22:25, 26. Er worden voorschriften voor bepaalde situaties of gevallen gegeven. Hier hebben wij dus te maken met toepassing van geboden op concrete gevallen.

Douma spreekt in dit verband over het verbijzonderen van het gebod van God, hetgeen hij terecht iets anders vindt dan het versplinteren van de wet. Zijn bedoeling delen we, toch aarzelen we over het gebruik van het werkwoord verbijzonderen. Dat moge in de Schrift zelf met goddelijk gezag gebeuren. Wij hebben het gebod toe te passen of te concretiseren in onze situatie. Onze voorkeur blijft uitgaan naar het werkwoord toepassen.

Dan kan de ethiek wel degelijk hulp verlenen bij die toepassing. Voor ons is die toepassing niet hetzelfde als casuïstisch voor elke situatie het gebod uitspellen. Situaties vertonen vaak overeenkomst. Welnu, voor het gemeenschappelijke in verschillende situaties kan de ethiek de helpende hand bieden. Ook dan nog blijft er ruimte voor de heel persoonlijke verwerking van het gebod van God in het eigen leven. De ethiek heeft de helpende hand te bieden zonder alles in details te kunnen regelen of te mogen voorschrijven. Er blijft een heel persoonlijke

verantwoordelijkheid. In dit verband is er de ruimte van de christelijke vrijheid en de noodzaak van de liefde als gezindheid waarmee het gebod in welke situatie ook gehoorzaamd moet worden. Wij bepleiten geen tot in details uitgewerkte ethiek. Wij bepleiten wel bezinning en handhaving met het oog op de toepassing van de geboden in verschillende gevallen. Hiermee menen we aan het punt van gelijk dat de casuïstiek heeft, recht te doen. We menen tegelijk de negatieve kanten van de casuïstiek opgevangen te hebben. Hier zien wij een grote taak liggen voor de ethiek als wetenschappelijke bezinning op het handelen van de mens die het beeld van I ;od is, naar de geboden van God.

Het pastoraat kan van deze ethische bezinning dankbaar gebruik maken door adviezen te geven. Deze slaan op de heel unieke situatie van de enkeling in zijn persoonlijk leven en zijn sociale relaties en verplichtingen. Wij hebben daarover geschreven in het boekje 'Ethische vragen in prediking en pastoraat'.

Het moet opvallen dat de oproep om te toetsen wat de HEERE welbehaaglijk is (Rom. 12:2. Filip. 1:10; Ef. 5:10, 17) in het meervoud staat. Het is een gemeenschappelijke zaak. Dat meervoud betekent in elk geval ook dat we ons aan gemeenschappelijk beraad en aan handreiking die we elkaar kunnen geven, niet mogen onttrekken. Er is geen duidelijker bewijs voor het feit dat we samen naar de toepassing van de geboden moeten zoeken dan juist deze meervoudsvorm. Het betrekkelijk recht van de ethische handreiking met het oog op de casus (de gevallen) wordt door dit meervoud duidelijk aangewezen. Dat er daarnaast en daarna voor de enkeling en voor de pastor nog werk overblijft, is evenzeer een feit. Daarom eindigen we de bespreking van de casuïstiek met te wijzen op het betrekkelijke recht ervan.

Literatuur

W. Amezes, Vijf boeken van de consciëntie en haar regt of gevallen. Vertaalt en met uytgedrukte schrifuurplaatsen vermeerdert door C. van Wallendal, Amsterdam 1896.

J. van Dijk, Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths, München 1966.

J. Douma, Verantwoord handelen. Inleiding in de christelijke ethiek, Kampen 19833.

B. Häring, Das Gesetz Christi. Moraltheologie, Freiburg 1954 (1961v).

--, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Freiburg-Basel-Wien 1979-1981.

P.H. van Harten, De prediking van Ebenezer en Ralph Erskine. Evangelieverkondiging in het spanningsveld van verkiezing en belofte, 's Gravenhage 1986.

K.L. Sprunger, The Learned Doctor William Ames. Dutch backgrounds of English and American puritanism, Urbana-Chicago-London 1972.

W.H. Velema, Ethische vragen in prediking en pastoraat, Kampen 1989.

8. Het geweten

1. Bijbelse gegevens - 2. Alleen de mens heeft een geweten - 3. Theologische opvattingen in het verleden en het heden - 4. Betekenis van het geweten

1. BIJBELSE GEGEVENS

Veranderende waardering

Het geweten verdient gerespecteerd te worden, zei men tot voor kort. Er is ook in onze tijd nog een beroep op het geweten mogelijk. Gewetensbezwaren worden over het algemeen ernstig genomen. We denken aan hen die om gewetensbezwaren geen militaire dienstplicht willen vervullen. Zij achten het ongeoorloofd oorlog te voeren. Er zijn ook mensen die een bepaalde vorm van oorlogsvoering, b.v. de nucleaire, verboden achten. Zij achten het wel geoorloofd andere wapens te gebruiken.

Er wordt soms in bepaalde wetten een uitzondering gemaakt voor gewetensbezwaarden. Wel moet men zeggen dat in onze tijd gewetensbezwaren zwaarder tellen naarmate het gaat om onderwerpen die in de publieke belangstelling staan. Zij die omwille van hun geweten niet aan abortus of euthanasie willen meewerken, kunnen wel vrijstelling van de verplichting daartoe krijgen. Daarmee wordt hun gewetensbezwaar erkend. Het komt echter voor, dat men verpleegkundigen met zulk een gewetensbezwaar alleen daarom niet in dienst van een ziekenhuis laat treden. Dit betekent dat hun bezwaar in feite niet wordt erkend. Zulke medewerkers zijn alleen maar lastig en men kan ze beter buiten het ziekenhuis houden. Gevreesd moet worden dat meer dergelijke gevallen zich gaan voordoen in onze tijd.

Omdat het gewetensbezwaar een in onze tijd achterhaald standpunt raakt, zijn degenen die het bezwaar hebben lastige mensen. We willen hiermee alleen maar zeggen, dat het beroep op het geweten niet overal evenhoog meer aangeslagen wordt. Er is de neiging in onze samenleving om selectief te werk te gaan bij de erkenning van gewetensbezwaren.

De bovengeschetste situatie maakt duidelijk dat gedachten en opvattingen omtrent het geweten aan verandering onderhevig zijn. Naast grote waardering zijn er ook tijden van geringere waardering geweest. Naast de opvatting dat het geweten iets goddelijks in de mens is (de Middeleeuwen), is er ook de opvatting dat het geweten een product is van menselijke onderdrukking (Freud); van een slaafse instelling, waarvoor Nietzsche het christendom verantwoordelijk acht.

Het Nieuwe Testament

Laten we eerst zien wat de Bijbel over het geweten zegt. In het Oude Testament komen we het woord niet tegen. De zaak is er wel aanwezig, zoals we nog zullen zien. In het Nieuwe Testament ontmoeten we het woord 'syneidèsis', hetgeen letterlijk hetzelfde betekent als het Latijnse woord 'consciëntia'. Er wordt mee gezegd: medeweten. Niet overal waar we syneidèsis in het Nieuwe Testament tegenkomen, moet het in de specifieke zin van geweten vertaald worden. Het kan ook de betekenis hebben van bewustzijn, zonder dat daarbij direct aan zedelijk besef of zedelijke zelfbeoordeling gedacht behoeft te worden. In Hebrëen 10:2 gebruikt de Statenvertaling wel het woord *geweten*. Het gaat hier echter veel meer om: er weet van hebben; er besef van hebben. Het gaat om wat we wel noemen: kennis van zonde. Hetzelfde kan gezegd worden van 1 Petrus 2:19. Petrus bedoelt hier niet het geweten als uitdrukking van onze zedelijke zelfbeoordeling. Het gaat om de heilige bewustheid van Gods tegenwoordigheid. We zien er van af op nog meer plaatsen te wijzen waar

dit Griekse woord de betekenis heeft van besef, bewustzijn, rekening houden met. Alleen zij nog gewezen op 1 Corinthe 4:4 waar men het woord enigszins speels zou kunnen vertalen met: niets op zijn geweten hebben.

Er zijn echter teksten, waarin dit Griekse woord zeer beslist met geweten moet worden vertaald. In Romeinen 2:15 zegt Paulus dat het geweten der heidenen mede getuigt en de gedachten onder elkander hen beschuldigen. Het geweten fungeert hier als aanklager en getuige. In Romeinen 9:1 zegt Paulus dat zijn geweten mede getuigenis geeft door de Heilige Geest. In 1 Corinthe 10:29 heeft het woord ook de betekenis van geweten, al gaat het hier niet over Paulus' eigen geweten, maar om dat van anderen. In 2 Corinthe 1:12 spreekt Paulus over het getuigenis van zijn geweten. In 4:2 en 5:11 gaat het om het geweten van andere mensen.

Enkele nadere aanduidingen

We gaan na welke nadere aanduidingen Paulus van het geweten geeft. In Titus 1:15 spreekt Paulus over het geweten dat besmet is. In 1 Timotheüs 1:5 en 19 spreekt Paulus over een goed geweten. Men zie ook Handelingen 23:1. In Hebrëen 13:18 en 1 Petrus 3:16, 21 wordt ook over een goed geweten gesproken. In 2 Timotheüs 1:3 spreekt Paulus over een rein (zuiver) geweten. Paulus oefent zich erin een onergerlijk geweten te hebben. Hij bedoelt daarmee een geweten dat geen aanstoot geeft, Handelingen 24:16. In 1 Corinthe 8:7, 10 en 12 spreekt Paulus over het zwakke geweten. Het gaat hier om het geweten van mensen die Paulus als zwakken in zijn brief ter sprake brengt. Het zwak zijn van deze mensen wordt op hun geweten overgebracht.

Het Oude Testament

We zeiden reeds dat het woord geweten in het Oude Testament niet voorkomt. We treffen er wel de uitdrukking hart in aan. Dat is dan de reactie van het hart op concrete daden. Abigail zei tot David: 'Zo zal dit mijn heer niet tot wankeling of aanstoot des harten zijn', 1 Samuël 25:31. Zij wil voorkomen dat Davids hart zich veroordeeld moest weten door het doden van Nabal. In 2 Samuël 24:10 lezen we dat Davids hart hem sloeg, hetgeen meer wil zeggen dan dat het in hem tekeer ging of dat het in hem bonkte. Zijn hart beschuldigde hem vanwege de volkstelling. Een dergelijke betekenis heeft het woord hart ook in Leviticus 26:36 en in Deuteronomium 28:65. Het tegenovergestelde zegt Job van zichzelf. De Statenvertaling geeft de tekst niet helder weer. In Job 27:6 mogen we het volgende lezen: Mijn hart veroordeelt niet één mijner dagen.

We vatten samen

In het Nieuwe Testament heeft het woord 'syneidèsis' steeds de algemene betekenis van besef, bewustzijn, er weet van hebben. Vaker betekent het woord: geweten, in de zin van zelfbeoordeling, beschuldiging of ook besef van onschuld voor Gods aangezicht. Dat is dan het reine, zuivere, goede en onergerlijke geweten. Ook wordt het geweten door de zonde verontreinigd. Het kan zelfs dichtgeschroeid worden en verhard zijn. Er is sprake van reiniging van het geweten. Er is ook sprake van een zwak geweten.

Het oudtestamentische woord hart kan de functie hebben van beschuldigen en van vrijspreken. Het spraakgebruik van de Bijbel is dus beweeglijk. Dat is wat anders dan innerlijk tegenstrijdig. We willen ermee zeggen, dat het geweten meegaat en meedoet in de onderscheiden situaties van het leven. Men kan in geen geval zeggen dat het geweten iets goddelijks in de mens is. Men heeft het geweten wel een aureool van

heiligheid en onaantastbaarheid toegekend. Dit blijkt door het spraakgebruik van het Nieuwe Testament weersproken te worden.

2. ALLEEN DE MENS HEEFT EEN GEWETEN

Geweten = mede-weten

Wat is het nu karakteristieke van het geweten? Een dier heeft geen geweten. Een dier heeft wel bepaalde beseffen en een bewustzijn, maar geen zelfbewustzijn. Alleen de mens heeft zelfbewustzijn. Hij is zich van zichzelf bewust. Met dat zelfbewustzijn is ook de mogelijkheid van zedelijke zelfbeoordeling gegeven. Het met zich zelf meeweten is de omschrijving van zelfbewustzijn. Dat ligt ook opgesloten in de term *syn-eidèsis*, *con-sciëntia*: weten niet zichzelf mee.

De vraag is dikwijls gesteld of dit ook betekent: met God medeweten? Dat die vraag gesteld wordt, is begrijpelijk. In het geweten krijgt de mens immers te maken met normbesef. Als hij geen kennis van een norm had, zou zijn zelfbeoordeling onmogelijk zijn. Ze zou niets voorstellen. Geweten als zedelijke zelfbeoordeling veronderstelt kennis van normen.

Het zelfbewustzijn raakt ook de zedelijke kant van 's mensen leven. Hij beoordeelt zijn eigen daden. Hij is er niet alleen verantwoordelijk voor. Hij heeft ook kennis van het goede en het kwade van zijn eigen daden. Zijn zelfbewustzijn neemt ondermeer gestalte aan in zijn zedelijke zelfbeoordeling. En dat is nu precies het geweten. In het geweten velt de mens vonnis over zichzelf. Hij komt tot een negatief of een positief oordeel over eigen daden. Hij heeft derhalve een goed of een slecht geweten.

Enkele opvattingen over het geweten

Waar haalt de mens de kennis en de normen vandaan? Dat is het kernpunt in de vragen rond het geweten. Weet hij uit zichzelf met God mee wat goed is en wat kwaad is?

Het antwoord op deze vraag is afhankelijk van de visie die men heeft op God en op de mens. Het Idealisme ziet de mens als deelhebbend aan het goede. Ieder mens heeft dat in zichzelf en weet ook uit zichzelf wat goed is. De mens is auto-noom. Hij stelt zelf de wet. Het is geen wonder dat het geweten in het Idealisme hoog scoort. Er moet toch een instantie zijn die een absoluut en onfeilbaar oordeel velt. De trotse hoogmoed van de mens die leeft en denkt in de termen van het Idealisme komt het sterkst tot uitdrukking in de waarde die hij aan het geweten hecht. Het is absoluut betrouwbaar en de hoogste rechter -overigens in eigen zaak en in eigen hart.

Het Empirisme daarentegen ziet het geweten als product van de geschiedenis. Wat mensen wordt voorgehouden, aangeleerd en zelfs ingehamerd, dat demonstreert zich in het gewetensoordeel. Dan is het gewetensoordeel eigenlijk niet meer dan wat de mens uit zijn omgeving opsteekt, zolang hij daarover nog niet kritisch heeft nagedacht. Het Marxisme ziet het geweten als resultaat van productieverhoudingen. Welke plaats de mens in het productieproces inneemt, dat wordt weerspiegeld in het geweten.

Nietzsche en Freud

De felste bestrijders van het geweten noemden we reeds. Ze zijn Nietzsche en Freud. De eerste ziet het geweten als een product van de slapheid en van de verachtelijke onderworpenheid aan de wetten die men van God afkomstig acht. De *Übermensch* heeft geen geweten. Hij staat er immers boven. Het is nog teveel gezegd dat hij zijn eigen geweten is. Hij heeft het geweten niet

nodig. Hij is die hij is. God en zijn dienst zijn knechtend voor de mensen. Van dat juk moet de mens zich bevrijden. Daarom: weg met het geweten. Ook Freud noemden we reeds. Hij heeft een geweldige synthese gesmeed van de hierboven besproken stromingen. Hij staat dichterbij Nietzsche dan bij het Idealisme. Hij heeft van Marx het een en ander overgenomen in de beschrijving van de negatieve betekenis van het Über-ich. Dit staat immers onder de druk van, ja is zelfs product van de omgeving. Die omgeving wordt gevormd o.a. door godsdienst, kerk en Bijbel. Freud speelt in op het hedonisme van deze eeuw. Hij wil het driftleven zich laten uitleven. Daarbij kan hij het geweten niet gebruiken. Dat wordt wegverklaard door de bron ervan zwart te verklaren. En de bron waar de mens het geweten vandaan haalt, is zijn omgeving, de samenleving en autoriteiten boven hem en rondom hem. Freud heeft niet alleen op het hedonisme ingespeeld. Hij heeft het ook opgeroepen. In de moderne propaganda voor de vrijheid van lustbeleving geven Freud en Marx elkaar de hand. Het zijn hun handen die het geweten verstikt hebben. Er is geen plaats meer voor het geweten. De mens heeft het niet nodig. Want hij is niet meer dan materie en drift.

Vanwege deze ontwikkelingen heeft de eerbied voor het geweten een knauw gekregen. Als het nog 'gerespecteerd' wordt, dan toch selectief. En dat is op zichzelf al een miskennis van het geweten als karakteristiek fenomeen in de wereld van mensen.

3. THEOLOGISCHE OPVATTINGEN IN HET VERLEDEN EN HET HEDEN

De Middeleeuwen

De christelijke kerk en de theologie in de Middeleeuwen hebben een goed woord ten gunste van het geweten gesproken. Zij hebben zo hoog opgegeven van het geweten dat het eigenlijk wel moest vallen. Een oude onderscheiding die stamt uit de Middeleeuwen is die tussen 'syntèresis' en 'syneidèsis' dat is consciëntia. Het eerste woord betekent bewaren. Het geweten bewaart de geboden van God. Hieronymus (348-420) kende reeds de betekenis van 'syntèresis' in het leven van mensen. De ontwikkeling naar de zojuist genoemde onderscheiding tussen 'syntèresis' en 'consciëntia' is van later tijd (Alexander van Hales (± 1185-1245) en Thomas van Aquino (1225-1274)). Zij stellen de 'syntèresis' als de onfeilbare kern, terwijl de 'consciëntia' dan de feilbare toepassing ervan is. De mens kan in zijn 'syntèresis' niet dwalen. In de toepassing van de geboden kan hij wel dwalen. Juist om deze reden heeft hij de hulp van de kerk nodig. De opkomst en de bloei van de casuïstiek is vooral te danken aan de moeite die de mens heeft met de 'consciëntia'. We zagen reeds dat de consciëntia kan dwalen.

Welnu, om haar van die dwalingen te weerhouden en bij de toepassing van de 'syntèresis' op het dagelijkse leven van dienst te zijn, is de kerk nodig. De casuïstiek dient dan de toepassing van het onfeilbare weten van Gods gebod in de concrete situatie. Zij is de hulpinstantie die de overgang naar de toepassing onfeilbaar laat verlopen. Casuïstiek is derhalve diep verankerd in de mensbeschuwing van de Middeleeuwen, en in de theologie, ja het hele kerkelijke leven uit die tijd.

Heeft met het verminderen van de betekenis van de casuïstiek ook de gewetensleer aan waarde en kracht verloren? We noemen enkele schrijvers die in deze eeuw nog heel positief over het geweten hebben geschreven. We bedoelen P. Prins (1899-1956) en G.H. Ter Schegget. En een theoloog die in de lijn van Luther het geweten hoog heeft, maar dan alleen in de vorm van het beschuldigende geweten is D. Bonhoeffer.

P. Prins schreef een dissertatie over het geweten. Men kan bij hem een breed, overzicht van de opvattingen over het geweten in vroeger en later tijd vinden. Zijn eigen

visie komt uit in het volgende citaat: 'De Heilige Geest die ons de openbaring Gods betuigt in zijn waarachtigheid, en God, die zichzelf openbaart aan alle mensen, zij behoren niet tot het geschapene en daar zij met hun werk de gewetensgrondslag zijn, behoort het geweten naar zijn kern en wortel ook niet tot het geschapene, maar is het bovenmenselijk en goddelijk en heeft het iets van het gezag en de majesteit, die alleen Gode eigen zijn', 508.

Men vraagt zich af hoe een gereformeerd theoloog 's mensen geweten iets bovenmenselijks, ja goddelijks kan noemen, dat iets heeft van het gezag dat alleen God toekomt.

