Dr.i.van Eck

God, mens,

medemens

Humanitas

in de theologie

van Calvijn

til) Uitgeverij Van Wijnen - Franeker

Inhoud

( )ntslagontwerp: Steven van der Gaauw

(:1P/ISBN 90 S191 084 X

992, hy Uitgeverij Van Wijnen, Postbus 172, 8800 Al) FRANEKER

Niets tut Jeie uitp,,tve ntap, worden verveelvoudigd in welke vorm dan ook zon­der vootatg,uuule st In iltelijke toestemming van de uitgever.

No pat ot dus [ook nt,ty he rein-mimet' in any ion]] what:soever without pre­vious wrMen petntissu)u 11ont the t)uhlishers.

INLEIDING 7

Hoofdstuk I: DE INZET 11

In gesprek met de stoicijnen 11

Bekering tot gehoorzaamheid 18

Conclusies 27

Hoofdstuk II: DE KLASSIEKEN 29

Menselijk heidendom 29

Conclusies 34

Intermezzo I: Een menselijke vriendschap 36

Hoofdstuk III: DE BOVENGRENS 42

Mens zijn voor Gods aangezicht 42

Luisteren naar de Schrift 43

Een mensje dat zijn goden schept 51

Beperkte kennis 53

Schepper en schepsel 54

De mens wikt 58

Menselijk vermogen en onvermogen 63

Gods gebod en mensengeboden 71

Geloven, meer dan menselijk 75

Goddelijke en menselijke gerechtigheid 78

De goddelijke voorbestemming, huiver en verrukking 83

Hopen op het onbevattelijke 98

Conclusies 101

Hoofdstuk IV: RUIMTE OM MENS TE ZIJN 106

De mens als schepsel 106

De kwetsbaarheid van het menselijk bestaan 107

1)e adel van de mensenziel 111

5

Goddelijke glans 113

Fcu Hens weet wat en wil wat 116

Menselijke zwakheid 122

I)c (Iiristcnnnens 125

Mens en medeamens 131

lntrrnuexv.o II: Een preek over medemenselijkheid 149

Vervolg hoofdstuk IV: RUIMTE OM MENS TE ZIJN 154

Menselijke gevoelens 154

Intermezzo III: Twee emotionele brieven 163

Vervolg hoofdstuk IV: RUIMTE OM MENS TE ZIJN 169

Het genieten 169

Conclusies 174

Hoofdstuk V: DE BENEDENGRENS 179

Bij de beesten af 179

Conclusies 187

Hoofdstuk VI: HET MENSELIJKE IN GOD EN CHRISTUS 189

Conclusies 201

Hoofdstuk VII: MENSELIJKHEID IN KERK EN STAAT 204

De Institutie van 1536 204

I)e latere edities van de Institutie 216

Conclusies 235

I Ioofdstuk VIII: DE ACTUALITEIT VAN CALVIJNS

( BEDACHTEN 239

Drie cirkels 242

1)c (god van Israël 244

Epiloog: Een maaltijd tot besluit 257

V UI( WI VI NEEN EN AFKORTINGEN 259

Inleiding

De vragen waarop ik in dit boek een antwoord heb gezocht zijn eenvou­dig te formuleren: Welke dingen noemt Calvijn `menselijk'? En: Wat betekent het menselijke in het geheel van zijn denken? Om daar helder­heid over te krijgen ben ik nagegaan op welke wijze Calvijn de woorden humanitas (`menselijkheid', `mens-zijn') en humanus (`menselijk') ge­bruikt. Daarbij heb ik ook verwante woorden en uitdrukkingen betrok­ken die het begrip `menselijk' omschrijven. Ik heb geprobeerd door het beluisteren van passages uit het werk van Calvijn de verschillende bete­kenisaspecten van deze woorden en uitdrukkingen op het spoor te ko­men en de gedachtengangen na te gaan waarin zij functioneren. Zo gin­gen zich lijnen aftekenen. Tenslotte werd een consistentc visie op cle inhoud en de grenzen van het mens-zijn zichtbaar en kon de plaats be­paald worden die het mens-zijn en het menselijke innemen in het geheel van de theologie van Calvijn.

Ik heb het denken van Calvijn niet benaderd als een van meet af aan afgerond geheel. Juist met betrekking tot de humanitas is het van belang de ontwikkeling van zijn denken na te gaan. Mijn vertrekpunt neem ik in de commentaar op Seneca's De clementia (`Over de mildheid') waar­mee hij in 1532 als jonge humanist zijn debuut maakte. Daarna volg ik de ontwikkeling in zijn denken zoals die voornamelijk in de verschillende edities van zijn hoofdwerk, de Institutio christianae religionis (`Onder­richt in de christelijke godsdienst') zichtbaar wordt. Zijn andere werken heb ik alleen in het onderzoek betrokken wanneer zij het beeld dat de Institutie geeft aanvullen of bijstellen. Deze werkwijze maakt het nodig bij de meeste aangehaalde passages de uitgave te noemen waarin zij voor het eerst in de Institutie voorkomen. Dat bemoeilijkt de lezing van het boek enigszins, maar alleen zo krijgt men een beeld van Calvijn als le­vend denker. Een man die reageert op wat er om hem heen gebeurt en gedacht wordt. Mijn eerste doel is na te gaan hoe de humanitas binnen de theologie van Calvijn zelf functioneert. Invloeden uit de klassieke oudheid, de kerkelijke traditie en van tijdgenoten van Calvijn heb ik alleen aangegeven waar zij voor het begrip van zijn eigen denken nood-

6 7

zakelijk zijn. Het eerste hoofdstuk behandelt de Seneca-commentaar en de eerste uitgave van de Institutie die in 1536 verscheen. Daarin worden meteen de twee hoofdlijnen van Calvijns denken over humanitas zicht­haar. Enerzijds is het een positief begrip dat allerlei aspecten aanduidt die voor het mens-zijn wezenlijk zijn. Anderzijds duidt het bijvoeglijk uaamwoord humanus ook de grens van het mens-zijn aan. De mens moet zijn plaats kennen tegenover God. In de volgende hoofdstukken worden beide lijnen doorgetrokken en aangevuld tot een volledig beeld ontstaat van Calvijns denken over het onderwerp. Het onderzoek naar de humanitas voert zelfs tot het hart van Calvijns theologie: de godsleer en de leer aangaande Christus. Enkele intermezzi en een epiloog belich­ten het gevondene vanuit het leven en de arbeid van Calvijn.

Heeft een onderzoek naar een enkel aspect van het denken van een zestiende-eeuwse theoloog voor de theologie in de tweede helft van de twintigste eeuw enig belang? Ik denk van wel. Het is niet voor niets dat het woord humanitas in het werk van Calvijn steeds terugkeert. Calvijn heeft in zijn studiejaren gedeeld in de roes van de renaissance, de nieuwe geboorte van de zelfstandig denkende, willende en handelende mens, die zich vrij maakte van de banden van het onpersoonlijke formalisme van de late middeleeuwen. Deze wending heeft de hele verdere geestes­geschiedenis van het westen bepaald en ook grote delen van de wereld buiten Europa beïnvloed. Met zelfvertrouwen heeft de zelfstandig geworden mens de westerse wereld gestalte gegeven en God daarbij steeds minder nodig gehad. De mondige mens van de twintigste eeuw heeft zich in een rechte lijn uit de renaissancemens ontwikkeld. Maar diezelfde mondige mens is in de twintigste eeuw met geweldsuitbars­tingen geconfronteerd die zijn zelfvertrouwen geschokt hebben. En aan het eind van deze eeuw komt de bewoonbaarheid van zijn ei­gen wereld in gevaar. De grenzen van de autonome mens en zijn kun­nen komen in zicht. Misschien is dit bij uitstek de tijd om opnieuw de vraag naar God te stellen en daarbij te rade te gaan bij een man die hu­manitas en geloof bijeen gehouden heeft. Iemand die onze vragen en ge­voelens kent. In het denken van Calvijn vormt het begrip humanitas niet de hoofdlijn, wel een belangrijke zijlijn. Voor de twintigste-eeuwse mens kan het een toegangspoort zijn tot zijn theologie, en via zijn theologie tot het lnisteren naar het woord van God. Anders zou Calvijn niet gewild hebben. In het laatste hoofdstuk waag ik een poging om de humanitas een eieer systematische plaats te geven in de theologie dan bij Calvijn zelf liet geval is en trek ik enkele lijnen die hij maar gedeeltelijk getrokken heelt verder door. Soms geef ik aan een lijn een iets andere richting.

Behalve het woord humanitas en de verwante woorden en uitdruk­kingen heb ik niet-Nederlandse woorden terwille van de leesbaarheid zoveel mogelijk uit de tekst geweerd. Citaten van Calvijn geef ik steeds in vertaling. Af en toe geef ik tussen haken enkele woorden uit de oor­spronkelijke tekst weer om de toegang tot het begrippenmateriaal dat Calvijn gebruikt te vergemakkelijken.

Ik draag het boek op aan Maarten den Dulk. Zijn dikwijls lastige vragen hebben mij steeds in beweging gehouden.

Ede, 15 februari 1992

8

9

Hoofdstuk I

De inzet

In gesprek met de stoïcijnen

In 1532 laat de jonge humanist Johannes Calvijn zijn eerste werk ver­schijnen. Het is een commentaar op het boek De clementia (`Over de mildheid') van de Romeinse filosoof-staatsman Lucius Annaeus Seneca. Deze leefde van 4 v. Chr. tot 65 na Chr. Hij was de opvoeder van keizer Nero. In zijn boek geschreven in 55 of 56 na Chr. — richt hij zich tot de jonge keizer met raadgevingen voor de uitoefening van de taak die hem als regeerder van het Romeinse rijk wacht. Hij gaat daarbij uit van het persoonlijkheidsideaal van de stoïcijnse wijsbegeerte, waarin zelfbeheersing een belangrijke plaats inneemt. In de verhandeling richt Seneca zich in het bijzonder op de deugd van de mildheid, die voor een regeerder onmisbaar is.

In zijn studiejaren' had Calvijn zich in eerste instantie bekwaamd in de rechten, daarnaast ook in letteren en wijsbegeerte. Hij was daarbij in aanraking gekomen met de humanistische wetenschapsbeoefening. Zijn leermeesters hadden hem ingewijd in de oude Griekse en Romeinse letterkunde. Het is dan ook niet vreemd als de tweeëntwintigjarige Cal­vijn als eerste proeve van wetenschappelijke bekwaamheid een toelich­ting bij een werk van een klassieke auteur in het licht geeft. De volledige titel luidt in het Nederlands vertaald: `De twee boeken over de mildheid, van Lucius Annaeus Seneca, Romeins senator en zeer vermaard filosoof, gericht aan keizer Nero, toegelicht met commentaren van Johannes Cal­vinus van Noyon.'2

Behalve de taal en de stijl moet ook de inhoud van Seneca's boek Calvijn hebben aangesproken. Hij voelde zich aangetrokken tot het stoï­cijnse persoonlijkheidsideaal, waarin zelfbeheersing centraal staat. An­derzijds oefent hij er ook kritiek op uit. In zijn toelichting bij het werk van Seneca bedient hij zich verschillende malen van de woorden huma‑

1. Tenzij anders vermeld zijn biografische gegevens ontleend aan W.F. Dank­baar, Calvijn, Zijn weg en werk, Nijkerk 1982 (2e druk).

2. Titelpagina bij Battles en Hugo voorin.

11

nus en humanitas. Op die plaatsen gaat hij — soms kritisch — in gesprek met de Romeinse filosoof. In dat gesprek brengt hij ook naar voren wat hij zelf voor een menselijke wijze van leven wezenlijk acht.

In de hoofdstukken 4, 5 en 6 van het tweede boek gaat Seneca in op de vraag of medelijden als iets goeds moet worden gezien. `Zeer velen' — zegt hij — `prijzen het als een deugd, en zij noemen een medelijdend mens een goed mens.'3 Seneca is het daar niet mee eens. `Alle goede mensen zullen mildheid en meegaandheid betonen, maar medelijden zul­len zij vermijden. Het is immers een gebrek van een zwakke geest die bezwijkt bij de aanblik van het leed van een ander.'4 Hij weet dat er mensen zijn die de stoïcijnen op dit punt te hard vinden, alsof zij zouden verbieden consideratie te hebben met de menselijke fouten van hun on­derdanen. Dan zou de stoïcijnse filosofie de mensen inderdaad bevelen hun menselijkheid af te leren (dediscere humanitatem) en de onderlinge hulp tussen mensen onmogelijk maken. Maar deze kritiek berust volgens Seneca op onbekendheid met de stoïcijnse leer. `Geen enkele school is vriendelijker en zachter, geen enkele is menslievender, of opmerkzamer op het gemeenschappelijk goed, zo dat zij zich ten doel stelt tot nut en hulp te zijn, en niet voor zichzelf alleen, maar voor allen samen en ieder afzonderlijk te zorgen.'s Maar medelijden noemt hij een ziekte van de ziel, een droefheid die ontstaat door het zien van het leed van een ander. Zulke gevoelens zijn niet passend vóor een wijs man. Ze verstoren de serene rust die een grote geest kenmerkt. Droefheid vertroebelt de geest en staat een verstandig oordeel over zaken in de weg. `Dus' — zegt Seneca — `zal de wijze geen medelijden voelen, omdat hij ook zonder droefheid alles zal doen wat zij doen die wel medelijden voelen.'6 In meeslepende woorden stelt hij de jonge keizer het beeld van de stoïcijnse wijze voor ogen: `Hij zal te hulp snellen bij andermans tranen, maar niet meehuilen. De schipbreukeling zal hij de hand bieden, de verbannene onderdak, degene die gebrek heeft een aalmoes. Hij zal die niet op een krenken­de manier van zich werpen, zoals de meesten doen die voor medelij­dend aangezien willen worden, terwijl men een afkeer heeft van degene die men helpt en bang is door hem aangeraakt te worden. Maar hij zal geven zoals een mens aan een mens geeft uit gemeenschappelijk bezit.

I lij zal de zoon teruggeven aan de moeder die hij in tranen ziet en bevelen

3. 147, 17 e.v. 1. 149, 20 c.v.

5. 119, 35 c.v.

6. 150, 18 c.v.

12

de ketens van de gevangene los te maken. Hij zal de gladiator uit de school bevrijden en zelfs het lichaam van de misdadiger begraven. Maar hij zal dat alles doen met innerlijke rust en met een beheerst gelaat.'' Medelijden daarentegen is verdriet. In een sterke geest is daarvoor geen plaats.

Met de bevlogenheid van een redenaar tekent Seneca het beeld van de stoïcijnse wijze: een mens, betrokken op zijn medemensen, maar in­nerlijk onbewogen. Over dat laatste gaat Calvijn in zijn toelichting met de filosoof in een kritisch gesprek. Er is veel in de stoïcijnse persoonlijk­heid dat hem aantrekt, maar het ideaal van de onbewogenheid deelt hij niet. `Dit moet wel voor ons vast staan' — zegt hij in de toelichting — 'dat medelijden een deugd is, en dat iemand die niet medelijdend is geen goed mens kan zijn (bonum hominem esse posse), wat die wijzen die buiten het leven staan ook mogen oreren in de schaduw van hun stu­deervertrek.'8 Hij haalt een uitspraak uit een brief van Plinius aan om zijn mening te staven: `Of zij wijzen zijn weet ik niet maar mensen zijn zij zeker niet (homines certe non sunt). Het is de mens eigen (hominis est) verdriet te ondervinden, te voelen, maar zich toch daartegen te ver­zetten en vertroostingen toe te laten — maar het is niet zo dat hij geen vertroosting nodig heeft.'9 Daarop volgen enkele aanhalingen uit andere schrijvers uit de oudheid die het voor het gevoel, in het bijzonder het gevoel van medelijden, opnemen. Calvijn sluit zich aan bij de kritiek die al in de oudheid zelf op het stoïcijnse ideaal van onbewogenheid gegeven is. Gevoelens zijn wezenlijk voor het mens-zijn. Een mens zonder ge­voelens kan men geen mens noemen. In sarcastische woorden tekent hij de onbewogen stoïcijnse wijze als iemand die `als uit een verheven burcht het spel van de Fortuin in de wereld van de mensen gadeslaat en meent dat noch zijn eigen lotgevallen, noch die van anderen hem aangaan'." In gesprek met Seneca komt Calvijn tot een besliste keuze. De stoïcijnse onbewogenheid wijst hij af als niet menselijk. Bij deze keuze is hij zijn leven lang gebleven. Tot het laatst toe keert het thema van de menselijke gevoelens in zijn werk terug. Ze zijn een wezenlijk aspect van het mens­zijn.

De betrokkenheid op de medemens is voor Calvijn niet alleen maar praktisch. Zij is ook gevoelsmatig. Met nadruk komt hij op voor het

7. 152, 32 e.v.

8. 148, 32 e.v.

9. 148, 35 e.v. Het citaat is uit Plinius, Epistulae VIII 16, 3 e.v.

10. 153, 26 e.v.

13

medelijden. Seneca had het een `ziekte van de ziel' genoemd." `Dit is het punt waar de hele zaak om draait' — merkt Calvijn daarbij op.12 Hij neemt de definitie van de kerkvader Augustinus over: `Wat is medelijden auders dan een mee-lijden met de ellende van een ander in ons hart, waardoor we gedwongen worden te helpen zoveel we maar kunnen?73

I )c hulp die de medemens biedt komt voort uit het gevoel dat in het hart leeft. Men kan niet op de medemens betrokken zijn zonder ook met hem mee te voelen.14

In het tweede hoofdstuk van boek I laat Seneca de keizer zelf aan het woord. Hoewel hem macht over leven en dood van hele volkeren gege­ven is, zal hij in het vergieten van bloed uiterst terughoudend zijn. `Er is niemand' — laat Seneca hem zeggen — `die niet door de naam mens alleen al (hominis nomine) mijn gunst geniet, ook al zou hem verder alles ontbreken.'ls Calvijn noemt in zijn toelichting verschillende groe­pen mensen die om bepaalde redenen mild behandeld moeten worden. De adel om zijn eerbiedwaardigheid. De massa van het volk om haar meelijwekkendheid. De jeugd verdient het begunstigd te worden, de ou­derdom geëerbiedigd. `Tenslotte bedenk ik dat zij die niets tot hun ver­dediging kunnen aanvoeren tenminste mensen zijn (homines saltem esse) en mij aangaan omdat zij dezelfde naam dragen (nominis cognatione). Zoals Augustinus zegt: Laten wij in hen onze eigen slechtheid vervolgen, maar medelijden hebben met de natuur die wij met hen delen (commu­nem naturam).'"6 De stoïsche gedachte dat de mensheid één is, neemt Calvijn zonder reserves over. De eenheid van het menselijk geslacht weegt voor hem zwaarder dan de verschillen in rang, stand of leeftijd. Hoe verschillend mensen zijn, zij hebben allen de naam mens en de men­selijke natuur gemeen. De stoïsche gedachte van de eenheid van de mens­heid en de gemeenschappelijke menselijke natuur is in de oudheid ge­meengoed geworden. Iemand als Augustinus kan ernaar verwijzen, mis­schien zelfs zonder zich steeds van de filosofische herkomst van het be-

11. 150, 3 e.v.

12. 151, 25 e.v.

13. 152, 2 e.v. Het citaat is uit De civitate Dei IX 5.

14. Ook bij deze keuze is Calvijn gebleven. Oberman wijst op Calvijns gebruik van het woord `nonchalant': `onverschillig zijn, non-chaleur, geen warmte hebben, niet om anderen bekommerd zijn'; H.A. Oberman, De erfenis van Calvijn, grootheid en grenzen, Kampen 1988, 16.

15. 2, 2 e.v.

16. 11, 17 e.v. Het citaat is niet woordelijk bij Augustinus te vinden, de ge­dachte wel; zie Battles en Hugo 43, aant. bij regel 9.

14

grip natuur bewust te zijn. De grondgedachte is steeds dezelfde: Elke mens gaat mij aan. Het feit dat hij een medemens is, is genoeg om mij met hem verbonden te weten.

De stoïsche gedachte van de eenheid van het menselijk geslacht is ont­staan in de Hellenistische periode van de Griekse beschaving. De ver­overingen van Alexander de Grote (356-322 v. Chr.) hadden de wereld een ander aanzien gegeven. De concurrerende Griekse stadstaten maak­ten nu deel uit van één wereldrijk. Bovendien hadden door de verove­ringen van Alexander ook veel niet-Griekse volkeren deel gekregen aan de Griekse cultuur. Het wegvallen van de oude grenzen had een nieuw leefklimaat tot gevolg. Men ging zichzelf minder als behorend tot een bepaald volk of een bepaalde groep mensen zien. In plaats van de oude rivaliteit tussen volkeren en groepen kwam een besef van eenheid. Men ging zich wereldburger (Grieks: kosmopolitès) voelen.

Dit besef krijgt in de stoïcijnse wijsbegeerte vorm in de leer van de eenheid van het menselijk geslacht. Deze eenheid wordt door de stoïcij­nen konsekwent doorgedacht. Zij omvat alle mensen, allen die `de naam mens' gemeen hebben. Calvijn neemt deze gedachte van de stoïcijnen over. Meer nog dan bij Seneca werkt zij bij Calvijn grensdoorbrekend. Zij overbrugt de verschillen tussen adel en volk, ouderen en jongeren. De verschillen in rang, stand en leeftijd zijn betrekkelijk in vergelijking met de eenheid die alle mensen verbindt. De stoïcijnse leer van de eenheid van het menselijk geslacht zal een vaste plaats krijgen in het denken van Calvijn. De inhoud die hij het begrip humanitas geeft zal erdoor worden gekleurd. Menselijk leven is nooit zonder medemenselijkheid. Later zal hij de eenheid van het menselijk geslacht ook een theologische fundering geven, in de schepping van de mens naar Gods beeld. Ook de gedachte dat de eenheid van de mensheid alle grenzen doorbreekt zal hij steeds konsekwenter uitwerken. Hij trekt vanuit de stoïsche filosofie de lijn van de eenheid door tot het einde.

In hoofdstuk 18 van boek I zegt Seneca dat voor de wet ten opzichte van slaven alles geoorloofd is, maar dat het recht dat voor alle levende wezens geldt de mens verbiedt met een medemens te doen wat hij wil.17 Calvijn merkt daarbij op: `Immers de natuur legde in alle levende we­zens, ieder in zijn soort, een gemeenschapsband, zodat een mens een mens niet mishandelt, noch een hond een hond, noch een paard een paard, enzovoort.'18 De mens is, als ieder levend wezen, een gemeen-

17. 110, 12 e.v.

18. 112, 3 e.v.

15

schapswezen. Een geïsoleerd bestaan druist in tegen de menselijke na­tuur. Hij kan alleen in gemeenschap met anderen bestaan. Deze inge­schapen gemeenschapsband verhindert de mens zijn medemensen aan te tasten. Positief gezien vormt deze natuurlijke band een objectieve grond voor het verlenen van hulp aan de medemens, zoals medelijden de gevoelsmatige achtergrond daarvan is. In het denken van Calvijn val­len deze beide samen. Hij geeft het gevoel de plaats die het toekomt en verleent zo het stoïcijnse persoonlijkheidsideaal een menselijk gezicht.19

De eenheid van het menselijk geslacht heeft konsekwenties voor het menselijk handelen. De opmerking van Seneca dat geen deugd mense­lijker (humanior) is dan mildheid,20 is voor Calvijn aanleiding om nader op de betekenis van het woord humanitas in te gaan. De woorden mens (homo) en menselijk (humanus) zijn verwant. Daarom noemt Seneca deze deugd ook de deugd die het meest bij de mens past (homini conve­nientissimam virtutem). `Het woord humanitas wordt in verschillende betekenissen gebruikt' — betoogt Calvijn.21 Hier duidt het `een zekere gemakkelijkheid in de omgang (dexteritas)' aan en `een welwillendheid die zich uitstrekt tot alle mensen zonder onderscheid (benevolentia [...] erga omnes homines promiscua), door de Grieken philanthröpia (men­senliefde) genoemd'.22 In het vervolg van zijn toelichting brengt Calvijn dezelfde gedachte nog wat scherper onder woorden. `In het voorafgaan­de betoogde hij (Seneca) dat mildheid zozeer met de natuur van de men­sen in overeenstemming is, dat hij zou beweren dat die geen mens is (hominem non esse) die niet tegelijk ook mild van aard is en tot mee­gaandheid geneigd.'23 Zonder openheid en welwillendheid ten opzichte van medemensen is mens-zijn onmogelijk.

De eenheid van het menselijk geslacht leidt niet alleen tot een open houding, ze verplicht ook tot onderlinge hulp. `Het staat onder hen (de stoïcijnen) onomstotelijk vast' — zegt Calvijn — `dat mensen terwille van mensen geboren worden (homines hominum causa esse genitos),

19. Battles spreekt van een Stoicism "humanized" in its conception of the wise man, who is moved by noble feelings of pity towards others, not passion­lessly meting out clemency as Seneca and the Stoic school enjoin'; Battles and Hugo 128.

20. 25, 22 e.v.

21. 28, 19 e.v.

22. De omschrijving is ontleend aan Gellius, Noctes Atticae XIII 17, 1. De

juiste betekenis is volgens hem wat de Grieken paideia (`beschaving', `goede

opleiding') noemen — een betekenis die ook bij Calvijn voorkomt. 23. 29, 26 e.v.

16

opdat zij elkaar over en weer hulp bieden, opdat zij gemeenschappelijk overleg voeren, opdat zij zichzelf en wat zij bezitten aan de gemeenschap ter beschikking stellen, voor zover dat het publieke welzijn dient.'24 Een groot aantal citaten uit antieke auteurs moet deze gedachte onder­steunen.25 De stoïsche gedachte dat de mens een gemeenschapswezen is en dat daaruit de verplichting tot onderlinge hulp voortvloeit, zal een belangrijke rol gaan spelen in Calvijns beschouwingen over de inrichting van kerk en staat. Daar krijgt de medemenselijkheid concreet gestalte.

Het mens-zijn heeft een benedengrens. De mens kan tot het niveau van de dieren vervallen. Seneca noemt die mogelijkheid in hoofdstuk 24 van het eerste boek. Daar zegt hij: `Wreedheid is een kwaad dat aller­minst menselijk is (minime humanum malum), en de menselijke geest die zo vriendelijk is, onwaardig. Het is een beestachtige razernij, te ge­nieten van bloed en wonden en het mens-zijn af te leggen (abiecto ho- mine) om te veranderen in een beest van de bossen.'26 Bij de laatste woor­den merkt Calvijn op: `Deze uitdrukking gebruiken wij gewoonlijk wan­neer wij een misdaad aan willen duiden die een mens onwaardig is (fa­cinus homine indignum) en waarbij degene die de daad volvoerde zich niet als mens gedroeg (se hominem non gesserit).'27 Hij licht dit toe met een citaat uit Cicero: `Immers, wat maakt het uit of iemand zich van een mens in een beest verandert, of in de gestalte van een mens de woestheid van een beest omdraagt?'28 De ervaring dwingt Calvijn op dit punt verder te gaan dan de filosofen. `De filosofen nemen niet aan dat iemand zo ver van de wet der natuur kan afwijken, dat hij voor zijn genoegen slecht is, maar toch komt het — ik weet niet hoe — in werkelijkheid voor dat bepaalde mensen zonder reden slecht zijn, en zo razen van de lust tot zondigen dat dat zondigen zelf hun genoegen geeft, zelfs als er geen aanleiding toe is.'29 Hoewel de mens tot redelijk denken in staat is, is hij ook in staat zijn medemensen te doden. Daarmee zakt hij onder het niveau van het redeloze dier. `Zij (de dieren) laten dieren van hun eigen soort met rust, maar de mens spaart zijn medemensen, ja, zelfs zijn bloedverwanten niet.'30 De mens kan zover afwijken van de wet der

24. 28,25 e.v.

25. 28, 33 e.v.

26. 128, 3 e.v.

27. 129, 14 e.v.

28. 129, 16 e.v. Het citaat is uit Cicero, De officiis III 82.

29. 132, 13 e.v. 30. 135, 16 e.v.

17

natuur die voor alle levende wezens geldt, dat hij louter voor zijn ge­noegen medemensen doodt. Daarmee zakt hij tot beneden het niveau van de dieren. Zover gingen de oude filosofen niet. Het is de ervaring zelf die bij Calvijn de eerste vermoedens wekt van de afgrondelijke diepte van het kwaad dat in de mens schuilgaat. Deze vermoedens zijn een eerste aanzet tot Calvijns latere radicaal negatieve visie op de menselijke natuur.

Bekering tot gehoorzaamheid

In 1536, vier jaar na de Seneca-commentaar, verschijnt Calvijns Insti­tutie voor de eerste maal in druk. De volledige titel luidt Christianae religionis institutio (Onderricht in de christelijke godsdienst).31 In de jaren tussen beide publicaties heeft zich een ommekeer voltrokken in het leven van Calvijn. Zelf schrijft hij daar zo'n vijfentwintig jaar later over: `Eerst was ik de bijgelovigheden van het pausdom zo hardnekkig toege­daan, dat het niet gemakkelijk was mij uit die diepe afgrond te trekken. Maar door een onverwachte bekering heeft God mijn hart, dat voor mijn leeftijd al te zeer verhard was, tot gehoorzaamheid onderworpen. En toen ik aldus enige smaak in de ware vroomheid gekregen had, ont­vlamde ik zo in ijver om daarin verder te komen, dat ik de andere studiën weliswaar niet terzijde schoof, maar mij daar toch met minder energie mee bezighield. Nog geen jaar was er verlopen, of allen, die begerig waren naar de zuivere leer, kwamen naar mij, de nieuweling en begin­neling, toe om van mij te leren.'32 Het woord `gehoorzaamheid' moet hier verstaan worden in de zin van `ontvankelijkheid om zich te laten onderrichten' (docilitas). Daarmee is het wezenlijke van de verandering in Calvijns leven aangeduid.

Het tijdstip van deze ommekeer is niet met zekerheid vast te stellen. Het moet ergens tussen eind 1533 en mei 1534 liggen. Calvijn beschrijft de ommekeer als een plotseling ingrijpen van God in zijn leven. Dat hoeft een zekere voorbereiding niet uit te sluiten. Maar als hij na een kwarteeuw op de gebeurtenis terugkijkt, herinnert hij zich in de eerste plaats het onverwachte ervan. Een overweldigende ingreep van God in zijn bestaan. Hij spreekt over een `bekering' waarin hij `tot gehoorzaam­heid' werd `onderworpen'. De vrij filosoferende humanist werd tot luis­teren gedwongen. Het spreken van God zou voortaan doorslaggevend

31. In de latere edities luidt de titel Institutio christianae religionis.

32. Uit de voorrede van de commentaar bij de Psalmen; vertaling van Dankbaar (23).

18

zijn in zijn bestaan. Dat houdt niet alleen in dat hij de `bijgelovigheden van het pausdom' achter zich laat. Ook de `studiën' waar hij zich tot dan toe mee beziggehouden had raken enigszins op de achtergrond om plaats te maken voor de beoefening van de godgeleerdheid. De Institutie van 1536 is daarvan de eerste vrucht.

Het boek is in zijn eerste opzet geschreven om de vervolgde protes­tanten in Frankrijk in de beginselen van de geloofsleer te onderichten.33 In de brief die aan het werk voorafgaat richt hij zich tot de Franse koning om de zaak van de protestanten in zijn land te verdedigen. Het werk dient dus tevens als geloofsbelijdenis en verdedigingsgeschrift. Met het eerste grote werk dat hij na zijn bekering laat verschijnen wil hij een dienst bewijzen aan zijn geloofsgenoten. Het is een boek uit één stuk, dat in enkele maanden tot stand gekomen is. Een onmiddellijk resultaat van het onderwijs dat hij uit het Woord ontvangen had.

Het verschil met de vier jaar oudere Seneca-commentaar komt al in de eerste zin van het werk naar voren: `In deze twee delen bestaat na­genoeg het totaal van de heilige leer: in de kennis van God en die van onszelf.'34 De kennis van God en die van de mens worden van meet af aan met elkaar in verband gebracht. Een kennis van de mens los van die van God is voor Calvijn voortaan ondenkbaar. Na deze aanhef geeft hij in korte trekken de belangrijkste aspecten van de relatie God/mens weer. De eerste bladzijden van het boek zijn van een concentratie en een directheid die men in de latere bewerkingen van de Institutie zo niet meer terugvindt. Ze lijken onder de onmiddellijke indruk van de ingrij­pende wending geschreven. Wat hij hier zegt is niet alleen wezenlijk voor heel zijn latere theologische denken, maar ook voor de wijze waarop hij voortaan over het mens-zijn zal spreken. Ik geef de gedachtengang kort weer.

Ten aanzien van God moet in de eerste plaats vaststaan dat Hij zelf `oneindige wijsheid, gerechtigheid, goedheid, barmhartigheid, waar­heid, kracht en leven is', en dat `waar er ook maar iets van deze zaken gezien wordt, dat van Hem afkomstig is'. In de tweede plaats dat alle dingen tot zijn heerlijkheid geschapen zijn en dat zij Hem met recht gehoorzamen en Hem als Heere en Koning erkennen. In de derde plaats dat Hij een rechtvaardig Rechter is die degenen die Hem niet gehoorza­men streng zal straffen. In de vierde plaats dat Hij barmhartig is en elk arm schepsel dat tot Hem de toevlucht neemt ontvangt, dat Hij bereid

33. O.S. I 21.

34. O.S. I 37.

19

is vergeving en hulp te schenken aan ieder die Hem daarom vraagt.3s

Ten aanzien van de mens moet men het volgende weten: ten eerste dat hij naar Gods beeld en gelijkenis geschapen is en door Hem met wijsheid, gerechtigheid en heiligheid is begiftigd. Maar toen hij in zonde viel verloor hij alles wat hij in God bezat. Hem bleef niets over dan onwetendheid, ongerechtigheid, onmacht, dood en oordeel, de vruchten van de zonde. De eerste mens heeft zijn hele nageslacht in de val mee­gesleept. Daarom zijn wij allen onwetend omtrent God en hebben geen deel aan Hem. Ons hart is tot alle kwaad geneigd en weerspannig tegen God. `En' — zegt Calvijn — `als wij nu en dan uiterlijk wat goeds laten zien, blijft toch de innerlijke geneigdheid van de geest in haar vuilheid en verdraaidheid vastzitten.' Maar God oordeelt niet naar het uiterlijk. Hij ziet het hart aan. `Daarom, hoe schitterend het gelaat van heiligheid dat de mens vertoont ook is, het is niets anders dan toneelspel en ook een walging voor God omdat er altijd boze en bedorven gedachten in de geest onder schuilgaan.'36

Het is duidelijk dat Calvijns visie op de mens sinds 1532 radicaal veranderd is. Het bleek met de menselijke natuur erger gesteld dan hij toen vermoedde. Hoewel hij ook toen de positieve mensvisie van de filosofen enigszins wantrouwde, heeft hij toch pas in de ontmoeting met God de diepte van het kwaad in de mens gepeild. Het bleek vooral daarin te liggen dat hij hardnekkig weigert zich aan God te onderwerpen. En dat terwijl in God alles is wat hij maar kan verlangen. In dat hardnekkig verzet tegen God is de afgrondelijke boosheid van de mens gelegen. Daartegenover moet al het goede dat hij naar buiten toe vertoont ver­bleken.

Ik vervolg de weergave van Calvijns betoog. In deze verstoorde relatie staan wij tegenover God als schuldigen tegenover een rechter. Het is ons geweten dat ons dat bewust maakt, in het bijzonder als wij geconfron­teerd worden met de geschreven wet van God. Die overtuigt ons ervan dat we op de vergeving en de hulp van God aangewezen zijn. Nadat we zo op onze plaats terechtgekomen zijn, zal God ons vergeven en in ge­nade aannemen en ons van nieuwe kracht voorzien om zijn geboden te volbrengen. Dit alles ontvangen wij door Jezus Christus. Die heeft ons vlees aangenomen en zo de afstand tussen God en ons overbrugd. Door zijn dood heeft Hij ons van het oordeel van God verlost. Hij geeft ons de gaven van zijn Geest die maakt dat de boze begeerten in ons sterven

35. O.S. I 37.

36. O.S. I 37 e.v.

20

en wij in een nieuw leven wandelen. Dit alles ontvangen wij door het geloof in Christus en het vertrouwen op de goddelijke goedheid. Het is hier èf-óf: Hebben wij deel aan Christus, dan hebben we in Hem alles wat tot ons heil dient. Hebben wij geen deel aan Hem, dan zijn we uitgesloten van elke heilsverwachting. Daarom moeten we God vragen of Hij ons tot kennis van onszelf en geloof in zijn genade in Christus brengt, die de enige weg is om tot de Vader te komen.37

Uit deze samenvatting blijkt dat Calvijn over de mens alleen nog in relatie tot God kan spreken. Inderdaad is in de `kennis van God en van onszelf' nagenoeg de hele inhoud van de Institutie samengevat. `Deze neiging om het goddelijke en het menselijke zij aan zij te plaatsen, en daarbij zowel een spanning als een positieve relatie te laten zien, is ken­merkend voor het hele werk.' (Dempsey Douglass)38 Men is hier vier jaar na de Seneca-commentaar in een andere wereld terechtgekomen. In het eerste werk kwam de relatie met God nog nauwelijks ter sprake. In de Institutie wordt vrijwel alles door die relatie bepaald. Het is te verwachten dat in deze nieuwe omgeving ook het woord menselijk een andere klank krijgt.

Het woord humanus (menselijk) verschijnt voor het eerst iu het ge­deelte dat de tien geboden behandelt. Het vierde gebod — het sabbats­gebod — betrekt Calvijn op het vinden van rust in God. `Dat gebeurt dan' — zegt hij — `wanneer wij volledig afstand doen van onze boze begeerten, die niets anders doen dan het geweten kwellen, verwarren en opjagen; wanneer wij rusten van de ondeugdelijke werken van ons vlees, dat wil zeggen de werken die uit onze begeerte en uit de slechtheid van onze natuur voortkomen; om het in één keer te zeggen: van de werken die niet uit Gods Geest zijn, welke schijn van menselijke wijsheid zij naar buiten toe ook vertonen (quamlibet sapientiae humanae speciem prae se ferant).'39 Het vinden van rust bij God heeft als keerzijde het loslaten van alles wat niet uit de Geest voortkomt. Calvijn noemt hier `boze begeerten' en op één lijn daarmee de `slechtheid van onze natuur' waaruit zij voortkomen. `Boze begeerten' zijn de strevingen die maken dat de mens zich tegenover God opstelt in plaats van zich aan Hem te

37. Samenvatting van O.S. I 38-41.

38. J. Dempsey Douglass, The Image of God in Humanity, A Comparison of Calvin's Teaching in 1536 and 1559, in: E.J. Furcha (uitg.), In Honour of John Calvin 1509-64, Papers from the 1986 International Calvin Sympo­sium, McGill University, Montreal 1987, 177.

39. O.S. I 47.

21

onderwerpen. Het woord `natuur' geeft aan hoe diep deze strevingen in de mens geworteld zijn. De werken die daaruit voortkomen noemt Cal­vijn `de werken van ons vlees', dat is: van de mens zoals die zich tegen­over God stelt. Zulke werken kunnen een `schijn van menselijke wijs­heid' vertonen, maar in werkelijkheid is het `slavenwerk' (opera [...] servilia), zoals Calvijn even verderop zegt. `De wet van de sabbat beveelt ons daarvan te rusten opdat God in ons woont, in ons werkt wat goed is, en ons regeert door de leiding van zijn Heilige Geest, wiens regering vrede en rust aan het geweten brengt.' In deze beschouwing over het vierde gebod staan God en mens tegenover elkaar. De strevingen die uit de mens voortkomen staan tegenover dat wat uit de Geest van God is. Het gebod richt zich tegen alle werken die de mens vanuit zichzelf voort­brengt, `welke schijn van menselijke wijsheid zij naar buiten toe ook vertonen' — voegt Calvijn daaraan toe.

Bij de woorden `menselijke wijsheid' moet men hier mijns inziens ook denken aan de filosofie zoals Calvijn die ook zelf beoefend had. Hij noemt haar `menselijke wijsheid' en plaatst haar zo tegenover de god­delijke wijsheid die men leert door te luisteren naar Gods woord. Cal­vijns veranderde mensvisie heeft ook een verandering in de waardering van de menselijke wijsheid — in het bijzonder ook de filosofiebeoefening — tot gevolg. In de Seneca-commentaar nam hij betrekkelijk argeloos allerlei elementen uit de' stoïsche filosofie in zijn denken op. Christen en heiden staan daar op een brede gemeenschappelijke basis. In de Institutie is deze basis weggevallen. Daar beheerst de relatie tussen God en mens het hele betoog. In die relatie staan God en mens tegenover elkaar. De mens verzet zich tegen God en weigert zich aan Hem te onderwerpen. Dat verzet zit diep. Het is zijn `natuur' geworden. Alle mensen zijn in dat verzet betrokken. De stoïcijn met zijn verheven persoonlijkheidside­aal verschilt daarin niet van de rest van de mensheid. Zelfs niet als dat ideaal een menselijk gezicht krijgt zoals bij Calvijn. Ook het streven om een dergelijk ideaal gestalte te geven is een streven dat voortkomt `uit de slechtheid van onze natuur' en dat ons verhindert rust te vinden bij God. De kritiek die Calvijn hier op de filosofie en alle menselijke wijsheid oefent is radicaal. Zij gaat veel verder dan de kritische kanttekeningen die hij in 1532 bij het persoonlijkheidsideaal van de stoïcijnen had ge­plaatst. Hier wordt de menselijke wijsheid als zodanig onder kritiek ge­steld als verzet tegen God.

Het woord `menselijk' heeft hier een klank die het vier jaar tevoren nog niet had. Het staat hier tegenover goddelijk. `Menselijke wijsheid' is hier wijsheid die alleen op menselijk niveau enig bestaansrecht heeft.

22

Het woord `menselijk' duidt hier op het niveauverschil tussen mens en God. Men zou het ook kunnen weergeven met `slechts menselijk'. Maar daarmee is nog niet alles gezegd. De relatie tussen God en mens kent ook momenten van spanning waarin de mens tegenover God staat. De mens kan zijn wijsheid ook gebruiken om zich daarmee tegen het on­derricht van God teweer te stellen. In een dergelijk verband klinkt in het woord `menselijk' een verwijzing mee naar het menselijk verzet tegen God. Later zal Calvijn in dat verzet — de weigering om te luisteren — de `oerzonde' zien, de wortel waaruit alle andere zonde voortkomt.40 Menselijke wijsheid — de filosofie inbegrepen — mag dan op menselijk niveau haar geldigheid hebben, dikwijls verbergt zij onder de oppervlak­te een diep verzet tegen God.

Juist in de kerk ziet Calvijn deze vorm van verzet op allerlei manieren aan het werk. In de leer van de sacramenten bespeurt hij allerlei bij­mengselen van menselijke aard. Bijvoorbeeld de gewoonte om bij het avondmaal de beker aan het volk te onthouden. Het argument dat het lichaam van Christus voldoende is omdat het de hele Christus is, wordt door Calvijn als voortkomend uit `de vermetelheid van de menselijke rede' (humanae rationis audacia)41 afgewezen. Een kenmerkende uit­drukking die bij hem in allerlei variaties terugkeert. Ook heeft Christus maar twee sacramenten ingesteld. Het is niet een zaak van `menselijke beslissing' (humani arbitrii)42 om daar andere aan toe te voegen. Zo staat het ook met de vele ceremonieën die aan de sacramenten zijn toege­voegd. Ze dateren soms van kort na de tijd van de apostelen. `Maar' — zegt Calvijn — `dat is ongetwijfeld de brutaliteit van het menselijk zelf­vertrouwen (humanae confidentiae procacitas), dat zich niet binnen de perken kan houden, maar steeds met de geheimenissen van God speelt en zich daarin te buiten gaat.'43 Steeds ziet hij de `roekeloosheid van de mensen' (hominum temeritas)44 aan het werk. Hij ziet wat van God is in de sacramenten `nauwelijks door de kiertjes schijnen [...] temidden van de menigte aan menselijke uitvindingen' (inter humanarum inven­tionum turbam)45 waardoor ze overwoekerd zijn. Ook de leer van het louteringsvuur is een vrucht van `menselijke overmoed' (humana auda‑

40. Zie hoofdstuk 3, pag. 43 e.v.

41. O.S. I 150, later in IV 17,47.

42. O.S. I 159, later in IV 18, 19.

43. O.S. I 162, later in IV 17, 43.

44. O.S. I 163.

45. O.S. I 168, later in IV 19, 11.

23

cia).4` De boete als sacrament is `louter een vinding van mensen' (merum [...] hominum inventum).47

De woorden `mens' en `menselijk' hebben in deze uitdrukkingen een negatieve klank. Ze verwijzen naar het menselijk verzet, de weigering om zich aan God te onderwerpen. Leer en praktijk van de kerk moeten voortdurend van menselijke toevoegingen gezuiverd worden, omdat ze voortkomen uit verzet tegen God. In de kerk moeten — volgens het woord van Petrus48 — de woorden van God gesproken worden. Wat wil dat anders zeggen, dan dat men alle uitvindingen van de menselijke geest (humanae mentis inventiones) weert, uit welk brein ze ook voort­gekomen zijn, opdat het zuivere woord van God in de kerk van de ge­lovigen wordt onderwezen en geleerd, en dat men alle meningen van mensen (hominum [...] placita), tot welke stand ze ook behoren, weg­neemt, opdat alleen van God de besluiten bevestigd worden.'49 Het doel van deze voortdurende zuivering is positief. Calvijn wil daardoor de baan vrijmaken voor het woord van God. Daarin komt het heil tot de mens. Daarom moet het steeds van alle menselijke bijmengingen gerei­nigd worden. Hetzelfde geldt voor de sacramentsleer. `Aangezien het sacrament het geweten van de gelovigen met een zekere belofte van God moet oprichten en vertroosten, en het die zekerheid nooit van een mens zou verkrijgen, moet het sacrament voor ons een getuigenis zijn van de goede wil van God jegens ons, waarvan niemand van de mensen of van de engelen getuige kan zijn, omdat niemand Gods raadgever is ge­weest.'S0 De afwijzing van menselijke bijmengselen in de sacramentsleer dient de zekerheid van het geloof die alleen op Gods eigen getuigenis kan rusten.

