

CQ

0019.

—

DE ETHIEK
IN
DE GEREFORMEERDE THEOLOGIE.



B 416

DE ETHIEK

IN

DE GEREFORMEERDE THEOLOGIE.

R E D E

BIJ DE OVERDRACHT VAN HET RECTORAAT
DER VRIJE UNIVERSITEIT

TE

AMSTERDAM,

OP 20 OCTOBER 1897

DOOR

Dr. W. GEESINK.

AMSTERDAM,
W. KIRCHNER.
1897.



HOOGGERZAME HEEREN DIRECTEUREN ONZER VEREENIGING,
HOOGACHTBARE HEEREN CURATOREN DEZER HOOGESCHOOL,
HOOGGELEERDE HEEREN HOOGLEERAREN,
ZEERGELEERDE HEEREN DOCTOREN IN ONDERSCHIEDENE WETEN-
SCHAPPEN,
WELEERWAARDE HEEREN BEDIENAREN DES WOORDS,
WELEDELE HEEREN STUDENTEN,
EN VOORTS GIJ ALLEN, DIE VAN WAT NAAM OF RANG OOK
HERWAARTS OPKWAAMT, OM DEZE PLECHTIGHEID MET UWE
TEGENWOORDIGHEID TE VEREEREN,
ZEER GEACHTE EN ZEER GEWENSCHTE TOEHOORDERS!

In zijn Vorfragen der Ethik schreef de Tübingische hoogleraar CHRISTOPH SIGWART reeds in 1886: „Die Probleme der Ethik haben in letzter Zeit besonderes Interesse erregt, und die verschiedensten Versuche, die ethische Wissenschaft zu begründen und zu gestalten, sind in rascher Folge hervorgetreten.“

In de elf jaren die sedert zijn voorbijgegaan is dit niet veranderd. De ethiek zoowel in de wijsbegeerte als in de Theologie, mag zich nog altijd in bijzondere belangstelling verheugen.

Ik denk hier aan SPENCER, v. HARTMANN, WUNDT en PAULSEN wat de wijsgeerige ethica, maar ook aan tal van namen — wier opsomming hier juist om hun talrijkheid minder op haar plaats zou zijn — wat de theologische betreft. Onder de machtige bezieling der Encycliciek Aeterni Petri van 1879 ging de Roomsche Theologie, om naar tijdsorde met deze te beginnen, ook voor haar ethiek op THOMAS AQUINAS terug en schonk ons daarvan de vrucht in tal van werken, die den familietrek met het 2^e deel der Summa Theologica van den doctor Angelicus duidelijk vertoonen. Ook de Luthersche Theologie ziet zoowel in de „Ethik des erneuerten Lutherthums“ als daar buiten, in haar veelkleurige

schakeeringen, de zedekundige literatuur ieder jaar met nieuwe werken vergroot en menigmaal verrijkt. Terwijl eindelijk de moderne Theologie — om deze, naar het mij voorkomt min juiste, benaming nu maar korthalve te gebruiken — in het buitenland en ook in ons land haar ethica ijverig beoefend ziet.

Hiertegenover nu maakt de Gereformeerde Theologie een vrij poover figuur. Want wel gaf de congregationalistische prediker NEWMAN SMYTH ons in 1893 zijn *Christian Ethics*, doch het komt mij voor, dat dit werk, hoe uitnemend ook, vooral waar het de sociale problemen ter sprake brengt, niet voldoet aan de eischen eener Gereformeerde ethiek. Terwijl eindelijk DR. KUYPER in zijn *E Voto*, bij de behandeling van het 3^e deel van den Heidelbergischen Catechismus, niet bedoelde een theologische ethiek te leveren, maar een proeve van symboolverklaring.

Deze armoede van onzen tijd aan specifiek Gereformeerde ethische studie — zoo scherp afstekend tegen den rijkdom van het verleden, vindt, naar ik meen, haar verklaring in den nog betrekkelijk korten tijd waarin de wetenschap der Gereformeerde Theologie, na een winterslaap van ongeveer een eeuw, weer tot ontwaking is gekomen. En ook na die eerste ontwaking moest eerst bezinning volgen, kon van een vruchtbare beoefening harer verschillende deelen sprake zijn. Vooraf toch moest het wezen en het organisme der Gereformeerde Theologie in samenhang gebracht met het wetenschappelijk bewustzijn van onzen tijd. Dan, dit is sedert een drietal jaren geschied, nu mijn hooggeachte ambtgenoot KUYPER ons in zijn *Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid* een klaar en duidelijk bestek van heel de Gereformeerde Theologie naar de behoeften onzer dagen heeft voorgeteekend.

Geschied, ook voor een voornaam deel van het groote geheel, sedert de hoogleeraar BAVINCK ons, voor de koningin onder de Theologische vakken, in zijn *Gereformeerde Dogmatiek*, wier voltooiing wij hem zoo van harte toewenschen, wel zelfstandig, maar toch in schoone overeenstemming met KUYPER, een gelijksoortigen dienst bewees.

Bij dezen stand van zaken zult gij het kunnen verstaan, dat ik, tot wiens taak aan onze Universiteit onder meer behoort de theologische ethiek te doceeren, eenige oogenblikken uw aandacht kom vragen voor „de ethiek in de Gereformeerde Theologie”.

Wat onder Gereformeerde Theologie is te verstaan, behoeft aan onze

Universiteit geen breed betoog — vooral niet na den arbeid in de reeds genoemde Encyclopaedie aan de begripsbepaling van Theologie in het algemeen en Gereformeerde Theologie in het bijzonder, besteed.

Als resultaat van dien arbeid toch staat voor ons vast, dat èn etymologisch èn historisch „Wetenschap der kennisse Gods” voor Theologie de eenig juiste definitie is en dus alle andere bepalingen zooals „Wetenschap der Christelijke religie” of „Godsdienstwetenschap”, omdat zij wezenlijk iets anders aanduiden, moeten afgewezen. Dat zulk een wetenschap alleen mogelijk is omdat wij er in de heilige Schrift van Oud en Nieuw Testament het principium cognoscendi toe bezitten, en dat mitsdien alle Theologie, die deze Schrift als zoodanig niet erkent, haar naam verbeurt en voor pseudo-Theologie moet gehouden, is daar ter plaatse zóó aangewezen, dat het hier nog eens over te doen volkomen overbodig zou zijn. Bestaat nu verder alle wetenschap in het subsumeeren van de gegevens der ervaring omtrent haar voorwerp, onder de beginselen van het denken, zoo geldt dit ook voor de Theologie.

Deze Theologie nu zou dan ook voor alle Christenen dezelfde zijn, indien niet de zonde ook nog bij de wedergeborenen differentie in de denk-beginselen liet opkomen. Nu daarentegen ook onder Christenen te dezen opzichte nog gradueel verschil van zuiverheid aanwezig is, moet zich dit verschil ook openbaren in de Christelijke Theologie.

Krachtens de spontane gebondenheid nu van den echten Theoloog aan de belijdenis zijner Kerk, waartoe hij niet kan behooren of hij moet in haar de meest zuivere openbaring van het mystieke lichaam van Christus zien, bepaalt deze belijdenis voor hem den maatstaf waarnaar hij den grond dezer zuiverheid afmeet. Voor ons staat dus de Theologie der Reformatie als de meer zuivere tegenover die van Rome, maar ook in die Theologie der Reformatie eeren wij weer een hooger graad van zuiverheid in de Gereformeerde Theologie in enger zin, dan in die van Dooperschen en Lutherschen. Voor ons is dus Gereformeerde Theologie die Theologie, welke den inhoud van de kennisse Gods uiteenzet in overeenstemming met de beginselen der voor ons meest zuivere belijdenis.

Alzoo uw aandacht vragende voor de ethiek in de Gereformeerde Theologie, wil ik na eenige opmerkingen over ethiek, noodig om tot een

2
3
4

bepaling te komen van de twee begrippen die door dit ééne woord worden aangeduid, haar bezien gelijk zij in de Gereformeerde Theologie eertijds is beoefend, daarna mijn gedachten uiteenzetten hoe dit naar de behoeften onzer dagen moet geschieden, waarbij ik dan ten slotte zal wijzen op de vruchten, die van zulk een beoefening der ethiek voor de wetenschap en het leven zijn te wachten.

Trachten wij tot een bepaling te komen van het begrip ethiek. In dit woord hebben wij niet met één maar met twee begrippen te doen, omdat de theoretische ethiek iets anders is dan de practische. De bekende etymologische verklaringen leeren, dat ons studievak in verschillende talen zijn naam van de zeden ontvangt. Is zede de tot gewoonte geworden en daardoor tot zekere vastheid gekomen menschelijke handeling, de ethiek laat de beschrijving dezer zeden over aan — om het woord van PAULSEN te gebruiken — de ethographie, terwijl zij zelf daarentegen zich de taak ziet aangewezen die zeden te beoordeelen. Hierin is te gelijk het verschil aangewezen tusschen de ethiek en de psychologie, welke laatste de menschelijke handelingen niet beoordeelt, maar alleen het raderwerk blootlegt waardoor zij tot stand komen.

De psychologie toch kent wel menschelijke handelingen in de tegenstelling van zedelijk en niet-zedelijk, het woord zedelijk sensu medio genomen, en verstaat daaronder dan zulke handelingen, die haar naaste oorzaak in den wil, en zulke die haar niet in den wil hebben, waarbij zij ons dan verder leert, dat ook onder die eerste groep — de wilsuitingen dus — zulke zijn, die door mechanisering vaak onbewust geschieden, maar zij laat zich niet in met de qualificatie van goed en kwaad. Deze geldt uitsluitend op het gebied der ethiek, die dus de menschelijke handelingen beoordeelt in haar tegenstelling van zedelijk en onzedelijk, of goed en kwaad, en wel bepaaldelijk — want dit onderscheidt de ethiek weer van de religie — binnen de sfeer van het menschelijke. Deze toekenning van het praedicaat goed of kwaad is een waardeering, dit laatste woord nu genomen in den neutralen zin dien het vroeger ook bij ons had. Zulk een waardeering eischt op haar beurt weer een norm waarnaar men waardeert.

Aangezien nu de ethiek in het menschelijke handelen, waaronder ik

zoowel de inblijvende als de uitgaande actie, zoowel gedachten als woorden en daden versta, voornamelijk den wil en zijn motieven heeft te beoordeelen, zal die waardeering naar de norm dan ook in de eerste plaats gaan over den wil en zijn motieven. Hierin ligt eindelijk ook het verschil tusschen de ethiek en de wetenschap van het positieve recht, welke laatste in de eerste plaats met de handeling zelf te doen heeft en wel als woord of daad, en dan eerst in de tweede plaats met den wil en zijn motieven waaruit zij ontstaat. Iets wat vooral hierin uitkomt, dat in het positieve recht de maatstaf voor de beoordeeling van de handeling gegeven is in de legale norm. Is wetenschap een kennen van gronden en oorzaken, dat zijn taak eerst voltooid acht wanneer de noodzakelijkheid dier gronden en oorzaken zoowel uit de realiteit als uit de beginselen van het denken is gebleken, ook de ethiek is zulk een kennen en wel van de norm die zij aanwijst en van de wilsactie die zij oordeelt met die norm overeen te komen. Zij heeft dus op wetenschappelijke wijze de twee vragen te beantwoorden: wat zedelijk goed is? en hoe het zedelijk goede in den mensch ontstaat?

Uit het gezegde volgt dus, dat de theoretische ethiek de wetenschap is, die de norm voor den wil en zijn motieven in het handelen, binnen de sfeer van het menschelijke, heeft aan te wijzen en zoowel den grond van die norm, als de oorzaak van het met haar overeenstemmende handelen heeft aan te toonen.

In onderscheiding van de ethiek als wetenschap of de theoretische ethiek, wier begrip wij thans getracht hebben te bepalen, dient alsnu omschreven wat onder de praktische ethiek is te verstaan. Zij nu is de nadere toepassing van het in de theoretische ethiek gevonden zedelijk beginsel of de ééne norm voor den wil en zijn motieven in het handelen, op dat handelen in de individueele en sociale verhoudingen van het leven en heeft dus die ééne norm in haar verschillende straalbrekingen als zoovele afzonderlijke normen aan te geven. En in de tweede plaats is zij een aanwijzing van de middelen, door welke beoefening het willen op den duur aan die normen kan beantwoorden, welke beoefeningsleer men gewoonlijk als ascetiek en ethische paedagogiek aanduidt.

Ten slotte heb ik er nog op te wijzen, dat deze theoretische en deze praktische of „angewandte” ethiek zoowel in de filosofie als in de Theologie zijn beoefend.

Of de filosofie met goed recht het ethische in haar gebied opneemt,

daarover is onder de Gereformeerden, gelijk wij straks zullen zien, vóór en tegen gestreden. Alleen zij hier reeds opgemerkt, dat de wijze waarop de filosofie wordt beoefend, geheel afhankelijk is van het subject dat zich daaraan wijdt. Reeds de oudere FICHTE heeft zoo te recht gezegd: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist.” 1) Hieruit volgt dus, dat zich zoowel een Christelijk filosofische als een vóór- en anti-christelijk filosofische beoefening der ethiek denken laat.

Wat nu de beoefening der ethiek in de Theologie betreft, zoo geldt van haar tot op zekere hoogte ook wat van die in de filosofie gezegd is. Tot op zekere hoogte, want de Theologie bindt, indien men althans met dit woord niet speelt, haar beoefenaar aan de Schrift als zijn principium cognoscendi. Het subsumeeren van de ethische gegevens onder de denkbeginselen van den theologischen ethicus zal echter weer afhankelijk zijn van de belijdenis zijner Kerk waardoor deze beginselen beheerscht worden. Echte theologische ethiek zal daarom altijd een confessioneel karakter dragen. Wat eindelijk de plaats der ethiek in de Theologie betreft, zij er op gewezen, dat in den bloeitijd der Theologie de theoretische ethiek in de dogmatiek en alleen de practische ethiek afzonderlijk is behandeld.

Bezien wij thans de ethiek gelijk zij eertijds in de Gereformeerde Theologie is beoefend. 2)

Bij dit historisch overzicht valt, naar den maatstaf der Gereformeerde beginselen in hun toepassing op de ethiek, van ontstaan, ontwikkeling en ondergang te spreken. Drie perioden alzoo, die, tot op zekere hoogte, van elkander gescheiden zijn door de 17^e en 18^e eeuw en met de algemeene historie der Gereformeerde Theologie dus samenvallen. Tot op zekere hoogte, want ook hier geldt wat FALCKENBERG niet onaardig zegt: „Der Eintritt einer neuen Geschichtsperiode ist nicht wie der eines neuen Stückes auf

1) J. G. FICHTE'S Sämmtliche Werke. Herausgegeben von J. H. FICHTE, I p. 434.

2) In de „Theologische Studien und Kritiken” van 1850, gaf ALEXANDER SCHWEIZER een opstel over „die Entwicklung des Moralsystems in der Reformirte Kirche”, waarvan ik echter op zeer gewichtige punten meen te moeten afwijken, onder anderen wat betreft het ontstaan der Gereformeerde ethiek en haar indeeling; den maatstaf waarnaar S. haar ontwikkeling bepaalt; den invloed van RAMUS en het volstrekt niet tot zijn recht doen komen van de beteekenis van VOETIUS en den invloed van het Coccejanisme.

der Spieldose von einem hörbaren Ruck begleitet, sondern vollzieht sich allmählich." 1)

A Laet mij U dan eerst van het ontstaan der ethiek in de Gereformeerde Theologie verhalen. Dit valt in de periode van de grondlegging dier Theologie, de 16^e eeuw, waarin CALVIJN, zijn medewerkers en naaste opvolgers als de patres ecclesiae werkzaam zijn. Al heeft ook de Reformatie de historische continuïteit met de oude Kerk vastgehouden, en niet anders bedoeld dan het Christelijk geloof te zuiveren 2), toch deelde ook de Gereformeerde Theologie bij haar opkomst in de eigenschap van iedere nieuwe richting, die zich een plaats in de denkwereld wil veroveren om, in zeker radicalisme, met het bestaande te breken. De eerste bezieling, geput uit de aanvaarding van het beginsel dat alle Theologie uitsluitend moet rusten op de Schrift, had, althans voor de ethiek, ten gevolge, dat men van de Roomsche ethica niets meer verwachtte. Toch dacht men er in den aanvang niet aan, een nieuwe ethiek in de plaats der oude te stellen. Van een „ethiek” van LUTHER, CALVIJN of ZWINGLI te spreken is dan ook in zoover min juist als door geen dezer mannen de ethiek als een zelfstandig leervak is beoefend. Evenwel hadden zij en in hun rijk leven en in hun studie zoo velerlei aanleiding zich met ethische onderwerpen bezig te houden, dat men — gelijk dan ook is gedaan 3) — uit hun schriften de plaatsen over dergelijke onderwerpen voor het grijpen heeft en ze in een eigengemaakt schema kan onderbrengen. In deze geschriften zoowel van ZWINGLI als van CALVIJN, zijn medewerkers en naaste opvolgers liggen dan ook de elementen voor het ontstaan eener ethiek in de Gereformeerde Theologie. Met name komen hier in aanmerking de commentaren op sommige Bijbelboeken. Immers uit het nieuwe beginsel volgde, dat alle kracht op het Schriftonderzoek werd gezet en dus alle theologische studie aanvankelijk opging in uitlegkunde. Uit de exegetische studie zien wij verder, zooals VOETIUS zegt: „ex commentariis collecti” de Loci Theologiae opkomen, waartoe MELANCHTON in 1521 het voorbeeld had gegeven. Ook de Gereformeerden, zooals MUSCULUS, MARTYR, HYPERIUS in

1) Gesch. der neueren Philosophie, 2e Aufl. p. 12.

2) Wanneer dan ook WILLMANN in zijn „Geschichte des Idealismus”, Braunschweig 1897, van de Reformatie als van een „Glaubensneuerung” spreekt, is dit historisch onjuist.

3) LUTHARDT „Die Ethik Luthers”, 2e Aufl. 1875. LOBSTEIN „Die Ethik Calvins”, Strassburg 1877. BAVINCK „De Ethiek van ULRICH ZWINGLI”, Kampen 1880.

de 16^e, MACCOVIUS en CHAMIER in de 17^e eeuw, geven werken onder dezen titel. En al is het dat zij ook een ander opschrift dragen, werken als ZWINGLI's „Commentarius de vera et falsa religione”, CALVIJN's Institutie en BEZA's zooveel kleiner maar toch belangrijk werk „Quaestionum et Responsum Christianarum Libellus” behooren tot dezelfde soort. Duidt toch het woord „Loci” de grondwaarheden aan waarvan men in de wetenschap uitgaat, zoo bedoelde de uitdrukking „Loci Theologiae” de grondwaarheden van de wetenschap der Theologie, in de Schrift verspreid, onder zekere rubrieken saam te brengen en nader uit te werken. Bij dezen arbeid nu kwamen ook de ethische beginselen ter sprake. De „vita christiana” b. v. is een gedachte, die telkens te voorschijn treedt en door CALVIJN in zijn Institutie, III C. 6—10, wordt uitgewerkt. Dit merkwaardig stuk, door SCHWEIZER „das erste Entwurf einer christlichen Ethik” genoemd, bestaat uit twee deelen. Het eerste zet uiteen hoe de liefde tot de gerechtigheid in ons gewekt wordt en kan men dus met SCHWEIZER „eine ethische Paedagogik” noemen. Het tweede handelt van den regel dien wij bij het streven naar gerechtigheid te volgen hebben; men kan het een plichtenleer noemen. Uit het oogpunt der „zelfverloochening” voor God worden hier naar Tit. 2 : 11—13 de goddeloosheid en de wereldsche begeerlijkheden en daarna de matigheid, rechtvaardigheid en godzaligheid, als plichten jegens ons zelf, den naaste en God met de positieve zijde der twee tafelen van de Goddelijke wet in verband gebracht. „Voor breede behandeling”, schrijft CALVIJN, „zal de tijd misschien later komen.” Toch heeft hij, behalve in dit stuk, voor een ethiek gewichtige bouwstoffen gegeven in wat de Institutie verder bevat over „uitlegging van de zedewet”, „de poenitentie”, „het gebed”, „de praedestinatie”. Naast dergelijke geschriften der Reformatoren en hun medewerkers komen dan vervolgens als elementen voor het ontstaan eener Gereformeerde ethiek: de belijdenisschriften, de kerkenordeningen, de brieven en tractaten voor zoover daarin ethische onderwerpen ter sprake komen. Eindelijk mag hier gewezen op de catechismi, naar het voorbeeld van LUTHER — hoewel de Waldensen, Wicklif en de Boheemsche broeders hem waren voorgegaan — ook door de Gereformeerden opgesteld. LUTHER heeft door het opnemen van den decaloog in zijn catechismus bewerkt, dat — terwijl de oude Kerk de norm van het zedelijke slechts in het „dubbelgebod der liefde” naar Matth. 22 : 37—40 kende, en de tien geboden bij een deel van het volk

slechts door de „zondenspiegels” der 15^e en 16^e eeuw bekend waren, — de decaloog weer diep indrong in het Christelijk bewustzijn. Van groote beteekenis voor de ethiek was daarbij, dat, terwijl in den Lutherschen catechismus en ook nog in sommige Gereformeerde, b. v. die van à LASCO, de decaloog zijn plaats heeft vóór de behandeling van het apostolicum, de catechismus van Genève en ook de Heidelbergse hem een plaats achter het geloof gaven, en dus de wet ook als norm des nieuwen levens duidelijker deden uitkomen.

In de commentaren nu die over de catechismi verschenen, en ik denk hierbij bepaald aan dien van URSINUS-Paraeus¹⁾, werden ethische onderwerpen in min of meer schematischen vorm behandeld. Dit schema was, althans gedeeltelijk, ontleend aan ARISTOTELES, die zijn invloed ook op de Gereformeerde Theologie heeft te danken aan MELANCHTHON²⁾. Het is toch bekend hoe de Reformatoren met LUTHER vooraan min gunstig dachten over den „philosophus”, maar hoe juist MELANCHTHON er al spoedig van overtuigd was: „Carere monumentis Aristotelis non possumus.” Hij, de „praeceptor Germaniae”, toog toen aan den arbeid en schreef onder meer zijn „Epitome Philosophiae moralis” en zijn „Ethices elementa”, leerboeken, waardoor de Aristotelische ethica in en buiten Duitschland haar invloed kreeg op de scholen en straks ook in de Protestantsche ethiek. Op MELANCHTHON's voorbeeld kwam dan ook onder de Gereformeerden de studie van Aristoteles al spoedig op. De ethiek voor zoover zij als wetenschap in dezen tijd werd beoefend, bepaalde zich tot een explicatie van de ethica Nicomacheia. Aldus te Genève, zoo te Straatsburg bij PETRUS MARTYR, zoo elders. Vooral het 5^e boek van ARISTOTELES' ethisch hoofdwerk is van invloed geweest op onze ethiek. Haar behandeling van „de gerechtigheid” met de onderscheidingen van „verwisselende en uitdeelende rechtvaardigheid”, met „wiskunstige en zedenkunstige verhoudingen” — gelijk men ze in URSINUS' commentaar reeds aantreft, vinden daar haar oorsprong.

Zoo hebben wij dan de elementen overzien, waaruit de ethiek in de Gereformeerde Theologie zou ontstaan. Om nu tevens een inzicht te verkrijgen in haar eigenaardigheid, zal het noodig zijn op de tegenstellingen

1) C. v. PROOSDIJ bezorgde een nieuwe vertaling van ZACHARIAS URSINUS' Verklaring op den Heidelbergsechen Catechismus. Kampen 1884.

2) Vgl. LUTHARDT, MELANCHTHON'S Arbeiten im Gebiete der Moral. Leipzig 1884.

te wijzen, die reeds in deze elementen aanwezig, zoowel het ontstaan als de verdere ontwikkeling der Gereformeerde ethiek bepalen.

Voor zoover deze tegenstellingen de ethiek raken, hebben wij ze in verband te brengen eerst met de twee vragen: wat zedelijk goed is? en hoe het zedelijk goede in den mensch ontstaat? en dan met de vraag naar de toepassing van het zedelijke beginsel op het handelen in de verschillende verhoudingen van het leven, waardoor dan de eene norm tot zooveel afzonderlijke normen wordt.

Bedoelde tegenstellingen zelf laten zich tot drie groepen brengen. De eerste vormt die welke het verschil uitmaakt tusschen Roomschen en Protestanten saam aan de eene zijde en de sekten, waartoe ik het Anabaptisme en zijn verwante stroomingen, met de Socinianen reken, aan de andere zijde. De tweede vormt die welke het verschil raakt tusschen Roomschen en Protestanten onderling, en eindelijk bevat de derde groep het verschil tusschen Lutherschen en Gereformeerden.

Bezien wij deze tegenstellingen nu eerst in verband met de vraag: wat is zedelijk goed? Met uitzondering wellicht van de Libertijnen of „Spirituels” tegen wie CALVIJN schreef ¹⁾, en wier pantheïstisch-antinomisme alle normen verwerpt en op een ontkenning der moraal uitloopt, is voor al wat in de hervormingseeuw den Christennaam wil dragen zedelijk goed wat overeenkomt met den wil van God, en de zedelijkheid dus Theoom.

Wordt deze wil van God eenparig voor kenbaar gehouden omdat hij geopenbaard is in het Woord van God, het verschil openbaart zich in wat men onder dat Godswoord verstaat.

Bij de Anabaptisten is ook de Schrift, zoowel Oud als Nieuw Testament, Gods Woord, en vindt men een staan blijven bij de letter dat vrij bedenkelijke gevolgen heeft; doch boven, ja straks tegen dat geschreven Woord staat het „innerlijk woord”, dat de wedergeborene door openbaringen en gezichten ontvangt, en zoowel vóór als na de tragoedie van Munster acht het Anabaptisme dan ook goed wat dat innerlijk woord voorschrijft.

Bij de Socinianen is van de Schrift alleen het Nieuwe Testament Gods Woord, terwijl zij aan het Oude Testament, als wel „nuttig” maar niet „noodzakelijk”, slechts historische waarde toekennen. Dat Nieuwe Testament

1) Contre la Secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituels, par J. CALVIN, 1545. Vgl. Institutio rel. chr., III, 3, 14.

heeft voor hen zelfs het karakter van een nieuwe Goddelijke wetgeving, waarbij de Christus als „novus legislator” optreedt. Met dit al wordt boven, ja tegen het geschreven Nieuwtestamentische Woord hier de rede gesteld, waar toch het Socinianisme leert, dat in dit Woord niets met de rede strijden of voor haar onbegrijpelijk kan zijn, en is mitsdien voor den Sociniaan goed wat het Nieuwe Testament hem voorschrijft, maar altijd voor zoover hij dat redelijk en begrijpelijk acht. Zoo krijgt de theonome moraal dus bij Anabaptisten en Socinianen een zeer subjectieven bijsmaak.

Anders is dit, in tegenstelling met hen, bij Roomschen en Protestanten. Bij dezen zijn gevoel en rede onderworpen aan de autoriteit van het geschreven Woord van Oude en Nieuwe Testament.

Toch is ook weer tusschen hen onderling verschil. In de eerste plaats stelt Rome naast de Schrift de traditie, wat het Protestantisme niet doet, en maakt het Protestantisme een onderscheiding tusschen Wet en Evangelie, wat de Roomsche Theologie met haar „lex vetus sive mosaica” en „lex nova sive evangelica”, de laatste als door Christus gegeven, niet doet. In de tweede plaats bepaalt bij Rome de Kerk, als interpres van de Goddelijke revelatie, ten slotte wat zedelijk goed is, gelijk practisch uitkomt in de biecht ¹⁾ en de besturing der conscientie door den priester, terwijl in het Protestantisme de geloovige zelf uit de Schrift een antwoord zoekt op de vraag wat goed is. Het beginsel der Theonomie is in de oud-protestantsche Theologie dus zuiverder bewaard dan bij Rome, waar zij door de Kerk een heteronomen bijsmaak krijgt.