Opmerkelijk is dat Ter Schegget in een heel andere context ongeveer hetzelfde zegt. Hij ziet het geweten niet betrokken op Gods wet die in de natuur en de Schrift wordt geopenbaard. Het geweten is gebonden aan Gods toekomst. Het heeft daarom een revolutionair karakter. We citeren: 'Om "geweten" te kunnen funderen moet het laatste wat van een mens messiaans te zeggen is als werkelijk verondersteld worden, nl., dat hij een kind van God is, d.w.z. dat hij in de goddelijke natuur participeert. Met minder gaat het niet! Een geweten hebben betekent niet meer of minder dan: de Heilige Geest hebben. Syneidèsis is medeweten. Een geweten hebbend zijn wij en-theoi onze eigen rechters! Dat alles kan theologisch alleen gesteld worden als reeds nu geldende actualiteit van de werkelijkheid der toekomst', 84.

Ook hier is het geweten iets goddelijks in de mens. Het opvallende is dat dit een voorschot, een vooruitgrijpen op de toekomst is. Bij Prins een vergoddelijking vanuit de schepping, bij Ter Schegget vanuit de toekomst, het eschaton.

Bonhoeffer kent het geweten alleen als het door Christus bevrijde geweten. Wie anders over het geweten spreekt, is bezig zichzelf te rechtvaardigen. En dat brengt per definitie een slecht geweten mee. Ook uit zijn werk citeren we een stukje: 'Das natürliche - und sei es das rigoroseste - Gewissen erweist sich nun als die gottloseste Selbstrechtfertigung, es wird überwunden durch das in Jesus Christus befreite Gewissen, das zur Einheit mit mir selbst in Jesus Christus ruft. Jesus Christus ist meira Gewissen geworden', 259. Men zie ook blz. 273.

Ten overvloede zij verwezen naar H. Thielicke (1908-1986), die het geweten een plaats geeft binnen de spanning van Wet en Evangelie. Het geweten weet zich beschuldigd. Het zoekt de vergeving. Het getrooste geweten is identiek met het geloof. Evenmin als het geloof een toestand is (Gläubigkeit) maar een geloven, is evenmin het geweten een toestand. Het geweten hangt aan en houdt zich vast aan het Evangelie, aldus Thielicke in Ethik I, 529v. Dit is ook te vinden in: 'Glauben und Handeln', 302v. Aldaar op 263-303 een overzicht van wat nog andere auteurs over het geweten geschreven hebben.

Het blijft merkwaardig dat ook in protestantse kringen zo hoog opgegeven wordt van het geweten. Dat kunnen we uiteraard niet zeggen in de lijn van: Luther, Barth, Thielicke. Bij hen is het geweten het beschuldigde en daarna het vrijgesproken, gerechtvaardigde geweten. Terecht zei Thielicke dat dit geweten ongeveer gelijk staat met geloof. Het neemt een plaats in binnen de overtuiging van zonde en de vrijspraak door het evangelie.

4. BETEKENIS VAN HET GEWETEN

'Het licht der natuur'

Waarom wordt zo hoog opgegeven van het geweten? Dat hangt samen met 's mensen

hoge afkomst. Hij is het beeld van God. Het hangt ook samen met de openbaring die God de mens doet toekomen. De één ziet het geweten vooral bepaald door de schepping en scheppingsgegevens. De ander ziet het vooral vanuit de toekomst, die nu reeds in het heden via het geweten bij de mens binnenkomt.

Hebben beiden ongelijk? Wij kennen in de belijdenisgeschriften en in de gereformeerde theologie de gedachte van de algemene openbaring. God heeft de mens geschapen in relatie tot zichzelf. De mens is daarom de kroon der schepping, omdat hij het beeld van God is, geschapen om Zijn Schepper te kennen, in rechtvaardigheid en heiligheid voor Hem te leven en om Hem eeuwig te prijzen. God heeft Zich aan de mens niet onbetuigd gelaten. Dat doet hij nog steeds niet. Romeinen 2:15 legt daarvan getuigenis af. Deze bemoeienis van God door de uitstraling van Zijn geboden, inzettingen én van het evangelie stuit bij de mens op weerstand. De mens is bij uitstek het schepsel dat positief op Gods Openbaring zou moeten reageren. Hij is daarvoor gekwalificeerd en geestelijk en lichamelijk toegerust.

Zonde betekent de breuk met God. Het verstand is verduisterd en de mens is vervreemd van het leven met God. Daarom kent de mens God niet meer. In die breuk is ook het geweten betrokken. Het wordt door de zonde besmet en verduisterd. Het kan zelfs zo verhard raken dat het toegeschroeid is.

In de Dordtse Leerregels wordt er gesproken van 'enig licht der natuur dat nog overgebleven is, waardoor hij behoudt enige kennis van God, van de natuurlijke dingen, van het onderscheid tussen hetgeen betamelijk en onbetamelijk is, en ook betoont enige betrachtting tot de deugd en tot uiterlijke tucht. Maar zó ver is het van daar, dat de mens door dit licht der natuur zou kunnen komen tot de zaligmakende kennis van God, en zich tot Hem bekeren, dat hij ook in natuurlijke en burgerlijke zaken dit licht niet recht gebruikt; ja, veel meer datzelfde, hoedanig het ook zij, op verscheiden wijze geheel bezoedelt en in ongerechtigheid ten onder houdt; en dewijl hij dit doet, zo wordt hem alle verontschuldiging voor God benomen', III-IV, 4.

Bij deze overblijfselen behoort ook het geweten. Het is duidelijk dat deze overblijfselen geen bruggehoofd vormen waarop de mens uit eigen kracht een nieuw leven in gerechtigheid en heiligheid kan opbouwen. Het is precies omgekeerd. Deze overblijfselen dienen om de mens te beschuldigen. Dat is het punt van gelijk in de beschouwing van Luther, Barth en Thielicke. Er zijn nog sporen, restanten, flarden en fragmenten, waardoor de mens weet dat zijn daden gemeten worden aan de wet van God. Maar toereikend is deze gewetenskennis niet. Een basis voor een ethiek naar Bijbelse normen vormt deze kennis evenmin. Men kan de mens erop aanspreken. Aansprekingspunt is dit restant van kennis veel meer dan dat het aanknopingspunt zou zijn.

Er is meer nodig

Er is echter meer nodig om een goed geweten te krijgen. Dat is de reiniging van het geweten door het bloed van Jezus Christus en de vernieuwing van het geweten door de Heilige Geest, opdat het geweten zich gebonden weet aan de wet van God. Zonder deze vernieuwing blijft het geweten alleen een herinnering aan de hoge afkomst van de mens. Het geweten herinnert de mens aan zijn herkomst. Het wordt alleen positief voor de nabije en verre toekomst, als Christus het geweten vernieuwt.

Een mens wordt aangesproken op zijn verantwoordelijkheid. Hij is een zedelijk wezen, dat beslissingen moet nemen, en daarvan verantwoording moet afleggen. Met dit beroep op zijn verantwoordelijkheid correleert het beroep op het geweten. Hij dient te weten van normen boven zichzelf en buiten zichzelf. Normen die over hem oordelen. Men begrijpt: hier hangt alles aan de visie op de mens. Zeg mij hoe gij de

mens ziet en ik zal u zeggen welke opvatting u omtrent het geweten hebt, zouden we kunnen zeggen.

Het geweten is niet de laatste instantie

Het is goed dat het geweten gerespecteerd wordt in de samenleving. Als het geweten echt functioneert demonstreert zich daarin de hoge afkomst van de mens en vooral ook het verschil met de dieren. Men vergeet echter nooit dat het geweten meegezogen wordt in de draaikolk, waarin de mens door de zonde is terecht gekomen. Het geweten is niet de laatste, beslissende instantie, zelfs niet in het leven van een gelovige. Paulus sprak immers over een zwak geweten bij leden van de gemeente van Corinthe. De laatste instantie is niet het geweten, maar het Evangelie, waarbij inbegrepen de wet van God.

Geen partiële gewetensbeslissing

Om deze reden is het geweten een onderwerp dat in de christelijke ethiek een plaats heeft. Men kan dankbaar zijn als het geweten van de mens nog blijkt te werken. Men kan op dat geweten echter niet blind varen.

Een beroep op het geweten moet betekenen dat men in heel zijn leven naar alle aspecten en met alle consequenties van dien staat voor wat men als overtuiging van het geweten voorgeeft. Het geweten neemt geen partiële beslissing. Het is per definitie allesomvattend. Het gaat niet relatief te werk. Een gewetensbeslissing kan consequenties hebben voor de politiek. Als een gewetensbeslissing enkel door politieke overtuigingen wordt ingegeven, mist zij juist dat universele en dat radicale dat aan het geweten nu eenmaal eigen is. Het geweten is, zo zeiden we reeds, niet partiël. Het geweten heeft ook niet het laatste woord. God veroordeelt en Hij alleen spreekt vrij.

Een wijsgerige benadering

Als voorbeeld van een wijsgerige benadering van het geweten citeren we uit het artikel van Hartmut KreB in "Evangelisches Soziallexikon": 'Neben der motivierenden Funktion hat das Gewissen sodann im Blick auf eine geplante Handlung oft eine warnende Funktion; es vermag den Menschen darüber hinaus aber auch in G.konflikte zu stürzen: wenn nämlich angesichts einer Situation unterschiedliche Entscheidungen gleichermaßen als denkbar und vertretbar (bzw. unvertretbar) erscheinen. Dieses Problem ist besonders eindringlich bei Nicolai Hartmann bedacht. Für ihn übernimmt das G. die Funktion einer 'Ankündigung der sittlichen Werte im realen Bewußtsein'; im Konfliktfall nun steht ein Wert gegen einen anderen. Es können sich z.B. Situationen ergeben, in denen etwa die Werte von 'Harmonie' und 'Konflikt' einander widerstreiten: Harmonie ist ein Wert, weil sie das Zusammenleben, die Gemeinschaft ermöglicht; Konflikt ist ein Wert, weil aus ihm heraus Entscheidung, Handlung, Fortentwicklung entsteht. Im Blick auf solche einander widerstrebenden Werte, auf eine 'Wertantinomie', die den G.konflikt hervorruft, kann eine abstrakte Synthese jedoch nicht gefunden werden; nach HARTMANN soll der Mensch in der Situation des Wert- und G.konfliktes daher 'nach seinem eigenen lebendigen Gefühl der Werthöhe' entscheiden', 543v.

Ter afsluiting mogen we zeggen dat het geweten vanuit de Bijbel gezien primair het slechte, het veroordeelde geweten is. Wanneer het geweten gereinigd wordt, komt het tot het goede geweten. We dienen met een beroep op het 'meten zuinig en zindelijk te zijn. Het gaat niet aan allerlei moeiten waarvoor mensen zich gesteld weten heel

gemakkelijk af te wentelen op het geweten. We zullen het geweten respecteren, maar meer nog het evangelie eren waardoor het geweten vernieuwd en gevormd moet worden.

Literatuur

D. Bonhoeffer, Ethik, München 1966.

H. Krell, 'Gewissen', in: Th. Schober u.a. (Hrsg.), Evangelische Soziallexikon, Stuttgart-Berlin 1980', 542-544.

P. Prins, Het geweten. Een exegetisch-historisch dogmatisch onderzoek, Delft 1937.

G.H. ter Schegget, Het beroep op de stad der toekomst. Ethiek van de revolutie, Haarlem 19712.

H. Thielicke e.a., Glaube und Handeln. Grundprobleme evangelischer Ethik, Bremen 19612.

--, Theologische Ethik, I Prinzipienlehre, Tübingen 19653.

9. Adiafora

1. De zaak - 2. Enkele historische notities - 3. Het punt van gelijk

1. DE ZAAK

De termen

De titel is ontleend aan een Grieks woord, dat betekent onverschillige dingen. In de ethiek betekent de term adiafora dingen die noch goed noch kwaad zijn. Het betreft dingen waarvan men niet kan zeggen dat ze geboden en evenmin dat ze verboden zijn. In het latijn spreekt men over middelmatige dingen. Met deze laatste term wordt zakelijk hetzelfde bedoeld. De benaming is echter enigszins verschillend van de Griekse aanduiding. Het Latijnse woord wil zeggen dat ze liggen op het gebied midden tussen goed en kwaad. Men mag ze doen. Men kan ze ook nalaten. Juist omdat er geen gebod en evenmin een verbod is, kan men er naar believen mee handelen.

Het gaat bij deze vragen, zo gezien, niet over de toepassing van de wet. Karakteristiek is immers dat er voor de adiafora juist geen wet geldt. Ze liggen terzijde van de wet. De principiële vraag is of er voor adiafora in het christelijke leven een plaats is; scherper nog gezegd, of er een plaats voor moet zijn.

Laten we het vraagstuk concreet maken. Er is geen gebod volgens hetwelk we kunnen vaststellen welk soort schoenen wij moeten kopen, en welk soort ons verboden is te kopen. Hier is de mens toch vrij om te kiezen. Datzelfde geldt met betrekking tot de aanschaf van een auto. Als er al beperkingen in de keus zijn, dan worden die niet ingegeven door de gedachte: deze auto mag ik beslist niet kopen. Een beperking zal veeleer gevormd worden door de financiën, of door de leeftijd. Voor een ouder iemand geen lange slee, ook geen klein type waar het moeilijk is in- en uit te stappen. Misschien spelen politieke motieven een rol: geen auto uit een Oostblokland. Wat dan echter te zeggen van het afzien van het aankopen van een Japans automerk, om zodoende het oprukken van de Japanners op de Europese markt tegen te gaan? Is dit louter een economisch motief, of speelt hier in de economische overweging ook de ethiek een rol? Blijkens de vele Japanse merken en verkooppunten zijn er niet velen in ons land die zulke ethisch-economische overwegingen laten gelden. In onze tijd zullen overwegingen met betrekking tot het milieu meespelen.

We noemden slechts enkele voorbeelden. Er zijn uiteraard tal van andere gebieden te noemen met betrekking waartoe hetzelfde opgemerkt kan worden. De mens wordt in zijn vrijheid aangetast als hij zich bij kleine en grote dingen, of bij allerlei dagelijkse routineverrichtingen aan de wet van God gebonden moet achten. We hebben de casuïstiek afgewezen. Er is niet voor elk geval een (uitgewerkt of toegepast) gebod. Moeten we niet als consequentie hiervan de adiafora als hoofdstuk in de ethiek aanvaarden? Dat wil zeggen dat er inderdaad onverschillige dingen zijn!

Verskil met de christelijke vrijheid

We wezen er terloops al op dat het onderwerp adiafora te maken heeft met de christelijke vrijheid. Het is goed het raakvlak tussen adiafora en christelijke vrijheid aan te geven, en tegelijk ook het verschil tussen beide te zien. Er is ongetwijfeld overeenkomst. Er zijn adiafora waarvan men zegt: de beslissing daarover is aan een christen in zijn vrijheid overgelaten. Men ontkent dan niet dat er met betrekking tot dat gebied van handelen of tot die bepaalde beslissing een stukje verantwoordelijkheid is. Hoe men die verantwoordelijkheid beleeft wordt aan ieders geweten, aan ieders

vrijheid overgelaten. Hij mag dat zelf invullen. Er zijn er die deze beleving van de christelijke vrijheid zien samenvallen met het vraagstuk van de adiafora.

We moeten echter een stap verder gaan. De adiafora betreffen niet slechts het terrein van de christelijke vrijheid. Zij betreffen handelingen die aan een ethische beoordeling onttrokken zijn. Het gaat niet maar om de christelijke vrijheid. Het gaat erom dat bepaalde handelingen niet voor een ethische beoordeling in aanmerking komen. Adiafora beslaan een breder terrein dan wat men gewoonlijk als dat van de christelijke vrijheid aanduidt.

2. ENKELE HISTORISCHE NOTITIES

De Stoa

Het hele probleem gaat terug op de filosofie van de Stoa. Tussen deugd en kwaad ziet de Stoa een derde groep liggen. Die dingen die voordeel noch nadeel brengen. Leven, gezondheid, genot, lichamelijke schoonheid, rijkdom en dergelijke werden adiaforon genoemd. Het tegenovergestelde ervan, dood, ziekte, pijn, zwakheid, armoede geldt ook als adiaforon. Ze zijn in zichzelf slecht noch goed. Je kunt ze goed gebruiken en ook ten kwade aanwenden. Wat zowel goed als slecht te gebruiken is, mag geen goed heten. Men trekt dit zelfs door tot in de waardering van het leven. Door de Stoa wordt zelfmoord in bepaalde gevallen aangeprezen. De achtergrond daarvan is dat een mens zich onafhankelijk van al deze goederen, ook van het leven, moet opstellen. Wie dat doet kan er gebruik van maken. Hij kan ook van het gebruik afzien. Hier ligt voor de Stoa het terrein van de adiafora.

Er moet toch wel wat meer gezegd worden. Men kan niet volhouden dat leven en dood, gezondheid en ziekte, rijkdom en armoede op één lijn staan. Een mens haakt naar leven en streeft naar gezondheid en geluk. Dan komt de onderscheiding op tussen wat verkieslijk en niet verkieslijk is. Duidelijk mag zijn dat men door verstandelijk overleg moet beslissen welke dingen te verkieslijk zijn en welke dingen niet. Iedereen moet voor zichzelf beslissen wat hij nastreeft en wat hij nalaat. Wie eenmaal aan het onderscheiden gaat weet niet van ophouden. Hij komt immers met het onderscheid verkieslijk- niet verkieslijk niet klaar. Hij gaat ook nog weer dingen aanwijzen die buiten dit onderscheid vallen. Zo is er binnen het oorspronkelijke terrein van de adiafora een gebied waarop men de term niet in zijn absoluteitsheid kan toepassen. Er is ook een gebied waarop de term toch van kracht blijft.

De achtergrond

Wat is eigenlijk de fout die aan dit stelsel ten grondslag ligt? Dat is de houding van zelfgenoegzaamheid (autarkeia) die van de mens vraagt dat hij zich gevoelloos opstelt tegenover de dingen en de ervaringen in zijn leven: de apatheia (gevoelloosheid). Zij gaat verder dan alleen maar de afwezigheid van emoties. Het gaat om een houding van zich door niets en niemand uit zijn zelfgenoegzaam evenwicht te laten brengen. Apatheia brengt dan ook in bepaald opzicht onverschilligheid mee. En deze onverschilligheid wordt nu precies uitgedrukt door de term adiaforon. Er is derhalve een innige samenhang tussen - we kiezen nu de omgekeerde volgorde - adiaforon, apatheia en autarkeia. Deze zelfgenoegzaamheid is de ethische deugd bij uitstek.

De Stoa heeft geen visie op de goedheid van Gods schepping en evenmin op de zonde als ongehoorzaamheid aan Gods gebod. De Stoa miskent dat heel ons leven, met alles wat wij van God ontvangen en wat wij hebben te doen, staat onder de zeggenschap van God.

De grondfout

De hautaine zelfgenoegzaamheid van een mens die zich van niets afhankelijk weet, leidt tot een miskennen van de geschapen werkelijkheid als gave van God en tot een miskennen van de opdracht om deze gave goed te gebruiken en er dankbaar van te genieten. Alles om ons heen is adiaforon. Dit blijkt in de praktijk niet houdbaar. De stelling werkt niet, omdat we er niet mee kunnen werken. Dan wordt de oplossing gezocht in een rationalistische en individualistische onderscheiding tussen allerlei zaken en handelingen.

Deze benadering is wat haar grondstelling, de innerlijke houding betreft wel consequent. In de toepassing van haar principia is ze dat niet. Er blijkt telkens bijstelling te moeten plaatsvinden. Er worden onderscheidingen aangebracht, die alleen daaruit voortkomen, dat de oorspronkelijke theorie niet consequent uitvoerbaar blijkt te zijn.

Het opmerkelijke is dan, dat het geen ethische noties of normen zijn, die de ontwikkeling van de theorie bepalen. Het is een rationalistische benadering die beslist. Terwijl dit stelsel het ethos zo hoog in het vaandel heeft, blijkt het in de praktijk veel minder ethisch te werk te gaan dan het voorgeeft.