Toch wordt het goddelijk getuigenis in de sacramenten — in ieder geval in de doop — door alle toevoegingen van mensenzijde niet krach­teloos gemaakt. Tegenover de wederdopers houdt Calvijn vast aan de geldigheid van de doop die volgens de Rooms-katholieke rite bediend is. `Tegen hun onzinnigheden zullen wij ons met een afdoende argument verdedigen, als wij bedenken dat wij door de doop zijn ingewijd, niet in de naam van één of ander mens (in nomen alicuius hominis), maar in de naam van de Vader, en van de Zoon, en van de Heilige Geest.'51

46. O.S. I 200, later in III 5, 6.

47. O.S. I 202, later in IV 19, 17.

48. 1 Petr. 4:11.

49. O.S. I 237, later in IV 8, 9.

50. O.S. I 162, later in IV 19, 2.

51. O.S. I 134, later in IV 15, 16.

24

De doop is `niet van een mens (baptismum non esse hominis), maar van God'. Het goddelijke heeft het overwicht over dat wat de mensen toe­gevoegd hebben. Dit inzicht zal later bepalend worden voor Calvijns visie op de kerk.52

In de Institutie komt de mens alleen in relatie met God aan de orde. In die relatie is niet alleen van verzet sprake. Wel blijft steeds het verschil in niveau tussen God en mens bestaan. `Menselijk' is in samenhang met de relatie God/mens altijd `slechts menselijk'. Mens-zijn in relatie met God houdt in dat men zich van dat `slechts' bewust is, dat men de grenzen die de mens gesteld zijn in acht neemt, dat men als mens zijn plaats kent voor Gods aangezicht. Bij de behandeling van de geloofsartikelen merkt .Calvijn naar aanleiding van het God-zijn van Jezus op: `Maar al wat er aan menselijke wijsheid is (quidquid [...] est humanae sapientiae), moet hier onderworpen en als gevangen gehouden worden, en zonder nieuws­gierig redeneren, zonder aarzelen ook, moeten dergelijke geheimenissen aanbeden worden, die elke bevatting van het menselijk verstaan (omnem humani sensus captum) ver te boven gaan.'"; Het menselijk denken vindt in de goddelijke geheimenissen zijn grens. Het God-zijn van Christus ligt op een niveau dat voor het menselijk denken onbereikbaar is. Hier kan men zich alleen door de Schrift laten onderwijzen en moet men niet zoals de ketters in zijn eigen denken verward raken. De wijze waarop Calvijn hier over de onderwerping van het verstand spreekt herinnert aan de woorden waarmee hij later de grote wending in zijn leven be­schrijft: `bekering tot gehoorzaamheid'. Leven en denken zijn bij Calvijn een eenheid.

Dezelfde gedachtengang treft men aan als hij spreekt over de kerk als het getal der uitverkorenen. Ook dat is een geheimenis dat de mens niet in zijn greep krijgt. Voor zichzelf heeft ieder die deelheeft aan Christus daarmee ook de zekerheid dat hij tot de uitverkorenen behoort. `Verder' — zegt Calvijn — `is het niet aan ons met zekerheid over anderen te oordelen of zij van de kerk zijn of niet en de uitverkorenen van de ver­worpenen te onderscheiden. Dat is immers enkel het voorrecht van God, te weten wie de zijnen zijn — zoals Paulus getuigt. En opdat de roeke­loosheid van de mensen (hominum temeritas) niet zover voorwaarts stormt, worden wij er dagelijks door de uitkomst zelf aan herinnerd, hoe ver Gods oordelen ons verstaan te boven gaan (sensum nostrum

52. Zie hoofdstuk VII, 229 e.v.

53. O.S. I 77.

25

superent).'54 `Ons verstaan' is hier gelijk aan `menselijk verstaan'. Het menselijk verstand moet halt houden bij de oordelen die God aan zichzelf voorbehouden heeft. Het is zelfs alsof God de mens opzettelijk in ver­warring brengt om hem terug te wijzen binnen de grenzen die hem ge­steld zijn. `Het getuigt' — zegt Calvijn — `van gezond inzicht, de dag van de onthulling af te wachten, en niet roekeloos vooruit te lopen op het oordeel van God. Meer vrijheid moeten wij ons in het oordelen niet aanmatigen, tenzij wij Gods kracht willen begrenzen en een wet stellen aan zijn barmhartigheid. En dat terwijl Hij — zo dikwijls Hem goed lijkt — de slechtsten in de besten verandert, vreemden inlijft en buiten­staanders opneemt in de kerk om zo de mening van de mensen (hominum opinionem) te pareren en hun roekeloosheid terug te stoten, opdat zij zich geen recht tot oordelen durven aanmatigen boven wat hun toe­komt.'S5 Er zit iets van goddelijke humor in de opzettelijke tegendraads­heid waarmee God in het menselijk oordelen verwarring zaait. Hij laat zijn barmhartigheid niet door het oordeel van mensen begrenzen. De termen `pareren' en `terugstoten' (eludere en retundere) zijn aan de schermkunst ontleend. God speelt met de mens een spel van `parade-ri­poste' en houdt hem zo binnen de grenzen die hem als mens gesteld zijn. Hier komt een humor naar voren die men meestal niet bij Calvijn zoekt

— zeker niet in zijn predestinatieleer die ooit `een theologie, vlak aan de rand van de wanhoop' is genoemd (Van der Linde).S6 Vanuit Calvijns visie op de mens is daar reden toe. Maar dat dezelfde predestinatieleer ook ruimte biedt aan een relativerende goddelijke humor, mag niet ver­geten worden. Het is God die in zijn predestinatie, zijn voorbestemming, de uitkomst van elk mensenleven bepaalt. De mens met zijn beperkte

— om niet te zeggen: bekrompen — oordeel heeft daarbij dikwijls het nakijken. Er is in de relatie tussen God en mens niet alleen plaats voor de ernst van toom en genade, maar ook voor speelse plaagstootjes waar­mee Hij de mens binnen zijn grenzen houdt. De vrijheid waarmee God oordeelt verhindert de mens zichzelf al te serieus te nemen. Een menselijk oordeel is nooit het laatste oordeel. De mens blijft in zijn oordelen altijd `slechts mens'.

54. O.S. I 88, later bewerkt in IV 2, 8.

55. O.S. I 90, later in IV 12, 9.

56. S. van der Linde, Gereformeerde Scholastiek IV, Calvijn, Theologica Re­formata XXIX 3, 1986, 244-66, 264.

26

;onclusies

Zijn eerste gedachten over humanitas ontwikkelt Calvijn in gesprek met de stoïcijnse filosofie uit de oudheid. Daarbij vallen enkele beslissingen die van blijvende betekenis zijn voor zijn denken. In de eerste plaats neemt hij het tegen de stoïcijnen op voor de menselijke gevoelens, in het bijzonder het gevoel van medelijden met de mens die hulp nodig heeft. De onbewogenheid van de stoïcijnse wijze acht Calvijn onmenselijk. De gedachte van de eenheid van het menselijk geslacht neemt hij van de stoïcijnen over. Een mens heeft zich verbonden te weten met iedere me­demens. Het feit dat de ander een medemens is — met dezelfde naam en dezelfde natuur — is daarvoor al een genoegzame grond. De band die de mensen samenbindt is sterker dan de verschillen die er tussen hen zijn. Een open houding ten opzichte van medemensen is daarom wezen­lijk voor een menselijke manier van leven. De eenheid van het menselijk geslacht brengt ook de verplichting tot onderlinge hulp met zich.

Op de beslissingen die Calvijn in zijn eerste werk neemt als hij nadenkt over humanitas, komt hij niet meer terug. De gedachten die hij daarover in gesprek met de stoïcijnse filosofie ontwikkeld heeft zullen wel uitge­werkt en door andere aangevuld worden, maar ze zullen wezenlijk blij­ven voor wat hij over het mens-zijn te zeggen heeft.

De relatie tussen heidense wijsbegeerte en christelijk gedachtengoed blijft in de Seneca-commentaar nog vaag. `De commentaar [...] geeft genoegzaam getuigenis van het feit dat Calvijn het als iets volkomen natuurlijks aanvaardde dat er een brede gemeenschappelijke basis van menselijke kennis, ervaring en gevoel tussen christen en heiden zou be­staan.' (Hugo)57 In de Institutie van 1536 komt het tot een confrontatie tussen die twee.

De `onverwachte bekering tot gehoorzaamheid' in het leven van Cal­vijn brengt ook een gewijzigde visie op de plaats van de mens met zich. In de eerste zin van de Institutie worden God en mens met elkaar in relatie gebracht. Van dat ogenblik af is het voor Calvijn onmogelijk om buiten deze relatie om over de mens te spreken, zoals hij in de Seneca- commentaar nog gedaan had. Daardoor krijgt ook het gebruik van het woord `menselijk' (humanus) nieuwe accenten. Dikwijls klinkt er een verwijzing in naar de mens die zich tegen God verzet om zich in zijn autonomie te kunnen handhaven. Een uitdrukking als `de vermetelheid van de menselijke rede' is karakteristiek voor Calvijn. Dat is de verme­telheid van het menselijk denken dat weigert zich door God te laten

57. Battles en Hugo 59.

27

onderrichten en het heil dat alleen in Hem te vinden is in de weg staat. Het gebruik van het woord menselijk raakt hier aan de zondeleer zoals Calvijn die later zal uitwerken.

De notie van verzet tegen God is niet steeds aanwezig. Soms duidt het woord menselijk alleen het niveauverschil tussen God en mens aan. Het mens-zijn heeft een bovengrens. Ten opzichte van God is menselijk altijd `slechts menselijk'. Mens-zijn voor God is zich houden binnen de men­selijke grenzen, zijn plaats kennen voor God, weten dat Gods geheime­nissen en oordelen het menselijk kennen te boven gaan.

De Seneca-commentaar en de Institutie van 1536 geven twee lijnen aan in het denken van Calvijn. Men zou ze de `humanistische' en de `reformatorische' kunnen noemen. Ze lopen niet onbekommerd parallel. Ze kunnen met elkaar botsen, zoals in dit hoofdstuk duidelijk werd. De reformatorische lijn — die met de Institutie van 1536 definitief inzet — is ontegenzeggelijk de hoofdlijn. Maar men verstaat Calvijn niet als men niet ook steeds de andere lijn in het oog houdt. Ook in de Institutie van 1536 wordt deze doorgetrokken. In de beschouwingen die Calvijn daar­in aan het samenleven in kerk en staat wijdt speelt — zoals we nog zullen zien58 — het begrip humanitas een belangrijke rol. In de latere uitgaven van de Institutie worden beide lijnen verder doorgetrokken en steeds hechter met elkaar in verband gebracht.

58. Hoofdstuk VII, 204 e.v.

Hoofdstuk II

De klassieken

Menselijk heidendom

Na de ommekeer in zijn leven is Calvijn zich steeds meer op de theologie gaan toeleggen. Zijn vroegere studies (rechten, wijsbegeerte, letteren) kwamen op het tweede plan, hoewel hij uitdrukkelijk zegt dat hij ze niet opzij heeft gezet. De beoefening van deze vakken blijft voor hem van belang. De bijdrage die ze aan zijn vorming geleverd hebben is door het nieuwe niet achterhaald.

De beoefening van rechten, wijsbegeerte en letterkunde steunde voor een belangrijk deel op de bestudering van klassieke heidense auteurs. Het ging in de studie van die auteurs om meer dan alleen de talen. Ieder die in Calvijns tijd een hogere opleiding genoot nam daarmee ook een hoeveelheid voorchristelijk gedachtengoed in zich op. De antieke cultuur is door de komst van het christendom in Europa niet zomaar wegge­vaagd. Het christelijk Europa van de late oudheid en de middeleeuwen had allerlei elementen uit de voorchristelijke Romeinse beschaving in zich opgenomen. Die functioneerden op onpersoonlijke wijze in het ge­heel van het christelijk denken. Toen kerk en cultuur aan het einde van de middeleeuwen in formalisme dreigden vast te lopen, nam de bestu­dering van de klassieke auteurs een wending. Tot dan toe had men de klassieken op onpersoonlijke wijze gelezen: Losse citaten eruit dienden als bouwstenen in het grote gebouw van het christelijk denken. Nu ging men dezelfde geschriften op hun eigen waarde schatten. Daarbij kreeg men ook oog voor de auteur die zich erin uitsprak. Het kwam tot een ontmoeting met mensen, persoonlijkheden — iets waarvoor in het for­malistisch denken van de late middeleeuwen geen plaats was geweest. Het woord ontmoeting is niet te sterk. Men ontmoette de grote persoon­lijkheden uit de oudheid als levende mensen. De Italiaan Petrarca (1304­1347) schreef brieven aan beroemde mannen uit de oudheid. Een ont­moeting over meer dan tien eeuwen christelijke traditie heen. Die ont­moeting maakte dat men zich ook van zijn eigen persoonlijkheid bewust werd. In gesprek met de ouden probeerde men ook op het spoor te ko­men wat wezenlijk was voor het eigen mens-zijn. De ontmoeting met

28 29

de oudheid betekende een bevrijding van de verstarde middeleeuwse denkvormen. De gemeenschapsmens van de middeleeuwen groeide uit tot een zelfstandige, zelfbewuste persoonlijkheid. Iemand met een eigen denken en een eigen wil. De `renaissance' (wedergeboorte) van de klas­sieke oudheid was meteen ook de geboorte van de moderne westerse mens. De renaissance-mens is één van ons.

In zijn commentaar op Seneca heeft Calvijn aan deze beweging deel­genomen. Het gesprek met de klassieke auteurs diende de beschaving, de vorming van de persoonlijkheid. Het voedde op tot een `menselijke' manier van leven en samenleven. Het woord humanitas krijgt in dat verband de betekenis van `menselijke beschaving'. In de eerste druk van de Institutie komt deze betekenis van het woord nog niet naar voren. Daar is de relatie tussen God en mens het thema. Beschaving komt niet als afzonderlijk thema aan de orde. Dat gebeurt pas in de uitgave die in 1539 verschijnt. Calvijn is in dat jaar in Straatsburg werkzaam als pre­dikant en doceert de uitleg van de Schrift, in het bijzonder van het Nieu­we Testament, aan de academie aldaar. De eerste uitgave van de Insti­tutie draagt het karakter van een belijdenis. De bewerking van 1539 draagt het stempel van Calvijns werkzaamheden als pastor en docent. De concentratie van het oorspronkelijke werk maakt plaats voor een bredere betoogtrant. Het werk groeit uit tot een theologisch leerboek waarin een breed scala aan onderwerpen aan de orde komt.

De kennis van God blijft één van de grote thema's van het werk. In verband daarmee zegt Calvijn dat God in ieder mens `enig besef van een godheid' (divinitatis sensus) levend houdt, opdat niemand zich achter onwetendheid omtrent God kan verschuilen.' Om zijn stelling kracht bij te zetten beroept hij zich op de ervaring. `Inderdaad, als men ergens onwetendheid omtrent God zoekt, kan er nergens met meer waarschijn­lijkheid een voorbeeld van bestaan dan onder de afgestompte volkeren die ver van de menselijke beschaving staan (inter obtusiores populos et ab humanitatis cultu remotiores).' Een aanhaling uit Cicero' moet deze bewering bevestigen: `Maar — zoals de beroemde heiden zegt — er is niet één natie zo barbaars, niet één volk zo verwilderd, of deze overtui-

1. I 3, 1 (1539).

2. Voor de plaatsen zie O.S. III 38, aant. 1. Tusculanae disputationes I 30 komt het dichtst bij de formulering van Calvijn. Zelf verwijst hij naar De natura deorum. In I 43 en 62 van dat werk komt de gedachte inderdaad naar voren, maar in andere woorden. Waarschijnlijk hebben al deze plaat­sen Calvijn door het hoofd gespeeld.

30

ging heerst er, dat er een God is. En mensen die op andere gebieden van het leven in het geheel niet van de beesten lijken te verschillen, bewaren toch steeds een zekere kiem van godsdienst [...].' In plaats van 'mense­lijke beschaving' zou men ook — meer letterlijk — `vorming' of 'beoefe­ning van menselijkheid' kunnen vertalen. Menselijkheid staat hier tegen­over afstomping, barbaarsheid, verwildering, een dierlijke levenswijze. Menselijk is hier alles wat daartegenover staat: gevoelig registrerend denken, geletterdheid, beschaving in de letterlijke zin: een welgemanier­de wijze van leven waarin de wilde uitwassen bijgeschaafd zijn en die zich daarin van het dierlijke onderscheidt.

Calvijn beroept zich voor zijn visie op de niet-beschaafde volkeren op Cicero, voor wie menselijke beschaving gelijk stond met de Grieks-Ro­meinse beschaving waarvan hij zelf een belangrijk vertegenwoordiger was. De ontmoeting met de volkeren die buiten de invloedssfeer van de Europese beschaving leefden moest nog plaatsvinden.' Het feit dat Cal­vijn hier een antieke auteur aanhaalt is op zich al een bewijs van bescha­ving. Het bestuderen van de klassieken diende de vorming van de per­soonlijkheid. Die functie hebben ze voor Calvijn ook na zijn bekering gehouden.

In de discussie over het gezag van de Schrift vergelijkt hij deze met de werken van de klassieke schrijvers.4 De `verheven geheimenissen van het hemels koninkrijk' komen in de Schrift tot ons `in verachtelijke nederig­heid van woorden'. De waarheid heeft geen woordkunst nodig om te overtuigen. `Hoezeer deze kracht aan de Schrift eigen is, blijkt daaruit, dat van de menselijke geschriften (ex humanis scriptis) — hoe kunstig ze ook bijgeschaafd zijn — geen zozeer in staat is ons aan te grijpen. Lees Demosthenes of Cicero; lees Plato, Aristoteles, of anderen, wie u maar wilt, uit dat gezelschap. Ze zullen u — ik erken het! — op een wonderlijke wijze aantrekken, genoegen verschaffen, ontroeren, mee­slepen. Maar begeeft u zich vandaar naar de heilige lectuur, of u het wilt of niet, zij zal u zo levendig aangrijpen, zo diep in uw hart door­dringen, zich zo in uw merg vastzetten, dat vergeleken bij de werkzaam­heid van dat gevoel de kracht van die redenaars en filosofen bijna in het

3. In 1555 worden vanuit Genève twee predikanten met een groep kolonisten naar Zuid-Amerika gestuurd. Men zocht ook contact met de oorspronke­lijke bevolking. De onderneming is na enige jaren in intriges ten onder ge­gaan. Tot een werkelijke ontmoeting met de oorspronkelijke bewoners is het niet gekomen.

4. I 8, 1 (1539).

31

niet verdwijnt; zodat het gemakkelijk is om in te zien dat de heilige Schriften iets goddelijks ademen (divinum quiddam spirare), als ze alle gaven en aangename eigenschappen die uit menselijke ijver voortkomen (humanae industriae) zo ver achter zich laten.' Tekenend in dit citaat is het woord `bijna'. Naast de goddelijke kracht van de Schrift blijft er ruimte voor de inwerking van `menselijke geschriften' op de persoon­lijkheid. Met name de antieke redenaars en filosofen blijken Calvijn aan­gesproken te hebben. Hoe diep de indruk was die de werken van deze schrijvers op hem maakten blijkt uit de woorden waarmee hij hun uit­werking beschrijft: aantrekken, meeslepen, genoegen verschaffen, ont­roeren. De woorden van de antieke auteurs spreken hem persoonlijk aan. Ze raken zijn gevoelsleven. De beschaafde mens is gevoelig, ont­vankelijk voor indrukken, in tegenstelling tot de niet-beschaafde, afge­stompte mens. Tegenover de Schrift zijn de werken van de klassieken `menselijk', dat wil zeggen: ze staan slechts op menselijk niveau. Ze zijn niet uit God, het zijn produkten van `menselijke ijver'. Intussen mogen ze op menselijk niveau hun werk doen in de vorming van de beschaafde persoonlijkheid. Calvijn blijft — levend in relatie met God — een re­naissance-mens.

In de laatse uitgave van de Institutie, die van 1559, nuanceert hij de tegenstelling die hij gemaakt had tussen de stijl van de Schrift en die van de heidense auteurs. Jarenlang had hij zich met prediking en schriftuitleg beziggehouden. Dat had hem gevoelig gemaakt voor stijlverschillen bin­nen de Schrift. `Ik erken' — zegt hij — `dat sommige profeten een ver­fijnde, glanzende, ja zelfs schitterende stijl van spreken hebben, zodat hun taalrijkdom niet onderdoet voor die van de heidense schrijvers. Met dergelijke voorbeelden wilde de Heilige Geest laten zien dat het Hem niet aan welsprekendheid ontbroken heeft, al maakte Hij elders van een ongekunstelde en grove stijl gebruik. Verder, of u nu David, Jesaja en soortgelijke schrijvers leest, die een zoet en aangenaam vloeiende wijze van zeggen hebben, of Amos, een veehoeder, Jeremia en Zacharia, die een ruwere spreektrant hebben die wat boers aandoet, overal zal de majesteit van de Geest waarover ik sprak, in het oog lopen.'s Luisterend naar de Schrift hoorde Calvijn niet alleen de stem van God maar steeds meer ook die van mensen. Daar heeft vooral zijn uitlegkundige arbeid aan de boeken van het Oude Testament aan bijgedragen. In de voorrede tot de Psalmen-commentaar (1557) spreekt hij over David als iemand wiens levensloop in veel opzichten parallel loopt met de zijne. Hij her-

5. I 8, 2. 32 kent zich in de intiemste gevoelens van de psalmist. De persoon van de bijbelschrijver is voor Calvijn steeds belangrijker geworden. De Schrift openbaart ons niet alleen de waarheid van God. Zij dient ook de huma­nitas, de vorming van de menselijke persoonlijkheid.

Beschaving is meer dan alleen individuele persoonlijkheidsvorming. Zij heeft ook een publieke kant. In de uitgave van 1539 stelt Calvijn de functie van `de staatkunde, de economie, alle technische vakken en de wetenschappen' aan de orde.' In de Franse editie van 1541 voegt hij daar nog de filosofie aan toe.' Hij doet dat in een discussie over de mogelijkheden van het menselijk verstand. De dingen die Gods konink­rijk betreffen gaan het verstand ver te boven. Maar in de genoemde vakken is de mens in staat iets te bereiken." Hij is niet alleen in staat zich die vakken eigen te maken. Hij vindt ook af en toe iets nieuws uit en vervolmaakt wat hij van zijn voorgangers geleerd heeft. Hier leveren ook de heidense auteurs hun bijdrage. Het `licht der waarheid' dat ons uit hun geschriften tegenstraalt is afkomstig van de Geest van God, de bron van alle waarheid.' Zijn gaven mogen niet veracht worden. `Hoe is het nu?' — zegt Calvijn. `Zullen wij ontkennen dat het licht van de waarheid de oude rechtsgeleerden beschenen heeft, die met zo'n groot rechtvaardigheidsgevoel burgerlijke orde en discipline tot stand hebben gebracht? Zullen wij zeggen dat de filosofen blind zijn geweest, zowel in hun uitgelezen beschouwing van de natuur als in de vakkundige be­schrijving ervan? Zullen wij zeggen dat het hun aan verstand ontbroken heeft, die de kunst van het redeneren uitgevonden hebben en ons op redelijke wijze hebben leren spreken? Zullen we zeggen dat zij waanzin­nig waren die de geneeskunst ontwikkelden, en voor ons hun ijver heb­ben aangewend? En alle vormen van wiskunde? Zullen we die beschou­wen als hersenspinsels van mensen zonder verstand? Nee! We zullen de geschriften van de ouden over die zaken zelfs niet zonder geweldige be­wondering kunnen lezen. En we zullen ze bewonderen omdat we ge­dwongen worden ze als voortreffelijk te erkennen, wat ze ook zijn! En verder, zullen wij iets als prijzenswaardig of voortreffelijk beoordelen

6. II 2, 13.

7. O.S. III 256, aant. d.

8. II 2, 14.

9. II 2, 15. In de toelichtingen op 1 Kor. 15:33 (1546) en Tit. 1:12 (1550), waar klassieke schrijvers geciteerd worden, volgt Calvijn dezelfde gedach­tengang. Bij Hand. 17:28 (1554) gaat hij voornamelijk op de inhoud van het citaat in.

33

zonder dat wij erkennen dat het van God afkomstig is?' De opeenstape­ling van retorische vragen verraadt de liefhebber van de antieke rede­naars. De renaissance-mens Calvijn laat zich meeslepen in zijn bewon­dering voor de prestaties van de menselijke geest. `Intussen' — zegt hij — `moeten wij toch niet vergeten dat deze dingen voortreffelijke gaven van de goddelijke Geest zijn, die Hij tot publiek welzijn van het menselijk geslacht uitdeelt aan wie Hij wil.'10 Hij noemt als bijbelse voorbeelden Bezaleël en Aholiab die voor hun werk door Gods Geest moesten worden toegerust.'1 Indien dat het geval is, `dan' — zegt Calvijn — `is het niet verwonderlijk als gezegd wordt dat de kennis van die zaken die in het menselijk leven de voornaamste zijn (earum rerum quae sunt in vita humana praestantissimae), ons door de Geest van God wordt meege­deeld.' In de uitgave van 1543 noemt hij ook de beeldhouw- en schil­derkunst als gaven van God.12 Zo komt in de Institutie de volle breedte van de menselijke beschaving in het blikveld. De aanblik ervan brengt Calvijn in vervoering. Maar die vervoering eindigt in de lof van God. Hij rust de mens toe om het leven gestalte te geven op een wijze die de naam menselijk verdient. Het is zijn Geest die voor `de voorkoming van de chaos' (Krusche)13 zorg draagt.

Conclusies

De herontdekking van de klassieken die in de veertiende eeuw in Italië plaatsvond, betekende ook de geboorte van een nieuw type persoonlijk­heid. In gesprek met de groten uit de oudheid werd men zich ook van zijn eigen persoonlijkheid bewust. De beoefening van de klassieken voedde op tot humanitas, `menselijke beschaving'. Menselijk is hier de gevormde persoonlijkheid: gevoelig, geletterd, welgemanierd. De niet- beschaafde mens daarentegen is afgestompt, ongevoelig voor indrukken en leeft als de beesten, zonder bijschaving van zijn gedrag. Ook Calvijn kent aan de klassieken persoonlijkheidsvormende waarde toe. In de loop van de tijd krijgt hij ook meer oog voor het persoonlijke element in de Schrift. Zij kan zich in vormende waarde met de klassieken meten.

Menselijke beschaving omvat ook ambachten, kunsten en weten-

10. II 2, 16.

11. Exod. 31:2 e.v. en 35:30 e.v.

12. I 11, 12. Bij Gen. 4:20 (1563) noemt hij ook de muziek.

13. W. Krusche, Das wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, Göttingen 1957, 15, gebruikt de uitdrukking `die Verhütung des Chaos' voor het werk van de Heilige Geest in de schepping.

34

schappen. Het enthousiasme waarmee Calvijn over deze dingen spreekt is typisch voor de renaissance. Maar het is gefundeerd in het geloof dat God de mens deze dingen geeft en zo menselijk leven op aarde mogelijk maakt.

Hoe hoog Calvijn de klassieke bijdrage aan de menselijke beschaving ook schat, zij vormt geen voorwaarde voor het verstaan van het evan­gelie. Het unieke van de Schrift ligt in haar eenvoud. Zij richt zich niet — zoals de klassieke auteurs — tot een culturele elite. De goddelijke geheimenissen komen tot ons in alledaagse taal. Juist daarin bewijst de Schrift haar goddelijke herkomst. In vergelijking daarmee wordt duide­lijk dat de geschriften van de antieke auteurs slechts menselijke geschrif­ten zijn. Hun bijdrage aan de persoonlijkheidsvorming blijft beperkt tot het menselijk niveau.

35

Intermezzo I

Een menselijke vriendschap

Een brief van Calvijn, gedateerd 14 oktober 1543,' vormt het begin van zijn vriendschap met Jacques de Bourgogne, heer van Falais en Breda, en zijn vrouw. Mede op aansporing van Calvijn verlaten zij hun vader­land om hun geloof te kunnen belijden. De briefwisseling die hij met beiden onderhoudt is zeer intensief. Het bijzondere karakter ervan geeft haar een geheel eigen plaats in de correspondentie van Calvijn. `Deze omgang vindt plaats in een toon van de meest verfijnde wellevendheid, zoals die toentertijd bijna uitsluitend het geheim van de hoogste standen was, en tegelijk in een toon van de meest hartelijke, vertrouwelijke broe­derlijkheid.' (Stáhelin)2

In een brief van 24 juni 1544 maakt Calvijn een opmerking die ka­rakteristiek is voor hun vriendschap. De Falais, die op dat ogenblik in Keulen verblijft, had Calvijn gevraagd hem een predikant te sturen. Na­dat enige tijd met zoeken en wachten voorbij gegaan is, heeft Calvijn iemand gevonden. In de brief die hij hem meegeeft typeert hij de man als iemand die vast is in de leer en er ook naar leeft, met geestdrift voor het koninkrijk van Christus maar tegelijk bescheiden, niet iemand die zonodig gezien wil worden. Hij is echter `niet erg slim op het gebied van de menselijke wetenschappen' (pas fort rusé aux sciences humaines),3 heeft geen talenkennis, kent weinig Latijn, hoewel voldoende om zijn werk te kunnen doen. `Menselijke wetenschappen' zijn de vakken die op het menselijk bestaan betrekking hebben, in tegenstelling tot de theo­logie die betrekking heeft op God en goddelijke zaken. De man miste de humanistische vorming van zijn dagen, in het bijzonder de kennis van de grondtalen van de Schrift. Maar Calvijn verzekert zijn vriend dat zijn preken het beluisteren waard zijn. `Hij was bang' — schrijft Calvijn verder — `dat hij niet genoeg onderwezen was in menselijke wellevend-

1. Bonnet I 93.

2. E. St ihelin, Johannes Calvin, I.eben und ausgew hlte Schriften, 2 delen, Elberfeld 1863, II 298.

3. Bonnet I 105.

36

heid (civilité humaine), maar wij hebben hem gezegd dat dat ten opzichte van u geen doodzonde zou zijn.'4 Hij zal zich niet beledigd voelen als De Falais hem op dit gebied iets probeert bij te brengen. De woorden `menselijke wellevendheid' zijn karakteristiek. Ze duiden een levensstijl aan die gekenmerkt wordt door verfijnde omgangsvormen, maar die tegelijk ook `menselijk' is, dat wil zeggen: ongedwongen, niet knellend. De omgangsvormen mogen niet tot een keurslijf worden.

Het is deze `menselijke wellevendheid' die de omgang van Calvijn met het echtpaar De Falais stempelt. `Uw dienaar, geringe broeder en vol­komen vriend' — zo ondertekent Calvijn zijn eerste brief aan De Falais.s De eerste brief aan zijn vrouw, op dezelfde dag geschreven, eindigt met dezelfde formule.' Daarmee is de toon voor de briefwisseling gezet. De wellevendheid die men als `dienaar' tegenover de adel heeft te betrachten gaat van meet af aan gepaard met de ongedwongenheid van de vriend­schap. Een `volkomen vriend' is een gelijkwaardige die met zijn vriend van mens tot mens spreekt. Zelfs de ernst van het broederlijk vermaan wordt in deze briefwisseling enigszins getemperd. 1)e ongedwongen om­gang mag er niet door gehinderd worden. Calvijn spreekt in deze brieven meer dan elders als privé-persoon. Hij groet ook steeds mevrouw De Falais als hij aan haar man schrijft. Na enige tijd brengt hij ook de groe­ten van zijn eigen vrouw over. Er ontwikkelt zich een vriendschap tussen de twee echtparen waarin het ambtelijke zo ver mogelijk wordt terug­gedrongen en waarin het zo `menselijk' mogelijk toegaat.

Men houdt elkaar steeds van de gezondheidstoestand op de hoogte en leeft bij ziekte met elkaar mee. Calvijn schrijft aan zijn vriend, ook als hij als gevolg van hoofdpijn het schrijven van de brief meer dan twin­tig keer moet onderbreken, vanwege de inspanning die het hem kost.' Als De Falais ziek is, schrijft hij een meelevende brief aan zijn vrouw.' Calvijn stelt belang in de familieaangelegenheden van zijn vriend, zoals het overlijden van zijn zuster,' of geeft zijn oordeel als iemand een ver-

4. Bonnet I 106.

5. Bonnet I 98.

6. Bonnet I 100.

7. April 1546, Bonnet I 141 e.v.

8. 21 juni 1546. Bonnet I 155 e.v.; zie verder 171 e.v. (16 nov. 1546) aan De Falais zelf.

9. Bonnet I 161 e.v. (19 okt. 1546) aan mevrouw; 174 e.v. (20 nov. 1546) aan De Falais.

37

wante van De Falais ten huwelijk vraagt.10 Calvijn verzoekt De Falais uit te kijken naar een vrouw voor Pierre Viret, zijn vriend en collega in Lausanne." Hij dankt, samen met alle vrienden, God als er in huize De Falais een kind geboren wordt. Nadat hij aan het eind van de brief spe­ciaal de groeten van zijn vrouw heeft overgebracht, besluit hij: `Ik bid onze Heere, dat Hij u in zijn heilige hoede wil houden, dat Hij de zegen die Hij u gegeven heeft voor u wil bewaren, tot u er de vrucht van ziet om er een nog vollere troost en vreugde van te ontvangen, en dat Hij u intussen in alles overal wil bijstaan. Het doet mij leed dat ik niet daar bij u kan zijn - al was het maar een halve dag -, om met u te lachen en te kijken of we het kleine kind aan het lachen kunnen krijgen en vol te houden als het schreeuwt en huilt. Want dat is de eerste toon die we aanheffen aan het begin van dit leven, om met goed recht te lachen als we van dit leven gescheiden zijn.'12 In de ongedwongen toon van de brief wordt zelfs de negatieve waardering van het aardse bestaan enigszins van zijn zwaarte ontdaan.

Calvijn zou de vriendschap-per-brief graag afwisselen met een logeer­partij van drie of vier dagen. Niet met een bepaald doel, maar - zegt hij - `mijn genegenheid doet me zo spreken'.13 Het blijft niet bij brieven, Calvijn stuurt ook geschenken mee om de vriendschap te bevestigen.14 In Genève doet hij zijn best om een huis voor De Falais te bemachtigen. Hij let daarbij op de prijs en de afstand van de stad en van het meer.15 Bij een latere poging heeft hij twee huizen in gedachten. Eén had hij ooit zelf willen hebben om er zich nu en dan terug te kunnen trekken, maar voor De Falais zou het te ver van zijn vrienden zijn. Het andere ligt dichterbij, heeft een middelgrote voortuin, een achtertuin en een tame­lijk grote binnenplaats. De grote zaal heeft 's zomers een prachtig uit­zicht. De kamers zien er minder aardig uit. Er zijn comfortabeler huizen voorhanden maar die hebben geen tuin. Calvijn raadt De Falais aan een deel van de reis naar Genève over water te maken. Dat frist op. Intussen zal hij de tuin vast laten inzaaien en de wijnranken laten snoeien.16 Cal-

10. Bonnet I 189 e.v. (25 febr. 1547), 194 e.v. (15 maart 1547), 201 e.v. (26 mei 1547), 222 (16 aug. 1547), 224 e.v. (10 sept. 1547).

11. Bonnet I 157 e.v. (4 juli 1546), 159 e.v. (4 okt. 1546), 168 e.v. (16 nov. 1546).

12. 16 aug. 1547, Bonnet 1223.

13. Jan. 1546, Bonnet 1139.

14. Bonnet I 135 (ongedateerd, waarschijnlijk van april 1545).

15. 5 aug. 1545, Bonnet I 125 e.v.

16. Bonnet I 187 e.v. (25 febr. 1547), 200 e.v. (26 mei 1547).

38

vijn zoekt naar een woning die bij de levensstijl van zijn vriend past.

Ook in kleinere dingen toont hij zich gevoelig voor stijl. Als De Falais een verdedigingsgeschrift uitgeeft, beperkt Calvijn zich niet tot adviezen aangaande de inhoud." Hij houdt zich ook bezig met de stijl van de Latijnse vertaling ervan,18 met het papier en het lettertype waarin het gedrukt wordt,19 met de plaats van het wapen en het devies.20 Hij doet een voorstel voor een titel in goed Frans.21 Hij zorgt er persoonlijk voor dat het wapen goed afgedrukt wordt en stuurt De Falais drukproeven.22

Als De Falais in 1548 eindelijk naar Genève komt, zorgt Calvijn dat er wijn in voorraad is.23 Een ongedwongen welkom dat bij de stijl van hun vriendschap past. Een stijl van `menselijke wellevendheid'. Een om­schrijving van wat Calvijn hier `menselijk' noemt is niet in enkele woor­den te geven. `Humanitas is zachtaardig en mild, geneigd tot ontferming, toegeeflijkheid, begrip en tegemoetkoming, taktvol, hoffelijk en attent, ze is geestelijk ontwikkeld (daar horen ook kennis en smaak op het ge­bied van de kunst toe), maar ook geestig en opgewekt, op ongedwongen wijze vrij en in staat zich te ontspannen tot schertsen en plezier, van een goede, aangename levensstijl.' (Klingner)24 Het laatste - de ongedwon­gen levensstijl - is een notie die het woord al in de oudheid verloren heeft.25 De Romeinse staatsman-filosoof Marcus Tullius Cicero (106-43 v. Chr.) verlangt er al naar terug als iets van vroeger.26 Het is deze le­vensstijl die Calvijn van nature het meeste lag. In zijn voorrede bij de Psalmen-commentaar zegt hij dat hij `steeds van de schaduw van een ambteloos bestaan gehouden heeft' (umbram et otium amavi), en dat hij - nadat hij in 1534 Frankrijk had moeten verlaten - naar Duitsland

17. Bonnet I 147 e.v. (16 april 1546), 223 e.v. (10 sept. 1547).

18. Bonnet I 192 (7 maart 1547).

19. Bonnet I 205 (6 juni 1547).

20. Bonnet I 221 e.v. (16 aug. 1547).

21. Bonnet I 226 (10 sept. 1547).

22. Bonnet I 229 (19 nov. 1547).

23. Bonnet I 249 (3 april 1548), 225 (17 juli 1548).

24. F. Klingner, Humaniteit und Humanitas, in Römische Geisteswelt, Essays zur lateinischen Literatur, Stuttgart 1984 (gelijk aan de in 1965 verschenen 5e druk), 724.

25. Klingner geeft vanaf 718 vele voorbeelden uit de werken van Cicero.

26. Cicero, Epistulae ad Quintum Fratrem II 10, 2, spreekt van (...) subtilitatem veteris urbanitatis et humanissimi sermonis (`de verfijndheid van de oude hoffelijkheid en zeer menselijke conversatie'), waarbij ik het bijvoeglijk naamwoord `oude' op de uitdrukking als geheel betrek.

39

uitweek om `verborgen in één of ander donker hoekje de rust te genieten die mij lang onthouden was'. Toen hij in 1538 uit Genève verbannen werd, was hij `vrolijker dan betaamde'. Hij was `van de boei van zijn roeping losgemaakt'. Het lijkt alsof hij in de vriendschap met De Falais heeft willen inhalen wat hem in het turbulente bestaan van na zijn be­kering onthouden werd.

Het ambtelijke wordt zoveel mogelijk buiten de correspondentie ge­houden. In het naschrift bij een brief van 25 februari 154727 komt de politieke situatie even aan de orde, maar op satirische wijze. Hij hoopt dat Karel V (`onze Antiochus')28 die het hun nu lastig maakt zo dwars gezeten zal worden dat hij zijn jicht vergeet, en dat God voor zijn met­gezel Frans I (`Sardanapalus') hetzelfde in petto heeft. De vermaningen die Calvijn zijn vriend doet toekomen worden zo gematigd mogelijk gehouden. De aansporing om het vaderland te verlaten geschiedt slechts in aanduidende taal. Een verwijzing naar de uittocht van Abraham en zijn vrouw moet volstaan.29 Calvijn neemt het zijn vriend niet kwalijk dat hij na het verlaten van zijn vaderland niet meteen naar Genève komt om zich daar bij de gemeente aan te sluiten. Hij zou `al te onmenselijk' (trog inhumain) zijn als hij dat van zijn vriend zou eisen.30 De Falais en zijn vrouw behoeven zich niet te verwijderen van degenen met wie ze verbonden zijn.31 De vermaningen mogen de ongedwongen (`menselij­ke') omgang niet verstoren.

Na enkele jaren komt de vriendschap tot een abrupt einde. In 1551 raakt Calvijn in conflict met Hiëronymus Bolsec, ex-monnik, rondtrek­kend arts. Deze valt hem aan op zijn predestinatieleer. De Falais stelt zich in het conflict openlijk achter Bolsec, die zijn huisarts is. Het is voor Calvijn onmogelijk in deze zaak een concessie te doen, schrijft hij in de laatste brief aan zijn vriend.32 Bolsec had de God van Calvijn `een hui­chelaar' genoemd, `leugenachtig, onbetrouwbaar, onrechtvaardig, een begunstiger en beschermer van misdaden, en slechter dan de duivel zelf'.

27. Bonnet I 191.

28. De namen Antiochus (naam van verschillende opvolgers van Alexander de

Grote in het Syrische deel van zijn rijk) en het Sardanapalus (legendarische

Assyrische koning) dienen om de twee vorsten als tirannen te kenschetsen. 29. Bonnet 196 e.v. (14 okt. 1543), 99 e.v. (aan mevrouw op dezelfde dag). .30. 24 juni 1544, Bonnet I 108.

31 . 2.1 juni 1544, Bonnet I 109 e.v. (aan mevrouw).

32. Bonnet 1 363 c.v. die de brief in 1552 dateert. R. Schwarz, Johannes Calvins l,ehenswerk in seinen Briefen, 3 delen, Neukirchen 1961 (le druk 1908), II 828, plaatst (le brief in 1555 als De Falais naar Bern verhuisd is.

40

`Daarom' — zegt Calvijn — `moet ik om u te voldoen God en zijn waar­heid verloochenen, en daarmee het heil waarop ik hoop.' Hij weet dat dit niet de bedoeling van De Falais is. `Maar als u vanwege de mense­lijkheid en de meegaandheid van uw karakter (l'humanité et mansuétude de oostre esprit) er tevreden mee bent om niet te weten wie hij is die oorlog voert tegen God; en niet alleen dat, als u geen enkel geloof hecht aan ons getuigenis en zo aanleiding geeft om ons tot een verachtelijk persoon te maken, moet u het verdragen — zo vraag ik u — dat ik enige ijver heb om de eer van mijn Meester te handhaven.' In de openlijke aantasting van de eer van God ligt voor Calvijn de grens, een grens die `menselijke wellevendheid' niet meer kan overbruggen. De predestinatie is als een bliksem ingeslagen. De vrienden zijn uit elkaar gedreven. Enigs­zins geschrokken schrijft hij nog: `Als ik te scherp en te grof geweest ben, vergeef me, u hebt mij ertoe gedwongen.' De breuk is definitief, de kloof tussen de vrienden onoverbrugbaar. — voor Calvijn tenminste. Hoewel, een menselijk oordeel kan nooit het laatste oordeel zijn, juist in het licht van de predestinatie niet." De brief eindigt zoals altijd niet een zegenwens voor zijn vriend, zijn vrouw en zijn hek familie...

33. Zie Hoofdstuk I, 25 e.v.

41

Hoofdstuk III

De bovengrens

Mens zijn voor Gods aangezicht

In de Institutie van 1536 wordt de mens van meet af met God in relatie gebracht. De relatie God/mens is bepalend voor de gedachtenontwik­keling van het gehele werk. Deze relatie houdt niet alleen onderlinge verbondenheid en betrokkenheid op elkaar in. Ze veronderstelt ook on­derscheid. Het mens-zijn heeft een bovengrens. Mens zijn voor Gods aangezicht betekent ook de menselijke grenzen in acht nemen, je plaats kennen voor God. In samenhang met de relatie tussen God en mens. duidt het woord `menselijk' een niveauverschil aan. `Menselijk' wil in dat verband zeggen `slechts menselijk'. Intussen is de mens niet geneigd deze bovengrens in acht te nemen. Hij wil zich handhaven als autonome mens. Hij verzet zich tegen God en weigert zich aan Hem te onderwer­pen. Ook dat is `menselijk'. Pas als hij dat verzet opgeeft en leert luiste­ren, leert hij mens te zijn voor Gods aangezicht.

De eerste uitgave van de Institutie is geheel van dit besef doortrokken. Een direct gevolg van het ingrijpen van God in Calvijns leven. In de volgende uitgave wordt vanuit de relatie God/mens verder gedacht. Zij krijgt een bredere theologische uitwerking. Dit in overeenstemming met het veranderde karakter van het boek. Het groeit steeds meer uit in de richting van een theologisch handboek. Het wil degenen die zich in de theologie willen bekwamen wegwijs maken in de Schrift, hoewel de ver­schillende Franse vertalingen aantonen dat Calvijn naast de vaktheolo­gen ook steeds een bredere lezerskring op het oog had. Bij de behande­ling van verschillende theologische vragen komt de relatie tussen God en mens nadrukkelijk aan de orde. Zij blijft ook in de bredere opzet van het boek een hoofdlijn in Calvijns denken. `Het is vóór alles nodig dat God en mens hun werkelijke plaats innemen. Dat is de diepe gedachte die Calvijns hele theologische uiteenzetting beheerst en die de onderlig­gende factor vormde bij de meeste discussies die hij aanging.' (Wendel)1

1. F. Wendel, Calvin, Sources et évolution de sa pensée religieuse, Parijs 1950, 111.

42

In dit hoofdstuk belicht ik de relatie God/mens in verband met verschil­lende theologische vragen die Calvijn aan de orde stelt. Daarbij volg ik de eerste drie boeken van de definitieve versie van de Institutie op de v oet.

