

vloed geweest op ons wetboek van strafrecht. Tegen het einde van de 19e eeuw heeft het werk van Lombroso stimulerend gewerkt op de g. Ons Wetboek van Strafrecht van 1886 kende 2 groepen van daders: zij, die men hun delicten wel en zij, die men hun delicten niet kan toerekenen. De laatste groep had stoornissen in de geestvermogens of een geringe ontwikkeling daarvan. Maar na verloop van tijd bleek, dat op een gedeelte van de toerekenbaren door geen enkele straf invloed ten goede uit te oefenen was. Deze mensen bleken voor het merendeel verminderd toerekenbaar te zijn. Men meende dat zo iemand in aanmerking kwam voor een lichtere straf, maar het gevolg was, dat de veiligheid in de maatschappij verminderde. Men heeft met het invoeren van de psychopenwetten getracht verbetering in deze situatie te brengen. Het werd nu mogelijk dergelijke mensen langdurig uit de maatschappij te verwijderen en hen tevens buiten de gevangenis te houden. Men kreeg speciale inrichtingen zoals de Rekkense inrichtingen te Eibergen, en bijzondere strafgevangnissen, zoals die te Scheveningen. Getracht werd door opvoedkundige maatregelen en psychotherapie verbetering in het gedrag van deze moeilijk opvoedbaren te brengen. Onder invloed van prof. Baan werd een deel van het Huis van Bewaring te Utrecht tot observatiekliniek voor forensisch-psychiatrische gevallen verbouwd. De Dr. H. van der Hoeven-kliniek te Den Dolder werd geopend. Naast de vraag naar de toerekeningsvatbaarheid van de delinquent wordt aan de psychiater advies gevraagd over de vraag welke maatregel het meest doeltreffend zal zijn. Bij een analyse van de drijfveren, die tot de misdaad hebben geleid wordt thans ook de psycholoog ingeschakeld. Meermalen zal de psychiater advies moeten uitbrengen inzake onder-curatestelling, toewijzing van kinderen bij echtscheiding enz.

Litt.: P. A. H. Baan, Het overkoepelend denken in het grensgebied van Psychiatrie en Recht, 1947.

DR. P. H. ESSER

GERECHTIGHEID. I. G. Gods. Over deze deugd Gods is in de laatste 25 jaar veel geschreven. Verscheidene O.T.ische studiën betogen, dat g. Gods zoveel betekent als verbondsintegriteit. Gods g. zou niet betekenen, dat Hij het recht handhaaft, maar dat Hij ondanks alles trouw blijft aan de verplichtingen, die Hij in het verbond op Zich genomen heeft. Zijn wij ontrouw geworden, Hij zorgt er voor, dat wij weer rechtvaardig worden, d. i. in de rechte verbondsgemeenschap hersteld worden, zodat wij weer geheel aan de verbondseisen voldoen. Het moet daarom niet juridisch, maar heilshistorisch verstaan worden. Opmerkelijk is echter, dat het woord in de Pentateuch meermalen in verband met het recht gebruikt wordt. Rechtvaardig is hij, die de goddeloze veroordeelt, Deut. 25 : 1. De rechters wordt ingescherpt naar de norm, de wet van Jahwe recht te spreken, om zo in alles rechtvaardig te zijn, Lev. 19 : 15, 35. Zo heeft g., rechtvaardig zijn, de betekenis van: aan de norm beantwoorden of ruimer: aan de bestemming beantwoorden, goed zijn, bruikbaar zijn of ook het gelijk aan