Dit stelsel blijkt in politiek-sociale verhoudingen geen veranderingen aan te brengen. Alle mensen zijn volgens de Stoa wel gelijk. Derhalve zou men mogen verwachten dat een pleit gevoerd wordt voor de afschaffing van de slavernij. Een mens moet zich echter onafhankelijk van de omstandigheden opstellen. Dat betekent dat hij ook als slaaf bewijzen moet dat hij zichzelf genoeg is. Het evangelie wijst ons een volstrekt andere weg. Het heeft ook invloed op de verhoudingen tussen mensen. Het laat immers zien dat God de dingen en ook de mensen geschapen heeft. Hij heeft Zijn regels, Zijn wetten gegeven. Gehoorzaamheid aan Gods wetten doet zoeken naar verandering van maatschappelijke misstanden.

Er is toch niet voor alles een voorschrift?

God heeft toch niet voor alles een voorschrift gegeven? Wij hebben toch het recht en de vrijheid om allerlei zaken in ons leven naar eigen inzicht te regelen? Er is toch niet voor elke te nemen beslissing een goddelijk voorschrift? Hier zijn we weer bij de vraag van de adiafora. Ze is in Duitsland vooral in Lutherse kringen sterk aan de orde geweest. Douma heeft daarover een interessant artikel geschreven, waarvan hij in 'Verantwoord handelen' een samenvatting geeft. We noemen slechts de topics uit de tweemaal gevoerde adiaforistische strijd.

Bij het Leipziger interim van 1648 moesten Rooms-Katholieke en Lutherse theologen elkaar vinden om in godsdienstvrede verder te leven. Melanchthon (1496-1540) wilde heel wat concessies doen aan de Rooms-Katholieken, b.v. in verband met de confirmatie, het laatste oliesel en tal van ceremoniële handelingen. Zijn argument was: het gaat hier om adiafora, om dingen die geboden noch verboden zijn. Wie bedenkt dat de liturgie wortelt in het dogma zal kunnen begrijpen dat veel Lutheranen Melanchthon niet wilden volgen. Er ontstond dan ook binnen de kring van de Lutheranen een felle tweestrijd, die tot tweespalt leidde. Melanchthon kon zich wel op een bepaalde gedachte van Luther beroepen. Alleen wat door God verboden was, moest geweerd worden. Men kan uiteraard niet het tegenovergestelde als enige waarheid in zulke zaken verdedigen: alleen wat geboden is, is goorloofd. Wie dat stelt, legt het handelen vrijwel lam. Er zijn ontwikkelingen en nieuwe vragen, waarop men dan geen antwoord kan geven. Over zulke dingen is immers niets geschreven. Men kan derhalve ook niet zeggen: het is voorgeschreven.

Melanchthon koos de tussenweg. Het gaat om onverschillige dingen. Al die dingen

waarover we noch een verbod of een gebod in de Bijbel vinden, zijn echter daarom nog niet onverschillig. Dat hebben de tegenstanders Melanchthon duidelijk gemaakt. De tweede adiaforistische strijd vond plaats aan het eind van de 17e eeuw. Nu waren het de Piëtisten onder de Luthersers die de strijd aanboden tegen wat zij noemden een wereldse levenswandel. Zij keurden toneel, dans, kaartspel en dergelijke af. Hun stelling was dat zulke zaken in zichzelf verkeerd zijn, en niet pas verkeerd worden door het misbruik dat ervan gemaakt wordt.

Conclusie uit de historie

Opmerkelijk moet het heten dat de adiaforistische strijd beide keren gevoerd werd tegen mensen die zich op adiafora beriepen. Uiteraard zijn de voorstanders er om de adiafora te verdedigen. Wat zij voorstonden kwam onder kritiek te staan. Toen beriepen zij zich op het feit dat het om adiafora ging. Niet: er zijn adiafora, en daarom zijn ze geoorloofd. Nee, omgekeerd. Ze zijn geoorloofd, en als je er kritiek op hebt, tast je het adiafora-karakter van deze geoorloofde dingen aan. Bij de Stoa was de benaming adiafora uitgangspunt. Hier is de benaming een argument om wat plaatsvindt te billijken. Dat moet ons te denken geven.

3. HET PUNT VAN GELIJK

Tegenover de casuïstiek

Hoe zullen we in dit geding onze positie bepalen? We trachten nog eenmaal (bij wijze van samenvatting) de stand van zaken scherp te tekenen. Tegenover de casuïstiek wordt het goed recht verdedigd van persoonlijke vrijheid van handelen. Er zijn veel dingen in ons dagelijks leven, waarvoor de Bijbel geen concreet uitgewerkte voorschriften geeft. Deze vrijheid kan nog verder uitgebreid worden tot de gedachte dat er dingen en handelingen zijn, die eigenlijk niet onder het gebod van God vallen. De mens moet over tal van dingen niet moeilijk doen en het ook anderen niet moeilijk maken. De kleur noch van een auto noch van een kledingstuk, het iets eerder of later vervangen van de auto door een andere, het veranderen van werkring (indien de mogelijkheid zich voordoet), het genieten dan wel laten staan van bepaalde spijzen, de manier waarop je de vakantie vult: binnenlands of buitenlands - dat doet er niet toe. Daarover geeft de Bijbel geen voorschrift.

Helemaal waar is dit overigens niet. De zaak van eten en drinken komt in Romeinen 14, 1 Corinthe 8 en ook in 1 Timotheus 4 ter sprake. Over het houden van feestdagen lezen we ook in Romeinen 14:5, Galaten 4:10 en Colossenzen 2:16. Over de bedekking van het hoofd en over lang of kort haar wordt in 1 Corinthe 11 geschreven. Wel mag men zeggen dat deze onderwerpen meestal ter sprake komen in een verband dat wijst op de vrijheid van de mens. Strakke gebondenheid aan menselijke voorschriften wordt afgewezen.

'Alles is geoorloofd'

In verband met adiafora wordt dikwijls herinnerd aan 1 Corinthe 6:12 en 10:23 waar Paulus zegt dat alles hem geoorloofd is. Hij kent wel grenzen: niet alles is nuttig en niet alles bouwt op. Bovendien is beslissend dat hij zich door niets zal laten beheersen. Niets mag over hem heersen zodat hij er een knecht van wordt. Met enig gevoel voor humor zou men kunnen zeggen dat Paulus hiermee impliciet, dus zonder de term te gebruiken, juist zegt dat de dingen voor hem adiafora zijn. Je mag er gebruik van maken, maar je moet je er niet door laten knechten. Je moet er vrij tegenover staan. Dat is alleen het geval als ze adiafora voor je zijn. Het gaat Paulus echter niet om de

adiafora van de Stoa, maar om het rechte gebruik van de christelijke vrijheid.

De term deugt niet

Wij zouden niet met F. Lau in RGG I, 93-96 willen zeggen dat de wettigheid van de term adiafora afhangt van het gebruik dat men ervan maakt.

De term is alleen al vanwege zijn herkomst uit de Stoa onbruikbaar. Ook de wijzigingen die men later in het gebruik van de term heeft aangebracht, brengen in ons oordeel over deze term geen verandering.

Dat wil niet zeggen dat zij die het goed recht van de term verdedigen geen punt van gelijk hebben. Er is stellig enig gelijk in hun opstelling. Het kader deugt echter niet.

Juist de hierboven aangehaalde uitspraak van Paulus uit 1 Corinthe 6:12 en 10:23 maakt duidelijk, dat wat geoorloofd is, niet buiten de ethische beoordeling valt. Met te zeggen dat het geoorloofd is, is het gebruik ervan toegestaan. Heel ons leven, ook de kleine dingen van het dagelijkse leven, de gewone steeds terugkerende zaken, vallen onder de centrale regel die Paulus zonder enige uitzondering formuleert: niemand van ons leeft voor zichzelf en niemand sterft voor zichzelf, Romeinen 14:7. Men zie ook 1 Corinthe 10:31: hetzij dat gij eet, hetzij dat gij drinkt of iets anders doet, doe het ter ere van God. En het slot van Romeinen 14 - het gaat dan over eten en drinken - : Al wat uit het geloof niet is, dat is zonde. Heel het leven staat onder de heerschappij van God. Er is geen stukje dat we buiten die relatie mogen plaatsen, alsof we daarin zelf de baas zouden mogen zijn en ons onttrokken mogen weten aan de zeggenschap van God.

Onder Gods heerschappij

Hoe staan wij onder Gods heerschappij? Alleen door de wet die we in de Decaloog samengevat vinden en op tal van plaatsen nader geformuleerd aantreffen? Stellig ook door de wet, maar niet minder door het evangelie, dat spreekt van verlossing en bevrijding. In het evangelie lezen we dat geen ding onrein is in zichzelf. Het is onrein voor hen die het onrein achten, Romeinen 14:14. In 1 Timotheüs 4 gaat Paulus in op hen die het huwelijk en bepaalde spijzen verbieden. Hij zegt dat God zowel het huwelijk als de spijzen heeft gegeven, om met dankzegging te worden gebruikt. Omdat God ze geschapen heeft, zijn ze goed, mits ze met dankzegging genomen en genoten worden. Woord en gebed zijn nodig voor het goede gebruik. Het Woord laat ons zien van wie we ze ontvangen hebben en waartoe we ze te gebruiken hebben. In het gebed vragen we God om het goede gebruik en brengen we dank voor Zijn zorg over ons leven. Wat God geschapen heeft is goed. Door verkeerd gebruik kunnen goede dingen slecht worden. Dat is dan onze schuld. Wij kunnen met goede dingen ook zo omgaan dat niet alleen onze handelingen, maar ook het resultaat daarvan, de producten in zichzelf slecht worden. Dat is dan te wijten aan ons misbruik van Gods goede gaven.

Adiafora als aanduiding van dingen of handelingen die in zichzelf noch goed, noch slecht zijn, is een onjuiste en daarom onbruikbare term. De dingen zijn goed, al kunnen ze verkeerd, zondig, egoïstisch gebruikt worden. De dingen zijn slecht, omdat wij ze slecht maken door onze zonden erin te investeren. Producten van zondige handelingen zullen in het algemeen door die zonden gekarakteriseerd zijn.

We staan in heel ons leven onder de verplichting om God en de naaste lief te hebben, ook in het gebruik van allerlei dingen. Men zie Mattheüs 22:37-40. De liefde tot God geeft ons juist de gelegenheid om allerlei beslissingen in persoonlijke vrijheid te nemen. Veel eeuwen geleden werd bijvoorbeeld de echtgenote voor de zoon door de ouders uitgezocht. Nu kiest de één vrij en zelfstandig zijn levensgezel(in) en

omgekeerd, mogen we hopen. Deze keus gaat niet buiten God om. Zij zal een zaak zijn van zoeken en van bidden; ook van vinden en van dankbare verwondering. Spreuken 18:22 zegt dat wie een vrouw vindt iets goeds gevonden heeft en welgevallen van de HEERE heeft gekregen. Het zal hier gaan om die rouw die bij hem past en met wie hij gelukkig is. Het is ook mogelijk in rijpheid te besluiten ongehuwd te blijven. Men zie hiervoor 1 Corinthe 7:9 en 38-40, alsook Mattheüs 19:12, waar gesproken wordt over hen die zichzelf gesneden hebben (de beslissing om ongehuwd te blijven) terwille van het Koninkrijk der hemelen. Dit is overigens een beslissing waarop een ander geen invloed mag hebben.

Hetzelfde kan gezegd worden van de keus van een studierichting en in het verlengde daarvan het volgen van een bepaalde opleiding. Men kan hierbij wel raad vragen en goede adviezen ontvangen, maar de beslissing zelf is een heel persoonlijke.

Christelijke vrijheid tussen wetticisme en liberalisme

De zojuist genoemde punten maken duidelijk dat men hier niet maar moet denken aan ontspanning of iets dergelijks. Soms wordt christelijke vrijheid vooral met dat terrein in verband gebracht.

Wij willen het anders stellen: een gelovige is in al zijn beslissingen aan God gebonden, aan Gods wet, aan Gods liefde, aan Gods gaven waarvan hij met dankbaarheid gebruik mag maken.

Het is niet zo dat hem al zijn beslissingen door een uitdrukkelijk gebod van God zijn voorgeschreven. Dat zou wetticisme zijn, waarin geen plaats meer is voor het in vrijheid dienen van God. De liefde wordt dan gekanaliseerd en geformaliseerd in allerlei voorschriften. De wet wordt uiteen gebroken in gedetailleerde regeltjes. Er is geen ruimte om aan de liefde tot God heel persoonlijk uitdrukking te geven. Het ligt alles van tevoren vast. Zo is het niet.

Ook het omgekeerde geldt: er is niets dat niet met God te maken heeft. Alles staat onder zijn scepter en hoede. Ons verzet tegen wetticisme brengt ons niet tot liberalisme, dat op zijn beurt weer in anarchie terecht komt. We moeten heel eerlijk zijn: er zijn tal van zaken waarin het aankomt op een heel persoonlijke invulling van onze beslissingen. Vakantie houden, geld besteden boven datgene wat voor het gezin noodzakelijk is, de aanschaf van meubilair en zelfs de verandering van werkkring - daarin zit een persoonlijke keus.

Enkele regels als handreiking

Toch moet duidelijk zijn, dat we ook in deze dingen met enkele algemene regels te maken hebben. We formuleren er enkele. Met opzet zien we af van een poging tot volledigheid. Als we dat zouden nastreven, maakten we toch weer de indruk wettisch te willen zijn.

- Allesbeheersend is de liefde tot God. Handelen uit liefde tot God.
- Direct daarmee verbonden is de liefde tot de naaste. Komt die in onze beslissing tot haar recht of komt zij tekort?
- Dan is er de eigen vrijheid ten opzichte van de dingen. Handelen we in slaafse gebondenheid of werkelijk in vrijheid?
- Past de beslissing in ons levenspatroon of staat ze haaks erop? Betekent ze misschien een breuk in de continuïteit?
- Het gaat om een rangschikking van de dingen. Het ene heeft hogere prioriteit dan het andere. Houden we bij onze beslissing met die prioriteit rekening?

'Het geoorloofde' geen goed alternatief

Wij wijzen de term *adiafora* af. Er werd wel voorgesteld om haar te vervangen door

het geoorloofde. Schleiermacher (1768-1834) vond dat een bruikbare term, zij het dat hij hem plaatste in de rechtswetenschap en niet in de ethiek.

Naar onze gedachte is tegen het gebruik van deze term een analoog bezwaar in te brengen als tegen het gebruik van adiafora. Bij de laatste wil men geen oordeel uitspreken. Bij de eerste doet men dat wel, zij het in zeer algemene zin, maar een zo algemene zin, dat er niet iets wezenlijks wordt gezegd. Het geoorloofde vertoont als term dezelfde algemene structuur als adiafora. De eerste is positief, de tweede negatief.

Wij zouden ervoor willen pleiten dat ieder mens zich verantwoordelijk weet, ook voor die beslissingen die bijna automatisch genomen worden, en ook in die zaken waarin velen denken dat ze kunnen doen wat hun het beste uitkomt en wat zij het plezierigste vinden.

Paulus spreekt in Filippenzen 1:10 over 'ta diaferonta'. Dat zijn de dingen precies tegenovergesteld aan de adiafora. We moeten onderscheiden waarop het aankomt of waarom het eigenlijk gaat. We kunnen ook zeggen het gaat om dingen die eruit springen. Dit wijst ook op een bepaalde rangschikking. Niet alles is even belangrijk. In elke beslissing zit iets waarop het aankomt. Dat is het dankbaar gebruik en de gedachte dat we met wat we ontvangen, God en de naaste moeten dienen.

Onze conclusie

De bespreking van het thema adiafora leidt ons eigenlijk tot twee conclusies. Niets is onverschillig. En niet alles is even belangrijk. Dit is de ene conclusie. De andere is: we mogen binnen het kader van geloof en van de dienst aan God in vrijheid leven, dankbaar en dienstbaar, strijdend en belijdend. Dan zijn er verschillen tussen christenen onderling. Dat kan soms lastig zijn. Het heeft ook iets van de veelkleurigheid van het leven. Juist omdat de vrijheid gemarkeerd wordt door liefde en dienst, is zij niet onbepaald. Wat binnen de grenzen van liefde en dienst valt, zal door een mede-broeder of een kerkenraad niet mogen worden bekritiseerd. Wij zullen een ander niet mogen binden aan regels die wijzelf bij het invullen van onze beslissingen in acht nemen. We moeten met blijdschap toezien hoe anderen op hun manier, hun vrijheid tot dienst aan God en de naaste waarnemen. Het gaat erom dat wij elkaar aanvaarden en dat we niet voor ongeoorloofd verklaren wat niet nadrukkelijk door de wet van God verboden wordt.

Literatuur

J. Douma, Verantwoord handelen. Inleiding in de christelijke ethiek, Kampen 1983, 113-125.

F. Lau, Adiafora, in: RGG I, 93-96, Tübingen 1957.

N.H. Sbe, Christliche Ethik, München 1965, 150-156.

10. Botsing van plichten en het compromis

1. Kenmerken - 2. De oplossing - 3. Wat is een compromis? - 4. Grenzen aan het compromis

1. KENMERKEN

De twee onderwerpen uit de titel worden soms in twee aparte hoofdstukken ondergebracht. Wij behandelen ze in een hoofdstuk, omdat we ze twee kanten van eenzelfde zaak achten. De problematiek is gegeven met het feit dat de werkelijkheid zeer weerbarstig is. Wie het gebod van God wil gehoorzamen, stuit soms op de onmogelijkheid om voluit gehoorzaam te zijn. Dit feit wordt besproken bij het punt botsing van plichten.

Hierop volgt direct de vraag of we dan van de volledige gehoorzaamheid aan de eis van Gods geboden iets mogen afdoen. Is in zulk een situatie het sluiten van een compromis geoorloofd of niet?

Men omschrijft het compromis populair als: water bij de wijn doen. Wie niet het volle pond kan binnenhalen, moet met wat minder tevreden zijn. Iets is beter dan niets. We hebben het in de politieke discussies over principiële punten de laatste jaren wel horen omschrijven als: beter een half ei dan een lege dop. Is het geoorloofd op dat halve ei te mikken en de dop dan maar te laten voor wat hij is?

Waarop baseren we het recht om een compromis te sluiten? Is dat gegeven met het vaststellen dat een botsing van plichten in bepaalde gevallen onvermijdelijk is? Wat te zeggen als we de gedachte van een botsing van plichten menen te moeten afwijzen? Vervalt daarmee ook niet het recht om een compromis te sluiten?

Keuzen maken

We beginnen met de zogenaamde 'collisio officiorum', vertaald als botsing van plichten. Waarin bestaat precies het ethisch fenomeen botsing van plichten? Niet in het feit dat er een keus gemaakt moet worden. Met name het vorige hoofdstuk was gewijd aan het maken van keuzen, zonder dat men daardoor bij voorbaat schuldig werd. Wie het ene kiest, en daarmee het andere nalaat of afwijst, behoeft om die reden nog niet schuldig te staan. Als hij maar een goede keus doet.

Het wordt anders als iemand een keus doet voor een ding, terwijl hij beide tegelijk had moeten doen. We denken aan het feit dat Kuitert het een plicht van naastenliefde vindt, een mens die niet langer wil leven, te helpen bij de uitvoering van zijn besluit tot zelfmoord. Kan een medemens dit terecht van ons eisen als we zelf menen dat zelfmoord door God verboden is? Ook op het gebied van maatschappelijke hulpverlening zijn voorbeelden te geven. De cliënt houdt er een andere overtuiging op na dan de hulpverlener. Moet de laatste dan de eigen overtuiging opzij zetten en de cliënt helpen op de weg die de hulpverlener beslist onjuist vindt? Een ander voorbeeld is dat van de gehoorzaamheid aan hen die over ons gesteld zijn, onze ouders, de overheid of degene in wiens dienst we staan. Stel dat deze boven ons geplaatste iets van ons vraagt wat God ons verbiedt - dan kunnen we niet God gehoorzamen én degene die boven ons staan, ofschoon het een eis is dat we aan ouders, overheid en werkgever gehoorzaam zijn.

Petrus lost dit op het eerste gezicht eenvoudig op: *Men moet Gode meer gehoorzamen dan de mensen*, Handelingen 5:29; vgl. 4:19. De gehoorzaamheid aan God gaat boven die aan mensen. God heeft aan de mensen gezag gegeven. Toch blijft de vraag: staan we hier niet voor een botsing van plichten? Moeten we niet beide gehoorzaam zijn?