Luisteren naar de Schrift

In de Institutie van 1536 ontbreekt een aparte uiteenzetting over het gezag van de Schrift. Pas in de uitgave van 1539 gaat Calvijn daar uit­drukkelijk op in. Dit gebeurt tegen de achtergrond van het gesprek dat hij daarover voerde met de wederdopers die hij ook in Straatsburg ont­moette. Deze beriepen zich op de directe inwerking van de Geest en konden in de Schrift niet meer dan een dode letter zien. Calvijn wil zijn lezers eerbied voor Gods woord bijbrengen en alle twijfel wegnemen. `Bovendien' — zegt hij — `waar het vaststaat dat het Gods spreken is dat zich aandient, is er niemand van een zo onverbeterlijke overmoed, dat hij het zou wagen degene die spreekt geloof te weigeren, tenzij hij misschien van gezond verstand en ook van het mens-zijn zelf verstoken is' (et sensu communi, et humanitate quoque ipsa destitutus).2 Een op­merkelijke gedachtengang. Het luisteren naar het spreken van God wordt door Calvijn als wezenlijk voor het mens-zijn gezien. Het gaat in dit citaat nog niet over de Schrift waarin Gods woord in geschreven vorm tot de mens komt, maar om het spreken van God als zodanig.' De relatie tussen God en mens is er één van spreken en luisteren. Dat spreken verdient geloof van de kant van de mens. In het luisteren naar Gods spreken is zijn mens-zijn gegrond. Het is voor het mens-zijn we­zenlijk. De mens die zijn eigen weg gaat, los van het spreken van God, verliest daarmee niet alleen de relatie met God, maar ook het mens-zijn zelf. Mens-zijn is alleen daar waar naar Gods stem geluisterd wordt.

Het gaat hier niet om een terloopse opmerking, maar om een gedachte die voor Calvijn zeer wezenlijk is. Dat blijkt uit een passage die hij nog in 1559 aan de Institutie heeft toegevoegd.4 Daarin tracht hij in een kritisch gesprek met de kerkelijke leertraditie te komen tot een omschrij‑

2. I 7, 1.

3. Calvijn gebruikt hier het woord sermo dat de activiteit van het spreken aanduidt, in tegenstelling tot het abstractere verbum (woord). Zo luiden de eerste woorden van het Evangelie van Johannes in de weergave van Calvijn: In principio erat Sermo, het `spreken' van God, waar de Vulgata het abstractere verbum gebruikt.

4. II 1, 4.

43

ving van de 'oerzonde',5 de zonde die de oorsprong van alle zonde is. De volkse opvatting dat dat de gulzigheid is, wijst Calvijn als een ver­zinsel af. Maar ook de visie van Augustinus dat hoogmoed de oerzonde is, bevredigt hem niet geheel. Naar Calvijns eigen mening moet men de oorsprong van alle zonde zoeken in het ongeloof waarmee de mens Gods woord heeft losgelaten. `En ongetwijfeld, waar Gods woord veracht wordt, wordt ook alle eerbied tegenover Hem uitgebannen, omdat op geen andere wijze zijn majesteit haar plaats onder ons behoudt, en ook zijn dienst niet ongeschonden blijft, dan wanneer wij aan zijn lippen hangen.' Tot het laatst toe blijft het luisteren nar Gods stem voor Calvijn de zaak waarmee het mens-zijn staat of valt.

Calvijn kan zich niet voorstellen dat een mens `van een zo onverbe­terlijke overmoed' is, dat hij aan het spreken van God zelf geen geloof zou hechten. Waar Gods stem zijn gezag laat gelden moet de mens zijn verzet wel opgeven, of hij moet afstand doen van zijn `gezond verstand' en uiteindelijk van `het mens-zijn zelf'. `Mens-zijn' en `gezond verstand' worden hier in een adem genoemd. `Gezond verstand' is — meer letter­lijk weergegeven — het `algemeen gevoelen'. Dat wil zeggen: wat ieder mens aanvoelt. Calvijn veronderstelt hier een gevoeligheid waarop ieder mens aan te spreken is, en die met het mens-zijn onafscheidelijk is ver­bonden. Geloof hechten aan het spreken van God houdt voor Calvijn niet in dat men afstand doet van zijn gezond verstand. Het is juist om­gekeerd. Ten diepste is het menselijk aanvoelen op dat spreken aange­legd.

De mens is in Calvijns visie aangelegd op het spreken van God. Dit wordt bevestigd door de gedachtengang die hij volgt als hij spreekt over het gezag van de Schrift. In de definitieve versie van de Institutie — die van 1559 — wordt dit thema behandeld in de hoofdstukken 7 t/m 9 van boek I. De titels die hij dan aan de hoofdstukken geeft, geven de gang van het betoog aan. Hoofdstuk 7 draagt als opschrift: `Door welk getuigenis de Schrift bevestigd moet worden opdat haar gezag vaststaat, namelijk dat van de Geest, en dat het een goddeloos verzinsel is dat haar geloofwaardigheid van het oordeel van de kerk afhangt.' Het laatste slaat op de Rooms-katholieke opvatting. Calvijn wijst haar af als een `goddeloos verzinsel'. Achter die opvatting ziet hij de tirannie van de paus en zijn aanhangers, die Gods beloften — en daarmee de gewetens van de gelovigen — van zich afhankelijk willen maken.' De overtuiging

5. Calvijn spreekt van peccatum originale (opschrift II 1, 1559).

6. I 7, 1 (1539).

44

dat in de Schrift Gods beloften tot de mens komen kan nooit alleen op het gezag van de kerk steunen. `Als wij dus een goede zorg voor de gewetens voorstaan' — zo betoogt hij — `zodat zij niet voortdurend door ongestadige twijfel rondgedreven worden of wankelen, ja, zelfs bij de minste bezwaren blijven steken, moet deze overtuiging ontleend worden aan iets wat hoger is dan menselijke redeneringen, oordelen of gissingen (altlus quam ab humanis vel rationibus, vel iudiciis, vel coniecturis), namelijk aan het verborgen getuigenis van de Geest.'' De mens moet weten dat zijn oordeel `slechts menselijk' is en alleen op dat niveau enige geldigheid heeft. Het is niet toereikend om het gezag van de Schrift te bevestigen. De Rooms-katholieke kerk heeft op dit punt de grens tussen het goddelijke en het menselijke uit het oog verloren. Zij pretendeert `alles te kunnen'.8 Zij matigt zich een autoriteit aan die alleen aan God toekomt. Het is God zelf die het gezag van zijn woord tot gelding brengt. Hij doet dat door het getuigenis van de Heilige Geest. Calvijn noemt dat getuigenis `verborgen' — een van zijn `stopwoorden'(Oberman).9 `Verborgen', of `geheim', wil zeggen dat de mens het niet in zijn greep krijgt. De handhaving van het gezag van de Schrift is Gods zaak. De bevestiging die de kerk daarvan geeft blijft een zaak van menselijk ni­veau. De kerk kan nooit als een zelfstandige gezagsinstantie tussen God en de gelovige staan. Laat staan dat zij goddelijke pretenties kan laten gelden. De gelovige heeft een directe toegang tot Gods beloften in de Schrift. Luisterend mag hij leven voor Gods aangezicht.

Het getuigenis van de Geest zet het `gezond verstand' niet buiten spel. Het houdt op menselijk niveau zijn eigen waarde. Het dwingt zelfs de hardnekkigste bestrijders van de Schrift te erkennen dat in die Schrift `duidelijke tekenen zijn op te merken dat God erin spreekt70 — zo merkt Calvijn in een toevoeging uit 1559 nog eens uitdrukkelijk op, zich aan­sluitend bij wat hij al in 1539 over het `gezond verstand' had gezegd. In hoofdstuk 8 gaat hij op de rol van het verstand met betrekking tot het schriftgezag nader in. In het opschrift vat hij de inhoud ervan samen: Dat er, voor zover het menselijk denken (humana ratio) eist, voldoende sterke bewijzen zijn om de betrouwbaarheid van de Schrift te beves­tigen.' De argumenten van het menselijk denken en de eenstemmigheid

7. I 7, 4 (1539).

8. I7, 1 (1539).

9. H. Oberman, De Erfenis van Calvijn, Grootheid en grenzen, Kampen 1988, 19.

10. 17, 4.

45

van de kerk zijn zonder het getuigenis van de Heilige Geest niet toerei­kend om het gezag van de Schrift te bevestigen. Maar, is dat fundament eenmaal gelegd, dan kunnen zij als `zeer geschikte ondersteuning' (ap­tissima [...] adminicula) dienen om dat gezag een bijkomende beves­tiging te geven.11

Als voorbeeld noemt Calvijn de eenvoudige stijl die het grootste deel van de Schrift kenmerkt. De `verheven geheimenissen van het hemels koninkrijk' verschijnen in de Schrift `in verachtelijke nederigheid van woorden'.12 Toch dwingt de Schrift meer respect af dan de welsprekend­heid die de redenaars beoefenen. De Schrift ontleent haar kracht aan de waarheid zelf. De heidense auteurs spelen wel op het gevoel van de lezer in, maar zij doen dit alleen `met aangename eigenschappen die uit men­selijke ijver voortkornen'.13 Het `goddelijke' dat de Schrift `ademt', gaat daar ver bovenuit. Zo kunnen stilistische overwegingen dienen om het goddelijk gezag van de Schrift te bevestigen.

In een toevoeging uit 155914 maakt Calvijn nog eens duidelijk dat het verstand, op zichzelf gelaten, vastloopt in de studie van de Schrift. Zelfs de felste bestrijders van de Schrift zullen steeds op uitspraken stuiten `die niet op menselijke wijze bedacht kunnen zijn' (quae humanitus con­cipi non potuerint). Onder de profeten zullen zij niemand kunnen vinden `die de menselijke maat niet ver te buiten ging' (qui non longe excesserit humanum modum). Degenen die in hun woorden geen smaak vinden `ontbreekt het' — volgens Calvijn — `volstrekt aan een gehemelte'. Zij hebben geen smaakzin die hen in staat stelt het goddelijke in de Schrift te proeven. Het woord `gehemelte' duidt hier op het getuigenis van de Heilige Geest. Calvijn spreekt daar meermalen over met woorden die ontleend zijn aan de wereld van de zintuigen. De Geest maakt dat men smaak krijgt voor het goddelijke in de Schrift. Hij maakt dat men op­merkt dat de leer van de Schrift `hemels' is en `geen aardse geur aan zich heeft'.15 Dat de Schriften `iets goddelijks ademen'. Men moet `heldere

11. I 8, 1 (1539).

12. I 8, 1 (1539).

13. Zie voor de klassieken hoofdstuk II, 31 e.v. waar deze passage uitvoerig besproken wordt.

14. I 8, 2.

15. I 8,1(1539): nihil terrenum redolens doctrina. A. Sizoo, Johannes Calvijn, Institutie, of onderwijzing in de christelijke godsdienst, 3 delen, 3e druk. Delft 1956, vertaalt nihil terrenum redolens met `die aan niets aards doet denken'. Daarmee doet hij geen recht aan het zintuiglijk karakter van de uitdrukking.

46

ogen' en in het algemeen `gave zintuigen' meebrengen om in de Schrift Gods majesteit op te merken.16 De zintuiglijke uitdrukkingen die Calvijn gebruikt als hij over het getuigenis van de Geest spreekt geven het spon­tane karakter aan van de ervaring die hij hier tracht te vertolken. Het is God zelf die maakt dat zijn spreken zoals dat in de Schrift tot de mens komt weerklank vindt. Die weerklank is spontaan. Zoals men ook spon­taan door een smaak of geur getroffen wordt of het licht geniet. Calvijn weet dat zijn woorden de ervaring die hij ermee wil aanduiden geen recht doen, maar hij weet ook dat iedere gelovige zich erin zal herkennen: `Ik zeg niets anders dan wat iedere gelovige bij zichzelf ervaart' [...].17 In deze ervaring deelt de hele gemeente. Het menselijk denken krijgt er geen greep op. Het is een geheimenis dat God in eigen hand houdt.

Ook in het Nieuwe Testament stuit men op geheimenissen die `boven het menselijke bevattingsvermogen' (supra humanum captum) gaan18 — betoogt Calvijn in 1559. Dit gebeurt al bij de eerste drie evangelisten die het verhaal van Jezus in eenvoudige woorden vertellen. `Maar als Johannes uit de hoogte zijn donder laat horen, doet hij de halsstarrigheid van hen die hij niet tot de gehoorzaamheid van het geloof dwingt, mach­tiger dan enige bliksem ter aarde storten.' Hij raakt ook het geweten van degenen die de Schrift bestrijden. Zo kan men zich ook niet aan de hemelse majesteit van de brieven van Paulus onttrekken. Het feit dat de tollenaar Mattheus en de vissers Petrus en Johannes geen opleiding `in de school van de mensen' (in hominum schola) hebben gehad is voor Calvijn een bewijs te meer van de goddelijke herkomst van hun geschrif­ten.

In een passage uit 153919 bespreekt Calvijn de waarde van het een­stemmig getuigenis van de kerk om het gezag van de Schrift te beves­tigen. Hij erkent dat dat getuigenis gewicht heeft, maar de conclusie die

16. I 7, 4 (1559). `Verlichting' is bij Calvijn nog niet verstard tot een princi­pium cognoscendi internum; zie voor de term H. Bavinck, Gereformeerde dogmatiek, 4 delen, Kampen 1976 (6e druk, le druk 1895 e.v.) 1466 e.v. Bij Calvijn is het geen statische gegevenheid maar een gebeuren dat hij tracht te omschrijven in woorden die hij aan de zintuiglijke waarnmening ontleent. Zo in III 25, 1 (1559): `Hoewel Christus, de Zon der gerechtig­heid, de dood overwonnen heeft en, ons toestralend door het evangelie (per Evangelium illucens), ons het leven heeft verlicht (vitam nobis illu­minavit)' (...). Calvijns taal is beeldend. De abstractie is van later datum.

17. I 7, 5 (1539).

18 I 8, 11 (1559).

19. I 8, 12.

47

hij eruit trekt is tegengesteld aan die van zijn Rooms-katholieke tegen­standers. Zij maken het gezag van de Schrift afhankelijk van het oordeel van de kerk. In Calvijns visie is dat uitgesloten. Hij constateert dat er alle eeuwen mensen waren die hun instemming gaven aan de Schrift. Maar hij constateert ook dat de hele wereld voortdurend bezig is haar gezag te bestrijden. Maar steeds is de Schrift als een palm onder druk omhooggeschoten. `Hoe zou ze, zo sterk belaagd van alle kanten, weer­stand hebben kunnen bieden als ze alleen op menselijke hulp steunde (nonnisi humano freta praesidio)?' Het is juist een bewijs van haar god­delijke herkomst dat zij `ondanks de tegenwerking van alle menselijke ijver' (reluctantibus humanis omnibus studiis) staande gebleven is. De eerste maal betekent het woord menselijk `slechts menselijk'. Het stand­houden van de Schrift is niet te verklaren vanuit steun alleen op menselijk niveau. De tweede maal verwijst het woord naar het verzet van de mens die zich niet aan God wil onderwerpen. De Schrift brengt haar gezag tot gelding ondanks dit menselijk verzet.

Calvijn ontwikkelde de leer van het getuigenis van de Heilige Geest om de Schrift vrij te maken uit de boeien van het kerkelijk leergezag. De handhaving van het goddelijk gezag van de Schrift ligt buiten het bereik van het menselijk kunnen. God zelf brengt het tot gelding, dik­wijls tegen het verzet van mensen in. Dat betekent niet dat het gezond verstand aan het gezag van de Schrift wordt opgeofferd. Integendeel. Doordat Calvijn de handhaving van dat gezag in de hand van God zelf legt maakt hij in zijn theologie ruimte vrij voor het menselijk denken. Op zijn eigen niveau heeft het zijn waarde in het onderzoek van de Schrift. `De betekenis die Calvijn aan de rationele argumenten toekent is een tweeledige: (a) een apologetische [. .] en (b) — als men het zo mag uitdrukken — een diakonische.' (Krusche)20 Zij doen een beroep op het gezond verstand in de apologie, de verdediging van het schriftgezag te­genover buitenstaanders. Daarnaast bewijzen zij de gelovigen een dienst (hun diakonische, `dienstverlenende' functie), als bijkomende beves­tiging van het goddelijk gezag van de Schrift. Op zichzelf echter zijn ze niet toereikend om iemand tot gehoorzaamheid aan de Schrift te bren­gen. Samenvattend zegt Calvijn: `Daarom zal de Schrift pas dan werke­lijk tot zaligmakende kennis van God toereikend zijn, waar de zekerheid omtrent haar door de inwendige overtuiging van de Heilige Geest haar fundament krijgt. Maar de menselijke getuigenissen (humana [...] tes‑

20. W. Krusche, Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, Göttingen 1957, 209.

48

timonia) die voorhanden zijn om haar te bevestigen, zullen niet zonder betekenis zijn, op die voorwaarde dat zij zich als bijkomende onder­steuning voor onze zwakheid bij dat voornaamste en hoogste getuigenis voegen.'21 De argumenten van het menselijk denken komen op de tweede plaats naast het getuigenis van de Geest. Ze functioneren op menselijk niveau. Het woord van God vindt ook weerklank in het menselijk ver­stand. De argumenten die het aandraagt zijn niet toereikend om het gezag van de Schrift te bevestigen. Het is juist menselijk om zich met allerlei argumenten tegen het Woord te verzetten. Maar waar God zelf aan zijn woord getuigenis geeft, geeft het denken zijn verzet op. Naast het getuigenis van de Geest dat Calvijn `het voornaamste en hoogste' noemt, mogen de argumenten die het menselijk denken aandraagt hun dienst bewijzen als `bijkomende ondersteuning voor onze zwakheid'. Calvijn is realistisch in zijn visie op de gelovige. Het geloof blijft steeds een kwetsbare zaak die ondersteuning nodig heeft.

Dat de bijdrage van het menselijk denken een `bijkomende' is, betekent niet dat zij daarom minder wezenlijk is. Het feit dat Calvijn voor de argumenten van het denken een plaats inruimt in zijn theologie, is van wezenlijk belang. Hierdoor geeft hij ruimte aan een denkende benade­ring van de Schrift. Zonder dat zou uitlegkundige arbeid een onmoge­lijkheid zijn. Bovendien zou men tegenover buitenstaanders geen ver­antwoording van zijn geloof kunnen geven als men geen beroep kon doen op het `gezond verstand' dat alle mensen gemeenschappelijk heb­ben. De tweeslag van geestesgetuigenis en menselijk verstand bepaalt de hele theologische arbeid van Calvijn. Zowel in zijn exegetische als in zijn apologetische geschriften wordt het schriftwoord met rationele ar­gumenten omgeven. Een voorbeeld daarvan is het geschrift De scandalis (`Over de ergernissen') uit 1550. Daarin gaat hij in op de verschillende vormen van aanstoot die het evangelie kan oproepen. Het doel van het boekje vat hij in twee zinnen samen. `De zwakken en onervarenen zullen hier vinden waarmee zij zich kunnen wapenen om de ergernissen te over­winnen. De kwaden zullen vinden wat toereikend is om hun heiligschen­nende lasteringen te weerleggen.'22 De argumenten die het boek aan­draagt hebben voor de gelovigen een `diakonische' functie, ze onder­steunen het zwakke geloof. Tegenover de lasteraars hebben ze een 'apo­logetische' functie. Ze brengen tenminste de lasteringen tot zwijgen al brengen ze niet tot geloof.

21. I 8, 13 (1539).

22. O.S. II 168.

49

Het opschrift van hoofdstuk 9 van het eerste boek van de Institutie geeft de inhoud ervan als volgt weer: `Dat de dwepers die met achter­stelling van de Schrift direct op openbaring afvliegen, alle beginselen van de vroomheid omver werpen.' Keerde Calvijn zich in de hoofdstuk­ken 7 en 8 voornamelijk tegen Rooms-katholieke opvattingen, in hoofd­stuk 9 keert hij zich tegen de wederdopers. Dip beroepen zich wel op de Geest maar zoeken die in de directe innerlijke ervaring. `Zij verbeelden zich ik weet niet welke weg om tot God door te dringen' — schrijft hij in 1539 in Straatsburg23 waar hij ook met wederdopers in aanraking kwam. Hij noemt hen `dwepers' (fanatici, letterlijk in het heiligdom (fa­num) in verrukking gebrachten, in de oudheid van extatische priesters gezegd), en `duizelgeesten' (vertiginosi). Mensen dus die geen macht over hun eigen geest hebben en menen door de godheid bevlogen te zijn. Ze proberen langs `ik weet niet welke weg' — zegt Calvijn — tot God te komen. Hij kan dat ook niet weten omdat zij 'ich alleen op de ervaring van hun eigen innerlijk beroepen. Intussen verheffen zij zich boven de Schrift. Zij noemen die een `dode en dodende letter' en doen haar af als `hinderlijk onderwijs'.

Op het eerste gezicht is er nauwelijks groter tegenstelling denkbaar dan tussen de vertegenwoordigers van de Rooms-katholieke kerk en de gedrevene die zich op innerlijke openbaring beroept. Maar Calvijn ziet hen niet tegenover elkaar maar naast elkaar staan. Beiden luisteren zij niet naar de Schrift om daarin het woord van (Tod te horen dat hen met gezag aanspreekt. Beiden leggen zij de laatste gezagsinstantie in handen van mensen, of dat nu het gezag van de kerk is of de goddelijke ingeving van de gedrevene. De laatste betoogt dat het de Geest onwaardig is om aan de Schrift onderworpen te worden. `Inderdaad,' zegt Calvijn, `als Hij (de Geest) aan een menselijke maatstaf (ad humanam [...] regulam) of één van engelen of welke maatstaf dan ook die niet van Hemzelf is getoetst zou worden, dan zou men van oordeel moeten zijn dat Hij tot de orde geroepen werd, zo men wil, tot slavernij gebracht.'24 Maar aan­gezien dezelfde Geest zich in de Schrift heeft uitgesproken en men het beeld van die Geest daarin als in een spiegel kan aanschouwen, gaat men alleen veilig als men gehoor geeft aan de Schrift. De Heilige Geest is God. Die kan nooit aan een menselijk oordeel onderworpen worden. Hij kan alleen aan de Schrift — zijn eigen maatstaf — worden getoetst.

23. I 9, 1.

24. I 9, 2 (1539).

50

1)c mens blijft niets over dan luisterend naar de Schrift te leven voor Gods aangezicht.

ten mensje dat zijn goden schept

Hoofdstuk 11 draagt in de definitieve uitgave het opschrift: `Dat het niet bestaan kan aan God een zichtbare gestalte toe te kennen, en in het algemeen dat al degenen die godenbeelden oprichten afwijken van de ware God.' Het hoofdstuk vormt de neerslag van een discussie die Cal­vijn zijn leven lang beziggehouden heeft. De oudste gedeelten stammen uit de Institutie van 1536. Daar werd het onderwerp behandeld bij het tweede gebod.25 Hij richt zich daar tegen de Rooms-katholieke theolo­gen die het gebruik van afbeeldingen in de kerk verdedigen. In de vol­gende uitgaven wordt de stof steeds uitvoeriger behandeld. In de uitgave van 1559 voegt hij nog enkele grote passages toe. Daar plaatst hij de behandeling van het onderwerp in het eerste boek dat handelt over de kennis van God de Schepper. Daar krijgt het een apart hoofdstuk, los van de tien geboden. In de verschillende bewerkingen verdiept Calvijns visie zich. In de discussie over de beelden vraagt hij steeds verder door naar de achtergrond van het verschijnsel. Die ligt daarin dat de mens de luisterhouding verlaat en zich — los van het Woord — eigen beelden van God vormt.2ó De op het eerste gezicht meer fijnzinnige bespiegelin­gen van de filosofen komen uit dezelfde achtergrond voort.27

In de uitgave van 1559 citeert hij de antieke Latijnse dichter Horatius die spot met de god die de handwerksman uit een stuk hout heeft ge­maakt waar hij ook een bankje van had kunnen maken.28 Bij dit citaat maakt Calvijn een opmerking waarin hij de mens fijntjes op zijn plaats zet: `Jawel! Een mensje van de aarde (terrenus homuncio) dat zo onge­veer ieder ogenblik zijn leven uitblaast, zal met zijn kunstvaardigheid de naam en de eer van God op een dood blok hout overdragen.' Met het woord `mensje' houdt hij een lachspiegel voor aan de mens die zijn eigen goden schept. Het verkleinwoord — dat in het Latijn meer dan enkel verkleining aanduidt — geeft aan de opmerking een mild ironische klank. De lachspiegel geldt niet alleen de handwerksman maar ook de filosoof. Calvijn noemt het menselijk innerlijk een `fabriek die voortdu‑

25. O.S. I 42 e.v.

26. I 11, 2 waar Calvijn zich op Deut. 4:12 e.v. beroept (paragraaf sinds 1539 geregeld aangevuld).

27. 111, 1 (1559).

28. I 11, 4. Horatius, Sermones 18, 1 e.v.

51

rend afgoden produceert'.29 `De geest verwekt het godenbeeld, de hand brengt het ter wereld.'30 De mens die niet naar het Woord luistert, kan zich God alleen volgens zijn eigen bevatting voorstellen. Bovendien geeft hij zijn voorstellingen graag een tastbare gestalte. Hij kan niet in Gods aanwezigheid geloven als hij Hem niet tastbaar voor zich ziet. Dat is de `dagelijkse ervaring' — aldus Calvijn — van het begin van de wereld af.31 Hij verwijt de verdedigers van de beelden dat zij op deze behoefte inspelen.

Calvijn plaatst de mens in de luisterhouding. Hij leert God alleen ken­nen door naar zijn woord te luisteren. Dat wil niet zeggen dat met de menselijke behoefte om zich iets voor te stellen geen rekening wordt gehouden. De Schrift zelf spreekt over God in beelden, maar altijd zo dat de mens eraan herinnerd wordt dat hij Gods wezen niet kan bevat­ten.32 De sacramenten komen tegemoet aan het menselijk verlangen naar iets zicht- en tastbaars. De kerk moet genoeg hebben aan `die levende en naar het leven gemaakte beelden die de Heere met zijn woord gehei­ligd heeft. Ik bedoel de doop en de maaltijd van de Heere, samen met de andere ceremoniën waardoor onze ogen met zoveel belangstelling vastgehouden behoren te worden, en zo levendig behoren te worden aangedaan dat zij niet meer naar andere beelden vragen, die door het vernuft van mensen (hominum ingenio) zijn gefabriceerd.'33 Het woord en de sacramenten komen tegemoet aan de menselijke behoefte aan voorstelbaarheid, zichtbaarheid en tastbaarheid. Hier raken we aan een belangrijk thema in Calvijns theologisch denken, dat van de `aanpassing' (accomodatio) van God aan de mensen.34 Hij past zich aan aan het men­selijk bevattingsvermogen en de menselijke maat. De gedachte van de aanpassing van God bepaalt niet alleen Calvijns visie op de Schrift en de sacramenten, maar ook die op de prediking, de menswording van Christus, de kerk en de ambten. Het behoort tot de `pedagogie van God' (Hedtke)35 dat Hij op menselijke wijze met mensen omgaat. Enerzijds

29. I 11, 8 (1550).

30. I 11, 8, al in 1536 (O.S. I 43).

31. I 11, 8 (1539).

32. I 11, 3, na 1539 steeds aangevuld.

33. I 11, 13 (1543).

34. R. Hedtke, Erziehung durch die Kirche bei Calvin, Die Unterweisungs­und Erziehungsauftrag der Kirche und seine anthropologischen und theo­logischen Grundlagen, Heidelberg 1969, 33 e.v.

35. 33.

52

krijgt het `mensje' dat zijn eigen beelden van God schept een lachspiegel voorgehouden om hem van zijn inbeelding te genezen. Hem past alleen de luisterhouding. Anderzijds komt God tot de mens op zijn eigen ni­veau. Hij past zich in zijn spreken aan aan de menselijke maat. Hij spreekt in beelden die de mens kan bevatten en voegt er zicht- en tastbare tekenen aan toe. Het `mensje van de aarde' moet zich niet verbeelden dat hij zijn eigen goden kan scheppen. Maar hij mag — al luisterend — mens zijn voor Gods aangezicht.

In het laatste boek van de Institutie gebruikt Calvijn het verklein­woord `mensje' nog een keer, als hij spreekt over de prediking. Daar klinkt er een toon van verwondering in mee als gezegd wordt dat `één of ander mensje, uit het stof opgedoken' mag spreken in de naam van God.36 De mens moet zijn plaats kennen voor God, maar hij wordt niet klein gehouden. Hij mag doorgeven wat hij gehoord heeft. En dat is niet minder dan het woord van God.

Beperkte kennis

Vanaf hoofdstuk 13 gaat Calvijn nader in op de inhoud van de gods­kennis die de mens luisterend naar de Schrift opdoet. In dat hoofdstuk komt de leer van de drieëenheid aan de orde, of — om het met het opschrift uit 1559 te zeggen: `Dat van de schepping af in de Schriften een enig wezen van God geleerd wordt, dat drie personen in zich bevat.' In de laatste uitgave plaatst Calvijn aan het begin van het hoofdstuk een waarschuwende opmerking. Hij wijst erop dat het wezen van God in de Schrift `onmetelijk' en `geestelijk' genoemd wordt. Dat moet op zich al genoeg zijn om zowel de dwaze verzinsels van het volk als de spits­vondigheden van de filosofen te weerleggen. `Hoewel God, om ons nuchter te houden, spaarzamelijk uiteenzettingen over zijn wezen geeft, doet Hij toch door de twee genoemde bijvoeglijke naamwoorden grove voorstellingen verdwijnen en dringt Hij meteen ook de overmoed van de menselijke geest (humanae mentis audacia) terug. Want zeker, zijn onmetelijkheid moet ons verschrikken, opdat wij Hem niet naar ons eigen gevoelen trachten af te meten. Zijn geestelijke natuur echter ver­biedt elke aardse of vleselijke bespiegeling over Hem.'37 Kennis van God, hoe groot ook, is altijd beperkt. Hoewel de menselijke geest in zijn over­moed geneigd is te denken dat hij Hem kan omvatten. Het wezen van God is `onmetelijk'. Dat wil zeggen dat het altijd groter is dan het men-

36. IV 3, 1 (1543).

37. I 13, 1 (1559).

53

selijk denken. De onmetelijkheid van God verschrikt de mens. Hij beseft dat hij voor de Onmetelijke staat. Dit besef maakt hem ook `nuchter', een woord dat het denken en spreken van Calvijn zelf karakteriseert. Hij is zich — ook als theoloog — voortdurend bewust dat zijn kennis van God beperkt is. Calvijns theologie is enerzijds doortrokken van het besef voor Gods aangezicht te staan. Anderzijds beperkt hij zich in zijn theologiseren steeds tot een nuchter na-denken en na-spreken van de Schrift. Hij brengt zijn gedachten dikwijls tastend onder woorden. Tal­loze malen komt men de uitdrukking `op één of andere wijze' bij hem tegen. Zo spreekt iemand die zich van de grenzen van zijn kennis bewust is. Pas na deze waarschuwing mag de lezer met hem gaan meedenken over de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, de drie personen in het ene wezen van God.

Verderop in het betoog38 treft men in een passage uit 1539 eenzelfde waarschuwing aan. Men moet over dit geheimenis `nuchter en met veel gematigdheid filosoferen' en binnen `de grenzen van Gods woord' blij­ven. `Hoe zou de menselijke geest (mens humana) het onmetelijke wezen van God volgens zijn eigen maat kunnen omschrijven, als hij niet eens met zekerheid kan vaststellen van welke aard het lichaam van de zon is, dat men toch dagelijks met eigen ogen aanschouwt? Meer nog, hoe zou hij onder eigen leiding tot het onderzoek van Gods wezen kunnen door­dringen, als hij zijn eigen wezen al niet bereikt? Daarom moeten wij graag aan God de kennis van zichzelf overlaten.' De mens kan zijn eigen wezen niet doorgronden, laat staan dat van God. Menselijke kennis is beperkte kennis. Wie God wil kennen moet blijven luisteren.

Schepper en schepsel

In de hoofdstukken 14 en volgende spreekt Calvijn over de schepping van de wereld, in het bijzonder van de mens, en over de voorzienigheid waardoor God de wereld die Hij geschapen heeft regeert. Deze hoofd­stukken hebben voor een groot deel pas in de laatste editie hun defini­tieve vorm gekregen. Door de indeling in vier boeken waarvoor Calvijn in deze uitgave koos, zag hij zich genoodzaakt van de leer aangaande God de Schepper een afgerond geheel te maken. In de voorafgaande uitgaven waren schepping en voorzienigheid verspreid over het hele boek aan de orde gekomen. Dat is niet verwonderlijk. In de discussie met Rome was de schepping niet aan de orde. De discussie concentreerde zich op andere punten. Pas in de laatste uitgave geeft Calvijn een volledig

38. I 13, 21. 54 uitgewerkte geloofsleer waarin schepping en voorzienigheid een eigen plaats krijgen.39 De discussiepartners in deze hoofdstukken zijn eerder de filosofen met hun speculaties over God dan zijn theologische tegen­standers. Zij lopen het gevaar in hun eigen gedachtengangen te verdwa­len. Calvijn baseert zich voor de kennis van God de Schepper op de Schrift.

De filosofische definitie van God als `wereldgeest' (mens mundi) wijst hij af.40 Ze is wel de meest acceptabele die bij de filosofen gevonden wordt, maar zij blijft Calvijn te vaag, zij biedt geen houvast. `Het is de moeite waard' — zegt hij — `dat Hij (God) vertrouwelijker door ons gekend wordt, zodat we niet steeds onzeker wankelen.' De filosofische bespiegelingen zijn te vluchtig. Ze leiden niet tot een vertrouwelijke ken­nis van God. En juist daar is het Calvijn om te doen, dat de mens als schepsel in vertrouwelijke omgang met zijn Schepper leeft. De weg daar­toe is — als steeds bij Calvijn — het luisteren naar de Schrift.

39. In Gesprekken met Frans Breukelman, onder redactie van Ype Bekker e.a., 's-Gravenhage 1989, 101, ziet Breukelman de laatste redactie van de In­stitutie uiteenvallen in: `De algemene leer over de wereld met alle zichtbare werken, waar God dus verschijnt als schepper. En de bijzondere geloofs­leer, waar God verschijnt als verlosser in Christus.' Hij ziet daarin een aantasting van het `Christus alleen' van de reformatie. Mijns inziens is niet deze tweevoudigheid maar de drievoudigheod van het Apostolicum bepa­lend voor de structuur van de Institutie van 1559. De opzet is trinitarisch. Met de drie personen, Vader, Zoon en Heilige Geest corresponderen in de Institutie de kennis van God de Schepper, die van God de Verlosser en die van de wijze waarop wij door de Geest de genade in Christus deelachtig worden. De kennis van de Schepper staat bij Calvijn in trinitarisch verband en berust, evenals die van de Zoon en de Geest op de Schrift. De ene kennis van God heeft bij Calvijn drie aspecten die elk een relatieve zelfstandigheid hebben en samen de kennis van de ene God uitmaken, zoals de drie per­sonen van de triniteit samen het ene wezen van God uitmaken. Het on­derscheid tussen het algemene en het bijzondere heeft in het denken van Calvijn een andere functie. Het algemene vormt een toegangspoort voor de mens om als mens (denkend, vragend, voelend etc.) in zijn theologie binnen te komen. Dat maakt zijn theologie niet onkritisch. De mens mag het zijne voor God meebrengen en behouden. Maar hij komt wel in de krisis als hij voor Gods aangezicht komt te staan. Hij moet zijn verzet opgeven, zijn mens-zijn mag hij behouden. Het komt voor Gods aange­zicht in een ander licht te staan. Zie hoofdstuk VIII, 243 e.v.

40. I 14, 1 (1559). Voor de uitdrukking kan men vergelijken Cicero, De natura deorum I 33, 35, 37.

55

Steunend op de scheppingsgeschiedenis leert het geloof die God zoe­ken die door Mozes als bouwmeester en grondlegger van het heelal wordt voorgesteld. De geschiedenis die in de Schrift verhaald wordt gaat terug tot de oorsprong van de wereld. Daardoor licht de eeuwigheid van God nog helderder op en gaat men die nog meer bewonderen. Nadat Calvijn dat gezegd heeft volgt een op het eerste gezicht merkwaardige passage: `Maar wij moeten ons ook niet laten meenemen door die hei­dense spotternij41 dat men zich afvraagt waarom God niet sneller op de gedachte kwam hemel en aarde te grondvesten, maar werkeloos een onmetelijke tijdsruimte voorbij heeft laten gaan, terwijl Hij het verschei­dene duizenden jaren eerder had kunnen doen. Immers, de levensduur van de wereld die al tot haar einde neigt, heeft niet eens de zesduizend jaar bereikt.' Deze spottende vraag is voor Calvijn aanleiding om op­nieuw op de grenzen van het menselijk denken te wijzen. `Het is ons namelijk niet geoorloofd te onderzoeken waarom God het zo lang uit­stelde, en het is ook niet nuttig, omdat de menselijke geest (mens huma­na), als hij zover probeert door te dringen, onderweg honderd maal zal bezwijken. En het zou ook niet nuttig zijn om te weten wat God zelf met opzet verborgen wilde laten om de bescheidenheid van ons geloof te beproeven.' Calvijn beantwoordt de ene spottende opmerking met de andere. Hij geeft de man gelijk die ooit gezegd heeft dat God voordat Hij de wereld geschapen heeft de hel schiep voor nieuwsgierige mensen. Een grapje dat Calvijn aangehaald vond bij Augustinus.42 De kerkvader vindt de grap te ver gaan en laat ruimte voor meer filosofisch gerichte vragen over tijd en eeuwigheid. Calvijn trekt de grenzen van het men­selijk denken strenger. Hij weet hoe de overmoed van het denken velen prikkelt tot speculaties die alleen schade aanrichten. `Kortom, laten wij bedenken dat die onzichtbare God van wie de wijsheid, kracht en ge­rechtigheid onbegrijpelijk zijn, ons Mozes' geschiedenis als een spiegel voor ogen stelt, waarin zijn levend beeld weerkaatst.' De Schrift is de spiegel waarin men het beeld van de Schepper ziet. Zij is — met een ander beeld — ook de bril die men op moet zetten als men bij het zoeken naar God niet wil verdwalen. Men moet niet proberen met zijn vragen buiten de grenzen van de wereld te gaan, `alsof binnen de zo wijde om­trek van hemel en aarde zich niet genoeg dingen voordoen die al onze zintuigen met hun onschatbare schittering in beslag nemen, alsof God binnen de zesduizend jaar niet genoeg leerzame voorbeelden heeft gege‑

41. Te vinden bij Cicero, De natura deorum I 21.

42. Confessiones XI 14.

56

ven, waar onze geest zich in voortdurende overdenking mee kan oefe­nen. Laten wij dus graag ingesloten blijven binnen de omheiningen waar­mee God ons wilde omgeven, en als het ware onze geest samentrekken, opdat hij niet ongebonden dwalend vervloeit.' De overmoed van het denken prikkelt tot doorvragen in het oneindige. Het moet zich binnen de grenzen van tijd en ruimte houden, dat wil zeggen: binnen de grenzen van het geschapene. De Schepper omvat de schepping, de tijd en de ruimte waarbinnen de mens zich beweegt en waaraan hij gebonden is. De mens is zich voor het aangezicht van zijn Schepper van zijn begrensd­heid als schepsel bewust. Het woord `bescheidenheid' (modestia, ver­want met modus, `maat') dat deze geesteshouding beschrijft is echt Cal­vijns. Het geeft de grens aan waarbinnen de menselijke geest zich te houden heeft, de grens van het geschapene. Pogingen om via het denken voorbij die grens tot God te gaan, leiden tot niets. Men leert de Schepper alleen kennen als men — blijvend binnen zijn grenzen — luistert naar het woord van God. Dat is de spiegel waarin het beeld van de Schepper zich weerkaatst. De kennis van de Schepper geeft ook aan het gescha­pene een bijzondere glans die de zintuigen in beslag neemt. Men doet Calvijn geen recht als men de rol van het zintuiglijke in zijn theologie verwaarloost. Hij laat zich meeslepen door wat zijn zintuigen treft. Hij stelt het zintuiglijk genieten in de Institutie nadrukkelijk als thema aan de orde.43 Dit spontaan-zintuiglijke kenmerkt Calvijns spreken over de schepping.

Aan het slot van het hoofdstuk zet hij uiteen welke betekenis de ge­schapen wereld voor de gelovigen heeft. Hij noemt daar de schepping een `prachtig theater'.44 Deze uitdrukking heeft hij nog in de laatste uit­gave toegevoegd aan de passage die verder vrijwel onveranderd uit die van 1543 overgenomen is. Zij verbindt het slot van het hoofdstuk met het boven aangehaalde begin. In dat theater geeft de gelovige zijn ogen de kost en doet zich tegoed aan de `overvloed, veelvormigheid en schoon­heid' van de schepping. Hij herkent daarin het werk van de Schepper. De overdenking van de tijd tot aan haar grenzen leidt tot eenzelfde ver­voering, de `bewondering' van de eeuwigheid van God die ruimte en tijd omvat. Dit samengaan van gematigdheid in het denken en zintuiglijke vervoering kenmerkt Calvijns spreken over de schepping.

God heeft zijn scheppingswerk niet in één ogenblik voltooid maar verdeelde het over zes dagen. Daardoor wordt men aangespoord zijn

43. Zie hoofdstuk IV, 169 e.v.

44. I 14, 20.

57

hele leven in de overdenking daarvan te besteden. Gods werken verdie­nen meer dan vluchtige aandacht. `Hier spreekt ook het menselijk den­ken (humana ratio) tegen, alsof zulke geleidelijke stappen niet met Gods macht in overeenstemming zouden zijn, totdat het onderworpen wordt tot de gehoorzaamheid van het geloof en die rust leert betrachten, waar­toe de heiliging van de zevende dag ons uitnodigt' — zo schrijft Calvijn in 1559.45 Het menselijk denken verzet zich tegen de luisterhouding. Dat verzet moet gebroken worden. Pas dan komt er plaats voor de rust van het geloof dat zich aan de vaderlijke zorg van de Schepper toever­trouwt. De vervoering van de zintuigen en de rust van het vertrouwen maken voor Calvijn samen het geloof in God de Schepper uit.

Calvijn beperkt de reikwijdte van het menselijk denken tot het gescha­pene. Het blijft aan de grenzen van ruimte en tijd gebonden. Binnen die grenzen opent zich een wijd veld van waarneming en onderzoek waarop de mens allerlei wetenschappelijke arbeid kan ontplooien — zoals we zagen in hoofdstuk II.46 De grens tussen Schepper en schepsel wordt bij. Calvijn scherp getrokken. Juist zo komt er ruimte vrij voor een denkende benadering van de geschapen werkelijkheid.

De mens wikt...47

De hoofdstukken 16, 17 en 18 van het eerste boek handelen over de voorzienigheid waarmee God het geschapene in stand houdt en regeert. Calvijns visie op de voorzienigheid is levendig en concreet. De activiteit van de Schepper beperkt zich niet tot het ogenblik van het scheppen. Hij is blijvend actief in de instandhouding en regering van al het gescha­pene. `En dit niet door met één of andere algemene beweging zowel de machine van het heelal als de afzonderlijke delen daarvan aan te drijven, maar door met een bijzondere voorzienigheid elk afzonderlijk ding dat Hij geschapen heeft — tot het kleinste musje toe — in stand te houden, te koesteren en te verzorgen.'4s Niet alleen in het bestaan van de dingen, ook in alles wat gebeurt ziet Calvijn Gods werk. Dauw, regen, droogte, vrede en oorlog, leven en dood, licht en duisternis, epidemie, gezond­heid, overvloed en honger, al dergelijke dingen komen van God. Hij brengt daarin zijn goedheid en zijn oordeel aan het licht.49 Zelfs het

45. I 14, 2.

46. Pag. 33 e.v.

47. Oberman (28) ziet in het spreekwoord `De mens wikt, God beschikt' de houding van de calvinist ten opzichte van Gods raadsbesluit aangegeven.

48. I 16, 1 (1539).

49. I 16, 5 (1539, omgewerkt in 1559; zie O.S. III 195, aant. b).

58 afbreken van een tak die een voorbijgaande reiziger doodt, geschiedt niet toevallig. Ook hier is het God zelf die de man aan de dood over­geeft.5°

Calvijns visie op de voorzienigheid heeft van het begin af vragen op­geroepen. Is daarin nog een eigen plaats voor de mens als denkend en handelend wezen? In de editie van 1539 werpt hij deze vraag zelf op om tegenwerpingen van lezers voor te zijn.51 In de beschouwingen over de voorzienigheid trekt hij de lijn die hij in de hoofdstukken over de schep­ping getrokken had door. Hij trekt een scherpe grens tussen God en mens, Schepper en schepsel. Zo bakent hij voor de mens een eigen gebied af waar hij de dingen die gebeuren vanuit zijn eigen — menselijk — gezichtspunt mag bekijken. `Maar omdat de traagheid van onze geest ver beneden de hoogheid van Gods voorzienigheid blijft, moet er een onderscheid toegepast worden dat deze traagheid opheft.'" Het onder­scheid waar Calvijn hier op doelt is dat tussen goddelijk en menselijk gezichtspunt. `Laat ik het dus zo zeggen: hoezeer alle dingen door Gods raad volgens een vaststaand beleidsplan verordend worden, toch zijn het voor ons toevallige zaken. Niet dat wij menen dat de Fortuin de wereld en de mensen beheerst, en dat alles zich in den blinde op en neer beweegt (want zulke waanzin hoort in een christelijk gemoed niet thuis), maar omdat orde, reden, doel en noodzaak van de dingen die gebeuren meestal in Gods raad verborgen blijven, en door menselijk inzicht niet worden gevat (humana opinione non apprehenditur), zijn de dingen waarvan het zeker is dat ze uit Gods wil voortkomen, als het ware toe­vallig. Want zij vertonen geen andere gedaante, of wij ze in hun eigen natuur beschouwen, of dat wij ze schatten volgens ons begrip en oor­deel.'53 In deze passage grenst Calvijn het niveau waarop het menselijk inzicht werkzaam is af van het niveau waarop de goddelijke voorzienig-

50. I 16, 6 (1539).

51. In 1542 deed de theoloog Albert Pigghe uit Kampen een aanval op Calvijns predestinatie- en voorzienigheidsleer. Hij stelde de vraag naar de mense­lijke wilsvrijheid; G. Melles, Albertus Pighius en zijn strijd met Calvijn over het liberum arbitrium, Kampen 1973, 40. Calvijn heeft zijn standpunt na 1539 niet wezenlijk gewijzigd. De hoofdstukken 16 en 17 worden in de latere uitgaven hoofdzakelijk met exegetisch materiaal aangevuld. Hoofdstuk 18 dateert geheel van 1559. Het behandelt de wijze waarop God de daden van de goddelozen gebruikt.