zijn kant hebben of in de juiste verhouding staan. Op God toegepast wil het zeggen, dat God in alles ten volle God is en blijft en in alles handelt, zoals men van God verwachten kan. Hij handhaaft zijn normen, komt voor zijn recht op, handhaaft zijn toezeggingen en dreigingen. Dit kan dus ook op zijn straffen zien, waarin Gods wrekende g. openbaar wordt. Als Sisak, de koning van Egypte, Israël binnenvalt en Jeruzalem belegert, als straf op het verlaten van God door het bondsvolk, dan verklaren Rehabeam en de oversten Israëls: De Here is rechtvaardig, 2 Kron. 12 : 6. Een zevoudig wee kondigt Jesaja aan en belijdt in dit alles: Maar de Here der heerscharen wordt verhoogd door recht en de heilige God wordt geheiligd door g., Jes. 5 : 16. En in dezelfde geest verklaart hij: Verdelling is vast besloten, overvloeiende van g. (10 : 22). En Nehemia erkent, dat God rechtvaardig is in alles, wat het volk overkomen is, Neh. 9 : 33. Ook in de profetieën van Daniël lezen we: Daarom was de Here wakker om het onheil over ons te brengen, want de Here, onze God, is rechtvaardig in al de werken die Hij doet (9 : 14). Ps. 9 : 5 wordt Hij Rechter der g. genoemd, omdat Hij de goddelozen heeft verdeld. Daarmee ontkennen we niet, dat de g. Gods meestal in heilbrengende zin wordt verstaan, maar wij protesteren alleen tegen de eenzijdigheid, dat men deze deugd Gods alleen op het heil laat slaan en haar zelfs met verbondsintegriteit gelijk stelt. Dit is daarom zo gevaarlijk, omdat men vanuit deze eenzijdige beschouwing dan verder gaat opponeren tegen de plaatsbekledende genoegdoening van Christus, waarin aan Gods recht voldaan wordt. Daarom moet met kracht gehandhaafd worden, dat Gods g. ziet op de straffende en heilbrengende rechtvaardigheid Gods, waarin God zichzelf niet verloochent en zijn eisen, dreigingen en beloften handhaaft. Ook wanneer het in heilbrengende zin gebezigd wordt (zo vooral door Jesaja), dan heeft dit altijd het werk van Christus tot grondslag. De Here is binnen het verbond metterdaad garant en handhaaft zijn eigen toezeggingen. Hij erkent de rechtvaardigheid der bondelingen en doet dit in daden blijken, zodat Hij hun heil beschikt en uitdredt. Maar daarbij mag geen moment vergeten worden, dat dit verbond in bloed is ingewijd en alle bondelingen met bloed besprenkeld zijn, Ex. 24; Hebr. 9 : 16—20. Gods g. openbaart zich heilbrengend in het Evangelie, Rom. 1 : 17, maar daaraan ligt ten grondslag, dat aan Gods straffende g. ten volle door Christus voldaan is, Rom. 3 : 25, 26. PROF. DR. A. D. R. POLMAN

II. Menselijke g. In wijsgerige zin wordt de g. nu eens gevat als een „zedelijke deugd”, dan weer als een normatieve maatstaf tot toetsing van het positieve recht, of wel als een normatief beginsel dat in de rechtsvorming zelve tot uitdrukking behoort te komen. In verband met de laatste onderscheiding spreekt men wel van een „ideële” of „ethisch-sociale” g. in tegenstelling tot een „juridische”, die in het variabele positieve recht zelve tot openbaring komt.

In de nadere opvatting van de aard, kenbron, geldingsgrond en inhoud van de g. heerst veel verschil van mening, dat ten nauwste samenhangt met het diepere uitgangspunt der wijsgerige bezinning.

In het Griekse denken werden de opvattingen van de g. ter laatste instantie beheerst door het vorm-materiemotief, geboren uit het conflict van de jongere Olympische religie (de religie van vorm, maat en harmonie) met de oudere natuurreligie van leven en dood (waarin de vorm-loze stroom van het leven werd vergoddelijkt). De oudste wijsgerige concepties van de g. vatten de laatste als een universeel kosmologisch principe van vergeldende evenredigheid.

