STAAT EN ZONDE

DOOR W. J. AALDERS

Dit onderwerp zou, indien het was toevertrouwd aan een man van het formaat van Spinoza, kunnen uitgroeien tot een wat hij genoemd heeft: tractatus theologico-politicus. Ik bedoel hiermede, dat het een gemengd karakter draagt, dat het twee elementen verbindt, waarvan het eene een politiek of juridisch, het andere een theologisch of religieus karakter draagt. Dit wordt onmiddellijk uitgedrukt door de woord-verbinding, die ik smeedde. Het woord staat is een bij uitstek politieke en juridische term, en evenzoo het woord zonde een bij uitstek theologische en religieuze.

Wij behoeven van beide woorden geen bepaling te zoeken, zelfs geen omschrijving te geven. Eenige punten staan wel vast. Staat is, veel meer dan b.v. volk of maatschappij, een woord uit den politieken en juridischen taalschat. Wie van staat spreekt, spreekt van iets wat een bepaalden vorm heeft, een begrip uitdrukt, hetzij dan van recht of macht of belangen. En evenzoo heeft wie het woord zonde in den mond neemt, te doen met een uitgesproken religieuze waardeering. In onderscheiding van kwaad, onrecht of wat dan ook, drukt het woord zonde een wanverhouding uit ten opzichte van de godheid. Vandaar dat het woord staat in de geheele statenvertaling van den Bijbel niet voorkomt, en ook in een handboek voor staatsrecht het woord zonde te eenen male kan ontbreken. Zóó verschillend zijn de beide sferen, waarbinnen de beide woorden, elk voor zich, zich bewegen.

Toch trekt ons onderwerp de woorden, en daarmede de sferen, naar elkander toe. Het stelt ons voor de vraag, of er een staat denkbaar is, als er geen zonde zou zijn, m.a.w. of de staat er is om der zonde wil, dan wel of ook een zondelooze mensch-

heid een staat zou kunnen en moeten vormen. De vraag is niet nieuw, natuurlijk niet, omdat zij de uitdrukking vormt van de eeuwenoude vóórvraag naar de verhouding tusschen de politieke en de theologische, de wereldlijke en de geestelijke orde. Maar al is zij niet nieuw, er valt misschien nieuw licht op haar van uit de theologische en de politieke situatie van onzen tijd.

Al is de vraag oud, zij heeft toch een bepaalden leeftijd en beperkt zich tot een bepaalden kring. Zij onderstelt immers de onderscheiding, zoo niet de scheiding, tusschen de beide sferen, die ik, in navolging van Spinoza, als de politieke en de theologische aanduidde, en die men ook als de natuurlijke en de bovennatuurlijke, of de profane en de gewijde zou kunnen kenmerken. Als er maar één wereld is, vervalt de onderscheiding van politiek en theologisch. Zoo was het b.v. in de klassieke oudheid veelszins. Het staatsbegrip wordt daar niet begrensd of problematisch gemaakt door een begrip van een hoogere orde, want de staat is een natuurlijke grootheid, een macro-cosmos ten opzichte van den micro-cosmos, den mensch, en weer een microcosmos ten opzichte van de wereld, den cosmos in zijn geheel. Maar deze werelden zijn alle één; er is niets wat boven ze uitgaat. Het Christendom, en reeds zijn voorlooper, het Jodendom, heeft ten opzichte van deze monistische, immanente opvatting van meetaan een critische houding aangenomen. Het stelde de wereld, in al hare geledingen en verhoudingen, onder de opperhoogheid van God, den wereld-Schepper, -Leider en -Rechter. Vandaar dat het Christendom zich vermat den staat, juist den staat, den Romeinschen wereld-staat, te relativeeren, en zijn reden en tot zekere hoogte zijn recht van bestaan te zoeken in de zonde. De staat is er om der zonde wil, om deze zooveel mogelijk te bedwingen. Zijn zinnebeeld is het zwaard.

Sedert den tijd van het oudste Christendom heeft het probleem staat en zonde nimmer geheel gerust. In tijden en kringen van verwereldlijkt Christendom was het niet of nauwelijks aan de orde. De zonde was dan niet aan de orde en dus ook niet de vraag naar de betrekking van den staat tot de zonde, en

omgekeerd. In tijden van bezinning van het Christendom op zijn geestelijk, d.i. critisch karakter echter dringt zich telkens weer het probleem der zonde op den voorgrond en daarmede bij gelegenheid ook de betrekking tusschen zonde en staat. Wij zullen hiervan in den loop van onze verhandeling voorbeelden te zien krijgen uit verschillende perioden der Kerkgeschiedenis. De periode, waarin wij leven — ik zeg het u reeds vooruit — levert hiertoe, naar mijne meening, eene belangrijke bijdrage.

Ik stel u voor ons onderwerp I eerst te *teekenen*; II daarna te *ontleden*; III ten slotte te *beoordeelen*.

Vooraf moge ik u nog doen opmerken, dat het geheele onderwerp, hoezeer tegelijk politiek en theologisch van aard, toch in aanvat en opzet een theologisch karakter draagt. Immers, door den staat in verband te brengen met de zonde, d.i. met een grootheid uit de sfeer der theologie, geven wij aan deze de leiding. Uit zichzelf zal de staat, dunkt mij, er niet licht toe komen zich met de zonde te confronteeren. Hij weet daar niet van. Maar de theologie weet wèl van den staat, omdat zij weet van de zonde en vraagt, hoe deze kan worden beteugeld. Al geeft dus de titel mijner voordracht in zijn woordverbinding de eerste plaats aan den staat, inderdaad gaat de zonde, en daarmede de theologie, voorop en is de volgorde van Spinoza's titel: tractatus theologico-politicus dus de juuste. De niet-theologen, vooral de juristen, onder u mogen dit den theoloog ten goede houden. Hij had geen keus.

I. *Teekening.*

Ik heb reeds gezegd, dat en waarom ik mij tot het Christendom zou beperken, en ik zal dus het Jodendom laten rusten. Ik had ook anders gekund. Het Nieuwe Testament rust in het Oude. Ook dit kent reeds de zonde en weet van een staat. En het zijn soms specifiek Oud-Testamentische opvattingen van den staat, die voor en na de problematiek van ons onderwerp hebben bevrucht en geleid. Ik denk bepaaldelijk aan de theo-

cratische gedachte, zooals deze b.v. in de 19e eeuw door Stahl in Duitschland en door Bilderdijk en Da Costa ten onzent is voorgedragen en die tot zekere hoogte ook Groen van Prinsterer heeft beïnvloed. Maar ik bepaal mij tot het Christendom, reeds om des tijds wil, en vooral, omdat het oude Christendom, wars van eenige theocratie, welbewust en concreet positie nam tegenover den bestaanden, alomvattenden Romeinschen wereldstaat. Jezus onderscheidt, als Hij voor Pilatus staat, scherp zijn rijk van dat, waarvan de Romeinsche landvoogd de vertegenwoordiger is. „Mijn Koninkrijk is niet van deze wereld" [1]). Ten principale en op den duur sluit het eene rijk het andere uit. Maar practisch, in deze wereldbedeeling, is voor zekere boedelscheiding plaats. „Geef den keizer wat des keizers is, en Gode wat Gods is" [2]), is de leus van Jezus en men doet daaraan wel schromelijk te kort, als men er eene ironische wending van maakt.

De Romeinsche staat heeft Jezus gekruisigd, zij het al — wij mogen hiervoor de oogen niet sluiten — dat de wereldlijke macht hier handelde onder de pressie van eene z.g. geestelijke macht, die van het Jodendom, dat Jezus niet als revolutionnair, maar als valschen Messias verwierp.

De oude Christenen hebben hunne consequenties moeten trekken en hunne houding bepalen ten opzichte van den Romeinschen staat. Zij hebben dit gedaan bij monde van de apostelen, m.n. van Paulus, zelf Romeinsch burger. In Romeinen 13 vinden wij de magna charta van de staatsopvatting van het oudste Christendom. Het zijn geen gelegenheidsregels, zooals de apostelen deze dikwijls geven bij de vorming der christelijke levenspractijk, maar het is een algemeene uitspraak, die Paulus tot de Christenen te Rome — l.w. te Rome — richt. „Ieder mensch moet zich onderwerpen aan de hooge overheden, die boven hem staan. Want er is geen overheid dan door God en die er zijn, zijn door God gesteld. Wie zich dus tegen de overheid verzet,

---

1) Joh. 18 : 36.

2) Matth. 22 : 21.

wederstaat de instelling Gods en wie dit doen zullen een oordeel over zich brengen. Want als iemand goed handelt, behoeft hij de overheidspersonen niet te vreezen, maar wèl, als hij verkeerd handelt. Wilt gij zonder vrees voor de overheid zijn? Doe het goede en gij zult lof van haar ontvangen. Zij staat immers in den dienst van God, u ten goede. Maar indien gij kwaad doet, vrees dan; want zij draagt het zwaard niet tevergeefs; zij staat immers in den dienst van God, als wreekster, om hem, die kwaad bedrijft, te straffen. Daarom is het noodig zich te onderwerpen, niet slechts om den toorn, doch ook om des gewetens wil" [1]).

Hier worden belangrijke beginselen uitgesproken en toepassingen daarvan gemaakt. Paulus heeft te doen met een overheid, die zich goddelijk gezag aanmatigt. De keizer wordt als godheid vereerd, de staat is een stuk van het goddelijk wereldgeheel. Deze staatsopvatting is de antieke, m.n. de wijsgeerige. Wij vinden haar gesystematiseerd bij Plato en Aristoteles. Tegenover de opvatting, die b.v. de Epicureërs volgen, dat vrees de menschen bijeendrijft en de staat dus enkel rust op berekening en contract, staat die, volgens welke de mensch krachtens zijn aard tot de gemeenschap is geboren. De staat berust dus op de natuur en de rede beide. Daarom is de staat vóór alles daar om de gerechtigheid, het evenwicht, tusschen de menschen te vestigen en te handhaven, en zoo, ieder het zijne gevende, de voorwaarde te zijn voor harmonie en orde. In hoeverre het Romeinsche rijk aan deze idee beantwoordde, moge blijven rusten. Van belang is, dat Paulus datgene wat geacht wordt de natuur der dingen te zijn, herleidt tot de beschikking van God. Daarom kent hij aan den staat en zijne organen het recht en den plicht toe om recht te doen, en eischt hij van de onderdanen onderwerping en ontzag. Deze staat heeft te doen met allerlei menschen, goede en

---

[1]) Rom. 13 : 1—5. Hier, en bij andere aanhalingen uit het N. Testament, is de nieuwe vertaling van het Ned. Bijbel-Genootschap gevolgd.

kwade. Daarom is zijn attribuut het zwaard. Als wereldlijke macht moet hij met geweld het goede beschermen en het kwade bestraffen. Het is een steeds tot wanorde geneigde, volgens de christelijke visie zondige, wereld, waarin hij wel niet de zonde, maar wèl de wanorde, die de zonde te weeg brengt, moet tegengaan.

Deze theologische visie op de politieke situatie, die goed en kwaad ziet op den achtergrond der zonde, en den wereldlijken bestrijder van het kwade en beschermer van het goede op den achtergrond der goddelijke beschikking, is door de christelijke Kerk — in onderscheiding van de secte — steeds aanvaard, hoezeer — kan het anders — met belangrijke nuanceeringen. Dit hangt samen, zoowel met het wisselend karakter van den staat als van de theologie, die haar houding tegenover den staat bepaalt.