De noodleugen

Hetzelfde doet zich voor in gevallen van de zogenaamde noodleugen. Wij zijn geroepen om de waarheid te spreken. Wat moeten we echter doen als we weten dat ons spreken van de waarheid tot effect heeft de ondergang van degene tegen wie of omtrent wie we de waarheid zeggen.

Uiteraard zijn ook hier alle gevallen niet gelijk. Als iemand een misdrijf begaan heeft, en wij weten daarvan, dan mogen wij, als daarnaar door officiële autoriteiten gevraagd wordt, geen leugen spreken; zelfs niet als we weten dat ons spreken een zware veroordeling voor onze medemens meebrengt. Hij krijgt dan zijn verdiende straf. Het kan wel onaangenaam zijn om door je getuigenis ertoe bij te dragen dat iemand gestraft wordt. Het is echter geen misdaad. Het behoeft ook geen daad van liefdeloosheid te zijn. In een rechtsstaat moet een misdadiger gestraft worden. Wie weigert daaraan mee te werken, haalt een streep door de rechtsstaat. Dat doet ook hij, die in plaats van de waarheid ten opzichte van de verdachte te spreken, een leugen bedenkt, ten gunste van de verdachte.

Enkele voorbeelden

Maar wat, als het gaat om - het voorbeeld is uit de Tweede Wereldoorlog - een verzetsstrijder die door de Duitsers zal worden opgepakt en ter dood gebracht. Als je in antwoord op de vraag naar zijn verblijfplaats niet liegt maar 'de waarheid spreekt', sta je dan niet medeschuldig aan de misdaden die dit wrede terreurregiem in ons land pleegt? Het spreken van de waarheid is toch eis van het negende gebod? Kunnen we die eis in dit geval in de ijskast zetten en niet van toepassing verklaren?

Denk aan het geval dat de ene partner weliswaar zwaar gewond, het ongeluk heeft overleefd, terwijl de andere partner daarbij omgekomen is. Als de overlevende de waarheid omtrent de dood van zijn partner zou horen, kan dat zijn einde betekenen. Mogen we dan met de eis om de waarheid te spreken de hand lichten, uit de overweging dat het goede doel - het leven van de ander te sparen - een leugen rechtvaardigt? Hier hebben we niet meer met mensen te maken die zelf in hun ongehoorzaamheid aan God een ander medeplichtig willen maken aan hun zonden. We hebben hier te maken met een feitelijke situatie die wij zelf niet in de hand hebben. Wij hebben haar niet veroorzaakt en wij kunnen haar ook niet veranderen. Moeten we dan toch de waarheid zeggen? Of mogen we dan juist de waarheid niet zeggen, omdat het heilzame doel de leugen rechtvaardigt en heiligt?

Een ander voorbeeld: het is voorgekomen bij de reddingsactie op de Engelse veerboot in maart 1988. Drie drenkelingen verdrongen zich om gered te worden. De man die hulp bood kon er maar één op tijd uithalen; de anderen zouden verdrinken. Wie moest hij kiezen? Stond hij schuldig omdat hij de beide anderen liet gaan - in de dood? Het zou zich ook kunnen voordoen bij een ongeluk met een aantal zwaargewonden. Slechts voor een of twee kan de hulp op tijd komen. Voor de anderen is er niet voldoende apparatuur of mankracht beschikbaar. Het is geen onwil, maar onvermogen door overmacht. Is men dan toch schuldig? Of - nog weer anders - als er in de reddingsboot - het is in werkelijkheid voorgekomen - één persoon teveel is, mag iemand dan overboord springen en zo vrijwillig een einde aan zijn leven maken? Is dit niet een vorm van zelfmoord?

De voorbeelden van noodleugens zijn in de Bijbel bekend. De Egyptische vroedvrouwen die het gebod van de Farao overtraden, maar tegenover de koning een andere voorstelling van zaken gaven, Exodus 1:15vv. Rachab nam de verspieders in haar huis en sprak niet de waarheid over hun aanwezigheid bij haar, Jozua 2. Vergelijk

Jacobus 2:25. Ehud verborg zijn voornemen om Echlon te doden onder het mom dat hij met een woord van God tot de koning kwam, Richteren 3:19 en 20. Had God aan Ehud het bevel gegeven om zo te handelen? In elk geval heeft Echlon aan heel iets anders gedacht toen hij opstond om de boodschap van God in ontvangst te nemen. Tenslotte noemen we de nog de vrouw die de knechten van Absalom voorloog over de verblijfplaats van Jonathan en Ahimaäs, de zonen van een priester. Men zie 2 Samuël 17:15-21.

Al de genoemde voorbeelden uit de Bijbel en uit het dagelijkse leven hebben te maken met de weerbarstigheid van de werkelijkheid. Wie de waarheid spreekt, komt de vijand te hulp en richt de rechtvaardige te gronde. Hij doet afbreuk aan diens zaak. Daarom stellen we opnieuw de vraag: Mag er gelogen worden terwille van de rechtvaardige en zijn zaak? Mogen we de duidelijke eis van Gods gebod buiten werking stellen? Zo ook in het geval van de 'boventallige' drenkeling die vrijwillig in de diepte van de zee verdween?

Bezwaren tegen het spreken over een botsing van plichten

Er zijn ethici (onder wie Douma) die niet willen weten van een botsing van plichten. Zou men die term aanvaarden, dan zou God van de mens tegenstrijdige dingen vragen. Dan zou God in zijn eis aan de mens zelfs het onmogelijke vragen: ja en nee tegelijk. God zou dan - als we het zo mogen zeggen - innerlijk tegenstrijdig zijn in Zijn eis aan de mens. God vraagt van de mens maar één ding tegelijk, en zeker niet dat hij doet wat hem verboden is. Wat is de motivering van het recht om aan een bepaald gebod ongehoorzaam te zijn, terwijl men aan een ander gebod wel gehoorzaam is?

Behalve de reeds gememoreerde stelling dat God een mens nooit voor een tegenstrijdige beslissing plaatst, is daar het feit dat niet alle geboden in alle situaties onvoorwaardelijk gelden. Douma relateert de geldigheid van het gebod aan de situatie. Hij stelt dat er situaties zijn waarin de absolute van het gebod niet geldt. De geldigheid houdt verband met de situatie. Deze relatie maakt het gebod betrekkelijk. Douma kent wel uitzonderingen. Het eerste en het derde gebod zijn nooit relatief, maar altijd absoluut. Er doet zich geen situatie voor waarin men andere goden mag dienen. Datzelfde geldt in verband met het misbruik van Gods naam. Deze twee overtredingen zijn nooit te rechtvaardigen. Ten aanzien van andere geboden kunnen er zich situaties voordoen waarin wij niet gehouden zijn het gebod te gehoorzamen. Derhalve is er in zulk een situatie ook niet van een overtreding te spreken.

We geven Douma's redenering met zijn eigen woorden weer. Het gaat over het kind in de relatie tot de ouders. 'Is het zo dat God van ons in het derde gebod iets kan eisen wat op gespannen voet staat met wat Hij op hetzelfde moment van ons in het vijfde gebod vraagt? Mijns inziens kunnen we dat niet zeggen. Iemand kan genoodzaakt zijn de gehoorzaamheid aan zijn ouders op te zeggen, maar dan kunnen we nog niet zeggen dat hij in strijd komt met het vijfde gebod. Want God gebiedt hem in die situatie juist om zijn ouders niet te gehoorzamen. Wie van alle geboden in de Dekaloog absolute wetsparagrafen maakt, die los te denken zouden zijn van de Wetgever, moet wel tot de conclusie komen dat het derde gebod gehoorzaamd en het vijfde overtreden kan worden op hetzelfde moment. Maar wie gelooft dat hij doet wat God van hem op een concreet moment vraagt, houdt deze botsing van plichten voor onmogelijk. Dan zou er van een dualisme in God gesproken moeten worden. Hij zou van ons op hetzelfde moment volstrekt tegenstrijdige dingen vragen', 128.

We onderstrepen dat Douma van mening is dat alle geboden niet altijd absolute geldigheid hebben. We zagen dat twee geboden op deze regel een uitzondering

vormen. We vragen: waarom dan ook niet het tweede gebod daarbij genoemd? En waarom ook niet het tiende gebod? Dit laatste heeft toch betrekking op alles wat er aan vooraf gaat. We moeten wel duidelijk vermelden dat Douma de relativering van de geboden niet rechtvaardigt met een beroep op de liefde, die in de situatie beslissend zou zijn.

2. DE OPLOSSING

Het negende gebod

Er zijn auteurs, die stellen dat het bij het negende gebod enkel gaat om waarachtigheid en trouw jegens de ander. De waarheid spreken betekent dan trouw zijn aan de naaste, aan God en aan zichzelf. Men behoeft het met de waarheid ten aanzien van de feiten niet zo nauw te nemen.

H. Volten heeft als een der eersten in ons land deze uitleg bepleit. Zij gaat terug op een bepaalde opvatting over het Bijbels begrip waarheid. Het gaat erom niet of we de feiten 'niet tekort doen, maar of we de naaste niet tekort doen', 158. In dit verband wordt over de leugen wel gesproken met de Latijnse term 'mendacium officiosum'. Letterlijk vertaald betekent deze uitdrukking de leugen die een plicht is. Men kan niet maar van dienst spreken. Het Latijnse woord officium is sterker dan dat het alleen maar dienst zou betekenen. Men moet eigenlijk zeggen: hier is de leugen een ambt of plicht die men moet vervullen. Doorslaggevend voor degenen die deze redenering volgen is dat men uit liefde jegens de naaste moet handelen. Dat is gehoorzaamheid aan het negende gebod. Zo komt men tot de conclusie dat de leugen door God geboden is, wil men aan de bedoeling van het negende gebod voldoen.

Er zijn in verband met het negende gebod nog andere onderscheidingen die we kort noemen. Daar is misleiding (dissimulatio). Het betekent dat we woorden gebruiken om iemand opzettelijk te misleiden en handelingen aanwenden om een ander op een dwaalspoor te brengen. Hij moet dan zelf maar de conclusie trekken uit wat wij doen. En wij hopen dat deze conclusie een, vergeleken met wat wij beogen, verkeerde zal zijn. Ook is er het zogenaamde voorbehoud maken in de geest. We noemen dat met de Latijnse term 'reservatio mentalis'. Het komt hierop neer dat we in het spreken van de waarheid een beperking aanbrengen. Als bijvoorbeeld gevraagd wordt: is die persoon hier, dan wordt geantwoord: neen, maar met in het achterhoofd de gedachte: hij is hier niet voor u. Het voorbehoud dat we in onze gedachten maken, spreken we niet uit. Daarmee wordt tekort gedaan aan wat het negende gebod van ons vraagt. Wij mogen in onze gedachten geen beperkingen aanbrengen, waarvan de persoon die ons hoort spreken niet weet. Men zie voor dit alles de dissertatie van B.M. Lee 'Mendacium officiosum'. Naar onze gedachte zijn dit spitsvondige redeneringen die het kwaad als minder slecht willen voorstellen dan het in feite is. Zulke onderscheidingen willen het kwaad aanvaardbaar maken.

Onze taak

Wij zullen moeten uitgaan van wat onze woorden en daden in het gewone verkeer bedoelen, en van de uitleg die mensen daar redelijkerwijs aan geven. Wij moeten onze woorden laten staan. Wij mogen daar geen slinkse bedoelingen, bepalingen of beperkingen bij bedenken, waarvan de ander geen weet heeft. Wij moeten betrouwbaar zijn in onze woorden. Dat betekent dat de mensen ervan op aan moeten kunnen, dat wat wij zeggen ook waar is. Wij behoeven niet elke handeling tegenover anderen toe te lichten. Als anderen iets meer willen weten – voor zover zij daartoe recht hebben - kunnen ze om een toelichting vragen. Als zij zonder dat wij tot een

toelichting verplicht zijn, zelf een verkeerde conclusie trekken is dat hun zaak, en niet de onze. Redelijkerwijs wil in dit verband zeggen dat zowel woorden als daden opgevat worden zoals wij ze bedoelen. Het betreft dan ook de interpretatie van onze daden. Als er mensen zijn die eigener beweging aan woorden of daden een andere bedoeling toeschrijven dan uit onze woorden valt af te leiden, is dat - het zij opnieuw gezegd - hun zaak en niet primair de onze.

Douma beroept zich voor zijn standpunt erop dat in de Bijbel over de zogenaamde noodleugens geen afkeuring wordt uitgesproken. Ditzelfde is echter ook opgemerkt ten aanzien van de gevallen van zelfmoord die we in de Bijbel tegenkomen. Zulk een afkeur zou men alleen dan mogen verwachten, als de Bijbel een handboek voor ethiek was. Dat is echter niet het geval. Dan moeten wij de Bijbel geen eis opdringen die uit de systematiek van onze ethiek voortkomt. Wij zullen de genoemde feiten in een wijder verband moeten stellen. Het is niet zo dat de Bijbel in elke situatie waarin gezondigd wordt, daarover ook zijn afkeuring uitspreekt. Uit andere gegevens in de Bijbel kunnen we weten dat hetgeen gedaan wordt, een verkeerde daad is. Naar ons oordeel mag nooit de nadruk vallen op de plicht om te liegen. Wie die nadruk toch legitiem acht, kan eigenlijk niet meer van leugen blijven spreken. Er is immers nooit een plicht om te liegen. Er is alleen een plicht om de waarheid te spreken. Die plicht moet men ook zien als de inhoud van het negende gebod.

Het tragische

Terloops zij nog opgemerkt dat men in verband met de bespreking van een botsing van plichten ook weleens wijst op het tragische. Deze gedachte betekent dat een mens eigenlijk buiten zijn schuld, gedwongen door de omstandigheden ertoe kan komen om de wet te overtreden. Dit overtreden is dan eigenlijk een 'must'. Daarin ligt het tragische. Het spreken over het tragische betekent eigenlijk dat een mens in bepaalde situaties van zijn verantwoordelijkheid ontheven wordt en als een prooi of speelbal van de omstandigheden wordt gezien. In dit verband valt dan het woord noodlot. Met de gedachte van het noodlot gaat altijd een depersonalisatie van de mens gepaard.

Het is geen wonder dat de notie van het tragische vooral bij de Grieken is opgekomen. Zij zien de mens onderworpen aan het noodlot. De noodlotsgedachte hangt weer samen met de veelheid van goden, die onderling niet in harmonie leven. De een staat tegenover de ander. Onder deze innerlijk tegenstrijdige macht gaat de mens gebukt. Hij is er slachtoffer van.

Het komt ons voor dat de ontkenning van een botsing van plichten enigermate samenhangt met de afwijzing van het tragische. Te spreken over een botsing van plichten, zo hoorden we, betekent immers dat we een dualisme in God vaststellen. Dat dualisme herinnert aan de strijd tussen de goden welke op de achtergrond van de gedachte van het tragische ligt. Wij wijzen het tragische af, maar niet het spreken over een botsing van plichten.

De juiste bedoeling van het gebod vaststellen

Wij erkennen dat het noodzakelijk is om de juiste bedoeling van het gebod vast te stellen. In verband met het zesde gebod is het reeds sedert vele eeuwen de overtuiging van rooms-katholieke en protestantse ethici dat hiermee niet aan de overheid verboden wordt om de doodstraf toe te passen. Ook het voeren van een rechtvaardige oorlog wordt door het zesde gebod niet afgewezen of buitengesloten. Het gaat in het zesde gebod erom dat de ene mens niet uit afgunst, in toom, nijd of drift een medemens mag doden. Hij mag dat ook niet doen door het recht in eigen hand te nemen. Als we zo het zesde gebod opvatten, wordt daarmee niet uitgesloten dat de overheid het recht en

zelfs de plicht heeft om te straffen. Naar onze gedachte kan die straf ook de doodstraf betekenen.

Uit deze overwegingen willen we de conclusie trekken dat het erom gaat de bedoeling van het gebod te verstaan. Als wij de doodstraf verdedigen, toe te passen door de overheid, doen we iets anders dan het gebod met de situatie in verband brengen. We vragen wat het gebod naar zijn diepste strekking bedoelt. Dan is duidelijk dat het gaat om het eigenmachtig doden van een medemens en dat het niet gaat tegen het rechtvaardig straffen van de overheid. Hetzelfde kunnen we zeggen met het oog op het vierde gebod. De Heere Jezus geeft van het sabbatsgebod een interpretatie die erop neerkomt dat de sabbat er is om goed te doen. Vandaar dat de genezing van een mens op sabbat door Hem geen overtreding van het sabbatsgebod wordt geacht. In Marcus 3:1-6 trekt de Heere Jezus juist de consequentie uit wat Hij in 2:28 heeft gezegd, namelijk dat de Zoon des mensen Heere is van de sabbat. Als Jezus op de sabbat een mens geneest, maakt Hij geen uitzondering voor de gehoorzaamheid aan het sabbatsgebod. Nee, deze genezing is bij uitstek een werk op de sabbat. We moeten niet al te gemakkelijk denken dat we er uit zijn, als we het gebod met de situatie in verband brengen. We moeten juist de strekking van het gebod proberen onder woorden te brengen. Dan zal blijken dat bepaalde dingen óf buiten het verbod vallen óf juist de inhoud van het gebodene zijn.

We komen nog eens terug op het kind dat terwille van de gehoorzaamheid aan God aan zijn ouders ongehoorzaam is. Douma zegt: God gebiedt het kind in deze situatie zijn ouders ongehoorzaam te zijn. We zijn het met de strekking van de oplossing van het conflict eens. Het is inderdaad zo dat dit kind God meer gehoorzaam moet zijn dan zijn ouders. Bij de redenering van Douma stellen we de vraag: op grond waarvan gebiedt God het kind aan zijn ouders ongehoorzaam te zijn? In elk geval niet op grond van het vijfde gebod. We kunnen dit uit het eerste gebod afleiden. Gods eis gaat boven die van de mensen. Niettemin hebben mensen krachtens het vijfde gebod zeggenschap over hun kinderen. Wij zouden het probleem aldus willen formuleren: Heeft God zich dan vergist, toen Hij aan de ouders zeggenschap over de kinderen gaf? Wij willen op deze vraag niet bevestigend antwoorden.

Er is iets anders aan de hand. Mensen die taken van God hebben 'gekregen, kunnen van die taken misbruik maken. Dat geldt zowel ouders als overheden. Zij kunnen hun gezag ten gunste van zichzelf en ten koste van de gehoorzaamheid aan God aanwenden. Het probleem is gegeven met de barre werkelijkheid van de zonde. Mensen laten zich in hun omgang met anderen door zonde leiden. Dan gaat het fout. Niet omdat God het niet goed geregeld heeft, maar omdat mensen (zondaren) van de regels een zondig gebruik maken. Het conflict is niet aan God te wijten, maar aan het feit dat mensen zondige beslissingen nemen of zondige eisen stellen. Zij zouden van hun kind of van onderdanen niet mogen vragen, God ongehoorzaam te zijn.

Toch een botsing van plichten

De oplossing van deze botsing is even klaar en even simpel als Petrus dat reeds geformuleerd heeft. Men moet Gode meer gehoorzaam zijn dan de mensen. Dat is duidelijk. Wij twijfelen er niet aan dat God allereerst van ons vraagt gehoorzaamheid aan Hem. Toch verzetten wij ons ertegen deze oplossing te motiveren met de verstrekkende stelling, dat we in deze situatie het gebod van God als niet van kracht mogen verklaren. Het is wel van kracht, maar het kan zijn heilzame uitwerking niet hebben, omdat mensen het misbruiken in hun zonde.

Hier is wel terdege een botsing van plichten. De oorzaak van die botsing ligt niet in God, maar in de zonde van mensen, die hun door God gegeven verantwoordelijkheid

misbruiken. Waar de Grieken van het tragische spreken - we wezen de term af - , spreken wij van schuld. Daar waar zonden bedreven worden gaat het mis. God is nooit de oorzaak van het kwaad, dus ook niet van een botsing van plichten.

We blijven het woord botsing van plichten gebruiken, omdat daardoor de schuld van mensen wordt vastgesteld. Wie hier het gebod niet van kracht acht, ontslaat degene die het gebod in de relatie tot een ander misbruikt ook van de schuld. Als voor dit kind het gebod niet geldt, kan het ook degene die met gezag bekleed is niet beschuldigen. Het mes snijdt altijd naar twee kanten. Zoals het kind van ongehoorzaamheid ontslagen is, zo ook degene die gezag oefent.