Bij de oudere Ionische natuurfilosofen en ook bij *Parmenides*, *Heraclitus* en de *Pythagoreërs* (m. n. *Hippodamos*) wordt de g. (*dikè*) in nauwe samenhang gezien met de *anangkè*, die in de oudere levensreligie als het onontkoombare wrekende doodslot fungeert, waaraan alle wezens onderworpen zijn, die zich uit de eeuwig vloeiende goddelijke levensstroom afscheiden en zich in een individuele vorm en gedaante hebben belichaamd. Deze vormbegrenzing betekent een onrecht, omdat het individuele vorm-bestaan zich slechts kan handhaven ten koste van dat van anderen. Daarom is er een natuurlijke orde in de tijd, die er toe dwingt het individuele leven „terug te betalen aan de dood”. De natuurlijke g. openbaart zich als een vergeldende, waarin een vaste evenredigheid tussen ontstaan en vergaan wordt gehandhaafd. Van deze „natuurrechtelijke orde” werden de rechtelijke verhoudingen tussen de geslachtsverbanden der nog niet tot eigenlijke staatsvorming gekomen archaische Griekse samenleving slechts als een bijzondere toepassing gezien. Deze natuurrechtelijke orde van g. waakt er ook voor dat geen ding de hem door haar gestelde grenzen overschrijdt. *Heraclitus* zegt, dat de zon de hem gestelde maten niet zal overschrijden, omdat anders de *Erinyen*, de wrekende dienstmaagden der *dikè*, hem zouden weten te vinden. Het is weer dezelfde natuurrechtelijke orde, die in de verhouding tussen de primitieve geslachtsverbanden iedere ingreep van het ene verband in de competentiesfeer van het andere verbiedt. Men vindt een dergelijke kosmologische opvatting van de g. in de oude Chinese filosofie (*Lao-Tse*) in de idee van *Tao*, de rechte Baan, in de oude Indische idee der *Rita* en in de oude Egypt. voorstelling van de godin *Ma-at*, die de zon in haar baan houdt.

In deze archaische Griekse opvatting van de g. is het vorm-motief, waaraan de idee van maat en evenredigheid is georiënteerd, eigenlijk niet dat van de Olympische cultuur-religie. Enerzijds onder invloed van de levensreligie, anderzijds onder invloed van de orfiek met haar hemelverering wordt het in een naturalistische zin geïnterpreteerd. Bij de oude *Pythagoreërs* is het duidelijk georiënteerd aan de harmonie en maat van de sterrenhemel, die men in getalsverhoudingen vatte. De g. in haar vergeldende zin wordt hier gevat in het kwa-

draatgetal, waarin volgens de aristotelische interpretatie het principe der gelijkheid (*to ison*) tot uitdrukking komt.

Nadat, als gevolg van de politieke hervormingen van *Solon* en *Clisthenes*, aan de ongedifferentieerde patricische geslachtsverbanden alle politieke macht ontnomen was en de Ionische polis tot een wezenlijke (stads-) staat, een *respublica* was omgevormd, komt er een principieel verzet tegen de archaische natuurrechtelijke opvatting van de g. De rechtsopvatting gaat zich oriënteren aan de wetgevende werkzaamheid van de Ionische stadsstaat, die zich in de regeringsvorm ener directe democratie had gevestigd. Het vorm-motief der Olympische cultuur-religie, waarvan deze stadsstaat de exclusieve drager was, krijgt in de 5e eeuw v. C. duidelijk de overhand in het Griekse denken, hetgeen gepaard gaat met een religieuze ontwaarding van het materieprincipe, zoals dit zich in de opvatting van de vormloze levensstroom, als goddelijke oorsprong van alle aan ontstaan en vergaan onderworpen dingen, openbaarde.

De nieuwe rechtsopvatting komt in de Griekse wijsbegeerte wel het eerst tot uitdrukking bij *Protagoras*, de grondlegger der Sofistenscholen, in de door hem gemaakte tegenstelling tussen *physis* en *nomos*. De „natuur” (*physis*) kent volgens hem geen recht en g. Alle recht dankt zijn uitsluitende oorsprong aan de wetgeving (*nomos*) van de Staat.

Daarbij moet worden bedacht, dat *Protagoras*, volgens de mededelingen van *Plato* en *Diogenes Laertius*, de „natuur” zag als een zich in voortdurende vloeiing en verandering bevindende *hylè* (bezielde materie), waarin hij, anders dan de oude Ionische natuurfilosofen en *Heraclitus*, geen constante ordening van maat en evenredigheid meer erkende. M. a. w. de „natuur” en het haar beheersende materieprincipe van de eeuwig vloeiende stroom van organisch leven is bij hem gedeprecieerd en van haar goddelijk karakter beroofd. Het natuurlijk leven wordt het polaire tegendeel van het cultuurleven, dat op vrije, redelijke vormgeving berust. Als „natuurwezen” is de mens niet veel meer dan een dier. Het enige wat hem boven het dier verheft, is zijn culturele aanleg, zijn techniek, die echter eerst in de Griekse stadsstaat tot volle ontplooiing kan komen. Eerst de Staat geeft aan de „materie” der menselijke „natuur” een waarlijk menselijke vorm. Vandaar dat zij, die buiten de Griekse stadsstaat leven, de *barbaroi*, eigenlijk niet ten volle als mens kunnen worden beschouwd, een opvatting, die voor de gehele klassieke Griekse rechts- en staatsleer karakteristiek is geworden en eerst door de Stoïsche wijsbegeerte (hierin door de *Cynici* beïnvloed) definitief doorbroken werd. Voor de klassieke Griekse opvatting der g. in haar juridische zin hield dit in, dat men de toepasselijkheid van haar maatstaven beperkte tot de burgers van de Griekse polis en dus geen plaats had voor de latere natuurrechtelijke leer der aangeboren mensenrechten, die als onafhankelijk van het staatsburgerschap werden beschouwd.