Van groote, vèr dragende beteekenis is de opvatting van Augustinus. Men zou, uitgaande van de onderscheiding tusschen Civitas Dei en civitas terrena in zijn beroemd werk, kunnen beweren, dat Gods-staat en aardsche staat veel gemeen hebben, en wel principieel, omdat beide exponenten zijn van een en denzelfden grondvorm: de Civitas, de stad of de staat. Deze bewering zou formalistisch zijn en vastloopen op de werkelijkheid van Augustinus' betoog. De Gods-staat verschilt qualitatief van den aardschen staat, zooals Augustinus dezen bepaaldelijk in den Romeinschen staat belichaamd ziet. De civitas terrena is niet zonder meer het werk van den booze. Zij moge dit geworden zijn, als heidensch, schepsel-vergodend, — op zichzelf is de geordende samenleving der menschen een wat Mausbach noemt: „Mittelbezirk" [1]), dat ten goede òf ten kwade kan worden geleid en gebruikt, zooals trouwens in het algemeen ook de menschelijke natuur en het huisgezin.

---

[1]) Jos. Mausbach, *Die Ethik des Heiligen Augustinus*[2], I B. Freiburg i. Br. 1929, S. 333.

Terecht heeft ons medelid Kosters in zijne rede, gehouden in de vereenigde vergadering der beide afdeelingen van deze Akademie in 1934, de aandacht gevestigd op de moeilijkheid, zoo niet de onmogelijkheid, om de verschillende opvattingen van Augustinus harmonisch te verbinden [1]). Deze universeele geest vereenigt — trouwens, niet op dit punt alleen — wat voor den gemiddelden mensch onvereenigbaar is, en dit veeleer synthetisch dan dialectisch.

Wat Augustinus noemt natura, natura communis, naturalis ordo beslaat bij hem een breede plaats. God, die de „summa essentia, hoc est summe", is, heeft aan de dingen, die Hij uit niet geschapen heeft, het zijn gegeven, maar niet „summe esse sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit" [2]). Alles heeft dus zijn eigen plaats in het geheel en dit beteekent de orde, de schoonheid en den vrede in de schepping. Hij onderscheidt scherp tusschen natura en vitia of perversitas, waardoor de eenheid wordt verstoord. Vandaar dat het natuurlijk is, d.i. door God gewild, dat er onderscheid bestaat tusschen bevelen (imperare) en gehoorzamen (oboedire) onder de menschen. T.o. van de dieren bestaat heerschappij (dominari) en dienstbaarheid (servire). Deze verhouding bestaat ook tusschen heer en slaaf, maar deze toestand is door de zonde ontstaan en moet alleen daarom worden geduld. Zij is eigenlijk on-natuurlijk. Maar natuurlijk is de onderscheiding tusschen menschen als ongelijke gelijken. Dit begint met het gezin en eindigt met den staat. „Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse civitatis, omne autem initium ad aliquem sui generis finem, at omnis pars ad universi, cujus pars est, integritatem refertur, satis apparet esse

---

1) J. Kosters, *Gedachten van Sint Augustinus over recht en staat.* Jaarboek der Kon. Akademie van Wetenschappen 1933—34, bl. 109 v.v.

2) Augustinus, *De Civitate Dei,* L XII, C. 2.

consequens, ut ad pacem civicam pax domestica referatur, id est, ut ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinatam imperandi oboediendique concordiam civium" [1]).

Op dezen voet is de staat iets natuurlijks, d.w.z. iets wat met de schepping zelve gegeven is. Intusschen behandelt Augustinus gewoonlijk den staat op een anderen voet. Hij ziet hem niet zooals hij redelijker of natuurlijker wijze kan worden geconstrueerd, maar zooals hij in de werkelijkheid zich vertoont. En wat ziet hij dan? Kaïn, de broedermoorder, is de eerste stedebouwer. In Romulus herhaalt zich deze geschiedenis. De groote rijken berusten op een politiek van verovering. Men denke aan Assur en Rome. En — remota itaque justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna? [2]) Als Augustinus de werkelijkheid der aardsche staten ziet, en vooral als hij ze meet aan den heiligen Godsstaat, is het begrijpelijk, dat hij van de civitas terrena niet veel goeds weet te zeggen. Zij zoekt haar doel hier beneden, in zichzelf en in haar begeerten, terwijl de Civitas Dei haar doel vindt boven deze wereld uit in de verheerlijking van God. Theologisch beschouwd heeft dus de aardsche staat niet veel zin. Hij is zondig in wezen en kan alleen worden aanvaard — en dan volgens een zeer bescheiden bepaling van wat staat is, want Augustinus heeft er meer dan eene [3]) — als middel om de zonde binnen de perken van de orde te houden en de pax terrena te bevorderen [4]).

In elk geval, wat Augustinus ook moge zeggen over de natuurlijke orde, die, in ruim verband, staat kan worden genoemd, feitelijk en practisch is voor hem de staat „Institut der Reaktion gegen die Sünde, Antithese gegen die Sünde", zooals

---

1) Augustinus, l.c., L XIX, C. 16.

2) Augustinus, l.c., L IV, C. 4.

3) Vgl. ook J. Kosters, t.a.pl., bl. 128; Jos. Mausbach, a.a.O., 1 B., S. 336.

4) Augustinus, l.c., L XIX, C. 14.

Reuter het heeft uitgedrukt [1]). De staat draagt het zwaard en hij houdt met geweld de uitbarsting der zonde tegen. De Kerkvader staat dus dicht bij Paulus en het oude Christendom. De Christen is den wijsgeer te machtig.

Bij Thomas Aquinas is, onder kennelijken invloed van Aristoteles, het besef van het natuurlijke karakter van den staat, die niet slechts als incidenteel, om der zonde wil, dus theologisch, maar ook zuiver logisch en psychologisch kan worden verklaard, onvoorwaardelijk aanwezig. In het, althans in aanleg en hoofdzaak door hem geschreven: De regimine principum wordt betoogd, dat de mensch, als redelijk wezen, niet slechts een doel heeft, maar ook iets behoeft wat hem daarnaar doet streven. „Zou de mensch nu een wezen zijn, dat geïsoleerd op zichzelf leeft, zooals dit het geval is bij vele dieren, dan zou hij geen andere leiding tot zijn doel noodig hebben.... Maar het is een eisch van de menschelijke natuur, dat hij met velen in een maatschappij en staat leeft als animal sociale et politicum. Daarom is de mensch er van nature op aangewezen om met anderen samen te leven. Nu is het niet mogelijk, dat de enkeling door zijn verstand tot de kennis van dit alles (n.l. wat hij voor zijn leven noodig heeft) geraakt. Daarom is het voor den mensch noodzakelijk in gemeenschap te leven, opdat de een door den ander geholpen worde.... Wanneer het nu op deze wijze natuurlijk is voor den mensch in gemeenschap met velen te leven, dan moet er onder de menschen ook iets zijn, waardoor de veelheid wordt bestuurd.... Het individueele, eigene en het gemeenschappelijke is niet een en hetzelfde. In het eigene ligt het onderscheidende en scheidende, in het gemeenschappelijke het vereenigende en verbindende element. Behalve datgene, wat ieder ding op zijn eigen welzijn richt, moet er dus nog iets zijn, dat naar het algemeene welzijn van velen heenstuurt. Daarom zien wij overal waar vele dingen op eenheid zijn aangelegd, een

---

1) H. Reuter, *Augustinische Studien,* Gotha 1887, S. 138.

leidend beginsel. In de stoffelijke wereld worden de overige lichamen volgens de ordening der goddelijke voorzienigheid geleid door de hoogste, de hemelsche lichamen. Alle lichamen worden weer door de redelijke schepselen bestuurd. Zooals in den macro-cosmos, zoo is het ook in den micro-cosmos. In den enkeling beheerscht de ziel het lichaam en onder de deelen der ziel worden de begeer- en wils-vermogens weer geleid door het verstand. Zoo is ook onder de ledematen één het voornaamste, dat alle andere beweegt, n.l. het hart of het hoofd. Bij elke veelheid moet dus een besturend beginsel zijn" [1]). Op deze wijze wordt dan het sociale gezag ontwikkeld, van den huisvader, het hoofd der gemeente en den landsvorst.

In de Summa wordt de vraag gesteld, of de menschen in den staat der onschuld elkaar gelijk zouden geweest zijn. Het antwoord luidt ontkennend. „Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere". Hierbij wordt dan onderscheid gemaakt tusschen heerschappij in slaafschen en in leidenden zin; de tweede alleen komt in aanmerking, maar dan ook volledig. Immers, in de gemeenschap moet er iemand zijn, die streeft naar het bonum commune. En als er iemand is, die de gave bezit van uit te steken in wetenschap en gerechtigheid, dan zou het niet passend (inconveniens) zijn, als hij deze niet ten nutte van anderen in toepassing kon brengen [2]). Hier valt dus de nadruk op de orde der natuur, volgens welke een staat in elk geval moet bestaan, ook al is er geen sprake van zonde. Eerst als deze de orde verstoort, wordt het zwaard vereischt, dat dus niet aan den staat als zoodanig eigen is.

In deze richting wordt door de moderne R. Katholieke staatsopvatting verder gestuurd. Men lezer er de encycliek Diuturnum illud, 29 Junii 1880, van Leo III op na: Ceterum ad politicum imperium quod attinet, illud a Deo proficisci recte docet Ecclesia. Magnus est error non videre, id quod manifestum est, homines,

---

[1]) Thomas Aquinas, *De regimine principum,* I, 1.

[2]) Thomas Aquinas, *P. Pr. Summae,* Theol. Q 96. Art. 4.

cum non sint solivagum genus, citra liberam ipsorum voluntatem ad naturalem communitatem esse natos; ac praeterea pactum, quod praedicant, est aperte commenticium et fictum, neque ad impertiendum valet politicae potestati tantum virium, dignitatis, firmitudinis, quantum tutela reipublicae et communes civium utilitates requirunt. Ea autem decora et praesidia universa tunc solum est habiturus principatus, si a Deo, augusto sanctissimoque fonte, manare intelligatur [1]). Hier wordt geen tegenstelling gevonden tusschen datgene wat uit de natuur van den mensch voortkomt en wat van God uitgaat. Het eerste is het indirecte gevolg van het tweede. Op dezelfde wijze wordt door Hentzen het ontstaan van den staat aldus toegelicht: „De staat is een maatschappij en wortelt daarom, gelijk elke andere maatschappij, zoowel in de natuurlijke hoeveelheid van ontwikkelingsmogelijkheid der menschen als in hun natuurlijken aanleg tot maatschappelijk verband" [2]). Ook hier is van zonde geen sprake. De staat is een natuurlijk, menschelijk levensverband. Er is, om het zoo uit te drukken, geen wolkje aan de lucht.