En eindelijk is er tusschen Lutherschen en Gereformeerden onderling in betrekking tot de norm der zedelijkheid dit verschil, dat, terwijl beiden haar vinden in de wet Gods vervat in de Schrift, bij de Lutherschen die wet meer een negatief karakter heeft, hem zegt wat hij niet doen moet, wat zedelijk kwaad is, terwijl zij bij de Gereformeerden zoowel positief als negatief norm voor de zedelijkheid is.

Bij het bezien dezer tegenstellingen in de tweede plaats in betrekking tot de vraag: hoe ontstaat de zedelijkheid in den mensch? kunnen, omdat zij voor de Gereformeerde ethiek zonder invloed zijn geweest, die met de Anabaptisten en Socinianen rusten blijven en hebben wij ons dus alleen te bepalen tot die tusschen Lutherschen en Gereformeerden saam tegenover

1) Vgl. DR. F. PIJPER, Geschiedenis der boete en biecht in de Christelijke Kerk.

Rome en tot die tusschen Lutherschen en Gereformeerden onderling, Roomschen en Protestanten stemmen hierin overeen, dat zij, op grond van de Schrift, het ontstaan der zedelijkheid verklaren uit de schepping van den mensch naar Gods beeld. Het goede te doen en dat op menschenlijke wijze behoorde dus, naar gemeenschappelijk belijden, tot de natuur van den mensch. Toen het echter tot nadere uiteenzetting van het dogma kwam, openbaarde zich differentie. De „rechtheid” van den oorspronkelijken mensch is toch volgens Rome een admirabile donum, „toegevoegd” aan zijn natuur, volgens de Lutherschen en Gereformeerden daarentegen aan die natuur inhaerent. Uit dit verschil volgde dan ook de differentie in het dogma omtrent den gevallen mensch, die, weer naar gemeenschappelijk belijden, in den val deze zijne rechtheid verloor. Volgens de Roomschen heeft het verlies der *justitia originalis* aan diens natuur eigenlijk niets veranderd, haar hoogstens verzwakt, gelijk de Roomsche theologen dan ook spreken van de „*vulnera naturae*”, zoodat dus uit die natuur nog altijd het goede kan opkomen, ook al wordt hier een onderscheid gemaakt tusschen hoogere en lagere zedelijkheid. Volgens Lutherschen en Gereformeerden daarentegen had dit verlies een algeheel bederf dier natuur ten gevolge. Want wel spreekt zoo de Roomsche als de Protestantsche Theologie van wat zij beide, op het voetspoor der Scholastiek, de „*mala concupiscentia habitualis et actualis*” noemen en waaronder zij dan de booze begeerlijkheid en begeerten verstaan, maar Rome vat dit toch veel minder diep op dan de Protestantsche Theologie. En eindelijk volgen ook door het verschil in uitgangspunt differenties in het dogma omtrent den mensch in den staat der herstelling, die weer naar gemeenschappelijk belijden, een vrucht der genade is. Volgens de Roomschen wordt de genade der wedergeboorte den zondaar toegebracht, schoon als verliesbaar goed, in en door den H. Doop, waardoor de „*fomes concupiscentiae*”, de brandstof der begeerlijkheid, in hem wel blijft maar niet wordt toegerekend, en ook de „*motus primoprimum seu actus priores concupiscentiae actualis*”, dat is de eerste opritselingen der zonde, de booze lusten en begeerten voor hem geen zonde zijn, zoolang er althans de *consensus rationis* niet bijgekomen is. Volgens de Protestanten daarentegen wordt de wedergeboorte niet gewerkt door den H. Doop; is de booze begeerlijkheid die ook zij in de wedergeborenen erkennen wel degelijk zonde, waarvan zij eerst afkomen in hun sterven, en zijn zoowel de niet gewilde als de gewilde booze begeerten zonden voor God.

Uit deze differenties in het dogma omtrent den mensch openbaren zich nu ook verschillen in de gemeenschappelijke belijdenis, dat de zedelijkheid ontstaat uit de schepping naar Gods beeld. Doet de mensch het goede op menschelijke wijze, men verstaat daaronder, dat hij het doet in den vorm van het liberum arbitrium of de kiesvrijheid. Deze nu moet niet verward met wilsvrijheid, wijl niet de wil maar het ik op het gebied van het intellect kiest en, met het dus tot stand gekomen eindoordeel van het intellect, den wil, die in dezen zin nooit vrij is, beheerscht. De zoo verkeerde identificatie van de practische rede met den wil — het zij in het voorbijgaan opgemerkt — vindt men zelfs bij een zoo voornaam denker als KANT en draagt er niet weinig toe bij, de quaestie van de vrijheid te embrouilleeren.

Met Rome nu kennen ook Lutherschen en Gereformeerden aan den mensch vóór en na den val een liberum arbitrium toe, doch wijl hier tweeërlei onder verstaan wordt, krijgt men juist en daardoor en in verband met de straks genoemde dogmatische verschillen, op de vraag naar het ontstaan der zedelijkheid, onderscheid.

Bij Rome dan is het liberum arbitrium, al is ook Pelagius officieel veroordeeld, feitelijk liberum arbitrium indifferentiae, het op ieder oogenblik zóó, maar óók anders kunnen kiezen en dus willen — het „philosophische spook”, zooals v. HARTMANN het noemt. Bij de oude Protestanten daarentegen heeft de kiesvrijheid nooit het karakter van indifferentie, maar is gebonden aan de voorstellingen in het bewustzijn, aan het zijn van het ik. Wel kiest dat ik, en dat spontaan, uit eigen beweging; er is dus verantwoordelijkheid en in dien zin sprake van vrijheid, doch niet van onverschilligheid. In verband nu met de genoemde dogmatische verschillen op anthropologisch gebied volgt hieruit, dat terwijl Rome en de Protestanten saam belijden, dat de zedelijkheid tot de natuur van den mensch behoort, krachtens zijn schepping naar Gods beeld, — volgens Rome uit de natuur van den gevallen mensch nog altijd, ook zonder de genade, zedelijkheid in den zin van goed doen, ook voor God, kan opkomen, terwijl volgens de Protestanten uit die gevallen natuur geen echte zedelijkheid kan ontstaan. Dat hij echter onzedelijk is, gaat naar Protestantsch belijden tegen zijn oorspronkelijke natuur in, is zijn gebondenheid, waarvan alleen de Christus hem kan vrijmaken, en dat hij het kwade doet, ligt voor zijn verantwoordelijkheid, omdat hij het uit eigen beweging kiest en wil. En verder, dat volgens Rome in den gedoopte een zedelijkheid kan

ontstaan, die niettegenstaande de in hem blijvende concupiscentie een graad van volkomenheid kan hebben, terwijl volgens de Protestanten de zedelijkheid, die door genade in de wedergeborenen ontstaat, juist door die concupiscentie altijd voor God onvolkomen en bevekt blijft. Tusschen Lutherschen en Gereformeerden eindelijk is hier nog een voor de Gereformeerde ethiek niet onbeteekenende differentie. Had toch volgens de Lutherschen de mensch in den staat der rechtheid zijn bestemming bereikt, volgens de Gereformeerden was hij in dien staat opdat hij zijn bestemming, de eeuwige zaligheid, zou bereiken en wel door goed doen. Vandaar dat het ontstaan van het zedelijk leven reeds in den staat der rechtheid, hoewel ook de Lutherschen dat niet geheel ontkennen, toch in de Gereformeerde Theologie een zooveel rijker beteekenis heeft, een beteekenis, die de Gereformeerde leer van het werkverbond dan ook doet uitkomen. In den gevallen mensch nu stelde de Luthersche Theologie — naar mij voorkomt, niet volkomen consequent — een liberum arbitrium om het goede te doen, wel niet in rebus spiritualibus maar dan toch in rebus civilibus. De Gereformeerde Theologie daarentegen ontkende wel niet de justitia civilis der onwedergeborenen, maar schreef die, als relatief en nooit voor God goed, toe aan de gratia communis. En verder, heeft volgens de Luthersche Theologie de Christus slechts hersteld wat in Adam verloren was, en wel de eeuwige zaligheid die vóór den val reeds was bereikt, in de Gereformeerde heeft de Christus veel meer gedaan dan herstellen wat volgens haar in Adam verloren was. Ging volgens haar in Adam de gerechtigheid als een verliesbaar goed teloor, in Christus wordt zij den uitverkorene als een eeuwig blijvend en dus nooit meer te verliezen goed geschonken; was Adam in den staat der rechtheid opdat hij door het goede te doen voor de zijnen het eeuwige leven zou verwerven, de Christus heeft het voor de Zijnen gedaan en past het hun als onverliesbare genadegift toe. En eindelijk, ontstaat volgens Lutherschen en Gereformeerden de echte zedelijkheid, de nieuwe gehoorzaamheid uit het geloof, zoodat de homo renatus het subject der ethiek is, en weten beiden, dat de geloovigen het goede niet hebben te doen om er de zaligheid mee te verdienen, toch klemt in het bewustzijn van den Gereformeerde de eisch van Gods wet met haar gebod en verbod meer dan in dat van den Luthersche, omdat de eerste steeds uitgaat van God, wiens souvereiniteit hij in alles belijdt, en dus in den Eeuwige zijn Rechter, zijn Wetgever, zijn Koning altijd wil blijven zien

Dit l
tegenste
in verl
beginse
In het
daarent
verwier
is, was
heeft g
maar d
heeft te
deels ga
dan be
den He
Hier
Gerefor
wil vo
van de
naar T
nobis :
Deze l
en is
leer va
een wa
niet an
is deze
en waa
in het
geweter
uitgesp
over.

- 1) Sr
- 2) Ca
- 3) Me
- 4) 1
- 5) Ro

Dit brengt mij ten slotte tot de derde vraag, waarmee de dogmatische tegenstellingen in de elementen der Gereformeerde ethiek reeds aanwezig, in verband moeten gebracht, die naar de toepassing van het zedelijk beginsel op het handelen in de verschillende verhoudingen van het leven.

In het Anabaptisme is het hier uiteraard niet toe gekomen. Bij de Socinianen daarentegen, die met het Oude Testament ook den decaloog als zoodanig verwierpen, waarvan zij verklaarden, dat hij de „ipsissima imperfectio” ¹⁾ is, was het God, die door Christus als den nieuwen Wetgever Zijn geboden heeft geopenbaard. Deze „perfecta mandata” zijn ²⁾ deels de tien geboden, maar dit eerst geworden door wat Christus er in het Nieuwe Testament aan heeft toegevoegd, waarbij dan bepaaldelijk aan de Bergrede gedacht wordt, deels gansch nieuwe geboden, welke Christus heeft voorgeschreven en waarmee dan bedoeld wordt de zelfverloochening, het kruisdragen en de navolging van den Heer ³⁾, benevens het gebod der vijandsliefde en der broederliefde ⁴⁾.

Hiertegenover nu erkennen zoowel Roomschen als Lutherschen en Gereformeerden saam, dat de decaloog de korte samenvatting is van Gods wil voor het zedelijk leven, al erkennen Roomschen en Protestanten op grond van de Schrift ⁵⁾ ook, dat er een *lex naturae* is, een ingeschapen zedewet, naar THOMAS AQUINAS' definitie: „nihil aliud nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum.” Deze leer van de wet der natuur vindt men ook in de oude filosofie en is daar afkomstig uit de Stoa. Zij heeft aanleiding gegeven tot de leer van het „geweten”, wel eens genoemd „de ontdekking der Stoa”, een wat sterke uitdrukking, waarbij vooral niet te vergeten is, dat de mensch niet anders ontdekt, dat wat reeds bestaat. Door den heiligen Apostel Paulus is deze leer van het geweten, dat het Oude Testament als zoodanig niet kent en waarvoor het dan ook geen woord heeft, onder de leiding des Geestes in het Nieuwe Testament gebracht. De Scholastiek heeft de leer van het geweten in haar onderscheidingen van *synteresis*, *syneidesis* en *krisis* verder uitgesponnen en de Protestantsche Theologie nam deze leer onveranderd over. Eerst bij KANT met zijn „gesetzgebendes Gewissen” neemt de

1) Smalcus, de Divinitate Christi, cap. VI, 23.

2) Catechesis Racov. C. I. de profetico Christi munere, qu. 1.

3) Matth. 16 : 24.

4) 1 Joh. 3 : 16; Joh. 13 : 34; 15 : 12; 1 Joh. 2 : 7, 8.

5) Rom. 2 : 14, 15; 1 : 18.

leer van het geweten de zeer bedenkelijke wending, dat zij het ethische losmaakt van de religie en de moraal autonoom maakt. Van dit laatste is echter bij Rome en de oude Protestantsche Theologie geen sprake. De nadruk valt hier op de synteresis: het bewaard blijven van de ingeschapen zedewet in het menschelijk bewustzijn.

Niet uit de wet der natuur en evenmin uit het geweten namen Rome en de oude Protestanten dan ook de zedelijke normen, maar vonden die, gelijk ik reeds opmerkte, in den decaloog. Op het voetspoor van Augustinus belijdt ook Rome: „decalogum legum omnium summam et epitomen esse” 1), ook hier is hij de korte samenvatting van alles wat de *lex naturae* voorschrijft, en in den Catechismus Romanus vindt men dan ook zijn uitlegging. Desniettemin stelt Rome naast den decaloog als *lex vetus* de *lex nova sive evangelica* door Christus gegeven. Deze *lex nova* bevat, naast de nieuwe geboden, ook de *consilia*, met name de *continentia*, *obedientia* et *paupertas*, waaruit dan als vrijwillige geloften het leven der „religieusen” met zijn „hoogere zedelijkheid” ontstaat.

Tegen deze *lex nova* nu namen zoo Lutherschen als Gereformeerden positie. Met Rome erkennen zij, dat de decaloog niet anders bevat dan wat oorspronkelijk in het zedelijk bewustzijn des menschen was ingeschapen, maar tegen Rome werd het bestaan eener *lex nova* evenzeer ontkend, als tegenover de Socinianen het bestaan van *additamenta* op den decaloog. En evenzeer werd het bestaan der *consilia evangelica* als norm voor de *opera superrogatoria* geloochend. Wat Christus in de Bergrede, wat Hij in Mattheus 16 : 24: „Zoo iemand achter Mij wil komen, die verloochene zich zelve en neme zijn kruis op en volge Mij”, — wat Hij omtrent vijandsliefde en broederliefde had gezegd, is niet anders dan de wet van Sinaï in haar dieperen zin ontsluitend. Dit is wat het oude Protestantisme bedoelde met zijn leer van de *perfectio legis*.

Hoewel nu Lutherschen en Gereformeerden in dit alles overeenstemden, kan toch niet worden ontkend, dat er ook nog onderling verschil was. Wel zegt ook MELANCHTHON, dat de decaloog is „*summa doctrinae omnium virtutum*”. Wel heeft de Luthersche theoloog GERHARD de overeenstemming der tien geboden met de wet der natuur in bijzonderheden aangewezen. Wel kent ook de Luthersche Theologie evenals de Gerefor-

1) Catechismus Romanus, Pars tertia, I.

meerde
schen e
wees.

zonden

Wel

hier g

die in

decalog

dwenen

schem

Komp

in der

stimmu

Ande

uitgang

invloed

de zoo

In zi

gebode

ieder g

ieder g

in onde

forensis

die CAI

de beh

heb er

tische

ook in

verbod

treding

uitwend

zegt d

1) Vg

2) C.

3) In

4) A.

meerde een „triplex usus legis”, doch de usus normativus draagt bij de Luther-
schen een eenigszins ander karakter en wel dat negatieve waarop ik reeds
wees. De decaloog dient bij den Luthersche om hem bij de kennis zijner
zonden te houden, hem te leeren wat hij niet doen moet ¹⁾, wat onzedelijk is.

Wel was dit bij MELANCHTHON eenigszins anders, maar LUTHER heeft ook
hier getriumfeerd. Dit is zeer merkbaar in de Luthersche ethiek,
die in haar positief gedeelte veel meer descriptief dan imperatief is. Het
decalogisch schema, nog bij CALIXTUS te vinden, is al spoedig ver-
dwenen uit de Luthersche ethiek. Ieder schrijver werkt naar een eigen
schema en LUTHARDT klaagt dan ook in zijn ten vorigen jare verschenen
K o m p e n d i u m ²⁾ bij de ethica over „der Mangel der Uebereinstimmung
in der systematischen Ordnung des Stoffes, wie eine solche Ueberein-
stimmung wenigstens im Groszen und Ganzen in der Dogmatik stattfindet”.

Anders is dit van meet af bij de Gereformeerden. Het verschillend
uitgangspunt, „van den mensch” of „van God uit”, heeft ook hier zijn
invloed geoeffend. CALVIJN is voorgegaan. Voor hem was de decaloog
de zoo positieve als negatieve norm voor het nieuwe leven der geloovigen.

In zijn „Commentaar op de vier laatste boeken van Mozes” worden de tien
geboden ieder afzonderlijk verklaard, de plaatsen die op de uiteenzetting van
ieder gebod betrekking hebben als „appendices” toegelicht en daarna achter
ieder gebod de verspreid liggende stukken verklaard uit wat de Reformatoren,
in onderscheiding van den decaloog of de lex moralis, de lex ceremonialis en
forensis noemen, terwijl het geheel besloten wordt met de exegese van teksten
die CALVIJN saambrengt onder de rubrieken „usus” en „sanctiones legis”. Over
de behandeling van den decaloog in de Institutie sprak ik reeds. Ik
heb er hier alleen nog op te wijzen, hoe CALVIJN zelf een drietal exege-
tische regels ³⁾ opstelt voor de explicatie van den decaloog, die dan
ook in de Gereformeerde ethiek zijn gevolgd. Deze regels zijn: 1° ieder
verbod sluit tevens een gebod in zich, 2° in iedere soort van over-
treding zijn alle andere gelijksoortige mede vervat, en 3° met de
uitwendige zonde zijn de innerlijke gezindheden verboden. Te recht
zegt dan ook LOBSTEIN ⁴⁾: „Unter allen Reformatoren ist CALVIN

1) Vgl. Luthers Catechismi.

2) C. E. LUTHARDT, K o m p e n d i u m der Theologischen Ethik. Leipzig 1896.

3) Inst. II, 8, 6—10.

4) A. W. p. 46.

derjenige, welcher seine Ethik am strengsten an den Decalog anschliesst. Die zehn Gebote sind die Lebensregel, die uns Gott selbst vorschreibt und auferlegt; in ihnen haben wir die vollkommene Norm aller Gerechtigkeit; sie umfassen alles was zur Frömmigkeit und zur Tugend gehört; durch ihre Beobachtung wird unsre sittliche Aufgabe vollkommen ausgeführt." En zoo is het decalogisch schema dan ook een der eigenaardigheden van de echte Gereformeerde ethiek en ieder dier geboden voor den Calvinist een norm met de kracht van een categorischen imperatief.

Zoo waren dan alle elementen aanwezig, en nog vóór het einde der 16de eeuw zien wij dan ook „de eerste Gereformeerde ethiek” te voorschijn treden. Ik bedoel de „Ethices Christianae libri tres” van den hoogleeraar LAMBERT DANEAU ¹⁾, uitgekomen in 1577. Hoewel vooral het eerste boek van dit werk, dat een psychologie bevat en verder over de beginselen der „actiones humanae” handelt, meer op Aristoteles dan op de Schrift teruggaat — zelfs de „virtus heroica” wordt hier opgenomen — is vooral het tweede met zijn uiteenzetting van den decaloog als proeve van Gereformeerde ethiek niet onverdienstelijk. Naar de eerste tafel der wet worden, onder den naam van „Religio”, de plichten jegens God en naar de tweede, onder dien van „Charitas”, die tegenover den naaste behandeld. De verdeeling van MELANCHTHON in zijn „explicatio decalogi” te vinden in zijn Loci, van „cultus internus” en „externus” keert ook hier terug. Hoewel deze ethiek in de verste verte nog niet beantwoordt aan de eischen der Gereformeerde wetenschap, heeft toch DANEAU baanbrekend gewerkt. De ethiek in de Gereformeerde Theologie is hier als een afzonderlijk studievak voor het eerst opgetreden, terwijl dat in de Luthersche Theologie ook na al den voor-arbeid van MELANCHTHON, niet dan 57 jaar later geschiedde, toen GEORG CALIXTUS in 1634 met zijn onvoltooid gebleven „Epitome theologiae moralis” optrad.

B Na dus het ontstaan der ethiek in de 16de eeuw in de Gereformeerde Theologie te hebben geschetst door de elementen waaruit zij opkwam te hebben aangewezen, ga ik thans over tot de beschrijving van haar ontwikkeling in de 17de eeuw, de periode der doctores.

a De eerste twee decennien tot op de Synode van Dordt in 1618 en 1619

1) Over hem schreef PAUL DE FELICE, Lambert Daneau. Paris, FISCHBACHER 1882. Vgl. ook DR. W. N. DU RIEU, Lambert Daneau à Leyde. Leyde 1881.

zijn o
deling
en ble
toch
was g
en de

Wi
Bazel
1609
studie
het e
afsch
het e
de G
deze
crede
POLA
schui
objec
Chris
hoc e
nu is
„res

En
slecht
op E
laatst
8 de
cultu
mora
Oo
zoo r
wijze
door

zijn over het algemeen gunstig geweest. Wel vond de zelfstandige behandeling der ethiek gelijk door DANEAU was beproefd, nog geen navolging en bleef zij ook in haar behandeling verbonden met de dogmatiek, maar toch op een andere en betere wijze dan tot dusver in de „Loci communes” was geschied. Bovendien kwamen twee van haar onderdeelen, de „casuïstiek” en de „ascetiek”, ook thans reeds tot een begin van ontwikkeling.

Wij hebben nu het oog allereerst te richten op Zwitserland en wel op Bazel, waar POLANUS VAN POLANSDORF hoogleeraar was. Deze gaf in 1609 zijn *Syntagma Theologiae Christianae*, dat voor ons studievak van groote beteekenis is geworden. Hier toch vindt men voor het eerst, al was zij ook bij de vroegeren niet vreemd, een scherpere afscheiding dan die in de Loci plaats greep tusschen het dogmatische en het ethische; en wel als credenda en facienda, een indeeling die voortaan in de Gereformeerde Theologie regel zou worden. Men heeft vaak tegen deze indeeling bezwaar geopperd en er op gewezen, dat toch ook de credenda tot de facienda behooren. Dan, bij dit bezwaar toonde men POLANUS niet recht begrepen te hebben. POLANUS' credenda — en hier schuilt het misverstand — zijn toch niet bedoeld in subjectieven maar in objectieven zin. Doch laat ons hem zelf hooren spreken ¹⁾. „Theologiae Christianae sunt partes duae; prima de fide, altera de bonis operibus, hoc est una de rebus credendis, altera de rebus faciendis.” En deze fides nu is, zooals hij nadrukkelijk zegt, niet de „habitus quo credimus”, maar „res ipsae credendae, praescriptae in Scripturis canonicis”.

En dat deze indeeling der Theologie niet nieuw was maar door hem slechts het eerst op den voorgrond gedrongen, daarvoor beroept hij zich op BEZA, ZANCHIUS, URSINUS, DANEAU. Na de credenda worden in de laatste drie boeken van het *Syntagma* de facienda behandeld. In boek 8 de bonis operibus; in boek 9 de religione seu operibus immediati cultus Dei naar de eerste 4 geboden, en eindelijk in boek 10 de virtutibus moralibus seu de cultu mediato.

Ook hier dus de echt Calvinistische gedachte van het gansche leven, zoo naar zijn ethische als religieuze zijde, als één cultus Dei. Op dezelfde wijze als door POLANUS werd de ethiek later bearbeid in Zwitserland door WOLLEB, van wiens „*Christianae Theologiae Compendium*”

1) *Syntagma*, lib. II, 1.

in 1634 te Bazel een tweede druk verscheen. In Duitschland geschiedde dit door WENDELIN, den rector van het gymnasium te Zerbst, die in zijn ten jare 1665 verschenen *Compendium de twee deelen der Theologie* laat handelen de *Dei agnitione et cultu*. — Zoo was dan — en hierin ligt ook de groote encyclopaedische beteekenis van POLANUS — door zijn onderscheiding van credenda en facienda de juiste verhouding van de ethiek tot de dogmatiek in de Gereformeerde Theologie aangewezen, en mitsdien de ethiek als wetenschap, d. w. z. als vraag naar de norm voor en het ontstaan, van de zedelijkheid, onder de leer der credenda en de „angewandte” ethiek naar de leer der facienda verwezen.

Van niet minder beteekenis voor de ontwikkeling der ethiek was het opkomen bij de Gereformeerden van de beoefeningsleer of de „ascetiek”. Zeker valt ook hier op een voor-arbeid der vroegere generaties te wijzen, doch de eere van onder de Gereformeerden tot de behandeling van dit onderdeel der ethische studie den stoot te hebben gegeven komt toe aan den Waalschen predikant en hofprediker van WILLEM VAN ORANJE, JEAN TAFFIN ¹⁾, wiens „*Traité de l'Amendement de Vie*,” in 1594 verschenen, de rij opent dier talrijke ascetische werken, waaraan de Gereformeerde literatuur zoo rijk is.

Op het voetspoor van TAFFIN, om hier van anderen niet te spreken, gaf de predikant van Zieriksee, UDEMANS, in 1612 zijn *Praktijcke en twintig jaar later zijn Hemels-Belegh*, het laatste naar Matth. II : 12.

En eindelijk komt ook thans een ander onderdeel van de ethiek tot zijn recht en wel de „casuïstiek”. Met zekere voorliefde door de Roomschen in hun „*libri casuum conscientiae*” en later onder hen vooral door de Jezuiten behandeld, was de Reformatie aanvankelijk van de casuïstiek afkeurig. CALVIJN laat er zich in de *Institutie*, B. IV c. 10, zeer ongunstig over uit en MELANCHTHON klaagt: „*onerata est respublica christiana theologorum sententiis de conscientiae casibus inextricabilibus, ubi nunquam non ex quaestione quaestio oritur.*” Zeker zijn er van Protestantsche zijde bedenkingen te maken tegen de Roomsche casuïstiek, doch daarmee was

1) Vgl. over TAFFIN; DR. SEPP, *Bibliotheek van Nederlandsche Kerkgeschiedenis*, p. 281, en „*Drie Evangeliedienaren uit den tijd der Hervorming*”, Leiden, E. J. BRILL, 1879.

zij zelf met haar pogen om moeilijke „casus” op te lossen nog niet te veroordeelen. De Reformatoren hebben dit dan ook wel ingezien door bij voorkomende gelegenheden in brieven en tractaten, b. v. op het stuk van huwelijkszaken, recht van opstand, renten en andere zaken, op grond van Gods Woord raad te geven. Wat was dit anders dan casuïstiek? Waarom kon de bespreking der herhaaldelijk voorkomende gevallen geen object voor een afzonderlijke studie als onderdeel der ethiek worden? In Engeland meende men deze vraag bevestigend te moeten beantwoorden en was PERKINS als de „eerste Gereformeerde casuïst”, nog vóór het einde der eeuw — hij stierf te Cambridge in 1602 — met twee werken ¹⁾ over dit onderwerp opgetreden. Deze werken vonden veel lezers onder de Gereformeerden en werden dan ook al spoedig in het Latijn, Duitsch en Nederlandsch overgezet. PERKINS' arbeid werd niet slechts gewaardeerd maar vond ook navolging, vooral in Engeland, waar, met den practischen zin het volk eigen, dit vak niet slechts bij de Puriteinen, maar ook bij de Anglicanen in HALL, TAYLOR, SANDERSON e. a. ijverige beoefenaren vond. Ja, ook voor de Duitsch-Gereformeerden schreef ALSTED, hoogleeraar te Herborn, een „Theologia casuum”, die in 1621 verscheen.

b. Terwijl dus de Gereformeerde ethiek zich geleidelijk ontwikkelde, kwam in dezen tijd de vraag op naar het goed recht van haar bestaan. Zij kwam uit het vrij verwijderde Dantzig en haar ontkennende beantwoording trok misschien juist daarom aanvankelijk niet veel aandacht, al heeft het, zooals wij straks zien zullen, later aan weerlegging niet ontbroken.