52. I 16, 9 (1559, nieuwe formulering van een zin uit 1539 waar over `onze zwakheid' gesproken wordt).

53. I 16, 9 (1539).

59

heid zich beweegt. Menselijk inzicht is hier `slechts menselijk', in tegen­stelling tot het goddelijk niveau. In de scheppingsleer krijgt de mens een eigen terrein toegewezen binnen de grenzen van het geschapene. Men moet niet proberen buiten die grenzen te gaan om tot de Schepper door te dringen. Zo is het ook in de leer van de voorzienigheid. De mens is aan zijn eigen standpunt gebonden en moet niet proberen de dingen vanuit Gods standpunt te bekijken. De mens is daartoe niet eens in staat omdat de `traagheid' van zijn geest hem belemmert. Die is niet in staat de beweeglijkheid van Gods voorzienigheid bij te houden. Hij kan ook de loop der dingen niet in één gedachtengreep omvatten. De menselijke geest is gedwongen binnen de grenzen van ruimte en tijd te blijven. Bin­nen die grenzen vertonen de dingen de gedaante van het toevallige. Ze zijn het ook `in hun natuur'. Maar het doel dat God met dingen en ge­beurtenissen op het oog heeft blijft voor de mens verborgen. Calvijn maakt het onderscheid tussen goddelijk en menselijk gezichtspunt dui­delijk aan de hand van een voorbeeld. Een koopman trekt met een ge­zelschap van betrouwbare lieden door een bos en is zo onvoorzichtig om van zijn medereizigers af te dwalen. Hij belandt in een rovershol en wordt gedood. Men kan de gebeurtenis vanuit het gezichtspunt van de goddelijke voorzienigheid bekijken en zeggen dat de dood van de man door God `bij besluit was vastgesteld'. `Maar' — zegt Calvijn — `voor zover de bevatting van onze geest er greep op krijgt, schijnt alles hier toevallig. Wat zal de christen hier denken? Waarlijk, hij zal overwegen dat al wat bij een dergelijke dood voorvalt naar zijn natuur toevallig is (wat het ook werkelijk is). Toch zal hij er niet aan twijfelen dat Gods voorzienigheid de leiding had om de Fortuin te richten tot het doel dat Hij gesteld had.' Door te onderscheiden tussen goddelijk en menselijk gezichtspunt geeft Calvijn voor de mens een bovengrens aan. Hij mag niet boven zijn eigen niveau trachten uit te stijgen om de dingen vanuit goddelijk standpunt te bezien. `Calvijn let er scherp op dat de theologie voór Gods raadskamer antichambreert.' (Oberman)54 De mens — ook

54. 28: `Scotus en Calvijn letten er beiden scherp op dat' etc. Invloed van de filosofie van Duns Scotus is vooral in Calvijns Godsleer op te merken; zie hoofdstuk VI, 191 e.v. Het onderwijs aan het Collège Montaigu waar Calvijn een deel van zijn gymnasiumtijd doorbracht was door het scotisme gestempeld; zie Wende] 92 e.v. en Oberman 26 e.v. De relatie God/mens werd door Duns Scotus geheel anders gezien. De middeleeuwer verdedigt de `morele vrijheid' van de mens (Oberman 27) die Calvijn juist ontkent. Een werkgroep onder leiding van A. Vos heeft onlangs een werk van Duns

60

de theologiserende mens — moet in de antichambre, de wachtkamer, blijven. Hij moet zich niet in speculaties begeven over het beleid dat God in zijn raadskamer uitstippelt. De grens tussen goddelijk en menselijk niveau is niet alleen een afgrenzing. Zij geeft ook de ruimte aan waar­binnen de mens de dingen vanuit zijn eigen standpunt mag bekijken. Binnen de ruimte waarin hij zich beweegt zijn de dingen ook werkelijk, zoals Calvijn met nadruk zegt, toevallig. De mens kan niet anders dan feiten constateren. Een tak die valt. Iemand die daaronder loopt en de dood vindt. Iemand die een schuilplaats zoekt en in de handen van rovers valt. Het zijn losse feiten waarvan `orde, reden, doel en noodzaak' ons ontgaat. Zij vertonen zich aan ons slechts van hun toevallige zijde. De mens blijft binnen de verwarrende wereld van de Fortuin, het toeval, opgesloten. Tegelijkertijd weet hij dat God deze wereld met zijn voor­zienigheid omvat. Hij leidt haar tot het doel dat Hij ermee op het oog heeft. Geloven in de goddelijke voorzienigheid betekent in de wachtka­mer blijven tot dat doel bereikt is. `Hetzelfde geldt voor het al of niet gebeuren van de toekomstige dingen' — zegt Calvijn. `Zoals de toekom­stige dingen voor ons onzeker zijn, zo houden wij ze zwevend, alsof ze beide kanten op zouden kunnen gaan. Maar niettemin blijft deze over­tuiging in onze harten vastgehecht, dat er niets zal gebeuren wat God niet al voorzien heeft.' De toekomst is `voor ons' — dat wil zeggen: vanuit menselijk gezichtspunt — een open gebied. Ze blijft steeds onze­ker. De mens die aan de tijd gebonden is moet afwachten hoe de dingen verlopen. Maar tegelijk blijft de overtuiging dat God de tijd omvat en de dingen die daarin gebeuren voorziet. Het vertrouwen in Gods voor­zienigheid is voor Calvijn een overtuiging in het hart, een fundamenteel vertrouwen dat de gelovige draagt op zijn weg door de chaotische wereld van dingen en gebeurtenissen waarbinnen hij gevangen is. Dat vertrou­wen ontleent hij niet aan die dingen of gebeurtenissen. Zij zijn — van de mens uit gezien — steeds open. Zij kunnen gebeuren of niet gebeuren. Daarom kunnen zij geen vertrouwensbasis bieden. Die ligt uitsluitend in de `zeer heldere beloften'S5 die ons in de Schrift geopenbaard zijn.

Scotus in het Nederlands bereikbaar gemaakt: Johannes Duns Scotus, Contingentie en vrijheid, Lectura I 39, Zoetermeer 1992. Passages over de vrijheid van de menselijke wil in de paragrafen 45 t/m 56 (pag. 122 e.v.). Bovendien is het `toevallige' (contingente) dat Calvijn de dingen toe­schrijft alleen een contingentie op menselijk niveau. Hij grondt haar niet — zoals Duns Scotus — in Gods wil.

55. I 17, 6 (1539).

61

De mogelijkheid om via speculatie de goddelijke raadskamer binnen te dringen wordt afgesneden. Dat betekent niet dat er geen ruimte over­blijft voor menselijk overleggen en handelen. Het onderscheid tussen goddelijk en menselijk gezichtspunt schept voor Calvijn juist de ruimte waarbinnen menselijk denken en handelen mogelijk wordt. Het afsnij­den van speculaties over de goddelijke voorzienigheid heeft als keerzijde een zakelijke benadering van de werkelijkheid waarin ruimte is voor beraadslagingen, het beoordelen van situaties, het nemen van voorzorgs­maatregelen enzovoort. In hoofdstuk 17 laat Calvijn zien hoe de leer van de voorzienigheid praktisch gestalte krijgt. Er zijn mensen die over­leg en voorzorgsmaatregelen, zelfs gebeden overbodig achten en ge­pleegde misdaden goedpraten omdat alles door Gods voorzienigheid be­paald is. Zulke mensen `mengen hemel en aarde bijna door elkaar' — zegt Calvijn tekenend. S6 Zij onderscheiden het goddelijke en het mense­lijke niet. `Maar' — vervolgt hij — `wat de toekomstige dingen betreft, brengt Salomo de menselijke beraadslagingen (humanas deliberationes) gemakkelijk met Gods voorzienigheid overeen.' Hij gaat uit van Spreu­ken 16, vers 19: `Het hart van de mens overdenkt zijn weg, en de Heere zal zijn schreden richten.' Dit houdt volgens Calvijn in `dat wij door de eeuwige besluiten van God niet in het minst gehinderd worden om onder zijn wil ook voor onszelf vooruit te zien en al onze zaken te regelen. En dit niet zonder duidelijke reden. Want Hij die de grenzen van ons leven vastgesteld heeft, heeft tegelijk de zorg daarvoor aan ons toevertrouwd; Hij heeft ons toegerust met methoden en hulpmiddelen om het te on­derhouden; Hij heeft gemaakt dat wij gevaren voorzien; Hij heeft ons middelen tot voorkoming en herstel aangereikt, opdat de gevaren ons niet onvoorziens overweldigen.''' Daarom is de mens volgens Calvijn ook verplicht de middelen die God aanreikt te gebruiken. De technieken en vaardigheden die dienen om gevaren af te weren zijn de mensen door God `ingeblazen' en dienen zijn voorzienigheid in het bewaren van het leven. Vanuit menselijk gezichtspunt is de toekomst altijd onzeker. Daarom moet de mens alle middelen gebruiken om de gevaren die hem

56. I 17, 3 (1539).

57. I 17, 4 (1539). Het onderscheid dat Calvijn in de voorzienigheidsleer maakt is gefundeerd in de bijbelse wijsheidsliteratuur. In 1559 voegt hij een aanhaling van Job 28 toe (17, 2) waarin de verborgen wijsheid van God onderscheiden wordt van de wijsheid die de mens moet betrachten in de vreze Gods. In de serie preken over Job, gehouden 1554-1555, had hij dit hoofdstuk voor de gemeente uitgelegd.

62

bedreigen af te wenden, totdat ze of overwonnen zijn, of overwonnen hebben. De gelovige steunt op Gods voorzienigheid als eerste oorzaak van alle dingen, `maar' — zegt Calvijn — `hij zal de lagere oorzaken in het oog houden op hun eigen niveau (suo loco).'" Op dat niveau mag de mens naar oorzakelijke verbanden tussen de dingen zoeken om van- daaruit — gedragen door het vertrouwen op Gods voorzienigheid — tot nuchter en zakelijk handelen te komen. Het gebed om Gods hulp en het nemen van praktische maatregelen staan elkaar niet in de weg. De ge­lovige zal in de `menselijke hulpmiddelen' (subsidia humana) die hem ten dienste staan Gods zegen opmerken.S9 Deze zakelijk gelovige hou­ding kenmerkt ook Calvijns eigen optreden. Dat wordt gedragen door het besef dat hij door God tot zijn taak geroepen is. Tegelijkertijd zijn zijn adviezen op kerkelijk, maatschappelijk en politiek gebied praktisch en zakelijk. Hij heeft geleerd daarin met het haalbare rekening te hou­den. In zijn eerste periode in Genève (1536-1.538) had hij zich op de haalbaarheid van zijn hervormingsplannen verkeken. Na zijn terugkeer in 1541 toont hij zich meer bereid tot compromissen, zelfs op aangelegen punten zoals het aantal avondmaalsvieringen. In de internationale po­litiek deinsde hij er niet voor terug vorsten en hun belangen tegen elkaar uit te spelen, zodat in dit verband zelfs de term 'Real-Politik' gebruikt kan worden.60

Menselijk vermogen en onvermogen

In de eerste vijf hoofdstukken van boek II gaat Calvijn in op de door­werking van de zonde in de wereld van de mens en daarmee ook in de schepping als geheel. Onderwerpen als de `oerzonde' (peccatum origi­nale)61 en het verlies van de menselijke `beslissingsvrijheid' (arbitrii li­bertas)62 komen hier aan de orde. Calvijns visie op de doorwerking van de zonde is radicaal. Het opschrift boven hoofdstuk 3 luidt: `Dat uit de bedorven natuur van de mens niets dan verdoemelijks voortkomt.' Dat wil zeggen dat de mens niets tot stand brengt dat voor God kan bestaan. In hoofdstuk I zagen we dat Calvijn al in zijn Seneca-commentaar vraag-

58. I 17, 6 (1539).

59. I 17, 9 (1539).

60. W. Nijenhuis, Calvinus oecumenicus, Calvijn en de eenheid der kerk in het licht van zijn briefwisseling, 's-Gravenhage 1959, 293.

61. Opschrift II 1 (1559).

62. Opschrift II 2 (1559). Men vertale arbitriurn met `beslissing', niet met 'wil', zoals in dit verband dikwijls gebeurt.

63

tekens zette bij de optimistische mensvisie van de oude filosofen.63 Maar pas het ingrijpen van God in zijn leven heeft zijn ogen geopend voor de afgrond van het kwaad in de mens. Die is zo diep dat hem niets overblijft dan verlossing in Christus te zoeken. Daar leidt de behandeling van de zondeleer in de Institutie dan ook naar toe. Dat is al in de uitgave van 1536 het geval.64 Maar ook in de volledig vernieuwde opzet van 1559 houdt hij bij zijn beschouwingen over de zonde het doel in het oog. Hoofdstuk 6 — geheel voor deze uitgave geschreven — draagt de titel: `Dat de verloren mens zijn verlossing in Christus moet zoeken.'

In de eerste uitgave neemt Calvijn radicaal afstand van de mensvisie van zijn humanistische periode. Maar gemakkelijk laat de renaissance­mens — die hij ook zelf is — zich niet opzij zetten. Hij weet hoe moeilijk het voor een mens is om een leer te aanvaarden waarin `de menselijke kracht tot de bodem omgekeerd wordt (humanam virtutem funditus everti), opdat Gods kracht in de mens wordt opgebouwd' — zo schrijft hij in 1539.65 De mens eist zijn rechten. Na de radicale inzet van 1536 gaat Calvijn zich ook daarop bezinnen. Hij komt tot een nadere afwe­ging en geeft zoveel mogelijk elementen uit de humanistische mensvisie van voor zijn bekering een plaats in zijn theologie.

Aan het begin van het eerste hoofdstuk betoogt hij de noodzaak van zelfkennis. Dat wil in dit verband zeggen: inzicht in de doorwerking van het kwaad. Nu weet Calvijn heel goed dat de leer van de filosofen in eerste instantie aanlokkelijker is dan de zijne. Zij sporen de mensen aan het goede dat zij bezitten te overdenken,66 en dat lokt meer aan dan de zelfkennis waartoe hij zijn lezers wil brengen. `Immers, er is niets waar de aangeboren aard van de mens (humanum ingenium) meer op uit is dan gestreeld te worden door vleierijen, en daarom zal hij, wanneer hij zijn gaven groot hoort maken, met al te grote goedgelovigheid in die richting neigen. Daarom is het niet zeer verbazingwekkend, dat het grootste deel van de mensen op dit punt gevaarlijk is afgedwaald. Want daar alle stervelingen een meer dan blinde eigenliefde aangeboren is, overtuigen zij er zich zeer graag van dat er niets in hen is dat het verdient gehaat te worden. Zo vindt deze mening die van zeer grote inbeelding getuigt ook zonder verdediging van buitenaf overal geloof, dat de mens aan zichzelf meer dan voldoende heeft om goed en gelukkig te leven. En

63. Pag. 17 e.v.

64. Zie de samenvatting van de inzet in hoofdstuk I, 19 e.v. 65.II2,1.

66. II 1, 1 (1539).

64

als er zijn die aan een bescheidener opinie de voorkeur geven, hoezeer zij ook iets aan God willen overlaten om niet de indruk te geven dat zij alles aan zich toeschrijven, toch verdelen zij de zaken zo dat de belang­rijkste stof van roem en vertrouwen bij henzelf ligt. Als daar ook nog een verhaal bij komt, dat de trots die toch al uit zichzelf bij de mens in het merg jeukt met zijn verlokkingen weet te kietelen, dan is er niets wat hem meer toelacht. Daarom, zo welwillend als iemand de voortreffe­lijkheid van de menselijke natuur (humanae naturae praestantiam) met zijn lofrede verhief, zo groot was ook het applaus waarmee hij bijna alle eeuwen door begroet werd. Maar wat zo'n aanbeveling van de mense­lijke voortreffelijkheid (humanae excellentiae commendatio) ook in­houdt, die de mens leert in zichzelf te rusten, door haar zoetheid brengt zij niets dan genot teweeg. Maar zij speelt haar spel wel zo dat zij de­genen die hun instemming betuigen in de ergste ondergang stort. Want waartoe dient het dat wij steunend op elke vorm van ongegrond ver­trouwen dingen overwegen, op touw zetten, proberen, in beweging zet­ten waarvan we denken dat zij ter zake doen; dat we bij de eerste po­gingen in de steek gelaten worden en het af laten weten als het gaat om gezond inzicht en om werkelijke kracht, en dat we toch rustig doorgaan tot we in de ondergang storten? Maar anders kan het niet gaan met hen die vertrouwen dat zij iets kunnen op eigen kracht. Dus als iemand naar zulke meesters luistert, die ons alleen bezig houden met het overwegen van wat wij zelf aan goeds hebben, zal hij niet in zelfkennis vorderen, maar meegesleept worden tot de ergste ontevredenheid.'67

In de Institutie van 1536 had Calvijn de `menselijke wijsheid' ontmas­kerd als voortkomend uit `de slechtheid van onze natuur'. Ze sluit aan bij de `boze begeerten' van de mens en verhindert hem zich aan God te onderwerpen.68 In de aangehaalde tekst uit 1539 werkt hij deze gedachte verder uit. De woordkeus is opvallend levendig: `gestreeld worden', trots die `in het merg jeukt', `kietelen', `genot'. Dat is de taal van de ervaring. Calvijn herinnert zich welke invloed de filosofie op hemzelf had uitge­oefend. In het bijzonder de stoïcijnse die hoog opgaf van het menselijk vermogen om het goede te doen. En precies daar zit voor hem het ge­vaarlijke punt. De filosofie leert de mens `in zichzelf te rusten'.69 Zij bevestigt hem in zijn autonomie. Zij houdt hem — ondanks alle aan­sporing tot het goede — in zijn aangeboren eigenliefde gevangen. Het

67. II 1, 2 (1539).

68. Hoofdstuk I, 21 e.v.

69. Dezelfde uitdrukking ook in I 1, 1 (1539).

65

begrip `eigenliefde' speelt een belangrijke rol in het denken van de kerk­vader Augustinus die Calvijn diepgaand beïnvloed heeft. In zijn boek De civitate Dei (`Over de stad van God') stelt Augustinus het rijk van de eigenliefde tegenover het rijk waar de liefde tot God heerst. De ene liefde roemt in zichzelf, de andere in God.70 Elementen van die tegenstelling neemt Calvijn over. De bedoelde filosofie — betoogt hij — laat niet alleen de eigenliefde intact, zij laat ook toe dat de mens zijn roem en de grond van zijn vertrouwen in zichzelf blijft zoeken. Dat is ook het geval wanneer men, zoals in de Rooms-katholieke theologie, een compromis zoekt en de grond voor zijn roem en zijn vertrouwen deels in God deels in de mens legt. Ook zo'n theologie laat de autonome mens overeind. Een filosofie die leert dat de mens voor het goede aan zichzelf genoeg heeft, prikkelt de `trots' (superbia) die toch al in zijn botten huist. Hier neemt Calvijn opnieuw een begrip uit de zondeleer van Augustinus over, die de `trots' als de wortel van alle zonden zag.71 De mens is trots op zijn autonomie en hoort die graag bevestigen. Maar een leer die daaraan toegeeft blokkeert de weg tot een zelfkennis die de mens ertoe brengt om zijn verlossing in Christus te zoeken. Tenslotte blijkt de autonome mens een ongelukkig wezen, en als hij eerlijk is zal hij dat ook zelf moe­ten erkennen. Calvijn tekent hem levendig in zijn vergeefse pogingen iets te bereiken. In deze beschrijving valt de `wij'-vorm op. Hij beroept zich hier op een algemene ervaring waarboven hij ook zelf als gelovige niet verheven is.

Wat bedoelt Calvijn als hij zegt dat een dergelijke leer die het goede in de mens verheft aansluit bij zijn `aangeboren aard'? Wat betekent `menselijk' in dit verband? In eerste instantie sluit hij hier aan bij de betekenis die hij het woord in 1536 gegeven had. Als hij daar over 'men­selijke wijsheid' spreekt, bedoelt hij een wijsheid die op menselijk niveau haar geldigheid heeft, maar door de mens gebruikt wordt om zich tegen God te verzetten. In de passage uit 1539 gaat hij nader op de aard van dit verzet in. Hij gebruikt daartoe enige begrippen uit Augustinus' zon­deleer: `eigenliefde', `trots'. Deze begrippen spelen in Calvijns eigen zon­deleer geen overheersende rol.72 Maar, aangevuld met enkele drastische

70. De civitate Dei XIV 28.

71. De civitate Dei XII 6; zie ook XIV 28. Calvijn stemt met Augustinus' visie op de oerzonde in maar geeft zelf een andere die zijns inziens de zaak meer recht doet. Zie pag. 54 e.v.

72. De eigenliefde vindt men in II 8, 1 (al in 1536, O.S. I 39), en in II 8, 54 (al in 1536, O.S. 1 53) en lIl 7, 4 waar zij tegenover naastenliefde staat.

66

ervaringswoorden (`jeuken', `kietelen'), moeten ze een psychologische typering geven van de wijze waarop de mens zich tegen God verzet en zijn diep zittende behoefte om zich in zijn autonomie te handhaven. Die behoefte is zo diep in de mens geworteld (in het `merg') dat ze als het ware tot een tweede natuur is geworden. Daarom kan Calvijn hier van een `aangeboren aard' spreken. Hij komt hier dicht bij wat hij in hoofd­stuk 3 zegt over de `bedorven natuur van de mens' waaruit `niets dan verdoemelijks voortkomt'. Hier spreekt hij in feite over hetzelfde, alleen van een meer psychologische kant bezien. 1 let niveauverschil tussen God en mens blijft in de uitdrukking zoals Calviju die hier gebruikt op de achtergrond.

Hiermee is over de `aangeboren aard van dc mens' nog niet alles ge­zegd. In verband met de zelfkennis die nodig is ons verlossing in Christus te zoeken wordt zij radicaal negatief beoordeeld. Zij Iran daarin alleen blokkerend werken. Maar er is ook een ander gezichtspunt mogelijk. In het volgende hoofdstuk spreekt Calvijn over dc algemeen aanvaarde ge­dachte dat `alle dingen vanuit een natuurlijke aandrang op welbevinden uit zijn'.73 Deze drang om in het bestaan te volharden heeft de mens niet de dieren en zelfs met een stuk metaal of een steen gemeen. Hij valt niet onder het oordeel dat Calvijn over de eigenliefde velt. Men kan deze drang tot welbevinden niet als een bewijs voor de beslissingsvrijheid van de mens ten opzichte van God gebruiken. Het gaat hier om een `neiging om in het zijn te volharden' (essentiae inclinatio) die met het bestaan als zodanig verbonden is. Het goede waarop die neiging gericht is, is niet zedelijk van aard. Het heeft slechts op welbevinden betrekking. Calvijn veroordeelt deze drang niet maar accepteert hem als een natuurlijk ge­geven.

Calvijn gebruikt in de boven aangehaalde passage het woord mense­lijk nog twee keer. Hij doet dat als hij een negatief oordeel uitspreekt over het verheffen van `de voortreffelijkheid van de menselijke natuur' en het aanbevelen van de `menselijke voortreffelijkheid'. We zullen zien dat hij in ander verband ook zelf de lof van het menselijk kunnen kan zingen.74 Bij de lezing van Calvijn moet men er steeds op bedacht zijn dat hij dezelfde zaak vanuit verschillende gezichtspunten kan bekijken!'

73. II 2, 26 (1539). Bonum is hier niet het zedelijk goede, maar het zich wel bevinden.

74. Zie ook hoofdstuk IV, 118 e.v.

75. M.P. Engel, John Calvin's Perspectival Anthropology, Atlanta 1988, werkt deze gedachte uit voor Calvijns antropologie. Zij laat zien dat Cal-

67

Op menselijk niveau oordelend kan hij zeer positief spreken over de mens en zijn vermogens.

Maar zelfs voor Gods aangezicht zijn er grenzen aan de radicaliteit van de zelfveroordeling. Dat blijkt uit een andere passage uit hoofdstuk 2. Calvijn maakt daar een opmerking over wat hij met humilitas bedoelt. Meestal vertaalt men dit Latijnse woord met `nederigheid'. De inhoud die humilitas voor Calvijn heeft is zakelijker dan wat in het Nederlands met nederigheid wordt aangeduid. Het gaat bij hem niet zozeer om een bepaalde houding of een deugd die men beoefent. Het woord duidt in Calvijns denken allereerst een plaatsbepaling aan. Humilis is degene die zijn plaats kent tegenover God. Dat is een nuchtere zaak, terwijl het beoefenen van nederigheid als een deugd al gauw tot geforceerde zelf­vernedering leidt. Ook Calvijn ziet dat gevaar dreigen. Om elk misver­stand uit te sluiten maakt hij deze opmerking: `En ik eis werkelijk niet dat een mens zonder overtuigd te zijn zomaar opzij gaat en zijn aandacht afwendt van de vermogens die hij mocht bezitten, om zich langs die weg tot ware nederigheid te onderwerpen. Maar ik eis wel dat hij de ziekte van eigenliefde en eerzucht aflegt, waardoor hij verblind wordt zodat hij zichzelf hoger acht dan recht is, en dat hij zichzelf grondig in de eerlijke spiegel van de Schrift bekijkt.'" De enigszins stroef lopende La­tijnse zin is in de Franse vertaling van 1541 wat vereenvoudigd. Daar luidt de aanhef als volgt: `Hoewel ik niet verlang dat de mens voor God zijn recht opgeeft [...].' Daar ligt voor Calvijn de grens. De mens hoeft

vijn eenzelfde zaak zowel vanuit goddelijk als menselijk perspectief kan bekijken. Daarbij maakt hij weer onderscheid tussen het perspectief van God als Schepper en als Verlosser. Het radicaal negatieve oordeel over de mens vanuit het perspectief van de Verlosser moet aangevuld worden door de mogelijkheid van een goed oordeel over menselijke daden vanuit men­selijk gezichtspunt. 'This knowledge of ourselves is an essential part of our whole self-knowledge since we are temporal creatures living in a fallen world (...).' (14) De benadering van Engel behoedt voor eenzijdige Calvijn- interpretaties en laat de veelzijdigheid van zijn denken tot haar recht komen.

76. II 2, 11 (1539): Neque vere exigo ut homo non convictus, ultro cedat: et siquas facultates habet, ab iis animum avertat, quo in veram humilitatem subigatur: sed ut seposito philautias kai philoneikias morbo (quo exca­ecatus, aequo altius de se sentit) in veraci Scripturae speculo seipsum probe agnoscat. De Franse versie van 1541 begint als volgt: Combien que je ne prétendz point que l' homme quitte de son droict d Dieu (...). Jean Calvin, Institution de la Religion Chrestienne, uitgegeven door J. Pannier, 4 delen, Parijs 1936 e.v., deel l, 113.

68

zich niet kleiner te maken dan hij is. Echte nederigheid is gegrond in het luisteren naar de Schrift. Daarin krijgt de mens een eerlijke spiegel voor­gehouden die hem de waarheid omtrent zichzelf te zien geeft. Zij brengt niet alleen het kwade maar ook het goede in de mens aan het licht. Het is mogelijk dat de mens zich `van enige deugd bewust' is (aliquantae virtutis sibi conscius) — zoals Calvijn even tevoren had gezegd -, of dat hij — zoals we hoorden — bepaalde `vermogens' bezit. Dat wordt hem in het licht van het woord niet afgenomen. Wel wordt hij gedwongen zijn `eigenliefde en eerzucht' af te leggen en te erkennen dat hij `datgene op grond waarvan hij een gezegende is, alleen van God heeft'. De laatste woorden zijn van Augustinus, bij wie de humilitas een centrale plaats inneemt."

Ook de prestaties van het menselijk denken behoeven voor Gods aan­gezicht niet weggeworpen te worden. Zij worden door Calvijn zorgvul­dig gewogen in het licht van het Woord. In de eerste plaats noemt Calvijn de bijdrage van het menselijk denken — ook die van de heidenen — aan kunst, wetenschap en techniek. In het Woord weerspiegelt dit alles zich als gave van God,78 hoewel men niet moet vergeten dat ook de 'natuur­lijke gaven' van de mens door de zonde aangetast zijn.79 Maar ook op het gebied van de godskennis is het menselijk denken niet geheel mach­teloos. Zelfs bij de heidenen treft Calvijn soms sporen van die kennis aan. Soms is zij zo helder dat hij haar vergelijkt met een bliksem die de hele nachtelijke hemel verlicht. Maar een ogenblik later is het weer don­ker en kan de reiziger geen voet meer verzetten.80 Maar de weinige gods­kennis die ieder mens tenminste bezit, laat hem geen ruimte om zich achter onwetendheid te verschuilen. Op ethisch gebied ziet de menselijke geest iets scherper.81 In een kritisch gesprek met de filosofische en ker­kelijke traditie kiest Calvijn hier positie. Uitgaande van een woord van Paulus82 stelt hij dat ook de heidenen van nature de kennis van Gods wet in hun geweten dragen. De vraag is hoever die kennis reikt. Calvijn verwerpt de gedachte dat die kennis genoeg is om als rechte leefregel te dienen. Volgens Paulus dient zij alleen om de mens de uitvlucht van

77. II 2, 11 (1539). Bijna de hele paragraaf bestaat uit Augustinus-citaten (zie de aantekeningen O.S. III 254).

78. II 2, 14, 15 (1539); zie hoofdstuk II, 33 e.v.

79. II 2, 16 (1539).

80. II 2, 18 (1539).

81. II 2, 22 (1539).

82. Rom. 2:14, 15.

69

onwetendheid te ontnemen, zodat hij zich niet kan verontschuldigen. Dat betekent ook dat Plato ongelijk heeft als hij zegt dat de mens alleen uit onwetendheid zondigt.83 Dichter bij de waarheid komt de opvatting dat de mens zich bij het onderscheid tussen goed en kwaad in hoofdza­ken zelden vergist, maar dat hij de regel vergeet zodra het op persoon­lijke toepassing aankomt — een opvatting die men onder andere bij Au­gustinus aantreft.84 Calvijn echter rekent met de mogelijkheid dat de mens zich ook willens en wetens in het kwaad stort. Hij verwijst hiervoor naar de beroemde woorden die de Romeinse dichter Ovidius zijn tragi­sche heldin Medea in de mond legt: `Ik zie wat goed is en keur het goed, maar volg het kwade.'85 Calvijn gaat een stap verder dan Augustinus. Hij acht ook het algemene onderscheid dat mensen tussen goed en kwaad maken ontoereikend.86 Dat is zeker het geval met de geboden die de dienst van God betreffen. Met de geboden die het maatschappelijk leven van de mensen regelen is het iets beter gesteld. Maar de diepte van Gods wet die zelfs tot ons begeren doordringt, haalt men niet. Daarom gaat de gedachte dat alle zonde aan boze opzet toegeschreven moet wor­den Calvijn te ver.87 Hij beroept zich op de ervaring. Hoe dikwijls glijden wij niet uit, terwijl we de beste bedoelingen hebben? Het denken wordt dikwijls maar al te zeer door waandenkbeelden, dwalingen of benarde situaties beïnvloed. Hij spreekt hier in de `wij'-vorm. Het is een ervaring die hij ook als gelovige deelt. Dit beroep op de ervaring is niet zonder betekenis. De mens staat voor Gods aangezicht als de mens die hij ook werkelijk is. Het gaat Calvijn niet om een abstracte theorie over het menselijk vermogen. Het gaat hem om een ontmoeting van de concrete mens met God. Daarbij moet de mens zich niet beter voordoen dan hij is, maar ook niet slechter. Hij hoeft zijn goede bedoelingen als hij die heeft niet te ontkennen. Calvijn eist niet `dat de mens voor God zijn recht opgeeft' — zoals hij eerder gezegd had -, maar wel dat hij zich bekijkt in de spiegel van Gods woord. In het licht van dat woord zal hij moeten erkennen dat hij niet tot enige goede gedachte komt tenzij God de ogen van zijn verstand opent.88 In 1559 voegt Calvijn daar nog met

83. Calvijn verwijst naar Plato's Protagoras 357d e.v.

84. In de commentaar bij Ps. 57:1; zie O.S. III 265, aant. 3. II 2, 23 (1539).

85. Ovidius, Metamorphoses VII 20, 21: Video meliora proboque:/deteriora sequor.

86. II 2, 24 (1539).

87. II 2, 25 (1539).

88. II 2, 25 (1539), met een verwijzing naar Augustinus, De peccatorum me­ritis et remissione lI 5 (zie O.S. lII 268, aant. 3).

70

nadruk aan toe dat de verlichting van het menselijk verstand geen een­malige zaak is. De gelovige gaat een weg van geleidelijke voortgang en groei en blijft voortdurend van Gods leiding afhankelijk.

Calvijn brengt hier in de relatie God/mens nuanceringen aan die de Institutie van 1536 nog niet kende. Daar was de `menselijke wijsheid' niet anders dan een sta-in-de-weg tussen God en mens, een middel waar­mee de mens zich tegen de onderwerping aan God verzette. In het vuur van de confrontatie met God moest zij verschroeien. In de rust van de theologische overdenking komt er ruimte voor een meer genuanceerde visie op de relatie tussen God en mens. Vooral de mens wint daarbij. Hij hoeft zijn ogen niet af te wenden van de vermogens die hij eventueel bezit. Wel zal hij — zich spiegelend in Gods woord — moeten erkennen dat al wat hij bij zichzelf aan goeds waarneemt, Gods gave is. Dat be­tekent niet dat Calvijn de positie die hij in 1536 innam verlaten heeft. Het honoreren van de menselijke vermogens heeft een grens. I)ie ligt bij de dingen die op het koninkrijk van God betrekking hebben, de `hemelse dingen', in tegenstelling tot de `aardse'.89 Hij noemt: `het kennen van God, van zijn vaderlijke gunst jegens ons, waarin ons heil bestaat, en de vormgeving van het leven volgens de regel van de wet.'90 De helderste flitsen van godskennis die de mens buiten het Woord ten deel kunnen vallen heffen op deze punten het nachtelijk duister niet op. Het ethisch besef dat de mens in zich omdraagt is niet toereikend om zijn leven vorm te geven. Voor de dingen van Gods koninkrijk is de mens op het evan­gelie aangewezen. Het evangelie brengt alle menselijke wijsheid in de crisis. In die overtuiging blijft Calvijn zichzelf gelijk. In het zesde hoofd­stuk, dat hij in 1559 aan de Institutie toevoegde, schrijft hij: `Hoewel de prediking van het kruis niet beantwoordt aan de aangeboren aard van de mens (humano ingenio non respondet), behoren wij die toch nederig (humiliter) te omhelzen als wij tot God die ons gemaakt en ge­vormd heeft en van wie wij vervreemd zijn, verlangen terug te keren, opdat Hij voor ons weer een Vader begint te zijn.'91 De humanist komt niet om de ergernis van het kruis heen.

Gods gebod en mensengeboden

In de hoofdstukken 7 en 8 van boek II stelt Calvijn de wet aan de orde. Die neemt in zijn theologie een belangrijke plaats in. Hij kan het woord

89. II 2, 13 (1539).

90. II2, 18 (1539). 91. II 6, 1.

71

wet in verschillende betekenissen gebruiken. In de laatste uitgave van de Institutie zet hij ze nog eens naast elkaar.92 Hij kan er de hele Mo­zaïsche religie mee aanduiden. Het woord wet omvat dan het geheel aan voorschriften dat Israël via Mozes ontvangen heeft. `Wet' kan ook meer bepaald de tien geboden aanduiden, in tegenstelling tot de voorschriften die op de godsdienstige ceremoniën van Israël betrekking hebben, in tegenstelling ook tot de burgerlijke wetten die het samenleven van Israël als volk regelen. De tien geboden — de `zedenwet' (lex moralis)93 hebben blijvende geldigheid. De uitleg ervan vormt vanaf het begin een vast bestanddeel van de Institutie. In de uitgave van 1539 bezint Calvijn zich meer systematisch op de wijze waarop de wet in het leven van mensen functioneert.94

Hij is van mening dat de leer van de wet `het menselijk vermogen ver te boven gaat' (longe supra humanan facultatem sit). Ze leert de mens wat voor Gods aangezicht als `volmaakte gerechtigheid' (perfectio iusti­tiae) geldt. Het volmaakte behoort in het denken van Calvijn steeds tot het gebied van het boven-menselijke; het engel-achtige, het goddelijke. Dat is een niveau dat de mens nooit zal bereiken. Hij heeft niets aan een belofte van eeuwig leven als die aan de vervulling van de wet verbonden is. Hij heeft alleen de strafbepalingen die de overtreders gelden te vrezen. `Ik wijs hier' — zegt Calvijn — `niet alleen op wat gebeurt, maar op wat noodzakelijk zo is. Want omdat de leer van de wet het menselijk ver­mogen ver te boven gaat, kan de mens de beloften die eraan toegevoegd zijn wel uit de verte bekijken, maar er toch geen enkele vrucht van pluk­ken.' De afstand tussen de eis van de wet en het menselijk vermogen is in de eerste plaats aan de doorwerking van de zonde te wijten. Het is één van de functies van de wet om deze afstand aan het licht te brengen. Het is de vraag of het bij Calvijn alleen de zonde is die de volmaakte gerechtigheid onbereikbaar maakt. Er zijn aanwijzingen in zijn theologie dat deze afstand al met het mens-zijn als zodanig gegeven is. Er bestaat voor Calvijn ook een zwakheid die `menselijk' is, hoewel de teksten waarin hij deze gedachte uitdrukkelijk naar voren brengt van later da­tum zijn. Zij zullen in ander verband nog aan de orde komen.95 Men kan de opmerking dat de wet het menselijk vermogen te boven gaat in het licht van deze latere formuleringen lezen. In de praktijk heeft men

92. II 7, 1 en 2.

93. II 7, 3 (1559).

94. II 7, 3 e.v., voor het grootste deel uit 1539.

95. Zie hoofdstuk IV, 173 e.v.

72 ten opzichte van de wet altijd met de doorwerking van de zonde te ma­ken. Zij maakt de kloof tussen de `volmaakte gerechtigheid' die de wet eist en het `menselijk vermogen' om daaraan te voldoen onoverbrugbaar.

De mens onderneemt pogingen om die kloof toch te overbruggen. Hij probeert de wet naar zich toe te trekken. Hij plaatst haar zoveel mogelijk op zijn eigen niveau, het niveau van het haalbare. God eist in zijn wet gehoorzaamheid aan zijn wil. `Dat' — zegt Calvijn — `moet men des te nauwkeuriger in het oog houden, naarmate de losbandigheid van de menselijke geest (humanae mentis lascivia) meer geneigd is steeds andere vormen van godsdienst uit te denken om zich bij Hem (God) verdien­stelijk te maken. Want alle eeuwen vertoonde zich deze goddeloze hang naar godsdienst, omdat zij in de menselijke aard van nature geworteld is (quia humano ingenio naturaliter insita est) en zij vertoont zich ook nu, omdat mensen steeds branden van begeerte buiten het woord van God om een manier te vinden om gerechtigheid tot stand te brengen. Vandaar dat in wat men gewoonlijk goede werken noemt de voorschrif­ten van de wet maar een beperkte plaats innemen, terwijl de ontelbare menigte van menselijke voorschriften (innumera illa humanorum [nl. praeceptorum] turba) bijna alle ruimte in beslag neemt.'96

Reeds in de Institutie van 1536 had Calvijn stelling genomen tegen de menselijke overleveringen die in de kerk van zijn dagen het Woord bijna overwoekerd hadden. `Menselijk' is hier de weigering om zich aan het Woord te onderwerpen. De mens verzet zich tegen die onderwerping. Hij wil zich in zijn autonomie handhaven. Daarom vindt hij liever zelf religieuze voorschriften uit dan dat hij zich houdt aan de voorschriften die God gegeven heeft. Dit verzet laat zich ook gelden ten aanzien van Gods wet. In de aangehaalde passage gaat Calvijn nader op de aard van dit verzet in. Uitdrukkingen als `de losbandigheid van de menselijke geest' en `de ontelbare menigte van menselijke voorschriften' herinneren aan de Institutie van 1536. Maar nu probeert hij dieper door te dringen tot de achtergrond van deze religieuze vindingrijkheid van de mens. Hij constateert bij de mens een neiging om zich bij God `verdienstelijk te maken', een godsdienstigheid die `in de menselijke aard van nature ge­worteld is'. Een bijna overdadige uitdrukking. De woorden `van nature', `aard' en `geworteld' wijzen alle in dezelfde richting. Calvijn wil ermee zeggen dat deze godsdienstigheid tot het mens-zijn als zodanig behoort. Hij grijpt hier terug op het derde hoofdstuk van boek I, dat voor het grootste deel uit dezelfde tijd stamt. Hij stelt daar `dat er in de menselijke

96. II 8, 5 (1539).

73

geest een zeker besef van een godheid is', en dat dat besef uit een 'na­tuurlijke aandrang' voortkomt.97 Alle mensen beseffen `dat er een God is' en `dat die hun Maker is'. De `natuurlijke aandrang' die Calvijn hier constateert correspondeert met het `van nature' uit de boven aangehaal­de passage. Het besef dat er een God is en dat het bestaan op één of andere wijze in Hem gegrond is, behoort wezenlijk tot het mens-zijn. Dat gaat zover — zegt Calvijn in boek I — dat de mens zich eerder aan goden van hout en steen onderwerpt dan dat het godsbesef uit zijn geest wordt uitgeroeid. Het is onuitroeibaar omdat het door God zelf levend wordt gehouden. Ook de `menselijke voorschriften' in de kerk komen uit die behoefte voort. Calvijn is bereid dit te erkennen, bij alle kritiek die hij erop heeft. Maar begrip is niet hetzelfde als vergoelijking. In hoofdstuk 4 van boek I laat hij zien hoe dit natuurlijk godsbesef in zijn tegendeel verkeert. De mensen gaan bij hun zoeken van God niet boven hun eigen niveau uit. Zij stellen zich Hem voor naar de maat van hun eigen bevattingsvermogen. Wat zij daarna tot de dienst of de gehoor­zaamheid aan God ook ondernemen, zij kunnen dat niet beschouwen als aan Hem besteed, omdat zij niet Hemzelf, maar eerder een verzinsel van hun eigen hart en een droom in plaats van Hemzelf vereren.'9S Zij komen niet tot de luisterhouding die de grondslag van de religie vormt.99 De vele vormen van godsdienst waarin de mens zich uitslooft komen voort uit een menselijke behoefte, maar tegelijk zijn zij een uiting van hardnekkig verzet tegen God. De twee kanten van het natuurlijk gods­besef die Calvijn in het derde en vierde hoofdstuk van boek I laat zien komen samen in de kernachtige uitdrukking `goddeloze hang naar gods­dienst' (irreligiosa religionis affectatio). In 1536 had hij het verzet aan­gewezen dat onder veel vormen van godsdienst schuilgaat. In 1539 dringt hij door tot de menselijke behoefte die eraan ten grondslag ligt, de behoefte om in een rechte relatie tot God te staan. Een behoefte die voortkomt uit het godsbesef dat God zelf in de mensen levend houdt. Het probleem heeft Calvijn zijn leven lang beziggehouden. Later zal hij ook een meer godsdienst-psychologische benadering van hetzelfde pro­bleem beproeven, zoals we nog zullen zien.100 Met de woorden 'godde­loze hang naar godsdienst' is de verscheurde situatie van de mens aan­gegeven. De hang naar godsdienst is geworteld `in de menselijke aard'.

97. I 3, 1 (1539).

98. I4, 1 (1539).

99. Vgl. I 4, 3 (1539).

100. Zie hoofdstuk VII, 224 e.v.

74

Maar even `menselijk' is de mens in zijn streven om zich te handhaven in zijn autonomie. Het enige wat de mens van deze verscheurdheid kan genezen is het luisteren naar de wet `die ons van godswege overgeleverd is'101 en het afstoten van alle vormen van godsdienst die daarnaast zijn uitgedacht.

Calvijn verzet zich tegen iedere poging om Gods wet op een menselijk — voor mensen haalbaar — niveau te trekken. Men moet haar niet gelijk stellen met `menselijke wetten' (leges [...] humanae).102 Hij denkt daarbij aan wetten die door mensen gemaakt en ingesteld zijn. Dergelijke wetten regelen alleen het uiterlijk gedrag. Zij veroordelen echtbreuk, diefstal, doodslag. Men voldoet aan die wetten als men zich van dergelijke daden onthoudt. Gods wet gaat dieper. Zij is geestelijk. Zij veroordeelt ook de begeerte, de toom, de haat, het willen hebben wat van de ander is. Zij dringt door tot de `verborgen overleggingen' achter de daad. De goe­de burger heeft nog niet aan Gods wet voldaan.

Erger is het als Gods wet door `menselijke toelichtingen' (humanae glossae) overwoekerd wordt.103 Nog verder gaat men als men haar ont­doet van de geboden die op God betrekking hebben en haar reduceert tot een redelijke manier van omgaan van mensen onder elkaar.104 Daar­mee trekt men de wet geheel op menselijk niveau. Toelichten loopt ge­makkelijk op aanpassen uit. En wat zich niet laat aanpassen laat men weg. In al deze activiteiten ziet Calvijn pogingen van de mens om zich aan het luisteren naar Gods stem te onttrekken.