Als wij ons van hier naar de Reformatie wenden, hangt het zwerk laag en zien wij de lucht met wolken bedekt. De Hervormers staan zóó midden in den geestelijken strijd, d.i. de directe betrekking van den mensch tot God en de spanning van zonde en genade, dat zij voor de natuur en de rede weinig of geen oog hebben. Bepaaldelijk bij Luther is dit het geval. Vandaar dat de staat hun veel minder belang inboezemt dan de Kerk en dat zij den staat bepaaldelijk beschouwen in verband met de tegenwoordige wereldbedeeling, waarin zij weinig licht zien en waarvan zij weinig goeds verwachten, als de macht, die, met behulp van het zwaard, de zonde althans eenigermate in

---

1) H. Denzinger, *Enchiridion symbolorun etc.*[12]. Friburgi Br. 1913. N. 1856.

2) Cass. Hentzen, O. F. M., *Commentaar op Quadragesimo Anno*, II, 's-Hertogenbosch 1935, blz. 655.

hare uitingen belemmert. Zij plegen daarom uit te gaan van Romeinen 13 en op het jus gladii den nadruk te leggen, zooals ik dit dan ook in nagenoeg alle Reformatorische Belijdenisschriften heb teruggevonden. In zijn tractaat Von Weltlicher Obrigkeit schrijft Luther in 1523 het volgende: „Auffs erst müssen wyr das weltlich recht und schwerd wol gründen das nicht yemand dran zweyffel, es sei von Gottis willen und ordnung yn der wellt. Die sprüch aber die es gründen, sind disze Ro. 13. Item 1 Pet. 2", en hij spreekt van de eerste als „der helle starcke text Sanct Pauli" [1]). Het is van het begin der wereld zoo geweest — dus na den zondeval — zegt Luther met beroep op Kaïn en het bevel van de doodstraf na den zondvloed. Er zijn twee rijken: dat van God en dat van de wereld. Tot het eerste behooren de ware Christenen, tot het tweede de niet-christenen en dit zijn verreweg de meeste menschen. Waren allen Christenen, dan zou geen vorst, wet of recht noodig zijn, maar nu dit niet het geval is, kunnen wij ze niet missen. Luther spreekt van tweeërlei regiment, dat God verordend heeft: het geestelijke, „wilchs Christen uund frum Leutt macht durch den heyligen geyst unter Christo", en het wereldlijke, „wilchs den unchristen und bössen weret, das sie euszerlich müssen frid halten und still seyn on yhren danck". In beide gevallen is dus sprake van orde en ordening. Daaraan hecht de Hervormer zeer veel waarde. Niets is erger dan anarchie. Zonder staat en vóór den staat is de toestand die van strijd van allen tegen allen. Beide regimenten moeten even zorgvuldig onderscheiden als onderhouden worden. „Keyns ist on das ander gnüg yn der Wellt". Luther oordeelt zeer realistisch over den staat. Deze beweegt zich alleen op wereldlijk gebied, dat van de uiterlijke orde. Hij is dus een ordening van God, maar een van den tweeden rang. Hij is het rijk van God „zur linken Hand", zooals Luther het uitdrukt, en tegelijk een werktuig van den god-

---

[1]) Luther, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam Schuldig sei,* 63 E.

delijken toorn, in zooverre hij de boozen straft, èn van de goddelijke barmhartigheid, in zooverre hij hen, wien geweld is aangedaan, de zwakken en verdrukten, in zijn hoede neemt. Helaas is het dikwijls anders. Als de H. Schrift van Nimrod zegt, dat hij het volk onderdrukt en met geweld heer geworden is, merkt Luther op: „hoc natura adhuc est omnium principum". Maar in elk geval, de staat houdt de anarchie tegen. In zijn Tischreden zegt Luther: „Magistratus politicus est signum gratiae divinae, quod Deus sit misericors et non delectetur caedibus" [1]). Het is duidelijk, dat Luther altijd weer den staat ziet in de schaduw der zonde. De overheid draagt het zwaard, niet tevergeefs.

Luther was theoloog. Calvijn evenzeer, maar hij was óók jurist. Daarom gaat hij, bij de behandeling van den staat, meer — om het zoo uit te drukken — redelijk te werk. Hij onderscheidt meer en houdt ook meer rekening met de natuurlijke orde der dingen, al is de afstand tusschen beide Hervormers veel minder groot dan Troeltsch het wel doet voorkomen. Calvijn's staatsopvatting is vóór alles theologisch bepaald [2]). Hij ziet den staat als een bestaande macht, die om Gods wil moet worden geëerbiedigd. De staat komt van God, niet slechts zooals hongersnood en oorlog en andere straffen der zonde, maar omdat God zelf den staat heeft ingesteld tot een wettig en juist bestuur van de wereld. Calvijn maakt welbewust onderscheid tusschen het een en het ander. Goddelijke straffen noemt hij geen ordeningen, die God welbewust heeft ingesteld als middelen tot een wettige orde. Aan de orde hecht ook deze Hervormer zeer veel. Wan-orde, anarchie, is het ergste wat bestaat, niet slechts algemeen menschelijk, maar bepaaldelijk theologisch beschouwd, want het Godsbestuur is de orde bij uitnemendheid en het geloof de aanvaarding daarvan. Bohatec spreekt zelfs

---

1) Luther, *Tischreden* N. 162.

2) Vgl. Calvinus, *Institutio chr. relig.* L IV, C. 20.

van „ein Pathos der Ordnung, das Calvin bei der Regelung der Lebensverhältnisse beseelt und ihn zu gesteigerter Aktivität drängt" [1]). Vandaar dat hij in de wereld overal ordening opmerkt en de parallel van vader, echtgenoot, heer en vorst ontwikkelt. Dit wil niet zeggen, dat Calvijn, op de wijze van Thomas, den staat uit de natuur afleidt. Zulk een zelfstandige natuur, waarop wij onze instellingen kunnen bouwen en waarnaar wij ze moeten beoordeelen, kent hij niet, ook al spreekt hij van „vero et quasi nativo magistratus officio" [2]). De staat, waarover Calvijn spreekt, onderstelt de zonde. Dit blijkt duidelijk reeds uit de wijze, waarop hij Romeinen 13 behandelt. De staat, dien de Hervormer kent, is de staat, die het zwaard draagt en dit niet tevergeefs. Hij strekt tot rust van de goeden en tot beteugeling van de kwaden en hij behoort tot het terrein van het wereldlijke, niet van het geestelijke rijk, die door Jezus zoo scherp worden onderscheiden. Maar al onderstelt de staat de zonde, toch onderstelt hij meer, want ook de zonde wordt door God geleid. De staat is er om der zonde wil, maar hij is daarom zelf niet zondig. Het jus gladii is een schrik voor de boozen en een steun voor de goeden en God bedient zich van den staat om het menschelijke geslacht in stand te houden, de samenleving te beschermen en de orde te handhaven. Daarbij moet de staat niet alleen de tweede, maar ook de eerste tafel der wet handhaven. Zóó hoog stelt Calvijn den staat.

Wij vinden de illustratie van Calvijn's staatsopvatting nergens levendiger dan in zijn houding tegenover de Anabaptisten, die den staat als zoodanig afwijzen, omdat hij de uitdrukking is van de onwetendheid en de onvolkomenheid van den mensch. Calvijn zegt zelfs, „dat het niet door de menschelijke verdorvenheid geschiedt, dat bij koningen en andere hoofden de beslissing over alle dingen in de landen berust, maar door de goddelijke

---

1) Joh. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche,* Breslau 1937, S. 167.

2) Calvinus, *Comm. ad Rom.* 13 : 3.

voorzienigheid en de heilige ordening, van welke Hij goed gevonden heeft, dat de zaken der menschen zóó worden bestuurd, en die ook hen bijstaat, ja, hen zelven regeert, als zij wetten maken en recht spreken" [1]). Dit beteekent niet, dat de staat iets natuurlijks is zonder meer. Maar gegeven de zondige toestand der menschheid, is de staat iets goeds en zegenrijks, dat in deze bedeeling niet kan worden gemist. Daarom kan hij schrijven: „Toutes fois et quantes qu'on parle de la police terriene, cognoissons, que là nous avons un miroir de notre perversité: d'autant qu'il faut que par force nous soyons amenez à suyvre equité et raison" [2]). Het is duidelijk, dat voor Calvijn de vraag staat en zonde volstrekt geen brandend vraagstuk is. Hij gaat uit van de werkelijkheid, dat beide er zijn. De laatste moest er niet zijn, maar zij is er nu eenmaal. En daarom moet de eerste er ook zijn en wij moeten dankbaar zijn, dat hij er is. De quaestie, of een zwaardlooze staat nog staat zou mogen heeten, stelt zich voor Calvijn niet. Cui bono? zou hij waarschijnlijk gevraagd hebben, omdat noch de werkelijkheid, noch de Bijbel hem op dit onderwerp brengen.

Deze positie vinden wij terug in de Belijdenisschriften der Reformatie, b.v. in de Nederlandsche Geloofsbelijdenis, die verklaart: „Wij gelooven, dat onze goede God, uit oorzaak der verdorvenheid van het menschelijke geslacht, koningen, prinsen en overheden verordend heeft; willende, dat de wereld geregeerd wordt door wetten en politiën (d.i. besturen of regeeringen), opdat de ongebondenheid der menschen bedwongen worde en het alles met goede ordonnantie onder de menschen toega. Tot dat einde heeft Hij de overheid het zwaard in handen gegeven tot straffe der boozen en bescherming der vromen". En het slot luidt: „En hierin verwerpen wij de Wederdoopers en andere oproerige menschen, en in het gemeen alle degenen, die

---

1) Calvinus, *Institutio chr. relig.* L IV, C. 20, S. 4.

2) Calvinus, *Sermons sur le Deut.* Chap. XVI, Corp. Ref. Vol. LV, p. 409.

de overheden en magistraten verwerpen en de justitie omstooten willen, invoerende de gemeenschap van goederen en verwarren de eerbaarheid, die God onder de menschen gesteld heeft" [1]).

Zoolang deze onderstellingen, bepaaldelijk die van „de verdorvenheid van het menschelijk geslacht", gelden, loopt de staat geen gevaar, noch van onder- noch van over-schatting. Hij wordt nuchter bekeken. Wij hebben hier te doen met een eigenaardigen waardemeter, die ons later nog zal dienen.

Het zou van belang zijn na te gaan, hoe in den loop der tijden in de Kerken der Hervorming de waardeering van den staat op en neer, heen en weer gaat, in verband met de waardeering van de zonde. Wij moeten ons intusschen beperken, en kiezen dus, ter afsluiting van onze monstering, ons steunpunt ten aanzien van ons vraagstuk in het theologische heden. De internationale, ecumenische kerkelijke conferenties hebben in de laatste 20 jaar ook in dit opzicht veel materiaal verzameld, hetzij door studiecommissies, hetzij in algemeene vergaderingen. Bepaaldelijk de rapporten der in 1937 te Oxford gehouden Wereldconferentie van Kerken bevatten in dit opzicht waardevol materiaal. Het wordt echter gedrukt door de omstandigheid, dat zóó verschillende opvattingen van staat worden voorgedragen, dat de beteekenis van den staat niet duidelijk kan worden geschetst, dus ook niet zijn verband met de zonde. Vier opvattingen over den staat werden ontwikkeld. Volgens de eerste is de staat een uitdrukking van den goddelijken wil, die het universum als geheel doordringt. Anderen leiden het gezag van den staat af uit de goddelijke zedelijke wereldorde. Een derde opvatting legt speciaal verband tusschen den staat en het volk. „De staat is de organisatie van de nationale gemeenschap en het middel, waardoor deze hare historische roeping vervult." Een vierde beschouwing, die het meest binnen het zoeklicht van ons onderwerp valt, legt den nadruk op het element van dwang in den staat

---

[1]) Ned. Geloofsbelijdenis, art. 36.

en op de radicale verwording, die de gemeenschap voortdurend, tengevolge van de aanwezigheid van menschelijke zondigheid en maatschappelijk kwaad, bedreigt. De staat wordt dan beschouwd als een dam om den chaotischen stroom te keeren, als een hard en noodzakelijk instrument van den goddelijken wil, waardoor een betrekkelijk vreedzaam en dragelijk leven mogelijk wordt gemaakt. „Het behoort tot het paradoxale karakter van den staat, dat hij in de uitoefening van geweld diametraal tegenover de christelijke deugden van liefde, nederigheid en zachtheid schijnt te staan en dat hij tòch moet worden aanvaard als een doeltreffend instrument van den souvereinen wil van God om onheil te voorkomen. Het gezag van den staat en de handhaving van de wettelijke orde door hem is het eene vaste punt, waarvan in deze gevallen wereld de geheele sociale orde afhankelijk is" [1]).