Ik bedoel de bewering van den ijverigen Aristoteliaan KECKERMANN, — sedert 1602 rector van het gymnasium, waar hij de philosophie doceerde, zonder echter de Theologie, waarin hem zelfs te Heidelberg een professoraat was aangeboden, te verwaarloozen, — dat de ethiek in de Theologie niet te huis behoort. ²⁾ De gronden waarop dit oordeel steunt en KECKERMANN de ethiek naar de philosophie verwijst, liggen in zijn beschouwing van de onderlinge verhouding en het wezen van Theologie en philosophie.

1) „A Discourse of conscience” en „The whole treatise of the cases of conscience.” Men vindt ze in de Engelsche uitgave van PERKINS' werken, I, p. 510 en vlg.

2) KECKERMANN'S Opera omnia verschenen te Genève in 1614. In het 2e deel, p. 253 en vlg., vindt men zijn „Systema ethica” en daar zegt hij in de „praecognita generalia”: „Tuemur autem sententiam affirmativam quod nempe ethica sit revera distincta a S. Theologia.”

Op die verhouding heb ik hier niet in te gaan, wijl deze zaak ten eerste met mijn onderwerp slechts in verwijderd verband staat en vervolgens door Dr. KUYPER in diens Encyclopaedie uitvoerig is behandeld. 1) Mij dus bepalend tot het laatste kan ik niet anders dan KECKERMANN'S definitie en van Theologie en van ethiek naar Gereformeerd standpunt voor onjuist houden en dus wat hij er uit afleidt over het goed recht der ethiek in de Gereformeerde Theologie van geen beteekenis achten. Zijn definitie toch der Theologie als „prudentia religiosa ad salutem perveniendi” zet „de wetenschap der kennisse Gods” ongereformeerd in „heilsleer” om, terwijl zijn definitie van de ethiek — bij hem, met de oeconomie en de politica een onderdeel van de philosophia practica — als „prudentia regendi voluntatem et appetitum pro bono civili acquirendo”, de ethiek tot een „Güterlehre” maakt, welke Güterlehre, uit de oude philosophie overgegaan, alleen door MELANCHTHON tot op zekere hoogte verdedigd en in later dagen door SCHLEIERMACHER weer opgenomen, naar Gereformeerd beginsel, gelijk ik straks hoop aan te toonen, beslist moet afgewezen. Alleen zij het mij vergund er thans reeds op te wijzen, hoe KECKERMANN'S definitie van de ethiek bovendien een te scherpe scheiding maakt tusschen het religieuze en het ethische leven, een scheiding aan de Calvinistische gedachte van het gansche leven als één cultus Dei vreemd, en hoe deze definitie tevens aanleiding geeft om niet genoegzaam rekening er mee te houden, dat een zelfde wet des Heeren en op religieus en op sociaal gebied, en daar zoowel voor den onwedergeborene als voor den wedergeborene geldt. Hoewel KECKERMANN'S bewering het goed recht der ethiek in de Gereformeerde Theologie niet raakt en als zoodanig zonder beteekenis is, ging met haar gepaard een element van waarheid, dat door de Gereformeerde ethiek niet straffeloos kan worden verwaarloosd. Ik bedoel dit. Door als ethisch subject uitsluitend den homo renatus te stellen had de Gereformeerde ethiek een stouten maar goeden greep gedaan. Zij kwam echter nu voor het probleem te staan, waarop KECKERMANN wees, of dan al wat de onwedergeborene mensch doet onzedelijk is?

Het is de oude vraag die reeds Augustinus onder de oogen had gezien en bij hem tot de leer der „vitia splendida” voerde. Op deze vraag nu antwoordt de Calvinist, allereerst en wel omdat hij het liberum

1) Encyclopaedie der H. Godgeleerdheid, I, p. 198.

arbitrium als spontaneiteit ook in den gevallen mensch, en daarmede de verantwoordelijkheid erkent: in sensu medio zijn zeker ook de daden) der onwedergeborenen zedelijk.

Evenwel raakt dit de quaestie slechts ten deele, wijl het hier gaat om het zedelijk goede. En als men nu niet kan ontkennen, dat er, zooals KECKERMANN zegt, zelfs onder de Turken „viri probi et honesti” zijn, maar toch „nisi convertantur, in aeternum infelices”, dan wijst hij, hoewel onbewust, heen naar het echt Gereformeerde beginsel der „gemeene gratie”.

In de belijdenis der gratia communis, die niet zaligt maar de energie van de zonde stuit, ligt toch de verklaring van het relatief verschil op ethisch gebied dat bij hen, die buiten de bijzondere genade staan, met KECKERMANN, ook de Gereformeerden niet ontkennen. Een relatief verschil op ethisch gebied tusschen mensch en mensch, dat recht geeft om naar menschenlijke verhoudingen van zedelijk en onzedelijk te spreken, mits men er maar bij versta, dat er van goed tegenover God — dus van echte zedelijkheid — bij den onwedergeborene geen sprake kan zijn.

En verder heeft KECKERMANN door de oude coördinatie der ethica met de oeconomica en politica, zijns ondanks ook de Gereformeerde ethiek op de noodzakelijkheid eener „sociale” naast een „individuele ethiek” gewezen, iets wat tot dusver vrij wel verzuimd was. Gedeeltelijk is deze in een latere periode wel gevoeld en trachtte o. a. de ook uit VONDEL's hekeldichten bekende Amsterdamsche predikant WITTEWRONGEL er in te voorzien met zijn „Oeconomia Christiana” ¹⁾, waarin de leer van het huiselijk leven behandeld wordt.

Bleef dus de ethiek zich in de Gereformeerde Theologie ontwikkelen zonder zich door KECKERMANN's ontkenning van haar bestaansrecht te laten storen, of er zelfs, voorloopig althans, notitie van te nemen, ook het anti-christelijk humanisme, ten onzent in de ethica weer opgedoken in COORNHERT ²⁾ den libertijn, wiens „Wellevensconste”, op de leest van CICERO's *De Officiis* geschoeid, in 1586 verschenen, een terugval was in de heidensche moraal, ging spoorloos aan haar voorbij.

1) W.'s *Oeconomia Christiana* of *Christelicke Huyshoudinghe*, 2 deelen, verscheen in 1661.

In het 2e deel ijverde hij tegen het tooneel en tastte daarbij VONDEL en diens *Lucifer* aan.

2) Vgl. over hem „Dirck Volckertszoon Coornhert” door T. D. J. MOORREES, Schoonhoven 1887.

c. Van groote beteekenis met name voor dat theoretisch deel der moraal, waarbij het probleem der zedelijke vrijheid ter sprake komt, doch dat naar encyclopaedisch beginsel, gelijk wij reeds bij POLANUS gezien hebben, naar de dogmatiek moet verwezen, — was de worsteling die èn op kerkelijk èn op theologisch gebied ten onzent aan Dordt is voorafgegaan. Niet alsof in deze worsteling aan het Calvinistisch beginsel op dit stuk iets nieuws zou zijn toegevoegd, maar in den strijd tegen den vrijen wil, „de spil waarom alles draait” — zooals de onzen plachten te zeggen, — is de Calvinistische grondgedachte der souvereiniteit Gods ook voor het ethische terrein doorgedacht en in het bewustzijn der Gereformeerde wereld onwrikbaar vastgezet.

Maar behalve de resultaten die van dezen strijd in de Canones van Dordt voor de theoretische ethiek zijn verkregen, heeft hij ook gevolgen gehad voor de practische ethiek. Ik heb daarmee bepaaldelijk op het oog wat DR. KUYPER in zijn Encyclopaedie omtrent de „ethische dogmatiek” zegt. Hij verstaat daaronder de kerkelijke uiteenzetting van het Gebod en het Gebed. Welnu, de uiteenzettingen daaromtrent in den Heidelbergschen Catechismus zijn te Dordt, toen dit leerboek door schier al de Gereformeerde kerken als belijdenisschrift werd aangenomen, tot zulke „ethische dogmen” verheven. Geen der catechismi heeft dan ook voor de practische ethiek zulk een symbolische beteekenis als deze.

Te Dordt in 1618 en 1619 is het dan tot uitstooting gekomen van het aan de Kerk en Theologie, die het stempel van CALVIJN's geest reeds voorlang hadden ontvangen, vreemde beginsel van het Arminianisme.

Dit Arminianisme ging ook voortaan in de ethiek zijn eigen weg, en hoewel de verdiensten der oude Remonstrantsche theologen nu juist niet op het gebied der ethica liggen, mag ik toch niet verzuimen te wijzen op twee werken die onder hen de ethiek afzonderlijk behandelen. Ik bedoel de „Zedenspiegel” en het „Kort-Begrip der Zedekunst” van den Amsterdamschen hoogleeraar ETIENNE DE COURCELLES 2).

1) A. W. III, p. 417.

2) Ook de Remonstranten zooals EPISCOPIUS, CATTENBURGH, v. LIMBORGH gaven gewoonlijk de ethiek met de dogmatiek verbonden.

STEPHANUS CURCELLAEUS stierf in 1659 en in 1675 bezorgde v. LIMBORGH van zijn *opera theologica* een editie.

d. D
The
hoog
zijn
The
Noe
de o
geld
maa
voor
niet
eerst
over
The
dat
word
heek
pley
terug
een
cont
in b
èn v
den
voor
de fa
van
Thec
het s
daarr
name
lang
voldo

1)
2)

d. Dan, vervolgen wij den ontwikkelingsgang der ethiek in de Gereformeerde Theologie. Wij staan thans voor een tijd waarin die ontwikkeling haar hoogtepunt bereikte. Het zijn de ongeveer veertig jaren, die op Dordt zijn gevolgd en eindigen met het jaar 1658, wanneer de Coccejaansche Theologie, in den strijd over den Sabbat, haar invloed gaat openbaren. Noemde ik straks de twee decennien die aan Dordt zijn voorafgegaan voor de ontwikkeling der Gereformeerde ethiek over het algemeen gunstig, dit geldt bepaaldelijk haar beoefening in Zwitserland, Duitschland en Engeland, maar ten deele slechts die in ons land. De Arminiaansche tijd was voor de „Practijk-scribenten”, gelijk men in de 17^e eeuw placht te zeggen, niet gunstig. TAFFIN, die de rij zoo schoon had geopend, vond in den eersten tijd schier geen navolgers. De dagen waren er niet naar. De strijd over de groote beginselen van het Calvinisme, beginselen van religie en Theologie en daarmee zeker ook van ethiek, eischte derwijs alle krachten, dat aan de deductie dier beginselen in de practische ethiek niet kon worden gedacht. „Het [was] het woelen der Remonstranten, die ons de heele practijcke der Theologie tot enckel hayrklieven, procedueren ende pleytingen, by na souden gebracht hebben”, zoo klaagt, op deze dagen terugziende, onze VOETIUS. ¹⁾ En ook na Dordt was het oogenblik voor een rustige behandeling der ethiek nog niet dadelijk aangebroken. De controversen op dogmatisch gebied, hoe gewichtig ook, had de geesten zóó in beslag genomen, dat er een intellectualisme geboren werd, gevaarlijk en voor het leven, zooals TEELLINCK's „Nootwendich Vertooch aangaande den bedroefden staet van Gods Volck” uit 1628 nog kan leeren, — en voor de wetenschap, die ziende alleen op de credenda haar roeping tegenover de facienda vergat. En dat het toen anders is geworden en juist de beoefening van de ethiek in ons land — waarop de hegemonie in de Gereformeerde Theologie, die eerst bij Zwitserland berustte, sedert was overgegaan — het studievak tot een hoogte heeft gebracht als nooit voorheen of nimmer daarna, is, al was het niet zonder invloed der Engelsche Puriteinen, met name te danken aan VOETIUS. Ook op deze groote beteekenis van den lang miskende is, naar het mij voorkomt, door SCHWEIZER en anderen niet voldoende gewezen. Waar RITSCHL ²⁾ van VOETIUS getuigt: „er bezeichnet

1) Vgl. zijn Praefatie voor de werken van WILLEM TEELLINCK uit het jaar 1631.

2) Geschichte des Pietismus in der Reformirten Kirche, p. 102. Bonn 1880.

nach allen Seiten hin die höchste Leistung des Calvinismus in der Niederländischen Kirche", — daar mag er wel eens nadruk op gelegd, dat dit ook geldt van zijn arbeid op het gebied der Gereformeerde ethiek. Ik hoop dit straks nader aan te wijzen, doch heb eerst stil te staan bij den reeds genoemden invloed der Engelsche Puriteinen en op VOETIUS zelf en op de Gereformeerde ethiek ¹⁾. Hoe onder hen met PERKINS de casuïstiek reeds op het einde der 16^e eeuw was opgekomen mocht ik reeds verhalen. ²⁾ Uit hun strijd tegen de Episcopalen, eerst gevoerd op het terrein van den eeredienst en na 1568, als het puritanisme in presbyterianisme overgaat, op dat van kerkinrichting, was de casuïstiek of de leer der conscientiegevallen als vanzelf geboren. Waar dan nog bijkwam dat haar noodzakelijkheid hoe langer hoe meer bleek, als de Puriteinen, in reactie tegen het wereldsche hof van ELISABETH en de STUARTS en onder invloed van wat zij te Genève en elders op het vasteland gezien hadden, zich in hun zeden kenmerkten door dien strengen levenstoon welke aan het Calvinisme eigen is en zich o. m. kenmerkt in het als zondig veroordeelen van wat voor anderen „onverschillig” is, gelijk tooneel, dans en kaartspel. Wat deze mannen dreef was echter geen werkelijkheid. In dogmaticis waren Episcopalen en Puriteinen het vrij wel eens en wachtten beiden als Gereformeerden geen zaligheid uit de werken der wet. Met hun „Practice of the piety” bedoelden zij slechts ernst te maken met 's Heeren wet en met al wat uit die wet volgde voor het leven. Hun ethiek was allereerst een plichtenleer en telkens kwamen zij voor de vraag: Heere, wat wilt Gij, dat ik doen zal? Wat is plicht voor God? Bij, zij het ook subjectieve, collisie van plichten was voorlichting noodig. Zij wisten het, dat bij het geweten, zooals KNOX eens tot MARIA STUART gezegd had, „weten” noodig is, weten van wat God wil, en dat dit alleen uit Gods Woord in hun bewustzijn kon komen. Toch was hun ethiek niet uitsluitend plichtenleer. Ook de kennis der beoefening was een deel van de leer der practice of piety. En zoo ontstond onder hen allereerst en straks zelfs onder de Episcopalen — ik denk hier ook aan de z.g. „doctrinal puritans” — die eigenaardige beoefening der ethiek welke sedert als „Theologia Practica” bekend is geworden.

Bij alle groote verdiensten voor het ethische leven mag echter toch

1) Vgl. over hen het werk van DOUGLAS CAMPBELL, waarvan J. W. G. VAN MAANEN een vertaling leverde, „De Puriteinen in Nederland, Engeland en Amerika”. Sneek 1896.

niet
Allere
als no
der ee
en N
die ee
der g
nation
niet
uitkon
forensi
En ei
op dit
komt
Aristo
was.
mij d
wilspr
schikth
Doch
weten
spraak
andere
van de
dan oc
ook R.
op Po
slechts

1) Ho
der Pr
2) Ve
legibus
3) Vo
KAHL, „
Scotus
4) RA
5) RA

niet verzwegen, dat er in deze Puriteinsche richting gevaren staken. Allereerst wel, dat met hun echt Calvinistisch staan op de wet des Heeren als norm des levens, een zeker nomisme gepaard ging, dat op het einde der eeuw onder hen zelf zijn reactie kreeg in den strijd der Antinomi en Neonomi ¹⁾ met TOBIAS CRISPUS aan het hoofd — een reactie die een Luthersch karakter vertoonde ook in betrekking tot de „waarde der goede werken”. Vervolgens, dat zij tusschen de voorbijaande nationale en de blijvend menschelijke beteekenis van Israëls wetgeving niet de juiste en scherpe onderscheiding maakten, hetgeen dan ook uitkomt in hun Sabbats-theorie en ook hierin dat zij b. v. aan Israëls lex forensis een schier onveranderde geldigheid meenden te moeten toekennen ²⁾. En eindelijk, dat zij, in strijd met de Thomistisch-Calvinistische leer op dit stuk, het „primaat van den wil” ³⁾ leerden. Wat dit laatste betreft komt het op rekening van de philosophie van PETRUS RAMUS, den anti-Aristoteliaan, die te Cambridge, waar PERKINS doceerde, in hooge eere was. Ik kan natuurlijk op deze quaestie thans niet ingaan en beperk mij dus alleen tot de aanwijzing van de gevolgen die de leer van het wilsprimaat op hun Theologie had. Zeker is deze leer van de ondergeschiktheid van het intellect aan den wil van anti-intellectualistische strekking. Doch het geneesmiddel is hier erger dan de kwaal. Is toch niet het weten maar het willen het eerste, dan komt men tot de bekende uitspraak: „eerst het leven en dan de leer”. Maar daarmee is dan behalve andere gevolgen straks ook het karakter der Theologie als „wetenschap van de kennisse Gods” weg. Dit zien wij reeds bij RAMUS, die haar dan ook definieert als „doctrina bene vivendi” ⁴⁾. En wel verdeelt nu ook RAMUS de Theologie als „fides” en „fidei actiones” ⁵⁾ en gelijkt dit op POLANUS' indeeling van credenda en facienda doch deze gelijkenis is slechts schijnbaar. Bij RAMUS toch is de fides niet als bij POLANUS

1) HOORNBECK, *Summa Controversiarum*, p. 812, en W. GASZ, *Geschiede der Protestantischen Dogmatik*, II, p. 325.

2) Vergelijk daarentegen onder de oudere Calvinisten b. v. JUNIUS in zijn „*De legibus Mosis judicialibus*”, Ed. KUYPER, p. 343 e. v.

3) Voor deze philosophische quaestie is niet onbelangrijk een werkje van DR. W. KAHL, „*Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*”, Strassburg 1886.

4) RAMUS' *Religio Christiana*, p. 6.

5) RAMUS, *A. W.*, p. 10.

„res ipsae credendae”, dus objectief, maar iets in het subject zelf. Fides, zegt RAMUS, est fiducia in Deum de ipsius beneficiis erga suam ecclesiam. ¹⁾ En zoo nu vinden wij het bij PERKINS en bij diens leerling AMESIUS. Alvorens op VOETIUS terug te komen hebben wij den arbeid op ethisch gebied van dezen Puritein, die in 1610, om in Engeland, zijn vaderland, de vervolging te ontgaan, naar Holland kwam, gade te slaan. Met hem vooral, aan wien nog niet lang geleden ten onzent een monographie is gewijd ²⁾, kwam de puriteinsche invloed onmiddellijk in de Gereformeerde ethiek. AMESIUS, wiens aandeel in den strijd tegen de Remonstranten en ook tegen den kardinaal BELLARMINUS ik hier slechts heb te memoreeren, is als ethicus vooral van belang èn door zijn „Medulla Theologica”, opgesteld ten behoeve der bursalen te Leiden, die daar op kosten van Amsterdamsche kooplieden in de Theologie studeerden en wier regent hij van 1619—1622 is geweest, èn door zijn „De conscientia et eius iure vel casibus, libri quinque”, opgesteld ten behoeve der studenten van Franeker, wier professor hij van 1622—1633 is geweest.

d. De Theologie is ook voor AMESIUS evenals voor RAMUS doctrina Deo vivendi ³⁾ en heeft gelijk bij hem twee deelen, die AMESIUS fides et observantia noemt, waarbij fides dan ook weer den subjectieven zin heeft van „acquiescentia cordis in Deo, tamquam in authore vitae vel salutis aeternae”. Geeft het eerste deel der Medulla wat wij zouden noemen de dogmatiek, in het tweede deel krijgen wij de ethiek, of de leer der observantia. Dit woord, dat ook RAMUS reeds gebruikte en dat denken doet aan de „observanten” der middeleeuwsche geestelijke orden, wier onderhouding van de regels strenger was dan van andere ordebroeders, kenmerkt het Puritanisme als de meer strengere, de „praecise” onderhouding van 's Heeren geboden. Het schema waarin AMESIUS zijn ethiek geeft, vertoont groote overeenkomst met dat van POLANUS e. a. Onder het begrip van Cultus Dei en wel immediatus en mediatuus wordt ook hier de ethische zijde van het leven gezien. De decaloog is daarbij streng

1) In het antwoord op de 21ste vraag van den H. C. is deze tweërlei zin van de fides zeer gelukkig gecombineerd.

2) DR. HUGO VISSCHER, „Guilielmus Amesijs, zijn leven en werken”. Haarlem 1894.

3) Medulla I, 1.

gevolgd, en wel zoo, dat de eerste tafel der wet saamgevat wordt onder het begrip religio en de tweede onder die van iustitia et charitas erga proximum. In dit tweede stuk maakt AMESIUS niettegenstaande zijn onverholen afkeer van Aristoteles een ruim gebruik van onderscheidingen als iustitia distributiva en emendativa. Ook is blijkbaar de hulp van THOMAS' Summa hier en daar niet versmaad. Evenzoo geeft zijn andere werk De Conscientia, na een beschrijving van het wezen der conscientie, waarin hij, in afwijking van en juister dan zijn leermeester PERKINS, niet een facultas maar een actie ziet, de verschillende casus naar volgorde van de tien geboden. Wat het materieel gedeelte betreft is in deze werken de puriteinsche geest nergens verloochend, en op psychologisch gebied toont AMESIUS zich een volger van PETRUS RAMUS, dien hij maximus artium magister ¹⁾ noemt, door het wilsprimaat onomwonden uit te spreken o. a. waar hij zegt: „voluntas imperat caeteris facultatibus” ²⁾.

Merkwaardig nog voor de geheele geestesrichting is de wijze waarop AMESIUS KECKERMANN'S zoo straks genoemde bewering bestrijdt, dat de ethiek geen recht van bestaan heeft in de Theologie. Men vindt die bestrijding in de Medulla ³⁾. Tegenover KECKERMANN, die de ethiek, zooals wij weten, naar de filosofie verwijst, heet het daar: „Virtutum disciplina, non alia potest esse quam theologia, quae totam Dei voluntatem revelatam tradit, ad rationem, voluntatem et vitam nostram dirigendam.” Zonder KECKERMANN te noemen wordt nu diens scheiding tusschen het bonum spirituale, het eeuwige levensdoel, de innerlijke gezindheid en den vir pius ac religiosus — aan de eene zijde, waarop hij voor de Theologie, — en het bonum civile, het aardsche levensdoel, de uitwendige handeling en den vir probus et honestus, — aan de andere zijde, waarop hij voor de ethiek beslag legt, — door AMESIUS zonder meer verworpen. Naar het mij voorkomt is daarbij AMESIUS' wijze van weerlegging aan bedenking onderhevig. Door toch niet te willen onderscheiden tusschen de straks genoemde tegenstellingen, door, om iets te noemen, aan den niet-Christen per se het praedicaat van vir probus et

1) Medulla II. 2, 18, en elders wordt RAMUS aldus met zijn initialen P. R. aangeduid.

2) Medulla II. 2, 7.

3) II. 2, 17 en 18.

honestus te ontzeggen, miskent men — en dat is het kenmerkende in de puriteinsche richting — de werking der „gemeene gratie”, verliest de continuïteit van het ethische leven en komt in strijd met het ook door de Heidenen „van nature de dingen doen die der wet zijn”, waarvan de Schrift spreekt ¹⁾. Dit „doen” toch wijst er op, dat ook in wat buiten de wedergeboorte staat zedelijke beseffen in het bewustzijn aanwezig zijn, die juist door de gemeene gratie voor algeheele uitslijting zijn bewaard.

En verder, al kan ik met AMESIUS en tegenover KECKERMANN voor den Calvinist niet anders dan een christelijk „begründete” ethiek wenschen, toch moet ik weer hierin met onzen puriteinschen ethicus verschillen, dat hij aan de ethiek van het onwedergeboren hart alle waarde ontzegt. Sedert SOCRATES er in de Grieksche wereld den weg toe gebaad heeft tot op onze dagen bestaat er een vóór- en een anti-Christelijke ethiek. Een ethiek gedeeltelijk opgebouwd uit de ethische beseffen die de gemeene gratie in de onwedergeborenen liet, beseffen, missend het morgenlicht der bijzondere genade, en daarom vaak verduisterd, maar desniettemin, voor zoover er het Goddelijké uit spreekt, toch waar, toch goed. Noem nu die ethiek, op de wijze van v. HARTMANN, maar dan juist in omgekeerden zin als hij, de ethiek van „das pseudomoralische Bewusstsein” en daartegen die welke theonoom op het „Moral-princip des göttlichen Willens” en dezen wil als geopenbaard in de Schrift berust, de ethiek van „das áchte sittliche Bewusstsein”, ook dan nog blijft de Calvinist in de pseudo-ethiek een element van waarheid zien en wel, dat het „zich zelve eene wet zijn”, dat hij er zoo duidelijk in herkent, de door God ingeschapen zedewet is, wier blijven in het menschelijk bewustzijn vrucht is van Gods genade. Met dat al is AMESIUS' arbeid voor de theologische ethiek van beteekenis geweest, wyl hij haar onder de academische leervakken ten onzent, althans in Franeker sedert 1622, het eerst een plaats wist te verschaffen. ²⁾ Tot nog toe was dit niet geschied en werd de ethiek voor zoover er van beoefening sprake was en de controvers niet allen tijd in beslag nam, behandeld bij de exegese of de dogmatiek. Tusschen de dogmatiek door vinden wij

1) Rom. II, 14.

2) Men vergelijk ook hiervoor zijn „Paraenesis ad Studiosos Theologiae” van 22 Aug. 1623, afgedrukt achter zijn „De Conscientia”.

haar b.v. in de „Synopsis Purioris Theologiae” van 1625, terwijl de hoogleeraar RIVET, die sedert 1620 te Leiden doceerde, ook later van oordeel bleef, dat zij als dat deel der Theologie quae praxin pietatis et iustitiae docet ¹⁾ — men ziet hoe dit vaststaande termen zijn geworden — bij de exegese moest behandeld. In zijn „praelectiones” op het 20^e hoofdstuk van Exodus — een voor de uitlegging der geboden keurig en zeer belangrijk stuk, waarbij ook de verschillende casus ter sprake komen — ging hij daarin dan ook zelf voor. Toch werd ook van de zijde der Kerk meermalen aangedrongen op een afzonderlijk professoraat voor de ethiek. Zoo kwam reeds op de Zuidhollandsche Synode, te Leiden den 23^{en} Juli 1619 vergaderd, de vraag ter sprake ²⁾, „of het niet dienstich en ware, dat een professor Theologus in de academie tot Leyden beroepen wijerde om de studenten der h. Theologia Ethicam Christianam, daardoor men Theologiam Practicam verstaat, te leeren”. De Synode achtte het noodig en besloot curatoren voor te slaan D. GUILIELMUS AMESIUS, „welchen de tegenwoordige Synodus tot dese professie achtet zeer bequaem te zijn”. Gelijk wij weten is dit echter van geen gevolg geweest. Ook WALAEUS, sedert 1619 professor te Leiden, schijnt zich bij zijn onderwijs in de ethiek, blijkens zijn „Compendium ethicae aristotelicae ad normam veritatis Christianae revocatum” uit 1627, tot ARISTOTELES te hebben bepaald. De Theologia practica, door AMESIUS gelijk wij zagen onze academische wereld binnengeleid, zou echter als afzonderlijk leervak haar plaats ook elders dan te Franeker krijgen en weldra juist ten onzent haar hoogtepunt bereiken. Dit is, zooals ik reeds opmerkte, geschied door VOETIUS ³⁾ sedert hij, eerst aan de Illustre school in 1634 en daarna aan de Academie in 1636, te Utrecht als docent optrad. Was de uitdrukking Theologia practica naar wij zagen reeds in 1619, dus lang vóórdat AMESIUS zijn werken had uitgegeven, bekend, voor het groot belang van de „praktijk der godzaligheid” en de daarmee saamhangende studie der ethiek is VOETIUS niet door AMESIUS, maar

1) Praefatio op Rivet's Praelectiones pleniores in Cap XX Exodi, gedateerd 1632. De praelectiones staan in Rivet's Opera Theologica. Roterodami, Tom I., p. 1221—1459.