Wij willen het gebod laten staan en de botsing signaleren, als gevolg van ongehoorzaamheid van een der betrokken partijen. De gehoorzaamheid aan God gaat boven alles. Dat God deze gehoorzaamheid vraagt is niet voor tweërlei uitleg vatbaar.

Dat ouders of de overheid in deze botsing buiten hun boekje gaan is eveneens duidelijk. Juist omdat ze dat doen, gaat de gehoorzaamheid aan God boven die aan hen. Zoals het tragische de notie schuld terzijde dringt, zo doet de weigering om van botsing van plichten te spreken dat evenzeer.

Er zij nog op gewezen dat er soms situaties zijn waarin men van een botsing van plichten moet spreken zonder dat eisen van zondige mensen in het geding zijn. Denk aan een ongeluk. Wij stuiten hier op de gebrokenheid van het leven. Die gebrokenheid hangt met de zonde samen, ook al kan men de veroorzaker van die gebrokenheid niet altijd als dé schuldige bij uitstek aanwijzen. Er is gebrokenheid als gevolg van én als oordeel over de zonde van mensen. We gebruiken hier met opzet meervoud. Het gaat niet om één mens, het gaat om de mensheid.

Ook in deze situatie pleiten wij ervoor te blijven spreken van een botsing van plichten. Dat bewaart ons ervoor de gebrokenheid van het leven te zien als een reden om in bepaalde situaties de gehoorzaamheid aan het gebod op te zeggen.

Dit geldt ook in verband met de gehoorzaamheid aan het negende gebod. Men mag de waarheid van woorden niet uitspelen tegen het waarachtig en trouw zijn jegens de naaste. Wij mogen onze woorden niet minder waard achten dan de trouw aan mensen. Wij blijven erbij dat ook in het geval van een noodleugen over een botsing van plichten gesproken moet worden. Dat de naaste niet aan het verderf mag worden uitgeleverd is voor ons duidelijk. Het blijft echter een pijnlijke zaak dat men om dat doel te bereiken met de weergave van de feitelijkheid de hand moet lichten. Er is ons veel aan gelegen in de gebrokenheid van het leven de schuld van mensen naar voren te blijven halen. Juist omdat het ons daarom te doen is, kan men van deze voorstelling niet zeggen dat God oorzaak van het conflict is.

Geen vorm van wetticisme

Men heeft het standpunt dat wij verdedigen wel genoemd een voorbeeld van wetticisme. Sote, de Deen die Barth op vele punten volgt, maakt dit verwijt. Ten onrechte, menen we. We hebben in dit en het voorgaande hoofdstuk juist elke vorm van wetticisme afgewezen. Het gaat om de goedheid, de zegenrijke werking van de wet, én om de schuld van mensen die deze goedheid ten eigen bate aanwenden. Zo misbruiken zij de wet. Dat moet aan de orde gesteld blijven door aan de eis van God vast te houden. Dit gebeurt doordat wij spreken over een botsing van plichten. Het zou formalistisch wetticisme zijn als we niet duidelijk durfden zeggen dat bij een botsing van plichten die ene zaak de absoluut vereiste vorm van gehoorzaamheid aan God is. Wij hebben dat echter wel duidelijk gezegd. We schamen ons daarvoor ook niet. Dat we toch over een botsing blijven spreken, hangt ermee samen dat in deze botsing een

bepaald gebod van God niet ten volle gehoorzaamd kan worden. De wet beschuldigt mensen. Die beschuldigende functie van de wet willen we vasthouden juist door het ethisch fenomeen van botsing van plichten overeind te houden.

Goed onderscheiden

Het is nodig goed te onderscheiden. Het voorbeeld van de drenkeling die overboord springt om de anderen te redden, is zeker geen indicatie van een botsing van plichten. Men kan niet zeggen dat iemand die zijn leven offert daarom niet voldoet aan het zesde gebod. De strekking van dit gebod is een andere dan het verbod om zijn leven te offeren ten gunste van anderen. We denken aan Openbaring 12:11, waar we lezen dat de heiligen hun leven niet lief gehad hebben tot de dood toe. Het gaat hier om de martelaarsdood terwille van de zaak van Jezus Christus. Het offer van zijn leven kan iemand brengen zonder dat hij met het zesde gebod in conflict komt. Daarom is genoemd voorbeeld bij de behandeling van dit thema niet terzake. Hier vinden we een goede overgang naar de behandeling van het compromis in de ethiek.

3. WAT IS EEN COMPROMIS?

In de politiek en in de ethiek

In het zakenleven en in de politiek wordt er wel van een compromis gesproken. Daar is het een kwestie van geven en nemen. Je kunt niet alles (verwerkelijkt) krijgen wat je zou willen. Dan moet je met iets minder genoegen nemen. Het compromis is de aanduiding van het vergelijk of de minnelijke schikking die mensen treffen.

J. de Graaf schreef een artikel over de vraag: compromitteert het compromis de ethiek? Met die vraag is het gevoel van velen omschreven, dat zij bij de gedachte aan een compromis hebben. Is het eigenlijk niet zo dat het compromis iets afdoet van de absolute eis van de wet van God?

Waarom sluit men een compromis?

- Uit gemakzucht - het hoeft allemaal niet zo ernstig genomen te worden?
- Uit gewinzucht - ik haal toch iets binnen, al is het niet de volle buit?
- Uit heerszucht - als ik het compromis niet sluit verlies ik alle invloed?
- Is het sluiten van een compromis niet een zaak van pragmatisme en opportunisme, dat wil zeggen het beste ervan maken in de gegeven situatie? Werkt het compromis geen vaagheid, gemakzucht en ook slapheid, lauwheid en traagheid om zaken te veranderen, in de hand? Wie eenmaal een compromis gesloten heeft, zal al gauw in andere situaties ook voor het sluiten van een compromis geporteerd zijn. Wie de smaak van het compromis te pakken heeft, wordt spoedig een meester in het sluiten ervan. En dat onder het voorwendsel principieel te willen zijn, maar het in de praktijk niet te kunnen blijven. Dan leggen wij de schuld bij de omstandigheden of bij de ander. Ik wil wel goed, maar kan dat niet ten volle doorvoeren. Zo werkt het compromis zedelijke laksheid in de hand en gaat het gepaard met een lichtvaardige zelfrechtvaardiging.

Altijd verboden?

Is een compromis in alle omstandigheden verboden? Laten we goed zien: er zijn zaken en momenten waarop er geen compromis gesloten mag worden. Bijvoorbeeld als men door het compromis een handlanger van de duivel wordt. Wie door het compromis de wet van God moet overtreden, dient zich van een compromis te onthouden. Meewerken aan prostitutie kan nooit een zaak van compromis zijn. Prostitutie is door God verboden. Gods naam vloeken of verloochenen kan nooit een zaak van compromis zijn. God wil niet dat Zijn Naam misbruikt wordt. Niemand kan

zeggen: ik vloek met goede bedoelingen. Ik werk mee aan prostitutie om daardoor toch nog iets goeds te bereiken. Het middel is in zichzelf zondig. Dan kan het resultaat nooit recht zijn voor God. Wat met leugen, bedrog en zonde verkregen wordt, kan niet met een verwijzing naar de noodzaak van het compromis gewettigd worden. Zwart is en blijft zwart.

Grensgevallen

Niet in alle situaties waarin men van een compromis spreekt is er, ethisch gezien, ook van een compromis of de noodzaak daartoe sprake. Soms wordt men gesteld voor een beslissing, die men met wat goede wil ook wel op een andere manier kan nemen. Als bijvoorbeeld een dominee heel dringend gevraagd wordt om een gesprek, terwijl hij eigenlijk in zijn gezin nodig is op dat moment, moet hij niet doen alsof hij een andere afspraak heeft. Hij zou dat bij zichzelf een noodleugen kunnen noemen. Dat is echter niet nodig, hij moet trachten op heel korte termijn een andere afspraak te maken. Het laat zich zelfs denken dat een afspraak die voor dat andere moment reeds gemaakt is, nog wat opgeschoven wordt. Met wat goede wil kan er heel wat geregeld worden, zonder dat men de waarheid geweld hoeft aan te doen. Men zie de dingen eerlijk onder ogen. We denken aan een burgemeester in bezettingstijd. Zodra deze burgemeester actief burgers in de handen van de Duitsers moest spelen, was de tijd om op te stappen gekomen. Het blijven waarnemen van zijn taak, hoeft op zichzelf nog geen collaboratie te zijn. Aan de wreedheden en terreurdaden van de Duitsers jegens mensen de helpende hand te bieden, lijkt ons het bereiken van de grens waarachter men niet verder kan.

Hetzelfde valt te zeggen van de kerk onder communistisch bewind. Als een bisschop (in Hongarije) gedwongen wordt aan het atheïsme steun te betuigen, is de belijdenis van Gods Naam in het geding. De zaken tussen kerk en regering moeten echter geregeld worden. Daaraan kan een bisschop zijn medewerking verlenen. Anders wordt het wanneer hij zijn bevoorrechte positie gebruikt om met voorbijzien van de nood van predikanten en gemeenten aan de basis, zelf luxueus te leven en telkens in het buitenland te verkeren. Helemaal af te wijzen is dat hij een propagandist van het atheïsme zou worden.

4. GRENZEN AAN HET COMPROMIS

Nood-zaak

Kan men ooit een compromis moeten sluiten? Ja, mits de nood van de situatie evident is. De nood moet ons ervoor bewaren lichtvaardig een compromis aan te gaan. Een compromis wordt altijd veroorzaakt door de noodzaak van de weerbarstigheid en gebrokenheid van de zondige werkelijkheid. Het gaat om een afweging van belangen. Voordat men zover komt, moet men van de noodsituatie overtuigd zijn.

Soms kan men het niet willen aangaan van een compromis zien als de onwil om te erkennen dat we leven in een gebroken werkelijkheid. Er zijn mensen die op de situatie van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde vooruit willen grijpen en die doen alsof ze nu reeds alle zonde, ook om ons heen, te boven kunnen komen. Anderzijds is de onwil uitdrukking van die houding dat men zich zó terugtrekt dat men geen plaats in de samenleving meer wil of durft innemen. Paulus heeft tegen deze houding reeds positie gekozen. Hij wijst erop dat men dan eigenlijk wel uit de wereld moet weggaan (1 Cor. 5:10). Herinnerd zij vooral aan Daniël en zijn metgezellen die de koning in ballingschap dienden. We mogen aannemen dat ze dat deden naar de aard van hun verantwoordelijkheid. Daniël kende in die positie een duidelijke grens. Dat is de

publieke belijdenis van de Naam des Heeren door het waarnemen van het gebed. Toen hem dat verboden werd, was hij God meer gehoorzaam dan de heidense koning in wiens dienst hij stond.

Dienstbereidheid in plaats van lafheid

Een compromis mag alleen gesloten worden als de noodzaak ervan evident is en als het motief tot het sluiten gelegen is in de liefde tot God en Zijn wet. Niet het gemak, nog minder lafheid, maar juist dienstbereidheid moet ertoe brengen. Het sluiten van het compromis betekent altijd een stuk lijden om Christus' wil. Dat lijden te aanvaarden is wezenlijk voor het aangaan van een compromis. Dat lijden is te zwaarder, omdat de liefde jegens God dringt tot het sluiten van een compromis. Dit lijden hangt samen met de lankmoedigheid die de Heere God jegens mensen heeft. Omdat God nog lankmoedig is, verdraagt Hij de zonden van mensen.

Duidelijk onderscheiden

Tenslotte moet er de bereidheid zijn om telkens na te gaan in hoeverre de zaken zó gewijzigd zijn dat wat bij compromis besloten was, ongedaan kan worden gemaakt. Men moet steeds weer onderzoeken of de situatie niet zó gewijzigd is dat het compromis niet langer nodig is.

Duidelijk mag zijn dat een compromis niet geoorloofd is om God te verloochenen of om de naaste op te offeren. In dit verband zij herinnerd aan discussies uit de laatste jaren. De abortuswetgeving is door sommigen verdedigd met een beroep op het feit dat er dan minder abortussen zouden plaatsvinden dan wanneer men aan deze wet niet meewerkte. Dit is een slecht argument. In de eerste plaats erkent men dan impliciet dat men het doden van mensen wettigt, zij het op beperkte schaal. Vervolgens dient men te bedenken dat wie in de greep van dit doden is, daarbij geen halt kan houden. Als de zonde één keer toeslaat, vraagt zij steeds breder terrein.

De verwijzing naar het meewerken aan een echtscheidingswet is niet hetzelfde. De overheid staat op een bepaald moment voor het feit dat huwelijken ontbonden worden en dat mensen uit elkaar gaan. Dan moet de overheid via wetgeving de positie van deze gescheiden mensen regelen en ook regels treffen met het oog op eventueel hertrouwen.

Komt de afwijzing van het compromis in een bepaalde situatie voort uit een poging tot zelfrechtvaardiging; uit de weigering om vuile handen te willen maken? Dat is bij ons niet het achterliggende motief. Wij moeten doen wat we doen kunnen. Wij hebben een opdracht. Daarvan hebben we zoveel mogelijk te verwerklijken. Het is evenwel denkbaar dat op een bepaald moment door het sluiten van een compromis er zulk een betrokkenheid in de schuld ontstaat dat wij dat niet meer voor onze rekening kunnen nemen. Op dat moment is de grens aan het sluiten van een compromis zichtbaar geworden.

Literatuur

Bo Min Lee, *Mendacium Officiosum*. Een beoordeling van de zgn. "noodleugen", met speciale aandacht voor Augustinus' opvattingen, Groningen 1979.

J. Douma, *Verantwoord handelen*. Inleiding in de christelijke ethiek, Kampen 1983.

J. de Graaf, 'Compromitteert het compromis de ethiek?' in: *Wending*, 13e jrg., nr. 1 (1959/59), 628-639.

H.J. Heering, *Tragiek*. Van Aeschylus tot Sartre, 's-Gravenhage 1961. N.H. Soe, *Christliche Ethik*. Ein Lehrbuch, München 1965.

H. Steubing, *Der Kompromiss als ethisches Problem*, Gütersloh 1955.

W.H. Velema, 'Grenzen en gestalten van het compromis', in: *Theologia Reformata*, jrg. 11, 1968, 147-162, met bespreking van het standpunt van H. Thielicke.

H. Volten, 'Het negende gebod', in: J. van den Berg e.a., *De Thora in de Thora. Een boek over de Tien Geboden, deel II*, Aalten z.j., 121-161.

H.-J. Wilting, *Der Kompromiss als theologisches und als ethisches Problem. Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas*, Düsseldorf 1975.

11. Enkele thema's uit het christelijke leven

1. Ascese - 2. Het gebed - 3. Vreugde - 4. Strijd - 5. Verwachting

Schuldig?

Stelt het compromis schuldig? Dat is de kernvraag ter afsluiting. Het antwoord is niet eenvoudig. Wij leven in een gebroken wereld en wij delen in de schuld van deze wereld. Die hebben we dan ook te belijden. Op zichzelf genomen kan men zeggen dat wij voor ons aandeel aan het compromis, gezien de bedoelingen, gezien de liefde tot God, gezien de pijn waarmee wij het sluiten, niet schuldig staan. Toch moeten we het als schuld aanvoelen dat wij in deze gebroken werkelijkheid de gehoorzaamheid aan Gods gebod niet ten volle kunnen doorvoeren. Om die reden is het noodzakelijk bij het beëindigen van de bespreking van het compromis erop te wijzen dat God goddelozen rechtvaardigt. Dat is een onmisbare belijdenis in de ethiek van het compromis. Iets hiervan treffen we aan in de woorden waarmee Elisa Naäman naar huis zendt in 2 Koningen 5:18, 19: 'Ga in vrede'.

Bedoeling van dit hoofdstuk

We willen in dit hoofdstuk enkele onderwerpen bespreken die met het persoonlijk karakter van het christelijke leven samenhangen. Het gaat om thema's die in de christelijke ethiek niet altijd prioriteit hebben. Sommige van deze thema's komen de laatste jaren meer in de belangstelling. Wij behandelen ze, omdat we een handreiking willen bieden voor de verwerking van hetgeen in dit boek ter sprake komt. Het gaat in dit hoofdstuk om de spiritualiteit van de door ons voorgestane ethiek. De keus van onderwerpen is uiteraard niet willekeurig, maar wel beperkt. Er kunnen nog meer onderwerpen behandeld worden. Wij willen met dit hoofdstuk laten zien wat christelijke ethiek in het licht van het evangelie van de mens persoonlijk vraagt en wat zij voor hem meebrengt.

Het gaat ons bij de bespreking van elk thema om de kern. We zullen wel naar literatuur verwijzen, maar daarop niet, zoals bij de vorige hoofdstukken, ingaan. Elk onderwerp zou in een apart hoofdstuk behandeld kunnen worden. Wij kiezen voor een samenvattende handeling.

1. ASCESE

De zaak

Het milieubederf stelt ons voor de vraag of we niet met minder toe moeten. Allerlei discussies in verband met het conciliair proces draaien rond het thema ascese. 'Houdt het klein. De economie van het genoeg.' Prof. Goudzwaard hamert de laatste jaren op dat aambeeld. Hij wordt niet moe te wijzen op de noodzaak van versobering en van kleinschaligheid.

We gaan te rade bij Van Dale. Daar lezen we: 'Ascese is systematische onthouding van zingenot uit religieuze overwegingen, al of niet gepaard met zelfkastijding; ook onthouding en tucht in ruimere zin'.

Een breed en waardevol overzicht van het onderwerp is te vinden in: Theologische Realencyklopedie, IV, met niet minder dan IX paragrafen en XIII auteurs. Op blz. 249 en 250 vindt men een uitgebreide literatuurlijst.

Ascese is een levenspraxis die niet alleen binnen het christendom bepleit wordt. Ook in andere godsdiensten en door zelfs niet direct religieus bepaalde levensbeschouwingen wordt soms ascese bepleit. Wij trachten de plaats en de

betekenis van de ascese binnen de christelijke ethiek te bepalen.

Als we een samenvattende beschrijving geven van wat in de eerste eeuwen van de christelijke kerk onder monniken aan ascese werd bedreven, stuiten we op de volgende punten: onthouding van voedsel, van seksualiteit, zichzelf harden in het doorstaan van ontberingen zichzelf pijnigen en de bereidheid om pijn te verdragen, zichzelf daartegenover zo onafhankelijk mogelijk opstellen, afzien van het spreken en ook van andere functies van de geest die zich lichamelijk uiten.

Dualisme en moralisme

Twee punten springen eruit. Dat is een dualistische visie op ons bestaan. Alles wat met het lichaam te maken heeft, wordt negatief gewaardeerd. De geest, de ziel zou eigenlijk los van het lichaam moeten kunnen bestaan. Het lichaam heeft slechts een negatieve betekenis. Met behulp van het lichaam moet men zichzelf en anderen bewijzen hoezeer men van het lichaam onafhankelijk is. Het lichaam waarvan men eigenlijk af wil, dient als materiaal om te laten zien hoever men het erin gebracht heeft om ervan af te komen. Zo blijft men toch gebonden aan het lichaam. In dubbele zin is die band negatief. Men wil er van af. Voor zover men er iets mee doet, laat men zien dat men er eigenlijk niets mee doet.

In de oude christelijke kerk werd dit dualisme aangevuld door moralisme. Dat wil zeggen: deze dualistisch gestructureerde ascese werd beleefd als een vorm van werkheiligheid. Men denkt er een verdienstelijk werk mee te doen. Moralisme en dualisme zijn tweelingzusters, geboren uit een huwelijk waarin de Bijbelse scheppings- en verlossingsleer in haar tegendeel is omgezet. Om goed en gaaf te worden is zelfvervolmaking, opklimmen naar God door overwinning van het stoffelijke en van de driften noodzakelijk. Dit alles ligt meer in de sfeer van de gnostiek dan van het christelijk geloof.