Van nog meer belang dan deze rapporten acht ik eene publicatie, die eenige jaren geleden vanwege den z.g. ecumenischen raad voor practisch Christendom is gedaan. Deze had een aantal theologen en juristen van verschillende nationaliteit en Kerk weten te vereenigen rondom het vraagstuk: „De Kerk en het staatsprobleem van den tegenwoordigen tijd". Zij hebben inleidingen daarover geschreven en discussies over gehouden. Tot hen behooren Oud-Katholieken, Lutherschen, Gereformeerden, Oostersch-orthodoxen en Anglicanen, en het is belangwekkend, hoè dezen, elk voor zich of groepsgewijze, op het vraagstuk, dat ons bezighoudt, hebben gereageerd.

De Luthersche opvatting wordt o.a. vertegenwoordigd door Paul Althaus, die zijn standpunt zóó formuleert: „1. Staat, d.h. Herrschaft in der Form des Rechtes, ist nach lutherischer Lehre, obgleich überall durch Menschen entstanden und verwaltet, eine Ordnung Gottes, durch welche Gott in einer Welt der Sünde und des Widerstreites die Menschheit vor dem Chaos bewahrt

---

[1]) Rapporten van de wereldconferenties der Kerken te Oxford en Edinburg, 12—26 Juli, 3—18 Augustus 1937. Utrecht, bl. 100 v.

und Leben und Gemeinschaft ermöglicht. Die grundlegende Aufgabe des Staates ist daher die Verwaltung des Rechtes. 2. Der Staat gehört mit einem Volke zusammen; das Volk bedarf ihn und trägt ihn; umgekehrt hilft der Staat mit zur Bildung des Volkstums.... 3. Jede Herrschaft, die durch Verwaltung des Rechtes vor dem Chaos bewahrt, hat die Autorität von Römer 13, also auch eine Fremdherrschaft." Het spreekt vanzelf, dat bij deze theologisch begrensde staatsopvatting de totale staat, als „der Staat sofern er den Menschen ganz beansprucht und in alle Lebensgebiete mit seinem Anspruch eingreift", wordt afgewezen [1]).

Van Gereformeerde zijde werd de vraag ingeleid door Emil Brunner, die haar in zijn Ethik trouwens reeds vroeger in den breede had behandeld: „Der Staat ist, vom christlichen Glauben aus gesehen, ein Werk und zugleich ein Gebot der erhaltenden Gnade Gottes. Der theologische Ort des Staates ist weder die Schöpfung, noch die Erlösung, sondern die Erhaltung. Der Staat ist eines der Mittel, durch das Gott die durch die Sünde aus der Schöpfungsordnung gefallene Welt auf das kommende Gericht und Gottesreich hin erhält. Der Staat ist also in keinem Falle eine Schöpfungsordnung wie die Ehe, sondern eine „Sündenordnung", d.h. eine Ordnung, die einzig und allein in dem Sündiggewordensein der Menschen ihren Grund hat. Ohne Sünde brauchte es keinen Staat und könnte es keinen Staat geben. Denn die Sünde selbst gehört zum Wesen des Staates: der Zwang. Der Staat hat einzig und allein von der Sünde her seine christliche Rechtfertigung, nämlich als ein Mittel, der Leben und Gemeinschaft zerstörenden Wirkung der Sünde durch Zwang entgegenzuwirken, um so die Basis für ein einigermassen menschliches Leben zu ermöglichen. Die organisierte Unmensch-

---

[1]) Kirche und Welt. Studien und Dokumente, herausgegeben von der Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum 3r B.: *Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart,* Genf 1934, S. 6 f.

lichkeit (der organische Zwang) des Staates ist das Mittel der Erhaltung der Menschlichkeit. Dieser Doppelcharakter des Staates als sein eigentliches Wesen zu erkennen, ist die primäre, die wichtigste Aufgabe, die der Christ als Christ dem Staate gegenüber hat. Gegenüber der Staatsverherrlichung hat er auf die Unmenschlichkeit, gegenüber der Staatsverachtung hat er auf die Segensmacht des Staates hinzuweisen, woher aber, bei der jedermann sich aufdrängenden Notwendigkeit und Nützlichkeit des Staates, das erste die praktisch wichtigere Aufgabe sein dürfte" [1]). Natuurlijk is ook hier voor een totalen staat geen plaats. In zijn reeds genoemde ethiek draagt Brunner een eenigszins andere opvatting voor. Hij formuleert daar drie trekken van den staat: „Gemeinschaft"; in zooverre is hij „Schöpfungsgemäss"; „Zweckordnung"; dit hangt met de zonde samen; „Machtswesen"; in zooverre is hij half daemonisch. En deze laatste trek is de voornaamste, want „das Grundwesen des Staates ist nicht das Recht, sondern die Macht" [2]).

De jurist Max Huber dringt, op zijn wijze, deze opvatting aan. Ook hij ziet in den staat een noodzakelijk verweer tegen den chaos. Hij is dus niet met de schepping zelve gegeven, dus niet een „Schöpfungsordnung", maar een „Erhaltungsordnung, geschenkt um dem Menschen im der gefallenen Schöpfung ein Dasein möglich zu machen, in dem er von Gott zur Erlösung geführt werden kann" [3]). Daarom draagt de staat het zwaard en eindigt hij in zijne uiterste consequenties altijd bij den dood.

In dezelfde lijn beweegt zich de Fransche Calvinistische theoloog Lecerf, die intusschen zekere differentiatie maakt, n.l. tusschen het sociale en het politieke leven. Het eerste heeft ook zonder de zonde zin en plaats, krachtens den natuurlijken, d.i. met de schepping gegeven samenhang tusschen de menschen, en

---

1) *Die Kirche* u.s.w., S. 12 f.

2) E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*. München 1932, S. 433.

3) *Die Kirche* u.s.w., S. 56 ff.

de rangorde daarbij. „Wenn die Sünde nicht dazwischen gekommen wäre, hätte es (das soziale Leben) sich harmonisch unter der sittlichen Autorität der Rangordnung entwickelt, die jedes Gebiet sozialen Wirkens zur Voraussetzung hat." De verschillende geledingen van het menschelijke gemeenschapsleven: gezin, gemeente, wetenschap, kunst, handel, industrie, corporaties, behooren, acht hij, organisch tot de menschelijke natuur. Van den staat geldt dit niet. Hij is immers: „jede Einrichtung, die nach Gott souverän über die bewaffnete Macht und über die Gerichtsbarkeit über eine soziale Gemeinschaft innerhalb eines bestimmten Gebietes verfügt" [1]). Hij is een middel tegen de wanorde en noodzakelijk tegenover het verderf van de natuur des menschen en van het sociale samenleven.

Luthersch en Gereformeerd zijn dus ongeveer één inzake hunne staatsopvatting ad hoc. Merkwaardig is nu, hoe zoowel de Anglicanen als de Oostersch-orthodoxen veel meer zin toonen voor de natuurlijkheid van den staat. Voor de eersten pleit V. A. Demant. Hij sluit zich aan bij den aartsbisschop van York, volgens wien „Zwangsgewalt, wenn auch das Instrument, so doch nicht der Daseinsgrund des Staates ist; dass vielmehr die gemeinsamen Ziele, an denen Menschen zusammenarbeiten, der Daseinsgrund des Staates sind; und dass nicht der Staat, sondern der Staatsabsolutismus das Ergebnis der Sünde ist" [2]). Deze zin voor den staat als normalen gemeenschapsvorm is ook de Oostersch-orthodoxe kerk eigen. Haar vertegenwoordiger, J. Fedotoff, ziet de geheele wereld als een rijk geleed organisme. Hierbij moet alles berusten op de liefde. „Die Unterschiede zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, und das ganze System einer vielgliedrigen Verwandtschaft bilden die Grundlage einer organisch-hierarchischen Ordnung, in der das im Wesen des Menschen begründete Naturrecht in der faktischen Existenz der Menschheitsfamilie seine Verwirklichung finden könnte, was

---

1) *Die Kirche* u.s.w., S. 85 f.
2) *Die Kirche* u.s.w., S. 31 f.

zugleich die Verwirklichung der natürlichen Theokratie bedeuten würde." Intusschen, door den zondeval is in de plaats der natuurlijke liefdes-harmonie in het menschelijk leven de disharmonie en de strijd gekomen. In het gemeenschapsleven der menschen heeft de macht tot verwerkelijking van hare ideëele taak in dienst der liefde den vorm van het recht aangenomen en zich met het zwaard van den dwang omgord. „Sie ist ein kompliziertes, widerspruchvolles Ganzes geworden, ein Werkzeug im Kampf gegen die Sünde und ein Werkzeug der Sünde zugleich. Was nur ein Mittel sein sollte, nämlich die Ausübung von Gewalt, wird häufig Selbstzweck" [1]).

Bij deze opvatting heeft de staat een natuurlijke plaats in het menschheids- en wereldgeheel. Hij is er niet slechts door de zonde of om der zonde wil. Hij is er tenslotte, zooals alles er is.

Hiertegenover wordt in de Duitsche ethiek teekenend scherp positie genomen, zonder dat hij aan de Oostersch-orthodoxe visie denkt, door Friedrich Gogarten, die streng onderscheidt tusschen wat hij noemt „Sozial oder politisch; Gesellschaft oder Staat". De eerste woorden van deze reeks hebben te doen met een terrein, waarop de mensch zelf machtig is, de laatste met een, waaraan de mensch zich aan een vreemde macht moet onderwerpen. „Staat meint den Menschen als einen Hörigen, als einen, der nicht seines selbst mächtig ist; Gesellschaft meint den Menschen in seiner Mächtigkeit seiner selbst" [2]). Volgens deze onderscheiding is de staat niet natuurlijk. Hij onderstelt de menschelijke zonde, de wanorde, en de goddelijke maatregelen daartegen. Met beroep op Luther wijst Gogarten de gedachte af, dat de staat op eenige wijze met de schepping is gegeven. Hij is er uitsluitend om der zonde wil, om deze te beperken en daarom kan hij ook alleen in zijn aard worden onderkend door wie van zonde en verlossing weet, nl. door wie gelooft. „Staat bekommt seinen Sinn und seine Begründung von daher, dass er

---

1) *Die Kirche* u.s.w., S. 35.