Onder het primaat van het vorm-motief der culturele Olympische religie kon het Griekse denken niet eerder tot de idee van een natuurrechtelijke orde terugkeren, voor ook in de natuurbeschouwing dit vorm-motief ging doorwerken. Het culturele vorm-motief voert tot de opvatting, dat in de „natuur” (*physis*) een redelijke doelmatige orde heerst, en dat het wordingsproces in de vloeiende beweging van de „materie” gericht is op de bereiking van een wezensvorm als doel. Deze doelmatige orde is het polaire tegendeel van de blinde *anangkè* van de oude natuurreligie, die de eeuwig vloeiende stroom van het organisch leven vergoddelijkt en die in de teleologische natuuropvatting als „dwalende oorzaak” (Plato) van alle deformatie in de natuur wordt beschouwd.

Deze teleologische natuurbeschouwing, die in de 5e eeuw v. C., tegelijk met de verwezenlijking van de staatsidee, in de Ionische natuurfilosofie de overhand verkrijgt, baande ook de weg voor een nieuwe natuurrechtsopvatting, die aan het vorm-motief der cultuur-religie was georiënteerd en die ook aan de Staat en zijn wetgeving een natuurrechtelijke grondslag kon geven. Intussen was juist de door dit vorm-motief beheerste Griekse staatsidee van een typisch totalitair karakter, dat iedere gedachte aan een principiële competentiebegrenzing van de wetgevende macht der polis t. a. v. de private levenssferen van meet af uitsloot, zelfs al werd de Staat gezien als dienstbaar aan de volmaking van de individuele mens. Wanneer de mens zijn „redelijk-zedelijke vorming” eerst ten volle in de Staat kan bereiken, dan moet de Staat de volmaakte en totale gemeenschap zijn, waarvan alle andere gemeenschappen slechts als dienende onderdelen kunnen worden beschouwd. Als exclusief centrum van de Olympische cultuurreligie neemt de stadsstaat een absolute positie in de klassieke Griekse samenleving in. De op deze staatsopvatting betrokken g. idee miste dus noodwendig een moment, dat in de archaïsche natuurrechtsopvatting essentieel was, nl. dat der competentiebegrenzing van de onderscheiden levensverbanden.

Bij Plato wordt de g. gevat als een eeuwige idee, behorend tot het transcendent rijk der eeuwige zijnsvormen, die als modelvorm aan alle tijdelijke ordening van de delen binnen een geheel ten grondslag ligt, en het heersende deel aanwijst, waaraan de andere ondergeschikt behoren te zijn. Als zodanig ziet hij de g. verwerkelijk in het heilal, dat volgens hem tot een eenheid is geordend door het leidende deel van de redelijke wereldziel. In de menselijke ziel behoort de g. tot uitdrukking te komen als de alle andere deugden omvattende totaaldeugd, die het zinnelijk begerende zieledeel door bemiddeling van het willende zieledeel onderwerpt aan de leiding van het onsterfelijk denkende zieledeel. Als opvoeder tot deze deugd der g. is echter de Staat noodzakelijk, die als g. staat op een ordening behoort te rusten, die aan de drie standen (de arbeidende, de militaire en de leidende regentenstand) hun juiste plaats en taak aanwijst in de harmonieuze samenwerking tot het belang van het geheel. Zo om-

schrijft Plato de deugd der g. als *ta hautou prattein* (dat ieder deel de daaraan toekomende taak vervult).