Bijbelse gegevens

We komen het werkwoord waarvan ascese is afgeleid alleen tegen in Handelingen 24:16. Daar zegt Paulus dat hij zich erin oefent altijd een onergerlijk geweten te hebben bij God en de mensen. Men kan uit deze tekst geen speciale invulling van dat zich erin oefenen afleiden. Het is niet zo dat dit gepaard gaat met de onthouding van spijzen. Het is een soort geestelijke training. Men kan ook denken aan 1 Corinthe 9:21-27, waar Paulus het beeld van de sportman gebruikt, die aan een wedstrijd deelneemt. Hij traint zich om de overwinning te behalen. Wat een sportman voor zijn doel doet, dat doet Paulus met het oog op het deelhebben aan het evangelie. Belangrijk in deze tekst is, dat Paulus zijn arbeid voor de zaak van Jezus Christus en voor de redding van mensen niet ziet als een verdienstelijk werk.

In dit verband brengt Paulus zijn lichaam ter sprake. Wat hij daarmee in dit verband precies bedoelt weten we niet. Men kan denken aan Romeinen 12:1, waar Paulus zegt dat de gelovigen hun lichaam moeten stellen tot een levend, heilig en Gode welgevallig offer. De vermelding van het lichaam kan ook veroorzaakt zijn door het beeld van de wedstrijd. In dat geval hoort het bedwingen van het lichaam nog bij de beeldhelft van de tekst.

De feitelijke betekenis van de woorden voor de praktijk van Paulus' leven is deze: Ik heb mij zelf over voor de zaak van Jezus Christus. Ik ben bereid die zelfverloochening te volbrengen, die door de zaak geëist wordt.

Een middel ter heiliging van ons leven

Naar onze gedachte kan ascese niet betekenen iets bij God verdienen of door

onthouding dichter bij God komen. Het kan al evenmin betekenen dat men een bepaalde sfeer of laag uit ons bestaan minder heilig of zelfs helemaal onheilig moet achten.

Ascese is nimmer een doel in zichzelf. Bij de monniken ontmoeten we haar in het kader van dualisme en moralisme. Daar is de ascese doel in zichzelf. We moeten ascese zien als een middel in het leven van de heiliging. Zij behoort bij de oefening die een christen heeft te vervullen om zich aan de dienst van God en van de naaste te wijden.

Wat wordt dan met ascese beoogd? De betrekkelijkheid van de goederen van deze aarde en ook van het leven zelf te zien. Met betrekkelijkheid bedoelen we dat ze nooit doel in zichzelf zijn en ook niet het einddoel van ons handelen of streven kunnen vormen. Ze worden ons gegeven in relatie tot God en de medemens.

Ascese vindt plaats in de spanning van het alreeds van de verlossing en van het nog niet ten volle van de verlossing. Dit nog niet is mede veroorzaakt door de zonde. Die heeft nog kracht! Wat we verwachten is nog heerlijker dan wat we nu reeds mogen kennen. Binnen deze beide polen heeft de ascese plaats. Ze wil ons bewaren voor verabsolutering van het heden. Ze wil ons tegelijk oog doen hebben voor het meerdere dat komt. We zijn er nog niet. Ascese is geen principieel ontologische zaak die het zijn van de dingen raakt. Ascese is een functionele oefening die onze opstelling tegenover het gebruik van de dingen raakt. Ascese kan alleen maar plaats vinden in de relatie tot wat op zichzelf geoorloofd is. Wat door de zonde besmet is, moeten wij weerstaan. Daarvan mogen we geen gebruik maken. Het afwijzen van zulke dingen is geen kwestie van ascese.

Te mogen typeren als de acte van het mens-zijn voor Gods aangezicht. Wij willen er alle nadruk op leggen dat een christelijke ethiek zich intensief met het gebed moet bezig houden. En dat om verschillende redenen.

Binnen de ascese kunnen we nog weer onderscheiden tussen ascese als status en ascese als incidentele oefening. Wie om der wille van het Koninkrijk niet trouwt, (Matth. 19:12), beoefent ascese door de status van een ongehuwde aan te nemen. Wie zich tijdelijk iets ontzegt, oefent zich incidenteel en functioneel. Doel van ascese is altijd intensievere toerusting tot de dienst aan God en de naaste.

2. HET GEBED

Enkele auteurs over het gebed in de ethiek

Het gebed wordt door verschillende ethici besproken. Toch stelt Rothuizen in zijn boek *Ethiek en gebed* vast dat wij in de doorsnee studies over ethiek een hoofdstuk over het gebed missen.

We zien er vanaf een overzicht te geven van wat we zelf bij onze verkenningstocht door de ethiek hebben ontmoet. Het is meer dan de uitspraak van Rothuizen zou doen verwachten. We verwijzen naar zijn studie, en de aangehaalde uitspraak als conclusie op blz. 17.

We herinneren aan de summiere behandeling van het thema bij Geesink. Hij doet dat in het kader van de behandeling van het tweede gebod. Hij maakt daar het bekende onderscheid tussen *cultus privatus* en *publicus*. Hiermee bedoelt hij de publieke eredienst en die in het persoonlijke leven.

Barth heeft in zijn *Kirchliche Dogmatik III,4*, onder de titel 'Freiheit vor Gott', 95-127, een prachtige subparagraaf gewijd aan het gebed. Douma heeft een mooi opstel geschreven over gebed en ascetiek. Hij gaat vooral in op de oefeningen in de vroomheid door Voetius beschreven. Hij wijdt een paragraaf aan 'De trappen des

Geestelijken Levens', geschreven door Th. à Brakel (1600-1669). Wij willen zelf vooral wijzen op de behandeling van het gebed door Amesius in zijn boek over De Gewetensgevallen. Men vindt op de bladzijden 197-209 allerlei aspecten van het gebed besproken, tot en met het gelaat van het gebed en het luide bidden. Douma pleit ervoor in de ethiek meer aandacht te besteden aan het gebed. Hij wil dat doen in het kader van de ascetiek en noemt dit te meer op zijn plaats in het licht van het oprukken van de Oosterse religie binnen onze westerse cultuur. Douma kon nog geen melding maken van de inaugurele rede van G.H. ter Schegget. Hoe boeiend het ook zou zijn om deze rede aan een bespreking te onderwerpen, we moeten het nalaten. We zeggen alleen dat we in zijn betoog een merkwaardige combinatie aantreffen van Bijbelse noties en van modern existentialistisch levensgevoel, waarbij gedachten als vrijheid, onzekerheid en kwetsbaarheid domineren. Dankbaarheid heet de eerbiedige verwondering voor het concrete humanisme van God. 'Hierdoor is de topos (plaats) voor de eerbied voorgoed en onvervreemdbaar bezet', 14. Wij menen Ter Scheggets opvatting van het gebed

Behandeling noodzakelijk

De Catechismus noemt het gebed het voornaamste stuk van de dankbaarheid. Als wij het gebed ergens uitvoerig willen bespreken dan moet dat in de ethiek gebeuren. We herinneren er aan dat vanouds gebod en gebed in de catechese in nauw verband met elkaar aan de orde werden gesteld. De gehoorzaamheid aan Gods geboden is niet denkbaar zonder het gebed. Men kan zich zelfs afvragen of de behandeling van het gebed niet aan die van het gebod in de Catechismus moet vooraf gaan. Toch is het een prachtige afsluiting van de Catechismus, dat in de laatste zondagen het Onze Vader wordt besproken. Er wordt mee duidelijk gemaakt dat het leven van de dankbaarheid niet opgaat in gehoorzaamheid aan de geboden. Het gebed hoort er wezenlijk bij.

In de ethiek hoort de heiliging thuis. De heiliging is gestalte van het leven met God in verticale en horizontale relaties. Het is een verarming van de ethiek als zij alleen oog heeft voor de horizontale relaties. Wij nemen tegen deze horizontalisering stelling door aan het gebed een ruime plaats in de ethiek toe te kennen. Als het gebed het voornaamste stuk van de dankbaarheid is, hebben we in het gebed met het hart van de ethiek te maken. Zonder het gebed is christelijke ethiek niet denkbaar.

En zijn meer gestalten van de heiliging aan te wijzen. Daar is het luisterend omgaan met het Woord van God. Daar is de strijd tegen de zonde. Deze beide kunnen niet zonder het gebed.

Verschillende vormen van het gebed

Wij willen onderscheiden tussen verschillende vormen van gebeden. Het gebed is één. Het is het aanroepen van God naar Zijn heilig Woord. Daarbij kan de nadruk vallen op de schuldbelijdenis, maar ook op de dankzegging. Daar is het smeekgebed en de voorbede. We komen deze verschillende gestalten zo veelvuldig in de Psalmen en de Brieven tegen, dat we niet naar speciale plaatsen verwijzen. Wel willen we nog noemen het onderscheid tussen aanbidden en lofprijzen. Er zijn er die tussen deze twee nauwelijks onderscheid zien. Wij willen een kleine nuancering aanbrengen door te zeggen dat de aanbidding is het als begenadigd zondaar in zijn kleinheid en nederigheid zich overgeven aan de goedertierenheid en heerlijkheid van God - tot eer van Zijn Naam. Daarnaast, maar ervan onderscheiden is er de lofprijzing. Wij willen haar typeren als het prijzen van Gods deugden. De belijdenis van Gods deugden gericht op de Heere Zelf - dat is de lofprijzing.

Geen gebed zonder geloof

Als we zo verschillende gestalten van het gebed hebben omschreven, moeten we tegelijk zeggen dat gebed niet mogelijk is zonder geloof. Geloof en gebed zijn niet identiek. Gebed is - als we het zo mogen zeggen - het werkzame geloof. Het is de gelovige beleving van de relatie van het kind tot zijn Vader, waarvan het geloof de wortel en Gods belofte de innerlijke kracht is. Bidden is antwoorden op Gods Zelfopenbaring in de gestalte van lofprijzing, aanbidding, schuldbelijdenis en dankzegging, van smeekbede en voorbede.

Oefening en tucht

Er is oefening en tucht nodig om zo dagelijks het gebed in praktijk te brengen. We verwijzen naar de aansporing tot het gebed in Mattheus 6:5-15; Lucas 11:1-13, 18:10v., Romeinen 12:12, Eféze 6:18; Colossenzen 4:2 en 1 Thessalonicenzen 5:17..

We willen ervoor pleiten, dat in het morgengebed gebeden wordt om God te mogen dienen, en om bewaard te worden voor de zonde, en dat er gedankt wordt voor leven en gezondheid, voor het mogen vervullen van taken en verantwoordelijkheden, terwijl de lezing van een Schriftgedeelte tot dat gebed stimuleert en er ook stof voor geeft. Het gebed in de middag zal vooral besteed worden aan de lofprijzing en de voorbede, voor kleinen en groten, voor gewichtige en gewone zaken. In de avond is er plaats voor schuldbelijdenis, gebed om vergeving, en om rust in de nacht en voor de voorbede voor geliefden en noodlijdenden, voor de aanbidding en de overdenking van het toekomstige leven.

Dit voorstel is niet als bindend schema bedoeld, wel als hulp bij de ordening van onze gebeden. Wij gaan er nog al eens slordig mee om! Dat geldt ook van ons voornemen tot voorbede voor anderen, en van de belofte om dat te doen. Als we daarvan geen aantekening bijhouden, zouden beloften - helaas! - dikwijls niet in voorbeden worden omgezet. Juist de noodzaak van oefening in het gebed maakt dit thema zo actueel in een christelijke ethiek. Alles wat in de ethiek behandeld wordt, moet op een geheel eigen manier ook in het gebed aan de orde komen - alleen tot eer van God, Soli Deo Gloria.

3. VREUGDE*Vreugde geen apart ethisch motief*

Ook dit is een thema, dat thuis hoort in de christelijke ethiek. De Bijbelse vreugde is iets totaal anders dan plezier en doller pret. In stromingen als hedonisme en eudemonisme vervult vreugde de rol van een ethisch motief. Het gaat dan om een bepaalde vorm van vreugde, de lust om te leven en de lust in het leven. Het genot van het ogenblik en de vreugde in bepaalde goederen:

schoonheid, deugdzaamheid en andere. Men zou een geschiedenis van de Griekse ethiek kunnen schrijven onder het gezichtspunt van de vreugde, het plezier, de lust, het genieten.

In de Bijbel is de vreugde een gestalte van het leven met God. Er is meermalen op gewezen dat de wortel van het Griekse woord vreugde (chara) dezelfde is als die van genade (charis). Dat is veelzeggend. Genade brengt vreugde mee. Echte vreugde wortelt in de genade. We gaan niet alle teksten na in het Oude en het Nieuwe Testament, waar we de woorden vreugde en blijdschap aantreffen.

Slechts enkele noemen we er 'Want de blijdschap des HEEREN, die is uw sterkte', Nehemia 8:11. Deze woorden worden gesproken in verband met het lezen van de wet. De reactie van het volk daarop was er een van droefheid en rouw. Het volk zag zijn

tekortkomingen tegenover de HEERE. Daartegenover worden deze woorden gesproken met een oproep om te eten en te drinken, en anderen in de vreugde van de maaltijd voor Gods aangezicht te doen delen. Psalm 100:2: 'Dient de HEERE met blijdschap; Komt voor Zijn aanschijn met vrolijk gezang'. Opnieuw een aanwijzing van de vreugde waarmee de dienst van de HEERE gepaard gaat. We denken aan Jezus' woorden: 'Deze dingen heb Ik tot u gesproken, opdat Mijn blijdschap in u blijve en uw blijdschap vervuld worde', Johannes 15:11. Jezus kent Zelf de blijdschap en wil dat zij in Zijn discipelen blijft. Paulus spreekt op een dialectische manier over blijdschap en vreugde 'als droevig zijnde, doch altijd blijde', 2 Corinthe 6:10. Hieruit blijkt dat de blijdschap haar bron niet vindt in de omstandigheden, maar in Gods genade en zorg voor Zijn kinderen. Datzelfde blijkt uit de brief die Paulus vanuit de gevangenis aan de Filippenzen schreef: 'Verblijdt u in de Heere te allen tijd: wederom zeg ik: verblijdt u', 4:4. De Heere is de bron van de blijdschap. Door Zijn genade en zorgzame aanwezigheid valt er een straal van blijdschap over het christenleven. Vanuit deze samenhang is ook te begrijpen dat er een bevel tot blijdschap in de Bijbel voorkomt. Het gaat niet om een opgedrongen emotionaliteit. Het gaat om de kennis van God, van Zijn beloften en geboden. Die kennis kan niet zonder blijdschap. Waar de blijdschap ontbreekt, is er iets mis in de relatie tot de HEERE. Hier ligt stellig ook een verband met het feit dat God liefde is (1 Joh. :8). Waar liefde is, is blijdschap, dankbaarheid, geborgenheid en vertrouwen.

Blijdschap geeft een bepaalde kleur aan het christenleven. Het stileert het leven. Vandaar ook de opwekking om de vierdagen te vieren (Nahum 1:15), en vandaar ook de vele feestdagen in Israëls dienst aan God. Vanuit de feestdagen valt er een glans van vreugde over heel het leven. Het is de vreugde van de wet, die onder Israël haar oorsprong heeft in de HEERE Zelf, die de Wetgever is.

Droefheid naar God

In 2 Corinthe 7:10 spreekt Paulus over de droefheid naar God, in tegenstelling tot de droefheid der wereld. Het is goed in verband met het onderwerp vreugde ook aan droefheid aandacht te geven. Verdragen ze zich wel met elkaar? Sluiten ze elkaar eigenlijk niet uit? Prachtig is het verschil dat Paulus maakt. De droefheid der wereld heeft de mens tot middelpunt. Hij beklagt zichzelf. Hij ervaart de triestheid van het leven, de vergankelijkheid van allerlei genoegens, het niet vast kunnen houden van wat mooi is, de tegenslag en de teleurstelling.

Als een mens deze dingen ik-middelpuntig beleeft, is zelfbeklag de kern van alle droefheid.

De droefheid naar God is iets totaal anders. Daarin overheerst de gedachte, dat wij door onze zonden God hebben bedroefd. Deze droefheid is gestalte van het echte berouw. Men zie wat de Catechismus in zondag 33 over het berouw zegt, als omschrijving van het afsterven van de oude mens, 'dat wij God door onze zonden vertoornd hebben, en die hoe langer hoe meer haten en vlieden' (antwoord 89).

Om van deze droefheid verlost te worden hebben we de genade van God nodig. In de genade ligt de blijdschap opgesloten. De droefheid over de zonden, uitkomend in echt berouw, wordt in de blijdschap over de vergeving opgenomen. Zo horen ze zelfs wezenlijk bij elkaar, droefheid over de zonden én vreugde in God. Antwoord 90 geeft dat prachtig aan in de omschrijving van het opstaan van de nieuwe mens: 'een hartelijke vreugde in God door Christus en lust en liefde om naar den wil Gods in alle goede werken te leven'

Juist dit laatste laat zien dat vreugde ook een ethische categorie is. De gehoorzaamheid aan de geboden kan niet zonder de vreugde 'om die te doen uit

dankbaarheid'.

God de Bron van de vreugde

We zouden vreugde niet een ethisch motief willen noemen. In stelsels als hedonisme en eudemonisme is vreugde dat wel. Daar is het dan vreugde als een vorm van zelfbevrediging. In de christelijke ethiek is vreugde wel een wezenlijk moment. We worden er niet door gemotiveerd of gemobiliseerd. Vreugde is een gestalte van de kennis des HEEREN. De verbondenheid met God door het geloof kan niet zonder zich in de HEERE te verheugen. Die vreugde betreft God Zelf, en daarna ook alles wat Hij geeft en wat Hij ons gebiedt. Ze betreft Zijn gaven en Zijn opgaven. Daarom kan men het christelijke leven ook toetsen aan de mate van de vreugde. Waar de vreugde afwezig is, is ook de HEERE Zelf er niet. Het is geen wonder dat een wettische ethiek - waarin de genade afwezig is - , ook een vreugdeloze ethiek is. De blijdschap over de wet, is er alleen als blijdschap over de God van de wet. Waar God er niet is, is er de plicht als een zware last.

Hoe staat het dan met hedonisme en eudemonisme? In deze stelsels heeft vreugde, lust, plezier een centrale plaats. De wet, dat wat geboden is, wordt door de lust, die het mee brengt, bepaald. Is dit geen aantrekkelijke gedachte? Voor ons niet omdat deze lust zelfbevrediging is. Egoïstischer kan het niet! In de christelijke ethiek is de vreugde daarom zo wezenlijk, omdat ze meekomt in het geschenk van de nieuwe gehoorzaamheid aan Gods geboden. Ze is een gave, en niet een belang dat wij moeten dienen. Ze wordt geschonken aan wie met dankbaarheid Gods geboden doet. Vreugde is een goede maatstaf om na te gaan of de ethiek echt christelijk is. Ze is het tegendeel van een wettische, formalistische ethiek.

Bij de hier behandelde begrippen hoort ook vrijheid. In hoofdstuk 9, paragraaf 3 kwam het onderwerp al even ter sprake. Op bladzijde 135-139 van 'Geroepen tot heilig leven' zijn we dieper ingegaan op vrijheid. Daarom zien we hier van een verdere bespreking van dit thema af.

4. STRIJD

Tegen het triumfalisme

Men kan er over aarzelen of men deze term moet kiezen voor wat in deze paragraaf aan de orde komt. Prof. Brillenburg Wurth gebruikt het woord lijdzaamheid. Hij behandelt daaronder niet precies hetzelfde als wat wij op het oog hebben. Toch zijn er duidelijke punten van overeenkomst. Hij wil niet weten van een passieve berusting in het lijden. Hij wijst zo'n houding als lijdelijkheid af. Men moet het kruis op zich nemen, het lijden aandurven en zich er ook tegen verzetten. Dit alles mede in antwoord op verwijten die Nietzsche aan het christendom heeft gedaan.

Het gaat ons er vooral om, welke houding wij moeten aannemen in verband met de gebrokenheid van het leven en de weerbarstigheid van de werkelijkheid. Deze termen zijn in hoofdstuk 10 herhaaldelijk gebruikt.