2) Fr. Gogarten, *Politische Ethik*. Jena 1932, S. 150.

die menschliche Existenz in ihrem Selbstsein bedrohende Macht des Bösen bannte. Nur wo man um das Böse-sein des Menschen weiss, kann man in echter Weise um den Staat wissen" [1]). Het is hier niet de plaats om de consequentie van deze staatsopvatting bij Gogarten te volgen en te toetsen. Wij zouden hier in de buurt komen van A. D. Müller's zeer moderne Duitsche ethiek, die er op staat, dat hij een „theologische Schau" van den staat ontwikkelt. „Der Staat ist eine um der menschlichen Sünde willen nötige, also aller menschlichen Entscheidung vorgegebene Gottesordnung" [2]). Hieraan ontleent hij zeer groote macht.

Zonder Gogarten te noemen en naar zijne consequenties te talen, wordt ten onzent een staatsopvatting met klem en op eigen manier ontwikkeld door een Gereformeerd jurist, Prof. Dooyeweerd. Voor hem is niet de tegenstelling: natuur—genade primair, maar: zonde—verlossing, toorn—genade, m.a.w. hij beweegt zich op en vanuit de religieuze, niet de cosmische of metaphysische tegenstellingen. Vandaar dat hij zoowel den staat als de Kerk behandelt als „tijdelijke menschelijke samenlevingsverbanden en -gemeenschappen", en ze dus laat vallen binnen de sfeer der tijdelijkheid, zooals wij die kennen, n.l. de gebrokene en de zondige. Tot de structuur van den staat behooren daarbij zoowel recht als macht en deze in dialectische spanning, waarbij intusschen het recht de leiding moet hebben. Hij acht dit mogelijk, als de christelijke staatstheorie wordt gehuldigd met haar „intern structuurprincipe van het staatsverband gelijk het in de goddelijke wereldorde is gegrond, schoon, gelijk wij nog zullen zien, eerst om der zonde wil daarin gekomen en gemotiveerd" [3]). Dit beteekent, dat de staat, als die het recht door macht handhaaft, buiten de zonde om niet bestaanbaar is. Immers de macht, die met geweld het recht, d.i. de orde handhaaft, d.i. de zwaard-macht, zou geen zin hebben, als er geen zonde was,

---

1) Fr. Gogarten, a.a.O., S. 213.

2) A. Dedo Müller, *Ethik,* Berlin 1937, S. 337.

3) H. Dooyeweerd, *De wijsbegeerte der wetsidee,* Boek III, Amsterdam 1936, bl. 353.

d.w.z. geen onrecht en wanorde, die moeten worden ten onder gehouden of gebracht. Volgens Dooyeweerd is dus juist dit het kenmerk van den staat, dat deze en deze alleen de zwaardmacht heeft. Hij spreekt van „de monopolistische organisatie der zwaardmacht" als de „fundeerende structuurfunctie" van den staat, „die in geen der andere gedifferentieerde samenlevingsverbanden wordt aangetroffen" [1]).

Deze opvatting ontleent Dooyeweerd aan de H. Schrift, bepaaldelijk aan het N. Testament en de klassieke teksten als Romeinen 13. „Dat de ambtelijke zwaardmacht in haar structuursamenhang met begeleidende functie van het staatsverband slechts om der zonde wil door God in de tijdelijke wereldorde is opgenomen, kan in het licht der goddelijke woord-openbaring aan geen ernstigen twijfel onderhevig zijn" [2]). Daarom worden twee onderscheidingen gemaakt. De eerste is die ten aanzien van de uitdrukking „om der zonde wil". Deze uitdrukking kan worden opgevat zóó, dat de staat nu ook zondig te werk gaat, d.w.z. op subjectief zondige wijze, door zijne macht te misbruiken. Zij kan ook — en zij moèt volgens Dooyeweerd — zóó worden opgevat, dat de staat er wel is, objectief, omdat er zonde is, maar dat hij daarom zelf nog niet zondig behoeft te zijn; integendeel, als hij n.l. zijn macht gebruikt om het recht te handhaven, m.a.w. de zonde te stuiten. Hij verwijt Brunner, dat hij deze onderscheiding verwaarloost ten goede van de eerste opvatting. De tweede onderscheiding geldt het „om der zonde wil" zelf. Hier richt Dooyeweerd zich tegen Thomas en zijdelings tegen Aristoteles, in zooverre hij ontkent, „dat de staat als zoodanig wel in de (metaphysische wezens) natuur des menschen is gegrond, maar dat alleen de zwaardmacht der overheid om der zonde wil is ingesteld" [3]). Hierin ziet hij een nivelleering, in zooverre de staat datgene wat een wezenstrek

---

[1]) H. Dooyeweerd, t.a.pl., bl. 369.
[2]) H. Dooyeweerd, t.a.pl., bl. 379.
[3]) H. Dooyeweerd, t.a.pl., bl. 380.

van zijne structuur is, verliest, n.l. de volstrekte macht, tot over leven en dood van zijne onderdanen toe. Op deze bijzondere positie komt het hem bij den staat aan en deze wordt alleen voldoende gemotiveerd, als het „om der zonde wil" van meetaan in het staatsbegrip wordt opgenomen. Hiermede is de eigenaardige taak en roeping van den staat gegeven. Drukt dus Brunner den staat te veel van zich af, Thomas trekt hem te veel naar zich toe. De eene overschat, de tweede onderschat het machts-element in het staats-begrip.

Met deze min of meer synthetische visie op het vraagstuk, dat ons bezig houdt, kunnen wij gevoeglijk onze rondvraag besluiten.

II. *Ontleding.*

Na de summiere schets van de vraag: staat en zonde, in haar historisch verloop en wisselende vormen, kan de ontleding daarvan ons niet moeilijk vallen. Immers, zij, die wij deze vraag hoorden stellen, waren theologen of juristen. Zij waren dus niet naïef, maar gereflecteerd. De vraag nam voor hen den vorm aan van een vraagstuk, en zij trachtten zich er rekenschap van te geven, ter wille van hun geloof, hunne levenshouding, ten deele ook hunne wereldbeschouwing.

De eerste, groote onderscheiding is die tusschen een-heid en twee-heid. Deze wordt door allen gemaakt, in zooverre zij Christenen zijn, m.a.w. boven de wereld, waarin wij leven, en, in het algemeen boven de wereld, een goddelijken Schepper, Bestuurder en Rechter aannemen, op wiens gezag alles berust wat in deze wereld, hoe en waar dan ook, gezag oefent, en daaronder niet in de laatste plaats de staat. Hier is dus altijd sprake van twee lijnen, die elkander kruisen, de horizontale en de verticale. Boven het vlak der wereld welft zich de sfeer van Gods bestel, waarvan alles moet worden afgeleid en waarheen het moet worden opgeleid. In dit opzicht staat de christelijke staatsidee critisch tegenover de antieke, ook tegenover die antieke, waarmede zij zooveel gemeen heeft en, over het geheel, ook zooveel gemeen heeft willen hebben. Ik bedoel de staatsidee

van Plato en Aristoteles, die op haar wijze ook op een zekere tweeheid berust, die van werkelijkheid en idee, van wat feitelijk is en wat wezenlijk moet zijn, van conventie en gerechtigheid, van opinie en rede, van nuttigheid en natuur — of hoe men ook de tegenstelling moge uitdrukken. Beide staatsopvattingen komen in de oudheid voor en wij vinden hunne uitdrukking eenerzijds bij Plato, Aristoteles en de Stoa, andererzijds bij Carneades en de Epicureeërs. Zij keeren in verloop van tijd in allerlei vormen terug. Men denke voor onzen tijd aan het verschil tusschen de idealistisch-critische en de positivistisch-sociologische school. Ook hier bestaat dus het onderscheid tusschen eenheid en tweeheid. Maar de christelijke tweeheids-gedachte was toch van meetaan eene andere dan de antieke, dan elke antieke, ook dan de idealistische staatsopvatting, in zooverre de laatste de rede of de natuur als laatste eenheid stelde, waaraan de mensch deel had en waarboven zich geen scheppende of oordeelende macht, als eigensoortig en met souverein gezag, verhief. De antieke opvatting was in laatster instantie immanent en monistisch en hiertegenover plaatste zich van meet aan de Christelijke visie met haar: „Mijn koninkrijk is niet van deze wereld" [1]), met haar: „Uw Koninkrijk kome" [2]) en haar: „Er is geene overheid dan door God en die er zijn, zijn door God gesteld", en: „Zij staat immers in den dienst van God; daarom is het noodig zich te onderwerpen, niet slechts om den toorn, maar om des gewetens wil" [3]).

Intusschen, ook met deze tweeheid is nog niet alles gezegd, al is het meeste er mede gezegd en al verbindt zij in den grond der zaak allen, die haar aanvaarden, terwijl zij hen tegelijk scheidt van allen, die haar niet aanvaarden.

Maar gegeven deze tweeheid, is er toch plaats voor groot verschil van opvatting inzake de betrekking tusschen de beide

---

1) Joh. 18 : 36.
2) Matth. 6 : 10.
3) Rom. 13 : 1 v.v.

leden. Men kan daarbij tweeërlei positie innemen. Men kan vragen naar de betrekking als zoodanig, in het algemeen, in haar normale structuur, òf naar de betrekking, zooals zij zich in concreto, in de werkelijkheid van het leven, veelszins gebroken, vertoont. In het eerste geval gaat men te rade met wat men in het algemeen, indirect, aan stof kan verzamelen, hetzij aan de H. Schrift ontleend, hetzij uit algemeen menschelijke overwegingen en gegevens afgeleid. In het tweede geval beperkt men zich tot hetgeen direct aanwezig is aan materiaal van zedelijk-godsdienstigen aard in de openbaring en de ervaring. Dezen laatsten weg volgt het N. Testament bijna uitsluitend. Jezus gaat uit van de tegenstelling tusschen Rijk Gods en rijk dezer wereld en Hij ziet den staat in de laatste sfeer vallen, als machts- en tot zekere hoogte als rechts-staat. Paulus eveneens, als hij in Romeinen 13 de overheid, de wereldlijke, de heidensche zelfs, uit Gods bestel afleidt, als de ordenende macht, die kwaad straft en goed loont en daartoe het zwaard hanteert. Ook bij Augustinus is deze opvatting de heerschende. Hij verbindt staat en zonde zeer nauw. De staat is er om der zonde wil en hij gedraagt zich ook maar al te vaak zondig. Doch volgens zijn aard, of, liever, volgens Gods bestel, dient hij om in deze verwarde wereld zooveel mogelijk orde te scheppen. Wèl is de Kerkvader behalve geloovige te zeer denken, dan dat hij zou kunnen nalaten in het algemeen zich de vraag te stellen, of er niet eene natuurlijke plaats is voor eene ordenende macht in de wereld, die het vele tot eenheid schikt en aan elk deel zijn plaats aanwijst in het bonte, harmonisch gereide samenstel van het geheel. Maar hij vindt deze macht niet en zijn blik op de werkelijkheid is zóó scherp en diep, dat hij reeds dankbaar is, als de staat ten minste het ergste kwaad: de anarchie, voorkomt en in zekere eenheid van willen zijn onderdanen verbindt. De natuur moge in oorsprong goed zijn en in wezen onveranderlijk, wat hebben wij hieraan, als zij zóó bedorven is, dat niemand met haar uitkomt? De werkelijkheid is den Kerkvader te machtig. Hij kan zich op den duur niet in de beschouwing verliezen.