In zijn dialoog *Politeia* wordt deze g. opvatting uitgewerkt in de zin van een grenzeloos staatsabsolutisme. De twee hoogste standen moeten zich geheel aan het publiek belang wijden. Daartoe mogen ze geen enkel privaateigendom hebben, noch in private huwelijks- en gezinsgemeenschap leven. De Staat regelt de opvoeding vanaf de eerste levensjaren, alsmede de seksuele verhoudingen. De uit deze verhoudingen geboren kinderen vallen de Staat toe. Slechts de handwerkers- en boerenstand, die voor de economische behoeften hebben te zorgen, mogen een privaateigendom en gezin hebben. Maar zij mogen in 't geheel niet deelnemen aan de publieke zaak.

Aristoteles ontwikkelt in zijn *Nicomacheïsche Ethiek* een eigen opvatting van de g., waarin de Platonische ideeënleer is prijsgegeven. De g. in algemene zin wordt gevat als de alle andere deugden omvattende totaaldeugd, of volkomen deugd, die betrekking heeft op de verhouding tot de medemens (*pros heteron*), wat hier betekent, dat zij met het oog op het publiek belang van de (staats)gemeenschap moet worden beoefend. In deze algemene zin is de g. dus de volmaakte sociale deugd en ze wordt door A. vereenzelvigd met de *legale g.*, d. w. z. zij eist het handelen overeenkomstig de wetten van de Staat uit het oogpunt van het publieke welzijn. Hierin ligt echter tegelijk een ideëel normatief criterium ter beoordeling van de staatswetten, omdat de legale g. impliceert dat ook de wetgever zelf zijn wetten slechts op het publieke welzijn behoort te richten. Zijn geldingsgrond vindt dit criterium in de praktische rede.

Van de *algemene of legale g.* wordt de *bijzondere g.* onderscheiden. Deze laatste is een bijzondere deugd naast de andere (als wijsheid, matigheid en dapperheid). Zij impliceert als zodanig niet een handelen dat door het gemeenschapsmotief wordt beheerst, maar alleen een gedraging in betrekking tot andere personen.

Overeenkomstig de algemene aristotelische opvatting van de zedelijke deugd is zij het midden tussen twee te veroordelen uitersten in de zinnelijke aandriften, e.w. het midden tussen een te veel en te weinig in de zinnelijke aandrift der gewinzucht. Haar maatstaf is de gelijkheid of evenredigheid (*to ison*). Aristoteles onderscheidt haar in de *uitdelende* (distributieve) g., de *commutatieve* of *ruilgerechtigheid* en de *vergeldende g.*

De eerste (*dikaïosunè dianemètikè*) is beperkt tot de publiekrechtelijke verhoudingen in de staatsgemeenschap. Zij wordt toegepast bij de oplegging van gemeenschapslasten en bij de toekenning van publieke functies en eerbewijzen. Haar gelijkheidsmaatstaf wordt als een *geometrische* gevat. D. w. z. dat bij de verdeling van goederen of lasten over de staatsburgers rekening dient te worden gehouden met de kwalitatieve ongelijkheid der personen; zoals de laatste zich in hun hoedanigheden of persoonlijke omstandigheden tot elkaar verhoudt, zo behoren zich ook de aan hen toe te

delen goederen of lasten in waarde te verdoen.

De *commutatieve* of *ruilg.* dient te worden beoefend in het ruilverkeer (contracten) en bij de vergoeding van schade, veroorzaakt door privaatrechtelijke delicten tegen bepaalde personen. Haar gelijkheidsmaatstaf is een *aritmische*, d. w. z. prestatie en contraprestatie, resp. aangerichte schade en vergoeding, behoren in zakelijke waarde gelijk te zijn, onder afzien van alle persoonlijke ongelijkheid in omstandigheden of hoedanigheden. Een onoplosbare moeilijkheid levert de plaats der *vergelende g.* in Aristoteles' ethiek. Oorspronkelijk was zij beperkt tot het strafrecht. Maar in de Nic. Ethiek wordt haar toepassingsgebied uitgebreid tot de gehele sfeer van het publieke recht van de Staat en tot de privaatrechtelijke verhoudingen; en haar gelijkheidsmaatstaf wordt als een *geometrische* gevat. Daardoor schijnt ze met de twee andere soorten van bijzondere *g.* in tegenspraak te komen en het is niet duidelijk, hoe ze zich tot deze laatste verhoudt. Tenslotte noemt Aristoteles de *billijkheid* als een species der bijzondere *g.* Zij is een deugd, die bij haar toepassing zowel in het private handelen, als in de publieke rechtspraak en bestuurswerkzaamheid de onvolkomenheid van de algemene regelen van het wettenrecht corrigeert en gericht is op het vinden van het natuurlijke of ware recht in verband met de bijzondere omstandigheden van het geval, waar de wetsregel tot onbillijkheden zou leiden.