2) REITSMA en VAN VEEN, Acta der Prov. en Part. Synoden. Deel III., p. 329.

3) Ik vestig hier de aandacht op den voortreffelijken arbeid van DR. A. C. DUKER, ons in zijn monographie „GISEBERTUS VOETIUS” geleverd. Het eerste deel, waarin VOETIUS' leven tot zijn roeping als hoogleeraar te Utrecht behandeld wordt, is thans verschenen. Deze uitgave verdient den steun ook van alle Gereformeerden.

door WILLEM TEELLINCK gewonnen. Zelf getuigt hij van dezen: „hij heeft mijne oogden geopent”. 1) TEELLINCK, in 1579 te Zieriksee geboren, had als jonge man eenige jaren in Engeland in de puriteinsche kringen verkeerdt, toen hij van daar in 1606 naar het vaderland terugkeerde. Het was in deze Engelsche kringen, dat, zooals HEPPE zegt, „die innere Gottseligheit mit einem ihn überraschenden Eifer gepflegt ward 2) en in zijn geestelijk leven die verandering plaats greep waardoor hij besloot zich voortaan aan den dienst des Heeren te wijden.

Hij studeerde daarop te Leiden in de Theologie, werd eerst predikant op het eiland Schouwen, en sedert 1613 tot aan zijn dood, in 1629, te Middelburg. Het is TEELLINCK geweest die nog vóór AMESIUS de puriteinsche richting in Nederland gebracht en door zijn predikaties en talrijke werken 3) gesterkt heeft. AMESIUS zelf zegt dan ook in de dedicatie van zijn „De Conscientia” aan de Staten van Zeeland, dat het aan TEELLINCK's invloed was te danken, dat de doctrina pietatis in de Kerken van hun gewest „magis efficaciter ad praxin” was gekomen, dan in vele andere gemeenten. VOETIUS, die TEELLINCK zooals hij zegt slechts twee- of driemaal had hooren prediken en er toen zulk een „impressie” van kreeg, dat hij wenschte, dat hij en alle leeraars hier te lande „sulck een fatsoen en kracht van prediken mochten navolgen” 4), is vooral door de schriften van TEELLINCK, in wien hij „een tweeden THOMAS à KEMPIS”, doch — voegt hij er tusschen twee haakjes bij — een Gereformeerden ziet, met de puriteinsche literatuur bekend geworden. Hij las toen PERKINS, BAYNES, DYKE, PRESTON en andere Engelsche schrijvers en de vrucht van deze lectuur zien wij reeds in 1627, toen hij nog prediker te Heusden was. In dat jaar toch verscheen van zijn hand een werk, waarvan de titel, „Proeve van de kracht der godzaligheid” 5), reeds van den puriteinschen invloed getuigt.

1) Praefatie voor de Werken van TEELLINCK.

2) HEPPE, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformirten Kirche. Leiden, 1879. p. 107.

3) Zijn zonen hebben er een uitgave van bezorgd, waarvoor VOETIUS „de praefatie” schreef. In 1656 gaf de Rotterdamsche predikant FR. RIDDERUS er een bloemlezing van onder den titel: „De mensche Gods.”

4) Vgl. de „praefatie”.

5) VOETIUS' Proeve is opnieuw uitgegeven en van een voorrede voorzien door ALEXANDER COMRIE in 1763. In 1833 geschiedde dit nog eens met het tweede deel van

Immers het woord „godzaligheid” was de staande uitdrukking geworden voor wat de Engelschen piety noemden. Deze „Proeve” was gericht tegen een geschrift van zekeren TILLENUS, die, in de meening, dat de Dordtsche orthodoxie onvruchtbaar was voor het leven, van Calvinistisch Arminiaansch predikant was geworden. Het blijkt, dat toen reeds in den geest van VOETIUS het bewustzijn was gerijpt, dat alleen uit de combinatie van de Dordtsche theorie en de puriteinsche practijk die „reformatie des levens” kan ontstaan waarop hij èn als prediker èn later als academisch docent met zooveel ernst heeft aangedrongen. Dat VOETIUS onder dit alles ook met de schriften van AMESIUS — dien hij reeds in Dordt persoonlijk had ontmoet — kennis had gemaakt, blijkt uit de door hem in 1631 voor de werken van TEELINCK opgestelde praefatie 1). Hoe hij in 1634, als academisch docent opgetreden, het zijn roeping achtte de harmonie tusschen wetenschap en godzaligheid onder zijn studenten te bevorderen, kunnen wij zien uit de redevoering waarmee hij in Utrecht zijn ambt aanvaardde en waarvan de titel luidt: „De pietate cum scientia conjungenda.” 2) En het besef dezer roeping is zeer zeker nog bij hem versterkt, toen hij in 1636 met zijn zoon Paulus een reis naar Engeland ondernam en daar het Puritanisme ook door eigen aanschouwing leerde kennen. Zijn sympathie voor deze richting bleef onveranderd, hetzij hij haar vond onder de eigenlijke Puriteinen, hetzij onder degenen die kerkelijk buiten hen stonden, zooals bij BAYLY, den bisschop van Bangor, wiens „Praxis Pietatis”, in het Fransch, Duitsch en Hongaarsch vertaald, door VOETIUS ook in het Nederlandsch is overgezet 3).

Bezien wij thans zijn academischen arbeid in betrekking tot de ethiek. Deze arbeid ligt grootendeels voor ons in het 3^e en 4^e deel zijner Disputationes Selectae. Zelf verhaalt hij ons daar, hoe hij zijn

de Proeve door een ongenoemde, onder den titel: „De uitnemendheid van de leer der Gereformeerde Kerk tot bevordering van troost en heiligheid, in tegenstelling met de troosteloze en krachteloze leer der Remonstranten.”

1) GUIL. AMESIUS die kortelijck ende Scholastice de hoofdpoincten der practijcke ende de gevallen der consciencie heeft voorgesteld, in zijn Tractaat de conscientia ejusque casibus, onlangks uytgekomen. Praefatie, p. 2.

2) Deze oratie staat afgedrukt achter VOETIUS' Exercitia Pietatis. Zie beneden.

3) VOETIUS spreekt over dit werkje Disp. Select. III, p. 7 en 17. Hij gaf van de vertaling in 1642 een nieuwe editie. In Engeland was het meer dan twintigmaal herdrukt. Het is een van de hoofdwerken voor de asecetick.

onderwijs in de ethiek had ingericht ¹⁾. Deze inrichting was vrij eenvoudig. VOETIUS onderscheidt twee deelen in de Theologie, een theoretisch en een practisch, en in dit laatste, de Theologia practica, heeft hij dan weer drie onderdeelen: de moraal, de ascetiek en de politica ecclesiastica met de homiletiek. De moraal en de ascetiek vormen bij hem de practische ethiek.

Als handboek bij dit onderwijs gebruikte hij den Heidelbergschen Catechismus en wel het derde deel. Wat daar gevonden wordt over het gebod was de grondslag van het onderwijs in de moraal, die hij dan ook wel theologia moralis sive decalogica noemt en waarbij hij tevens de casuïstiek opnam, terwijl wat daar gevonden wordt over het gebed grondslag van de ascetiek was. VOETIUS heeft ons van zijn ethiek geen afgerond systeem nagelaten; toch bezitten wij wat het eerste onderdeel, de theologia moralis, betreft een kostelijk stuk, dat als schema dienst moest doen. Ik bedoel zijn „syllabus quaestionum ad decalogum”, afgedrukt op het einde van het 4^e deel der Disputationes ²⁾. Deze korte samenvatting biedt ons eerst de prolegomena waarin over de Theologia practica in het algemeen en vervolgens over de bona opera als het eigenlijk object der moraal, wordt gehandeld. Het eerste stuk bespreekt de bona opera in het algemeen, waarbij achtereenvolgens eerst het zedelijk subject en dan de vereischten, de verdeeling en de tegenstelling der goede werken of de zonden ter sprake komen. Het tweede stuk handelt over de bona opera in het bijzonder en geeft een plichtenleer naar den decaloog. De uitwerking van dit alles vindt men in het 3^e en 4^e deel der Disputationes Selectae. Wat het tweede deel der ethiek betreft, de ascetica, daarover bezitten wij van de hand van VOETIUS een afzonderlijk werk, dat onder den titel: Ta Asketika sive Exercitia pietatis in usum Juventutis

1) Nos cum praelectiones locorum communium et hebdomadales disputationes a primis professionis nostrae in hac Academia exordiis ordine instituissemus ad confessionem Belgicam, tertiam partem Catechesios, liturgiam et canones ecclesiasticos: partiti tunc sumus posteriorem partem theologiae (quam practicam appellamus) in tres sectiones, quarum prima continebat theologiam moralem et casuisticam jam inde a tertia parte catechesios usque ad tit. de precatione: secunda asceticam, h. e. exercitia pietatis seu praxin devotionis, ab tit. catechesios de precatione, usque ad finem: tertia politicam ecclesiasticam, ad nostram liturgiam, constitutiones ecclesiasticas, et tit. de clavibus regni coelorum seu disciplina ecclesiastica ex secunda parte catechesios huc tractum. Ad tertiam hanc sectionem reducimus etiam theologiam, quam alii vocant propheticam, seu theologiam practicam concionatoriam. Disp. Select. III, p. 2 en 3.

2) Ibid., p. 762. Syllabum istarum quaestionum, quo in privatis collegiis decalogicis, aliquoties usus sum, hic in gratiam studiosorum aliorumque exhibeo.

Academicae in 1664 verscheen. Dit werk is ontstaan uit zijn colleges over de ascetiek, waarbij zooals wij weten de leer van het gebed den grondslag vormde.

Hoewel volkomen te huis in de mystiek der middeleeuwen, en der Jezuiten, kan VOETIUS toch niet — zooals hij dat dan ook in de bestrijding van LABADIE heeft getoond, — tot de eigenlijke mystieken gerekend. Als goed Calvinist was de wet des Heeren voor hem te zeer norm voor heel het leven, dan dat hij met LABADIE had kunnen leeren: „niet de zedewet, maar de geest en de liefde van Christus is voor de geloovigen regel des levens”; vandaar dat hij dan ook de achterstelling van de *vita activa* bij de *vita contemplativa* misprijst. Niettemin had hij een open oog voor het geestelijk leven van den geloovige, en als men dat nu mystiek gelieft te noemen, dan vindt men dit ook in zijn *Exercitia pietatis*. Reeds in 1636 publiceerde hij een college-dictaat „de *desertionibus spiritualibus*”, dat straks door HOORNBEEK in onze taal werd overgezet ¹⁾. En eindelijk, nadat hij ongeveer dertig jaren over de ascetiek college gegeven had, verscheen als rijpe vrucht zijner studie het zooeven genoemde werk. Hij definieert de *ascetica* als „*doctrina Theologica, seu pars Theologiae, quae continet methodum ac descriptionem exercitorum pietatis*”. Het gaat natuurlijk niet aan, van dit werk, dat uit 25 *capita* bestaat, hier een overzicht te geven. Ik bepaal er mij dan ook alleen toe, er op te wijzen, hoe in deze beoefeningsleer, — waarbij met de echte catholiciteit VOETIUS eigen, van heel de Christelijke literatuur, zoowel van die der middeleeuwen, met name van THOMAS AQUINAS, aan wien onze ethici trouwens zooveel ontleenden, als van die uit den nieuwen tijd, zoowel der Puriteinen als der Jezuteten, gebruik is gemaakt, — de beoefening der godzaligheid zoo individueel als gemeenschappelijk in allerlei staat des levens is beschreven. Meditatie en gebed; het lezen en hooren van het Woord; de praktijk van het Sacrament en den Sabbat; de geestelijke geneesmiddelen van vasten, geloften, waken en eenzaamheid; de geestelijke strijd en de geestelijke verlating; en eindelijk de *euthanasia* of de „welstervenskonst” vinden hier een bespreking. Wat ten laatste het derde deel der *Theologia practica* betreft, het is bekend, hoe VOETIUS dit als *Politica ecclesiastica*

1) „Gysberti Voetii Disputaty van geestelike verlatingen.” HOORNBEEK heeft later zelf dit onderwerp ook behandeld.

in een afzonderlijk werk heeft bearbeid ¹⁾. Als „Scientia Sacra regendi Ecclesiam visibilem”, valt zij met haar drie deelen: de agendis, de personis en de actionibus, buiten de ethiek en dus buiten ons onderwerp. Na dus op de inrichting van zijn onderwijs en de indeeling der ethiek als moraal en ascetiek te hebben gewezen, ga ik thans in het licht stellen, hoe VOETIUS de ethiek in de Gereformeerde Theologie tot haar hoogtepunt heeft gebracht. Ik wijs dan allereerst op het goed recht van haar bestaan, door hem bepleit. Dit pleidooi heeft hij ons nagelaten in die zes verhandelingen De Theologia Practica, welke in het begin van het derde deel zijner „Disputationes” staan afgedrukt.

Eerst wordt hier het wezen van de Theologia Practica bepaald; dan wordt aangetoond, dat de Theologie der Gereformeerden volstrekt niet zooals de Roomschen en de Remonstranten beweren, mere speculativa, maar wel degelijk ook op de praktijk des levens gericht is. Verder wordt met een beroep op den toekomstigen werkring van de ministerii candidati; op den arbeid van MELANCHTHON, CALVIJN en zijn medewerkers en eindelijk op de Schrift zelf ²⁾ hare noodzakelijkheid bewezen. De beschuldiging van met haar een nieuwigheid in te voeren wordt met bewijzen uit de historie weerlegd, waarbij vooral de arbeid der Puriteinen ten behoeve der practica wordt in bescherming genomen. Op het verwijt: „puriozem quandam puritatem supra communem et receptam reformationem videntur velle introducere, qui practicam theologiam et praxin tantopere urgent ³⁾”, antwoordt VOETIUS, dat zijne vrienden de Puriteinen goede Gereformeerden zijn, en zegt hij: „quod ad observantiam et praxin pietatis, quam reformati hominibus inculcant, et nos cum illis, eam Verbo Dei repugnare, non memini hactenus a quoquam probatum.” ⁴⁾ Vervolgens wordt in het bijzonder de casuïstiek besproken en eindelijk, na de expositio decalogi als het eigenlijke van de Theologia moralis te hebben aangezezen, de ware tegenover de valsche methode van behandeling gesteld.

1) Door hem in de jaren 1663—1676 uitgegeven. SEPP, Het Godgeleerd onderwijs in Nederland, gedurende de 16de en 17de eeuw, II, p. 339, noemt het een „monumentum aere perennius”.

2) VOETIUS citeert hier 1 Tim. 6 : 3; Tit. 1 : 1; Act. 24 : 16; Disp. Sel., III, p. 9.

3) Disp. Sel., III, p. 17.

4) Disp. Sel., III, p. 18.

In de tweede plaats heeft VOETIUS, na dus aan de ethiek eens en voorgoed een plaats in het academisch onderwijs als afzonderlijk leervak te hebben verzekerd, haar, zooals èn uit de *Disputationes Selectae* voor de *Theologia moralis* èn uit de *Exercitia Pietatis* voor de *Theologia ascetica* blijkt, ook materieel op een wijze behandeld als na hem nooit is geschied. Men behoeft met name het 3de en 4de deel der *Disputationes* slechts in te zien, om te leeren hoe op schier alle quaesties uit zijn dagen van praktische ethiek daar een antwoord is te vinden, en alle bewering, dat de decaloog zich niet leent als schema eener plichtenleer, wordt daardoor dan ook volkomen gelogenstraft. En wat zijn *Exercitia Pietatis* betreft, deze ascetiek beantwoordt aan den eisch dit leervak ook thans weer gesteld, om „het kind van God te leeren zich te beter tegen Satan, tegen de wereld en zijn eigen vleesch te wapenen en meer in de Tente des Heeren te verkeeren” 1).

In de derde en laatste plaats acht ik daarom met VOETIUS het hoogtepunt der ethiek in de Gereformeerde Theologie bereikt, omdat hij, hoe ook verwant aan de Puriteinen, toch de gevaren die in hun richting staken heeft doorzien en overwonnen en daardoor juist de beoefening der ethiek weer in zuiverder banen heeft geleid. Die gevaren heb ik u straks genoemd. Zij zijn: hun nomisme; hun niet genoeg onderscheiden tusschen het voorbijgaand nationale en het blijvend menschelijke in Israëls wetgeving en eindelijk hun stellen van het primaat van den wil op het voetspoor van RAMUS. Wat nu het eerste betreft, het nomisme, dan heeft ook VOETIUS dit wel doorzien. De tegenstanders noemden dit de „precijsheyt” der Puriteinen, men verweet dit ten onzent reeds aan TEELINCK. Welnu, VOETIUS heeft dit verwijt onder de oogen gezien en er een afzonderlijke disputatie „de praecisitate” aan gewijd 2), terwijl hij hetzelfde onderwerp in een meditatie en ook in zijn praefatie voor TEELINCK's werken, twaalf jaar vroeger had behandeld. Vergun mij het desbetreffende stuk uit de praefatie, in het kort, mede te deelen.

„Soo men een Pharisaische, vleeschelyke ende superstitieuse strengichheit of precijshheit verstaet, die wil ick in niemand ter wereld verschoonen, gelijk ick mijn gevoelen van soodanighe vjshheit ende precijshheit rondelick verklaert hebbe in seecker miditatie over Jacobi 2 : 12 (Spreekt alzo en

1) Encyclop. der Heilige Godg., III, p. 435.

2) Disp. Select., III, p. 59.

doet alzoó als die door de wet der wijsheid zult geoordeeld worden). Maer indien iemand een precijsheyt soude verstaen van voorsichtigheyt Eph. 5 : 15 (Ziet dan hoe gij voorzichtiglijk wandelt, niet als onwijken maar als wijzen), van het nau oppassen op alle Gods geboden, sonder yet hemselven of andere daarvan te ontbinden, Matth. 5 : 19. Item in het vorderen ende verstaen van goede tucht ende discipline in Godes ghemeente, sonder yemants vleesch te flatteren of na yemants oogen, of na deze of die wereldsche consideratiën om te sien: sulcken precijsheyt ende strengichheyt is gansch loffelijck, ende hy moeste wel ruym ende ongebonden zijn, die hem derselver vyandt soude verklaren. Met een woord, soodanigh Precisiaen ende van sulcken humeur was JOHANNES CALVINUS, ende zijne medearbeiders in de Gemeente tot Geneven, die daarom boven vele andere Gereformeerde Leeraars ende Kercken niet weynich opspraeck ende wederweerdigheyt hebben moeten uytstaen."

Wat nu het tweede betreft, het niet genoegzaam onderscheiden tusschen het voorbijgaand nationale en het blijvend menschelijke in Israëls wetgeving, dan vindt men deze onderscheiding wat b. v. de geldigheid der lex forensis betreft, bij VOETIUS veel juister. Hij toch maakt een verschil tusschen wat in die wetten gegrond was in de wet der natuur en de zedewet en wat op de eigenaardige positie van Israel in zijn karakter van afgezonderden kerkstaat te midden der volkeren zag. Het eerste heeft voortdurende geldigheid, het tweede is afgeschaft. Dit komt o. a. uit in de straffen, die, naar de Puriteinen wilden, op echtbreuk, diefstal en andere misdrijven moesten gesteld. Eischt b. v. AMESIUS bij dubbel overspel voor beide schuldigen op grond van Deut. 22 : 22 den dood ¹⁾, VOETIUS ontkent, dat „poena adulterii semper debeat esse capitalis, ut in politica Mosaica” ²⁾. En ook hierin, dat hoe sterk VOETIUS ook naar de puriteinsche opvatting van den Sabbat overhelde, hij toch nooit een anderen eisch stelde, dan dat niet alleen slaafsche werken, maar alle werk moest gestaakt, „voor zoover het de openbare en private Godsvereering op den Dag des Heeren belemmeren zou” ³⁾.

En eindelijk in de derde plaats de leer der Puriteinen van het wilsprimaat.

1) De Conscientia, V, 40, 9.

2) Disp. Select., IV, p. 807.

3) Dr. A. KUYPER, Tractaat van den Sabbath, p. 67, waar voor het citaat verwezen wordt naar Disp. Select. III, p. 1234.

Wij weten, dat dit zijn oorzaak had in de filosofie van RAMUS. Welnu, VOETIUS heeft zich onomwonden tegen de wijsbegeerte van RAMUS uitgesproken. RAMUS' afkeer van de „prima philosophia”, waarin ook AMESIUS in zijn bestrijding van de metaphysica ¹⁾ hem volgde, wordt door hem een vooroordeel genoemd, aan wangunst toegeschreven en even sterk afgekeurd als RAMUS' algeheele miskennis van de betrekkelijke waarde der wijsgeerige ethiek. De metaphysica op zich zelf acht VOETIUS evenmin onder de oorzaken der haeresie te moeten rekenen als de logica, de physica of andere wetenschappen. Een warm pleidooi levert hij dan ook voor de Aristotelische wijsbegeerte in het algemeen. Hij stelt haar zelfs boven die van PLATO en toont uitvoerig aan, dat zij in allen gevallen in Col. 2 : 8 ²⁾, in welke bijbelplaats tegen filosofie wordt gewaarschuwed, niet bedoeld is. De Ramisten mogen toezien; bij hun vrienden de Arminianen bleek, waarom het te doen was. Van deze laatsten zegt hij: „Haec ergo arma nobis ex manibus excussa velint, ut inermibus commenta pseudo-philosophica et absurda quaevis pro vera philosophia obtrudere possint.” En VOETIUS herinnert hierbij zelfs aan JULIAAN. . . . Ja, ook waar deze Aristotelische filosofie in de Scholastiek, vóór en na, den invloed der Christelijke Theologie heeft ondergaan, ut philosophia christiana non minus dicenda sit quam peripatetica, acht hij haar gansch niet verwerpelijk. Het gebruik dat de Gereformeerden van de Roomsche filosofie hebben gemaakt teekent hij in de woorden: „Philosophiam illam communem Scholarum e Papatu acceptam, tamquam vasa et spolia Aegypti converterunt in usum tabernaculi.” ³⁾ Doch genoeg, wij zien, hoe VOETIUS als voorstander der „oude filosofie” evenzeer tegen RAMUS als tegen DESCARTES is gekeerd. En wat nu het punt in quaestie betreft, zoo laat VOETIUS ⁴⁾

1) DR. VISSCHER, A. W., p. 90.

2) „Ziet toe, dat u niemand als een roof vervoere door de filosofie, en ijdele verleiding, naar de eerste beginselen der wereld en niet naar Christus.”

3) Vgl. voor dezen passus de voor VOETIUS' oordeel over de filosofie zoo belangrijke disputatie „de errore et haeresi”. Disp. Select., III p. 750 v.

4) Disp. Select., V, p. 233. An determinatur voluntas ab ultimo iudicio practico?

Het probleem heeft zeker aan beide zijden zijn moeilijkheden. Prof. CAMERO, te Saumur, leerde in 1618 het primaat van het intellect op een wijze dat de ombuiging van den wil in de wedergeboorte tot een motus ethicus werd, in stee van, naar Gereformeerde leer, een actus physicus te zijn. Zeer juist drukken de Canones van Dordt zich dan ook uit: „in den wil stort Hij nieuwe hoedanigheden” enz., C. III en IV. C. XI.

Aan de leer van het wilprimaat zijn echter nog grootere bezwaren verbonden.

zich over de determinatie van den wil door het intellect wel zeer voorzichtig uit, — het is geen geloofspunt en er is geen dogma over in de Gereformeerde Kerk, vroeger heeft hij zelf voor de quaestie gestaan, — maar hij eindigt dan toch met de vraag naar het primaat van het intellect in bevestigenden zin te beantwoorden.

Bij hem vindt men dan ook een gansch andere beschouwing over het wezen der Theologie dan bij AMESIUS. Wel legt hij bijzonderen nadruk op het practisch karakter der Godgeleerdheid, doch zij is hem toch meer dan een „doctrina bene vivendi”. Zeker, geen deel der Theologie komt tot zijn recht, quae non practice tractetur, hoc est applicate ad praxin resipiscentiae, fidei, spei, caritatis. In dien zin kan de gansche godgeleerdheid dan ook Theologia practica heeten ¹⁾. Maar daarmee doet hij echter volstrekt niet te kort aan het karakter der Theologie als scientia rerum divinarum.

Deze Theologie toch heeft ook voor hem twee deelen en haar eerste deel handelt ook bij hem de fide, doch deze fides is niet gelijk bij RAMUS en de puriteinsche theologen subjectief bedoeld, want VOETIUS zegt hier: „de fide seu de dogmatis fidei” en spreekt ten overvloede vier regels verder van loci theologiae qui „ad fidem et credenda” pertinent. Hiermee zijn wij dus met de Theologie weer op die goede lijn gebracht waarop wij haar vonden bij POLANUS, en is het objectief karakter als „fides quae creditur” teruggekeerd. Dat men in VOETIUS' school dan ook voortaan van een Theologia theoretica-practica spreekt ²⁾ bedoelt naast het beschouwende of speculatieve karakter der Theologie ook haar practicale zijde te doen uitkomen. Dit is wat VOETIUS bedoelt met: Theologia practica late accepta notare potest omnem Theologiam. In enger zin meent hij en zijn school dan met Theologia practica de moraal en de ascetiek. Feitelijk dus krijgen wij hier weer de credenda en facienda van POLANUS terug en, wat voor de ethiek in de Gereformeerde Theologie zoo kenmerkend is, deze facienda afgeleid uit den decaloog. Hiermede hebben wij dan ook bij VOETIUS de scherpe en juiste afscheiding tusschen dogmatiek en ethiek. Hij toch schrijft: „Theologia practica stricte accepta

1) Disp. Select., III, p. 1.

2) B. v. Petrus van Maastricht als titel van zijn bekend werk; zie beneden.

complectitur solam explicationem decalogi, seu theologiae moralis et casuum conscientiae ad singula decalogi praecepta, cum prolegomenis. Atque ita distinguuntur ab ea peculiare explicationes exercitiorum pietatis, quae nomine Asceticae veniunt, et Politica Ecclesiastica" 1).

Zoo heeft dan VOETIUS voor de beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie zich verdienstelijk gemaakt. Hij heeft haar een blijvende plaats in het academisch onderwijs verzekerd. Haar grenzen bepaald tegenover de dogmatiek. Haar eigenlijk object aangewezen. Haar lijnen met vaste hand getrokken en, hoewel hij geen afgerond systeem heeft nagelaten, toch vele deelen zoo afgewerkt, dat zij slechts in den bouw van een systeem van ethiek behoeven te worden ingevoegd.

VOETIUS, zij het ook onder den invloed der Puriteinen, heeft de Gereformeerde Theologie met zijn Theologia practica weer gewezen ook op haar roeping voor de facienda en voor de reformatie des levens. En deze reformatie des levens was, naar Calvinistische beginselen, geen nieuwigheid en geen overdrijving.