Het is opmerkelijk, dat Thomas, en in het algemeen het middeleeuwsche denken, zich zoo gaarne met de natuur als zoodanig — veel meer dan met wat wij de natuur om ons heen noemen — bezig houdt als onverwoestbaar erfdeel van het met de schepping gegeven goed. Daarom wordt de staat niet uit de zonde, maar uit de natuur afgeleid. Hij zou er zijn, ook al had hij het zwaard niet te voeren. De gemeenschap zit den menschen in het bloed, ook zonder dwang en macht. Het is van belang op te merken, hoe zeer de Anglicaansche en Oostersch-orthodoxe visie op den staat met die der R. Katholieke Kerk overeenstemt. Dat is geen toeval of bijkomstigheid. Het berust op innerlijke geestverwantschap, over de geheele linie. De zin voor de orde, de harmonie, de natuurlijke redelijkheid of zedelijkheid der schepping is in deze kerkvormen zóó sterk, dat zij zich niet tevreden stellen met een staat, die om der zonde wil noodig is — hij is dit, het spreekt van zelf, ook — maar niet kunnen nalaten een staat te construeeren, die van zelf de menschen vereenigt en welks attribuut niet noodzakelijk het zwaard is, en zelfs niet het wetboek. De menschen weten ten slotte zelven wel, waartoe zij bestemd zijn, als animalia socialia et politica. Dit beteekent niet, dat deze wetenschap genoeg is. De wil om zich volgens haar te gedragen ontbreekt veelszins en dan moet de wet spreken en het zwaard dreigen. Maar zooals elke natuurlijke levenskring, het gezin, de familie, het volk zich van zelf ontwikkelt en dit ook zonder dwang te werk kan gaan, zoo is ook het geweld, dat de staat pleegt te oefenen, incidenteel, niet principieel van aard.

In dit opzicht vormt More's Utopia een waardevolle bijdrage. More is gegrepen door de Renaissance, maar hij blijft tegelijk een trouw zoon der Moederkerk. Hij is in staat geweest deze eigenaardige spanning zijn leven lang vol te houden en met zijn dood te bezegelen. Zóó zeer was hem ernst ermede. Zoowel het natuurlijke als het bovennatuurlijke vindt in zijn leven en in zijn geheele levenshouding een plaats. Vandaar dat hij de Utopiërs, die buiten de sfeer van Kerk en Christendom op hun eiland leven, ten tooneele kan voeren als vertegenwoordigers van het

natuurlijke, en dit op zóó hoog peil, dat het te eenen male hen beschaamt, die tot Kerk en Christendom behooren en aan het bovennatuurlijke leven deelnemen, maar wier leven verre beneden dat der Utopiërs ligt. Deze ideaal-staat is niet het ideaal van More zelf. Zijn ideaal reikt veel hooger, in den Gods-staat en in de Kerk, die dezen in de wereld vertegenwoordigt, en het is bekend, hoe blijmoedig hij zijn ambt en leven opgeeft, als het gaat tusschen de aanspraken van het natuurlijke en het bovennatuurlijke leven, juister, concreet uitgedrukt, tusschen den koning en God. Hij verklaart zich dan als: „the Kings true servant, but Gods first". Maar dit belet hem niet een schets te ontwerpen van een staat, die rust op den grondslag van het natuurlijke leven en opgebouwd is met behulp van het materiaal, dat dit leven tot zijn beschikking stelt. In zooverre is deze staat veel meer Grieksch dan Christelijk en heeft de auteur ook veel meer aan Plato dan aan Augustinus ontleend. Deze natuurlijke staat is denkbaar en, tot zekere hoogte, ook vormbaar en leefbaar. Hij dient More dan ook als middel om zijn tijdgenooten de bijtende vraag, als in geïllustreerden vorm, te stellen: Als deze menschen met behulp van de natuur en de rede bij machte zijn zulk een behoorlijken staat te vormen, waar blijft gij dan, die u beroept op de openbaring en de Kerk, met ùw staat, die zooveel onrecht en willekeur met zich meebrengt? Wel is waar, deze natuur-staat is geen heils-staat. De overheid voert ook daar het zwaard, en zij moge de menschen tam maken, goed maakt zij hen niet.

In elk geval vindt More tegelijk voor het natuurlijke en het bovennatuurlijke plaats. Hij houdt er niet van het èn-èn door het òf-òf te vervangen: òf rede- òf openbaring, òf natuur- òf genade, òf Kerk- òf staat. Daarom had hij een hartgrondigen, bijna instinctieven afkeer van Luther, en de reactie van dezen was soortgelijk [1]).

---

[1]) Vgl. W. J. Aalders, *Toekomstbeelden uit vijf eeuwen*. Groningen—Batavia 1939, bl. 34 v.v.

Luther wenscht alleen te rade te gaan met den Bijbel en de werkelijkheid. Hij vindt hier een zondige wereld, en daarin een staat, die tot zekere hoogte, uiterlijk, orde schept en dit slechts kan doen met vertoon van macht, door het zwaard. Algemeene beschouwingen over een natuurlijk, redelijk verband van menschen ontbreken bij hem. Waartoe dienen zij, als de werkelijkheid zulk een geheel ander karakter draagt en slechts met moeite eenigszins in bedwang gehouden wordt? In wezen is de positie van Calvijn dezelfde, al is de tegenstelling tusschen staat en Kerk, wereldlijk en geestelijk bestuur lang zoo groot niet, in zooverre hij meer oog heeft voor de alwerkzaamheid van God, ook hier en na, op elk terrein van het leven.

Deze onderscheiding hebben wij teruggevonden bij de Reformatorische groep, die eenige jaren geleden ons onderwerp in studie nam. Wij laten nu de Anglicanen en Oostersch-orthodoxen rusten, die principieel aan de zijde van Thomas staan, in zooverre zij een natuurlijke orde, naast of onder de bovennatuurlijke, aanvaarden. Het ligt voor de hand, dat hierbij de staat niet in de eerste plaats een dwingend, maar een leidend, opvoedend karakter draagt, dat in zekeren zin staat en maatschappij ineenvloeien en de staat min of meer een geconcentreerde maatschappij vormt, waarbij niet gezag en dwang, maar leiding en vrijwilligheid den toon aangeven. Daartegenover zijn zij, die staat en zonde zoo nauw en onlosmakelijk verbinden, geneigd den staat ernstig en streng op te vatten. Wat heeft het voor zin terug te grijpen naar een natuurlijke scheppingsorde, die verloren is gegaan? In de plaats van de scheppingsorde treedt eene andere ordening van God. Zij is van tweeërlei aard. Zij is een orde, die men verlossings-orde kan noemen. Deze vindt in de Kerk haar uitdrukking en zij is op de toekomst gericht. Hier en nu laat zij zich slechts zeer betrekkelijk en indirect gelden, in de sfeer van het geloof en de innerlijke vrijheid. Daarnaast staat de z.g. onderhoudings- of zonde-orde, waarvan de staat de belichaming is. Zij draagt een tijdelijk karakter en is bestemd voor de tegenwoordige wereldbedeeling om deze zoo

goed en zoo kwaad mogelijk te laten verloopen. Hier geven niet geloof en vrijheid, maar dwang en wet den toon aan.

Het ligt voor de hand, dat hierbij allerlei vragen overblijven, die de betrekking tusschen de drie sferen: schepping, verlossing en onderhouding raken. Wat rest ons in de misvormde schepping van haar oorspronkelijke orde? Wat is er van de verlossing realisabel in de tegenwoordige wereldbedeeling? In hoeverre moet de ordening, die de zonde in toom en de wereld in stand houdt, haar eigen weg gaan, of zich voegen naar de ordening van hooger orde, m.a.w. in hoeverre moet en kan de tucht de liefde, de dwang de vrijheid, de staat de Kerk dienen? Ziet men eenig verband tusschen het een en het ander, dan kan sprake zijn van een christelijken staat. Ziet men het niet, dan is deze woordverbinding uit den booze. Hier onderscheiden zich b.v. Brunner en Dooyeweerd. Wij zagen, hoe Brunner drie bestanddeelen in den staat aanneemt: een stuk schepping, een stuk tucht, een stuk daemonie. De laatste domineert volgens hem, zoodat de staat tot zekere hoogte zijn eigen weg gaat en regel volgt, onafhankelijk van de hoogere norm van moraal en religie. Dit kàn leiden tot zeker dualisme, waarbij de staat louter wereldsch en de Kerk louter geestelijk te werk gaat, onafhankelijk van elkander. Men krijgt dan te doen met een staat, die enkel dwingt en niet dringt, die òf als politieagent in groot formaat enkel de orde handhaaft en daarbinnen de maatschappij, waarvan hij zich op een grooten afstand houdt, haar eigen werk laat doen; òf als al-regelaar de geheele samenleving onder zijn bewind neemt en inricht en daarbij al of niet de Kerk vrijheid laat op haar eigen, begrensd, puur geestelijk terrein. In deze richting beweegt zich Brunner, die van een christelijken staat niets wil weten. Hier is de staat er in den vollen zin des woords uitsluitend om der zonde wil.

Daartegen verzet zich Dooyeweerd, die wèl den staat uit de zonde afleidt, in dien zin, dat voor het zwaard, dit van den staat onafscheidelijke attribuut, geen plaats zou zijn, als er geen zonde, d.i. geen wanorde, bestond, maar die dit alles toch veel

minder dualistisch ziet. De staat is opgenomen in de goddelijke ordening en hij moet daarin van Godswege zijn plicht vervullen. Hier wordt de staat direct theologisch beschouwd als tucht- èn opvoedingsmiddel in de hand van God. De staat is dit niet slechts zijns ondanks, maar wèlbewust. Zoo kan er sprake zijn van een christelijken staat.

Het is duidelijk, dat de waardeering van den staat, ook bij de onderstelling van het „om der zonde wil" en het jus gladii, zeer verschillend kan zijn. Wij komen hierop nog terug. Thans volstaan wij met de ontleding van onze problematiek samen te vatten.

Het vraagstuk draagt een juridisch-theologisch karakter. Het gaat om het tegelijk bestaan van twee grootheden: staat en zonde. De eerste behoort tot de aardsche, menschelijke samenleving. Deze neemt zekere vormen aan en de meest karakteristieke is wel die van den staat, met zijne kenmerken van recht, belang en macht. Het laatste kenmerk drukt zich uit, symbolisch en reëel, in het zwaard, d.i. de beschikking over leven en dood. Een staat, die het zwaard niet voert en dit als rechtmatig beschouwt, bestaat niet. Maar is hij denkbaar, als een soort van corporatieve eenheid van een menschengroep, een maatschappij in het groot en geconcentreerd? M.a.w. is het kwaad, waarmede de samenleving zooveel te stellen heeft, iets wat aan deze samenleving inhaerent is, in zooverre het inhaerent is aan de menschen, die deze samenleving vormen, zoodat er altijd geweld noodig is om het kwaad binnen de perken te houden? Of is een samenleving denkbaar en wellicht voor verwerkelijking vatbaar, waarin aan het kwaad, het kwaad-willen en het kwaad-doen, de grond onttrokken is, in zooverre de menschen eenerzijds zóó groote ruimte van beweging hebben, dat zij geen kwaad behoeven te doen en andererzijds zoodanige verstandelijke ontwikkeling en zedelijke wilsvorming deelachtig zijn, dat zij geen kwaad meer verkiezen te doen?