Bij de klassieke Romeinse juristen (*Ulpianus*) vindt men de *g.* omschreven als de deugd, die ieder het zijne (het hem rechtens toekomende) geeft (*ius suum cuique tribuere*). Deze definitie wordt door verschillende kerkvaders overgenomen en is ook bij *Thomas Aquinas* te vinden, die overigens zich in het algemeen bij de aristotelische uiteenzetting van de *g.* aansluit. Bij *Thomas* komt intussen de opvatting van de *g.* onder invloed van het nieuwe scholastisch grondmotief van *natuur en genade*, waarbij de natuurlijke sfeer als relatief autonome onderbouw van de bovennatuurlijke genadesfeer wordt gevat. De *g.* in haar aristotelische onderscheidingen wordt nu, als de sociale natuurlijke deugd, geordend onder de „bovennatuurlijke” chr. deugd der *caritas* (liefde), die haar tot boven-natuurlijke volmaking behoort te brengen. Ook de staatsabsolutistische opvatting van de legale *g.* wordt daardoor ingeperkt. De totalitaire eis der legale *g.* vindt haar grens in de boven-natuurlijke sfeer der kerk, die principieel aan de competentiesfeer van de Staat als volmaakte natuurlijke gemeenschap is onttrokken.

In de humanistische natuurrechtsleer, grondvest door *H. de Groot*, wordt de *g.* opvatting beheerst door het humanistisch vrijheidsmotief. Men opereert nog met de aristotelische onderscheiding der bijzondere *g.* in distributieve en commutatieve *g.*, maar tengevolge van de individualistische constructie van de Staat uit vrije en gelijke individuen, die bij een maatschappelijk verdrag (al of niet gesecondeerd

door een gezagsverdrag) de Staat zouden hebben in het leven geroepen, heeft men in 't algemeen geen plaats meer voor de distributieve *g.* in eigenlijk *juridische* zin. Reeds *Hugo de Groot* merkt op dat deze vorm van *g.* niet tot het recht in strikte zin, maar eer tot de moraal behoort. *Thomas Hobbes* lost de *g.* geheel op in *commutatieve* of *ruilgerechtigheid* en polemiseert scherp tegen de *zg.* aritmetische gelijkheidsmaatstaf van Aristoteles. De *g.* eist wel dat men zijn contracten nakomt, maar niet dat de waarde van prestatie en contraprestatie gelijk zou moeten zijn. Bij Aristoteles was deze laatste eis gegrond in zijn afkeer van de handel, die hij als een onnatuurlijk middel van verrijking beschouwde.

Ook *Kant* heeft een individualistische opvatting van de *g.* De *g.* bestaat bij hem in de afgrenzing van de vrijheidsferen der individuen naar een algemene wet der vrijheid en in de burgerlijke gelijkheid voor de wet.

Daarentegen wordt in het na-Kantiaanse idealisme de *g.* weer aan de staatsgemeenschap als totale gemeenschap georiënteerd.

In deze zin omschrijft de neo-Hegeliaanse rechtsfilosoof *Julius Binder* de *g.* als het levensprincipe der dwingende staatsgemeenschap. De eis ieder het zijne te geven krijgt hier de zin dat ieders rechten moeten worden afgemeten naar de maatstaf der plichten tegenover het staatsgeheel, m. a. w. de *g.* eist een „organische Eingliederung der Einzelnen in die Gemeinschaft.” Naar deze opvatting is ieders vrijheid bepaald door zijn plaats in de staatsgemeenschap. Terwijl de *g.* de gemeenschapsidee slechts in de vaststelling en nakoming van algemene rechtsnormen tot uitdrukking kan brengen, eist de billijkheid het rekening houden met de bijzondere omstandigheden van het geval, en is dus volgens *Binder* een correctie op de *g.* Billijkheid en *g.* staan in een noodzakelijke innerlijke dialectische spanning. Geen van beide mogen eenzijdig, zonder correctie van de zijde van het andere principe, worden toegepast. Intussen is bij *Binder* de *g.* niet langer een ideële beoordelingsmaatstaf van het positieve recht, maar het immanente „Vernunftprinzip” van dit laatste. Hij kent dus slechts een „juridische *g.*”