Geloven, meer dan menselijk

Het tweede hoofdstuk van boek III handelt over het geloof. In de uitgave van 1539 leidde de behandeling van het geloof de uitleg van de apos­tolische geloofsbelijdenis in. In de loop van de tijd groeit de uiteenzetting over het onderwerp steeds verder uit. De toevoegingen zijn veelal een neerslag van de discussies die hij met zijn Rooms-katholieke tegenstan­ders voerde. Daarnaast verwerkt hij ook ervaringen die hij als zielzorger opdeed. In 1559 brengt hij de stof in een apart hoofdstuk onder in het derde boek dat handelt over de verborgen werking van de Heilige Geest in de mens.105 Het feit dat Calvijn de behandeling van het geloof daar

101. II 8, 5 (1539).

102. II 8, 6 (1539).

103. II 8, 8 (1539).

104. II 8, 11 (1539). 105. Zie het opschrift boven hoofdstuk 1 (1559).

75

onderbrengt is meer dan alleen een kwestie van compositie. De plaatsing van de stof in boek III is ook inhoudelijk van betekenis. Calvijn wil ermee aangeven dat het in het geloof om een goddelijk geheimenis gaat. In ander verband kan hij ook wijzen op de menselijke kanten van het geloof,106 maar het geloof zelf is alleen als een verborgen werk van de Geest te verstaan.

Calvijn omschrijft in 1539 het geloof als `een vaste en zekere kennis van de goddelijke welwillendheid jegens ons, die gefundeerd is in de waarachtigheid van de onvoorwaardelijke belofte107 in Christus, en door de Heilige Geest aan ons verstand onthuld en in ons hart bezegeld wordt'.108 Bij het woord `kennis' geeft hij een nadere toelichting: 'Wan­neer wij het geloof kennis noemen, bedoelen wij niet een begrip, zoals men dat gewoonlijk heeft van zaken die onder de menselijke gewaar­wording (sub humanum sensum) vallen. Want de bedoelde kennis gaat daar zo ver bovenuit, dat de geest van de mens (mens hominis) buiten zichzelf en boven zichzelf uit moet gaan om haar te bereiken. En zelfs als hij haar bereikt, haalt hij dat wat hij gewaar wordt niet in. Maar terwijl hij overtuigd is van wat hij niet vatten kan, verstaat hij het door de zekerheid van de overtuiging beter dan wanneer hij met zijn eigen bevattingsvermogen iets zou waarnemen op menselijk niveau (human‑

um aliquid).1o9

Om het eigene van de geloofskennis aan te duiden maakt Calvijn een vergelijking met de kennis die men heeft van dingen die men op menselijk niveau gewaar wordt. Men kan daarbij denken aan de zintuiglijke waar­neming, maar ook aan het vermogen om de dingen die men waarneemt te onderscheiden en te beoordelen.110 Een activiteit die zich op menselijk niveau, binnen de grenzen van het schepselmatige, afspeelt. De geloofs­kennis breekt door deze grens heen. Zij is van een ander, hoger, niveau. Niet alleen de kennis zelf, ook de `goddelijke welwillendheid' waarop deze kennis betrekking heeft, gaat de menselijke gewaarwording te bo­ven. De mens leert haar kennen uit de belofte die in het evangelie tot hem komt — in de luisterhouding dus. De weerklank van het evangelie wordt in de mens tot een diepe overtuiging zonder dat men echter de

106. Zie hoofdstuk IV, 123 e.v.

107. In het latijn: gratuita promissio, een belofte waaraan geen betalingsvoor­waarden verbonden zijn.

108. III 2, 7 (1539).

109. III 2, 14 (1539).

110. Volgens Calvijn de taak van de intellectus; 115, 7 (1539).

76

volle omvang van Gods welwillendheid kan omvatten. Maar de over­tuiging die men ervan heeft is sterker dan welke zekerheid ook die men op menselijk niveau via waarneming of bewijsvoering verkrijgt. Een dubbele overstijging van het menselijke dus. Ten eerste gaat de kennis van het geloof de grenzen van de gewone menselijke gewaarwording te boven. Ten tweede is ook het geloof niet in staat de goddelijke welwil­lendheid volledig te omvatten. Het goddelijke blijft geheimenis. Het ge­loof weet de grens tussen God en mens te doorbreken. Maar het doet dat alleen omdat God als eerste de grens oversteekt. Hij komt tot de mens met de belofte van zijn evangelie. Dat is de eerste stap die Hij doet. Die stap zou voldoende moeten zijn. Maar het woord waarmee God tot de mens komt stuit af op zijn `hardnekkige blindheid'.11 De mens blijft in zijn `afstomping' steken. Het Woord vindt bij de mens geen zintuig dat er gevoelig voor is. Daarom is na de eerste stap nog een tweede nodig, namelijk dat God ook met het licht van zijn Geest bij de mens binnendringt. Zonder dat licht richt het Woord niets uit. `Daaruit' — zegt Calvijn — `wordt duidelijk dat het geloof ver boven het menselijk begrip uitgaat (fidem humana intelligentia multo superio­rem esse).' Hij verwijt de schooltheologen dat zij dit verschil niet opmerken. Zij zien niet `hoe verborgen en verheven de hemelse wijs­heid is, of hoe groot de stompheid van de mens (humana hebetudo) is in het waarnemen van Gods geheimenissen'. God zelf moet met het licht van zijn Geest de menselijke geest binnendringen om hem voor het evan­gelie vatbaar te maken. Zo wordt het geloof tot een wederzijdse ont­moeting tussen God en mens. Het is God die als eerste de grens over­steekt, de mens aanspreekt en zijn geest binnendringt. De mens steekt dan ook van zijn kant de grens over om door te dringen tot Gods wel­willendheid.

Even verderop raakt Calvijn het thema nog een keer aan, nu vanuit een iets ander gezichtspunt. In het voorafgaande was het de afstomping van de mens die de verlichtende werking van de Heilige Geest nodig maakte. Maar dat is niet het enige. Ook de onzekerheid van alle men­selijke waarneming en kennis vraagt erom. `En als Gods waarheid bij ons al wankelt in die zaken die wij met eigen ogen zien, hoe zal zij dan stevig en vast staan waar de Heere dingen belooft die geen oog ziet en verstand vat? Nee, hier wordt het menselijk inzicht (humana persicacia) zodanig in verwarring gebracht en schiet het zoveel te kort dat, wil men vordering maken in de school van de Heere, de eerste stap daarin bestaat

111. III 2, 33 (1539).

77

dat men van zijn eigen inzicht afstand doet.'12 Om iets van de goddelijke geheimenissen gewaar te worden is de mens op God zelf aangewezen. Hij komt alleen tot Christus als hij door de Heilige Geest meegetrokken wordt: `Zo worden wij, waar wij meegetrokken worden, met ons ver­stand, ja, met onze ziel boven ons eigen bevattingsvermogen uitgevoerd.' De Geest voert de mens uit boven zijn eigen niveau. Om iets van deze ervaring onder woorden te brengen maakt Calvijn gebruik van de taal van de zintuiglijke waarneming, zoals hij ook deed toen hij in verband met het schriftgezag over het getuigenis van de Heilige Geest sprak."' De ziel die door de Geest bestraald wordt `ontvangt als het ware een nieuw gezichtsvermogen'. Het verstand begint er `smaak' in te krijgen. Ook hier is het God die als eerste de grens overgaat en met het licht van zijn Geest bij de mens binnendringt. In dat licht ontvangt de mens een kennis die boven zijn gewone kennen uitgaat. Hij krijgt oog voor Gods geheimenissen. Maar het blijven geheimenissen. Calvijn noemt ze 'he­mels' om nog eens extra nadruk te leggen op het feit dat ze voor de mens niet volledig te bevatten en uit te spreken zijn.14 Niettemin neemt God de mens mee buiten zijn eigen grenzen zodat hij er toch iets van ziet.

Goddelijke en menselijke gerechtigheid

De vraag welke gerechtigheid voor Gods aangezicht kon bestaan, was voor Calvijn en zijn mede-hervormers één van de belangrijkste in de discussie met Rome. Ook in de Institutie krijgt deze vraag ruime aan­dacht. Calvijns antwoord is radicaal en ondubbelzinnig: deze gerechtig­heid wordt ons geschonken door God zelf in Jezus Christus. Voor de mens blijft niets over dan de gerechtigheid die hem geschonken wordt aan te nemen in geloof. In Christus wordt hij rechtvaardig gerekend voor God, of, nog scherper gezegd: Christus is zijn gerechtigheid. Zo is al in de Institutie van 1536 te lezen en tot het einde toe is Calvijn op dit standpunt blijven staan.'" Een radicaal standpunt omdat het elke bij-

112. III 2, 34 (1539).

113. Pag. 46 e.v.

114. Vgl. 11120, 40 hij de aanhef van het `Onze Vader'. Calvijn zegt uitdrukkelijk dat `hemelen' niet een ruimte aanduidt waar God zich ophoudt, maar dat de hemel als liet meest verhevene dat binnen onze waarneming valt moet dienen om Gods `onuitsprekelijke heerlijkheid' aan te duiden, die ons ver­stand `vanwege zijn grofheid' niet kan bevatten (al in 1536; O.S. I 108).

115. De zin ipse est nobis iustitia uit 1536 (O.S. I 63) is in alle volgende druken overgenomen; zie III 15, 5: ipse nobis iustitia.

78

drage van menselijke kant uitsluit. In de laatste uitgave van de Institutie voegt hij aan de uiteenzetting over het werk van Christus nog een hoofd­stuk over Christus' verdienste toe, waarin hij opmerkt dat deze 'tegen­over alle menselijke gerechtigheid staat (humanis omnibus iustitiis op-

onitur ' "6 In de rechtvaardigingsleer menselijk te-

sleer staan goddelijk en menseli

p )• g~ g g j 1
genover elkaar. Wat op menselijk niveau voor gerechtigheid doorgaat kan voor God niet als zodanig gelden. Dat Christus onze gerechtigheid is, is voor Calvijn de kern van het evangelie. Hierin toont hij zich een trouwe leerling van Luther."7

In hoofdstuk 12 van boek III gaat Calvijn nader op de tegenstelling tussen goddelijke en menselijke gerechtigheid in. Hij verwijt de Rooms- katholieke theologen van zijn tijd dat zij in hun denken over gerechtig­heid op menselijk niveau blijven steken. `In de eerste plaats' — zegt hij in 1539 — `moeten wij dit beseffen, dat hier niet sprake is van de ge­rechtigheid zoals die voor een menselijke rechtbank geldt (humani fori iustitia), maar voor de hemelse rechterstoel (caelestis tribunalis), opdat wij de gaafheid van onze werken die aan het goddelijk oordeel moet voldoen, niet meten met onze maat die maar beperkt is.718 De Franse vertaling van 154119 spreekt van een `aardse rechter'. Een niveauver­schil dus. Calvijn gebruikt voor het begrip `maat' in het Latijn een ver­kleinwoord (modulus). Daarmee geeft hij zijn opmerking een licht iro­nische klank. Menselijke pretenties houden in Gods gericht geen stand. Spottend merkt Calvijn op dat zelfs mensen bij wie het bederf met de handen te tasten is de mond vol hebben van een gerechtigheid die door werken tot stand gebracht wordt. In de schaduw van het studeervertrek droomt een mens gemakkelijk dat hij op grond van zijn werken voor God als rechtvaardige geldt. Calvijn verwijt de school-theologen dat zij Gods gerechtigheid in de menselijke sfeer trekken. Zij vormen haar om tot een haalbare ethiek. Zij redeneren vrijblijvend over gerechtigheid zonder aan Gods oordeel over hun bestaan te denken. Deze vrijblijvend­heid verdwijnt wanneer de mens zich voor Gods aangezicht stelt. Daar­bij mag men zich niet laten leiden door de voorstellingen die men zelf van God maakt. Zoals steeds voor Gods aangezicht plaatst Calvijn de mens hier in de luisterhouding. De Schrift tekent ons God als een rechter

116. II 17, 1 (1559).

117. Wendel 161: `Le christocentrisme de Calvin — on ne le répétera jamais assez — est aussi net et aussi clairement exprimé que celui de Luther.'

118. III 12, 1 (1539).

119. Deel II, 265.

79

`wiens glans de sterren verduistert, wiens kracht de bergen doet smelten, wiens wijsheid de verstandigen met hun arglistigheid overrompelt, voor wiens zuiverheid alles onrein wordt, wiens gerechtigheid zelfs de engelen niet kunnen verdragen, die de schuldige niet onschuldig houdt, wiens wraak, als zij eenmaal ontstoken is, doordringt tot in de uithoeken van de hel'.12o Met dergelijke uitspraken verstoort de Schrift het vrijblijvend gekeuvel in het studeervertrek. Op dezelfde wijze had de ontmoeting met God ook de rust in Calvijns eigen leven verstoord. Hij wil zijn lezers in deze ervaring laten delen. Gods gerechtigheid is geen onderwerp voor een academische discussie. Het gaat erom dat ieder zich persoonlijk voor Gods rechterstoel stelt: `Daarheen, daarheen moesten we de ogen op­heffen, opdat we eerder zouden leren sidderen dan ongegrond uitgelaten zijn.'121 Er zijn momenten in de relatie tussen God en mens waarop de mens siddert voor Gods aangezicht. Dat zijn onder andere de momenten waarop de mens beseft dat God rechter is over zijn bestaan.122

De confrontatie met Gods gerechtigheid verandert ook de blik op wat' men op menselijk niveau gerechtigheid noemt. `Zolang men zich in het vergelijken tot mensen beperkt (dum in hominibus subsistit compara­tio), zal ieder gemakkelijk denken dat hij iets heeft wat anderen niet mogen verachten. Maar zodra we ons tot God verheffen, stort dat zelf­vertrouwen ineen en vergaat sneller dan men zeggen kan.'123 Calvijn tracht dit door middel van een vergelijking te verduidelijken. `Zolang het oog zijn blik op nabijgelegen zaken richt om die in ogenschouw te nemen, ontvangt het bewijzen van de scherpte van zijn gezichtsvermo­gen. Maar als men het op de zon richt, dan wordt het door zijn al te sterke glans pijnlijk getroffen en verblind, en voelt het in het beschouwen van de zon evenzeer zijn zwakheid, als dat het zijn kracht voelde in het aanschouwen van zaken die zich op lager niveau bevinden.' Het zelfver­trouwen waarmee men zich op de borst slaat moet plaatsmaken voor het gebed uit Psalm 143: `Ga niet in het gericht met uw knecht, want niemand die leeft zal voor uw aangezicht rechtvaardig zijn.'124 Een be­langrijke tekst, zowel voor Luther als voor Calvijn.123 Ze hebben er de

120. III 12, 1 (1539).

121. III 12, 2 (1539).

122. Vergelijk de huiver waarmee Calvijn over de predestinatie spreekt, pag. 91 e.v.

123. III 12, 2 (1539).

124. Ps. 143:2 (hier aangehaald in de Statenvertaling).

125. E. Mölhaupt, D Martin Luthers Psalmen-Auslegung, 3 delen, Göttingen

80

grondtoon voor hun geloof in herkend. Wie zo bidt is zich ervan bewust `dat Gods gerechtigheid van dien aard is dat men haar met geen enkel menselijk werk (nullis humanis operibus) kan voldoen'.126

Calvijn pleit in dit verband voor een stukje theologische taalzuivering. Hij ziet het woord meritum (`verdienste') voor `menselijke werken met betrekking tot Gods oordeel' (operibus humanis ad Dei indicium com­paratis) graag afgeschaft.127 Het gebruik is oud en wijd verbreid. Het komt ook voor bij schrijvers die aan de goede werken geen verdien­stelijkheid voor God toeschrijven. Maar het woord alleen al is in staat misplaatste trots teweeg te brengen. Een meer bijbels taalgebruik zou de kerk voor veel misverstanden behoed hebben.

Vanuit het oogpunt van Gods gerechtigheid kan van menselijke ver­dienste geen sprake zijn. Maar daarmee is voor Calvijn het laatste woord nog niet gesproken. De goede daden van de mens moeten ook een plaats krijgen in het oordeel Gods. Calvijn formuleert zijn gedachten over dat goddelijk oordeel als volgt: `Laat de Heere dan die werken die onder de menselijke werken de beste zijn (quae in humanis operibus optima sunt) voor het gericht dagen: Hij zal er zijn eigen gerechtigheid in herkennen, van de kant van de mens (hominis) echter verwijt en schande.'128 Hier loopt de scheiding tussen goddelijk en menselijk door de werken zelf heen. Dit beroep op Gods oordeel doet Calvijn in debat met zijn Rooms- katholieke tegenstanders. Hij geeft de goede werken een plaats in zijn leer, maar bestrijdt de verdienstelijkheid ervan. Het is echter de vraag of deze gedachtengang — zo geformuleerd — ook pastoraal functio­neert. Kan een mens in zijn eigen werken — als het ware met een god­delijke blik — het goede en het kwade onderscheiden? Dat lijkt mij in de praktijk van het geloofsleven niet echt mogelijk. Waarlijk pastoraal wordt Calvijns spreken wanneer hij de goede werken in het licht van Gods genade in Christus plaatst. De gelovigen mogen weten dat hun werken door God aanvaard worden. Hij bemint in hen `de kentekenen

1959 e.v., deel 3, 622, 624, 631-2, geeft voorbeelden uit verschillende perioden van Luthers leven. Calvijn haalt dezelfde woorden aan in II 7, 5; III 14, 16; 17, 14 (1539); 20, 8 (1559). Ze krijgen een plaats in de Catechismus van 1542, vraag 124 (O.S. II 94). In de commentaar op de Psalmen (1557) geeft het vers aanleiding tot een uitweiding over de recht­vaardigingsleer.

126. III 12, 2 (1539).

127. III 15, 2 (1539, in 1543 uitgebreid).

128. III 15, 3. De zin is al in de uitgave van 1536 te vinden (O.S. I 65), en is in 1539 in een breder betoog ingevlochten.

81

en lijnen van zijn eigen gelaat'.129 Zij behoeven niet te vrezen dat hun werken vanwege de onvolmaaktheid die er nog aankleeft verworpen zullen worden. Zij worden in Christus aanvaard. In Calvijns eigen woor­den: `Maar omdat de vromen zolang zij met sterfelijk vlees bekleed zijn nog zondaren zijn en hun goede werken nog slechts beginnend zijn en naar vleselijk gebrek ruiken, kan Hij (God) noch henzelf noch hun wer­ken goed gezind zijn, tenzij Hij ze meer in Christus dan in henzelf om­helst.' In een passage die in 1543 aan de Institutie toegevoegd werd werkt Calvijn dit `in Christus' verder uit. Zolang men zijn gerechtigheid — al is het maar gedeeltelijk — in zijn werken zoekt, rust deze nog niet op een vast fundament. Dat is alleen in Christus te vinden. `Want' — zegt Calvijn — `een werk begint dan pas te bevallen wanneer het met verge­ving in ontvangst genomen wordt. En waar komt de vergeving anders vandaan, dan dat God ons en al het onze in Christus aanziet? Zoals wij dus zelf, zodra wij in Christus ingeplant zijn, daarom als rechtvaardigen voor God verschijnen omdat onze ongerechtigheden door zijn onschuld toegedekt worden, zo zijn ook onze werken rechtvaardig en worden ook daarvoor gehouden, omdat wat er nog aan gebrek in hen is, in de rein­heid van Christus begraven en niet toegerekend wordt.'"° Hier spreekt de pastor die het aangevochten geweten met de genade in Christus troost. In Christus valt de tegenstelling tussen het goddelijke en het men­selijke die door onze werken heenloopt weg. In Hem mogen wij — met onze werken — voor God bestaan.'"

In de psalmen komt men verschillende plaatsen tegen waarin de dich­ter zich voor God op zijn gerechtigheid beroept. Calvijn haalt verschil­lende voorbeelden aan, onder andere Psalm 7 vers 9: `Richt mij, HEERE, naar mijn gerechtigheid, en naar mijn onschuld, die in mij zijn.'132 Dergelijke gebeden vormen de keerzijde van het boven aange­haalde gebed uit Psalm 143. Het vrijmoedige beroep op eigen onschuld is voor de psalmen even kenmerkend als het gebed om genade. Calvijn wijdt er in hoofdstuk 17 van boek III een aparte paragraaf aan, die vrijwel geheel uit de uitgave van 1539 stamt. Bij de uitleg van deze tek‑

129. III 17, 5 (1539).

130. III 17, 10.

131. De wijze waarop Calvijn over de rechtvaardiging van de werken van de gelovige spreekt geeft zijn beschouwingen over de rechtvaardiging ten op­zichte van Luther een eigen accent; vgl. Wendel 198.

132. III 17, 14 (1539), naar de Latijnse weergave van Calvijn. Andere voor­beelden die hij geeft zijn Ps. 17:1, 3; 18:21, 22, 24; 26: 1, 4, 9, 10, 11.

82

sten moet men rekening houden met het verband waarin zij staan en met de omstandigheden waarin zij uitgesproken zijn. Ze hebben steeds betrekking op een concrete zaak en houden geen verdediging van de hele levensloop van de dichter in. Beroept men zich in een bepaalde zaak op zijn gerechtigheid, dan gebeurt dit `niet met betrekking tot de goddelijke volmaaktheid, maar op grond van de vergelijking met slechte en misda­dige lieden'.133 Het gaat hier dus om gerechtigheid op menselijk niveau. Mensen die vervolgd worden beroepen zich voor God op hun onschuld. Zo heeft David gedaan toen hij door Saul achtervolgd werd. Uit het Nieuwe Testament haalt Calvijn Paulus aan die kan zeggen dat hij zich van geen kwaad bewust is, maar er meteen aan toevoegt dat hij daardoor niet gerechtvaardigd wordt.'"4 `En wel' — aldus Calvijn — `omdat hij begreep dat Gods oordeel de troebele blik van mensen (humanam lip­pitudinem) ver te boven gaat.' Hier maakt Calvijn opnieuw de vergelij­king met de beperktheid van het menselijk gezichtsvermogen. Gods ge­rechtigheid gaat elk menselijk oordeel te boven. Intussen houdt dat wat onder de mensen gerechtigheid heet ook zijn recht, zelfs voor Gods aan­gezicht. Evenals in zijn uiteenzettingen over de menselijke vermogens stelt Calvijn ook hier grenzen aan de zelfvernedering.135 Een zelfverne­dering die daartoe leidt dat men geen enkele positieve uitspraak over zichzelf durft te doen is niet naar de Schrift. Een mens hoeft zijn inte­griteit niet weg te werpen. Voor Calvijn was dat meer dan alleen een kwestie van schriftuitleg. Het was voor hem ook levenspraktijk. Hij heeft in de psalmen zijn eigen levensloop gelezen.13" Hij hield zijn inte­griteit steeds staande wanneer die aangevallen werd. Zozeer zelfs dat een zekere onbuigzaamheid — `iets rechtlijnigs' (Dankbaar)137 — één van de meest in het oog lopende trekken van zijn optreden is geweest.

De goddelijke voorbestemming, huiver en verrukking

`Predestinatie noemen wij het eeuwige besluit van God, waarin Hij bij zichzelf vastgesteld heeft wat Hij wilde dat van ieder mens worden zou. Want zij worden niet allen met dezelfde bestemming geschapen, maar aan sommigen wordt tevoren het eeuwige leven, aan anderen het eeu‑

133. III 17, 14.

134. I Kor. 4:4.

135. Zie pag. 68 e.v.

136. Zie de voorrede bij de Psalmen-commentaar.

137. W.F. Dankbaar, Calvijn, Zijn weg en werk, Nijkerk 1982 (2e druk), 204.

83

wige oordeel toegewezen.'138 In deze definitie uit 1539 vat Calvijn zijn gedachten over de predestinatie (`voorbestemming') — of, vanuit een ander gezichtspunt, de `uitverkiezing' — samen. Deze leer heeft van het begin af verzet opgeroepen, niet alleen van Rooms-katholieke zijde139 maar ook binnen eigen kring.140 De onrust rond Calvijns uitverkiezings­leer duurt voort tot in onze tijd.141 Het verzet tegen de predestinatieleer is steeds een verzet geweest dat het opnam voor de mens. Is er nog plaats voor de mens en voor menselijk beslissen en handelen als God zelfs zijn eeuwige bestemming van te voren vastgesteld heeft? Het loont de moeite om de gedachtengang zoals Calvijn die in de Institutie ontwikkelt nog eens vanuit dit gezichtspunt na te gaan. Nergens staan bij Calvijn God en mens zo gespannen tegenover elkaar als in de leer van de predestina­tie. Maar hij probeert het in deze spanning uit te houden en een plaats af te grenzen voor de mens.

Voordat Calvijn tot de behandeling van het onderwerp overgaat waarschuwt hij voor het gevaar dat de `nieuwsgierigheid van de mensen' (hominum curiositas) daarbij oplevert.142 Zij maakt dat mensen zich niet binnen de grenzen houden die God hen gesteld heeft. Daardoor wordt de toch al moeilijke discussie over de voorbestemming nog eens extra ingewikkeld en gevaarlijk. Menselijke nieuwsgierigheid laat zich niet be­teugelen. Zij begeeft zich onophoudelijk op dwaalwegen en probeert door te dringen in de hoogste regionen. `Geen geheim zal zij, als het mogelijk is, aan God overlaten zonder dat zij het onderzoekt en van alle kanten bekijkt.' Calvijn raakt hier een thema aan dat een rol speelde in het algemene denkklimaat van die tijd, zowel op wetenschappelijk als op religieus en politiek terrein. De geheimen van de kosmos, van God en van de macht waren verboden terrein. Het was de mens niet geraden zich ermee bezig te houden. Deze zaken behoorden tot het `hogere', voor de mens, zeker de gewone mens, verboden terrein.143 Zo waarschuwt

138. III 21, 5.

139. Zie noot 51.

140. Zie Intermezzo I, 40 e.v.

141. Zie C. Graafland, Van Calvijn tot Barth, Oorsprong en ontwikkeling van de leer der uitverkiezing in het Gereformeerd Protestantisme, 's-Graven­hage 1987.

142. III 21, 1 (1539).

143. Zie C. Ginzburg, Hoog en laag, Het thema van de verboden kennis in de zestiende en zeventiende eeuw, in: Omweg als methode, Essays over ver­borgen geschiedenis, kunst en maatschappelijke herinnering, Nijmegen 1988, 150 e.v. Hij bespreekt het vraagstuk naar aanleiding van afbeeldin‑

84

Calvijn de mensen die al te gretig op het vraagstuk van de voorbestem­ming afvliegen: `Allereerst moeten zij in gedachten houden dat ze met het onderzoek van de predestinatie doordringen in het binnenste heilig­dom van de goddelijke wijsheid. Als iemand daar zorgeloos en vol zelf­vertrouwen op afvliegt, zal hij niets bereiken waarmee hij zijn nieuws­gierigheid kan bevredigen en een doolhof binnentreden waaruit hij geen enkele uitgang zal vinden.' Er zijn dingen die God voor zichzelf houdt. Die kan de mens niet straffeloos onderzoeken. Zij behoren tot `de hoog­heid van zijn wijsheid'. Daarbij past van menselijke zijde eerder 'aan­bidden' en `bewonderen' dan `begrijpen'. De beteugeling van de mense­lijke nieuwsgierigheid heeft een positieve keerzijde in de aanbidding en bewondering die de confrontatie met de onbereikbare hoogte van Gods wijsheid bij de mens teweeg brengt.

Hoewel Calvijn deze waarschuwing geeft, laat hij aan de menselijke onderzoekingsdrang meer ruimte dan sommige van zijn tijdgenoten. Hij beschouwt `nieuwsgierigheid' als iets menselijks en laat haar als zodanig ook tot haar recht komen. Hij is het niet eens met degenen die over de predestinatie liever zwijgen en het spreken erover zouden willen verbie­den. Melanchthon, de leerling en vriend van Luther, was één van hen.'44 Hun bescheidenheid is te prijzen, maar zij blijven onder de maat die de mens gesteld is. Daarom — zo zegt Calvijn — `bereiken zij weinig bij het menselijk verstand (humanum ingenium) dat zich niet zomaar aan banden laat leggen'.145 Nieuwsgierigheid is een menselijke eigenschap die gehonoreerd moet worden. Maar laat men haar in het onderzoek van de predestinatie de vrije teugel, dan overschrijdt zij voor men het weet de grenzen die zij voor Gods aangezicht in acht heeft te nemen.

De christenmens gaat de koninklijke weg tussen deze twee gevaren­zones, luisterend naar het woord van God. De binding aan het Woord stelt een grens aan de rusteloze nieuwsgierigheid van de mens.146 Maar dat Woord laat hem tevens weten wat hij weten moet. `Laten wij — zeg ik — de christenmens toestaan zijn verstand en zijn oren te openen voor alle spreken dat God tot hem richt, alleen met deze matiging, dat zodra de Heere zijn heilige lippen sluit, de mens ook voor zichzelf de weg tot

gen in emblemata-bundels. Hij trekt de lijnen door tot de Verlichting waar­in de beperkingen op de menselijke onderzoekingsdrang wegvielen.

144. Zie O.S. IV 371 aant. 3 voor plaatsen.

145. III 21, 3 (1539).

146. III 21, 2 (gedeelte uit 1539).

85

verder onderzoek afsluit.'147 Het is — ook hier — de luisterhouding waarin de mens op zijn plaats staat tegenover God. Hij hoeft in zijn onderzoekingsdrang niet boven zijn eigen grenzen uit te gaan. God be­nadert hem in zijn woord op menselijk niveau. Calvijn sluit hier aan bij gedachten van Augustinus. Deze zegt `dat wij de Schrift veilig kunnen volgen, die als met de gang van een moeder enigszins gebukt voorwaarts gaat om ons niet in onze zwakheid achter te laten'.148 In 1543 voegt hij nog een aanhaling uit Augustinus toe waar deze zegt dat men moet 'wan­delen, vorderen, groeien'.149 Deze losse zinnen van Augustinus worden met pastorale bedoeling door Calvijn aangehaald. Het mensenhart is niet in staat alles in één keer te vatten. Daarom toont hij als zielzorger geduld. De aanvallen die zijn predestinatieleer te verduren kreeg hebben hem feller gemaakt in de verdediging ervan. Maar ze maakten hem ook duidelijk hoeveel weerstand deze leer ondervond in het menselijk hart. Dat heeft hem ook geduldiger en behoedzamer gemaakt in de uiteenzet­ting van zijn gedachten over het onderwerp. Hij gunt zijn lezers tijd om hun weerstand te overwinnen. Met Augustinus weet hij dat gelovigen tot hun laatste dag leerlingen blijven en dat het al heel wat is als men vordert op de weg van het geloof. In die lijn gedacht is ook de plaats waarop hij de predestinatie in de definitieve uitgave van de Institutie behandelt de meest gelukkige: aan het eind van het derde boek, na de behandeling van het geloof, de bekering, het christelijk leven, de recht­vaardiging en het gebed. Zo geeft hij aan dat de diepste grond van dit alles in de goddelijke voorbestemming ligt. De passages die hij in de verschillende uitgaven aan de behandeling van het leerstuk toevoegt, tonen dat hij ook zelf leerling wilde blijven in het luisteren naar de Schrift.

Met nadruk zegt Calvijn dat God bij de uitverkiezing van mensen geen rekening houdt met menselijke waardigheid. `Wij zeggen wat de Schrift duidelijk laat zien, namelijk dat God eenmaal in zijn eeuwige en onver­anderlijke raad heeft vastgesteld wie Hij eenmaal wilde aannemen tot het heil, en anderzijds wie Hij aan de ondergang wilde overgeven. Wij verklaren dat deze raad wat de uitverkorenen betreft gefundeerd is in zijn onvoorwaardelijke ontferming — menselijke waardigheid speelt daarbij geen rol (nullo humanae dignitatis respectu) — ; maar voor de­genen die Hij aan de verdoemenis prijsgeeft, sluit Hij door zijn eigen

147. III 21, 3 (1539).

148. III 21, 4 (1539); vgl. O.S. 1V 373, aant. 6. 149. III 21, 2; vgl. O.S. lV 371, aant. 1.

86

rechtvaardig en onberispelijk maar tegelijk verborgen oordeel de tot' gang tot het leven af.'150 Zo luidt de passage in 1559. In 1539 had (lij nog geschreven: `eigen waardigheid speelt daarbij geen rol (nu/In pro priae dignitatis respectu)'. In de definitieve versie gaat aan de aangehaal de zinnen een lang stuk bijbelse theologie vooraf. Daarin stelt hij de rol van de uitverkiezing in het Oude Testament aan de orde.151 In de jaren voorafgaand aan de laatste uitgave had hij zich in prediking en uitleg diepgaand daarmee bezig gehouden.152 De resultaten daarvan vlecht hij in de Institutie in. Hij probeert zich in de ontvouwing van zijn leer steeds dieper in de Schrift te funderen. De uitverkiezing heeft in het Oude Tes­tament niet alleen betrekking op afzonderlijke personen, maar vooral ook op de bijzondere plaats van Israël temidden van de volkeren. De keuze van Israël berust louter op Gods liefde, niet op de grootte van het volk bijvoorbeeld. Zij verdienen die liefde niet. Eerder het tegendeel. Mozes noemt hen een hardnekkig volk. Noch de `waardigheid van men­sen' (dignitas hominum), noch `de verdienstelijkheid van hun w erken' s; zijn in staat Gods liefde uit te lokken. Dit wordt bevestigd als dc Schrift laat zien dat God ook binnen de nakomelingschap van Abraham onder­scheid maakt. Izak wordt met zijn nakomelingen verkozen boven zijn halfbroer Ismaël. Daarna jakob boven Ezau — en dat tegen het in Israël geldende eerstgeboorterecht. Binnen het geheel van de twaalf stammen wordt Juda tot koningsstam verkoren. Deze onderscheidingen maakt God met voorbijgaan aan de `waardigheid van mensen'. Hij is `vrij' in zijn kiezen.154 De verkiezing van Israël en de onderscheidingen die God daarbinnen maakt vormen echter geen garantie dat men ook werkelijk deel krijgt aan het heil. Die zekerheid is alleen in Christus te vinden. `Zo schitterde in de aanneming van Abrahams nageslacht een vrij gegeven gunst van God die Hij anderen ontzegd heeft. Toch blinkt in de lede­maten van Christus een veel voortreffelijker kracht van zijn genade, want omdat zij in hun Hoofd zijn ingeplant, vallen ze nimmer uit het heil.'155 Deze bijbels-theologische invoeging is van wezenlijk belang.' "

150. III 21, 7. De zinnen stammen uit de uitgave van 1539. De laatste zin kreeg pas in 1559 zijn definitieve vorm.

151. III 21, 5-7 (1559).

152. De commentaar op Genesis werd in 1554 uitgegeven. De preken over Deu­teronomium begonnen in 1555. De commentaar op de Psalmen werd in 1557 gedrukt.

153. III 21, 5.

154. III 21, 7.

155. III 21, 7.

87

De Schrift — in het bijzonder het Oude Testament — tekent Gods han­delen in zijn concretie. Door zich dieper in de Schrift te funderen laat Calvijn zien dat het in de voorbestemmingsleer om concrete werkelijk­heid gaat. Bij de woorden `menselijke waardigheid' denkt hij aan con­crete zaken waaraan men op menselijk niveau — onder de mensen — zijn waardigheid ontleent. Zo ontleende men in Israël een bijzondere waardigheid aan de eerstgeboorte. In de volkerenwereld kan men zijn waardigheid ontlenen aan de macht van het aantal of aan de werken waarmee men zich verdienstelijk maakt. In het bewijzen van zijn genade gaat God aan dergelijke dingen voorbij. Hij ontfermt zich over een na­komer en gaat met een onaanzienlijk en bovendien hardnekkig volk in zee. Wie dat verstaat zal ook de dingen waaraan hij zijn eigen waardig­heid ontleent vergeten als hij het evangelie van Gods genade in Christus hoort. Het is de Schrift zelf — de `gewijde geschiedenis'157 — die Calvijn steeds dieper de concrete werkelijkheid van de mensen binnenvoert. Daarin tracht men aan allerlei zaken zijn waardigheid te ontlenen. In-' tussen wenst God daarmee geen rekening te houden als hij zijn gunst betoont.

Eén van de traditionele beschuldigingen tegen de uitverkiezingsleer is dat zij God `aanzien des persoons' toeschrijft in de toepassing van het recht.158 God zou op ieder hetzelfde recht moeten toepassen, zonder aanzien des persoons. De passage waarin Calvijn op deze beschuldigin­gen ingaat stamt op enkele zinnen na uit de uitgave van 1539. De Schrift ontkent juist dat God de persoon aanziet, maar dan moet men wel weten hoe men het woord `persoon' heeft te verstaan. Bezinning op het bijbels spraakgebruik leidt Calvijn tot een omkering van het argument van de tegenstanders. Opnieuw maakt hij aan de hand van de Schrift een wen­ding naar het concrete. `Immers, zij (de Schrift) duidt met het woord persoon niet de mens aan, maar de dingen aan de mens die voor het oog zichtbaar zijn, en die hem ofwel gunst, welgevallen en waardigheid ver­lenen, ofwel haat, verachting en oneer plegen aan te wakkeren.' Calvijn noemt voorbeelden van wat hij concreet bedoelt: `rijkdommen, bezit­tingen, macht, adel, overheidsambten, land van herkomst, een mooi uiterlijk en andere dergelijke zaken'. In 1543 voegt hij een rijtje negatieve voorbeelden toe: `armoede, gebrek, geringe afkomst, afzichtelijkheid, verachting en dergelijke'. Dat zijn de dingen waar het woord persoon in de Schrift naar verwijst.159 In het bewijzen van genade gaat God aan deze dingen voorbij. Hij stoort zich niet aan de criteria volgens welke men onder de mensen gewoon is elkaar te beoordelen. De goddelijke voorbestemming doorbreekt op ordeverstorende wijze het bekrompen menselijk oordeel. Deze kant van de predestinatieleer kwam al in 1536 naar voren.160 In de uitgave van 1559 voegt Calvijn een passage toe waarin het ordeverstorende karakter van de predestinatie nog eens extra nadruk krijgt. God gaat in zijn verkiezing niet alleen aan menselijke criteria voorbij, Hij gaat er zelfs bij voorkeur tegenin. Met verwijzing naar Paulus16' maakt Calvijn erop attent `dat er van het begin af niet veel edelen, wijzen of aanzienlijken geroepen zijn, opdat God de trots van het vlees zou vernederen. Zover is het er vanaf dat zijn gunst aan personen gebonden zou zijn.' God toont in het bewijzen van genade een voorkeur voor diegenen die bij de mensen niet in tel zijn. Zo fundeert Calvijn zich in zijn bezinning op de uitverkiezing steeds dieper op de Schriften van het Oude en het Nieuwe Testament. Zij getuigen van een God die in het bewijzen van zijn genade de beperktheid van het menselijk oordelen doorbreekt. Calvijn heeft er een evangelie — een goed getui­genis — in gehoord, en dat wilde hij doorgeven. Daarbij stoorde hij zich niet aan de waardigheid van mensen of de glans van hun persoon.162

Calvijn was er zich van bewust dat zijn uitverkiezingsleer weerstanden

156. Ik lees de toegevoegde uitweiding met het oog op de boven geciteerde pas­sage uit het slot van 21, 7 waarin de nadruk ligt op de vrijheid waarmee God genade bewijst en daarin aan menselijke waardigheid voorbij gaat. Graafland leest de toegevoegde passage vanuit een meer negatief gezichts­punt. `Hij (Calvijn) ziet daarin (in het onderscheid tussen Jakob en Ezau) de onderscheiding bewaarheid, dat men tot de algemene verkiezing kan behoren en toch niet tot de bijzondere.' (17) Maar juist daarom zoekt Calvijn — positief! — nog een vaster fundament voor het heil en vindt dat in Christus.

157. III 21, 6.

158. III 23, 10. Melles 35, 77, 163 e.v., 199 geeft de discussie met Pigghe over dit punt weer.

88 Calvijn refereert achtereenvolgens aan Hand. 10:34, 35; Rom. 2:9-11; Gal. 3:28, 29; Jak. 2:5; Kol. 3:25; Ef. 6:9.

158. Zie hoofdstuk I, 25 e.v.

159. I Kor. 1:26.

160. Noch Graafland (5 e.v.), noch N.T. Bakker, Miskende gratie, Van Calvijn tot Witsius, Een vergelijkende lezing, balans van 150 jaar gereformeerde orthodoxie, Kampen 1991, 17 e.v. noemen bij hun bespreking van Cal­vijns verkiezingsleer dit sociaal-kritische aspect van juist de dubbele pre­destinatie, hoewel de laatste oog heeft voor het `latent revolutionaire ka­rakter' (100) van andere aspecten van zijn theologie.

89

op zou roepen. `Maar wanneer het menselijk verstand (humanum inge­nium) deze dingen hoort, laat zijn brutaliteit (protervia) zich niet meer tegenhouden en slaat het, als op het signaal van de krijgstrompet, op allerlei manieren buiten proportie (supra modum) alarm763 — zo schrijft hij in 1539, nog voordat de eerste aanval op zijn leer plaatsgevonden had. Hij gaat ervan uit dat een leer die menselijke verdienste en waar­digheid niet honoreert verzet zal oproepen. Hij rekent ermee en gaat bij voorbaat op de te verwachten tegenwerpingen in. De manier waarop hij over de `brutaliteit' van het menselijk verstand spreekt herinnert aan vergelijkbare uitdrukkingen in de Institutie van 1536. `Menselijk' wijst hier naar de mens die zich tegen God verzet. Hij zal dat des te meer doen als hij ziet dat God in het bewijzen van zijn genade met zijn waardigheid of verdienste geen rekening houdt.

Het gedeelte waarin Calvijn op de beschuldigingen tegen de predesti­natieleer ingaat is in de laatste druk tot een afzonderlijk hoofdstuk uit­gegroeid. In een in 1559 toegevoegde passage treedt hij in gesprek met degenen die wel de verkiezing tot het heil belijden maar niet toelaten dat God iemand bij voorbaat zou verwerpen. Deze positie werd ook door sommige gematigde protestanten ingenomen.164 Calvijn blijft bij zijn ra­dicale stelling: God sluit de verworpenen uit. `En ook is de brutaliteit van de mensen (hominum protervia) niet te verdragen, al zij zich niet laat beteugelen door Gods woord als er gesproken wordt over zijn on­begrijpelijke raad die zelfs de engelen aanbidden.'" Met woorden die hij ontleent aan Paulus en het Evangelie166 dringt Calvijn alle vragen van het menselijk verstand terug. Men moet `die diepe oordelen die al onze zinnen verzwelgen' niet `aan onze berekening onderwerpen'. De mens moet zijn plaats kennen en zich houden aan de Schrift. Die zegt dat God zelf mensen uitsluit en verhardt. `Dit zou voor vrome en bescheiden men­sen meer dan genoeg moeten zijn, kortom, voor hen die in gedachten houden dat zij mensen zijn (qui se homines reminiscuntur).'167 Calvijn

163. III 23, 1.

164. O.S. lV 394, aant. 1 en 2 noemen plaatsen bij Melanchton. Een voorbeeld van deze benadering is te vinden in artikel 10 van de Confessio Helvetica posterior van Bullingers hand; zie W. Niesel, Bekenntnisschriften und Kir­chenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, Mi nchen 1938, 234 e.v.

165. III 23, 1.

166. Rom. 9:20; Matth. 15:13.

167. III 23, 2 (1559).

90

beantwoordt de vragen van het verstand niet. Hij dringt ze alleen terug door te wijzen op het radicale onderscheid tussen God en mens.

In een passage uit 1539 komt de vraag naar voren of God wel het recht heeft mensen al voordat zij gezondigd hebben tot de eeuwige dood te bestemmen.168 Calvijn weet dat zulke vragen ook bij vrome mensen boven kunnen komen. Intussen beantwoordt hij ze niet. Hij dringt ze terug met het argument dat het niet geoorloofd is naar oorzaken achter Gods wil te vragen omdat die zelf de oorzaak van alle dingen is. `Laat de menselijke roekeloosheid (humana temeritas) zich dus bedwingen en niet vragen naar wat er niet is, want dan zou ze wat er wel is misschien niet vinden. Dit — zeg ik — is een goede teugel om ieder in toom te houden die met eerbied over Gods geheimen filosoferen wil.' De vraag zelf is goddeloos omdat ze vraagt naar iets achter Gods wil — iets wat er niet is. Bovendien vindt de mens in zijn door de zonde aangetaste natuur genoeg reden om de rechtvaardigheid van Gods oordeel te er­kennen. De volgende tegenwerping is dat God zelf tot de val van de eerste mens en al zijn nakomelingen besloten heeft. Opnieuw wijst Cal­vijn de tegenwerping terug. Ditmaal met het bekende beeld van de pot­tenbakker en de klei uit Paulus' brief aan de Romeinen: `O mens! Wie ben jij dat je met God in debat gaat? Het maaksel zegt toch niet tegen degenen die het gemaakt heeft: Waarom heb je me zo gemaakt? Heeft de pottenbakker soms geen macht om uit dezelfde klomp het ene vat tot eervol gebruik te maken en het andere tot oneervol gebruik?761 Dit beeld geeft op drastische wijze de plaats van de mens tegenover God aan. Het maaksel verkeert niet in de positie dat het zijn maker ter verantwoording kan roepen. Calvijn wil deze woorden niet gelezen hebben als een uit­vlucht van iemand die zich niet verdedigen kan. Wat Paulus duidelijk wil maken is `dat de wijze waarop de goddelijke gerechtigheid werkt te hoog is om met menselijke maat (humano modo) gemeten te worden of om met de beperktheid van het menselijk verstand (ingenii humani te­nuitate) te worden omvat'. Zo herinnert Calvijn zijn lezers steeds weer aan de grenzen van het menselijk denken als hij over de predestinatie spreekt. Gods raad gaat het menselijk bevattingsvermogen te boven.