Wij willen in deze paragraaf vooral aandacht geven aan het feit dat wij zelf als gelovigen nog last hebben van zonden, en met aanvechtingen te maken krijgen. Wij willen het triumfalistische christenleven, dat roemt in verworvenheden, en dat doet alsof de overwinning hier op aarde binnen handbereik ligt, afwijzen. Er is veel meer aan de hand. Calvijn geeft in zijn bespreking van het christelijke leven aandacht aan de zelfverloochening, waarvan het dragen van het kruis een belangrijk deel is. Het gaat ons om wat Calvijn bedoelt. Toch kiezen we voor de karakterisering strijd.

De Geest tegenover het vlees

We komen de zaak tegen in die passages waarin de Geest staat tegenover 'het vlees' (Rom. 8:5-9; Gal. 5:13-26); en waar Paulus spreekt over de tegenstelling tussen oude en nieuwe mens, (Ef. 4:22-24; Col. 3:9-10). Karakteristiek is het portret dat Paulus van zichzelf tekent in Filippenzen 3:12v. We vinden daarvan ook al enkele lijnen in Romeinen 6:11-12.

Het gaat om een strijd, die soms als een wedstrijd wordt voorgesteld, als een loop in de renbaan, 1 Corinthe 9:25-27; Hebreeën 12:1, 2.

Wij hebben de overwinning alleen nog maar in het geloof. Romeinen 8:37, zie hierbij ook vers 38 en 39. Er blijft nog steeds de macht van onze drie aartsvijanden. Ze zijn doodsvijanden: de duivel, de wereld en ons eigen vlees (antwoord 127 van de Heidelbergse Catechismus).

Het gaat erom het christelijke leven in gehoorzaamheid aan Gods geboden niet triumfalistisch te leven; alsof we alle strijd reeds te boven zouden zijn. We moeten de werkelijkheid onder ogen zien van wat we in Christus reeds hebben, terwijl dat nog niet ten volle in ons leven gerealiseerd is.

Wat we bij ascese, gebed en vreugde besproken hebben, biedt een goed kader voor het onderwerp van deze paragraaf. Als er geen strijd meer nodig was, zou ook ascese volstrekt verleden tijd mogen zijn. De vreugde wortelt in de zekerheid van de komende overwinning. Het gebed bepaalt ons bij de kracht die we nu nodig hebben om met het oog op de overwinning in de strijd te volharden.

Dit onderwerp is wezenlijk voor een christelijke ethiek. De heiliging vindt plaats door het doden (doen afsterven) van de oude mens en het opstaan van de nieuwe mens. Men lette erop dat Zondag 33 deze beide gebeurtenissen in de tegenwoordige tijd plaatst. Het gaat niet om wat eens gebeurd is, en wat nu slechts in een terugblik bekeken wordt. Neen, sterven en opstaan vinden elke dag plaats.

In mijn boek *'Aan Christus gelijkvormig'* heb ik hierover geschreven. Een citaat ter karakterisering: 'Het gaat om het ene heilswerk van Christus. Wij zijn daarbij op andere wijze betrokken dan Hij. Hij verwerft. Wij mogen er in delen. Dat bedoelden we toen we zeiden: de pneumatologie handelt er anders over dan de christologie. In de christologie gaat het om de toepassing. Analogie in sterven en opstaan is er. Maar er is ook verschil. Christus heeft het voor ons gedaan. De Geest laat zien hoe Hij het ons voorgedaan heeft. Dat Hij het ons voorgedaan heeft, is alleen waar omdat Hij het voor ons gedaan heeft. De toepassing is vrucht van de verwerving. Christus heeft alle gerechtigheid van de wet vervuld (Matt. 3:15). Het 'eenmaal' uit Hebreeën 9:26-28 heeft absolute geldigheid. De basis is gelegd. Er is geen ander fundament (1 Cor. 3:10v.). Dat fundament bepaalt wel het gebouw dat daarop wordt opgetrokken. Er is tussen fundament en bouwwerk overeenkomst. Ze zijn op elkaar betrokken. Ze hebben alles met elkaar te maken, al moet er wel tussen beide onderscheiden worden.

De analogie wordt uitgedrukt in: onze oude mens moet sterven, de nieuwe mens moet opstaan. Het verschil ligt hierin, dat sterven en opstaan van Christus voltooide en onherhaalbare gebeurtenissen zijn. Ons sterven en opstaan is een voortgaande gebeurtenis. De uitwerking en toepassing van het door Christus verworven heil verloopt naar het model van het fundament. Juist omdat onze zaligheid en onze zekerheid in het fundament ligt, hoeft de voortgang van sterven en opstaan ons niet te benauwen. Beide zijn tekenen ervan dat we met het fundament contact hebben. Wie wel gelooft, maar sterven en opstanding als pneumatische werkelijkheid niet kent, moet zich afvragen of hij wel echt deelt in het heil dat Christus heeft verworven. Dat heil brengt immers meer mee dan alleen het jubelen over Christus' sterven en opstaan. Het werkt zich uit in het gelijkvormig worden aan Christus! Dat is een duidelijk

herkenningsteken', 26v.

De antithese

Strijd karakteriseert het christenleven. Het is geen strijd om toch vooral maar een dwarsligger te zijn. Nee, strijd komt voort uit het geen vrede hebben met de zonde en de gevolgen van de zonde. Daar is het protest en het verzet. Niet revolutionair om de orde omver te werpen, maar vanuit de overtuiging dat de zonde en haar gevolgen bestreden moeten worden. De strijd bepaalt ons bij de botsing van de nieuwe eeuw (aeon) op de oude eeuw (aeon), van de nieuwe werkelijkheid op die van de oude wereld. Men zie Romeinen 12:1, 2. De oude wereld is taai. Zij geeft zich niet zo maar gewonnen. Vandaar dat we te strijden hebben, ten bloede toe, (Hebr. 12:4).

De notie strijd vraagt ook om het in praktijk brengen van de antithese. Dat is de tegenstelling tussen wat uit het geloof en wat niet uit het geloof is. De tegenstelling tussen geloof en ongeloof, tussen gehoorzaamheid en ongehoorzaamheid. Wij hoeven de strijd niet te zoeken. Ze wordt ons opgedrongen. We willen eraan deelnemen. Niet omdat we zulke vechtersbazen zijn. Er is echter een tegenstander, die weerstaan moet worden. Efeze 6:12 moeten we lezen in verband met Openbaring 12:12. De duivel gaat op aarde nog rond. Zolang hij nog niet onder de voeten van Christus is gelegd (1 Cor. 15:25), blijft strijd een kernwoord in het christelijke leven. Het woord wil ons niet pessimistisch maken, want de strijd wordt gestreden in de verwachting van de voltooiing van Christus' werk. Dit is het laatste thema.

5. VERWACHTING

Terwille van de Geest, de Zoon en de Vader

We willen afsluiten met de verwijzing naar de verwachting van Jezus' komst. In het laatste hoofdstuk van de Bijbel lezen we dat de Geest en de Bruid samen bidden om de komst van de Heere Jezus.

Waarom bidt ook de Geest? Hij is het onderpand van de verlossing (2 Cor. 1:22; 5:5; Ef. 1:14). Dat wil zeggen in Hem wordt de garantie gegeven, dat de volle verlossing zal komen. De overwinning is zeker. De strijd loopt ten einde. De gebrokenheid blijft niet altijd.

Juist omdat de Geest de nieuwe werkelijkheid op aarde brengt ziet Hij er ook naar uit, dat de verlossing volkomen zal worden. Zijn werk is interim-werk - in de tussenperiode tussen hemelvaart en wederkomst. Hij wil Zijn werk van harte doen. Hij wil het niet traineren. Het gaat Hem om de verheerlijking van Christus, (Joh. 16:14). Christus wordt ten volle verheerlijkt, als Hij in glorie wederkomt om metterdaad over al Zijn vijanden te triomferen (1 Cor. 15:26-28). Met de uitstorting van de Geest zijn, zegt Petrus, de laatste dagen aangebroken (Hand. 2:17). De Geest is de gave van de eindtijd, het eschaton. Daarom zit er in al het werk van de Geest ook een drang naar de allerlaatste, naar de jongste dag (Joh. 6:39, 40, 44 en 54). De Geest werkt in dienst van Christus om Zichzelf overbodig te maken.

We hebben ook om Christus' wil verwachting. Hij zal Zijn werk voltooien en dan ten volle triomferen. Dat zal gezien worden. Dan wordt alle weerstand gebroken, en alle strijd beëindigd. Dat is tot eer van God, de Vader. Dan zal God alles in allen zijn (1 Cor. 15:28).

De verwachting is derhalve gefundeerd in het werk van de Drieënige God, de Vader, de Zoon en de Geest en richt zich ook op de Drieënige God.

Wijzelf erin betrokken

Christelijk leven is een opdracht van God aan mensen. Het is geen prestatie die wij volbrengen. Wij worden ertoe geroepen en ertoe in staat gesteld door de Heilige Geest. Wij ervaren daarbij de gebrokenheid van het leven. Wij zijn er nog niet. Wij zijn op weg. Het eind wenkt en wacht. 'Daarom verwachten wij die grote dag met een groot verlangen om ten volle te genieten de beloften Gods in Jezus Christus onze Heere', artikel 37 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis. De verwachting betreft de vervulling van Gods beloften. De bruid bidt met de Geest mee om Jezus' komst. Zij doet dat terwille van de eer van de Vader, van de Zoon en van de Geest. We hebben het trinitarisch verband van Jezus' wederkomst hierboven besproken. Daarbij sluit het gebed van de bruid aan.

Bidt zij dan alleen terwille van God en niet terwille van zichzelf? Bidt zij - om zo te zeggen - alleen van zich af, of ook naar zichzelf toe? Het antwoord op deze vraag is beslissend voor het eigen karakter van de christelijke ethiek. Bidt zij immers ook terwille van zichzelf, dan krijgen we het hedonisme of het eudemonisme als motief. Dat is geen zuiver motief.

De zaak ligt anders. De kerk is betrokken in Gods genadewerk. Zij is erin opgenomen en zij leeft eruit. Als de kerk bidt om de voleinding van het verlossingswerk door de Zoon in de Geest tot eer van de Vader, is zij zelf daarbij betrokken. Dat werk geldt haarzelf. Hoe geldt het haar? Als kerk, die leven mag uit de genade en de schatten die Christus heeft verworven. Deze worden haar door God gegund. Als de kerk nu bidt om de voleinding van Gods werk, bidt ze niet egoïstisch naar zichzelf toe. Ze bidt om de voltooiing van wat God haar geeft. Ze bidt om de voltooiing van Gods werk aan haar en aan de wereld.

Hier is een parallel op te merken met wat we bij het onderwerp vreugde bespraken. Vreugde is geen ethisch motief, maar wel een kernwoord in de christelijke ethiek. De verwachting is geen egoïstisch motief. Het is het antwoord op de beloften van God. Zoals het christelijke leven er niet is zonder geloof en gehoorzaamheid, zo is het evenmin denkbaar zonder verwachting. God voltooit Zijn werk, waaraan de gelovigen - met vallen en opstaan - dienstbaar zijn. Het gebed om die voltooiing hoort wezenlijk bij het christelijke leven. Het is uitdrukking van de christelijke hoop. Juist omdat de verwachting inhoud is van het gebed, is zij geen egoïstisch motief. De verwachting is de ademhaling van het christelijke leven. Zonder verwachting zou het christelijke leven aan zuurstofgebrek sterven. God geeft reden tot verwachten. Vertrouwend daarop gaat de kerk verder met het haar door God gegeven werk. Zal het lukken? Zal ze het volhouden? Maranatha - Heere Jezus kom! - Hierin ligt de zekerheid.

Literatuur

W. Amezes, Vijf boeken van de conscientie en haar regt of gevallen. Vertaalt en met uytgedrukte schrifuurplaatsen vermeerderd door C. van Wallendal, Amsterdam 1896.

K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, III, 4, Zürich 1957.

G. Brillenburg Wurth, Het christelijk leven. Grondlijnen der ethiek, Kampen 1949. J. Douma, 'Gebed en ascetiek', in: C. Trimp (red.), De biddende kerk. Een bundel studies over het gebed aangeboden bij gelegenheid van het 125-jarig bestaan van de Theologische Hogeschool te Kampen, Groningen 1979, 84-138.

W. Geesink, Gereformeerde ethiek. Voor den druk gereed gemaakt en voorzien van een levensbeschrijving door V. Hepp, Kampen 1931.

B. Goudzwaard, Kapitalisme en vooruitgang. Een eigentijdse maatschappijkritiek, Assen 1976.

- G.Th. Rothuizen, *Ethiek en gebed. Een crisis*, Kampen z.j. (1976).
- G.H. ter Schegget, *Het gebed als hart van de ethiek*, Leiden 1982.
- M. Seitz e.a., *Askese*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, IV, Berlin-New York 1979, 195-259.
- W.H. Velema, *Geroepen tot heilig leven*, Kampen 1988.
- , *Aan Christus gelijkvormig*, Kampen 1988.

12. Contact, contrast of confrontatie?

1. Mogen christenen aan anderen hun normen opdringen? - 2. Secularisatie leidt tot ethisch pluralisme - 3. Niet alleen 'fundamentalisten' hebben een fundament - 4. Christelijke ethiek wil contact, maar schuwt de confrontatie niet

1. MOGEN CHRISTENEN AAN ANDEREN HUN NORMEN OPDRINGEN?

Christelijke ethiek - groepsethiek?

De christelijke ethiek is een groepsethiek. Zij heeft geen breder gezag dan binnen de kring van haar voorstanders. Wie echter de samenleving wil beïnvloeden en werkelijk gehoord wil worden, moet afzien van het predikaat christelijk. Hij moet niet meer willen dan een algemene ethiek, die door ieder mens verstaan, aanvaard en geïmplementeerd kan worden.

Ethiek moet, wil ze aanspraak maken op algemene erkenning en op wetenschappelijke status, voldoen aan twee eisen: Ze moet universaliseerbaar en communicabel zijn. Hiermee is bedoeld: ieder moet op dezelfde manier en met gelijk recht erover kunnen meepraten. Aan haar eisen moet door ieder, van welke vooronderstelling of levensbeschouwing uit ook, voldaan kunnen worden.

Christelijke ethiek daarentegen is groepsethiek en beweegt zich per definitie in een getto. Derhalve kan ze geen aanspraak maken op wetenschappelijkheid. Ze onttrekt zich immers aan de voorwaarde die aan elke wetenschap gesteld mag worden. Dat is openbaarheid. Hiermee is bedoeld: Ze gaat uit van vooronderstellingen die aan de algemene discussie onttrokken zijn. Ze heeft uitgangspunten die alleen voor christenen aanvaardbaar zijn.

In het bovenstaande hebben we de redenering weergegeven die velen ten aanzien van het christendom en de christelijke ethiek in onze samenleving volgen.

Het is met name Kuitert die zeer welsprekend en zeer rigoreus deze eis aan de hele theologie, dus ook aan de christelijke ethiek stelt. Men zie vooral zijn opstel in de bundel die verschenen is ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan van de VU. We citeren een passage die het slot vormt van een uitvoerige bespreking van de wetenschappelijkheid van de theologie. 'Het weten van God in termen van openbaar weten weer te geven, levert ook een minder knellende omschrijving van theologie op. Voor Kuyper was theologie een tot wetenschappelijk systeem verheven kennis van God. Dat is teveel van het goede. De christelijke levens- en geloofsoriëntatie is geen wetenschappelijk systeem en is ook nooit als iets dergelijks bedoeld, nog afgezien van de vraag wat we ons daarbij zouden moeten voorstellen.

Ook theologie maakt er geen wetenschappelijk systeem van. Theologie is veeleer een samenvattende term waaronder we een bepaalde klasse van uitspraken zouden kunnen vangen: de uitspraken die openbaar weten pretenderen te bevatten, toegespitst: openbaar weten van God. Het voldoen met haar uitspraken aan deze minimumeis van openbaarheid lijkt mij de enige manier voor de theologische faculteit om als volwaardige faculteit de communicatie met ander faculteiten te bewaren. Je bent pas een serieuze gesprekspartner als je jezelf niet immuun maakt maar de ander vat op jezelf geeft', 249v.

Christenen in een minderheidspositie

We kunnen het probleem ook nog anders formuleren. Christenen zijn in de minderheid. Waaraan ontleen zij het recht hun minderheidsvisie bindend op te leggen aan de meerderheid van ons volk? Dat zij in hun eigen kring zich aan bepaalde regels

willen houden, is misschien ook nog hun goed recht. Zij moeten echter niet verwachten, laat staan eisen dat de rest van de bevolking het neemt dat christenen met hun voorschriften over hen heersen. Dat pikt en dat slikt men niet. Christenen hebben het lang genoeg voor het zeggen gehad. Zij moeten nu hun mond maar eens houden en anders moet hun de mond gesnoerd worden.

In het verleden zou het antwoord op deze beschuldiging vrij gemakkelijk gegeven kunnen zijn. Dan had men eenvoudig gezegd: Christelijke normen zijn niet door christenen bedacht. Ze zijn afkomstig uit de Bijbel, die immers het Woord van God is. Christenen vragen dan ook geen gehoorzaamheid aan hun inzichten omtrent ethische normen. Christenen vragen gehoorzaamheid aan geboden die God aan alle mensen heeft gegeven. Niet-christenen zijn evenals christenen aan deze normen onderworpen. En daarom mogen christenen er voor op komen dat deze normen als Goddelijke normen in de wetgeving van het land erkend worden.

De situatie is veranderd. Zeker de helft van onze bevolking wil bewust niet-christen zijn. Voegt men daarbij hen die zonder wezenlijk contact en zonder beïnvloeding van de Bijbel en de kerk leven, dan is dat percentage nog aanzienlijk hoger.

Daarmee staan we voor de vraag of we als christenen inderdaad niet van standpunt moeten veranderen. Moeten we geen rekening houden met de gewijzigde situatie en moeten we die niet serieus nemen? Zouden we dat niet doen, dan maken we inderdaad de indruk dat we heerschappij willen oefenen over het denken en doen, vooral ook over het geweten van mensen, die zeggen aan God geen boodschap meer te hebben.

Verschillende reacties

Wat zal onze reactie zijn? Er is in de kerken (Rooms-katholiek en protestants) een brede stroming die de gestelde vragen positief beantwoordt. Zij vindt dat we niet de pretentie moeten hebben, als zouden wij alleen weten wat goed is voor de samenleving. Ieder mens heeft het recht om zelf te beslissen. Een ander moet hem daarbij niet voor de voeten lopen. Niemand mag een ander de wet voorschrijven. De samenleving is geëmancipeerd en de mens is autonoom.

Wij menen dat deze tekening van de situatie niet juist is. Als wij anderen de geboden van God voorhouden, betekent dat allerm minst dat wij hen voor de voeten willen lopen. Wij zouden ook niet de pretentie willen voeren dat wij alleen weten wat goed is voor de samenleving. Dat de samenleving zich naar de norm van Gods Woord te richten heeft is wel onze overtuiging.

De hierboven bedoelde christenen zullen wat hen zelf betreft de zeggenschap van de Bijbel over hun leven willen aanvaarden. Dat is het dan ook. De resultaten van de emancipatie worden door deze christenen aanvaard. Zij stellen dat men de waarheid van de feiten niet kan ontkennen. Daarom mogen we ons tegen de werkelijkheid en het resultaat van de feiten ook niet meer verzetten.

2. SECULARISATIE LEIDT TOT ETHISCH PLURALISME

Een socioloog over secularisatie

Prof. G. Dekker heeft in tal van publicaties deze ontwikkeling van de plaats van de godsdienst in de samenleving getypeerd en geëvalueerd. Samenvattend kan men zijn mening vinden in zijn recente studie 'Inleiding tot de studie van de godsdienstsociologie', 129-137.

Hij wijst erop dat een gestalte van de secularisatie is: aanpassing van de godsdienst aan de moderne situatie.