De zedelijkheid waarop VOETIUS aandringt is dezelfde welke ook CALVIJN met de kracht van een profeet onder oud-Israël te Genève predikte. Een zedelijkheid gegrond in de belijdenis van Gods souvereiniteit en juist daarom in alles zoekend het recht Gods. Dat recht Gods geeft aan de zedewet dan ook haar juiste plaats en in haar verhouding tot God en in haar verhouding tot den mensch. Zij staat onder God en boven den mensch. VOETIUS heeft dit in een afzonderlijke verhandeling 2), voor de Gereformeerde ethiek zoo belangrijk, dan ook niet nagelaten aan te wijzen. Het zij vergund hier in het kort zijn gedachten weer te geven. Hij onderscheidt tusschen recht en wet en bij het recht tusschen het Goddelijke en het menschenlijke. Het Goddelijk recht is of intra of extra Deum. Het eerste valt saam met Gods natuur en is niet anders dan de deugd Zijner volkomen heiligheid waarmee Hij zich zelf liefheeft. Het tweede, het ius divinum stricte, is het recht in de onderlinge verhouding van God en mensch. Dit Goddelijk recht over zijn schepsel

1) Disp. Select., III, p. 2.

2) De Jure et justitia Dei. Disp. Select., I, p. 339.

is zijn macht, zijn heerschappij, zijn majesteit, en in dit recht is alle wetgeving Gods aan zijn schepsel gegrond. De *lex divina* wortelt dus in het *ius divinum*. Hieruit volgt, dat de zedewet als zoodanig nooit boven God kan staan. „Itaque *lex divina qua talis non potest dici vim habere obligandi Deum, ius vero contra.*” God, zegt hij eenige bladzijden verder, heeft geen norm boven of buiten zich die Hem determineert. *Deus est sibi lex*, of zooals wij in de taal onzer eeuw zouden zeggen: God is autonoom. En toch is God gebonden aan Zijn wet, doch niet door die zedewet qua talis, maar door Zijn recht, dat is: doordat God God is en zich zelf liefheeft, zich zelf niet kan verloochenen, zijn eere aan geen ander kan geven. De wet, welke het recht tusschen God en mensch voorschrijft, vloeit deels uit Gods natuur, deels uit zijn vrijen wil, *quia Deus libere ita voluit*. Deze onderscheiding in het *ius divinum* stricte geeft dan weer aanleiding tot die van natuurlijk en positief recht, en zoo zijn er dan ook in de wet Gods tweeërlei geboden, natuurlijke en positieve.

Dit trekt VOETIUS door, zoowel voor de ingeschapen zedewet of *lex naturalis* als voor den decaloog. In beide stelt hij natuurlijke en positieve geboden. Bij de *lex naturalis* zet VOETIUS dan ook zijn bestrijding in van de leer der *lex aeterna* in de Scholastiek, met name door THOMAS AQUINAS ontwikkeld in diens *Summa* I, II, qu. 93.

Niet alsof deze leer der *lex aeterna*, waarvan men het spoor over AUGUSTINUS heen tot in de oude filosofie kan volgen, reeds bij THOMAS het karakter zou hebben van een zedelijke wereldorde boven God en straks, gelijk bij FICHTE in zijn eerste periode, in de plaats van God — hij die aan THOMAS zoo iets toedicht heeft hem niet begrepen, en VOETIUS begreep den grooten wijsgeer volkomen — maar het bezwaar van VOETIUS tegen THOMAS is, dat terwijl alle gebod Gods dat uit zijn natuur voortvloeit het karakter van een eeuwige wet heeft, er eeuwige wetten zijn, wier grond toch niet Gods natuur is ¹⁾, en men dus de *lex aeterna* niet verwisselen mag met het *ius divinum naturale*.

1) Cum ergo omne ius naturale divinum ad extra, sit legis aeternae, sed viceversa omnis lex aeterna non sit iuris divini naturalis ad extra, sequitur non recipiari ius hoc divinum cum lege aeterna. Disp. Sel., I, p. 347.

Wat nu den decaloog betreft, dan kiest VOETIUS in de oude controvers der Scholastiek, of alle geboden positief zijn, zooals de nominalisten beweerden, dan wel natuurlijk, gelijk THOMAS leert, een middenweg. De vraag hangt voor hem saam met die andere, of God van de geboden der zedewet dispensatie kan geven, d. i. hic et nunc van de verplichting er toe kan ontslaan. VOETIUS acht, dat dit van het eerste en derde gebod nooit kan. God toch kan, omdat Hij God is, Zijn schepsel nooit ontheffen van de verplichting Hem als God te eeren, lief te hebben en zijn Naam te heiligen. Daarentegen van het tweede en vierde wel. Hij bedoelt dan, dat b. v. de wijze en den tijd van eeredienst positief zijn. Ook in de geboden der tweede tafel vindt VOETIUS een dergelijke onderscheiding. God had b. v. in betrekking tot het vijfde gebod, en in betrekking tot de drie volgende, het Overheidsgezag ook niet kunnen gebieden, Hij beval aan Abraham zijn zoon te dooden, Hij had de procreatie van het geslacht ook anders dan in het monogame huwelijk kunnen bevelen en het privaat bezit ook niet kunnen voorschrijven. En wat is van deze onderscheiding nu de bedoeling? Geen andere dan Gods recht, Gods souvereiniteit te eerbiedigen, en daarom geen zedewet die boven God staat en Hem als zoodanig bindt, maar eene die, door Hem aan Zijn schepsel gegeven, dat schepsel bindt, en alleen voor zoover zij voortvloeit uit Gods natuur door Hem juist daarom niet kan veranderd. Maar staat die zedewet onder God, zij staat, ook bij VOETIUS, boven den mensch. Juist omdat zij wortelt in het recht Gods om te gebieden, en in den plicht des menschen om te gehoorzamen. In de school van VOETIUS drukte men dit op deze wijze uit: „Voluntas Dei est quidem summa iustitiae regula ab extrinseco et respectu nostri, non vero ab intrinseco et respectu Dei.” Gods wil, geopenbaard in zijn Woord, is de norm voor ons zedelijk leven. De mensch blijft altijd, zooals VOETIUS zelf zegt, „sublex Deo”. Het is de schriftuurlijke gedachte van: „De Heere is onze Rechter, de Heere is onze Wetgever, de Heere is onze Koning”¹⁾; of: „Er is een eenig Wetgever, die behouden kan en verderven.”²⁾ Aan Gods natuurlijke of positieve geboden kan niemand zich onttrek-

1) Jesaja 33 : 22.

2) Jacob, 4 : 12.

ken zonder Gods recht te schenden, en deze ongerechtigheid is dan ook de zonde.

Deze geboden zijn positief, ook in de tegenstelling met negatief. Zij zijn niet alleen gebod, maar ook verbod. En ook op deze negatieve zij van de zedelijkheid heeft VOETIUS gewezen en ook hier verschilt hij niet van CALVIJN. Het is uit één zelfde beginsel wanneer hij tegenover de „excelsa mundi”¹⁾ — waaronder hij dans en komedie, misbruik van spijs en drank, overdadige weelde in kleeding en huisraad rekent; — tegenover de ontheiliging van 's Heeren dag; tegenover dè noodleugen en het kaartspel, het verbod van God stelt. Het is het beginsel van de onvoorwaardelijke onderwerping aan de zedewet, die omdat zij Gods wet is haar eischt, volkomen eischt ook in haar fijnere vertakkingen waarmee zij heel het leven doordringt. Deze Calvinistische moraal was den Libertijn van allerlei gading een dwaasheid en een ergernis, evenals voor zijn geestverwanten in het Genève van CALVIJN, waar Madame AMEAUX, de raadsheersvrouw, beweerde: „qu'après avoir donné son coeur à Dieu, toutes les actions sont permises et legitimes”. En een dwaasheid en ergernis was deze Calvinistische moraal en deze theonome zedelijkheid van zeer ernstig gehalte niet alleen voor den Libertijn. VOETIUS toch klaagt ergens²⁾, dat de predikanten in zijn school gevormd, wanneer zij met het zwaard van Gods Woord tegen het misbruik van Gods naam en de ontheiliging van zijn dag, tegen de excelsa mundi en nog zooveel meer optreden, door Roomschen en Remonstranten en Gereformeerden³⁾ beschuldigd worden van nieuwigheid en overdrijving. . . . De kenner der historie van het Calvinistische leven oordeelt echter anders. Maar ook de kenner der historie van de ethiek in de Gereformeerde Theologie moet, als trouw aan het Calvinistisch beginsel gepaard aan het vooruitbrengen der wetenschap de maatstaf zijner waardeering is, van oordeel zijn, dat aan VOETIUS, die de puriteinsche strooming op dit gebied van weten zoo trouw in zuiver Gereformeerde bedding wist te leiden en het leervak tot zoo aanmerkelijke hoogte op te voeren, in die historie de hoogste plaats toekomt.

Terwijl nu de puriteinsche ethiek in 1648 in Engeland het

1) Disp. Select., IV, p. 325. De excelsis mundi, ad VII Decalogi praeceptum.

2) Disp. Select., III, p. 12.

3) VOETIUS noemt deze laatste „carnales auditores”.

confessioneele stempel ontving in de Belijdenis van Westminster en den daarmede verbonden grooteren en kleineren Catechismus, op wier inhoud ook AMESIUS' Medulla niet zonder invloed was geweest ¹⁾, is de ontwikkeling der ethiek naar zuiverder Calvinistische lijnen reeds bij het leven van VOETIUS, die in 1676 stierf, gestoord. In 1658 toch begon zich in den vernieuwden strijd over den Sabbat binnen de Gereformeerde Theologie zelve een richting te openbaren, die omdat zij geëindigd is met heel het Voetianisme te verdringen, dit ook gedaan heeft met zijn ethiek. Ik bedoel het Coccejanisme. Het eigenaardige dezer richting ligt hierin, dat COCCEJUS, haar geestelijke vader, de idee van het Verbond, die van huis uit in de Gereformeerde Theologie op den voorgrond was geschoven, in zijn foederaal-Theologie misbruikt heeft om het absolute karakter der waarheid, door haar in een historisch proces op te lossen, te breken. Dit hangt bij COCCEJUS zelf dan weer saam met zijn volkomen gemis aan wijsgeerigen zin, waardoor hij de realiteit van het ideeële ²⁾ niet zien kan. In den Leidschen senaat, zoo luidt het verhaal, bijt een min vriendelijk collega hem op zekeren dag toe: „Tu ignarus es omnium Philosophiae” ³⁾. COCCEJUS zal zich deze vinnigheid niet bijzonder hebben aangetrokken, zijn antipathie tegen de philosophie was algemeen bekend, hij wilde geen filosoof maar bijbelsch Theoloog zijn. Een zeer bedenkelijke neiging, ontstaan uit een verwarring van het principium der Theologie met de Theologie als wetenschap zelf. Dan, laat mij u uit zijn foederaal-Theologie aanwijzen, hoe zij het absoluut karakter der waarheid breekt, en staan wij dan stil bij de gevolgen daarvan voor de ethica.

De hoofdbron voor zijn foederaal-Theologie is zijn reeds in 1648 uitgegeven werk: *Summa doctrina de foedere et testamento Dei*. ⁴⁾

De verbondsleer vóór COCCEJUS zoekt de realiteit van het Verbond in het eeuwig decreet der Verlossing, terwijl het Verbond bij COCCEJUS eerst reëel wordt in den tijd en het is bij den dood van den Middelaar.

Dit verschil komt nu eerst uit bij het werkverbond. Volgens de oude

1) DR. HUGO VISSCHER, A. W., p. 217.

2) Vgl. over de realiteit van het ideeële, de rectorale oratie van mijn ambtgenoot DR. J. WOLTJER „Ideëel en Reëel”. Amsterdam 1896.

3) CHR. SEPP, Het Godgeleerd Onderwijs in Nederland, gedurende de 16e en 17e eeuw. II, p. 219.

4) In COCCEJUS' Opera omnia, Editio Tertia, Amstelodami 1701, vindt men het in het 7e deel.

verbondsleer is het onveranderlijk aan de zijde Gods, maar is, juist om de voldoening die in Christus is, hij in wien het geloof kwam, van het alsnog volbrengen van den eisch, dien het verbond der werken stelt, ontslagen. Bij COCCEJUS nu wordt — en dit is zijn nieuwe vinding — het werkverbond eerst trapsgewijze, en wel in vijf trappen, afgeschaft of vernietigd. Voor deze nieuwe vinding meent COCCEJUS steun te vinden in Hebreëñ 8 : 13 : „Als Hij zegt: een nieuw Verbond, zoo heeft Hij het eerste oud gemaakt ; dat nu oud gemaakt is en verouderd, is nabij de verdwijning.” Exegetisch een zeer bedenkelijke grond, want, gelijk COCCEJUS dan ook zelf toegeeft ¹⁾, hier wordt niet gesproken van wat hij noemt het „Foedus sive lex operum”. Deze afschaffing noemt hij ook wel abolitio, doch meest abrogatio. Een abrogatie nu in vijf trappen komt mij voor, dat zelfs een jurist geen heel duidelijk begrip zal aanbieden.

De trappen dezer vijfvoudige abrogatie zijn de volgende ²⁾: Er is eerst een antiqueering — zoo heet het nu weer — wat de mogelijkheid betreft om er door te leven, toen Adam zondigde. Vervolgens wat de verdoemende kracht betreft, sedert Christus in de belofte voorgesteld werd. In de derde plaats is er een antiqueering wat betreft de uitwerking van „schrik en vreeze des doods en der dienstbaarheid”, sedert de promulgatie van het Nieuwe Verbond, wanneer de verzoening in den dood des Middelaars reëel werd. Verder, wat betreft den strijd van den geloovige met zijn nog inwonende zonde, bij den dood des lichaams. Eindelijk heeft een laatste antiqueering of abrogatie plaats, voor zoover alle nawerking van wat bij COCCEJUS heet „Foedus sive lex operum” betreft, wanneer der geloovigen opstanding uit de dooden aanbreekt.

Bezien wij nu in de tweede plaats in betrekking tot het genadeverbond, hoe bij COCCEJUS in tegenstelling met zijn voorgangers het verbond eerst reëel *wordt*.

Dit komt vooral uit in het „Foedus vetus sive primum” dat God met Israël aan den Sinai heeft gesloten. Met de stichting van dit verbond verkeerde volgens COCCEJUS het werkverbond in zijn tweeden graad van abrogatie en dus wat zijne verdoemende kracht betreft. De realiteit van dit Oude Verbond is echter nog zeer gering. De hoewel eeuwige sponsio

1) De Foedere et Test., p. 54b.

2) A. W., p. 54b.

van den Zoon heeft, omdat zij nog niet volbracht is, ook nog niet de kracht om de vergeving van zonden aan de geloovigen van den ouden dag uit te werken; het blijft dus bij een voorbijzien hunner zonden, iets wat, zooals bekend is, VOETIUS aan COCCEJUS bestrijdt.

Nu valt zeker niet te ontkennen, dat er, van de subjectieve zijde gezien, in de bediening van het Oude Testament veel was dat typisch moet heeten, maar daarin school toch, wat de ouderen altijd hadden geleerd, en COCCEJUS miskende, het reële, en wel omdat volgens de ouderen het Verbond zelf eeuwig, absoluut is. De Voetianen drukten dit dan ook uit met te zeggen, dat COCCEJUS zich schuldig maakte, aan een „confusio Foederis gratiae cum Foederis ministerio”.

In tegenstelling met de ouderen komt de realiteit van het Verbond volgens COCCEJUS eerst met de stichting van het Nieuwe Verbond, het Foedus novum of secundum, in den dood van den Middelaar, van welk oogenblik volgens hem, zooals wij ons herinneren, het werkverbond in zijn derden graad van abrogatie verkeert, en wel wat betreft zijn uitwerking van schrik en vreeze des doods en der dienstbaarheid.

Zien wij nu, hoe dit breken van het absoluut karakter der waarheid zijn gevolgen had voor de ethica. Het is een eigenaardigheid van COCCEJUS, waarvoor hij steun zocht in een niet boven twijfel verheven exegese van Rom. 3 : 27: „Waar is dan de roem? Hij is uitgesloten. Door wat wet? der werken? Neen, maar door de wet des geloofs”, dat hij altijd spreekt van „Foedus sive lex operum” en daarmee toont wet en werkverbond wel niet te identificeren, maar toch zich de wet nooit te denken buiten het Verbond. Hierdoor nu wordt het karakter dat hij aan de wet toekent van meet af scheef. Is toch de wet voor de ouderen de geopenbaarde wil Gods voor ons zedelijk leven, die, afgescheiden van alle gevolgen, de kracht van een categorischen imperatief heeft, zoodat de mensch reeds vóór het werkverbond verplicht is haar te gehoorzamen, en ook de geloovige in het genadeverbond aan deze verplichting niet ontkomt, al heeft ook de Christus voor hem het al volbracht wat in dat werkverbond op haar overtreding gedreigd en op haar vervulling beloofd was, — voor COCCEJUS verliest zij dit absoluut en altijd blijvend karakter. Want wel erkent ook COCCEJUS, dat de zedewet als de geopenbaarde wil Gods aan den

mensch, naar haar inhoud dezelfde is, zoowel in de *lex naturae*, die ingeschapen was in het bewustzijn der menschheid, als in de *lex scripta* of den decaloog, en dat Christus' bekende woorden van Mattheüs 22 dan ook niet anders zijn dan de korte samenvatting van dezen inhoud. Wel houdt hij als Gereformeerde vast aan de volmaaktheid van de zedewet in den decaloog naar zijn wezenlijken inhoud, al erkent hij, dat deze decaloog naar de behoeften van Israël geaccomodeerd is, waartoe hij dan b.v. rekent het rusten op den Sabbat ¹⁾, en wel brandmerkt hij het zelfs als blasphemie ²⁾, wanneer de Socinianen van „*additamenta*” op, of de Roomschen van een „*lex nova*” tegenover dien decaloog spreken. Maar met dit al buigt hij, en door de wet nooit anders dan in haar relatie tot het Verbond te denken en door zijn foederaal-Theologie zelf, het karakter der zedewet zoodanig om, dat zij dit eigenlijk verliest. Dit komt reeds uit in zijn beschouwing van den decaloog onder het Oude Verbond. Als COCCEJUS daaraan toe is, dan spreekt hij liefst niet van de tien geboden, maar van „de tien woorden”, en dat „*decem verba*” is meer dan een bloote vertaling, maar dient om er door te doen uitkomen, dat de decaloog voor de geloovigen onder Israël eigenlijk geen wet meer is. Onomwonden toch spreekt hij uit, dat hij op één lijn staat met de apostolische vermaningen ³⁾. De „tien woorden” zijn naar de geliefkoosde stelling der Coccejanen de formule van het met Israël gesloten genadeverbond, of zooals COCCEJUS zelf zegt, het „instrument” voor zijn oprichting ⁴⁾. De bedoeling hiervan is, dat de afkondiging der tien woorden met de Verbondssluiting samenvalt, de eerste het middel is waardoor de tweede tot stand komt ⁵⁾. Als zoodanig zijn zij dan ook geen zedewet meer voor den geloovige in Israël, maar, gelijk wij reeds hoorden, bloot vermaningen, en verder ⁶⁾ dienen zij om, voor zoover zij in- en uitwendige gehoorzaamheid eischen, den geloovige te leeren, welke

1) *Explicatio ad Hebraeos*, p.46. „ocium ut ocium non pertinet ad legem moralem.”

2) A. W., p. 100.

3) A. W., p. 90a. Non magis etiam possit decalogus vocari lex, quam omnes Apostolorum parakleseis. Atqui, qui sunt sub Gratia non sunt sub Lege.

4) A. W., p. 91a. Verba decem accipi debent pro instrumento erigendi Veteris Testamenti, et non pro foedere operum, sed pro foedere Gratiae quantum id patiebatur oeconomia illorum temporum.

5) In strijd echter met Ex. 16: 5--8.

6) A. W., p. 88.

heiligheid de naar Gods beeld geschapen mensch zou moeten bezitten, en voor zoover zij op uitwendige gehoorzaamheid aandringen, om in verband met de „lex forensis” tucht te bewaren in Israëls staatsleven.

Nog sterker komt dit ombuigen van het karakter der zedewet uit waar COCCEJUS over het Nieuwe Verbond handelt en haar beschouwt in den vorm van het dubbelgebod der liefde waarin Christus haar saamvat in Mattheüs 22. Durfde COCCEJUS het bezit van den Heiligen Geest aan de geloovigen van den ouden dag niet ontzeggen, de eigenlijke liefde jegens God, en wat haar veroorzaakte, „de besnijding van het hart” en de „inschrijving der wet in het hart”, waren goederen onder de oude huishouding wel beloofd, maar niet verwezenlijkt; zij zijn de specifieke goederen van het Nieuwe Testament ¹⁾. COCCEJUS subsumeert de twee begrippen „besnijding van” en „inschrijving in het hart” onder dat van „leiding des Geestes” en meent nu, met een beroep op Rom. 8: 14: „Want zoovelen als er door den Geest Gods geleid worden, die zijn kinderen Gods”, het geheele begrip van zedewet te kunnen omzetten in dat van leiding des Geestes. Hij zegt dan ook: *lex Dei non consideratur jam, ut tantum scripta, sed est ipse ductus Spiritus.* ²⁾

Voor deze leiding des Geestes nu, die ons tot niets anders brengt dan wat de wezenlijke inhoud van den decaloog is, waarom COCCEJUS dan ook niet, gelijk wij zagen, van een „lex nova” in tegenstelling met den decaloog wilde weten, gebruikt hij den naam „lex evangelica” ³⁾. In spijt echter van dezen naam „lex” heeft de zedewet toch voor den geloovige bij COCCEJUS haar gebiedend en normatief karakter verloren, en dat zoowel in den vorm van den decaloog, die bij den geloovige alleen nog dient om hem zijn zonden te doen kennen, als in den vorm van het dubbelgebod der liefde.

In de vaste overtuiging van zich op den bodem der Schrift te bewegen, spreekt COCCEJUS van zijn *lex evangelica* dan ook in de schoone woorden, ontleend aan den Jacobus-brief, als van „de koninklijke wet der vrijheid” ⁴⁾. Toch is hier, ik kan het niet anders zien, zelfbedrog. Wet en leiding zijn twee. De inschrijving van de wet in het hart is niet de

1) A. W., cap. XII. De bonis novi Testamenti.

2) A. W., p. 98.

3) A. W., p. 100.

4) Jae. 2: 8, 12.

wet zelf. De geloovige doet naar de wet en wordt daarbij geleid door den Geest. Het subjectieve en het objectieve, de activiteit en de passiviteit, het doen des menschen en het doen Gods zijn hier niet onderscheiden, maar op een pantheistische wijze vermengd, wat naar Gereformeerd belijden evenmin mag als hun deïstische afscheiding. Helder en duidelijk komt COCCEJUS' bedoelen om de zedewet als wet, dat is als norm van gehoorzaamheid, haar karakter te ontzeggen uit, waar hij onomwonden zegt: 1) „Ik ontken, dat de wet na de zonde eenig mensch gegeven is opdat hij gehoorzame.” Ja, het tegendeel daarvan te beweren noemt hij, met toespeling op een plaats uit Deuteronomium, „de dronkenc te doen tot de dorstige”, hetgeen naar zijn exegese beteekent: een vermengen van de verzadiging der Evangelische vertroosting met de onmacht der wet om te vertroosten.

Heeft nu de Coccejaansche foederaal-Theologie door ook het absoluut karakter van de zedewet te breken, uit ethisch oogpunt nadeelig gewerkt en de ontwikkeling der ethiek naar zuiver Calvinistische lijnen gestoord, toch moet erkend, dat in het Coccejanisme, gelijk uit valsche praemissen bij toeval een juiste conclusie kan getrokken, een element van waarheid is, dat de Calvinistische ethiek niet straffeloos kan verwaarloozen vooral in onze dagen. Ik hoop daar echter straks op terug te komen.

Thans rest mij nog, om den storenden invloed van het Coccejanisme in het rechte licht te stellen, er op te wijzen, hoe sommige Coccejanen hun Theologie verbonden met de philosophie van DESCARTES. Wel weet ik, dat, zooals nog vóór eenige jaren ten onzent is aangetoond 2), het verband tusschen Coccejanisme en Cartesianisme altijd een uiterlijk verband is geweest en dat COCCEJUS zelf verklaard heeft het wijsgeerig stelsel van DESCARTES niet te kennen 3), maar dit neemt niet weg, dat

1) Ideoque, ne adjungamus Irrigam Sipienti, Deut. 29: 19, hoc est ne confundamus satietatem consolationis Evangelicae cum impotentia Legis ad consolandum; negamus legem post peccatum ulli homini datam esse, ut, sive per vires naturales, sive per gratiam sufficientem omnibus communem, aut per cogitationes congruas a Lege excitatas obediat, vel etiam se ad accipiendam gratiam, faciendo ea, quae sunt Legis, disponat; vel denique etiam per gratiam ei obedire proponens et incipiens, aut quomodocunque obediens, sive sine satisfactione Christi, sive ea praesupposita, partim condonatione peccati, partim habitu aut actu suo legali justus sit coram Deo. A. W., p. 105a.

2) Abraham Heidanus en zijn Cartesianisme, door Dr. J. A. CRAMER. Utrecht 1889.

3) W. Gasz, Gesch. der Protest. Dogm., II, p. 290.

sommige broeders „van de nieuwe studie” resultaten van „de nieuwe filosofie” hebben overgenomen en met hun theologisch stelsel verbonden, waarvan voor de ethiek wel het meest belangrijke is, dat zij DESCARTES in zijn leer van het wilsprimaat volgden.

9. Zoo heb ik dan getracht het eigenaardige van het Coccejanisme vooral in betrekking tot de ethica der Gereformeerde Theologie aan te wijzen. Gelijk nu in een lichaam tusschen het indringen van een verwoestend element en de openbaring van zijn aanwezigheid een zekere tijd kan verloopen, en er dan weer een tweede tijdperk kan liggen tusschen die eerste verschijning van de ziekte en haar zichtbare aantasting van de deelen van het organisme, zoo nu is het ook gegaan met het Coccejanisme in de Gereformeerde Theologie. Reeds vóór den vernieuwden Sabbatsstrijd van 1658, waarin het zijn aanwezigheid openbaart, was het ingedrongen, al wordt de storende invloed ook voor de ethische beginselen eerst toen merkbaar. Tusschen die eerste verschijning en de zichtbare aantasting van de ethiek in de Gereformeerde Theologie ligt echter nog een tweede tijdperk van vele jaren. In dat tweede tijdperk werd de ethiek in de Gereformeerde Theologie, behalve door VOETIUS zelf, nog in diens geest beoefend door zijn vroegeren leerling, den Leidschen hoogleeraar HOORNBEEK, wiens *Theologia Practica*, in 1663 verschenen, na zijn dood door twee zijner leerlingen uit zijn dictaten is aangevuld. Ook VOETIUS' opvolger op den kathedert te Utrecht, PETRUS VAN MASTRICHT, voorstander van diens richting en dus tegenstander van COCCEJUS en DESCARTES, schonk ons in 1687 zijn *Theologia Theoretico-Practica*, een dogmatiek waarin de thetische en anti-thetische behandeling van het dogma met de practische vereenigd is. Eerst aan de tweede editie, die in 1698 verscheen, voegde hij een afzonderlijke bewerking toe van de ethiek, en wel in een *Idea Theologiae moralis*, en een *Hypotyposis Theologiae Asceticae*. De eerste, een plichtenleer, is echter niet veel meer dan een uittreksel uit AMESIUS' *Medulla* en de tweede, die ons de beoefeningsleer geeft, een navolging van VOETIUS' *Exercitia Piëtatis*. Dat de hooge vlucht die de ethiek in de Gereformeerde Theologie bij VOETIUS genomen had, reeds voorbij was, blijkt niet zoozeer hieruit, dat MASTRICHT op het gebied der ethica, zooals hij zelf erkent, geen zelfstandigen arbeid levert, maar wel uit de klacht van den toen zeventigjarige, dat de geleerden waaraan zijn tijd zoo rijk was, hun krachten toch liever aan deze meer practische studie

mochten besteden, dan ze uit te putten voor minder noodzakelijke dingen. ¹⁾

Deze klacht teekent den stand van de beoefening der practische ethiek ten onzent in 1698; zij was in haar schoone ontwikkeling gestoord.