Toch moet Calvijn beseft hebben dat het verzet tegen de predestina­tieleer diepere wortels had dan alleen de beperktheid van het menselijk denken. Daarvoor was de tegenstand juist tegen dit leerstuk te fel en te

168. III 23, 2.

169. Rom. 9:20, 21, volgens de Latijnse weergave in de Institutie; III 23, 4 (1539).

91

aanhoudend. De predestinatie raakt diepere lagen. De aanstoot die zij geeft gaat dieper dan de aanstoot die van de rechtvaardigingsleer uitgaat. De prediking van de gerechtigheid van Christus zet alle menselijke ge­rechtigheid buiten spel. De leer van de predestinatie gaat verder. Daarin is niet alleen de menselijke gerechtigheid maar het menselijk bestaan als zodanig in het geding. Het hele menselijk bestaan — tot in zijn eeuwige bestemming toe — is in Gods voorbestemming opgenomen. Zelfs het eeuwig oordeel vindt zijn diepste grond in Gods verborgen raad. In een passage die hij nog in de laatste uitgave van de Institutie toevoegt spreekt Calvijn de huiver uit waarmee dit besef hem vervult. In eerste instantie stelt hij zich aan Gods kant, tegenover degenen die Hem ter verantwoor­ding willen roepen. Hij vraagt: `Vanwaar is het dat zoveel volkeren, hun kleine kinderen inbegrepen, door het uitglijden van Adam reddingsloos in de greep van de eeuwige dood geraakt zijn, behalve omdat God dat zo wilde? Hier moeten de tongen die zich anders zo roeren verstom­men.'10 En dan is het alsof Calvijn een ogenblik huivert voor zijn eigen woorden. Een kleine breuk in de rechtlijnigheid waarmee hij steeds de rechtvaardigheid van Gods besluiten verdedigd had. Een ogenblik staat hij naast zijn tegenstanders en deelt hun huiver: `Het is wel een huive­ringwekkend besluit; ik erken het.' Het woord `huiveringwekkend' (hor­ribilis) is concreet. Het duidt een schrik aan die over de huid loopt en een rilling veroorzaakt. Een ervaring die bij momenten ook haar plaats heeft in de relatie tussen God en mens."' Door deze ervaring uit te spre­ken maakt Calvijn duidelijk dat het in de predestinatieleer gaat om meer dan alleen een wijze van theologisch denken, namelijk om de beleving van het hele menselijk bestaan als opgenomen in Gods raad, mogelijk tot het eeuwig oordeel toe.

Hier raakt Calvijn een uiterste. Zoals het beeld van de klei en de pot­tenbakker bij Paulus een uiterste vertegenwoordigt. Nergens in de In­stitutie staat het menselijk bestaan zo totaal op het spel als hier. Maar nergens ook zien we de mens zo totaal opgenomen in de raad en het

170. III 23, 7 (1559).

171. Zie de commentaar bij Ps. 119:120 (1557), waar Calvijn aan de horror een plaats geeft als één van de affectus (`aandoeningen', dat wat een mens `raakt') die de mens in de relatie met God kunnen overvallen. Voorbeelden in de lnstitutie: I 1, 3 (1539): de horror en stupor (`verstomming') waarvan de Schrift spreekt als mensen de aanwezigheid van God gewaar worden. Zie ook I 13, 1 (1559): Gods onmetelijkheid moet ons `verschrikken' (ter­rere); zie pag. 53 e.v.

92

handelen van God als in de leer van de voorbestemming. Het theologisch denken komt hier onder de hoogspanning van Gods alomvattend wils­besluit te staan. De mens kan daarin niet anders gedacht worden dan als een stuk pottenbakkersklei. Inderdaad: `een theologie, vlak aan de rand van de wanhoop'. (Van der Linde)12 In die hoogspanning houdt zelfs een man als Calvijn het niet lang uit. De diepste grond van de bestemming tot het eeuwig oordeel mag dan in de raad van God liggen, maar men doet beter als men de grond daarvan op eigen — menselijk — niveau zoekt. `Laten wij daarom liever de duidelijke en dichterbij ons liggende oorzaak van de verdoemenis bezien, die gelegen is in de bedor­ven natuur van het menselijk geslacht, dan dat wij de verborgen en door en door onherkenbare oorzaak daarvan onderzoeken in Gods voorbe­stemming.'173 Hier keert het denken van Calvijn weer terug naar het menselijk niveau. Daar is ruimte voor schuldbelijdenis, geloof, bekering, christelijk leven, rechtvaardiging, gebed, maar wel in het besef dat dit alles zijn grond vindt in Gods verborgen raad.

Op dat niveau beweegt zich het laatste hoofdstuk dat Calvijn aan de predestinatie wijdt. In de uitgave van 1559 draagt het als opschrift: `Dat de uitverkiezing door Gods roeping bekrachtigd wordt; dat de verwor­penen echter zelf de gerechte ondergang waartoe zij bestemd zijn over zich halen.' Hier wordt de goddelijke voorbestemming behandeld zoals zij zich realiseert op menselijk niveau. Op dat niveau moet men ook blijven als men zekerheid aangaande zijn uitverkiezing zoekt. Calvijn weet hoe groot de verleiding is om die zekerheid boven zijn eigen niveau te zoeken in Gods verborgen raad. De passage waarin hij op deze aan­vechting ingaat gunt ons een blik in de praktijk van de zielzorger Calvijn. In indrukwekkende beelden tekent hij de verwarring die de vraag naar de uitverkiezing in de ziel van de gelovigen teweeg kan brengen. In de pastorale benadering daarvan speelt het onderscheid goddelijk/mense­lijk een belangrijke rol. Ik geef het grootste deel van de passage in het Nederlands weer: `Er is geen aanvechting waarmee de Satan de gelovigen zwaarder en ook gevaarlijker schokt, dan wanneer hij hen verontrust met twijfel aangaande hun uitverkiezing, en hen tegelijk prikkelt met het kwade verlangen die bezijden de weg na te speuren. Ik spreek van naspeuren bezijden de weg wanneer een mensje (homuncio) probeert door te breken tot in de verborgen schuilhoeken van de goddelijke wijs­heid en door te dringen tot de grenzen van de eeuwigheid om te weten

172. Zie hoofdstuk I, aant. 54.

173. III 23, 8 (1539).

93

te komen wat er bij Gods rechterstoel over hem besloten is. Want dan stort hij zich voorover in een onmetelijk diepe draaikolk die hem ver­zwelgt; dan begeeft hij zich in talloze onontwarbare strikken; dan laat hij zich bedelven door een afgrond van ondoordringbare duisternis. Want het is terecht dat de verdwazing van het menselijk verstand (ingenii humani stoliditatem) op die wijze met een huiveringwekkende ineen­storting gestraft wordt, wanneer zij op eigen instigatie tot de hoogte van de goddelijke wijsheid probeert op te stijgen. En deze aanvechting is des te dodelijker, omdat er geen enkele is waar wij bijna allen zo ontvanke­lijk voor zijn. Want er is maar zeer zelden iemand wiens geest niet af en toe door deze gedachte getroffen wordt: Vanwaar is er voor jou heil, anders dan uit Gods uitverkiezing? En welke openbaring heb jij van de uitverkiezing? En als deze gedachte eenmaal macht over iemand gekre­gen heeft, dan martelt zij de ongelukkige zonder ophouden met wrede pijnigingen, ofwel zij maakt dat hij volledig aangeslagen is. Ik zou wer­kelijk geen zekerder argument wensen om aan te tonen hoe verdraaid zulke mensen zich de predestinatie voorstellen dan juist deze ervaring. Want de geest kan met geen enkele zo ziek makende dwaling besmet worden, als deze die het geweten van zijn vrede en rust ten opzichte van God berooft en het in verwarring brengt. Als wij dus schipbreuk vrezen, moeten wij angstvallig op onze hoede zijn voor deze klip, waarop men nooit stoot zonder om te komen. Maar ook al beschouwt men de be­spreking van de predestinatie als een gevaarlijke zee, toch staat er als men haar wil doorkruisen een veilige, kalme en — wat meer is — een genoeglijke vaart open, als men het maar niet waagt zich uit eigen be­weging in gevaar te begeven. Want enerzijds storten degenen die zonder het Woord Gods eeuwige raad doorvorsen om zekerheid over hun uit­verkiezing te verkrijgen zich in een dodelijke afgrond. Maar anderzijds — degenen die haar in goede orde onderzoeken zoals zij in het Woord is vervat, brengen vandaar een uitnemende vrucht van vertroosting mee. Laat dit dus voor ons de weg van het onderzoek zijn, dat wij bij Gods roeping beginnen en ook in haar eindigen.'174

Met een overvloed van beelden tekent Calvijn de verwarring die het onderzoek van de predestinatie buiten het Woord om geeft: verdwalen, verdrinken, verstrikt raken, in een afgrond vallen, gemarteld worden, aangeslagen zijn, besmet worden, schipbreuk lijden — allemaal ervarin­gen waarin een mens de macht over de situatie kwijt is en uitgeleverd is aan de angst. De oorzaak van de verwarring ligt in het overschrijden

174. III 24, 4 (1539). 94

van de grens tussen het goddelijk en het menselijk niveau. Een `mensje' moet niet proberen door te dringen tot het niveau van de goddelijke wijsheid. Opnieuw het verkleinwoord met zijn mild ironische klank om de mens aan zijn grenzen te herinneren.1 ' Fijntjes wijst Calvijn hem op de dwaasheid van zijn ondernemen. Is hij ten prooi aan angst en ver­warring, dan heeft hij zich daar zelf ingestort. Het is de `verdwazing van het menselijk verstand' dat tot `de hoogte van de goddelijke wijsheid' wil opklimmen. Calvijn vermaant niet uit de hoogte. Als goede zielzor­ger laat hij zien dat hij ook zelf vatbaar is voor de verleiding zekerheid te zoeken in Gods verborgen raad. Hij kent de schrik van het geweten dat zijn `vrede en rust' voor God verloren heeft. Maar hij kent ook de `veilige, kalme', zelfs `genoeglijke' vaarroute die het Woord aangeeft. En als een ware ontdekkingsreiziger brengt hij een `uitnemende vrucht van vertroosting' mee naar huis. De luisterhouding is de enige houding die de mens voor Gods aangezicht past. Luisterend naar het Woord, de stem van God die de mens tot zich roept.

Nu weet Calvijn wel dat niet ieder woord uit de Schrift geschikt is om het mensenhart te sterken. Daar had hij in de bespreking van het geloof al op gewezen. 176 Er zijn uitspraken in de Schrift die op zichzelf genomen het geloof alleen maar kunnen schokken. Daarom zegt hij in zijn definitie van het geloof dat het `gefundeerd is in de waarachtigheid van de on­voorwaardelijke belofte in Christus'. Daarin vindt het hart zijn rust. In de bespreking van de uitverkiezing volgt Calvijn dezelfde gedachten­gang. Ook de zekerheid van de uitverkiezing is alleen in Christus te vinden. In Hem komt het tot een werkelijke ontmoeting tussen God en mens. In Christus vindt Gods hart rust. In Hem vindt ook de mens de zekerheid die hij zoekt. Calvijn zegt het zo:17 `Als wij naar Gods vader­lijke mildheid en zijn gunstige gezindheid vragen, moeten wij de ogen naar Christus wenden, want alleen in Hem vindt het hart van de Vader rust.1 ' Als wij naar heil vragen, naar leven en naar de onsterfelijkheid van het hemels koninkrijk, ook dan mogen we nergens anders de toe­vlucht nemen. Hij is immers de enige bron van leven, en het anker van het heil, en de erfgenaam van het koninkrijk der hemelen.' Degenen die uitverkoren zijn, zijn dat `in Christus' — zo leest Calvijn bij Paulus. In dit paulinische `in Christus' ligt voor Calvijn de zekerheid van de uitver‑

175. Vgl. pag. 51 e.v.

176. III 2, 7 (1539).

177. III 24, 5 (1539).

178. Calvijn verwijst hier naar Matth. 3:17.

95

kiezing vast als een zekerheid buiten onszelf. Calvijn werkt dit uit in de gedachte dat Christus de `spiegel' van onze verkiezing is. `Maar als wij iu 1 kan nitverkoren zijn, zullen wij de zekerheid van onze uitverkiezing niet in onszelf vinden, en zelfs niet in God de Vader als wij ons Hem op zichzelf zonder de Zoon voorstellen. Christus is dus de spiegel waarin wij onze uitverkiezing behoren te aanschouwen, en ook mogen aan­schouwen zonder bedrogen te worden.'19

179. Bakker (37 e.v.) neemt de bezwaren van Barth tegen deze uitwerking van het paulinische `in Christus' (Ef. 1:3, 4) over. Luther en Calvijn hebben beide geleerd dat de zekerheid van de uitverkiezing alleen in Christus te vinden is. `Bedoelden ze daarmee dat Hij de enige grond was en dat daar­buiten geen andere te vinden was? Bedoelden ze daarmee, dat Hij niet enkel de kennisgrond, maar ook de zijnsgrond van de uitverkiezing was? Bedoelden ze daarmee dus dat die uitspraak niet enkel moest worden ver­staan in noëtische, maar ook in ontische zin? Of moeten we de verwijzing naar Jezus Christus als spaeculum electionis eerder verstaan als een drin­gende pastorale aanbeveling, die ons voor al te grote twijfel behoeden wil? Maar, zo vraagt Barth, als dát wordt bedoeld, wat is dan het praktisch nut van een dergelijke aanbeveling, wanneer achter deze spiegel reuzen- hoog de gestalte oprijst van een `deus absconditus', `een verborgen God', die los van Christus en buiten Hem om, in een absoluut decreet, het besluit neemt om dezen te verlossen en genen verloren te doen gaan?' Dit zijn zwaar wegende vragen, zeker in het licht van de leerontwikkeling in de latere gereformeerde traditie waarvan Bakker aan de hand van het werk van Hermannus Witsius (1636-1708) een kenmerkend voorbeeld laat zien. Ze waren voor Barth reden om de klassieke predestinatieleer op te geven en er een geheel nieuwe opzet van de uitverkiezingsleer voor in de plaats te stellen. Bij de vragen die Barth naar aanleiding van Christus als spiegel van de uitverkiezing stelt, zijn tegenvragen te stellen. Men kan zich afvra­gen of men met de termen noëtisch en ontisch niet een filosofisch onder­scheid invoert dat vreemd is aan het denken van Calvijn, die niet veel moest hebben van speculaties over `wat God is' (Inst. I 2, 2; 1559). Begeeft men zich met de vraag naar Christus als `zijnsgrond van de uitverkiezing' niet opnieuw op het gebied van de filosofische speculatie, nu over `wat Christus is'? Is de term noëtisch bruikbaar om het bijbelse `kennen' van God mee aan te duiden? Wijst de uitdrukking `enkel noëtisch' al niet op het tegendeel? De wijze waarop Calvijn zijn leer ontvouwt is niet filoso­fisch-speculatief, maar pneumatologisch. De wijze waarop hij de predes­tinatie aan de orde stelt is strikt gericht op het geloof dat ons — luisterend naar de Schrift — tot kennis van God in Christus voert. Geloof is voor Calvijn `kennis aan' God, een persoonlijke betrekking, geen `kennis over' God in filosofische beschouwing. Het is voor het geloof belangrijker dat

96

Nergens in de theologie van Calvijn loopt de spanning tussen God en mens zo hoog op als in de uitverkiezingsleer. Een ogenblik wordt het Calvijn zelf bijna te machtig als hij de mens gereduceerd ziet tot een stuk pottenbakkersklei. In de predestinatie staat het totale mens-zijn op het spel. Calvijn weerstaat de verzoeking om buiten het Woord om over de predestinatie te gaan speculeren. Hij geeft haar een plaats in het geloof, dat de mens — luisterend naar de Schrift — buiten zichzelf voert om de zekerheid van zijn bestaan `in Christus' te funderen. Men kan zich af­vragen of Gods gerechtigheid en ontferming in Christus in zijn uiteen­zettingen over de predestinatie genoeg uit de verf komen. Maar het is duidelijk dat hij haar aan de orde stelt om het geloof des te vaster `in Christus' te funderen. In Hem vinden de harten van God en mens rust om elkaar te ontmoeten. Langs die weg deelt Calvijn op reformatorische ,wijze — luisterend, door het geloof — in de mystieke verrukking van de middeleeuwse kerkleraar Bernardus, van wie hij in de editie van 1559 enige citaten opneemt: `O plaats van ware rust, die ik niet ten onrechte de naam van slaapvertrek waardig zou achten, waarin God niet gezien wordt als was Hij door toom in beroering gebracht, of in beslag geno­men door zorg, maar waar zijn wil zich goed bewijst, vol welbehagen en volmaakt. Dat gezicht verschrikt niet, maar kalmeert; het veroor­zaakt geen onrustige nieuwsgierigheid, maar brengt die tot bedaren; het vermoeit de zinnen niet, maar brengt ze tot kalmte. Hier rust men wer­kelijk. God, kalm, maakt alles kalm, en Hem in rust te zien is rusten.'180 Dit alles vindt Calvijn `in Christus'.

Men verstaat de wijze waarop Calvijn de voorbestemming aan de orde stelt alleen als men daarbij steeds de relatie tussen God en mens betrekt. Juist in de predestinatieleer krijgt deze accenten die men elders in zijn theologie zo niet aantreft en die bovendien zeer uiteenlopend van ka­rakter zijn. Daar is de huiver die de mens overvalt als hij zich klei in de handen van de pottenbakker weet. Daar is — anderzijds — de verruk­king waarin God en mens elkaar in Christus ontmoeten. Zelfs een ele­ment van goddelijke humor ontbreekt niet — zoals we bij de bespreking van de Institutie van 1536 zagen.181 Maar steeds herinnert Calvijn de

in Christus `het hart van de Vader rust vindt', dan dat Hij de `zijnsgrond van de uitverkiezing' is. Zelf stel ik andere vragen bij Calvijns uitverkie­zingsleer; zie hoofdstuk VIII, 374 e.v.

180. III 24, 4 (1559). Citaat uit de 23e preek over het Hooglied; O.S. IV 415, aant. 1 en 2.

181. Zie hoofdstuk I, 27 e.v.

97

mens aan zijn grenzen. In de laatste uitgave sluit hij de behandeling van het leerstuk af met een aanhaling van de kerkvader Augustinus waarin deze waarschuwt de goddelijke gerechtigheid niet `met de maat van de menselijke gerechtigheid' (iustitiae humanae modo) te meten.182 Een kenmerkend laatste woord.

De predestinatie kwam hier alleen vanuit het gezichtspunt godde­lijk/menselijk aan de orde. Zij zal in het volgende hoofdstuk opnieuw ter sprake komen, gezien vanuit de eenheid en de onderlinge verbon­denheid van het menselijk geslacht.183

Hopen op het onbevattelijke

In de Institutie van 1539 stelt Calvijn aan het slot van de behandeling van de apostolische geloofsbelijdenis de opstanding van het vlees aan de orde. Hij noemt haar `een zaak die niet alleen moeilijk te geloven is, maar in het geheel geen geloof waardig als zij volgens het menselijk bevattingsvermogen (pro humano captu) beoordeeld wordt'.184 Sommi­ge filosofen hebben enig besef van de ziel gehad, maar geen van hen is tot de opstanding doorgedrongen. Men ziet de lichamen vergaan en re­kent niet met hun herstel. Van de opstanding heeft men alleen weet omdat God zelf er in zijn woord van getuigt en er in Christus een voor­beeld van heeft laten zien. Zoals we bij de bespreking van de scheppings­leer al zagen,18s ziet Calvijn het menselijk denken aan ruimte en tijd gebonden. Bij het `in den beginne' stuit het op een grens, bij de opstan­ding evenzo. De toekomst is aan God. Hij komt tot de mens, maar van buiten de grenzen waaraan de mens gebonden is. Binnen de grenzen van tijd en ruimte ziet men alleen het vergaan van het lichaam, voor het menselijk denken een eindpunt. Het geloof in de opstanding voert de mens over de grenzen van zijn bevattingsvermogen heen. Alleen de eerste realisering van de opstanding zoals die in Christus plaatsvond, maakt haar voor de mens geloofwaardig.

In de editie van 1559 werkt Calvijn de stof uit tot een heel hoofdstuk dat hij plaatst aan het slot van boek III. Daarin werkt hij ook de gedach­ten over de grenzen van het menselijk kennen nader uit. De verwijzing naar de oude filosofen blijft gehandhaafd. Onder hen neemt Plato een

182. III 24, 17 (1559). Zie voor het Pseudo-Augustinuscitaat O.S. IV 432, aant. 1.

183. Zie hoofdstuk IV, 140 e.v.

184. Zie O.S. IV 435, aant. b.

185. Pag. 56 e.v.

98

bijzondere plaats in. Hij is namelijk de enige die tot het inzicht kwam `dat het hoogste goed van de mens zijn verbinding met God is'.186 Meteen echter wijst Calvijn op de beperktheid van Plato's inzicht. `Maar hoe deze (verbinding) was, heeft hij zelfs niet met een duistere smaak kunnen proeven. En dat is geen wonder voor iemand die niets geleerd had om­trent de heilige band waarin zij bestaat.' Ervaring van de verbinding met God kon Plato niet opdoen. Hij `proefde' haar niet — zoals Calvijn met een woord uit de wereld van de zintuigen aangeeft. Hij kwam niet verder dan een vermoeden omdat hij geen onderricht uit het Woord ontvangen had. In dat opzicht zijn `wij' — zo spreekt Calvijn de christelijke lezer aan — Plato vooruit. `Ons is de enige volmaakte gelukzaligheid ook in dit aardse vreemdelingenbestaan bekend. Maar zo dat zij onze harten door het verlangen daarnaar dagelijks meer en meer doet ontvlammen, totdat de volle genieting ons zal verzadigen. Daarom heb ik gezegd dat alleen zij de vrucht van Christus' weldaden plukken die hun geest tot de opstanding verheffen.' De mens is aan de grenzen van zijn gewaarwording gebonden. Het evangelie komt van buiten die grenzen op hem toe en roept in hem het verlangen wakker naar de volheid van het heil die hein in Gods toekomst wacht. Calvijn vermijdt speculaties over de toekomen­de wereld. In zijn voorstelling daarvan is hij opmerkelijk sober. Maar het verlangen ernaar is één van de drijvende krachten van zijn geloof. Het christelijk leven zoals Calvijn dat ziet is toekomstgericht. Die toekomst bestaat in de eerste plaats in de volledige verbinding met God. De afstand die het vreemdelingschap op aarde kenmerkt zal dan opgeheven zijn.

In de volgende paragraaf geeft Calvijn een nieuwe versie van de boven aangehaalde passage uit 1539. `Het is een zaak die moeilijk te geloven is dat lichamen terwijl ze door verrotting vergaan zijn eindelijk op hun tijd op zullen staan. Daarom zijn er wel veel filosofen geweest die ver­zekerden dat de zielen onsterfelijk waren, maar de opstanding van het vlees is door weinigen aanvaard. Hoewel daarin geen enkele veront­schuldiging ligt worden wij daardoor toch gewezen op het feit dat de zaak te lastig is om de zinnen van de mensen (hominum sensus) naar zich toe te trekken.'187 De Schrift voorziet het geloof van twee middelen om deze hindernis te overwinnen: de opstanding van Christus en Gods almacht. In 1539 had Calvijn al naar de opstanding van Christus ver­wezen. In 1559 krijgt deze verwijzing een pastorale uitwerking. `Want in alle ellende die ons belaagt dragen wij zijn doding om in ons vlees,

186. III 25, 2 (1559). De gedachte vindt men o.a. in Plato's Leges 715e e.v.

187. IIl 25, 3 (1559).

99

opdat zijn leven in ons openbaar zal worden.' Het geloof in de opstan­ding is niet uit de menselijke situatie af te leiden. Het gaat radicaal tegen alles wat de mens gewaar wordt in. Het is een goddelijke daad in de toekomst die buiten de grenzen van het menselijk waarneembare valt dat aan ruimte en tijd gebonden is. Ook hier is het de persoon van Chris­tus die de tegenstelling overbrugt. De menselijke ellende krijgt in de ver­binding met Christus een eigen betekenis. De mens deelt daarin zijn lij­den en sterven. Maar dezelfde verbinding doet de mens ook delen in de opstanding van Christus. Zo gezien vormt de menselijke gewaarwording geen tegenstelling met het geloof in de opstanding maar wordt zij erin opgenomen. Op dit punt laat de bewerking van 1559 zowel pastoraal als theologisch een verdieping zien. Overigens is het tekenend voor Cal­vijns wetenschappelijke nauwgezetheid dat hij zijn opmerking over de oude filosofen corrigeerde. De gedachte dat geen van hen met een toe­komst voor het lichaam rekende bleek niet geheel juist.'88 Bij de verwij­zing naar Gods almacht denkt Calvijn onder andere aan de vernieuwing die in de natuur plaatsvindt, zoals ook Paulus, wanneer hij spreekt over de opstanding, naar het sterven en uitgroeien van de graankorrel ver­wijst.189 De bewijzen van Gods almacht die binnen het gebied van de menselijke waarneming vallen vormen voor Calvijn — en Paulus — een hulplijn in de bevestiging van de opstanding. De hoofdlijn — zowel theo­logisch als pastoraal — ligt in de verbinding van de gelovige met de opgestane Christus.

Intussen houdt Calvijn in zijn beschouwingen over de opstanding en het eeuwig leven het menselijk denken binnen zijn grenzen. Sprekend over de eeuwige gelukzaligheid zegt Calvijn al in 1539: `Als over de uitnemendheid daarvan alles gezegd zou zijn waartoe de tongen van alle mensen in staat waren zou toch nauwelijks het kleinste deeltje daarvan aangestipt zijn. Want al zouden we naar waarheid horen dat het ko­ninkrijk van God vol is van glans, vreugde, geluk en heerlijkheid, toch blijven de dingen die genoemd worden zeer ver van onze gewaarwording verwijderd (a sensu nostro remotissima) en als in raadselen gehuld, tot­dat die dag gekomen zal zijn waarop hij ons zelf van aangezicht tot aangezicht zijn heerlijkheid te zien zal geven.'190 De profeten tekenen

188. Helaas geeft Calvijn zelf geen verwijzing. Een mogelijke bron is Plinius, Naturalis historia VII 56, 189, die (naar alle waarschijnlijkheid ten on­rechte) beweert dat de Griekse filosoof Democritus met de opstanding van geconserveerde lichamen gerekend zou hebben.

18'1. III 25, 4 (1559); vgl. I Kor. 15:36-44.

I'90. III 25, 10 (1539, gedeeltelijk al in de uitgave van 1536, O.S. I 93).

deze heerlijkheid in `lichamelijke' beelden — een tegemoetkoming aan de menselijke behoefte aan voorstelbaarheid.19' De Schrift past zich aan aan het menselijk niveau. Intussen mag men alleen in God zelf de bron van alle gelukzaligheid zoeken. In de relatie met Hem proeft de mens nu al iets van de zaligheid die hem wacht. Maar zodra Calvijn dit gezegd heeft maant hij weer tot bescheidenheid. `En al hebben we het in deze overdenking ver gebracht, toch moeten wij bedenken dat wij nog bij de allereerste beginselen blijven steken, als de bevatting van onze geest (mentis nostrae conceptio) met de hoogheid van dit geheimenis vergele­ken wordt.' Zowel het menselijk bevattingsvermogen als het vermogen om zich via taal te uiten zijn verregaand ontoereikend als het gaat om de volheid van het heil.

In 1559 voegt Calvijn daar een waarschuwing tegen speculaties over de hemelse heerlijkheid aan toe. `Daarom moeten wij op dit punt des te meer soberheid in acht nemen, opdat wij onze beperkte maat niet ver­geten en, naarmate wij met groter overmoed de hoogte in vliegen, de schittering van de hemelse heerlijkheid ons overweldigt.' Ook hier brengt hij de `mateloze begeerte om te weten' ter sprake, te vergelijken met de `nieuwsgierigheid' die de mens bij het onderzoek van de predes­tinatie parten speelt. Zij geeft aanleiding tot vele vragen die meestal zon­der nut zijn, dikwijls ook schadelijk. `Mateloos' geeft hier het overschrij­den van de menselijke grenzen aan. In de luisterhouding is de maat waar­binnen de mens zich te houden heeft gegeven.

Conclusies

Sinds de Institutie van 1536 kan Calvijn het woord `menselijk' gebruiken om een niveauverschil aan te duiden tussen mens en God of goddelijke zaken. In de relatie met God is de bovengrens van het mens-zijn aange­geven. Menselijk is in dat verband altijd `slechts menselijk'. Erkent de mens die grens niet, dan krijgt het woord een negatieve klank. Dan ver­wijst het naar de mens die zich niet aan God onderwerpt omdat hij zich in zijn autonomie wil handhaven. In de volgende bewerkingen van de Institutie worden het onderscheid en de relatie tussen het goddelijke en het menselijke steeds dieper doordacht en theologisch uitgewerkt.

De mens leert in relatie met God zijn plaats kennen door te luisteren naar de Schrift. Deze gedachte komt men in de Institutie op talloze plaat-

191. Vgl. pag. 52 e.v. Zie W. de Greef, Calvijn en het Oude Testament, Gro­ningen 1984, 223 e.v. voor de wijze waarop Calvijn geestelijke en mate­riële aspecten in de uitleg van het Oude Testament met elkaar verbindt.

100 101

sen tegen. De wijze waarop Calvijn de relatie God/mens tekent is re­formatorisch: God spreekt, de mens luistert. Mens-zijn voor Gods aan­gezicht is luisteren naar zijn woord. In de uiteenzetting over de Schrift en haar gezag zegt hij allereerst dat het luisteren naar Gods stem wezen­lijk is voor het mens-zijn als zodanig. Een fundamentele gedachte die nog aan de eigenlijke schriftleer voorafgaat. Het luisteren naar het ge­schreven woord van God keert als een vast thema terug in vrijwel alle onderdelen van de leer die Calvijn in de Institutie behandelt. Het is de Schrift die de mens laat weten wie God is en hem voor beeldendienst bewaart.Zij doet God als `onmetelijk' en `geestelijk' kennen en herinnert de mens aan de beperktheid van zijn eigen kennis, een kennis op men­selijk niveau. Uit de Schrift weet de mens wie zijn Schepper is en dat hij zelf als schepsel aan ruimte en tijd gebonden blijft. De schrift doet de mens vertrouwen op de belofte van Gods voorzienigheid, ook al wordt hij op zijn eigen niveau alleen het toevallige en onzekere van dingen en gebeurtenissen gewaar. Uit de Schrift, in het bijzonder uit de wet, leert de mens dat Gods gerechtigheid ver boven zijn vermogen ligt. Het geloof is gefundeerd op de belofte van Gods genade in Christus. Uit de Schrift leert de mens God als Rechter kennen. Het is de Schrift die de mens de weg wijst in het anders ontoegankelijke gebied van de goddelijke voor­bestemming en hem daarin tot Christus leidt. Het is de Schrift die de mens de opstanding van het lichaam aankondigt en zijn verlangen op Gods toekomst richt.

Het is echter niet vanzelfsprekend dat de mens luistert als God tot hem spreekt. Menselijke overwegingen zijn onvoldoende om het gezag van de Schrift te funderen. Erger, de Schrift stuit steeds op openlijk verzet van menselijke zijde. Het is tenslotte God zelf die het gezag van de Schrift tot gelding brengt. Calvijn brengt dat tot uitdrukking in de leer van het getuigenis van de Heilige Geest. Het feit dat dit getuigenis nodig is om het schriftgezag tot gelding te brengen duidt op een span­ningsrelatie tussen God en mens. Gods woord moet ingang vinden op menselijk niveau. Meer nog, het menselijk verzet moet gebroken wor­den. Dat wil niet zeggen dat er naast het getuigenis van de Geest geen ruimte voor het menselijk denken overblijft. Integendeel, Calvijn be­schouwt het `gezond verstand' als wezenlijk voor het mens-zijn. Zonder het getuigenis van de Geest komt het niet tot erkenning van het gezag van de Schrift. Maar het gezond verstand bevestigt dat gezag nog eens op menselijk niveau. Calvijns theologie biedt ruimte aan een denkende benadering van de Schrift. Dat maakt exegetische en apologetische ar­beid mogelijk.

De aangeduide spanning is kenmerkend voor de relatie God/mens zoals Calvijn die ziet. Men ziet die spanning in de opvolgende boeken van de definitieve uitgave van de Institutie toenemen. Als Calvijn in het eerste boek de kennis van God de Schepper behandelt, komt wat de mens betreft voornamelijk zijn schepselmatige beperktheid aan de orde. Hij is gebonden aan ruimte en tijd. Zijn bevattingsvermogen is beperkt. Daarom zal hij de beelden die hij zelf van God gevormd heeft moeten opgeven. Intussen komt God aan zijn menselijke behoefte aan voorstel­baarheid en tastbaarheid tegemoet in de beeldende taal van de Schrift en in de sacramenten. De wezenlijke beperktheid van de menselijke godskennis noodzaakt tot een blijvende luisterhouding die tastend theo­logiseren op menselijk niveau mogelijk maakt. Binnen zijn schepselma­tige grenzen leert de mens God uit het geschapene kennen op zijn eigen niveau. Het geloof in de goddelijke voorzienigheid laat vanuit menselijk gezichtspunt ruimte voor overleg en praktische maatregelen.

In boek II, dat begint met de zondeleer, neemt de spanning tussen God en mens toe. In deze leer `wordt de menselijke kracht tot de bodem omgekeerd opdat Gods kracht in de mens wordt opgebouwd'.192 Hier wordt de mens in zijn trots en eigenliefde aangetast en dat maakt het verzet heviger. Maar ook hier houdt Calvijn voor de mens een eigen ruimte vrij. Zijn natuurlijke neiging om welbevinden na te streven wordt hem niet ontzegd. De prestaties van het menselijk denken in kunst, we­tenschap en techniek worden gehonoreerd. Zelfs enige kennis van God en goed en kwaad wordt hem gelaten. Nederigheid houdt niet in dat de mens voor God zijn recht opgeeft. Zo is Calvijn erop uit om, waar hij maar even kan, de mens een eigen ruimte te laten in zijn denken, ook als hij over de doorwerking van de zonde nadenkt. Bovendien is het doel van de zelfkennis, in het bijzonder van de zondekennis, positief: zij wil de mens ertoe brengen zijn verlossing in Christus te zoeken. De mens verzet zich tegen zijn veroordeling als zondaar. Hij probeert Gods wet neer te trekken op zijn eigen niveau. Hij maakt haar tot een maatschap­pelijke gedragscode of geeft er een eigen uitleg aan. Zo komt hij tenslotte tot een godsdienst die in feite geen dienst aan God is. Intussen is het besef dat er een God is onuitroeibaar. Het wordt door God zelf levend gehouden en is wezenlijk voor het menselijk bestaan.

In het derde boek dat handelt over de verborgen werking van de Hei­lige Geest loopt de spanning het hoogst op. Maar daar lost ze zich ook definitief op waar God en mens elkaar vinden in Christus. Bij het geloof,

192. Pag. 64

102 103

dat Calvijn in hoofdstuk 2 behandelt, betreft de spanning nog voorna­melijk het menselijk kenvermogen. De kennis van het geloof en de 'god­delijke welwillendheid' waar die kennis betrekking op heeft gaan beide het gewone kennen van dingen op menselijk niveau te boven. God over­brugt de grens met de belofte van het evangelie en met het licht van zijn Geest. De stompheid van de mens ten opzichte van Gods geheimenissen maakt ook deze tweede stap noodzakelijk. Omgekeerd voert het geloof de mens boven zichzelf uit. Het doet hem iets van die geheimenissen proe­ven. Maar het blijven geheimenissen. De mens krijgt ze niet in zijn greep. Hoger loopt de spanning op in de rechtvaardigingsleer. De belijdenis dat Christus onze gerechtigheid is sluit elke bijdrage aan gerechtigheid van de kant van de mens uit. In het besef dat men zich tegenover de hemelse Rechter moet verantwoorden zal de mens zijn eigen gerechtigheid opge­ven en de gerechtigheid die in Christus is aanvaarden. Ook de goede werken van de gelovigen worden alleen in Christus door God aanvaard. In Hem lost de spanning tussen God en de zondaar zich op. Intussen blijft er ruimte voor gerechtigheid en zelfs betuigingen van onschuld op men­selijk niveau. Men mag zijn integriteit tegenover anderen verdedigen.

Het hoogst loop de spanning op in de predestinatieleer. De menselijke nieuwsgierigheid loopt stuk op de verborgenheid van Gods besluiten, hoewel de Schrift aan de menselijke drang om te weten enigszins tege­moet komt. Niet alleen menselijke waardigheid of verdienste worden in de uitverkiezingsleer buiten spel gezet — God gaat er in zijn kiezen zelfs bij voorkeur tegenin! -, in de predestinatieleer is het menselijk bestaan als zodanig in het geding. De mens is in Gods hand als klei in de hand van de pottenbakker. De mens, die zijn autonomie wil handhaven, kan niet anders dan zich hiertegen verzetten. Calvijn deelt de huiver van zijn theologische tegenstanders. Ook hijzelf houdt het niet lang in deze span­ning uit. Hij keert terug naar het menselijk niveau waar de mens vol­doende oorzaak vindt om zijn schuld te belijden voor God. Zekerheid omtrent zijn uitverkiezing vindt men alleen in Christus. In Hem vinden de harten van God en mens rust en ontmoeten zij elkaar. De spanning lost zich op in een mystieke verrukking. Bij de behandeling van de op­standing tenslotte wordt de mens weer binnen zijn grenzen als schepsel teruggewezen. Menselijk denken en ervaren leiden niet tot de gedachte aan een herstel van het lichaam. De belofte van het evangelie voert de mens buiten de grenzen van de menselijke waarneming. De volheid van het heil is voor het menselijk kennen niet te omvatten. Daarom moet hij zijn weetlust onderdrnkken en zich houden aan wat het evangelie hem aankondigt.

De gedachten die Calvijn sinds 1536 over de relatie tussen God en mens ontwikkeld heeft, zijn nooit losgeraakt van het leven. De studeer- kamertheologie die hij zijn tegenstanders soms verwijt heeft hij zelf niet bedreven. Zijn theologie vertolkt het leven in relatie met God. Daar is de mens met heel zijn bestaan in betrokken. Hij schrikt voor de Onme­telijke. Hij speculeert niet over de Schepper maar leert Hem vertrouwe­lijk kennen en vindt rust in zijn vaderlijke zorg. Hij siddert voor de hemelse Rechter en huivert voor zijn schrikwekkend besluit, om in Christus rust te vinden en in mystieke verrukking met God te zijn. Cal­vijn wilde in zijn theologie de veelkleurigheid van de geloofsrelatie ver­tolken. Dat geloof deelde hij met de hele gemeente van Christus. Die gemeente wilde hij dienen met zijn theologie. `Zelfs wanneer Calvijn zich op de hoogte van het theologisch denken beweegt, ontslaat hij zich nooit van de zorg om "de arme, gekwelde gewetens".' (Benoit)"'

193. J.D. Beno?t, Seelsorge und Theologie in der Institutio, in: J. Moltmann (uitg.), Calvin-Studien 1959, Neukirchen 1960, 1.

104 105

Hoofdstuk IV

Ruimte om mens te zijn

In het vorige hoofdstuk zagen we hoe het woord humanus (`menselijk') bij Calvijn dient om het onderscheid tussen God en mens aan te geven. Daarbij merkten we dat Calvijn in zijn theologische doordenking van de relatie God/mens ook steeds een eigen ruimte voor de mens en voor menselijk denken, beslissen en handelen vrijhield. De lijn die zich daarin aftekent trekken wij in dit hoofdstuk door. Humanus kan bij Calvijn ook betekenen `dat wat de mens eigen is', of — sterker nog — `dat wat wezenlijk is voor het mens-zijn'. Meer dan in het vorige hoofdstuk zal. hier ook het zelfstandig naamwoord humanitas (`menselijkheid') naar voren komen. Ik volg in dit hoofdstuk opnieuw de eerste drie boeken van de Institutie en concentreer mij daarbij op twee brandpunten. Ten eerste de behandeling van de mens als schepsel in boek I, vervolgens het beeld dat Calvijn ontwerpt van de christenmens in boek III. Daarbij haal ik steeds die dingen naar voren die Calvijn `menselijk' noemt. Gegevens uit andere werken van Calvijn — voornamelijk de commentaren — vul­len de gedachtengangen die in de Institutie ontwikkeld worden aan.

De mens als schepsel

Pas in de uitgave van 1559 wijdt Calvijn een hoofdstuk aan de mens als schepsel. Hoofdstuk 15 van het eerste boek draagt de titel: `Hoedanig de mens geschapen is; waarin gesproken wordt over de vermogens van de ziel, het beeld van God, de beslissingsvrijheid en de oorspronkelijke gaafheid van zijn natuur.' In dit hoofdstuk bundelt Calvijn zijn gedach­ten over de mens zoals die door God geschapen is. Daarin noemt hij verschillende zaken die hij voor het mens-zijn wezenlijk acht. Het feit dat het grootste deel van het hoofdstuk pas voor de uitgave van 1559 geschreven werd, betekent niet dat de gedachten die hij erin formuleert allen nieuw zijn. Gedachten over het wezenlijk menselijke komen vanaf 1539 verspreid in de Institutie voor. In de definitieve indeling van de stof geeft Calvijn hen een eigen plaats in de leer van de schepping. Door

I 15 toe te voegen maakt Calvijn zijn leer van de mens tot een afgerond geheel. Nu komt de mens in de Institutie drie maal onder een ander

106

gezichtspunt aan de orde. In boek I als schepsel, in boek II als zondaar, in boek III als christenmens. Bij de behandeling van het schepselmatig­menselijke volg ik Institutie I 15 in de definitieve versie. Bij ieder deel­onderwerp komen ook de andere passages uit de Institutie die daarop betrekking hebben aan de orde.

De kwetsbaarheid van het menselijk bestaan

Het eerste wat Calvijn aangaande de mens ter sprake brengt is zijn kwetsbaarheid. `In de eerste plaats moeten wij dit vasthouden, dat zijn trots een teugel omgeworpen kreeg, daar hij uit aarde en slijk genomen is. Want niets is ongerijmder dan dat wezens die niet alleen een lemen hut bewonen, maar die ook zelf voor een deel aarde en as zijn, zich op hun voortreffelijkheid beroemen.'' Roem komt hier alleen aan God toe die `zich niet alleen verwaardigde een aarden vat te bezielen, maar zelfs wilde dat het de behuizing van een onsterfelijke geest zou zijn'. De woor­den `aarde', `slijk' en `as' suggereren niet alleen geringe waarde, maar ook de kwetsbaarheid die met het lichamelijk bestaan gegeven is. Deze kwetsbaarheid wordt pas een probleem in confrontatie met ziekte, dood en andere situaties waar de mens machteloos tegenover staat, maar zij ligt al in de geschapenheid van de mens besloten. Hoewel deze kwets­baarheid hier niet met het woord `menselijk' wordt aangeduid, is zij toch onafscheidelijk met het mens-zijn verbonden. Op andere plaatsen in de Institutie tekent Calvijn uitdrukkelijk l'humaine condition (de 'mense­lijke levenssituatie') als bedreigd door allerlei ellende.

In een passage uit 1539 — genomen uit de hoofdstukken die de god­delijke voorzienigheid behandelen — tekent Calvijn de menselijke situa­tie als volgt: `Ontelbaar zijn de rampen die het menselijk leven belagen (quae vitam humanam obsident mala), en die in evenzoveel gestalten de dood laten zien.'2 Hij denkt daarbij allereerst aan de dingen die de mens met zich meedraagt. Het lichaam is een `bergplaats van duizend ziekten'. Het draagt de oorzaken ervan in zich zodat men kan zeggen dat het leven `met de dood vervlochten' is. Daarbij komen de gevaren die de mens van buitenaf bedreigen. Op zee, te paard — iedere losse dakpan kan de dood betekenen. Een ijzeren voorwerp dat uit iemands handen vliegt, wilde dieren, een slang in de tuin, brand, en als gevolg daarvan armoede of verstikking, de wisselvalligheden van het weer, oogsten die kunnen mislukken, ze vormen evenzovele bedreigingen voor het men-

1. I 15, 1 (1559).

2. I 17, 10.

107

selijk bestaan. Daarbij komt nog wat mensen ons aan kunnen doen: vergiftiging, hinderlagen, beroving, openlijk geweld, zaken die ons zo­wel thuis als op reis bedreigen. Calvijn eindigt de opsomming met een retorische vraag: `Moet de mens temidden van deze benauwenissen niet allerongelukkigst zijn als iemand die — bij het leven halfdood — angstig en kwijnend als een zieke ademhaalt, alsof hij voortdurend een dreigend zwaard boven zijn hals had hangen?' Zelfs het zien van dergelijke dingen maakt de mens al angstig. Zo zou het leven eruit zien als het alleen door de Fortuin, het toeval, beheerst werd. `Maar' — vervolgt Calvijn3 — 'zodra het licht van de goddelijke voorzienigheid de vrome mens eenmaal toestraalt, dan wordt hij niet alleen van de uiterste angst en schrik die hem tevoren neergedrukt hield ontlast en losgemaakt, maar van alle zorg. Want zoals hij terecht huivert voor de Fortuin, zo onbezorgd durft hij zich aan God toe te vertrouwen.' In het vorige hoofdstuk zagen we hoe Calvijn bij de behandeling van de voorzienigheid de mens binnen zijn schepselmatige grenzen hield.4 Dat moet niet alleen als een beper= king gezien worden. Het geeft hem ook de mogelijkheid de bedreigdheid en de angst die de menselijke situatie met zich brengt zonder terughou­dendheid aan de orde te stellen. Het geloof in de goddelijke voorzienig­heid is niet een vorm van optimisme dat om de problemen van het men­selijk bestaan heen gaat. Het wil juist in het concrete bestaan geoefend worden, `hoe onbestendig de situatie van de mensen (hominum conditio) ook is'.