Daarentegen vatte de neo-Kantiaanse rechtsfilosoof *Rudolf Stammler* de *g.* als een regulatieve rechtsidee in kennistheoretische zin, naar analogie van de regulatieve ideeën, die *Kant* in zijn *Kritik der reinen Vernunft* als methodische richtsnoeren voor de kennis der natuurverschijnselen had aangenomen. Ze wordt door hem beschouwd als een algemeengeldige maatstaf onzer theoretische rede voor de kennis van de fundamentele „Richtigkeit” of „Unrichtigkeit” van het juridisch willen.

Ze wordt door *Stammler* omschreven als het „sociale ideaal” van een „gemeenschap van vrij willende mensen”. Als methodische rechtsidee heeft de *g.* volgens *Stammler* geen ervaringsmaterie tot inhoud, maar ze blijft een puur *formele* maatstaf. Niettemin meent hij er een viertal „beginselen van het gerechte recht” uit te kunnen afleiden, die in hoofdzaak tot uit-

drukking brengen, dat de menselijke persoon in het rechtsverkeer nimmer als middel, maar steeds als „Selbstzweck”, als „doel in zich zelf” dient te worden beschouwd. Het positieve recht wordt door hem gevat als een „Zwangsversuch zum Richtigen”. Daarom meent hij, dat de bedoelde „grondbeginselen van het gerechte recht” overal dienen te worden toegepast, waar een positief rechtssysteem niet bijzonderlijk het tegendeel heeft verordend.

In de neo-Kantiaanse waardenfilosofie wordt de g. als een „gemeenschapswaarde” van ideële gelding gevat, die aan het positieve recht eerst *normatieve zin* geeft, doordat dit laatste er door ons oordeelsvermogen op betrokken wordt. De g. zelf echter blijft van transcendente ideële gelding en kan zich volgens deze beschouwing nimmer, gelijk bij *Binder*, in het „empirisch recht” verwerkelijken, als zijn immanent „Vernunftprinzip”.

De Wijsbegeerte der Wetsidee verwerpt, vanuit haar uitgangspunt (het centrale bijbels grondmotief van schepping, zondeval en verlossing door Christus Jezus in de gemeenschap van de H. Geest) iedere opvatting van de g., die haar tot boventijdelijke idee of waarde naast andere ideeën of waarden verheft. Zij wijst ook principieel af iedere poging de g. eenzijdig te oriënteren aan de staatsgemeenschap, of aan het burgerrechtelijk verkeer tussen individuen.

Binnen onze tijdelijke ervaringshorizon dient de g. primair in de modale zin van het juridisch ervaringsaspect te worden gevat. De maatstaven van gelijkheid of evenredigheid, waarin de Griekse filosofie, en ook de scholastische en ten dele de moderne Humanistische wijsbegeerte, het wezen van de sociale g. meenden te vatten, zijn op zichzelf van meer-zinnige of analogische aard (zie *Analogie*). Zij moeten in een *juridische zin* worden gevat, om rechtens bruikbaar te zijn. Juridische evenredigheid in de verbinding van rechtsgevolgen aan rechtsfeiten is zelfs aan een primitieve rechtsorde eigen, die de modale zin des rechts (de vergeldende wijze van belangenharmonisering in de sociale betrekkingen) nog slechts in een starre, formalistische en gesloten vorm tot uitdrukking brengt. De g. echter brengt de modale zin van het recht tot een *verdiepte* uitdrukking doordat zij de anticiperende zin-momenten van het recht ontsluit, waarin het recht zijn innerlijke samenhang met de moraal en (door bemiddeling van het geloof) zijn betrokkenheid op het centrale religieuze liefdegebed gaat openbaren, waarin de goddelijke eis der g. haar „vervulling” vindt. De gerechtigheid in juridische zin is dan te zien als het samenstel van algemene rechtsbeginselen die de juridische evenredigheidsmaatstaf in de belangenharmonisering tot verdiepte of ontsloten uitdrukking brengen (bv. straf naar schuld, uitvoering der overeenkomsten naar goede trouw en billijkheid, werking van misbruik van recht en van misbruik van ambtelijk gezag, belasting naar draagkracht, erkenning van de mensenrechten, onafhankelijk van het toebehoren tot een bepaalde volksgemeenschap, enz. enz.). Eerst op een ontsloten historisch cultuurpeil kunnen deze