Het eenige belangrijke werk op ons gebied in Voetiaanschen geest, hoewel door zijn „subjectieve lijnen” gespeend aan de Voetiaansche kracht, is de Redelijke Godsdienst van WILHELMUS à BRAKEL ²⁾, in welks tweede deel deze Rotterdamse predikant ons onder den titel van het heylig leven der Bondtgenooten een practische ethiek biedt. Met dit werk, waarvan de eerste druk in 1700 verscheen, sluit de tweede periode van de historie der ethiek in de Gereformeerde Theologie. Terwijl nu de „stichtelijke literatuur” der meer populaïre werken, als slechts voor het eerste opkomen der ethiek van belang, maar later, wijl zij op haar verdere ontwikkeling zonder invloed is geweest, en dan bovendien nog, gelijk De trappen des Geestelijken levens van BRAKEL, den vader, vaak meer mystiek dan ethiek geven, slechts gedeeltelijk ter sprake kon komen, mag ik niet tot de volgende periode overgaan zonder een werk van meer wetenschappelijken aard, dat ik tot dusver niet noemde, te hebben vermeld. Ik bedoel: La Morale Chrestienne van MOYSE AMYRAUT ³⁾. Deze arbeid van den hoogleeraar van Saumur, bekend door zijn „universalismus hypotheticus”, welke leer een Remonstrantschen grondslag onder het Calvinistische gebouw trachtte te leggen, noemt SCHWEIZER „eine fast zu grosze Erscheinung in der Entwicklung der reformirten Ethik” ⁴⁾. AMYRAUT's ethiek ⁵⁾ is een poging om, teruggaande op de algemeene zedelijke beseffen, die den mensch van nature zijn ingeschapen,

1) Ut viri docti, quos nostra aetas tanta copia alit, spiritus suos quos iam, in minus necessariis et inutilibus exhauriunt, in haec praktikootera impenderent. Dit ziet blijkbaar op de Coccejaansche geschillen. Cf. MASTRICHT, Praefatio, p. 2.

2) Vgl. over hem DR. F. J. LOS, Wilhelmus à Brakel. Leiden 1892.

3) Dit werk, waarvan de volledige titel is: La Morale Chrestienne à Monsieur De Villarnoul, bestaat uit 6 banden, 1652—1660. Een exemplaar van dit zeldzame boek bevindt zich in de Bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam. Vgl. ook DR. A. DROST, Specimen de Moyse Amyraldo, Ethices Christianae Doctore.

4) A. W., p. 63.

5) Zij bestaat uit vier deelen, die achtereenvolgens, nadat een psychologie, waarin A. zich voorstander van het primaat van het intellect toont, vooraf is gegaan, handelen: 1o. De ce que la Nature pouvoit enseigner. 2o. De l'homme et de ses facultés depuis le péché. 3o. De la félicité que Moyse a révélée aux hommes. 4o. Des vertus Chrestiennes.

de zedelijkheid eerst vóór en dan na den zondeval, zoowel in de Heidensche, als Mozaische en Christelijke moraal te schetsen. AMYRAUT maakt hierbij gebruik van een verbondsleer, die zoowel van de oudere als van de Coccejaansche foederaal-theorie verschilt en die wij straks bij de bespreking der Formula Consensus Helvetica nader zullen leeren kennen. Deze ethiek is verder minder een plichten- dan een deugdenleer, naar de twee rubrieken van Piété en Charité, waarbij de decaloog echter, althans wat de laatste zes geboden betreft, nog gevolgd wordt. Als bijzonderheid dient nog vermeld, dat AMYRAUT een van de weinige Gereformeerde moralisten is die de „noodleugen” in bescherming nemen ¹⁾. De bijzondere beroepsplichten worden in het laatste deel van het werk aangegeven. Naar het mij voorkomt neemt dit werk meer een geïsoleerd standpunt in de Gereformeerde ethiek in, heeft het geen aansluiting met wat voorafging en is, gelijk SCHWEIZER dan ook erkent, op de ontwikkeling van die ethiek schier zonder invloed geweest.

C Na dus de ontwikkeling der ethiek in de Gereformeerde Theologie in de 17de eeuw te hebben geschetst, ga ik thans over tot de beschrijving van haar ondergang in de 18de eeuw, de periode der *décadentes*.

Was het Coccejanisme lang onvruchtbaar geweest op het gebied der ethica, in 1726 verscheen „de eerste ethiek naar de foederaal-methode” en wel van den hoogleeraar F. A. LAMPE. Is in zijn richting de mystiek met de foederaal-Theologie verbonden, in zijn *Delineatio Theologiae activae* komt de laatste onverholen uit.

De komst van LAMPE te Utrecht is dan ook te recht genoemd „eene overwinning der Coccejanen” ²⁾, en echt Coccejaansch is zijn definitie der ethiek als „doctrina de iis, quae agenda sunt homini, potissimum regenito, secundum *legem Evangelii*, ut summum bonum in communiōe cum Deo possideat” ³⁾. Bovendien ontleent hij zijn psychologie aan DESCARTES, zooals blijkt in het stellen van het wezen der ziel in de „denking”, in het stellen van het primaat van den wil ⁴⁾, ja tot in de beschrijving der

1) Onder de ouderen noemt VOETIUS alleen *Musculus*. Saurin retracteerde later.

2) DR. H. BAVINCK, *Gereformeerde Dogmatiek*, I, p. 121.

3) A. W., Lib. I, C. I, § 2.

4) A. W., Lib. I, C. II, § 2. Cum enim essentia mentis cogitando absolvatur, cogitare re vera est agere. In mente potissimum, agendi vim exercet voluntas.

affecten toe. In een zelfden geest werd ten onzent de ethiek beoefend door den ouderen VITRINGA ¹⁾, SALOMON VAN TILL ²⁾, DRIESSEN ³⁾, terwijl de irenische WITSIUS, die tusschen Voetianen en Coccejanen had trachten te bemiddelen, dit ook beproefde in de ethiek ⁴⁾. Feitelijk is de beoefening der ethiek naar zuiver Calvinistische lijnen weg. Het Voetianisme was verdrongen. Een laatste avondschemering van vroeger glorie zijn nog de *Institutiones Theologiae Practicae* ⁵⁾ van den Groninger hoogleeraar CORNELIUS v. VELZEN. De schrijver zegt, dat in zijn dagen — het was in 1743 — de ethiek aan geen enkele Nederlandsche academie, uitgenomen die van Groningen, meer gedoceed werd, en als oorzaak van dezen ondergang der eens ten onzent zoo bloeiende *Theologia practica* noemt ook VAN VELZEN de Coccejansche twisten. Deze *Institutiones* geven de practische ethiek op de wijze van VOETIUS nog eens als moraal en ascetiek. De definitie van het vak als *scientia, quae tradit hominis regniti vitam sanctam ex revelatione, ratione, et experientia* ⁶⁾ is om deze coördinatie niet boven bedenking verheven. Terwijl de tegenstelling van *excessus* en *defectus*, telkens bij de verschillende deugden te pas gebracht, wat sterk aan ARISTOTELES herinnert. Toch mogen wij v. VELZEN dankbaar zijn. Na hem ging de

1) *Typus theologiae practicae*. Fran. 1717.

2) *Theologia Paracletica*. 1724.

3) *Evangelische zedekunde*, 1716 en *Homo vetus et novus*, 1728.

4) *Schediasma Theologiae practicae*, na zijn dood in 1708, eerst in 1729 uitgegeven. Er verscheen een Hollandsche vertaling van, die nog in 1874 herdrukt is. Zijn dogmatisch hoofdwerk is *De oecomia foederum*.

5) Een zeer uitvoerig werk in drie deelen. Het eerste verscheen in 1743, het tweede in 1757; het derde is na zijn dood in 1758 door zijn leerlingen uitgegeven. In 1750 gaf v. VELZEN een *Theologiae practicae medulla*.

De predikant van Emden, Eduard Meiners, bekend ook door zijn *Oostvrieslands kerkelijke Geschiednisse*, heeft de *Institutiones* in handschrift gekend en er voor zijn *Praktykale Godgeleertheit*, een boekje waarvan de 2de druk reeds in 1738 verscheen, gebruik van gemaakt.

6) *Institutiones*, I, p. 9—10. *Hisc temporibus nulla datur in Belgio Academia, in qua lectiones publicae vel privatae continua serie per totum Academicum annum in hanc doctrinam instituuntur, uti in alias Scientias theologicas, nisi in Academia Groning-Omlandicâ. Hic defectus, qui a multis jam annis regnavit, multiplex et grave peperit damnum, (quod non recensebo) atque variae illius possent adsignari caussae, ex quibus illam tantum memorabo, quod post exortas inter fratres quaestiones de doctrina Testamentorum, Oeconomiarum, Typorum, Prophetiarum etc. principalis attentio in illas ita sit devoluta et defixa, ac si proram et puppin Christianismi constituerent, atque sublimior eruditio in harum rerum cognitione collocari coepit, cum aliorum studiorum, quae proximum cum iis nexum non habebant, speciatim practicoorum etiam, neglectu et contentu.*

beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie, nadat deze ethiek zelf in het praalgraf van DE MOOR's Commentarius Perpetuus 1) was bijgezet, haar winterslaap in. Uit MOSHEIM—MILLER's Sittenlehre der heiligen Schrift en nog later uit het System der christlichen Sittenlehre van den supranaturalist REINHARD, het eerste werk in 1768, het laatste in 1827 ten onzent vertaald, zullen nu de komende academische generaties de ethiek leeren beoefenen, maar dan juist niet in de Gereformeerde Theologie.

Vestigen wij thans nog een blik op de beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie buiten ons land, en wel eerst in Zwitserland en dan in Duitschland, om ook daar een langzamen ondergang waar te nemen.

Zwitserland, waarop de hegemonie, na eerst op Nederland te zijn overgegaan, weer berustte, toen de Formula Consensus Helvetica van 1674 een kloek protest der Gereformeerde orthodoxie deed uitgaan tegen AMYRAUT's leer van een „universalismus hypotheticus” en tegen enkele andere leerstellingen van diens ambtgenooten te Saumur, — staat ook in de beoefening der ethiek niet achter. Het is echter een ethiek waarbij de Gereformeerde kleuren langzaam verbleeken. HEIDEGGER en zijn jongere tijdgenoot en vriend PICTET zijn beiden nog orthodoxe theologen, doch volgen de richting van COCCEJUS. De eerste, die vooral bekend is als opsteller van de zooeven genoemde Formula Consensus, heeft er dan ook, in spijt van het dringen der Voetiaansche partij te Zürich, voor gezorgd, dat, waar dit symbolisch geschrift zich op het einde tegen de verbondsleer van AMYRAUT met haar „tria foedera, tota natura et medulla disparata, naturale, legale et evangelicum” uitspreekt, het van de foederaal-Theologie van COCCEJUS zwijgt. Van hem nu bezitten wij Ethicae christianae elementa 2), waarin hij de ethiek definieert als „doctrina informans actiones humanas ad honestatem ex Dei verbo et recto rationis lumine, ad gloriam Dei et salutem hominis”. De oude indeeling van pietas en iustitia vindt men nog bij hem, doch van den decaloog wordt slechts de tweede „tafel als schema gebruikt. PICTET,

1) Leiden, 1761—1771. Voor de practische ethiek vergelijk men in dit standaardwerk van vlijt en belezenheid vooral van het 2e deel c. XI, De cultu Dei et Lege, en c. XII, De decalogo.

2) Uitgegeven na zijn dood, Frankfort 1711.

hoogleeraar te Genève, die in 1695 een *Morale Chrétienne ou l'art de bien vivre* ¹⁾ en in 1711 een *Medulla Ethices* schreef, zegt in zijn Préface: „Tout ce qu'on y dira sera puisé de ces trois sources, de la Loi de la Nature, de la Loi de Moÿse et de l'Évangile. Nous écouterons ces trois Lois.” De decaloog is dan ook zeer van verre gevolgd.

Eenige jaren later zou echter ook in Zwitserland een beoefening van de ethiek opkomen, van al zeer verbleekte orthodoxie. Ik kan hier wijzen op een lid van het bekende „Zwitserische Triumviraat”, op J. H. OSTERVOLD, die de ethica definieert als „scientia, quae viam commonstrat quae ad veram felicitatem ducat” ²⁾, en van de conscientie zegt, dat zij leert „quid agere quid omittere debeamus”. In deze ethiek is de decaloog weg. Bij OSTERVOLD hebben wij te doen met den overgang van de orthodoxie tot het rationalisme der 18^e eeuw. Inmiddels was de Duitse filosofie in CHRISTIAN WOLFF, wiens *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen und Beförderung ihrer Glückseligkeit* ³⁾ in 1720 verscheen, met een andere zedewet dan de tien geboden opgetreden. Zij luidde: „Thue, was dich und deinen eigenen Zustand und den aller deiner Mitmenschen vollkommener macht, und unterlasse das Gegentheil davon”, en deze moraal die de eudaemonie in de perfectibiliteit zoekt, drong ook door in Zwitserland in de Theologie en hare ethiek.

Ik noem hier, als één uit velen, slechts STAFFER, wiens *Sittenlehre* in 6 deelen ons vak beschrijft als „die Lehre, welche den Menschen unterrichtet, wie er leben müsse, wenn er wolle glücklich sein, und wie er seine Natur und Gemüts Gaben gebrauchen müsse, wenn die Ehre Gottes, seines Schöpfers und Wohlthäters, wie auch die allgemeine Wohlfahrt seines Nächsten durch ihn solle befördert werden.”

Een gelijk verloop als in Zwitserland had de beoefening der ethiek in Duitschland. SAMUEL ENDEMANN van Marburg wordt gewoonlijk met zijn twee werken ⁴⁾ tot de laatste Gereformeerde moralisten gerekend. Het confessioneel verschil is hier echter reeds uitgewischt.

1) In ons land verscheen van de vertaling in 1731 een tweede druk.

2) *Ethicae Christianae Compendium*, 1727, p. 3.

3) In ons land verscheen van dit werk een vertaling in 1743.

4) Hij schreef *Institutiones Theologiae Moralis*, 1780, en *Compendium Theologiae Moralis*, 1784.

Eigenaardig klinkt het bovendien in een Gereformeerde ethiek, dat „de Christelijke moraal geput wordt uit de heilige Schrift van het Nieuwe Verbond, het Oude niet uitgesloten”.

En wilt ge ten slotte een indruk ontvangen van wat de ethiek in de Gereformeerde Theologie tot in het vaderland van VOETIUS geworden was, hoort dan het doel dat de Amsterdamsche predikant der 18^e eeuw, ADRIAAN BUURT in zijn Dadelijke Godgeleerdheid, een werk, dat hij met zijn savante echtgenoot, die zelf een Logica schreef, waarheen BUURT met een „zie de Logica mijner vrouw” telkens verwijst, — aan ons studievak stelt. Haar doel dan, zegt BUURT, „is om den mensch te onderrichten, wat hij te doen, en te vermijden hebbe, om Gode te behagen; en hem tot gehoorzaamheid aan te zetten, opdat hij voor altijd gelukkig en aan anderen nuttig zij, beide ter eere van zijnen grooten Maker” 1). Echt achttiende-eeuwsch!

III En zoo hebben wij dan de ethiek gezien gelijk zij in de Gereformeerde Theologie eertijds is beoefend.

In dat eertijds beschouwden wij de ethiek achtereenvolgens in drie perioden, en wel van ontstaan, ontwikkeling en ondergang. Bij dat ontstaan letten wij op de elementen waaruit zij opkwam en de confessioneele tegenstellingen, die, in deze elementen reeds aanwezig, zowel dat ontstaan zelf als de verdere ontwikkeling der ethiek in de Gereformeerde Theologie zouden bepalen. Viel dat ontstaan nog vóór het einde der 16^e eeuw, in de 17^e eeuw sloegen wij daarna haar ontwikkeling gade. Voortgezet in Zwitserland en Duitschland, zagen wij die ontwikkeling in ons vaderland, al was het niet zonder invloed der Engelsche Puriteinen, door den arbeid van onzen VOETIUS tot een hoogtepunt gevoerd, maar ook door het Coccejanisme gestoord. En eindelijk stonden wij stil bij den langzamen ondergang der ethiek in de Gereformeerde Theologie in de 18^e eeuw. Een ondergang en door het Coccejanisme en door wat SCHWEIZER noemt „das allmähliche Zurücktreten der orthodoxen Centraldogmen” 2) en ten slotte door het Wolffianisme, veroorzaakt.

1) BUURT leefde van 1711—1781. Het 1e en 2e deel van dit werk verscheen in 1780 het 3e, door zijn vrouw geschreven, in 1783.

2) Die Protestantischen Centraldogmen.

Maar keeren wij dan nu uit het eertijds tot het heden terug en laat mij u mijn gedachten uiteenzetten, hoe de beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie moet geschieden naar de behoeften van onzen tijd.

Vóór alles sta hier op den voorgrond, dat dit rekenen met de behoeften van onzen tijd er nooit toe mag leiden om bij die beoefening haar het karakter van ethiek in de Gereformeerde Theologie te doen verliezen. Deze Theologie, na een winterslaap, gelijk ik zeide, van een eeuw weer tot ontwaking en bezinning gekomen, heeft ook in haar ethiek de aansluiting te zoeken met het verleden, en wel met dat moment in haar verleden, waar de ontwikkeling nog zuiver was. Wijl dat moment, wat de ethiek betreft, naar ik heb trachten aan te wijzen, met haar beoefening door VOETIUS is gegeven, moet de beoefening in het heden dus bij VOETIUS weer aansluiten. Een ethiek alzoo in Voetiaanschen geest. Hierin ligt nu tweërlei eisch dien men haar stellen mag, en wel een formeele en een materieele. Onder den formeelen versta ik dit. Heb ik, in het eerste deel mijner rede, gewezen op het verschil tusschen theoretische en praktische ethiek en de eerste als wetenschap, de tweede als toepassing van die wetenschap of „angewandte” ethiek omschreven, de ethiek in de Gereformeerde Theologie heeft, zal zij ook formeel in zuiver spoor loopen, dit karakter van „angewandte” of praktische ethiek te blijven dragen. Immers de beantwoording der twee vragen: wat zedelijk is? en: hoe het zedelijke ontstaat? vragen waar zoovele anderen mee samenhangen, blijve op het domein der theoretische ethiek. Op die vragen nu kan een antwoord worden gezocht of in de filosofie of in de Theologie. Wijl haar beantwoording ten slotte afhankelijk is van „synthetische oordeelen a priori”, die juist omdat zij aan alle ervaring voorafgaan, niet gezien maar geloofd worden, bij voorbeeld het geloof aan creatie of het geloof aan evolutie, liggen deze vragen zoowel in de filosofie als in de Theologie, voor een groot deel althans, op het gebied der credenda. In den bloeitijd der Gereformeerde Theologie nu behoorden deze credenda, gelijk wij gezien hebben, tot de dogmatiek en zijn alleen de facienda het object der ethiek. Zoo was het ook bij VOETIUS, die de Theologia practica, zooals wij weten, indeelde als Theologia moralis sive decalogica et casuum consientiae, en Ascetica. Niet alsof ook deze praktische ethiek met de twee bedoelde vragen en wat met haar saamhangt geen rekening zou hebben te houden. VOETIUS en ook anderen onzer theologische moralisten

hielden er in hun ethiek wel degelijk rekening mee. In zijn syllabus quaestionum ad Decalogum worden zij door VOETIUS zelfs zeer uitvoerig ter sprake gebracht, waar het gaat over het ethische subject en over de beginselen der menschelijke handelingen, waarbij dan allerlei psychologische quaesties en allerlei vragen omtrent de wet Gods en de goede werken haar plaats vinden. Doch dit geschiedt altijd zoo, dat het antwoord op die vragen door den theologischen ethicus stelselmatig ontleend wordt aan de dogmatiek, natuurlijk behalve de formeele praemissen, die, gelijk bij elk studievak, uit de philosophie zijn genomen. ||

En aan deze methode blijve dan ook de beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie onzer dagen getrouw. Ik leg hier vooral nadruk op, omdat het gevaar ook voor den Gereformeerden ethicus hier zoo groot is om de grenzen der ethiek en der dogmatiek uit te wisschen. Sedert toch RICHARD ROTHE ons een Theologische Ethik schonk, maar die eigenlijk, naar hij zelf toegeeft, „Spekulative Theologie” moest heeten ¹⁾, is zijn voorbeeld bij de beoefening der ethiek door velen gevolgd. In steê van hun uitgangspunt te nemen in de dogmatiek gaan deze theologische ethici dan philosopheeren, schuiven door hun ethische philosophoumena de dogmatiek ter zijde, en zoeken in die philosophoumena, in plaats van in de practische ethiek, het wezen van hun leervak. Doet nu de beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie hieraan mee, dan verliest zij niet slechts uit een formeel oogpunt haar karakter, maar — en dit brengt mij tot den tweeden eisch waaraan zij moet beantwoorden — zij loopt gevaar ook uit een materieel oogpunt dat karakter te verliezen. Ik bedoel haar confessioneele eigenaardigheid. Wat toch de Luthersche v. AMMON eens schreef in zijn ethiek, die met de pretensie van een theologische te zijn optrad: „die Moral ist eine Wissenschaft, die gleich einer mündig gewordenen und aus der mütterlichen Gewalt entlassenen Tochter unabhängig von allen Dogmen ihr Haupt frei und unabhängig erheben kann”, wordt nog door vele theologen, hetzij dan geheel, hetzij met eenig voorbehoud, onderschreven. Deze emancipatie der

1) In zijn Voorrede, p. VI, editie van 1869, is hij dan ook blijkbaar met den titel verlegen, waar hij zegt: „Ich würde es am liebsten „Spekulative Theologie” ueberschrieben haben.”

ethiek van de dogmatiek is in de moderne Theologie zeer begrijpelijk. De hoogleeraar HOEKSTRA noemde zijn werk dan ook kortweg Zedenleer, en het Theologisch Tijdschrift gaf ons in zijn laatste afleveringen een Zedekunde, zonder meer, van den overleden Professor VAN BELL. Op dit standpunt volkomen correct. Doch ook in de Theologie, die het praedicaat modern afwijst, vindt men vaak een behandeling der ethiek, waarbij het tot emancipatie van de dogmatiek wel niet gekomen is, maar de onderlinge verhouding toch volstrekt niet die is, welke tusschen een moeder en een dochter betaamt. Welnu, de ethiek der Gereformeerde Theologie toone dan ook, evenals die der Roomsche, b. v. bij SIMAR, en die van sommige Lutherschen, zooals van WUTTKE, VILLMAR, SARTORIUS en HARLESZ, onverholen haar familietrek en blijve wat onze Encyclopaedie noemt een dogmatologisch vak. Haar credenda ontleene zij alleen aan de Gereformeerde dogmatiek; en in de deducties uit de geboden op de individueele en sociale verhoudingen van het leven en in haar ascetiek houde zij rekening met de fixeering ook van het „ethische dogma”, zooals onze Encyclopaedie het noemt en waaronder bepaaldelijk te verstaan is de uitlegging van „Gebod” en „Gebet” in den Heidelbergschen Catechismus, die te Dordt in 1619 voor schier alle Gereformeerde kerken, gelijk wij zagen, symbolisch gezag kreeg.

Bedoel ik alzoo met de beoefening der ethiek naar de behoeften van onzen tijd in het minst niet, dat zij of formeel of materieel haar karakter zou moeten verloochenen en daarmee dus zou ophouden Gereformeerde ethica te zijn, en wensch ik voor haar beoefening in de Gereformeerde Theologie onzer dagen dan ook aansluiting aan die van het verleden, — die aansluiting bedoelt echter ook de ontwikkeling van het studievak verder te leiden en niet maar een eenvoudige reproductie te leveren. Hierbij is echter noodig, dat men rekening houde met wat ons, mensen van dezen tijd, bij alle overeenstemming, van de vroegere geslachten onderscheidt.

Laat mij wat ik hier bedoel trachten te verduidelijken met te wijzen op een analoog verschijnsel. Wij Nederlanders van dezen tijd drukken in onze taal dezelfde gedachten uit, als de vroegere geslachten van ons volk in de hunne. Het is dezelfde inhoud, maar de taal is anders geworden, zij onderging een gedaanteverwisseling en wel eene die zoo

sterk is, dat velen onzer tijdgenooten de taal van vóór twee eeuwen al niet meer verstaan en, om iets te noemen, een omwerking onzer Staten-overzetting voor het tegenwoordig geslacht noodig was. Gelijk nu in de taal, zoo ondergaat ook, onder het bestel Gods, het menselijk bewustzijn in het algemeen in den loop der tijden zijn gedaanteverwisseling. En wanneer ik nu spreek van aansluiting voor de ethiek ook aan het heden, dan bedoel ik hier met name die gedaanteverwisseling van het bewustzijn die zich in het heden kenmerkt door den overgang van het mechanische tot een betere erkenning van het organische. Kort uitgedrukt, of wij ons het universum denken als een kunstig ineengezette machine, waarbij alles werkt door druk en stoot, dan wel als een levend organisme, waarvan de immanente kracht alle deelen saamhoudt en op en voor elkander doet werken.

Deze erkenning van het organische nu is geen vrucht van den tijdgeest maar van Gods Geest, die de mannen der natuurstudie er toe heeft geleid om door hun arbeid tot een ontsluiting van zoovele geheimen van Gods schepping te komen. Door een beter inzicht toch in het wezen van het s'cheppingsleven heeft de denkende mensch onzer eeuw een oog gekregen voor de immanente kracht welke in die schepping leeft en haar doet leven, en zien wij, Calvinisten, in die kracht de almachtige en alomtegenwoordige kracht van God. Dit zien van ons, menschen van dezen tijd, is veel rijker dan dat wat aan de vroegere generaties gegund was. Want, zeker hebben ook de vadersen deze immanentie beleden, zelfs gepoogd haar in het leerstuk der „gratia communis” een uitdrukking te geven, en er, gelijk VOETIUS, al mag hij niet tot de „mystieken” gerekend, in de mystiek van het hart de waarde van erkend, maar toch mag niet worden ontkend, dat zij zich de verhouding van den mensch tot de natuur, tot zijn medemenschen, tot God, dus zoowel de physische, als ethische en religieuze zijde van het ééne en ongedeelde leven, naar onze begrippen, vaak te uitwendig hebben gedacht. Wat nu uit deze betere erkenning van het organische volgt voor de beoefening der ethiek is dit. Het raakt vooral de religieuze verhouding, of die van den mensch tot God. In de oude Gereformeerde ethiek is deze te uitsluitend als een rechtsverhouding gedacht. Zeer zeker is zij ook dit, want Gods recht om den mensch Zijn Wet op te leggen, rust in Zijn recht als Schepper. Dan, Hij is niet alleen maar Schepper gelijk

Hij dat is van alle andere creaturen, doch Hij schiep ons naar Zijn beeld en daarom is Hij tevens, krachtens het Goddelijk mysterie der generatie, onze Vader, gelijk de Schrift Adam dan ook den zoon van God noemt ¹⁾.