In het leven van verschillende gelovigen uit het Oude Testament wordt ons de menselijke situatie als het ware voor ogen geschilderd. Zo noemt Calvijn Abel die in de bloei van zijn leven vermoord is `een toonbeeld van menselijke rampzaligheid' (exemplum [...] humanae calamitatis).5 Het leven van Abraham wordt door Calvijn vanuit hetzelfde oogpunt beschreven. Het verlaten van het vaderland, het verbreken van mense­lijke banden, honger die hem opnieuw in den vreemde brengt, waar hij gedwongen wordt tijdelijk zijn vrouw af te staan — Calvijn leest alle ellende die Abraham getroffen heeft uit de Schrift bijeen, met als hoog­tepunt het bevel dat hij van God ontvangt om zijn zoon Izak eigenhandig te doden. `Kortom,' - zegt hij — `zo is hij gedurende zijn hele levensloop zo geslingerd en gekweld dat, als iemand op een schilderij een voorbeeld van een rampzalig leven (exemplar calimitosae vitae) wilde afbeelden,

3. I 17, 11.

4. Hfdst. III, 47 e.v.

5. II 10, 10 (1539); vgl. Gen. 4:1 e.v.

108

hij geen geschikter onderwerp zou kunnen vinden.'6 Zijn zoon Izak 'on­dervindt ook zelf de kwellingen die een mens op aarde niet gelukkig laten zijn' (vexationes quae beatum esse hominem in terra non sinant).7 Treffend merkt Calvijn op `dat hij gedwongen wordt zelfs om water strijd te voeren'. Zelfs water — een eerste levensbehoefte — is voor hem geen vanzelfsprekende zaak.' Van Izaks zoon Jakob schetst Calvijn een vergelijkbaar levensbeeld. Hij voert deze voorbeelden aan tegen bepaal­de dopersen die beweerden dat het heil waarop de gelovigen in het Oude Testament hoopten tot het aardse leven beperkt bleef. Calvijn stelt daar tegenover dat het leven van de aartsvaders ondraaglijk zou zijn geweest als ze niet op `een beter leven elders' gehoopt hadden.' Dezelfde ver­wachting hoort Calvijn in de Psalmen doorklinken. Naar aanleiding van Psalm 103 vers 17 merkt hij op: `Nadat Hij (David) over de kortheid en de vluchtige en verdwijnende gestalte van het menselijk leven gesproken heeft, voegt hij daaraan toe: Maar de ontferming van de HEERE is tot in eeuwigheid over degenen die Hem vrezen.'10 In dergelijke woorden hoort Calvijn bij David de verwachting van een `gelukzaligheid die elders voor hem was weggelegd'.

Vergelijkbare gedachten komt men tegen in het negende hoofdstuk van boek III waar Calvijn `de overdenking van het toekomende leven' behandelt. Daar krijgt de menselijke misère de functie van een prikkel die de mens op het toekomende leven richt.1' Calvijn acht de gedachte dat het menselijk bestaan een bedreigde zaak is algemeen bekend. `Dat het menselijk leven als rook of als een schaduw is, is niet alleen aan de ontwikkelden bekend, maar ook de massa van de mensen heeft geen zegswijze die zo versleten is als deze.'12 Men filosofeert erover bij begra­fenissen en op kerkhoven, maar het is slechts `filosofie van een ogenblik'. Men probeert haar zo snel mogelijk weer te vergeten. Daarom oefent God de mens daarin in de praktijk van het leven, `opdat wij, met ver­achting van de wereld, ons met volle overgave op de overdenking van het toekomende leven toeleggen'. De kennis van de bedreigdheid van het bestaan is volgens Calvijn algemeen menselijk. Hij beroept zich op

6. II 10, 11 (1539); vgl. Gen. 12 e.v.

7. II 10, 12 (1539).

8. Vgl. Gen. 26:14 e.v.

9. II 10,10 (1539).

10. II 10, 15 (1539).

11. III 9, 1 (1539). 12. III 9, 2 (1539).

109

heidense auteurs uit de oudheid om dat aan te tonen. Die beweerden `dat het het beste is om niet geboren te worden, het op één na beste om zo snel mogelijk te sterven'.13 Er moeten zelfs mensen geweest zijn die bij een geboorte rouwden en bij een begrafenis feest vierden." Maar omdat de heidenen `de rechte leer van het geloof' niet hadden, schoten ze met die kennis weinig op. Hun oordeel over het menselijk bestaan kon slechts in wanhoop eindigen. Men moet van het eeuwige leven we­ten om tot een juist oordeel over het tegenwoordige leven te komen. `Dit is dus het doel waarop de gelovigen zich bij de beoordeling van het ster­felijk leven moeten richten, dat zij, inde wetenschap dat het op zichzelf genomen niets dan ellende is, zich des te vuriger en des te beter toegerust geheel aan de overdenking van het toekomende en eeuwige leven wij­den.'15 De vertaling `overdenking van het toekomende leven' kan mis­verstanden wekken. Het is niet gemakkelijk de calvijnse uitdrukking meditatio futurae vitae in het Nederlands weer te geven. Meditatio is meer dan wat wij `overdenken' of `mediteren' noemen. `Oefening' of `voorstudie' komt er dichter bij. Calvijn bedoelt niet een vlucht uit het aardse bestaan, maar een beleving van het aardse leven vanuit de ge­richtheid op het toekomende)6 In het geloof leert men het aardse leven waarderen als pelgrimage, een reis door vreemd gebied op weg naar het vaderland. De bedreigdheid van het bestaan is een algemeen menselijke, bijna onontkoombare ervaring. Zij wordt bevestigd door de tekening die de Schrift van het menselijk leven geeft. Maar daar leidt zij niet tot wanhoop, zoals bij de oude heidense schrijvers. Zij laat het licht van de hoop in de menselijke situatie binnenvallen. Die hoop draagt de gelovige op zijn weg door het aardse leven heen.

De aangehaalde teksten zijn alle uit de uitgave van 1539 afkomstig. De menselijke situatie komt steeds in ander verband aan de orde: in de leer van de voorzienigheid, in de uitleg van het Oude Testament, en als prikkel om het toekomende leven te overdenken. Calvijns theologie zoekt een landingsplaats in het concrete bestaan. Dat geldt zelfs voor de discussie over de uitleg van het Oude Testament. De wijze waarop Calvijn het leven van de aartsvaders beschrijft moet bij veel lezers van

13. III 9, 4 (1539). Zie O.S. IV, 173, aant. 1 voor plaatsen.

14. O.S. IV 173 aant. 2 verwijst naar Cicero, Tusculanae disputationes I, 114 e.v.

15. III 9, 4 (1539).

16. Zie De Greef, Calvijn en het Oude Testament, Groningen 1984, 124, noot 195.

110

de Institutie herkenning hebben opgeroepen. Het werk is in eerste in­stantie voor de vervolgde gelovigen in Frankrijk geschreven. Vele theo­logen die het boek hebben bestudeerd, hebben de gemeenten daar met gevaar voor hun leven gediend. De Institutie biedt geen studeerkamer- theologie. Pas in de uitgave van 1559 geeft Calvijn zijn gedachten over de humaine condition ook een theologische afronding door ze in ver­binding te brengen met de kwetsbare lichamelijkheid die de mens als schepsel gegeven is.

De adel van de mensenziel

`Verder bestaat de mens uit ziel en lichaam, daarover mag geen verschil van mening bestaan' — zo vervolgt Calvijn zijn uiteenzetting over de mens als schepsel)' `En met het woord ziel duid ik iets onsterfelijks aan dat een eigen bestaan heeft (essentiam immortalem), en dat toch gescha­pen is, en dat het edelste deel is van de mens,' De woorden `ziel' (anima) en `geest' (spiritus) worden in de Schrift dikwijls door elkaar gebruikt. De ziel is meer dan een (eventueel goddelijke) inblazing die het lichaam bezielt zonder een eigen bestaan te hebben. Geen mens is zozeer op de aarde gericht of hij heeft enig `besef van onsterfelijkheid'. Zaken als de schrik van het geweten en de kennis van God gaan volgens Calvijn de mogelijkheden van het lichaam — zelfs van een bezield lichaam — te boven. `Tenslotte roepen de vele voortreffelijke gaven waardoor de men­selijke geest machtig is (quibus humana mens pollet) uit, dat er iets god­delijks ingegraveerd is, en zijn daarom evenzovele bewijzen van zijn on­sterfelijk zelfstandig bestaan. Want het bewustzijn dat in de botte dieren is, gaat niet buiten de grenzen van het lichaam; in ieder geval strekt het zich niet verder uit dan de zaken die zich eraan voordoen.'

Calvijn onderscheidt de menselijke geest van het dierlijk bewustzijn dat niet verder dan de directe waarneming leidt. In meeslepende bewoor­dingen geeft hij een opsomming van alles waartoe de menselijke geest in staat is. Hier is de renaissance-mens aan het woord, meegesleept door zijn enthousiasme over de bijkans onbegrensde mogelijkheden van de menselijke geest.18 `Maar de wendbaarheid van de menselijke geest (mentis [...] humanae agilitas) doorvorst hemel en aarde en de geheimen van de natuur. En terwijl hij alle eeuwen door middel van begrip en geheugen omvat, zet hij de afzonderlijke gebeurtenissen in de juiste volg-

17. I 15, 2 (1559).

18. Vergelijk zijn bwondering voor menselijke prestaties in kunst en weten­schap, hfdst. II, 33 e.v.

111

orde en leidt het toekomstige uit het verleden af. Daarmee toont hij duidelijk dat er in de mens iets schuilt wat van het lichaam onderscheiden is. Wij hebben in ons verstand een begrip van de onzichtbare God en de engelen, wat allerminst bij een lichaam past. Wij vormen ons een begrip van wat juist, rechtvaardig en eerzaam is, zaken die voor de lichamelijke zintuigen verborgen zijn. Dus moet de zetel van een dergelijk begrip de geest zijn. Ja, zelfs de slaap, die het bewustzijn van de mens uitdooft, en hem zelfs van zijn leven schijnt te ontdoen, is een getuige van de onsterfelijkheid die aan duidelijkheid niets te wensen laat. Hij geeft ons niet alleen gedachten in aan dingen die nooit gebeurd zijn, maar ook voorspellingen die op de toekomst zijn gericht.'19 Het gaat hier om al­gemeen menselijke ervaringen die ook door heidense schrijvers naar vo­ren zijn gebracht. Maar ook in de schrift is de ziel het belangrijkste deel van de mens. Zij onderscheidt ziel en lichaam en kan met het woord `ziel' zelfs de hele mens aanduiden. De Schrift bevestigt daarmee een inzicht dat algemeen menselijk is, zoals dat ook het geval was bij het inzicht in de kwetsbaarheid van het menselijk bestaan. De passage over de ziel vormt de tegenhanger van die over de schepping van de mens uit de aarde. Maakt de lichamelijkheid van de mens zijn kwetsbaarheid uit, in de ziel met haar mogelijkheden ligt zijn adel.

Wat Calvijn hier over de menselijke ziel zegt raakt aan verschillende thema's die ook op andere plaatsen in de Institutie aan de orde komen. De kennis van God kan men als het hoofdthema van het hele boek be­schouwen,20 die van de engelen vormt een belangrijk onderdeel van de scheppingsleer.21 De bestudering van de geschiedenis komt in boek I aan de orde,22 het onderzoek van natuur en heelal in boek II,23 evenals het zedelijk besef.24 De politieke gebeurtenissen van zijn tijd hebben hem zijn leven lang beziggehouden, en waar mogelijk heeft hij geprobeerd die ook zelf te beïnvloeden. In het laatste hoofdstuk van de Institutie stelt hij het politieke thema uitdrukkelijk aan de orde.25 Als hij in 1559 zijn theologisch denken systematisch afrondt brengt hij al deze thema's

19. I 15, 2 (1559).

20. I 1, 1.

21. I 14, 3 e.v.

22. I 14, 1.

23. II 2, 15.

24. Zie Hfdst. III, 69 e.v.

25. Over voorspellende dromen spreekt de Institutie verder niet. In zijn toe­lichtingen bij Gen. 37:5 e.v. spreekt Calvijn erover in de eerste persoon

112

samen in de bespreking van de menselijke ziel. Het feit dat ze in het hoofdstuk over de mens als schepsel samenkomen is veelbetekenend. Het wil zeggen dat de menselijke geest zoals hij is geschapen, op deze dingen aangelegd is. Godskennis, moreel besef, kennis van geschiedenis en natuurwetenschap, politiek inzicht — in Calvijns visie behoort dit alles wezenlijk tot het mens-zijn. In de gevallen mens zijn deze dingen niet zo duidelijk waar te nemen, maar — zegt hij -: `de overblijfselen ervan blijven zelfs op zijn gebreken hun stempel drukken'.26 Hij geeft als voorbeeld de zorg van mensen om goed bekend te staan. Die zorg komt voort uit schaamtegevoel. Dat komt weer daaruit voort dat men rekening houdt met wat tot eer strekt. De oorzaak daarvan is dat men weet dat men geboren is om gerechtigheid te betrachten, `waarin' — zoals Calvijn het uitdrukt — `een kiem van godsdienst besloten ligt'. Zo weerspiegelt ook het menselijk streven naar geluk het besef dat de mens oorspronkelijk voor een hemels leven geschapen is. Deze gedachtengan­gen laten op een treffende manier zien hoe Calvijn tegen de concrete levende mens aankijkt. In zijn gewone gelukstreven, en zelfs in zijn ge­breken ziet hij nog altijd sporen van de oorspronkelijke adel van de men­selijke ziel. Die behoort tot het mens-zijn als zodanig en verlaat de mens zelfs in zijn gebreken niet.27

Goddelijke glans

Een bevestiging van wat hij over de menselijke ziel beweerd had vindt Calvijn in de uitspraak van de Schrift dat `de mens naar Gods beeld geschapen is'.28 Daar de eigenlijke plaats van dit beeld in de ziel is, moet deze wel het voornaamste deel van de mens zijn. Maar deze gedachte wordt onmiddellijk genuanceerd door de opmerking dat `Gods heerlijk­heid' ook `in de uitwendige mens schittert'. Calvijn doelt hier op de recht­op staande menselijke gestalte die `ons van de botte dieren onderscheidt en afgrenst, en ons tegelijk nauwer met God verbindt'. Hij heeft er geen bezwaar tegen als iemand deze gestalte tot het beeld van God wil reke‑

meervoud als een mogelijkheid waar hijzelf en zijn lezers mee kunnen re­kenen. Bij 41:1 e.v. merkt hij op dat God soms ook aan heidenen zijn wil bekend maakt, een algemeen menselijke mogelijkheid dus. Over eigen er­varingen van Calvijn op dit terrein is mij niets bekend.

26. I 15, 6 (1559).

27. Deze passage is te vergelijken met die uit 1539 over het beeld van God in de medemens (III 7, 6); zie pag. 187 e.v.

28. I 15, 3 (1559); vgl. Gen. 1:27.

113

nen, `mits dit vast staat, dat het beeld van God, dat in deze uitwendige tekenen zichtbaar wordt en blinkt, geestelijk is'. Met het beeld van God wordt in de eerste plaats de gaafheid aangeduid waarmee de mens be­giftigd was toen hij geschapen werd. Daarin waren verstand, gevoel en zintuiglijke waarneming met elkaar in evenwicht. `En al had het godde­lijk beeld zijn voornaamste zetel in verstand en hart, of in de ziel en haar vermogens, toch was er geen enkel onderdeel, het lichaam inbegrepen, waarin niet enige vonkjes oplichtten.' De Schrift spreekt alleen in ver­band met de mens van het beeld van God. Daarmee onderscheidt zij hem van alle andere schepselen.

De uitdrukking `beeld van God' ontleent Calvijn aan de Schrift. Maar de mens die hij in eerste instantie bij deze uitdrukking voor zich ziet, herinnert aan de stoïcijnse ideaal-mens die levenslang een grote aantrek­kingskracht op hem uitoefende: evenwichtig denkend en voelend, het lichaam gehoorzamend aan de inzichten van het verstand. Dit beeld treedt al in de Seneca-commentaar van 1532 naar voren, met name in' de gedeelten die uitdrukkelijk over de mens handelen.29 In 1559 dient ditzelfde beeld om de naar Gods beeld geschapen mens te tekenen. Hij ziet die mens als het ware voor zich. Hij haalt enkele regels van de oude Latijnse dichter Publius Ovidius Naso aan om zijn gestalte op te roepen:

Terwijl de andere levende wezens gebogen naar de aarde kijken, is de mens een omhoog gericht gelaat gegeven, en kreeg hij het bevel de hemel te zien, en het gelaat opwaarts naar de sterren te heffen?'

Daar staat de mens zoals Calvijn die ziet. Met opgeheven hoofd, dichter bij de godheid dan de andere schepselen. Het valt op dat hij steeds in termen van glans en schittering over het beeld van God in de mens spreekt. Het `schittert', het `wordt zichtbaar' en `blinkt', er `lichten vonk­jes' van `op'.31 Calvijn ziet het beeld van God als een goddelijke glans

29. In het bijzonder de antroplogische uiteenzettingen beginnend bij 31, 28 e.v. Battles (Battles en Hugo 129 e.v.) geeft een samenvatting van de an­troplogie van de Seneca-commentaar en trekt vergelijkingen met de Insti­tutie. Hij noemt de uiteenzettingen in beide werken `uncommitted'. Mijns inziens toont het feit dat Calvijn het stoïcijnse mensbeeld in 1559 weer naar voren brengt juist de blijvende fascinatie die het voor hem gehad moet hebben.

30. Ovidius, Mrtamorphoses 1 84 e.v. (enigszins door Calvijn gewijzigd). 31. Vgl. III 25, 6 (1559) over de ziel als `dat deel van de mens waarin de goddelijkheid het meest schittert'.

114

die op de concrete mens ligt, die zijn hele persoon doorstraalt. tot in zijn lichamelijke gestalte toe. Hoewel hij hier in dezelfde termen over de mens spreekt als in de Seneca-commentaar, is er een belangrijk verschil. Daar draagt de leer van de mens een theoretisch karakter. In 1559 ge­bruikt hij dezelfde begrippen om een beeld van de mens te tekenen.32 Hij ziet een concrete gestalte voor zich in goddelijke glans gehuld. Deze uitstraling is de mens eigen. Zij verraadt zijn goddelijke herkomst en wordt zelfs in de gevallen mens niet geheel uitgewist.33

Zo tekent Calvijn eerst de concrete mens als naar Gods beeld gescha­pen. Hij maakt daarvoor gebruik van filosofisch begrippenmateriaal. Daarna omschrijft hij het beeld van God nog eens, nu met de woorden `kennis', `gerechtigheid' en `heiligheid'. Met deze aan Paulus ontleende begrippen omschrijft hij het beeld van God zoals dat door Christus in de gevallen mens hersteld wordt.34 `Wij zien nu' -zegt hij — `dat Christus het meest volmaakte beeld van God is, en als wij daarnaar gevormd worden, worden wij op zo'n wijze vernieuwd dat wij in ware vroomheid, gerechtigheid, zuiverheid en kennis het beeld van God dragen.' Ook over dit beeld van God spreekt Calvijn in termen van glans: `Het wordt nu voor een deel in de uitverkorenen zichtbaar, voor zover ze geestelijk opnieuw geboren zijn, maar in de hemel zal het zijn volle glans ontvan­gen.' Deze nieuwtestamentische vulling van het beeld van God had Cal­vijn al in 1539 gegeven. In 1559 verbindt hij deze met een tekening van de door God geschapen mens in filosofische termen. De wijze waarop de twee lijnen in de Institutie van 1559 samengaan is veelzeggend. In de herschepping van de mens in Christus komt ook de oorspronkelijke adel die hem van de andere schepselen onderscheidde tot zijn recht. Men zou van twee convergerende lijnen kunnen spreken: pas aan het eind — `in de hemel' — komen zij in één punt samen. Dit wordt bevestigd in het laatste hoofdstuk van boek III. In de uiteindelijke opstanding `maakt' Christus `ons lichaam aan zijn eigen heerlijk lichaam gelijkvormig'.35 De mens wiens beeld Calvijn in het eerste boek getekend had, komt pas tot voltooiing als hij in Christus ook lichamelijk zal delen in de glans van Gods heerlijkheid.

32. In I 15, 6 (1559) zegt Calvijn dat hij subtielere discussies over de vermogens van de ziel liever aan de filosofen overlaat.

33. I 15, 4 (1559).

34. I 15, 4 (1559); zie Kol. 3:10 en Ef. 4:24. In andere vorm treft men de passage al in 1539 aan; zie O.S. III 179, aant. c.

35. III 25, 3 (1559).

115

Een mens weet wat en wil wat

Calvijns uiteenzettingen over de vermogens van de ziel zijn zeer sober. Hij beperkt zich met opzet tot wat hij nodig heeft `om de vroomheid te bouwen' — zegt hij in een zin die hij nog in 1559 toevoegt om zich te distantiëren van de zijn inziens al te subtiele onderscheidingen die in de filosofie gemaakt worden.36 De passage waarin hij de hoofdinhoud van zijn eigen opvatting geeft is al in de Institutie van 1539 te vinden: `Laten wij het daarop houden' — zegt hij — `dat er in de menselijke ziel twee delen zijn die in onze huidige opzet passen: het verstand en de wil.'37 Kort omschrijft hij het functioneren van beiden: `De taak van het ver­stand is dan, tussen dingen die zich eraan voordoen te onderscheiden, voor zover het ieder ding goed of af te keuren vindt; de taak van de wil is daarentegen, te kiezen en te volgen wat het verstand als goed bestem­peld heeft, en te verwerpen en uit de weg te gaan wat het heeft afge­keurd.' Calvijn beroept zich voor deze functieomschrijvingen op Plato.38 Verder noemt hij het verstand `de leidsman en bestuurder' van de ziel, terwijl de wil in zijn verlangens altijd het oordeel van het verstand volgt. Er is geen vermogen in de ziel dat niet tot één van beiden herleid kan worden. Zo rekent Calvijn de `gewaarwording' (sensus) tot het verstand.

Beiden — verstand en wil — zijn wezenlijk voor het mens-zijn. Waar één van beiden in verdrukking komt, wordt het mens-zijn zelf geraakt. Dreigt dat met één van de twee te gebeuren, dan is Calvijn er onmiddel­lijk bij om ruimte ervoor te maken. Ze moeten beiden ongehinderd kun­nen functioneren. In het vorige hoofdstuk zagen wij hoe Calvijn bij de behandeling van de goddelijke voorzienigheid ruimte vrij houdt voor beraadslagingen, beslissingen en maatregelen op menselijk niveau.39 Ook in de eerste hoofdstukken van boek II, waar hij zijn gedachten over de zonde en haar doorwerking uiteenzet, waakt hij ervoor dat de mens als willend en denkend wezen in het gedrang komt.40 Een centrale tekst in dit verband is te vinden in het tweede hoofdstuk van boek II, paragraaf 12. De eerste helft is in 1559 toegevoegd, en gaat in op de gevolgen die de val van de mens heeft voor de vermogens van de ziel. Calvijn gaat

36. I 15, 6.

37. I 15, 7.

38. Ita Plato in Phaedro laat Calvijn in de kantlijn drukken. O.S. IlI 185, aant. 1 verwijst naar 253 d, de mythe van het tweespan van de ziel. Misschien ontleende Calvijn zijn omschrijvingen aan een becommentarieerde uitgave.

39. Hfdst. III, 59 e.v.

40. Hfdst. III, 68 e.v.

116

daarbij uit van de gedachte van Augustinus dat `de natuurlijke gaven in de mens door de zonde zijn aangetast, maar dat hij van de bovennatuur­lijke is ontdaan'.41

Onder de `bovennatuurlijke gaven' rekent Calvijn `het licht van het geloof' en de `gerechtigheid' waarin de mens geschapen is. Deze boven­natuurlijke gaven zijn door de val voor de mens onbereikbaar geworden. Zaken als geloof, liefde tot God en de naaste, het oefenen van heiligheid en gerechtigheid ontvangt de mens terug in Christus. Ze liggen niet in de natuur van de mens maar komen van buitenaf tot hem. Daarom heten zij bovennatuurlijke gaven. Door het verlies daarvan zijn ook de natuur­lijke gaven — verstand en wil — aangetast. Maar de mens blijft mens, ook als hij gevallen is. Zijn oordeel en zijn denken mag door veel duis­ternis omgeven zijn, hij blijft een redelijk wezen dat zich van de dieren onderscheidt. En de wil mag door verkeerd gerichte begeerten gebonden zijn, hij is `niet te scheiden van de natuur van de mens' (inseparabilis [...] ab hominis natura). Een mens blijft willen, ook als hij het verkeerde wil. Dat is wezenlijk voor zijn mens-zijn. De gedachtengang die Calvijn hier volgt loopt parallel met die welke hij in het eerste boek volgde bij de behandeling van de schepping van de mens naar Gods beeld. Beide passages stammen uit 1559. De parallellie ertussen toont dat Calvijn in de definitieve versie van de Institutie een afgeronde visie op de mens wilde geven.42

Het onderscheid tussen natuurlijke en bovennatuurlijke gaven komt overeen met de dubbele lijn die Calvijn in zijn omschrijving van het beeld van God volgt. De natuurlijke gaven kenschetsen de concrete mens zoals die denkend, oordelend, kiezend, ook willend en begerend in het leven staat. Maar zelfs al is zijn verstand verduisterd en kan hij het licht waar­mee God hem bestraalt niet vatten, er `schitteren' nog genoeg `vonkjes' in hem om hem als denkend wezen van de dieren te onderscheiden, en ook zijn wil heeft hij niet verloren. Tot in de beeldspraak sluit Calvijn zich hier bij zijn tekening van het beeld van God in de mens aan. De natuurlijke gaven geven de mens een glans die zelfs door de val niet geheel verduisterd wordt. Bovendien geven de natuurlijke gaven ook de benedengrens van het mens-zijn aan, omdat ze de mens van het dier onderscheiden. Zo houdt Calvijn ook in zijn zondeleer ruimte vrij voor de concrete mens die zich door zijn denken en willen van de dieren on­derscheidt. De bovennatuurlijke gaven heeft hij in de val verloren. Hij

41. Zie O.S. III 245, aant. 7 en 8 voor plaatsen.

42. Zie pag. 113 e.v.

117

ontvangt ze terug in Christus, zoals hij in Christus ook het beeld van God dat bestaat in kennis, gerechtigheid en heiligheid terug ontvangt.

Na het gedeelte dat in 1559 ingevoegd is, volgt een lange passage die voor het grootste deel uit 1539 stamt. Daarin wordt nagegaan waartoe verstand en wil in de gevallen mens nog in staat zijn. In het menselijk verstand blijft altijd `een zeker verlangen om de waarheid op te sporen',43 hoe verward dat verlangen dikwijls ook is, en hoezeer ook gericht op onbelangrijke zaken. Deze `waarheidsliefde' onderscheidt de mens van de dieren. De uitvoerige passage waarin Calvijn laat zien waartoe het menselijk verstand op het gebied van kunst, wetenschap, techniek, gods­kennis en ethiek in staat is, kwam reeds in ander verband aan de orde.44 Midden in deze uiteenzetting last Calvijn in 1559 een paragraaf in waar­in hij opnieuw een verbinding legt naar het hoofdstuk over de schepping van de mens naar Gods beeld in het eerste boek.4S In het hele menselijke geslacht is te zien hoe de mens zich door het denken van de dieren on­derscheidt, die zich weer door hun gevoel van andere schepselen onder­scheiden. Maar ook tussen mensen onderling is er onderscheid. Er zijn verschillende bekwaamheden in de verschillende mensen waar te nemen. Ook is er onderscheid in mate van bekwaamheid. Deze variëteit maakt nog eens extra duidelijk hoezeer de mens ook de prestaties van zijn den­ken aan God te danken heeft die de menselijke natuur voor de totale ondergang wilde behoeden. Hij geeft mensen het verstand maar laat ook verstandigen vastlopen. `Maar' — zegt Calvijn `in deze verscheiden­heid merken we toch enige tekenen op die van het beeld van God over­gebleven zijn en die het menselijk geslacht als geheel (totum humanum genus) van de andere schepselen onderscheiden.'

Het natuurlijke streven naar welbevinden dat Calvijn tenslotte in de wil van de mens waarneemt, heeft hij gemeen met de dieren.46 Zelfs levenloze schepselen vertonen de drang tot volharding in het bestaan. Voor het overige spreekt Calvijn over de menselijke wil minder positief dan over het verstand. De wil is bij uitstek de zetel van het kwaad. In het derde hoofdstuk beroept hij zich op Bernardus om zijn standpunt in dezen te verduidelijken: `Eenvoudig te willen is van de mens (hominis); kwaad te willen is van de bedorven natuur; goed te willen is van de

43. II 2, 12 (1539).

44. Hfdst. II, 33 e.v., Hfdst. III 68 e.v.

45. II 2, 17.

46. II 2, 26 (1539), zie Hfdst. III, 67 e.v.

118

genade.'47 Calvijn kan in zijn zondeleer tot harde uitspraken komen, bijvoorbeeld dat de gevallen mens zijn wilsvrijheid verloren heeft en on­vermijdelijk tot het kwade getrokken of geleid wordt. Men zou kunnen denken dat Calvijn met dergelijke uitspraken de mens van zijn wil en daarmee van het mens-zijn zelf berooft. Daarom onderscheidt Calvijn `onvermijdelijkheid' (necessitas) van `dwang' (coactio). Zo kan men zeg­gen dat het onvermijdelijk is dat God goed is, maar dat betekent niet dat Hij daartoe gedwongen wordt. Hij is het in vrijheid, door zijn on­metelijke goedheid. Op dezelfde wijze kan men zeggen dat het onver­mijdelijk is dat de gevallen mens zondigt, maar hij doet het daarom niet minder vrijwillig. Hij zondigt niet omdat hij — tegen zijn wil — gedwon­gen wordt dat te doen. Hij handelt vanuit de aandrift van zijn eigen begeerte, niet door een van buitenaf opgelegde dwang. Calvijn pareert zo het bezwaar tegen de term `onvermijdelijk' met een wending naar het concrete. De mens die zich concreet aan ons voordoet zondigt onver­mijdelijk. Maar hij doet het wel van binnenuit, omdat hij het wil, niet omdat hij ertoe gedwongen wordt. De mens kan — ook als hij zondigt — niet los van zijn wil gedacht worden, omdat de wil onafscheidelijk met het mens-zijn verbonden is.

In hoofdstuk 5 komt Calvijn op de kwestie terug. Daar gaat hij in op de vraag waarom de goede werken in de Schrift `onze' goede werken genoemd worden. Het zou ongerijmd zijn zo te spreken als wij niet in staat waren `uit eigen beweging' te handelen en `als stenen' door God bewogen zouden worden.48 De Schrift kan zeggen dat wij zelf God die­nen, de gerechtigheid bewaren, aan de wet gehoorzamen. `Daar dit eigen werkzaamheden van verstand en wil zijn' — zo vraagt Calvijn — `hoe gaat het dan samen dat ze op de Geest teruggevoerd worden en tegelijk aan ons worden toegeschreven, als er niet enig samengaan was van onze toeleg met de goddelijke kracht?' Men moet het zich niet zo voorstellen dat de mens door God bewogen wordt zoals men een steen beweegt. Opnieuw wijst Calvijn naar de mens in zijn concrete doen en laten: `Tot de natuurlijke vermogens van de mens rekenen wij goedkeuren en ver­werpen, willen en niet willen, nastreven en zich verzetten. Welnu, hij keurt goed wat niets is en verwerpt wat degelijk is en goed; hij wil het kwade en het goede wil hij niet; hij streeft het slechte na en verzet zich tegen de gerechtigheid.' In deze dingen handelt de mens als mens, den-

47. II 3, 5 (1539). Het citaat is uit Bernardus' De gratia et libero arbitrio 6, 16; zie O.S. III, pag. 277, aant. 2.

48. II S, 14 (1539).

119

kend en willend. `Wat doet de Heere hier?' — vraagt Calvijn en laat dan zien hoe de concrete mens met heel zijn denken, willen, kiezen en streven en zijn verzet opgenomen is in het handelen van God. `Als Hij van een dergelijke slechtheid gebruik wil maken als een instrument van zijn toorn, stuurt en richt Hij het waarheen het Hem belieft, om zo door middel van een ondeugdelijke hand eigen goede werk ten uitvoer te bren­gen. Zullen wij een misdadig mens die op die wijze Gods macht dient terwijl hij er alleen op uit is zijn eigen begeerte te volgen, met een stuk rots vergelijken dat door de aandrijving van een ander weggeslingerd wordt, en noch door eigen beweging, of eigen bewustzijn, noch door eigen wil gedreven wordt?' Een retorische vraag die vanuit de concrete ervaring alleen met `neen' beantwoord kan worden. `Wij zien hoe groot het onderscheid is' — zegt Calvijn de lezer het antwoord voor. Dan past hij dezelfde redenering ook op de goeden toe. `Wanneer Hij in hen zijn rijk opricht, houdt Hij door zijn Geest hun wil terug, opdat die niet door ronddwalende begeerten in alle richtingen meegesleurd wordt volgens de neiging van de natuur. Hij buigt de wil, Hij ordent, vormt en stuurt hem volgens de regel van zijn gerechtigheid opdat hij tot heiligheid en gerechtigheid neigt. Door de kracht van zijn Geest geeft Hij hem vastheid en kracht, opdat hij niet wankelt of neerstort.' De inwerking van de Geest respecteert de natuurlijke vermogens van de mens. Calvijn om­schrijft de leiding van de Heilige Geest met woorden als `verbeteren' (corrigere), `opnieuw vorm geven' (reformare), `vernieuwen' (renova­re)49 om aan te geven dat in de wedergeboorte allereerst weggedaan moet worden wat van de mens is. Daarnaast gebruikt hij de woorden 'bewe­gen' (movere), `drijven' (agere), `aanzetten' (impellere), `dragen' (ferre), `vasthouden' (tenere). Met deze woorden duidt hij het totale karakter van het werk van de Geest aan. Het goede komt uitsluitend van Hem. `Intussen' — zegt hij — `ontkennen wij niet dat het zeer waar is wat Augustinus leert, namelijk dat de wil door de genade niet vernietigd wordt, maar eerder hersteld.50 Want beide dingen staan onomstotelijk vast: dat men kan zeggen dat de wil van de mens vernieuwd wordt, wanneer hij door verbetering van zijn ondeugdelijkheid en verkeerdheid naar de ware regel van de gerechtigheid gericht wordt, en dat men te­gelijk kan zeggen dat in de mens een nieuwe wil geschapen wordt, omdat hij zo geschonden en bedorven is, dat hij het nodig heeft zich met een volledig nieuwe aard te bekleden.' De continuïteit van de menselijke wil

49. II 5, 15 (1539).

50. De gratia et libero arbitrio 20, 41 (zie O.S. III, 315, aant. 3).

120

wordt gewaarborgd, ook als hij door Gods Geest herschapen wordt. Tenslotte keert Calvijn terug naar de vraagstelling waar hij van uitge­gaan was, namelijk dat de goede werken die wij doen de onze genoemd worden. `Ten eerste, omdat alles wat Hij in ons werkt door zijn welwil­lendheid het onze is, als we maar begrijpen dat het niet van ons afkom­stig is; vervolgens omdat het ons verstand, onze wil en onze ijver zijn, die door Hem op het goede worden gericht.' Het is de concrete mens die met heel zijn denken en willen is opgenomen in het handelen van God.

In 1543 stelt Calvijn — misschien naar aanleiding van vragen — een vergelijkbare kwestie aan de orde. Het feit dat de wet zelfs het verlangen naar enige zonde veroordeelt roept de vraag op of daarmee ook niet de begeerten getroffen worden `waardoor de mens van nature aangegrepen. wordt, omdat ze door God, van wie de natuur afkomstig is, ingegeven zijn'.51 Calvijn vindt het de moeite ook op deze vraag in te gaan. `Wij antwoorden' — zegt hij — `dat wij in geen enkel opzicht die behoeften veroordelen die God op zo'n wijze in onze aard ingegraveerd heeft, dat ze daaruit niet kunnen worden uitgeroeid zonder het mens-zijn zelf uit te roeien (cum ipsa humanitate), maar alleen de onbeschaamde en teu­gelloze aandriften die in strijd zijn met wat God verordend heeft.' Maar ook de natuurlijke verlangens zijn zodanig door de zonde aangetast dat het hele doen en laten van de mens door `ordeloosheid' en `mateloosheid' gestempeld wordt — woorden die bij Calvijn steeds terugkeren, niet alleen wanneer hij over menselijke verlangens maar ook wanneer hij over menselijke gevoelens spreekt.52 Hij vat zijn opvatting als volgt sa­men: `Ofwel (als men in minder woorden de hoofdzaak wil hebben), wij leren dat alle begeerten slecht zijn, en verklaren ze voor schuldig aan zonde, niet voor zover ze natuurlijk zijn, maar omdat ze ongeordend zijn, en dat ze ongeordend zijn omdat uit de bedorven en verontreinigde natuur niets kan voortkomen dat zuiver of gaaf is.' Calvijn redeneert hier op dezelfde wijze als hij tevoren met betrekking tot de menselijke wil had gedaan. Hij respecteert de begeerten die bij het mens-zijn beho­ren. Hij zegt op deze plaats niet aan welke begeerten hij denkt. In boek II was de natuurlijke drang tot welbevinden aan de orde gekomen.53 De menselijke behoeften om zijn gevoelens te uiten en zintuiglijk te genieten

51. III 3, 12.

52. Zie pag. 156 e.v. 53. Zie Hfdst. III, 67.

121

zullen in het vervolg van boek III nog aan de orde komen.54 Ze behoren voor Calvijn wezenlijk tot het mens-zijn.

Het vervolg dat uit 1539 stamt" laat zien in welk verband men deze discussie moet plaatsen. Sommige wederdopers verzetten zich tegen ie­dere vorm van matiging. Zij geloven `dat de kinderen van God in de toestand van de onschuld hersteld zijn, en zich daarom geen zorgen meer behoren te maken over het beteugelen van de begeerte van het vlees; dat men de Geest als leidsman moet volgen onder wiens leiding men nooit afdwaalt'. Het onderscheid tussen wat tot schande of tot eer strekt, tus­sen goed of kwaad, recht of onrecht is — zo zeggen zij — `uit de ver­vloeking van de oude Adam, waarvan wij nu door Christus verlost zijn'. Het is voor Calvijn bijna niet te geloven dat dergelijke opvattingen de ronde doen. `Maar' -zegt hij — `toch is het een populaire filosofie bij hen die door de razernij van hun begeerten verblind zijn en zich van hun gezond verstand hebben ontdaan.' In het eerste boek had hij zich verzet tegen wederdopers die zich op de Heilige Geest beriepen ten koste van het geschreven woord van God dat men slechts als een `dode letter' be­schouwde.56 Nu gaat het tegen mensen die tegen `ongegronde vrees' voor de wet strijden en met een beroep op de Geest onbekommerd hun be­geerten volgen. In beide gevallen vraagt Calvijn zich af of de Geest waar men zich op beroept wel de Geest van God is. Evenals in boek I neemt hij het ook hier tegen de geestdrijvers op voor het Woord. De Geest die daarin aanbevolen wordt is geen `beschermer van moord, hoererij, dron­kenschap, hoogmoed, twist, hebzucht en bedrog, maar de bewerker van liefde, schroom, nuch terheid, bescheidenheid, vrede, matiging, waar­achtigheid'. Calvijn verklaart de begeerten die in een mens opkomen niet bij voorbaat heilig. Zij moeten in het licht van de Schrift steeds kritisch worden bezien. Doet men dit niet, dan zondigt men niet alleen tegen Gods wet, maar berooft men zich ook van zijn `gezond verstand' en daarmee van het mens-zijn zelf. Het is niet voor niets dat Calvijn de gedachten van deze vrijgeesten als `dierlijke razernij' bestempelt. Na de doperse revolutie in Münster (1534-1535) had heel Europa de schrik in de benen.

Menselijke zwakheid

Het i$ Calvijn om de concrete mens te doen. Dat blijkt nog eens duidelijk

54. Zie pag. 154 e.v. en 169 e.v.

55. III 3, 14.

56. Zie Hfdst. IIl, 50 e.v.

122

als hij hem aan het slot van I 15 tekent in zijn zwakheid. De passage is in 1559 toegevoegd. De mens is niet gebleven zoals hij geschapen is. Daar ligt een probleem. Calvijn moet toegeven dat de wil van de mens `als het ware op glibberig terrein (in lubrico) geplaatst was, omdat zijn vermogen zwak was', hoewel de mens staande had kunnen blijven `als hij gewild had'.57 De vraag naar de beslissing van God in dezen laat hij hier met opzet buiten beschouwing. Hij spreekt hier alleen over de men­selijke natuur. Met `zwak' wil Calvijn aangeven dat de mens een onbe­stendig wezen is; dat hij niet op eigen kracht staande kan blijven. Deze zwakheid is met het feit dat hij schepsel is gegeven. Hij heeft als schepsel geen onafhankelijk bestaan. Hij moet wel vallen als zijn Schepper hem niet staande houdt.

Het is opvallend dat de uitdrukking `menselijke zwakheid' in de Insti­tutie vrijwel niet voorkomt. Als Calvijn in het derde boek over het geloof spreekt, gaat hij diep in op de angst en de twijfel die de zekerheid vau het geloof kunnen aanvechten.58 Maar hij brengt de wisselingen in het geloofsleven niet met menselijke zwakheid in verband. Het is het 'on­derscheid tussen vlees en geest' dat zich daar doet gelden.59 I-Iij spreekt wel over de `onvolmaaktheid' van het geloof, maar deze wordt aan de `overblijfselen van het vlees' toegeschreven, dat wil zeggen: aan wat rest van de mens zoals die door de doorwerking van de zonde geworden is, niet aan de zwakheid die met zijn bestaan als schepsel gegeven is. Calvijn is hierin konsekwent. Hij waakt ervoor dat een beroep op menselijke zwakheid de plaats in zou kunnen nemen van de schuldbelijdenis.60 Dit is eens te meer begrijpelijk als men bedenkt dat ongeloof voor Calvijn de oerzonde is.61

Op één plaats in het hoofdstuk over het geloof lijken de zaken iets anders te liggen.62 De passage stamt uit 1559. Calvijn vraagt zich af hoe men moet denken over personen als Sara en Rebekka: `beiden werden — naar het schijnt — door geloofsijver gedreven, maar beiden zijn zij

57. 115, 8.

58. III 2, 17-21, voor een groot deel al in de uitgave van 1539.

59. III 2, 18 (1539).

60. In III 2, 17 (1559) merkt Calvijn naar aanleiding van Ps. 42:6 op dat de dichter daar `zijn ziel haar onstuimige bewegingen verwijt'. Verderop, n.a.v. Ps. 119:43 spreekt hij wel van `zwakheid' maar beschouwt die als een `luiheid' die bestreden moet worden.

61. Vgl. Hfdst. III, 43 e.v.

62. III 2, 31.

123

buiten de grenzen van het Woord gegaan'. Sara brandde van verlangen naar de beloofde nakomeling, maar probeerde de vervulling van die be­lofte te verkrijgen door haar slavin aan haar man te geven.63 `Het is niet te ontkennen' — zegt Calvijn daarbij — `dat zij op vele wijzen gezondigd heeft, maar ik noem nu alleen deze fout, dat zij zich — meegesleept door haar ijver — niet binnen de grenzen van Gods woord gehouden heeft.' Zo heeft ook Rebekka door middel van bedrog de zegen voor haar jong­ste zoon in de wacht gesleept, hoewel ze van zijn uitverkiezing verzekerd was.64 Daarmee heeft zij haar blinde echtgenoot bedrogen, haar verklede zoon gedwongen te liegen en zo `de waarheid van God door velerlei bedrog en list bedorven'. Eigenlijk maakte zij met haar hele doen Gods belofte bespottelijk. Maar toch handelde zij volgens Calvijn niet zonder geloof, getuige de vele moeilijkheden die ze daarbij moest overwinnen zonder dat dat haar enig aards voordeel opleverde. En ook Izak, haar man, was niet zonder geloof, al bleef hij tegen Gods woord in aan de voorkeur voor zijn oudste zoon hangen. Calvijns conclusie naar aanlei­ding van deze geschiedenissen is de volgende: `Deze voorbeelden leren zonder twijfel dat er dikwijls dwalingen met het geloof gemengd zijn, maar toch zo dat het geloof altijd de eerste plaats behoudt als het waar­achtig is.' Calvijn beschouwt deze dwalingen zonder twijfel als zonde. Maar in de laatste zinnen trekt hij ook een lijn naar wat hij in hoofdstuk 15 van boek I over de zwakheid van de mens had gezegd: `Niettemin verraadt Rebekka hier hoe glibberig het kronkelen van de menselijke geest is (quam lubricus sit humanae mentis flexus), zodra deze zichzelf ook maar iets toegeeft. Maar hoewel uitputting en zwakheid het geloof verduisteren, dooft het toch niet uit. Intussen herinnert dit ons eraan met hoeveel zorg wij aan Gods lippen moeten hangen, en tegelijk beves­tigt het wat wij onderwezen hebben, namelijk dat het geloof als het niet op het Woord steunt vervliegt. Zo zouden ook Sara, Izak en Rebekka samen op hun zijwegen verdwenen zijn, als hun geest niet door Gods verborgen teugel bij de gehoorzaamheid aan het Woord gehouden was.' De woorden `glibberig' en `zwakheid' herinneren aan boek I. Hoewel de afdwalingen van de genoemde personen als zonde bestempeld worden trekt Calvijn hier — zij het in de marge — een lijn naar wat hij eerder gezegd had over de zwakheid van de mens als schepsel. Deze zwakheid verontschuldigt zijn afdwalingen niet maar maakt wel zijn ontvankelijk­heid ervoor begrijpelijk. Is de mens als schepsel al op God aangewezen

63. Gen. 16.

64. Gen. 27.

124

om staande te blijven, dan zeker als gevallen mens. In de commentaar op Genesis, uitgegeven in 1554, treft men deze gedachte niet aan.