Bij deze vraag steekt de theologie het hoofd op en zij spreekt

het woord: zonde uit. Zij brengt daarmede een nieuwe dimensie in het geding: de verhouding van mensch en wereld tot God. En zij acht deze theologische waardeering van het kwaad — zooals men de zonde kan qualificeeren — van zóóveel belang, dat zij, nog daargelaten het bestaan van den staatsvorm van de samenleving der menschen als zoodanig, dezen staat het zwaard in de hand zou drukken, om wel niet direct de zonde, als gezindheid en houding tegenover God, maar indirect, als het kwaad, dat de uitdrukking hiervan in de menschelijke samenleving is, te bestraffen. De vraag is hierbij eenerzijds, of de staat geacht moet worden zich hiervan bewust te zijn en dus als dienaar van God zijn werk te doen, dan wel alleen als dienaar hetzij van het recht, hetzij van de belangen zijner onderdanen; andererzijds, of de staat uitsluitend, om de reeds meermalen gebezigde uitdrukking te herhalen, een zonde- en onderhoudings-ordening is en dus onlosmakelijk van het jus gladii, dan wel óok een scheppings-ordening, die dus ook in een normale wereld zou moeten functionneeren, als leiding gevend en gezag oefenend orgaan, maar zonder dreiging en geweld.

De ontleding van oudere en jongere opvattingen ten dezen heeft ons getoond, hoe ook binnen den kring van hen, voor wie èn staat èn zonde realiteiten zijn, verschil van accent — en meer dan dit — bestaanbaar is. Niet allen hebben in dit opzicht scherp hunne positie bepaald. Ik denk aan Augustinus, die eenerzijds den staat, parallel met het gezin, als natuurlijken levensvorm voorstelt, en andererzijds den aardschen staat, in tegenstelling met het Godsrijk, van meetaan belast met onrecht en geweldpleging. Zelfs Brunner, die het zwaardrecht onafscheidelijk acht van het bestaan van den staat, neemt toch in dezen een element van schepping aan. Het is duidelijk, dat, hoe nauw men ook staat en zonde moge verbinden, beide toch nimmer kunnen samenvallen. Dat is ook onmogelijk, in zooverre de zonde altijd een onredelijke grootheid blijft, geen primaire werkelijkheid, geen natuur, maar misbruik der werkelijkheid, on-natuur. Daartegenover drukt de staat, in het algemeen be-

schouwd, een zekere primaire werkelijkheid uit, die van de geordende samenleving der menschen, en is hij als zoodanig natuurlijk. In zooverre zijn staat en zonde onvergelijkbare grootheden en is de geheele problematiek van ons onderwerp—problematisch.

III. *Beoordeeling.*

Dit brengt ons tot het laatste punt van deze studie: de beoordeeling van het vraagstuk staat en zonde.

Ik kan mij voorstellen, dat iemand van oordeel is, dat de geheele vraag kan worden geformuleerd als de geschiedenis van een misverstand, en wel een van nomenclatuur, van verschillend woordgebruik. Ik doel hiermede niet op het woord zonde. Dit woord acht ik, bepaaldelijk in onderscheiding van kwaad, niet zoo licht aan misverstand blootgesteld. Het is een woord van religieuzen klank, een — als ik het paradoxaal zeggen mag — gewijd woord. Het waardeert het kwaad als gericht tegen God. Het voert, ik zeide het reeds, een nieuwe dimensie in van eigen qualiteit. Een jurist, die het woord zonde invoert, verlaat zijn terrein en wordt — of spreekt althans als — theoloog. Het misverstand, dat ik bedoel, betreft veeleer het woord staat. Vat ik, volgens de klassieke omschrijving van Cicero, den staat op als „een menigte van individuen, ten algemeenen nutte vereenigd onder de heerschappij van het recht ingevolge de wilsovereenstemming der belanghebbenden", of, met Augustinus, als hij zegt: „er is een staat, als er een vereeniging is van een uit redelijke wezens bestaande menigte, die zich verbinden tot het gezamenlijk genot van zaken, die hun ter harte gaan" [1]), dan zou men zich kunnen voorstellen, dat de staat het zwaard niet per se behoeft te voeren, als n.l. de wilsovereenstemming der velen eenparig en duurzaam is. Maar als dit niet het geval is en het recht zijn heerschappij moet laten gelden, wat dan? Dan moet het recht den onwil of den kwaden wil der individuen breken en het

---

[1]) Vgl. J. Kosters, t.a.pl., bl. 128.

behoeft hiertoe het zwaard. M.a.w. vat ik den staat op als geconcentreerde maatschappij van burgers, dan is het zwaardrecht secundair en eventueel illusoir. Vat ik den staat op als een grootheid van eigen, souvereinen aard, die gezag oefent over zijn onderdanen en tot elken prijs, zelfs dien van hun leven, het recht handhaaft, zooals b.v. Huber den staat teekent als: „die oberste Machtsorganisation der menschlichen Gesellschaft, die über Leben und Tod ihrer Glieder verfügt" [1]), dan is het zwaard een attribuut van primaire beteekenis. En evenzoo, vat ik de menschen op als in den grond der zaak goed, bij goede opvoeding en leiding ten goede bereid, dan acht ik het zwaard der overheid in een bepaalde situatie overbodig, zoo niet schadelijk. Maar ben ik van oordeel, dat de mensch van nature „ganschelijk onbekwaam is tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad" [2]), dan kan ik der overheid het zwaardrecht nimmer ontzeggen, zij het als een kwaad om erger te voorkomen.

Zóó gezien, wordt dus de vraag: staat en zonde bepaald door een vóór-vraag: Wat verstaat gij onder staat? Als wij b.v. den Anglicaan Demant hooren zeggen, dat „niet de staat, maar het staatsabsolutisme het product der zonde is", dan gaat hij uit van een geheel andere staatsopvatting dan die de Lutheraan Althaus uitdrukt in de stelling, dat „de staat van Godswege de zondige menschheid tegen den chaos beschermt". Inderdaad is er in ons onderwerp een groot stuk misverstand gemengd en een klaar antwoord op de vraag: wat is staat? kan veel verheldering geven.

Intusschen is hiermede niet alles, en ten slotte slechts weinig, gezegd. *Waarom*, vraag ik, formuleert de een den staat zóó, en de ander geheel anders? *Waarom* is voor den een het zwaard inhaerent aan de figuur van den staat, en voor den ander niet? Dit hangt samen met den bodem, waarop deze figuur bij hen rust. Men kan uitgaan van de natuur, hetzij als de oorspron-

---

1) *Die Kirche* u.s.w., a.a.O., S. 56.
2) Heid. Catech. 8 Vr.

kelijke gegevenheid, hetzij zooals zij eerst geweest is als de bestemming van den mensch, hetzij zooals zij nòg, min of meer zuiver, aanwezig is; òf van wat wij zouden kunnen noemen de on-natuur, d.w.z. den gehavenden toestand van wat eens geweest is en zou moeten zijn. In het eerste geval zal men het zwaard hetzij overbodig, hetzij bijkomstig achten; in het tweede acht men het onmisbaar voor een staat, die orde moet scheppen in de ontredderde samenleving der menschen.

Waarvan men uitgaat — dit hangt samen met bepaalde religieuze en theologische onderstellingen, waarin ik hier niet verder kan treden. Ik spreek liever van een algemeen *levensgevoel*, in zooverre een redelijke, optimistische opvatting van mensch en wereld als vanzelf er toe leidt het strenge, onaantastbare karakter van den staat, dat zich in het zwaard manifesteert, op den achtergrond te dringen, terwijl hij, die den mensch en de samenleving pessimistisch, als onredelijk beschouwt, niet kan nalaten het straffende bloote zwaard als onmisbaar te beschouwen. Deze laatste opvatting domineert in het N. Testament met zijn scherpe tegenstelling tusschen het Koninkrijk van Christus en dat dezer wereld. Wij vinden haar terug bij Augustinus, voor wien de tegenstelling tusschen Civitas Dei en civitas terrena zoo brandend is; bij de Reformatoren, met hun visie op de verdorvenheid van den mensch en de verlorenheid van de wereld, en op de unieke waarden van het geloof; bij de groote ontevredenen, onplooibare figuren als Pascal en Kierkegaard; bij de vertegenwoordigers der Reformatie, die in 1934 over het probleem refereerden. Zij leggen het accent niet op de schepping, maar op de verlossing; niet op de natuur, maar op de genade; niet op de rede, maar op het geloof; niet op de vrijheid, maar op het gezag; niet op deze wereld, maar op de toekomende. M.a.w. het kwaad, d.w.z. de zonde, is voor hen een zóó groote, alles doordringende macht in de wereld, dat zij in den staat een tegenweer moet hebben, als een gemeenschapsvorm van een bijzondere qualiteit, in zooverre hij is toegerust met het zwaard, d.i. met de macht

om de orde tot elken prijs, zelfs dien van het leven, te handhaven.

Dit verschil van waardeering van den staat in verband met de zonde, is intusschen niet enkel een zaak van levens-gevoel. Het is ook een zaak van *geestes-houding* en *levens-richting*, m.a.w. het heeft zoowel zijne theoretische als practische consequenties.

Wat het eerste, de *theorie*, betreft, het is duidelijk, dat ik de plaats van den staat anders zie en bepaal, als ik hem per se met de zonde in verband breng, dan als ik hem ook los van de zonde voor bestaanbaar houd. In het eerste geval zal de staat vóór alles een autoritatief karakter dragen, als een rechts-staat, in zooverre hij tegenover het kwaad het recht stelt, en dan ook als een machts-staat, die het recht door betoon van macht effectueert. De staat is dus een instelling sui generis, van een tot zekere hoogte volstrekt karakter, wèl onderscheiden van de maatschappij in al hare vormen. Dit volstrekte karakter geldt intusschen met één groot voorbehoud: dat de staat wordt beschouwd — ten slotte om het even, of hij zelf bereid is dit te doen of niet — als, gemachtigd, van Godswege, om het zwaardrecht uit te oefenen. In het tweede geval moge ik, in de bestaande omstandigheden, het autoritatief karakter van den staat erkennen, als de omstandigheden zich wijzigen, bestaat de mogelijkheid, dat de plaats van den staat een andere wordt, in zooverre hij niet als zoodanig autoriteit heeft zonder meer. Veeleer is hij, evenals de vele, verschillende vormen en bestanddeelen der maatschappij, organisch gegroeid uit de groepen van menschen, die hem samenstellen en wier welzijn hij dient. De klem, die mij den staat, als om der zonde wil bestaande en noodzakelijk doet aanvaarden, is verzwakt, zoodra de betrekking tusschen staat en zonde, deze alles bedreigende macht, als bijkomstig wordt beschouwd.

Hierbij komt natuurlijk de geheele verhouding tusschen staat en Kerk, wereldlijke en geestelijke macht, aan de orde, als pro-

bleem van eigen, unieken aard. Beide hebben veel gemeen. Immers, als de staat er is om der zonde wil, dan geldt hetzelfde ook van de Kerk. Beide dragen een incidenteel karakter in verband met het Godsrijk, waarin staat en Kerk beide zich moeten oplossen. En juist als Kerk en staat beide als om der zonde wil bestaande worden opgevat en dus onder één hoofd gebracht, teekenen zij zich tegelijk scherp tegen elkander af. De staat is wereldlijk; hij dwingt, door middel van het zwaard en het geweld, dus uiterlijk. De Kerk is geestelijk; zij dringt, door middel van het Woord en den Geest, dus innerlijk.