Door nu in de religieuze verhouding te uitsluitend een rechtsverhouding te zien, heeft de oude Gereformeerde ethiek onmiskenbaar een zeker nomistisch karakter gekregen, dat ook door de belijdenis van het leerstuk der Christelijke vrijheid niet geheel is weggenomen. Bij de Puriteinen was dit nomisme veel sterker dan bij CALVIJN, en VOETIUS heeft, gelijk wij gezien hebben, de puriteinsche ethica hier tot juister afmetingen teruggedrongen. Toch kan men niet ontkennen, dat ook zijn ethiek er niet geheel van is vrij te pleiten. Ik heb daarmee niet het oog op zijn leer van de adiaphora, want ook de Voetiaansche ethica leerde, dat zedelijk niets onverschillig is. Evenmin bedoel ik zijn als onzedelijk veroordeelen van dans, komedie en weelde, of van het kaartspel, waarin zelfs SCHOPENHAUER, of van de noodleugen, waarin KANT, zij het ook uit andere motieven, met hem samenstemmen. Doch wat ik op het oog heb is zijn verwarring tusschen het ethische en juridische, waar hij b. v. in zijn leer over de casuïstiek bij de gevallen van subjectieve plichtencollisie den beoefenaar der ethica ten laatste verwijst naar de juristen van professie ²⁾, en wel met een *artifici credendum est in sua arte*, terwijl ook bij de behandeling der geboden zelf het verschil tusschen het dwingend karakter van het recht en de gewilligheid van het zedelijke, tusschen rechtsplicht en zedeplicht vaak niet genoegzaam uitkomt. Sprak ik zooeven van een element van waarheid, dat het Coccejanisme tegenover het Voetianisme aan het licht heeft gebracht, ik dacht toen bepaaldelijk aan het verzet tegen de te sterke legaliteit in de ethiek. Bij de Coccejanen, gelijk wij zagen, een toevallig juiste conclusie uit valsche praemissen en door die praemissen dan ook storend voor heel de ethische ontwikkeling in de Theologie, bij ons echter resultaat van een onder Gods bestel verrijkt bewustzijn en daarom, wijl wij in de beginselen met VOETIUS

1) Luk. 3 : 38.

2) *Disp. Select. III, p. 36. Nos autores sumus theologis, praesertim si ex professo juri operam non dederint, ut in casibus difficilioribus proprio qualicumque studio, aut privatae suae lectioni non confidant, sed praestantiores artifices hic consulant, juxta illud philosophi: Artifici credendum est in sua arte. Ita tutius et casus positionem intelligent, et praedicatum cum illo conferent.*

één zijn, evenmin storend voor de ontwikkeling zijner ethica, als zijn ethische arbeid het voor de moraal der Puriteinen is geweest.

Aansluitend niet aan COCCEJUS maar aan VOETIUS, blijve de ethiek in de zedewet dus allereerst de ordinantie van onzen Schepper, onzen Koning en Heer zien, maar ook den wil van den Vader aan Zijn kind. Verliest hierdoor het gebod niets van zijn karakter van een categorischen imperatief, blijven wet en gebod ordinantiën Gods, hierdoor komt tevens wat de Schrift zoo schoon noemt: „Zijt dan navolgers Gods als geliefde kinderen” 1), beter tot zijn recht.

Aansluitend aan VOETIUS en niet aan COCCEJUS, blijve de ethiek op den Heere zien, die, als de Wetgever voor Wien wij ons eerbiedig hebben te buigen, ons gebiedt; doch deze Wetgever staat niet alleen transcendent boven ons en tegenover ons, maar is met Zijn eeuwige en alomtegenwoordige kracht en Zijn Heiligen Geest in ons. En Zijn gebieden aan ons is tevens een werken in ons, en ons gehoorzamen aan Hem vrucht van een werken van Hem, zoodat al onze zedelijke actie op een voorafgaand werk Gods in ons berust. Daarom kan de Gereformeerde ethiek van het heden dan ook niet, gelijk de oudere, met haar vermenging van deugd en plicht, eigenlijk uitsluitend was, alleen een plichtenleer zijn, maar heeft zij het zedelijke ook in den vorm van een deugdenleer voor te stellen.

En eindelijk, aansluitend aan VOETIUS en niet aan COCCEJUS, blijve de decaloog, ontdaan van zijn Israëlitisch-nationale inkleeding, in zijn algemeen menschelijk karakter, in de ethiek, de zedewet, waarvan zij de geboden als zoovele normen voor den wil in het handelen in al de relaties toepast.

Zeker is er, krachtens het zijn van God in ons, zoo met Zijn eeuwige kracht in ieder mensch, als ook met Zijn Heiligen Geest in den geloovige, een inschrijving van die wet in het hart, gelijk er van den beginne een inschrijving was in den naar Gods beeld geschapen mensch; maar de Goddelijke leiding om naar die wet te doen, verwarren wij niet met die wet zelf. Het dubbelgebod der liefde, waarin JESUS de tien geboden saamvatte, is en blijft gebod, het objectieve moraalbeginsel, en dit mag niet verward met het subjectieve beginsel van het zaligmakend geloof, waaruit die liefde met haar tegenstelling, den haat, weer kan opbloeien,

1) Efeze V: 1.

gelijk dat, buiten den val, geschied zou zijn uit het algemeen menschelijk geloof.

Krachtens onze erkenning van het organische, verstaan wij dan ook ten slotte, hoe alleen de homo renatus subject der zedelijkheid kan zijn, wijl in hem alleen het geloof weer het echte karakter aanneemt. Maar tevens, hoe in de onwedergeborenen krachtens de immanentie Gods als „gemeene gratie” een stuiting van de energie der zonde kan wezen, die in wat voor God nooit goed is, toch gradatie in de zonde veroorzaakt, gelijk JESUS bij PILATUS dan ook op gradueel verschil van zonde wees ¹⁾.

Ligt nu in de betere erkenning van het organische ook voor de ethiek in de Gereformeerde Theologie haar aansluiting met het heden, ik verheel mij niet, dat aan die erkenning van het organische gevaren, ook voor de ethiek zijn gepaard, maar die, naar ik meen, juist door de volkomen onderwerping aan Gods Woord en de gebondenheid aan de Calvinistische belijdenis zijn te ontgaan. Tot deze gevaren reken ik met name het pantheïsme en wat daar op ethisch gebied mee samenhangt, wijl toch dat pantheïsme in de erkenning van het organische steun zoekt. Niet alsof dit pantheïsme een vrucht of een logische gevolgtrekking uit die erkenning zou zijn, want het eerste is zooveel ouder en eerder dan de laatste, maar toch kan de laatste tot het eerste aanleiding geven. De leer toch van het Al-ééne, maar thans verbonden met haar oorspronkelijke tegenstelling: „alles vloeit”, en dat wel verbonden op een wijze als in de vroegere verbindingen nooit is geschied, dit tweeërlei pantheïsme beheerscht thans in de denkwereld de meesten onzer tijdgenooten.

Evenwel, zij die in de Grieksche wereld het pantheïsme, in dezen tweeërlei vorm, in het Europeesche denken hebben gebracht, staan, als de antieken, van den modernen tijd, wiens signatuur juist de erkenning van het organische is, door eeuwen gescheiden. Iets waaruit duidelijk blijkt, dat deze erkenning geen oorzaak van het pantheïsme kan zijn.

Na langen tijd in de Christelijk-Europeesche menschheid, die had leeren buigen voor de autoriteit der Schrift, te zijn teruggedrongen en ondergehouden, zij het ook niet zonder telkens terugkeerende worsteling, stak het pantheïsme als leer van het Al-ééne het hoofd weer op als nooit te voren, in den aan het Jodendom ontzonken en in het heidendóm

1) Joh. 19: 11.

teruggevallen SPINOZA, met zijn volkomen negatie van alle Schriftgezag, waarin hij veel verder ging dan zijn geestelijke vader, de Roomsche DESCARTES. Dan, ook SPINOZA, wiens denken niet slechts door het pantheïsme, maar ook nog door het mechanische wordt beheerscht en die door dit laatste tot de antieken behoort, is weer een nieuw bewijs, dat de erkenning van het organische volstrekt niet vrucht is van het pantheïsme. Door SPINOZA is dit pantheïsme ook in de ethica gebracht, zonder echter dadelijk daarin door te werken. De ethica van SPINOZA blijft, evenals haar auteur zelf, gedurende de 17^e en 18^e eeuw een vereenzaamd verschijnsel. Wijl nu dit pantheïsme met zijn leer van het Al-ééne een relatie tusschen God en mensch ontkent, is het feitelijk, hoe anders het ook moge schijnen, irreligieus, iets wat door niemand onder de modernen wellicht met meer oprechtheid dan door SCHOPENHAUER is erkend, en juist door dit irreligieus karakter is het zoo verderfelijk voor de ethiek.

Vandaar dat er tusschen de pantheïstische ethiek in de nieuwere wijsbegeerte en nog een andere irreligieuze strooming in de ethica dier wijsbegeerte een zekere „Wahlverwantschaft” bestaat. Met die andere strooming bedoel ik, wat men sedert KANT de autonome, in tegenstelling met alle heteronome en dus ook theonome moraal pleegt te noemen. Zeker moeten het religieuze en het ethische worden onderscheiden, maar daarom mag het laatste van het eerste toch niet worden losgemaakt. Dit nu begint reeds, door een omkeering van de verhouding, bij KANT. Hij toch verklaarde het imperatief karakter der zedewet niet uit God als den Imperans, maar postuleerde uit het bestaan van het zedelijke als „Glückwürdigkeit” het bestaan van God en leerde ons de geboden der zedewet te beschouwen, niet omdat, maar alsof zij Goddelijke geboden zijn ¹⁾. Zoo werd reeds bij hem de religie gegrond op de moraal, en slechts een hulpmiddel voor de moraal. Straks meent men dit hulpmiddel te kunnen missen en komt de volkomen losmaking der zedelijkheid van de religie tot stand. Bij FICHTE is het de „sittliche Trieb” die in het practische Ik, of het begeervermogen, den „Naturtrieb” aan den „Freiheitstrieb” onderwerpt. Is vrij te „worden” onze bestemming, — norm voor ons zedelijk handelen wordt, met het oog op die wordende vrijheid, het autonome gebod: „Erfülle jedesmal deine Bestimmung.” Bij HERBART eindelijk, FICHTE’s leerling

1) Kritik der praktischen Vernunft, ED. HARTENSTEIN, 1867; V, p. 135.

en KANT's opvolger, den wijsgeer van gezag in paedagogische, zelfs Christelijk-paedagogische kringen, waarin men, gelijk ten onzent nog dezer dage is geschied, aan zijn school een leer van het geweten ontleent, is de moraal evenzeer autonoom. Als onderdeel van de aesthetiek is zij een dier „Kunstlehren”, die aangeven hoe men wat mishaaft te vermijden en wat behaagt te zoeken heeft, een leer van het zedelijk schoone, waarbij dan uit de smaakoordeelen de vijf bekende zedelijke ideeën ¹⁾ worden geduceerd, die bij HERBART de normen voor de wilsverhoudingen zijn.

En toen nu, vooral door SCHELLING, SPINOZA in onze eeuw zijn isolement verloor en ook zijn pantheïsme in de nieuwere philosophische ethica werd ingebracht, toen heeft het pantheïsme, een steun zoekend in de erkenning van het organische, en de leer van het Al-ééne op gansch bijzondere wijze met die van het „alles vloeit” verbindend, zich gehuwd aan de autonome moraal van KANT. In dit huwelijk is toen het karakter der Kantiaansche moraal ook hierin gewijzigd, dat het formeele begrip van den zedelijken plicht voor dat van het zedelijk goed plaats moest maken. Sterk komt dit uit in de philosophische ethiek van SCHLEIERMACHER, die onder den invloed van SCHELLING staat. Hier vindt men de pantheïstische met de autonome moraal verbonden, maar van KANT's categorischen imperatief wil SCHLEIERMACHER dan ook niet weten. „Die Gewöhnung mit der sittlichen Erkenntnisz das SOLL zu verbinden” laat hij ontstaan uit wat men vond „in der jüdischen Gesetzgebung”, en waarin dan „der göttliche Wille gedacht wird wie der oberherrliche” ²⁾. Deze moraal wil dan ook slechts descriptief zijn en wel beschrijven het proces van het „Hineinbilden der Vernunft in die Natur”, waarvan het „Vernunftwerden der Natur” eindresultaat is.

Is dit laatste, als product van dat menschelijk handelen, waarbij de natuur eerst tot orgaan, straks tot symbool van den geest wordt, het hoogste goed, — met SCHLEIERMACHER komt de „Güterlehre” in de nieuwere ethiek, en verdringt de leer van den plicht ³⁾. En waar nu het „Vernunft-

1) Die Idee der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Vergeltung und Billigkeit.

2) Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. W. W. 3e Abt., 2er B., p. 404.

3) Men vergelijke hierbij het nog altijd lezenswaardige artikel van PALMER: Die christliche Lehre vom höchsten Gut und die Stellung der Güterlehre in der theologischen Ethik, in „Jahrbücher für deutsche Theologie”,

werden der Natur" de „Culturaufgabe der Menschheit" is, en alleen die handeling zedelijk mag heeten welke daartoe strekt, krijgen wij een autonome moraal, los van de religie, en tot dit aardse leven beperkt. En deze drie trekken zijn eigen aan heel de moderne ethica, die thans als sociaal-eudaemonistische en evolutionistische twee hoofdstroomingen vertoont. De eerste wordt vertegenwoordigd door COMTE, den ontdekker van het altruïsme, van het „vivre pour autrui", het leven in den dienst der menschheid, als de eenige norm van wat zedelijk goed is. Dit altruïsme wordt dan in Engeland door MILL, als utilisme, in de bekende formule gebracht van „het grootst mogelijk geluk voor het grootst mogelijk aantal". Vóór eenige jaren is dit eudaemonisme door PAULSEN in dezen zin gewijzigd, dat hij trachtte in de verbinding van het sociale met het individueele geluk het doel der zedelijkheid te vinden. Een poging, die in zooverre belangstelling verdient, wijl zij ingaat tegen de neiging van heel de modern-philosophische ethiek, om het individu op te offeren aan de gemeenschap. De tweede, de evolutionistische strooming, vindt haar eminenten vertegenwoordiger in WUNDT. Ook deze ethicus huldigt de autonomie. Hij verwerpt echter het eudaemonisme en stelt als zedelijk ideaal het medearbeiden aan die geestelijke scheppingen op het gebied van kunst, wetenschap en beschaving waardoor de „geest der menschheid" naar zijn volmaking streeft, en de „Gesamtwille", waaraan, in ieder stadium van diens ontwikkeling, het individu zich te onderwerpen heeft, zijn doel stelt.

Andersoortig dan het evolutionisme van WUNDT, hoewel uit dezelfde pantheïstische gedachte opkomend, is dat van den apostel der evolutie-theorie, HERBERT SPENCER, den schrijver der *Data of Ethics*. SPENCER wil vooral het ontstaan der zedelijkheid verklaren en wel uit het beginsel der ontwikkeling, die ontwikkeling dan, met uitwissching van alle grenzen, in den zin van het oude „alles vloeit" gedacht als een beginsel dat, volgens hem, het gansche universum beheerscht. Uit den strijd tusschen egoïstische en sociale neigingen laat hij in verband met het atavisme of de erfelijkheid, het altruïsme ontstaan. Eerst in de verre toekomst als, om in de tale Kanaäns der evolutie te spreken, de „aanpassing" van het

V, p. 436. PALMER zegt daar op p. 438: „Was den Schleiermacher'schen Begriff des höchsten Gutes verderbt hat, das ist das Ablehnen alles Transcendenten", waardoor het „geographisch auf denselben abgeschlossenen Raum, den unserer Planet einnimmt beschränkt wird".

individu aan de omgeving volkomen zal zijn, en de mensch in het bevorderen van het algemeen welzijn zijn lust bevredigt, zal de verzoening tusschen egoïsme en altruïsme voltooid zijn.

In dit schoone lied van blijde toekomst is nu door VON HARTMANN'S pessimisme, de philosophie van de smart, een wanklank gebracht. Het eigenaardige van deze ethica is bovendien, dat zij weer een „transcendent begründete” wil zijn. Na hoogst lezenswaardige dingen over de onmogelijkheid van een samengaan van sociaal-eudaemonistische en evolutionistische moraal te hebben gezegd, waarbij men onder het lezen telkens denkt aan het: „die wetenschap vermeerdert, die vermeerdert smart”, eindigt deze merkwaardige denker met het „Moralprincip der Erlösung” aan te bevelen, waarmee hij dan bedoelt de verlossing van het Absolute, welke bespoedigd wordt door onze deelneming aan de tegenwoordige illusie van dat Absolute, de „Culturentwicklung”. Hij sluit zijn boek dan ook met deze ontzettende woorden: „Das reale Dasein ist die Incarnation der Gottheit, der Weltprocess die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten: die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges.” 1)

Zoo heb ik U dan gewezen op wat de ethica der moderne philosophie van de zedelijkheid heeft gemaakt en daarmee op wat van de erkenning van het organische wel niet een gevolg is, maar waartoe het aanleiding kan geven. Ligt nu de aansluiting ook der ethiek in de Gereformeerde Theologie aan het heden, juist in die erkenning van het organische, toch behoeft men daarom nog niet bevreesd te zijn, dat zij bij die erkenning de daaraan verbonden gevaren niet zou kunnen ontgaan; dat zij door die erkenning als de ethica der moderne philosophie pantheïstisch en irreligieus zou worden. Immers dat zal zij niet, wijl zij de autoriteit van de Schrift erkent, welke de nieuwere wijsbegeerte juist verwerpt. Tusschen deze en ons ligt de Schrift.

Het eenig gevaar, dat de ethiek der Gereformeerde Theologie zou kunnen bedreigen, ligt in de aanraking met deze moderne ethica, en deze zaak dient thans nog onder de oogen gezien. Ik kan mij een zekere beduchtheid hier begrijpen, te meer daar juist de ethiek, in

1) Das sittliche Bewusstsein, p. 688, 2e editie.

andere dan de Gereformeerde Theologie beoefend, aan de gevaren, die deze aanraking met zich brengt, niet ontkomen is. Doordat, om iets te noemen, niet SCHLEIERMACHER zelf, wiens theologische ethiek, al bespeurt men er ook den pantheïstischen achtergrond zijner filosofie in, toch een ander karakter draagt, maar ROTHE de Güterlehre uit SCHLEIERMACHER's filosofische ethiek in die der Theologie bracht, heeft hij er toe meegewerkt, dat de tegenwoordige ethiek van vele Duitsche theologen het zedelijk leven als Güterlehre in de Culturaufgabe stelt. Iets wat nog bedenkelijker wending nam sedert men de Schriftleer van het Koninkrijk Gods ging vervluchtigen tot de leer van een rijk der humaniteit. Ik zou U ook kunnen wijzen op den invloed van HERBART's filosofische ethiek van den smaak, van het zedelijk schoone op de theologische van MARTENSEN. Doch genoeg, de gevaren zijn niet denkbeeldig. Ik kan mij dan ook evenzeer begrijpen, dat er stemmen opgaan die alle aanraking met deze nieuwere wijsbegeerte bij de beoefening der ethica ontraden. En toch, ik meen dat men niet verstandig zou doen met dezen raad, hoe goed gemeend ook, op te volgen. Met VOETIUS moeten ook wij de filosofie als zoodanig, afgescheiden nu van het bijkomstige, niet verwerpen. Immers de ethiek in de Gereformeerde Theologie heeft niet alleen de dogmatiek van noode, maar zooals onze Encyclopaedie te recht schrijft, ook een filosofische ethiek kan de theologische ethiek niet missen. Bestond er nu, wat DR. KUYPER daar ter plaatse noemt „een filosofische ethiek die uit de realiteit der palingenesie opkomt” 1), dan zou de aanraking met de moderne ethica veel minder noodig zijn. Zulk een filosofie is echter „im Werden begriffen”, nog niet gereed, en ook wat van Roomsche zijde hier in onzen tijd gedaan is — ik denk aan STÖCKL, VICTOR CATHREIN, TILMAN PESCH e. a. — kan, bij alle dankbare waardeering, den Calvinist niet bevredigen, wjl, wat volkomen natuurlijk is en door mij allerminst als verwijt wordt bedoeld, ook in dezen geestesarbeid de controvers die tusschen Rome en de zonen van CALVIJN ligt alles beheerscht. Bij ontstentenis van een filosofische ethiek als waarop DR. KUYPER doelt, en die ook den Calvinist bevredigt, is deze aanraking dus onvermijdelijk, al heeft dan ook de beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie op haar hoede te zijn, juist wjl de nieuwere

1) Enc. der H. Godgel. III, p. 422.

wijsbegeerte — het oordeel over hare beoefenaars zelf blijve aan God — in haar irreligieus karakter toont, niet uit de palingenesie te zijn opgekomen. De aanraking ook met de thans bestaande en het denken van velen onzer tijdgenooten beheerschende wijsbegeerte is, naar het mij voorkomt, bij al het gevaar aan die aanraking verbonden, noodig, al ware het alleen maar met het oog op de problemen die zij stelt, en de mogelijkheid die zij ons daardoor biedt om de vragen des tijds te begrijpen. Ik zal op die ethische problemen thans niet ingaan; alleen mag ik er dit van zeggen: zij raken zeker ook de practische ethiek. Het zijn de vragen waarop niet slechts in de studeerkamer een antwoord wordt gezocht, maar op de markt, vaak door hen die van de diepte dier problemen het minste verstaan, een antwoord, als ware het de eenvoudigste zaak der wereld, wordt uitgeschreeuwd. Ligt dus reeds in het stellen der problemen van bij uitstek zelfs practische ethica de grond waarom, naar mij voorkomt, die aanraking niet mag vermeden, ik schroom niet er aan toe te voegen, dat ook de positieve kennis, voor hun beantwoording hier saamgebracht, een niet te versmaden goed is voor den theologischen ethicus, die met zijn tijd meeleeft en meelijdt. En voorzeker, vaak kunnen de antwoorden die wij dan vernemen, door ons niet worden overgenomen, omdat zij strijden tegen onze beginselen. Welnu, een ethiek die èn aan het heden, èn ook aan het verleden, en wel aan dat van VOETIUS, aansluit, biedt juist door deze laatste aansluiting waarborg van trouw op het stuk der beginselen, en daarmede tevens tegen het gevaar dat ook van de aanraking met de moderne ethica dreigt. Zulk een ethiek zal zich nooit laten verleiden haar beslist theonoom karakter voor het autonome in te ruilen, of het besef der verplichting jegens God, den éénen plicht waarin alle andere wortelen, te verzwakken. Zij zal geen andere zedewet erkennen dan de Goddelijke, ons in de tien geboden saamgevat, en geen ander subjectief moraal beginsel dan het geloof waaruit de liefde opbloeit. Zij zal nooit willen weten van een doel des zedelijken levens alleen tot deze aarde beperkt, en evenmin van een leven in den dienst der menschheid, in steê van in den dienst van God. Zij zal niet eudaemonistisch worden, noch individueel noch sociaal, maar de onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan Gods geboden voorschrijven, al erkent zij ook, dat er een genadeloon is dat, als belofte des tegenwoordigen en des toekomstigen levens, aan de godzaligheid is verbonden. En uitgaande van het dogma der creatie, en

niet van het pseudo-dogma der evolutie, zal zij de grenzen nooit uitwisschen tusschen mensch en dier, tusschen het heilige en het onheilige, tusschen de heerlijkheid der wereld en de heerlijkheid van het Koninkrijk Gods. En deze ethiek zal zoowel de waarde van het sociale als van het individueele blijven erkennen en zich nooit laten verleiden door het altruïsme om, tegen het eigen woord van JEZUS in, naastenliefde en zelfliefde vaneen te scheuren in steê van die te verbinden in de ééne, heilige liefde tot God. En eindelijk zal deze ethiek geen ander ontstaan van de zedelijkheid erkennen, dan wat zij daaromtrent ontleent aan haar dogmatiek in het leerstuk van schepping en wedergeboorte. En mocht de beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie, tegen alle verwachting in, door breuke met het verleden toch in de gevaren bezwijken, dan zou zij ophouden te zijn wat zij wezen moet, en opnieuw ondergaan. Onder de nadrukkelijke voorwaarde dus, dat de ethiek in de Gereformeerde Theologie den band met het verleden even trouw als met het heden bewaart, verwacht ik van haar goede vruchten voor de wetenschap en het leven. Alvorens U ten slotte hiervan te spreken, zij het mij echter vergund, U den loop mijner rede kortelijk te resumeeren.

Begon ik met te wijzen op de groote belangstelling waarin de ethiek zich in onzen tijd mag verheugen, — uit wat wij zooeven bespraken blijkt nu, dat deze belangstelling, hoe verblijdend ook op zich zelf, bij velen saamhangt met het treurig feit van het verlies der religie, een feit dat weer zijn oorsprong vindt en in KANT's critiek op ons kenvermogen, niettegenstaande haar groote verdiensten, en op de verwoesting van het Schriftgeloof. Evenwel ook bij hen die niet met de religie hebben gebroken mocht ik U wijzen op een bijzondere belangstelling in de beoefening der ethiek. Een beoefening waartegenover die in de Gereformeerde Theologie tot nog toe een vrij poover figuur maakt. Als verklaring van dit verschijnsel wees ik op den nog betrekkelijk korten tijd die er sedert de ontwaking en daarop volgende bezinning der Gereformeerde Theologie is verlopen. Een ontwaking en bezinning nog wel te kort om de ethiek der Gereformeerde Theologie als voltooid systeem reeds tegenover dat van anderen te kunnen stellen, maar toch voldoende om althans in breede trekken aan te wijzen hoedanig hare beoefening thans zijn moet. Was daarbij een nadere bepaling van wat Gereformeerde Theologie is onder ons overbodig, een nadere

bepaling van ethiek leerde ons de theoretische en de practische te onderscheiden.

Had ik van meet af met de ethiek in de Gereformeerde Theologie niet anders op het oog dan de „practische”, dan wat onze Encyclopaedie noemt: „de systematische uiteenzetting van den ons geopenbaarden wil Gods, waaraan de mensch zich heeft te conformeeren” ¹⁾, met de daarbij behorende ascetiek en ethische paedagogiek, het kwam er allereerst op aan u te doen zien, hoe de ethiek in onze Theologie eertijds was beoefend. Een gang alzoo door de historie van ons leervak, waarbij een blik op het ontstaan, de ontwikkeling en den ondergang der Gereformeerde ethiek werd geslagen. Een gang door de historie, waarbij onze VOETIUS ook op dit gebied der Theologie als doctor ecclesiae boven anderen bleek uit te schitteren.

Om echter niet slechts reproductie maar ook ontwikkeling te worden, moest deze ethiek, om Gereformeerde ethiek naar de behoeften onzer dagen te zijn, ook aansluiten aan het heden, en dit aanknooppunt nu meende ik te vinden in de erkenning van het organische. Dit tweërlei aanknooppunt alzoo biedt ons een maatstaf van critiek op de beoefening der ethica zoo in het verleden als het heden. Een critiek die ik in deze woorden saamvat, dat bij de beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie thans alles wat op ethisch gebied een uitvloeisel is van het mechanische, correctie behoeft, maar ook dat alles wat op ethisch gebied niet volgt uit de volkomen onderwerping aan de Schrift als Gods Woord en uit de Gereformeerde Belijdenis, maar oorzaak vindt in een breken met dat Woord en die Belijdenis, hetzij dan uit gemis aan godsdienstig besef of door pantheïsme vergiftigd denken, even beslist als het valsche in het moderne moet worden afgewezen. Een ethiek, die aldus, naar 's HEEREN woord bij Jeremia, „het kostelijke van het snoode uittrekt” ²⁾, kan niet onvruchtbaar zijn voor de wetenschap en het leven.

IV
Laat mij op die verwachtingen u dan ten slotte nog wijzen. Alzoo eerst de vruchten, die van deze beoefening der ethiek voor de wetenschap zijn te wachten, en wel bepaaldelijk voor die van de Theologie, de Rechtsstudie en de Philologie.