We citeren uit een andere publicatie van zijn hand (1988): 'Het gaat hier om de

aanpassing aan die ontwikkelingen in de samenleving en in het bewustzijn van de mensen, die een seculariserende uitwerking hebben. Het is een vorm van secularisatie die thans - niet in de laatste plaats vanwege de snelheid en ingrijpendheid van de plaatsvindende veranderingen - zeer actueel is. We denken hier - om enkele voorbeelden te noemen - aan het proces van differentiatie en segmentering in de samenleving én in het leven van de mensen, waardoor we ook binnen het kerkelijk leven het geloof naast of tegenover de rest van ons leven gaan stellen (heeft de belangstelling voor één of andere vorm van de twee-rijken leer hier mee te maken?). We denken aan het proces van subjectivering, waardoor we ook in ons godsdienstige leven een grote, zo niet doorslaggevende plaats gaan geven aan onze eigen ervaring, zowel in de wetenschappelijke theologie (bevrijdings- en feministische theologie) als in onze godsdienstige begrippen, zoals blijkt uit de invoering van het "relationele waarheidsbegrip" ', 38.

Met deze omschrijving is de secularisatie als sociologisch verschijnsel getypeerd. Wij zullen vanuit de theologische ethiek meer moeten zeggen. Secularisatie is dan het zich onttrekken aan de zeggenschap en het gezag van het Woord van God. In de secularisatie doet de mens de greep naar de macht, door te stellen dat hij zonder Gods openbaring het leven op aarde kan leven.

Gaat de theologie mee?

In grote delen van de theologie heerst een wijsgerig bepaalde hermeneutiek, die zelf de sporen van de secularisatie vertoont en op haar beurt deze ook weer versterkt.

Dat is heel in het bijzonder het geval als men stelt dat het goede niet goed is omdat God het wil; maar dat God het wil, omdat het goed is. Het goede is een grootheid in zichzelf, waaraan God zich heeft aan te passen, omdat Hij God en dus goed is. Doet Hij dat niet, dan zou Hij ons respect niet verdienen.

Kuitert stelt het aldus: De stelling dat Gods wil alleen goed is gaat 'logisch vooraf aan de stelling dat God goed is en het goede wil. Eerste conclusie dus: de begrippen "goed" en "niet goed" in morele zin op handeling X toegepast, zijn logisch gezien niet afhankelijk van het feit dat God handeling X heeft geboden. Integendeel, Gods handelen (in termen van heil en gebod) veronderstelt onze begrippen goed/niet goed' (1988), 139.

Even verder zegt Kuitert het volgende. 'Het zou onverstandig van de christelijke kerk zijn om inzake kennis van wat mag en niet mag, op welk terrein ook (relaties, maatschappelijke orde, politiek) voor wegwijzer te spelen. Ze heeft op het punt van de kennis van goed en kwaad niet meer in huis dan anderen. Daar liggen, om zo te zeggen, niet haar sterke punten. Die moeten we veeleer zoeken in haar antwoorden op de grote levensvragen, de vragen die niet moreel, maatschappelijk of politiek oplosbaar zijn' (1988), 141.

G. Manenschijn volgt in zijn boek over de ethiek van het milieu dezelfde redenering. Men kan dit alles door Kuitert ook verwoord vinden in zijn boek 'Filosofie van de theologie', met name de bladzijden 98-111.

Dit standpunt is door de secularisatie zelf bepaald. Wij hebben van zulk een standpunt in de strijd tegen de secularisatie dan ook geen hulp te verwachten. Het is de wetenschappelijke verwoording van het hierboven weergegeven standpunt. Het is daarom zo indringend, omdat het de pretentie voert op te komen voor het wetenschappelijk karakter van de theologie, en dus ook voor het wetenschappelijk karakter van de ethiek. Wie zijn redenering niet volgt, krijgt te horen dat hij eigenlijk beneden de maat van de wetenschap blijft.

Een tegenstem

Is er geen andere reactie mogelijk dan mee te gaan? We wijzen er nogmaals op dat meegaan op zichzelf een gestalte is van de secularisatie. Wie de secularisatie in principe aanvaardt, kan op haar vooronderstellingen geen kritiek maken. Hij heeft zich eraan gewonnen gegeven of is er door overwonnen.

Het is goed de vooronderstellingen en consequenties van dit standpunt ons voor de geest te halen. Het is veel minder onschuldig dan het wordt voorgesteld. De achtergrond moeten we zoeken in de Verlichting, die de mens mondig heeft verklaard en diens gehoorzaamheid aan de geboden van God voor overbodig heeft verklaard. Zulk een gehoorzaamheid is immers in strijd met de mondigheid van de mens.

Op een indringende wijze heeft Huntemann in zijn boek 'Der verlorene Malsstab' dit hele proces beschreven. Ergens vinden we deze tekening 'Die Natur ist das Sein, das Ursein! Gott ist die anonym gewordene Quelle dieses Urseins. John Locke, John Tolland, Anthony Collins und Matthew Tindal mögen im einzelnen über Natur, Mensch und Religion, vor allem über den Erkenntnisweg zum Wesen der Natur, verschieden geurteilt haben, gemeinsam ist ihnen allen die prinzipielle, auf Offenbarung verzichtende Erkennbarkeit der Moral, der Glaube an eine gute, geordnete, eben nicht gefallene Natur und an ein ebenso geordnetes und gutes - nur leicht beschädigtes und durchaus mit "natürlichen Mitteln" zu reparierendes - Menschsein. Es gibt, daran glauben alle, zwar keine Heilsgeschichte, die sich im Handeln Gottes und in der Umkehr (Wiedergeburt) des Menschseins gründet, aber ein Fortschreiten der Natur. Heilsgeschichte wird horizontalisiert zur Evolution, die dann später durch Wissenschaft der Natur einsichtig gemacht werden kann und soli', 52.

Pluralisme

We wijzen erop dat dit standpunt van autonomie niet tot eenstemmigheid leidt. Integendeel, het leidt tot een breed pluralisme van opvattingen. Wie dus over universaliseerbaarheid en communicabiliteit als vereisten spreekt, moet op zijn minst bedenken dat deze beide termen resulteren in een groot verschil van mening, dat de indruk wekt samen te hangen met een babylonische spraakverwarring. Over algemeenheid en communicabiliteit gesproken! Van deze beide termen kan men niet zeggen dat ze zo geweldig werken. Waarom worden ze dan toch verdedigd? Omdat wij mensen het met elkaar moeten zien klaar te krijgen. Wij hebben elkaar nodig. Wij moeten ons niet laten scheiden door vooronderstellingen die met godsdienstig geloof samenhangen. Dat geloof mag wel een plaats hebben, maar bijkomend, aan de rand en niet in het hart van de zaak zelf.

De vraag is echter: waar halen wij onze normen vandaan? Wie beslist over wat mag en wat niet mag? Als ieder voor zich en allen samen mogen beslissen, krijgen we met een onvoorstelbaar pluralisme te maken, omdat het dan lijkt: zoveel hoofden, zoveel zinnen.

Daar komt nog iets bij. Mensen zijn individuen en tegelijkertijd lid van een gemeenschap. Men mag het een niet tegen het ander wegstrepen. Het individuele vervalt niet, omdat een mens ook een sociaal wezen is. Het gemeenschapsaspect verliest zijn betekenis niet, omdat we een individueel persoon zijn.

Dit wil zeggen: aan ons handelen zit vrijwel altijd ook een sociale kant. We handelen in veel beslissingen nu eenmaal als lid van een gemeenschap. Dit betekent dat onze beslissingen zelden enkel privébeslissingen zijn. Onze privémoreel wordt gepraktiseerd in de gemeenschap en raakt derhalve de gemeenschap heel wezenlijk. Een sprekend voorbeeld daarvan is het euthanasievraagstuk. Wie euthanasie wettelijk toelaatbaar wil doen verklaren, betreft daarbij anderen die bereid moeten zijn

euthanasie te plegen. Hij doorbreekt de plicht van de overheid om het leven te allen tijde te beschermen. Van die beschermplicht wil hij juist de overheid ontheven zien. Als dat gebeurt in iemands persoonlijk leven, dan verliest de overheid het recht en ook de macht om in alle gevallen het leven te beschermen. Er komen binnen de gezichtskring ook mensen die zelf niet meer om euthanasie kunnen vragen, maar voor wie het wel gevraagd gaat worden. Doen dezen dat uit medelijden of uit eigenbelang? Wie zal hier het rechte antwoord geven?

De beslissing in individuele gevallen heeft een uitstralingseffect. Men kan ook zeggen: zij werkt besmettelijk. Met dit voorbeeld wil alleen duidelijk gemaakt zijn, dat een individuele beslissing zelden zo strikt persoonlijk is, dat zij niet ook op anderen inwerkt en zelfs voor anderen consequenties heeft.

Beslist de helft plus één?

We moeten het over een aantal fundamentele zaken in onze samenleving eens zijn, willen we met elkaar kunnen (blijven) samenleven. Autonomie in absolute zin bestaat niet. Men moet de term, als men haar al wil blijven gebruiken, op zijn minst aanvullen tot het spreken over collectieve autonomie. Van collectieve autonomie zal dan gesproken moeten worden in die gevallen waarin beslissingen de hele samenleving aangaan. Wie beslist wat krachtens collectieve autonomie voor de gemeenschap zal gelden? De helft plus één? Is men vergeten hoe tijdens de franse revolutie met een beroep op deze collectieve autonomie heel veel mensen omgebracht zijn? Is men vergeten hoe Hitler aan de macht is gekomen krachtens een collectieve beslissing van het volk? Is het in tal van oosteuropese communistische landen niet net zo gegaan na de Tweede Wereldoorlog?

De kernvraag is: weet de mens uit zichzelf wat goed is? en wil de mens uit zichzelf het goede verwerklijken? Is de geschiedenis niet vol van wat wel genoemd wordt 'homo homini lupus' - de mens is de medemens een wolf? Zijn allerlei rechtsregels niet opgesteld om aan deze ingeboren zondige neiging paal en perk te stellen? Het is een illusie te denken dat men er komt met een beroep op het autonomiebeginsel van de mens. Dit beroep moet overgaan in collectieve autonomie. Dat betekent in feite de heerschappij van de meerderheid. Het is niet moeilijk voorstelbaar wie dan het slachtoffer worden. Dat zijn de zwakken in de maatschappij. Van die zwakken wel allereerst degenen die geen stem meer of nog geen stem hebben. Hun ontbreekt het woord om tegen de meerderheid in te gaan.

3. NIET ALLEEN 'FUNDAMENTALISTEN' HEBBEN EEN FUNDAMENT

Nu zijn we op het punt van confrontatie van de christelijke ethiek met de niet-christelijke ethiek. In de boven weergegeven gedachtegang heeft de christelijke ethiek geen recht om in de algemene discussie mee te doen. Zij wordt bij voorbaat uitgeschakeld.

Waarom? Omdat zij een eigen geluid laat horen. Omdat zij geen algemene ethiek is. Zij vormt een eigen club en kan er daarom niet bij horen. Zij heeft een eigen levensovertuiging en stelt het gemeenschappelijke fundament van de rest van de samenleving voor kritische vragen. Van deze vragen maakt de samenleving zich af, door deze ethiek het zwijgen op te leggen onder het mom: groepsethiek ofwel fundamentalisme.

Het enig ware in deze denigrerende benaming is dat degenen die erdoor aangeduid worden weten op welk fundament ze staan. Het onwaarachtige van hen die deze benaming als een diskwalificatie gebruiken (zij werkt soms voor toeschouwers als een knock-out in de boksring) is dat zij ermee verhullen dat zij zelf ook een fundament

hebben. Zij doen alsof alleen de anderen dat hebben. Hun eigen fundament is er ook, maar het is van geheel andere aard. Velen hebben vroeger dit fundament, waarvan ze de fundamentalisten beschuldigen, gehad, maar hebben dat losgelaten. Het kan het gemoed strelen om een ander te verwijten dat hij nog heeft wat men zelf overboord gezet heeft. Niettemin, ook zij die dit fundament hebben losgelaten, hebben daarvoor in de plaats een ander fundament gezocht, bijvoorbeeld dat van de collectieve autonomie.

Men zou op zijn minst verwachten dat er in een pluralistische samenleving ook plaats zou zijn voor een heel ander geluid. Die plaats is er niet. Wie dat geluid aanheffen staan buiten de kring. Zij kunnen niet communiceren, is dan de conclusie van velen. Op dit kruispunt moet er inderdaad van confrontatie gesproken worden.

Communicatie is ook mogelijk bij verschil van uitgangspunt

Toch blijft de vraag: kunnen belijdende christenen, kunnen verdedigers van een christelijke ethiek niet communiceren? Waarom zouden ze dat niet kunnen?

Zij kennen toch de taal, de woorden met hun betekenissen en ook de regels van de grammatica. Zij zijn toch ook mens in dit land. Moet je dan van communicatie uitgesloten worden omdat je belijdt in God te geloven? Ooit heeft bij een begrotingsdebat in de Tweede Kamer wijlen J.M. den Uyl (1919-1987) gezegd dat confessionele politici, die zich in de Kamer op de Bijbel beroepen ondemocratisch zijn. Dat werd terecht ook door het CDA weersproken.

Kun je alleen communiceren als je het over de vooronderstellingen met elkaar eens bent? Als dat waar is, hoe zou Paulus dan de moed gehad hebben om op de Areopagus in Athene te gaan staan? Ja, nog sterker: hoe zouden de apostelen, evangelisten en zendelingen de moed gehad hebben het evangelie naar vreemde volken en culturen te brengen? Dat was toch een zaak van het evangelie communiceren.

Wie meent alleen te kunnen communiceren met wie zijn vooronderstellingen delen, is wel erg beperkt in zijn opvatting over communicatie. De praktijk is gelukkig sterker dan de leer. Waaraan zou een filosoof als H. Dooyeweerd (1894-1977) zijn respect als discussiepartner, als communicatiegenoot te danken hebben bij niet-christenwijsgeren, als het waar was dat hij vanuit zijn uitgangspunt niet met anderen zou kunnen communiceren?

Moeten we niet juist over de vooronderstellingen, dat is over de fundamentele spreken? Oppervlakkig is een samenleving die zulk een discussie afkapt, omdat deze achterhaald heet te zijn. Men geve er acht op hoe onwaar, hoe onwerkelijk en hoe onwerkzaam dit principe bij het communiceren blijkt te zijn. Juist nu 'glasnost' ruimte schept, blijkt dat er fundamentele verschillen zijn in de russische communistische samenleving. Het heette altijd dat zij niet bestonden. Nu blijkt dat ze er wel degelijk zijn. Het wonderlijke van de nieuw gecreëerde openheid is dat er over die verschillen gediscussieerd gaat worden.

4. CHRISTELIJKE ETHIEK WIL CONTACT, MAAR SCHUWT DE CONFRONTATIE NIET

Meedoen aan de discussie

De christelijke ethiek wil aan de discussie meedoen. Zij wil zich ook publiek verantwoorden, alleen niet dan pas nadat haar het goed recht van haar eigen uitgangspunt is afgenomen. Wie op deze voorwaarde zou ingaan, laat zich eerst steriliseren alvorens te kunnen discussiëren. Dat er daarna nog van een vruchtbare

communicatie sprake zou kunnen zijn, zal niemand beweren, die weet wat sterilisatie is. Wij pleiten voor het goed recht van contrast en contact in de discussie. Het wetenschapsbegrip waarvan Kuitert en de zijnen uitgaan, is dat van het positivisme. Alleen wat aangetoond, bewezen, geverifieerd (en gefalsificeerd) kan worden, is waar. Daarover kan men wetenschappelijke zekerheid hebben. Wanneer wetenschap zich tot dit positivistische standpunt zou moeten beperken, valt er heel wat buiten het veld van de wetenschap. In elk geval de wijsbegeerte, voorzover zich die niet tot het positivisme beperkt.

Spreken over resultaten en consequenties

Er is nog een reden waarom christelijke ethiek pretendeert het recht te hebben aan de discussie mee te doen. Dat is het feit dat er ook over resultaten en consequenties van stellingnamen, over praktische gevolgen van principieel-ethische beslissingen gediscussieerd moet worden. Aan die discussie onttrekt de christelijke ethiek zich niet. Zij doet dat vooral daarom niet, omdat zij meent dat Gods wil heilzaam is voor ieder mens en voor een hele samenleving. Over dat heilzame karakter van de wet wil zij graag in contact treden met ieder lid van de gemeenschap, niet het minst met verdedigers van een niet-christelijke ethiek.

De intolerantie van de tolerantanten

De christelijke ethiek verbreekt het contact niet. Haar wordt het goed recht van deelname aan discussie, ook van een wetenschappelijke bijdrage ontzegt, omdat ze haar kaarten op tafel legt. Haar tegenstanders, die haar bestaansrecht ontkennen, houden hun kaarten achter. Dezen gaan niet in op de fundamenteën. Wij concluderen dat hun kaarten niet meer op tafel gelegd hoeven te worden, omdat ze reeds geschud zijn. Wie binnen zulk een vooronderstelling de eis van universaliseerbaarheid en communicabiliteit stelt, voldoet zelf daaraan in een uitermate bekrompen zin. Hij verzamelt immers de gelijkgezinden (die het over het andere fundament eens zijn). Hij verbreekt dan de communicatie met wie door hem fundamentalisten worden genoemd. Meer dan eens is reeds in het verleden gewezen op de intolerantie van hen die voor tolerantie pleiten. Alleen maar te kunnen communiceren, als je op hetzelfde fundament staat - dat is fundamentalisme bij uitstek. Zulk een fundamentalisme wijst de christelijke ethiek met haar verlangen naar contact en indien nodig confrontatie af.

Gevolgen voor de prediking van het evangelie

In de titel staan de drie woorden: *contact, contrast en confrontatie*. Wij beginnen niet met het laatste maar met het eerste. Wij schuwen echter de confrontatie niet.

Het gaat inderdaad om de grondslagen. Een pluralistische moraal stuit in beslissingen met betrekking tot de gemeenschap ook op grenzen. Mag de christelijke ethiek niet zeggen dat het gebod van God ieder mens geldt? En mag zij er niet voor uitkomen, dat deze wet de mens ten goede gegeven is, en ervoor opkomen dat zij in de samenleving zal worden gerespecteerd en gerealiseerd? Zij die deze ethische notie van Gods zeggenschap ontkrachten, halen ook het fundament weg onder de prediking van het evangelie. Hoe zou men immers aan een mens die men het recht geeft om zich van Gods geboden niets aan te trekken de oproep kunnen doen toekomen tot geloof in het evangelie? Als God het recht niet heeft om te gebieden, heeft Hij ook het recht niet om te redden. Wie de mens toestaat de wet te verwerpen, kan hem niet het evangelie voorhouden. In elk geval kan hij met de prediking van het evangelie niet zeggen dat God het recht heeft geloof te vragen. Het enig motief dat dan overblijft om toch naar God te luisteren, zou zijn het eigenbelang. Wie echter uit eigenbelang de wet van God

afwijst, wat voor belang zou hij bij het evangelie hebben? Juist uit eigenbelang zal hij ook dat afwijzen.

Het gaat er ons om te laten zien dat christelijke ethiek in het kader van het evangelie het recht heeft om geformuleerd en gepraktiseerd te worden. Wie dat recht afwijst, zal uiteindelijk ook een aanslag doen op het recht om het evangelie in de samenleving te prediken. Men zij niet beducht voor de beschuldiging dat het gaat om een groepsethiek en om een groepsgehoof. Het evangelie heeft in zich het universele, dat God aan allen gecommuniceerd wil hebben. Men late, onder indruk van de secularisatie, deze evangelische pretentie niet vallen.

Literatuur

G. Dekker, *Godsdienst en samenleving. Inleiding tot de studie van de godsdienstsociologie*, Kampen 1987.

--, K.U. Gäbler (red.), *Secularisatie in theologisch perspectief*, Kampen z.j. (1988), verder aan te halen als *Secularisatie*.

--, 'Secularisatie in de westerse samenleving', in: *Secularisatie*, 31-48.

G. Huntemann, *Der verlorene Majfstab. Gottes Gebot im Chaos dieser Zeit*, Bad Liebenzell 1983.

H.M. Kuitert, 'Het vrije veld van de theologie', in: *In rapport met de tijd. 100 jaar theologie aan de Vrije Universiteit*, Kampen 1980, 236-251.

--, *Filosofie van de theologie*, Leiden 1988.

--, 'Secularisatie en moraal', in: *Secularisatie*, 131-148.

G. Manenschijn, *Geplunderde aarde, getergde hemel. Ontwerp voor een christelijke milieu-ethiek*, Baarn 1988.