Niet alleen theoretisch echter, maar ook in de *practijk*, maakt het in allerlei opzichten groot verschil, hoe het zwaardrecht van den staat en daarmede zijn gebondenheid aan de zonde wordt opgevat. Wij merkten reeds op, dat als het jus gladii wordt beschouwd als inhaerent aan de staats-idee, vanzelf het politieele en juridische karakter van den staat op den voorgrond treedt, terwijl, als dit niet het geval is, de sociale, economische en cultureele beteekenis van den staat den voorrang verkrijgt. Het is het verschil tusschen van-boven-af en van-onder-op, tusschen gezag en leiding, tusschen politiek en corporatief verband.

Bij den afstand, die in het eerste geval bestaat tusschen den staat en zijne onderdanen — niet slechts burgers —, in zooverre de staat vóór alles de orde handhaaft, en bij den afstand, die tegelijk tusschen uiterlijke en innerlijke bemoeiing en bepaaldelijk tusschen de wereldlijke roeping van den staat en de geestelijke roeping van de Kerk aan den dag komt, dreigt het gevaar, dat dan de staat zich opdringt volgens eigen, geheel ongeestelijken, maatstaf, den formeelen van het recht, den materieelen van de macht. Wij hebben reeds opgemerkt, hoe de min of meer dualistische verhouding tusschen staat en Kerk er toe kan leiden, den staat als louter wereldlijke grootheid te isoleeren en hem geheel eigen-wettig en eigen-machtig te laten handelen. Hij is dan als staat profaan en hij moet het zijn. Hij is zelfs te beter staat naar mate hij meer profaan is. Het is het verwijt van deze opvatting, dat Dooyeweerd tot Brunner richt. De staat

wordt dan te meer gesecularisèerd, naar mate de Kerk meer wordt gespiritualiseerd. Het heden wordt streng gescheiden van de toekomst, het hier van het hiernamaals. Voor den staat geldt dan permanent: „à la guerre comme à la guerre". De oude Anabaptisten toonen ons, tot welke consequenties dit kan leiden: òf tot mijding van den staat, die aan de wereld wordt overgelaten; òf tot uitwissching van den staat, die rauwelings in het Koninkrijk Gods, hier en nu, wordt opgelost. Ook andere consequenties liggen voor het grijpen.

Zoo heeft het vraagstuk, dat ons bezig houdt, méér dan één kant. Het opent ook allerlei perspectieven en sluit verrassende consequenties in. Het draagt, ik duidde dit reeds aan, het karakter van een exponent, een significum, een chiffre, om met Jaspers te spreken. In de wijze, waarop iemand zich de betrekking tusschen staat en zonde voorstelt, verraadt zich zijn geheele geesteshouding ten aanzien van het wereldlijke en het geestelijke, het natuurlijke en het bovennatuurlijke, de plaats van den mensch in de wereld en de plaats van de wereld in het goddelijk wereldbestel. Deze, als ik het zoo noemen mag, representatieve beteekenis van bepaalde vragen maakt ze veel belangrijker dan zij op zichzelf zijn. En het feit, dat ze in een bepaalden tijd aan de orde komen, verhoogt hunne belangrijkheid ongemeen.

Het is mijne bedoeling geweest de vraag: staat en zonde te teekenen, te analyseeren en te beoordeelen. Een afdoend antwoord zou ik niet kunnen geven. Men kan zich, in het algemeen, beroepen op wat de staat, als opperste gemeenschap van menschen in en voor deze wereld, is, en dan het element van verwarring, dat elke gemeenschap in zich draagt, en dat voor elke gemeenschap den staat, als ordenaar, noodig maakt, buiten beschouwing laten. Men werkt dan niet met een werkelijkheid, maar met een constructie, hetzij met beroep op de natuur of op de rede. De staat is dan in beginsel zonder zwaard of zwaardrecht. Theoretisch komt men hiermede niet ver, practisch komt

men in het geheel niet verder. Men kan óók zich oriënteeren aan wat de werkelijkheid der menschengemeenschap te zien geeft, ook aan verwarring, en zich gewonnen geven aan de noodzakelijkheid, dat er een grootheid aanwezig en paraat is, die, zooals Paulus zegt, het zwaard draagt en dit niet te vergeefs.

Tweeërlei staatsopvatting is dus mogelijk, reeds in de louter juridische sfeer. Hetzelfde geldt voor de theologische visie, die niet, enkel immanent, van verwarring, maar transscendent, van zonde spreekt. Ook hier kan de staat gelden als een instelling, die er moet zijn, omdat er menschen, en dezen in gemeenschap zijn, omdat ook een zondelooze gemeenschap van menschen, op welke wijze en onder welken naam dan ook, vorm moet aannemen, en dit volgens de natuurlijke differentiatie van hoog-laag, leidend-geleid, als een gezin in het groot. Men kan ook, deze geheele redeneering in het midden latende, den staat direct in verband brengen met de werkelijkheid, waarin wij leven, de gebrekkige en gebrokene, en in die werkelijkheid zich legitimeerend, als gemotiveerd door de zonde, deze losmaking van goddelijke en ook van menschelijke, in den hoogsten zin des woords natuurlijke banden, als het orgaan, dat de bandeloosheid moet bedwingen en daarom, van Godswege en tot het welzijn van het menschengeslacht, het zwaard-recht en de zwaardmacht heeft ontvangen.

Beide opvattingen zijn mogelijk en tot zekere hoogte vereenigbaar. Toch is het theologisch begrijpelijk, dat men, als men ernst maakt met de zonde, gereedelijk zijn keus laat vallen op die staatsidee, welke het zwaard, als het karakteristieke attribuut van den staat, dezen in handen geeft. Zoo wordt op typische, markante wijze de idee staat uitgedrukt. Ook wordt deze scherp onderscheiden van andere grootheden, eenerzijds volk en maatschappij, andererzijds Kerk en Godsrijk. Dit beteekent, dat aan den staat vaste, min of meer onwrikbare grenzen worden gesteld. Daarbij komt, dat deze staatsidee die is, welke in de H. Schrift en bepaaldelijk in het N. Testament op den voorgrond treedt en dat zij onmiddellijk rekening houdt met de

werkelijkheid van den zondigen mensch in een zondige wereld en niet met den mensch in het algemeen en een wereld in het algemeen. De staat behoort dan inderdaad tot de orde der zonde en der onderhouding, indirect ook tot die der verlossing, doch niet tot die der schepping. Maar hij staat toch onvermijdelijk tusschen beide orden in en hij houdt met beide verband.

Juist dit echter maakt het ook mogelijk, dat men niet naar de eerste zijde, maar naar de tweede zijde overhelt, omdat nu eenmaal verlossing en schepping geen tegenstellingen vormen; de verlossing bedoelt immers niet anders dan het herstel en de verheerlijking der schepping. Daarom is ook eigenlijk de tegenstelling natuur en genade onzuiver en verwarrend, want, alweer, de genade vernietigt de natuur, d.i. het oorspronkelijk door God gegevene, niet, maar zij verlost haar uit den band der zonde. Men kan dus, ook theologisch, maar met breeder aspect, het pleit voeren voor den staat als de harmonische, normale gemeenschap der menschen in haar oppersten vorm, en weigeren hem te beperken tot hetgeen de zonde hem in deze wereld verplicht te zijn: de drager van het wrekende zwaard.

Om een beeld te laten spreken, de behandeling van den mensch beperkt zich niet tot die van den zieken mensch. Ook de gezonde moet behandeld worden. De medische verzorging sluit de hygiëne niet uit. Of: de opvoeding heeft niet alleen te doen met het ongehoorzame kind. Behalve in den vorm van tuchtoefening laat het ouderlijk gezag zich ook als zedelijk gezag gelden. Zoo kan de staat geacht worden gezag te oefenen ook zonder geweld te gebruiken, in zooverre het onderscheid tusschen leiden en geleid worden, bevelen en gehoorzamen inhaerent is aan de verscheidenheid, die tusschen de menschen nu eenmaal bestaat, en bestaan moet en mag. Omdat de wet gewoonlijk dwingend optreedt, put zich hiermede haar beteekenis nog niet uit. Zij kan de uitdrukking zijn van de orde, die vrijwillig wordt aanvaard, zoodat wet-orde-liefde harmonisch verbonden zijn. Wie dus zóó den staat opvat, als de uitdrukking der harmonische orde in de menschheid in een bepaald

verband, zal hem niet willen beperken tot het geweld, en het zwaardrecht als incidenteel, niet als principieel voor de staatsgemeenschap beschouwen. Het incidenteele moge voor de gegeven, zondige samenleving regel zijn, het is niet per se voor elke samenleving verbindend. Bij deze opvatting, die een breeder allure heeft dan de eerste, op gevaar af van minder diep te zijn — maar breed en diep zijn toch geen dimensies, die elkaar per se uitsluiten, — is dus, evenals b.v. ten aanzien van de wets-idee, plaats voor eene staats-gedachte, die zoowel den staat, die om der zonde wil noodzakelijk is, als den staat, die de menschen ook in een niet-zondigen toestand samenbindt, plaats.

De oplossing zou misschien hierin kunnen liggen, dat wij stellen: aan de *staten,* zooals zij in de werkelijkheid der menschenwereld voorkomen, is de zonde inhaerent, in zooverre zij deze onderstellen en haar beurtelings dienen en bestrijden met de macht, die hun eigen is; de *staat,* als de uitdrukking van den hoogsten aardschen vorm van gemeenschap in de menschenwereld, is aan de zonde vreemd, in zooverre deze gemeenschap aan haar vreemd is. Wie deze onderscheiding spitsvondig noemt, moge het doen. Hij ontgaat echter den blaam niet van voorbij te zien het elementaire verschil tusschen — ik zeg niet idee en werkelijkheid, maar hoogere en lagere werkelijkheid, zooals dit door elke normatieve wijsbegeerte wordt gemaakt en door de religie wordt opgeheven tot de onderscheiding tusschen wat de wereld in de gedachte van God is en wat er van haar in deze bedeeling geworden is. Hierbij wordt dan ruimte gemaakt voor wat voor de staats-idee zoo waardevol is: de zin voor de schoonheid der orde, als de organische eenheid in de veelheid en veelheid in de eenheid, waarbij deze orde niet slechts als een orde van gerechtigheid, maar als eene van liefde kan worden opgevat.

Het wordt dan zóó, dat voor den staat ten slotte niet het zwaard het eenige en laatste attribuut is; ook niet het wetboek,

maar de schepter, die het gezag uitdrukt als zich zelf genoeg en van zich zelf zeker, immers als beschikkend over het hoogste, d.i. geestelijk, gezag [1]).

Maar over wat voor staat spreek ik? Over een staat, die niet meer gekoppeld is aan de zonde. Ik zou dus de grenzen van mijn onderwerp overschrijden, als ik hier niet eindigde.

---

[1]) Vgl. W. J. Aalders, *Handboek der ethiek*. Amsterdam 1941, bl. 366 vv.