1) Enc. der H. Godg. III, p. 421.

2) Jeremia 15 : 19.

Mij volkomen bewust van de zeer bescheiden plaats, die de „angewandte ethiek” in het kader der Theologische wetenschap inneemt, geloof ik toch aan den invloed die van haar beoefening kan uitgaan. Deze beoefening, eerst schuilend in het studeervertrek en de collegekamer, wellicht straks in een handboek haar resultaten uitdragend in het publieke leven, zal allereerst aan de Theologie ten goede kunnen komen.

Bestaat er op het gebied der Gereformeerde Theologie, naar den eisch van het organische leven, een wisselwerking tusschen de ethiek en de andere deelen van het geheel, ik denk mij die werking voor zoover zij van haar uitgaat vooral vruchtbaar voor de ecclesiologische en de diaconologische groep in het organisme der Theologie. Zal zij door haar uiteenzetting van wat naar Gereformeerd beginsel de zedelijkheid zijn moet in de eerste groep den kerkhistoricus, bij zijn critiek op de handelingen der historische personen, diensten kunnen bieden en hem dus zijn waardeeringsoordeel helpen vormen, in diezelfde groep zal zij den beoefenaar van het kerkrecht of de politica ecclesiastica, waarmee zij eens, gelijk wij gezien hebben, zoo nauw verbonden was, voor de architectoniek van het kerkelijk instituut niet gansch onbelangrijke bijdragen kunnen leveren. En wat de diaconologische groep betreft, acht ik voor haar beoefening de ethiek der Gereformeerde Theologie, zooals ik mij die denk, gansch onmisbaar. Wat toch naar Gereformeerd beginsel de zedelijkheid zijn moet, is van belang te weten, niet slechts in de homiletiek en de catechetiek, maar ook in de theorie der zending, die der herderlijke zielzorg, der kerkelijke regeering, der diaconale vakken in meer engeren zin.

Het komt er toch op aan te weten en niet maar te gissen, wat, naar eisch der Gereformeerde beginselen, ook op ethisch gebied blijvend of wat als verouderd of als valsch modern moet afgewezen.

Maar ook voor de wetenschap van het Recht verwacht ik van deze beoefening der Theologische ethiek vruchten. Stelde ik in den aanvang, om tot een begripsbepaling der ethiek te komen, tegenover haar de studie van het positieve recht, ik weet, dat althans aan onze Universiteit de rechtsstudie daarin niet opgaat, en dat men daar nog een ander recht kent, dan wat op een gegeven oogenblik, al is het niet zonder Gods bestel, onder menschen recht is. Zijn nu zedelijkheid en recht reeds uiteraard zoo nauw verwant, dat sommigen, doch naar het mij voorkomt min juist, beide

meenen te moeten subsumeeren onder de moraalphilosophie, — aan onze Universiteit waar èn de diepere rechtsstudie èn de Theologische ethiek vragen: wat is voor God recht en wat is voor God zedelijk onder menschen, en op die vragen een antwoord zoeken zoo in Gods Woord als in het Gereformeerd belijden en leven, zal die verwantschap nog sterker zijn. Welnu, bij alle verschil tusschen recht en zedelijkheid, een verschil naar het mij voorkomt gelegen in het dwingend karakter van het eerste, zal de beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie met de fijnere deducties uit de gemeenschappelijke normen in Gods wet gegeven, voor wat naar Gereformeerd beginsel zedelijk is, vruchtbaar kunnen zijn.

Daar zijn toch onderwerpen als, om slechts enkele te noemen, de eed, het ouderlijk gezag, de positie der vrouw, het huwelijk, de eigendom, de rente, die gemeenschappelijk object zijn van de rechtsstudie en de ethica en waar beide elkander in het vinden der waarheid kunnen behulpzaam wezen. Ook hier op ethisch gebied voor onzen tijd het juiste aan te wijzen, mocht het zijn in den trant van wat, maar dan naar Gereformeerd beginsel, de Luthersche predikant van Bahrdorf, EDUARD SCHALL, ons bezig is te bieden in zijn Staatsverfassung der Juden ¹⁾, behoort tot de vruchten die ik van de beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie mogelijk acht.

En wat nu de Philologie met haar drie onderdeelen van philologie in engeren zin, historie en philosophie betreft, wacht ik ook voor haar van de beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie vruchten. Wat toch voor den Gereformeerde onzer dagen zedelijk goed is, zegt niet altijd de intuïtie, maar is vaak eerst gevolg van discursief denken. Bij de antieke literatuur, bij de historiebeschouwing naar Gereformeerd beginsel, zal de ethiek ook den Gereformeerden philoloog in het vormen van zijn oordeel der waardeering behulpzaam kunnen zijn; terwijl zij ook voor de paedagogiek, in ruimer zin, haar diensten kan bewijzen. Op het gebied der philosophie, met name der ethiek naar Gereformeerd beginsel, verwacht ik echter van de beoefening van ons leervak nog rijker vrucht. In de philosophische ethiek, voor

1) De volledige titel van dit werk is: Die Staatsverfassung der Juden auf Grund des alten Testaments und namentlich der fünf Bücher Mosis mit fortlaufender Beziehung auf die Gegenwart. Het eerste deel tot dusver verschenen, waarvan de tweede druk in 1896 uitkwam, geeft van het „Mosaïsch Recht“ Staat, Kirche und Eigenthum in Israel.

zoover zij door hen die met het geloof aan de Schrift hebben gebroken wordt beoefend, openbaren zich bij allen uitwendigen welstand bedenkelijke teekenen. Ik bedoel, wat ten onzent zoo juist genoemd is „de ontkenning der moraal” 1). Een verschijnsel op het gebied der ethica, eigen aan die perioden in het menschelijk denken, waarin het oude voorbijgaat en onder barensweeën het nieuwe geboren wordt. Ik denk hier aan onze geestelijke voorouders, aan de Grieken, die in de Sophisten, de latere Akademiici en de Sceptici hun perioden van moraal-scepticisme hebben gehad. Evenwel zoo schaamteloos als het zich thans onder ons vertoont, zoodat het eer ontkenning dan scepticisme mag heeten, heeft de wereld het, behalve dan onder de „minderwaardigen”, nooit aanschouwd. Nadat toch KASPAR SCHMIDT onder het pseudoniem Max Stirner in 1844 was voorgegaan, is de wijsgeer NIETSCHE hierin gevolgd, en druppelt de tooneelschrijver IBSEN dit zedelijk vergif in het argeloos publiek dat onze schouwburgen bezoekt. Bittere ironie van de historie, neen rechtmatig oordeel Gods over een geslacht dat begint met de plichten jegens God te ontkennen, om zooveel te sterker met de plichten jegens den naaste, met het altruïsme te dwepen, en dan, na ook die te ontkennen en spottend van „een plicht jegens zich zelf” te spreken, te eindigen met de negatie van alle zedelijkheid, in dat egoïsme dat gansch iets anders is dan de zelfliefde die JEZUS als maatstaf voor de naastenliefde stelt. Waar nu onze Universiteit met haar arbeid, gelijk zij in enkele publieke geschriften van sommigen mijner ambtgenooten reeds toonde, onder meer bedoelt tot een Gereformeerde filosofie te komen, die ook daarin Gereformeerd wil zijn, dat zij van God uitgaat, daar acht ik dat de beoefening der ethiek in de Theologie voor de beoefening der ethiek in deze filosofie vruchtbaar kan worden, door haar hare resultaten te bieden en te doen zien, wat van de ethiek die aan Gods Woord zich bindt, kan worden.

Maar niet slechts voor de wetenschap, ook voor het leven verwacht ik vruchten van deze beoefening der ethiek.

Ik denk daarbij allereerst wel aan het leven van hen, die met ons de Gereformeerde beginselen deelen. Staat eenheid van beginsel aan de verscheidenheid van levensuiting niet in den weg, toch is er, ik zeg niet

1) Onder dezen titel verscheen in 1896 een wijsgeerig-letterkundige studie door Dr. G. J. JELGERSMA, thans privaats-docent in de psychologie aan de Stedelijke Universiteit.

een „Gesamtwille” maar een Gereformeerde zede, die als tot zekere vastheid gekomen levenstoon haar stempel heeft gezet op wat in den wortel van het beginsel één is. Dat deze Gereformeerde zede bewaard blijve en gesterkt worde bij haar aansluiting zoowel aan het verleden als aan het heden, en dus evenmin ontrouw aan dat verleden als, door gemaaktheid bij nabootsing van wat verouderd is, ontrouw aan het heden worde, acht ik onder meer een vrucht die van de studie der ethiek in de Gereformeerde Theologie mag verwacht. Een vrucht, die zeker niet anders dan door middel van de Kerk uit de school in het leven kan ingedragen. Immers onder de machtige factoren van zedevorming behoort, indien zij althans haar roeping verstaat, de geïnstitueerde Kerk met haar prediking en sacrament, haar moederlijke tucht en zielezorg. Verstaat zij toch haar roeping, dan leert zij haren kinderen niet slechts de ordinantiën Gods gelijk die voor de relatie van den mensch tot God in de eerste tafel der tien geboden liggen uitgedrukt, maar ook die welke voor de sfeer van het menschelijke in de tweede tafel der tien geboden ons zijn gegeven. Maar daartoe is dan ook noodig, dat hare dienaren zelf diep ingeleid zijn in deze tweërlei ordinantiën Gods, goed opgeleid ook in de ethiek en in de beoefeningsleer, opdat zij niet alleen weten hoe het wezen moet, maar ook hoe het komt. En nu kan het niet worden ontkend, dat aan onze landsacademiën een tijdlang de studie der ethiek nu juist niet tot de drukst beoefende heeft behoord en dat zij bovendien met de roeping van toekomstige leeraren der Gereformeerde Kerken al zeer weinig rekening hield. De meening kwam dan ook langzaam op, dat heel die studie der ethica eigenlijk overbodig was. Een onbewuste toepassing van het in Engeland bij vele ethici voorkomend theoretisch beginsel van het intuitionisme, waarbij men leert, dat men bij intuïtie wel weet, wat goed of kwaad is. En zeker vermag intuïtie ook hier veel, maar toch stelt zij, waar het de toepassing van Gods gebod op de fijnere schakeeringen van het leven geldt, vaak bitter teleur. Gevolg was dan ook, dat de behandeling van 's Heeren wet uit de prediking en de catechisatie en de zielezorg al meer verdween, waar dan nog bijkwam, dat zekere vrees tegenover een niet-Voetiaansche orthodoxie velen, ik zeg niet van moraliseeren, maar van het aanzeggen van den eisch van 's Heeren wet terughield, waardoor de Kerk haar invloed van zedevormenden factor al meer verloor.

Bij het weer opleven der Kerk in onze dagen zal dit weer anders worden, en met des te meer toewijding zal dan ook de school haar in deze hulpe bieden.

En openbaart zich die Gereformeerde zede nu maar weer krachtig, dan strekken zich mijn verwachtingen voor den middellijken invloed van de beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie nog veel verder uit. „De witte mier der Duitsche filosofie”, zooals wij haar in de laatst verloopen April-dagen hoorden noemen, knaagt ook aan het zedelijk leven van ons volk. De eerbied voor 's Heeren wet en de klem van Gods gebod op de conscientie is weg. Onze tijd is meer ethisch dan religieus, zegt men. Dat „onze tijd” niet bij uitstek religieus is zal niemand tegenspreken.

Naar de ordinantiën Gods voor het religieuze leven wordt schier niet meer gevraagd en gewaardeerd. Of iemand die op allerlei wijzen schendt, een anderen God dan den eenigen en waarachtigen, of ook heel geen God zegt te hebben, of hij een eigenwillige culte dan wel heel geen culte betracht, of hij Gods openbaring misbruikt door haar als ketter te vervalschen of als ongeloovige geheel te verwerpen, of hij 's Heeren dag ontheiligt, of hij gansch niet met een rustdag rekent, dan wel uit utiliteit zulk een zede nog zoo kwaad niet acht, of hij den grond van het gezag in God ontkent, onze tijd zal — sceptisch tegenover al wat religie is, als iets waar men toch niets van „weet”, een scepticisme dat gevolg is van het ontzinken aan het Schriftgeloof, — met de eigenaardige verdraagzaamheid aan alle scepticisme eigen, er niemand minder om waardeeren, er zelfs geen kwaad in zien. Zeker, tegenover het gemis aan echte religie, dat eerst in de laatste jaren, nu „onze tijd”, aan den ban van het materialisme met zijn pretensie van alles te weten en alle raadsele te hebben opgelost ontkomen, hier en daar een surrogaat begint te zoeken in de mystiek en de theosophie, waarbij het Indische heidendom dan zijn hulpe moet bieden, is onze tijd meer ethisch dan religieus. Doch bij nader onderzoek blijkt ook dit ethische dikwijls met de geboden der tweede tafel in eenigszins gespannen verhouding te staan. Met verwondering verneemt men vaak, hoe in wat tot dusver als onzedelijk, wijl van God verboden, vaststond, door velen tegenwoordig gansch geen kwaad meer wordt gezien, en die velen vindt men dan niet alleen onder de ontkenner der moraal of de geheel gedepaveerden, maar ook onder hen, die op den

naam van zedelijk prijs stellen. Maar is het dan ook anders te verwachten sedert men de natuurlijke beseffen van goed en kwaad op allerlei wijze uit de harten heeft uitgeroeid, het geloof aan den Bijbel met dat aan de eeuwigheid heeft verwoest en daarvoor in de plaats heeft gegeven een ethische beschouwing, die, misschien geldig voor den filosoof welke haar uitdacht of zijn eerste adepten, maar nooit algemeen geldig kan zijn? En ook al bekeert men nu enkelen tot de nieuwe moraal, dan vraag ik u, wat in de ure der verzoeking, wat als leidend beginsel krachtiger zal werken: het geloof aan de eindeloze volmaking der menschheid of haar toekomstigen geluksstaat, dan wel aan een God die met Zijn gebod ons een „gij zult!“ in de ziel toespreekt. PAULSEN haalt, zij het ook in een ander verband, het epigram van SCHILLER aan:

Gern erlassen wir dir die moralische Delikatesse,

Wenn du die zehen Gebot' nur notdürftig erfüllst. 1)

Mochten vele onzer tijdgenooten met geen andere norm dan de tien geboden het weer eens beproeven! Wellicht zou onze tijd dan misschien niet alleen meer religieus, maar ook meer zedelijk worden. Thans zijn wij reeds in een stadium waarin men vraagt, waarom men eigenlijk den onzedelijke zal verachten. Is deze minderwaardige niet een product van allerlei factoren in de onverbreekbare reeks van oorzaken en gevolgen? En reeds duikt de ontkenning van alle moraal in het modern bewustzijn als laatste stadium op. Waarlijk, alleen van terugkeer naar Gods wet, naar de moraal der tien geboden is weer zedelijke verheffing ook van ons volksleven in zijn bredere kringen te wachten, een terugkeer waarop de Gereformeerde zede en door haar de beoefening der ethiek kunnen inwerken.

En zoo heb ik dan mijn taak vervuld en U gesproken van de ethiek in de Gereformeerde Theologie, gelijk zij was in het verleden, gelijk zij, naar mij toeschijnt, zijn moet in het heden, en wat ik van haar voor de toekomst verwacht.

Zelf tot de beoefening der ethiek in de Gereformeerde Theologie aan onze Universiteit geroepen, doet juist het inzicht in haar hooge eischen en groote beteekenis mij al de zwaarte van mijn taak en van mijn verantwoordelijkheid gevoelen. Een gevoel, eer drukkend dan verheffend. Ik

1) System der Ethik, Ed. 1889, p. 15.

weet het, om hier te kunnen is kennen noodig, en aan ijver tot kennen ontbreekt het mij niet, maar ik weet ook, het kennen hier geldt de heilige dingen, en de zondige mensch miskent die zoo licht.

En daarom is ijverige studie hier niet voldoende, maar moet ze gepaard gaan met een ootmoedig gebed om 's Heeren geboden recht te verstaan en zuiver te leeren.

IK HEB GEZEGD.

Vóór ik thans overga tot wat in deze openbare zitting van den Senaat der Vrije Universiteit hoofdzaak der agenda is, de overdracht van het Rectoraat, wacht mij eerst de vermelding van de lotgevallen onzer Universiteit gedurende het jaar van mijn Rectoraat.

Het kenmerkende wordt slechts door vergelijking gekend. Vergelijk ik dit jaar dan ook met het vorige, dan was het minder belangrijk, maar zeker rustiger. Van een spanning als waarvan mijn voorganger op den 20^{sten} October moest spreken, valt ditmaal gelukkig niet te verhalen.

Toch had ook dit jaar in onze academische wereld zijn droeve dagen, al was het ook een droefheid van gansch anderen aard, dan die ons ten vorigen jare aangreep. Met weemoed denk ik aan die twee jonge mannen van rijke verwachtingen, reeds genaderd tot bijkans aan den eindpaal hunner academische loopbaan en door den Heere in het midden hunner dagen weggenomen.

Op den tweeden Kerstdag van 1896 bezweek, na een teringlijden van een jaar, onze JOHAN BAVINCK, doctorandus in de Rechten. Zij, die hem van nabij hebben gekend, weten te verhalen van zijn stilheid van karakter, maar ook, wat bij zoo menig examen zoo schitterend bleek, van zijn wetenschappelijken zin en veelomvattende geleerdheid.

Op den 10^{den} Januari 1897 werd onze GEERHARD KRAMER, doctorandus in de Godgeleerdheid en sedert eenige weken predikant te Monster, na een kortstondige ziekte, op zes-en-twintigjarigen leeftijd uit dit leven weggenomen. Wat ook in hem van belofte voor de wetenschap on vervuld is gebleven, heeft zijn Promotor, de hoogleeraar KUYPER, in dat woord van innige piëteit voor den doode en toch zoo juiste waardeering van den levende, waarmee hij KRAMER's reeds voltooid dissertatie over: Het Verband van Doop en Wedergeboorte, eenige maanden na het sterven bij het publiek inleidde, aangetoond.

Ons voegt bij deze verliezen die onze Universiteit heeft geleden, te zwijgen, ook waar wij het doen van God, dat altijd goed is, niet verstaan.

Onze Bibliothecaris, Dr. JOH. C. BREEN, mocht ook dit jaar met zijn bekwaamheid en welwillendheid onze Universiteit zijn diensten verleenen.

Gedurende mijn rectoraat heb ik 103 studenten gerecenseerd en 18 in het Album Academicum ingeschreven, waaronder 10 in de Theologie, 7 in de Rechten en 1 in de Letteren.

Examens werden afgenomen: in de Theologische Faculteit 2 doctoraal, 8 candidaats; in de Literarische Faculteit 1 doctoraal, 1 candidaats, 16 propaedeutische waarvan 14 voor de Theologie en 2 voor de Rechten. In de Faculteit der Rechtsgeleerdheid 1 doctoraal, 2 candidaats.

Voor het Hospitium mocht Mevrouw de Directrice ook dit jaar gespaard blijven; er wonen thans 25 studenten, zoodat het huis geheel vol is.

Hooggeachte Heeren Directeuren!

Werd de ledige plaats in Uw college vervuld door het optreden van den Directeur-Plaatsvervanger, den Heer JAN VAN ALPHEN, lid van de Tweede Kamer der Staten-Generaal, die daardoor in Uw college ambtgenoot van Uw Voorzitter werd, gelijk de laatste dezen zomer zijn ambtgenoot in onze Staten-Generaal is geworden, den nieuwen Directeur breng ik van deze plaats onzen vriendelijken dank voor dit optreden. Uw aller arbeid onder de goede leiding van Uw Voorzitter, den Heer S. BARON VAN HEEMSTRA, gesteund door den Heer S. J. SEEFAT, wiens liefde voor onze Stichting hem thans de twee functies van Penningmeester en Secretaris doet verbinden, worde in den bloei onzer School met den zegen van onzen God gekroond.

Hooggeachte Heeren Curatoren!

Is nog altijd een plaats in Uw midden onvervuld, sedert hij, wiens nagedachtenis wij met dankbaarheid, ook om wat hij voor onze Universiteit deed, herdenken, na en in zijn vaderland en in Insulinde, als Christen veel te hebben gedragen, inging in dat betere Vaderland, waarnaar hij zoo begeerig was, wij verheugen ons, dat thans in Dr. ADRIAAN

JOHANNES WILHELMUS MONNIK, wien wij hier voor het eerst als Curator mogen begroeten, Uw drietal althans weer tot een viertal werd. Moge de verzorging onzer Hoogeschool nog vele jaren aan Uwe handen, onder de goede gunste Gods, blijven toevertrouwd en Uwe oogen hare uitbreiding zoo in tal van studenten als van hoogleeraren aanschouwen!

Hooggeachte ambtgenooten!

Heeft de rijke gedachte, waaruit onze Universiteit geboren is, aansluiting der Gereformeerde wetenschap zoo met het verleden als met het heden, voor mijn bewustzijn al meer helderheid gekregen, ik dank dat voor een groot deel aan de samenwerking met U. God geve ons deze gelachte in de beoefening van dat deel der wetenschappen dat aan ieder onzer in het bijzonder is toevertrouwd, al meer en meer uit te werken en in het bewustzijn onzer studenten al rijker in te dragen. Dat wij daarbij versterking, zoo van studie- als van onderwijskrachten noodig hebben, wie onzer die dit niet gevoelt! Moge de tijd eener voldoende bezetting der verschillende Katheders zich niet al te lang laten wachten!

Weledele Heeren Studenten!

Ik heb straks ook U mogen wijzen op de hooge eischen die ik der beoefening van mijn studievak stel. Hetzij wij dan samen deze, hetzij gij andere studie beoefent, ik roep U toe: stelt hooge eischen aan Uw arbeid. Blijft als jonge mannen in deze dagen van platvloerschheid de vaan van het idealisme hoog houden, hoog ook in dezen zin, dat gij in 's Heeren kracht naar nog iets meer dan een „notdürftig erfüllen" uwer zedelijke idealen streeft. *Pietas cum Scientia conjungenda* worde onder die idealen niet gemist. Sprak ik straks ook tot U van de Gereformeerde zede, wilt ook in Uw leven U gewillig door haar laten beheerschen. Bedenkt, mijne Heeren, dat gij allen binnen weinige jaren geroepen zult worden om haar te helpen bewaren, te helpen ontwikkelen, in de groote maatschappij. Houdt aan in het gebed om Gods genadige bescherming tegen alle verderfelijke invloeden die èn uit de ongeloovige wetenschap èn uit het leven der wereld uw ontvankelijk gemoed zouden kunnen bederven.

En zoo heb ik dan nu mijn laatsten plicht als Rector te vervullen, en wel mijn Rectoraat over te dragen.

Op voordracht van den Senaat werd door Directeuren tot Rector voor het academiejaar 1897—1898 de hoogleeraar Dr. F. L. RUTGERS benoemd.

Nog een enkel woord tot U, hooggeschatte ambtgenoot!

Aan U, een der vaderen onzer Universiteit, die over haar reeds zoo menig wolkje hebt zien heendrijven, zij het gegund om als VOETIUS aan haar tot in lengte van dagen, maar dan zonder zijn molesta senectus, Uw krachten te blijven wijden. Straks zult gij voor de vierde maal het rectoraat onzer Universiteit bekleeden; ik wensch van harte, dat gij het nog vele malen zult doen, tenzij een spoedige uitbreiding van het getal onzer hoogleeraren de tusschenpoozen zooveel grooter maakt, dat een rectoraat aan onze Universiteit in de loopbaan van den academischen leeraar vanzelf een grootere zeldzaamheid wordt.

Zoo draag ik dan de rectorale waardigheid aan U over, hooggeleerde Heer Dr. FREDERIK LODEWIJK RUTGERS.

Salve Rector, iterum iterumque Salve.

Worde onder Uw Rectoraat door God den Heere ons aller wensch voor onze Universiteit vervuld:

Vivat, crescat, floreat!

IK HEB GEZEGD.

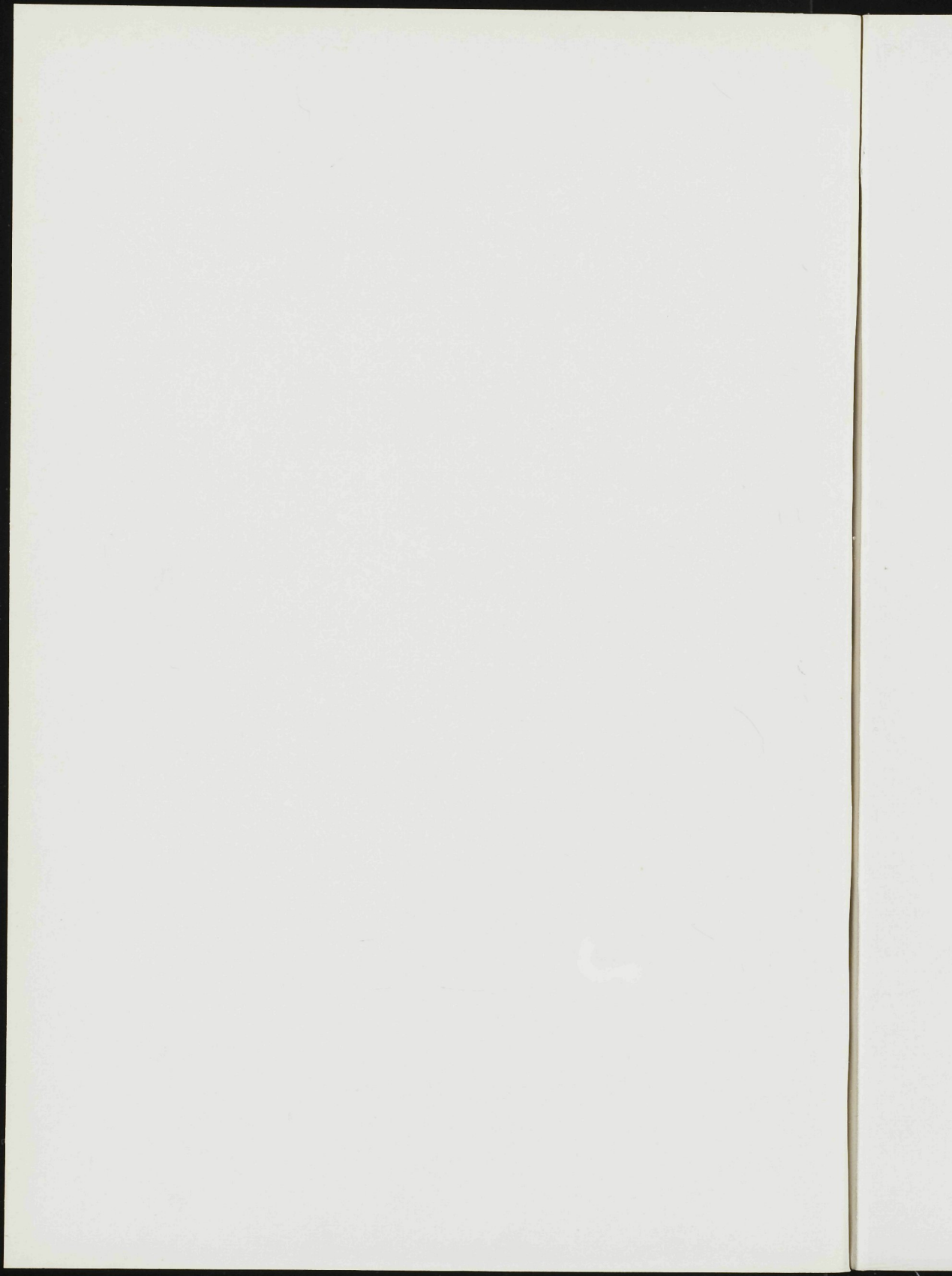


or
d.

ig
ar
w
et
et
al
en
en

le

ch



BIBLIOTHEEK VRIJE UNIVERSITEIT



3 0000 00901 1374