g.beginselen in het positieve recht tot uitdrukking komen. De billijkheid is een g.beginsel, dat in de juridische zin der belangenharmonisering nimmer mag worden toegepast ten koste van de *rechtszekerheid*, zonder welke geen rechtsorde bestaanbaar is.

Litt.: M. Rümelin, *Die Gerechtigkeit*, 1920; Del Vecchio, *Die Gerechtigkeit*, Bazel 1940; Peter Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit*, in: *Der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlijn 1955; H. Dooyeweerd, Een nieuwe studie over het aristotelisch begrip der gerechtigheid, *Rechtsgeleerd Magazijn-Themis* 1958, afl. I, p. 3—62.

PROF. DR. H. DOOYEWEERD

III. Sociale g., zie aldaar.

GERECHTSGEROUW, zie *Rechthuis*.

GERECHTSHUIS, zie *Rechthuis*.

GEREEDSCHAP behoort tot de grotere groep instrumenten (instruere = inbouwen), die bestaat uit de dingen, welke de mens tussen zich en de natuur inbouwt, bv. om de natuur te onderzoeken. Het g. nu wordt tussen de mens en de natuur ingevoegd voor de bewerking van de natuur vanwege de mens. Onder alle dingen, die de mens vervaardigt, heeft het g. deze bijzonderheid, dat het, gevormd door de mens, gebruikt wordt door de mens om de natuur te vormen voor menselijke doeleinden. Door deze bestemming, de vorming, staat het g. in het centrum van de techniek. Het is het machtsinstrument van de mens, waardoor hij in de schepping zijn roeping tot heerschappij over de natuur vervult. Terwijl de dierenwereld nagenoeg in ieder opzicht over betere eigenschappen beschikt om in de natuur te leven dan de mens, heeft de mens in het kader van zijn uitzonderlijke vrijheid door de macht zijner vormende verbeelding en van zijn vormende vaardigheid g. gevormd, die hem niet alleen met meer zekerheid doen leven in de natuur dan de dieren, maar die hem vooral in staat stellen de natuur voor zijn doeleinden om te zetten en haar krachten in banen van menselijke oogmerken te leiden. De mens heeft van het begin der geschiedenis af deze weg bewandeld. Aan de aanwezigheid van g. ontleen de onderzoekers dan ook een belangrijk argument voor het constateren van het optreden van de mens. En bovendien kan men eraan constateren, hoever die mens in de geschiedenis voortgeschreden was. Eerst maakte en gebruikte hij nl. benen g., daarna stenen, toen bronzen en vervolgens ijzeren g. De namen der tijdperken zijn daaraan ontleend. Het g. in beperkte zin is in zijn werking nog enigmatische vergelijkbaar met dat, waartoe ook de mens met zijn organen in staat is. In het volgende stadium van het g. als werktuig ← treffen wij een gecompliceerder werking aan, waarin geheel nieuwe verrichtingen geprojecteerd zijn. In het automatische gereedschap, de → technische operator, is voorts de mens in de bediening van het g. uitgeschakeld. Geschiedenis is ook voortgang van de mens in de ontwikkeling van zijn g. als het instrument van zijn macht over de natuur.

Litt.: R. J. Forbes, *Wetenschap en techniek in de oudheid*, 1945; H. van Riessen, *Filosofie en Techniek*, 1949; J. Laloup en J. Nélis, *Hommes et Machines*, Parijs 1951.

PROF. DR. IR. H. VAN RIESEN

GEREFORMEERD heeft langzamerhand veelszins een eng-kerkelijke betekenis gekregen