Tegen dezelfde achtergrond lees ik een passage uit hoofdstuk 4 van boek II die voor het grootste gedeelte uit de uitgave van 1539 afkomstig is.65 Daarin betoogt Calvijn dat de mens ook in alledaagse zaken die op zichzelf genomen goed noch fout zijn van de leiding van de goddelijke voorzienigheid afhankelijk is en dat deze ook iu dergelijke handelingen de beslissingen van de menselijke wil stuurt. Voor zijn eigen gevoel neemt hij zelf de beslissingen, maar Gods woord kerf dat zijn voorzie­nigheid zich ook over deze zaken uitstrekt. Na enkele schriftplaatsen aangehaald te hebben verwijst Calvijn de lezer naar de alledaagse erva­ring: `Of u wilt of niet, de dagelijkse ervaring zal u dwingen te bedenken dat uw geest meer afhankelijk is van de beweging van God dan van de vrijheid van uw keuze. Want in zaken die allerminst ingewikkeld zijn laten oordeel en verstand u dikwijls in de steek. De geest verslapt in zaken die niet moeilijk zijn om te verrichten. Anderzijds biedt zich in de duisterste zaken terstond een gemakkelijk uitvoerbaar plan aan. In grote zaken waaraan veel risico's verbonden zijn blijkt de geest opgewassen tegen elke moeilijkheid.'66 Een stukje zelfreflectie dat in de Essais van Montaigne niet zou misstaan. Het toont eens te meer dat het Calvijn in zijn beschouwingen steeds om de concrete mens te doen is.

De christenmens

Calvijn bekijkt het menselijke niet alleen vanuit de schepping. Ook in het beeld dat hij van de christen schetst krijgt het menselijke een plaats. In de hoofdstukken 6 tot en met 10 van boek III stelt hij `het leven van de christenmens' (homo Christianus) aan de orde. In de uitgave van 1539 vormen zij één hoofdstuk. De inhoud ervan is vrijwel onveranderd in alle latere bewerkingen van de Institutie overgenomen. De verdeling in meer hoofdstukken met ieder een eigen opschrift treft men pas in de laatste editie aan. Het feit dat Calvijn het in 1550 ook als een afzonder­lijk traktaat liet verschijnen67 onderstreept het belang dat hij eraan hecht­te. De thema's die Calvijn achtereenvolgens aan de orde stelt als hij over het christenleven handelt zijn: zelfverloochening, het verdragen van het kruis, de overdenking van het toekomende leven, het gebruik van het tegenwoordige leven. Ze zijn geen van alle nieuw,6" maar de wijze waar-

65. II 4, 6-8.

66. II 4, 7 (1539). 67. Zie O.S. IIl L.

125

op hij ze tot één beeld van de christenmens samenvoegt draagt onmis­keubaar zijn eigen stempel. Men meent er iets van Calvijns eigen lijden en genieten in te horen.69

In de definitieve versie van de Institutie handelt boek III volgens het opschrift `over de wijze waarop men de genade van Christus ontvangt', of — met het opschrift van hoofdstuk 1 — over `de verborgen werking van de Heilige Geest'. Het feit dat Calvijn daar naast de klassieke thema's van geloof, wedergeboorte, rechtvaardiging ook een plaats inruimt voor de christen als mens verdient op zich al opmerking.70 Hij acht het van belang dat de genade een concrete gestalte aanneemt. De genade van God wordt zichtbaar in de persoon van de gekruisigde en opgestane Christus. In de hoofdstukken over het leven van de christen wordt deze genade op mensenmaat gesneden. Ze wordt tot een levenswijze. Ze schept een herkenbaar mensentype. De inleidende zinnen die Calvijn in 1559 toevoegt laten zien dat hij er zich van bewust is geweest dat deze wijze van lezen van de gewone afwijkt. De gebruikelijke wijze om het christelijk leven te behandelen was die van de catechismus, aan de hand van de tien geboden. Calvijn erkent dat de wet `het nieuwe leven waar­door het beeld van God in ons wordt hersteld, volledig omvat'." Calvijn had deze methode ook zelf meermalen gevolgd.72 In het achtste hoofd­stuk van boek II had hij een brede toelichting op de geboden gegeven. Hoewel de wet daar in de eerste plaats dient om de zonde zichtbaar te maken en de mens tot Christus te leiden, beschouwt hij haar ook nuttig voor de gelovigen om er de wil van God steeds duidelijker uit te leren kennen en als aansporing om verslapping in de gehoorzaamheid tegen te gaan.73 Toch heeft hij naast de wet nog behoefte aan een andere leer-

68. E. Wcndcl, Calvin, `tources et évolution de sa pensé religieuse, Parijs 1950, 185 e.v. wijst op paralellen bij tijdgenoten en onmiddellijke voorgangers als Melanchton, Bucer, Erasmus, Luther. De aansluiting bij middeleeuwse ascetische tradities en opvattingen over de navolging van Christus is kri­tisch en draagt een reformatorisch stempel (186 e.v.).

69. J. Pannier geeft in zijn Franse uitgave (Jean Calvin, Institution de la Reli­gion Chrestienne, 4 delen, Parijs 1936 e.v., deel 4, 347 e.v.) parallellen uit Calvijns leven.

70. De uitdrukking vita christiani hom nis komt al voor in de uitgave van 1536; zie O.S. I 172.

71. III 6, 1 (1559).

72. In de Institutie van 1536 (O.S. I 42 e.v.), de Catechismus van 1537 (383 e.v.) en die van 1545 (O.S. II 96 e.v.).

73. II 7, 12 (1539, al in 1536; zie O.S. I 62).

126

wijze `omdat' — zoals hij zegt — `onze traagheid zowel veel prikkels als hulpmiddelen nodig heeft'.74 Daarom leest hij uit verschillende schrift­plaatsen een beeld van de christenmens samen. Wat hij hier geeft zijn niet zozeer losse leefregels zoals dat bij de wet het geval is. Hier geeft hij een model waarnaar de gelovigen hun leven vorm kunnen geven. In de zin waarmee het gedeelte uit 1539 begint gebruikt hij het werkwoord formare (`vormen', `vorm geven') uitdrukkelijk.

Calvijn is in zijn uiteenzetting over het christelijk leven steeds in ge­sprek met wat hij noemt `de filosofen'. Men moet hier denken aan de heidense wijsgeren uit de oudheid, met name degenen die de praktische verwezenlijking van een persoonlijkheidsideaal voor ogen hadden, zoals de stoïcijnen. Voor de renaissance-mens waren dat geen historische grootheden, maar reële persoonlijkheden met wie men in gesprek trad alsof zij tijdgenoten waren.75 Zo was Calvijn zelf in zijn eerste gedrukte werk het gesprek met de stoïcijn Seneca aangegaan. blij heeft getracht zijn positie te bepalen ten opzichte van het stoïcijnse persoonlijkheids­ideaal. Het is een kritisch gesprek geworden zoals we in hoofdstuk 1 zagen. Bij het nadenken over het christelijk leven zet hij dit gesprek voort, kritischer nog nu hij op een andere basis staat. Hij voelt zich met de oude filosofen verwant in hun zoeken naar de ideale menselijke per­soonlijkheid. Maar hij staat kritisch tegenover de wijze waarop zij dat ideaal inhoud geven en de weg die zij wijzen om het te bereiken.

Hij waardeert de wijze waarop de filosofen alle goede en slechte ei­genschappen uit enkele grondprincipes afleiden.76 Hun uiteenzettigen vertonen eenheid en orde. Helaas dienen die dikwijls alleen om hun han­digheid in het verstandelijk redeneren uit te laten komen. De Heilige Geest heeft dergelijk ijdel vertoon niet nodig. Hij houdt er een eigen orde op na. Hij bekommert zich niet om de methode als methode. Zijn spreken dient zonder omhaal de zaak waarom het gaat en biedt daarom veel meer zekerheid dan dat van de filosofen.

De verschillen tussen Calvijn en de filosofen gaan verder dan de stijl alleen. Ook de gronden waarop de Schrift tot gerechtigheid aanspoort zijn van een andere orde dan de gronden die de filosofen aanvoeren. De Schrift voert Gods heiligheid aan en — meer nog — Christus in wie het beeld waarnaar de mens gevormd moet worden uitgetekend is. Calvijn daagt de filosofen uit met iets beters te komen. `Zij,' — zegt hij — 'wan-

74. III 6, 1 (1559).

75. Zie Hfdst. II, 29 e.v.

76. III 6, 1 (1539).

127

neer zij op een uitnemende manier tot deugd willen aansporen, dragen niets aan dan dat wij overeenkomstig de natuur moeten leven.'77 De Schrift wijst God aan als degene van wie het leven van de mens afkomstig is. Zij wijst ook op Christus door wie de mens na de val weer tot Gods genade komt, en die de mens als voorbeeld om zijn leven vorm te geven voor ogen wordt gesteld. De gelovige wordt op die voorwaarde in ge­nade aangenomen dat hij zijn leven `tot een aanschouwelijke voorstelling van Christus maakt' (ut Christum [...] vita nostra repraesentet). Zij spoort de mens aan tot dankbare wederliefde, om zich te reinigen, om zich als een lid van Christus' lichaam te gedragen, naar het samen zijn met het Hoofd in de hemel te verlangen, Gods heerlijkheid in zich als in een tempel zichtbaar te laten worden, te zorgen dat ziel en lichaam onbesmet voor de onsterfelijkheid bewaard worden. Zulke argumenten zijn bij de filosofen niet te vinden. Zij komen bij hun aansporingen tot deugd `nooit boven de natuurlijke waardigheid van de mens uit'. Hier raakt Calvijn de fundamentele tegenstelling tussen hemzelf en de filoso­fen. Zij komen nooit boven een beroep op de menselijke natuur uit. Dat deze natuur niet zo ongerept was als de filosofen dachten vermoedde hij in 1532 al.78 Een vermoeden dat weldra uit zou groeien tot de overtui­ging dat deze natuur buiten God en Christus niets wezenlijk goeds kan voortbrengen. Daarom fundeert hij het christelijk leven niet zoals de filosofen in de menselijke natuur, maar daar bovenuit in God en Chris­tus.

Degenen die Christus `aandoen'79 onderscheiden zich van degenen die alleen zijn naam dragen. Het evangelie is `niet een leer van de tong maar van het leven; en men maakt zich die leer niet alleen met het verstand en het geheugen eigen, zoals de andere vakken, maar zij wordt pas dan ontvangen wanneer zij de hele ziel bezet, en haar zetel en bewaarplaats vindt in de meest innerlijke aandoening van het hart'. De leer krijgt bij Calvijn de eerste plaats. `Maar' — zegt hij — `zij moet in ons innerlijk overgegoten worden en overgaan in onze manier van leven, en ons zo in zich veranderen dat zij voor ons niet onvruchtbaar is.' Calvijn kan in deze gedachtengang met de filosofen wedijveren. Als zij zich al tegen een leer zonder praktijk verzetten, hoeveel te meer moeten `wij' (chris­tenen) ons dan niet verzetten tegen degenen die een evangelie zonder konsekwenties voor het leven willen. Opmerkelijk is dat Calvijn hier de

77. III 6, 3 (1539).

78. Zie Hfdst. I, 17 e.v.

79. III 6, 4 (1539).

128

leer van de filosofen `koud, kil' noemt, omdat zij slechts een beroep op het verstand doet, terwijl het evangelie de hele mens op het oog heeft, tot in het diepste van zijn hart en zijn gevoelsleven. Intussen houdt Cal­vijn rekening met het feit dat niemand op aarde de volmaaktheid be­reikt.80 Als men dat doel maar voor ogen houdt en in oprechtheid na­streeft. Dubbelhartigheid is uit den boze. Maar ook degenen die wan­kelen, kreupel gaan of zelfs kruipen doen volledig mee, mits men maar niet aan zijn fouten toegeeft en naar vordering blijft streven. De christen die Calvijn voor ogen heeft is een mens uit één stuk, die het evangelie gestalte geeft naar de mogelijkheden die hem gegeven zijn.

In het hoofdstuk over de zelfverloochening zet Calvijn de discussie met de filosofen voort.81 De overtuiging die aan de zelfverloochening ten grondslag ligt kan men in twee zinnen samenvatten: Wij zijn niet van onszelf', en: Wij zijn van God'. Het eerste houdt in dat niet ons inzicht of onze wil de wet stelt in ons bestaan, dat wij niet ons eigen voordeel zoeken, dat wij onszelf en het onze vergeten. Het tweede: dat wij voor God leven en sterven, dat zijn wijsheid en wil onze daden be­heersen, dat wij ons hele leven op Hem richten. Zelfverloochening be­tekent dat de mens niet zichzelf gehoorzaamt, maar dat hij zich geheel wendt tot wat de Geest van God hem aanwijst (ad Spiritus Dei nutum). Er is geen enkele filosoof die deze verandering — door Paulus 'vernieu­wing van de geest' genoemd — kent. `Zij maken' — zegt Calvijn — `het verstand tot het enige dat de mens leiding geeft, zij menen dat men alleen daarnaar mag luisteren; zij dragen tenslotte het bevel over ons leven alleen aan het verstand op en laten het daaraan over. Maar de christelijke filosofie beveelt het verstand plaats te maken en zich aan de Heilige Geest te onderwerpen en zijn juk op zich te nemen, zodat de mens niet meer voor zichzelf leeft, maar Christus in zich draagt en Hem laat leven en regeren.' De tegenstelling tussen filosofie en evangelie is in deze pas­sages sterker dan in de voorgaande. De heidense filosofie staat hier te­genover de christelijke,82 het autonome verstand tegenover Christus en de Geest. Pas als men het eerste verloochent — er `neen' tegen zegt — komt er plaats voor de leiding van de Geest. In de uitdrukking `christe‑

80. III 6, 5 (1539).

81. III 7, 1 (1539).

82. De term Christiana philosophia ontleent Calvijn aan Erasmus (Wendel 187 e.v.). Zij speelt een belangrijke rol in Contio academica van 1533, hoogstwaarschijnlijk van de hand van Calvijn (0.S. I 4 e.v.), die meer dan de Institutie van 1536 de sfeer van het christelijk humanisme ademt.

129

lijke filosofie' moet men zowel het woord `christelijk' als het woord 'fi­losofie' laten wegen. `Christelijk' wil zeggen: in Christus gefundeerd, niet in het menselijk verstand. Het woord geeft een tegenstelling met de heidense filosofen aan. Maar wat Calvijn wil geven is wel `filosofie', praktische levenswijsheid die zich met die van de heidense wijsgeren kan meten; meer nog: waarin de dingen die de heidenen zochten pas werke­lijk tot hun recht komen.

De tegenstelling met de heidense filosofen wordt nog één keer scherper gesteld.83 Bij zelfverloochening gaat het niet alleen om een `neen' tegen hebzucht, belustheid op macht en populariteit, zij `roeit ook alle eer­zucht, begeerte naar menselijke roem en andere meer verborgen ziekten uit'. De christen weet dat hij in heel zijn leven met God te doen heeft en dan is er geen plaats voor genoemde zaken en andere als zinnelijkheid, zucht naar weelde, verwekelijking en `andere dingen die uit eigenliefde voortkomen'. Zonder deze zelfverloochening zoekt men ook de deugd alleen om daar lof mee te oogsten. `En diegenen onder de filosofen die ooit het hardste beweerden dat men de deugd om de deugd moest na­streven, waren zo opgeblazen in hun eigenwaan, dat het duidelijk is dat zij de deugd om geen andere reden nagestreefd hebben, dan om aanlei­ding te hebben om trots te zijn.' Hier komt het meest fundamentele ver­schil tussen de heidense en de christelijke — aan het evangelie ontleende

filosofie naar voren. De eerste zoekt zelfs in de deugd niets dan zelf­verheerlijking. De tweede leidt via zelfverloochening tot dienst aan de naaste en aan God. Even duikt hier het woord `menselijk' op in de ne­gatieve betekenis die in het vorige hoofdstuk aan de orde kwam, als Calvijn de `begeerte naar menselijke roem' (gloriae humanae appetitus) noemt. `Menselijk' in tegenstelling tot, zelfs in verzet tegen dat wat van God is. Een signaal dat aangeeft waar de tegenstelling tussen filosofie en evangelie voor Calvijn ten diepste ligt. `Begeerte naar menselijke roem' staat de christelijke zelfverloochening in de weg.

Zo brengt een gesprek dat begint over het stijlverschil tussen de hei­dense filosofen en het evangelie tenslotte de onoverbrugbare kloof tussen beiden aan het licht. Maar Calvijn heeft naar zijn gesprekspartners ge­luisterd. Hij probeert de dingen die zij zoeken zoveel mogelijk een plaats te geven in zijn eigen ontwerp. In het nieuwe verband waarin hij ze zet krijgen ze de plaats die hun werkelijk toekomt. Het zijn de dingen die hij in positieve zin `menselijk' noemt. In Christus komen ze tot hun recht.

83. III 7, 2 (1539). 130

Mens en medemens

Bij het verder lezen in het hoofdstuk over de zelfverloochening komt al snel de medemens in zicht. Niet alleen de medegelovige84 maar ook `allen zonder uitzondering' (omnes in iniversum).R5 Daarmee raakt Calvijn een thema dat hij al in de Seneca-commentaar van 1532 aan de orde stelde, namelijk de onderlinge verbondenheid van het hele menselijk geslacht.86 De stoïcijnse leer van de eenheid van de mensheid krijgt een plaats in het christelijk leven zoals Calvijn dat voor zich ziet. Dat wil niet zeggen dat hij de filosofische fundering die de stoïcijnen aan deze eenheid gaven zonder verandering of toevoeging overneemt. Bij hen was zij gefundeerd in de gemeenschappelijk menselijke natuur, Calvijn geeft haar een theo­logische fundering in de schepping van de mens naar het beeld van God: `De Heere schrijft voor wel te doen aan allen zonder uitzondering, hoe­wel een groot deel van hen dat in het geheel niet waard is als ze naar hun eigen verdiensten geschat worden. Maar hier komt de Schrift met een zeer goede reden te hulp. Zij leert namelijk dat wij niet in aanmer­king moeten nemen wat mensen op zichzelf genomen verdienen, maar dat wij in allen op het beeld van God moeten letten, waaraan wij alle vormen van eerbied en liefde schuldig zijn.' De woorden `allen zonder uitzondering' wijzen op de alomvattende eenheid van het menselijk ge­slacht. Evenals in de Seneca-commentaar werkt deze gedachte grens- doorbrekend. Daar relativeerde zij de grenzen die door rang, stand en leeftijd gevormd worden. De nieuwe fundering die deze gedachte in de Institutie krijgt versterkt dit grensdoorbrekende karakter ervan nog. Zij relativeert ook de grenzen die men op grond van zijn godsdienst zou kunnen trekken, die tussen gelovigen en niet-gelovigen. Naast de broe­derlijke liefde krijgt ook de verbondenheid met `allen' een plaats. Bo­vendien noemt Calvijn allerlei andere grenzen die de toenadering tot de medemens kunnen belemmeren. Hij laat zien dat achter die grenzen steeds mensen wachten in wie ook iets van Gods beeld zichtbaar wordt. Een passage van indrukwekkende welsprekendheid.

`Zeg dat hij een vreemdeling is. Maar de Heere heeft een merkteken in hem gedrukt dat u vertrouwd moet zijn. Om die reden verbiedt Hij u uw eigen vlees te verachten.87 Zeg dat hij verachtelijk is en niets waard.

84. Daarover handelt III 7, 5 (1539).

85. III 7, 6 (1539).

86. Zie Hfdst. I, 10 e.v.

87. Calvijn verwijst naar Jes. 58:7. De zin qua ratione ... despicere is in 1559 toegevoegd.

131

Maar de Heere laat zien dat hij iemand is die Hij de moeite waard vond om hem met zijn beeld te sieren. Zeg dat hij nooit iets gedaan heeft waarom je hem iets verplicht bent. Maar God heeft als het ware zijn plaats aan hem afgestaan, en nu bent u aan hem dankbaarheid verschul­digd voor zoveel en zo grote weldaden waarmee God zelf u aan zich verbonden heeft. Zeg dat hij het niet waard is dat u zich ook maar enige inspanning voor hem getroost. Maar het beeld van God waardoor hij bij u aanbevolen wordt is het waard dat u uzelf en al het uwe daaraan aanbiedt. Maar als hij niet alleen niets goeds verdiend heeft, maar hij heeft u ook nog getergd door onrechtvaardig en kwaadaardig gedrag, dan is zelfs dat geen rechtmatige reden om ermee op te houden hem in liefde te omhelzen en hem met alle plichten van de liefde tegemoet te komen." Hij heeft wel wat anders van mij verdiend — zult u zeggen. Maar wat heeft de Heere verdiend? Terwijl Hij u beveelt alles wat hij tegen u misdaan heeft te vergeven, wil God ongetwijfeld dat het Hemzelf toegerekend wordt. Waarachtig, alleen langs deze weg bereikt men wat volledig tegen de menselijke natuur ingaat — dat dat moeilijk is hoef ik niet te zeggen! — , namelijk dat wij liefhebben degenen die ons haten, kwaad met goed vergelden, voor beschimpingen zegeningen terugge­ven.R9 Dat bereiken wij als wij bedenken dat wij niet moeten letten op de slechtheid van de mensen, maar moeten kijken naar het beeld van God in hen. Dat bedekt hun misdaden en wist ze uit. Het lokt ons met zijn schoonheid en zijn waardigheid om hen lief te hebben en te omarmen.'

Opnieuw in deze passage het woord `menselijk' in de negatieve bete­kenis. De gevraagde liefde `gaat volledig tegen de menselijke natuur in' (humanae naturae prorsus adversum est). De natuur van de mens die zich niet alleen tegen de gehoorzaamheid aan God maar ook tegen de dienst aan de naaste verzet. Toch is mens-zijn zonder betrokkenheid op de medemens onmogelijk. Daar zit iets gespletens in. Reeds in de Sene­ca-commentaar van 1532 was Calvijn deze gespletenheid in de mens op het spoor gekomen. Enerzijds is de mens wezenlijk verbonden met al zijn medemensen, anderzijds is hij het enige levende wezen dat in staat is zijn soortgenoten te doden. In 1532 is er nog slechts een beginnende twijfel aan de positieve visie van de filosofen op de menselijke natuur. In de passage uit de Institutie spreekt Calvijn stelliger. De betrokkenheid bij de medemens — in het bijzonder de vijand — `gaat volledig tegen de menselijke natuur in'. Na 1536 kan Calvijn zich de menselijke natuur

88. Calvijn verwijst naar Matth. 6:14; 18:35; Luk. 17:3.

89. Calvijn verwijst naar Matth. 5:44.

132

alleen nog voorstellen als door de zonde aangetast. Daarom kan het positief menselijke pas tot zijn recht komen als het in Christus wordt gefundeerd.

Uitgaande van enkele bijbelplaatsen die naar het beeld van God in de medemens verwijzen,90 geeft Calvijn hier op een geheel eigen wijze wat men zou kunnen noemen: een theologie van de medemenselijkheid. De toon van de passage is gedreven, van een bezielde retoriek. Hij laat horen dat hij vol is van wat hij te zeggen heeft en wil de lezer meeslepen in de vloed van zijn argumenten. De wijze waarop hij over het beeld van God in de medemens spreekt is bijna mystiek. Het `lokt' ons met zijn 'schoon­heid' en zijn `waardigheid'. De weerklank die dat oproept is er één van `eerbied' en `liefde', `in liefde omhelzen', `liefhebben', `omarmen'. Wie in de medemens Gods beeld ziet wordt onweerstaanbaar tot hem aange­trokken. De gerichtheid op het beeld van God geeft aan de betrokken­heid op de medemens een onmiskenbaar emotionele lading. De liefde tot God en de verbondenheid met de medemens naderen hier elkaar zo dicht dat ze elkaar bijna raken.

De passage bevat verschillende uitdrukkingen die herinneren aan de rechtvaardigingsleer. De mens die het `niet waard' is ontvangt zijn waar­digheid van het beeld van God. Zijn zonde wordt aan God `toegerekend'. Het beeld van God `bedekt' zijn misdaden en `wist ze uit'. Dergelijke uitdrukkingen dragen het stempel van de reformatie. De kern van de rechtvaardigingsleer ligt daarin dat God de mens niet in zichzelf maar in Christus aanziet. Met dezelfde ogen laat Calvijn de christen naar de medemens kijken. Hij let niet op de waarde of onwaarde die deze in zichzelf heeft maar richt zich met voorbijgaan daarvan uitsluitend op het beeld van God dat in hem is. Calvijn gaat zover dat hij zegt dat de zonde van de medemens aan God `toegerekend wordt' (imputari). Dat woord brengt ons in het hart van de verzoeningsleer. In hoofdstuk 16 van boek II spreekt Calvijn over Christus als het offer waarop onze zon­de en straf gelegd worden zodat die `ophouden ons toegerekend te wor­den'.91 Hij spreekt in dat verband zelfs van een `overbrengende toereke­ning' (translatitia imputatio). Wat betreft de passage uit boek III, ik kan het niet anders zien dan dat de verzoening en de rechtvaardiging die in Christus van God uitgaan hier hun voortzetting vinden in het leven van de gelovigen en gestalte krijgen in de omgang met — ook de niet-gelovige — medemens.

90. Gen. 9:6; Jak. 3:9.

91. II 16, 6 (1539).

133

Iets vergelijkbaars ziet men in het vervolg gebeuren.92 Bij het woord liefde moet men volgens Calvijn niet alleen aan het vervullen van plichten denken. Pas degene die de dienst aan de medemens `oprecht door liefde aangedaan' verricht, doet werkelijk wat de liefde eist. De uiterlijke plichtsvervulling dient voort te komen uit innerlijk gevoel. Calvijn oor­deelt niet zeer positief over de wijze waarop men in zijn tijd de gaven der barmhartigheid schenkt. Het geschiedt meestal uit de hoogte en gaat soms zelfs gepaard met vernederende opmerkingen, wat zelfs onder hei­denen niet te tolereren is — zoals Calvijn met een toespeling op zijn eigen Seneca-commentaar opmerkt. Daar had hij al zijn afschuw over een dergelijke handelwijze uitgesproken en gezegd dat veel christenen in dit opzicht bij de heidenen achterblijven.93 Calvijn verwacht van chris­tenen meer dan een opgewekt gelaat en vriendelijke woorden bij het geven van een gave. `Ten eerste moeten zij de persoon aannemen van degene van wie zij zien dat hij hun hulp nodig heeft, en zozeer met hun lot begaan zijn alsof zij het zelf voelden en droegen, opdat zij door een gevoel van medelijden en menselijkheid (misericordiae atque humanita­tis sensu) ertoe gebracht worden om hem hulp te verlenen niet anders dan of ze het zichzelf deden.' Het woord humanitas duidt hier de ver­bondenheid met de medemens aan. Die verbondenheid krijgt werkelijk gestalte als men `de persoon' van de ander `aanneemt'. Deze uitdrukking hoort thuis in de leer van Christus. `De persoon aannemen' is precies dat wat Christus deed. De christen zet het werk van Christus voort door zich in te leven in het lijden van de medemens. De betrokkenheid bij de medemens vindt haar uitgangspunt in de menswording van Christus waarin hij zich deelgenoot maakte met het lijden van het hele menselijk geslacht.94 In het leven van de christenmens zet het werk van Christus zich voort." Maar Calvijn voegt er onmiddellijk aan toe dat men der­gelijk hulpbetoon ook `aan de wet van de natuur verplicht' is. De alge­meen menselijke fundering van de eenheid van het menselijk geslacht wordt door de christelijke niet opgeheven. Zij wordt erin opgenomen en komt in de nieuwe omgeving pas werkelijk tot haar recht. De gedach‑

92. III 7, 7 (1539).

93. 154, 6 e.v.

94. Zie Hfdst. VI, 196 e.v.

95. Dezelfde voortzetting van het werk van Christus in het leven van de chris­ten vindt men in de 27e paragraaf van Luthers Von der Freiheit eines Chris­tenmenschen, dat in 1520 tegelijk als Tractatus de libertate Christiana in het Latijn verscheen en dus voor Calvijn bereikbaar was.

134

tengang die hij in 1532 in de commentaar op Seneca ontvouwde gaat mee in de Institutie. Daar wordt zij met nieuwe theologische argumenten verrijkt. Een christenleven is ook een waarachtig menselijk leven. De christen weet zich verbonden met het hele menselijke geslacht.

Deze bladzijden uit de hoofdstukken over het christelijk leven vormen de meest fundamentele uiteenzetting over de onderlinge verbondenheid van het menselijk geslacht. Maar ook in andere verbanden speelt deze gedachte in de Institutie een rol. Zo komen we dit aspect van de hurna­nitas regelmatig tegen in de uitleg van de tien geboden in boek II. Dat begint al in de eerste uitgave van 1536 en zet zich tot de laatste van 1559 voort.

Naar aanleiding van het vierde gebod (`gedenk de sabbatdag') merkt Calvijn op dat de rechte sabbatsrust ook inhoudt `dat wij degenen die onder ons gesteld zijn niet op een onmenselijke wijze (inhumaniter) on­der druk zetten'.96 Wie zich in zijn medemens inleeft gunt hem ook de rust die hij nodig heeft. De betrokkenheid bij de medemens zoals die in het vierde gebod bedoeld wordt overbrugt de verschillen in rang en status in het maatschappelijk leven.97

Het vijfde gebod (`eer uw vader en uw moeder') is voor Calvijn aan­leiding om de ordening van de samenleving in rangen en standen aan de orde te stellen. Om zich in die ordening te voegen is het noodzakelijk dat men zich aan mensen weet te onderwerpen. Hier botst hij op een tegenstrijdigheid in de menselijke natuur. Enerzijds merkt hij op dat onderwerping `zeer strijdt met de verkeerdheid van de aangeboren aard van de mens' (humani ingenii pravitate valde pugnat).98 Daarom leidt God ons daartoe op door te beginnen met die superioriteit die ons `van nature het meest geliefd en het minst gehaat is', die van de ouders, om van daaruit ons te laten groeien naar invoeging in de samenleving met haar vele geledingen. De naar autonomie strevende mens onderwerpt zich niet graag. Dat behoort tot de verkeerdheid van zijn zondige natuur. Maar zo'n instelling maakt het samen leven van mensen onmogelijk. Daarom maakt God opvoedend gebruik van een positief menselijk ge­geven door aan te sluiten bij de relatie ouder/kind. Daarin ervaart de

96. II 8, 34 (1539).

97. In de uitgave van 1536 formuleert Calvijn nog duidelijker dat het gebod dient `om de gelijke behandeling (aequitas) onder de mensen te bewaren' en dat men daarom geen `onmenselijke veeleisers' (inhumani exactores) ten opzichte van slaven en dieren mag zijn (O.S. I 48).

98. II 8, 35 (1539).

135

mens het eerst de verbondenheid met medemensen en het samenleven met hen in een geordend verband. `Met name geeft Hij een voorschrift aangaande de eerbied tot de ouders, die ons dit leven binnengebracht hebben. De natuur zelf moet ons daar op één of andere wijze toe onder­richten. Want monsters zijn het, geen mensen (monstra [...] suut, non homines) die door krenking of halsstarrigheid afbreuk doen aan de va­derlijke macht.99 Calvijn veronderstelt daarbij wel dat de ouders dat gezag met `mildheid en toegevendheid' uitoefenen en hun kinderen niet door `wreed en onmenselijk gedrag' (inhumanitate ac saevitia) moede­loos maken en van zich vervreemden.100 Het gebod leidt de mens op tot een houding van `eerbied, gehoorzaamheid en dankbaarheid' ten opzich­te van zijn ouders. Het feit dat men zijn leven aan hen te danken heeft leidt op een natuurlijke wijze tot deze houding. Het gebod sluit aan bij de onderlinge verbondenheid van de mensen. Deze brengt ook onder­linge afhankelijkheid met zich. Miskent men die, dan tast men het mens­zijn zelf aan. De mens die weigert zich in de samenleving in te voegen zakt tot het niveau van het beneden-menselijke. Hij wordt tot een mon­ster dat volgens Calvijn de naam mens niet meer waard is.

De gedachten die Calvijn hier ontvouwt raken de kern van zijn visie op de menselijke samenleving. De eenheid van de mensheid is geen kleur­loze eenvormigheid. Zij kent geledingen, gezagsverhoudingen, onder­ling dienstbetoon. Behalve aan de relatie ouder/kind kan men daarbij denken aan de relaties man/vrouw en werkgever/werknemer. Ook de overheid speelt in het denken van Calvijn een belangrijke rol.1°1 Opvoe­ding volgens Gods gebod is voor Calvijn ook opvoeding tot een maat­schappelijk leven.

Ook in de toelichting bij het zesde gebod (`gij zult niet doodslaan') speelt de onderlinge verbondenheid van de mensen een rol. Ze bepaalt volgens Calvijn zelfs het doel van het gebod. Hij omschrijft dat als volgt: `Omdat de Heere het geslacht van de mensen (hominum genus) door een zekere eenheid onderling verbonden heeft, moet ieder zorg dragen voor het ongeschonden bestaan van allen.'102 De Schrift fundeert dit ge-

99. II 8, 36 (1539).

100. Zo in 1536 naar aanleiding van het 10e gebod (O.S. I 53). In de latere edities is deze gedachte weggevallen, maar in prediking en schriftuitleg blijft ze steeds aanwezig; vgl. de toelichtingen op Ef. 6:4 en Kol. 3:20 (1548) en in de 43e preek over de brief aan de Efeziërs, serie gehouden in 1558-9, uitgegeven 1562.

101. Zie Hfdst. VII, 210 e.v., 232 e.v.

102. II 8, 39 (1539).

136

bod op twee manieren. Ten eerste wijst zij erop dat de mens het beeld van God is; ten tweede dat hij `ons vlees' is.103 `Daarom' — zegt Calvijn — `moeten wij hem als onschendbaar beschouwen, tenzij wij graag het beeld van God schenden, en moeten wij hem koesteren als ons eigen vlees, tenzij wij onszelf van alle menselijkheid willen ontdoen' (omnem exuere humanitatem). Opnieuw een combinatie van een theologische en een meer algemeen filosofische fundering. Argumenten ontleend aan de genade in Christus zullen `weldra' volgen. Een verwijzing naar de aan­gehaalde tekst uit boek III.104 `Maar de Heere heeft gewild dat wij deze twee dingen op natuurlijke wijze in de mens zouden waarnemen, die ons moeten aanzetten tot zijn behoud: dat wij zijn beeld dat in hem gedrukt is zouden vereren, en dat wij ons vlees zouden omarmen.' Niet alleen het besef dat de ander de menselijke natuur met ons deelt, ook het besef dat de mens sporen van goddelijke herkomst vertoont is voor Calvijn een algemeen menselijk gegeven. Ook buiten de lichtkring van het evangelie bewaart de mens iets van de goddelijke glans waarin hij geschapen is. In de uitgave van 1559 zal hij deze gedachte in het hoofd­stuk over de schepping van de mens nader uitwerken.105 Dit besef werkt levensbeschermend voor het hele menselijk geslacht. Het gebod sluit er­bij aan. Door de verlossing in Christus wordt het tot volledige geldigheid gebracht.

Ook het zevende gebod (`gij zult niet echtbreken') dient de mede­menselijkheid. `Omdat de mens volgens deze wet geschapen is dat hij zijn leven niet in afzondering zou leiden, maar gebruik zou ma­ken van de hem toegevoegde steun' — zo formuleert Calvijn één van de redenen van het bestaan van het huwelijk.106 De relatie man/ vrouw behoort met die van ouder en kind tot de grondvormen van het menselijk samenleven. Daarmee is niet alles over het huwe‑

103. II 8, 40 (1539).

104. Deze verwijzing steunt de interpretatie die ik hierboven van deze passage heb gegeven.

105. Zie pag. 113 e.v.

106. II 8, 41 (1539). In de commentaar bij 1 Kor. 7:1 (1546) noemt Calvijn de man zonder vrouw een `half mens'. In de aantekening bij vs. 12 be­schouwt hij het als een onderdeel van de ordo politicus, de door de over­heid geleide samenlevingsorde. In de commentaar bij Gen. 2:18, 21 , 24 (1563) werkt hij deze gedachten uit. Het huwelijk is voor Calvijn allereerst een samen leven, de nauwste van de samenlevingsverbanden waarin de mens met de medemens verbonden is.

137

lijk gezegd. We zullen er in ander verband op terugkomen.107

Bij het achtste gebod (`gij zult niet stelen') merkt Calvijn op dat God `de harde en onmenselijke wetten (duras inhumanasque leges) ziet waar­mee de machtige de geringe onder druk zet en omverwerpt'.Z°8 Daarbij ziet men de mensen over wie men wetten uitvaardigt niet als medemen­sen. Men neemt de persoon van de geringe niet aan en weigert de pijn die hij voelt mee te voelen. Zulke wetgeving noemt Calvijn onmenselijk. Hij behandelt ook de relatie werkgever/werknemer — of zoals hij ze noemt: `meester' en 'knecht' — onder het hoofd van dit gebod. Ook in deze relatie dient het medemenselijk toe te gaan. Nadat hij de knechten op hun plichten gewezen heeft, vervolgt hij: `Ook de meesters moeten zich niet nors en onhandelbaar jegens hun knechten gedragen. Zij moe­ten hen niet met al te grote strengheid kwellen en hen niet krenkend bejegenen. Maar zij moeten veeleer erkennen dat het broeders van hen zijn, en mededienstknechten onder de hemelse Heer die zij ook van hun kant moeten liefhebben en menselijk behandelen (humaniter tracta­re).'109 Dat wil zeggen: als medemens behandelen, rekening houdend met de situatie van de ander. Een extra argument ontleent Calvijn daar­voor aan het feit dat de gelovigen dienstknechten van Christus zijn.

Zo stelt Calvijn bij de behandeling van de wet verschillende aspecten van humanitas als `medemenselijkheid' aan de orde. In het licht van de geboden wordt onderlinge verbondenheid van de mensen concreet. Er rijst een beeld van een samenleving voor onze ogen op waarin ieder in verschillende verhoudingen op de medemens betrokken is. Dat wordt nog eens duidelijk als Calvijn op de betekenis van het woord `naaste' ingaat.110 Het omvat ook `ieder die ons geheel vreemd is' — zegt hij, verwijzend naar de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan -, en be­perkt zich niet tot de kring van verwanten. Hij interpreteert het woord vanuit de vooronderstelde eenheid van de mensheid.'' Binnen die een-

107. Zie pag. 158 e.v.

108. II 8, 45 (1539).

109. II 8, 46 (1539).

110. II 8, 55 (1539).

111. Zie ook de commentaar bij Luk. 10:30 (1555) die er helemaal op gericht is aan te tonen dat `het hele menselijk geslacht door een zekere heilige gemeenschapsband verbonden is'. Dat Calvijn ook oog heeft voor andere aspecten van de gelijkenis blijkt daaruit dat hij de scherpte aanvoelt van de manier waarop Jezus juist een half-heidense Samaritaan aan de Joodse wetgeleerde ten voorbeeld stelt. Overigens heeft Calvijn met zijn uitleg van het begrip `naaste' voor de voornamelijk op heidense (niet-Joodse)

138

heid leven mensen weer in kleinere, overzichtelijke verbanden en rela­ties. `Ik ontken niet dat wij, naarmate iemand nauwer met ons verbon­den is, hem ook op een vertrouwelijker wijze met onze diensten moeten bijstaan. Want de menselijke levenswijze (humanitatis ratio) brengt met zich, dat mensen elkaar over en weer meer diensten bewijzen, naarmate zij door nauwere banden of van verwantschap of van vriendschap of van nabuurschap onderling verbonden zijn. En dat zonder dat God daar aanstoot aan neemt. Het is door zijn voorzienigheid dat wij daar in zekere zin toe gedreven worden. Maar ik zeg wel dat het geslacht van de mensen in zijn geheel (universum hominum genus), zonder uitzonde­ring, in één aandoening van liefde omarmd moet worden, en dat hier geen onderscheid is tussen een onbeschaafd mens of een beschaafde Griek, tussen waardig of onwaardig, vriend of vijand, omdat men ze in God moet zien, niet in zichzelf. Wijken wij van deze manier van bekijken af, dan is het niet vreemd als we in vele dwalingen verstrikt raken.' Beide is menselijk: de behoefte aan overzichtelijke verbanden waarin men als mensen samen kan leven, en het besef verbonden te zijn met het hele menselijk geslacht. De liefde die God gebiedt respecteert familie- en vriendschapsbanden, ook banden tussen mensen van een plaats, een ge­bied, een land, maar zij laat zich daarin niet opsluiten. Zij omarmt de hele mensheid in een brede solidariteit.

Dezelfde solidariteit kenmerkt ook Calvijns spreken over het gebed. Al in de Institutie van 1536 had hij er een hoofdstuk aan gewijd.112 Het is voor het grootste deel een uitleg van het `Onze Vader'. Dat is in over­eenstemming met het catechismus-achtige karakter van het werk in zijn eerste opzet. In de uitgave van 1559 is het hoofdstuk over het gebed uitgegroeid tot tweeënvijftig paragrafen. Het is daarmee tot het langste hoofdstuk van de Institutie geworden. Deze omvang alleen al toont het belang dat Calvijn aan het gebed hechtte. In het opschrift noemt hij het gebed `de voornaamste oefening van het geloof'. Daarmee bevinden we ons in het hart van het geloofsleven zoals Calvijn dat zag.

Bidden is voor Calvijn niet alleen een zaak van de individuele gelovige. Het dient ook gezamenlijk te gebeuren. Daarbij mag men niet in een

lezers gerichte geschriften van Lukas geen ongelijk. In de gelijkenis van de Samaritaan worden de grenzen die Israël stelde doorbroken. In de opmerking over de menslievende barbaren in Hand. 28:2 de grenzen die de Romeinen aan de mensheid stelden; zie J. van Eck, Paulus en de koningen, Politieke aspecten van het boek Handelingen, Franeker 1989, hfdst. XV (pag. 78 e.v.).

112. O.S. I 96 e.v.

139

onverstaanbare taal bidden — zo merkt hij op met het oog op de Rooms- katholieke praktijk van het bidden in het Latijn. Gebeden moeten in de volkstaal uitgesproken worden. Degenen die dat niet doen ontbreekt het aan `liefde', zegt Calvijn in 1536,113 en aan `medemenselijkheid' (huma­nitas), voegt hij er in 1539 aan toe.114 Zij zouden zich door Paulus moe­ten laten gezeggen die in deze zaak niet onduidelijk spreekt.115 Taal is voor Calvijn allereerst een communicatiemiddel. Zij dient de onderlinge verbondenheid van de mensen. Deze gedachte was onder invloed van het humanisme van zijn tijd gemeengoed geworden. Calvijn geeft haar een plaats in zijn visie op het gemeenschappelijk gebed. Daarin commu­niceert men niet alleen met God maar ook met elkander. Het is ook een daad van medemenselijkheid.

De uitleg van het `Onze Vader' vormt vanaf 1536 de vaste kern van het hoofdstuk. Gedeelten ervan gaan onveranderd mee tot in de uitgave van 1559. Bij het woord `onze' in de aanhef van het gebed merkt Calvijn op dat het `voor een christenmens' niet alleen degenen omvat die hij dit ogenblik als broeders in Christus kent en ziet, `maar alle mensen die op aarde leven. Wat de Heere over hen besloten heeft, valt buiten onze kennis, behalve dat wij het beste voor hen moeten wensen en hopen.'116 Deze zin stamt uit de uitgave van 1536 en is tot in de voorlaatste editie (die van 1554) vrijwel onveranderd overgenomen. De woorden `wat de Heere over hen besloten heeft, valt buiten onze kennis', wijzen op een verborgen conflict in het denken en de geloofsbeleving van Calvijn. De verbondenheid met het hele menselijk geslacht, die voor hem wezenlijk is, komt hier in botsing met de predestinatie, de goddelijke voorbestem­ming.117 Predestinatie betekent ook `uitverkiezing' van mensen, en uit­verkiezing betekent scheiding. De predestinatie grijpt diep in in de een­heid van het menselijk geslacht. Dat blijkt steeds weer in de hoofdstuk­ken die hij eraan wijdt, juist in de passages die hij nog in de laatste uitgave toevoegt. Israël is `uit het hele menselijke geslacht' (ex toto ge­nere humano) uitgekozen.118 Maar ook deze meer algemene uitverkie­zing is nog geen waarborg dat men werkelijk tot het heil komt. Zij is `iets wat het midden houdt tussen de verwerping van het menselijk ge-

113. O.S. I 103.

114. III 20, 33.

115. 1 Kor. 14:16 e.v.

116. III 20, 38; al in 1536 (O.S. I 107).

117. Zie Hfdst. III, 115 e.v.

118. III 21, 6 (1559).

140

slacht' (abiectionem humani generis) en de uitverkiezing van een gering aantal vromen.119 Zelfs de prediking van Gods heilsbeloften komt niet tot allen, ze zijn zelfs speciaal voor de uitverkorenen bestemd. Van hen zegt God dat zij Hem tot leerlingen zullen zijn `en niet van het hele men­selijk geslacht zonder onderscheid' (indifferenter de toto genere hu­mano).120 Maar uitverkiezing betekent voor datzelfde menselijk geslacht ook redding. God blijft niet afwachtend toezien `waar voor het menselijk geslacht (humano generi) het heil vandaan zon komen'.121 Wel is duide­lijk dat dit heil niet universeel is. De uitverkiezing breekt de eenheid van het menselijk geslacht in tweeën.

Het is fascinerend om te zien hoe Calvijn een uitweg probeert te vinden uit dit conflict. Hij weigert de strekking van het gebed in te perken tot de uitverkorenen. Daarvoor voelt hij zich teveel met het hele menselijk geslacht verbonden. De woorden die ik uit de uitgave van 1536 aan­haalde kan men als een eerste poging zien om uit dit conflict te geraken. Als men afgaat op het aantal mensen dat men als broeders in Christus `ziet en kent' blijft er maar een kleine kring over. Daarom neemt hij de toevlucht tot wat `buiten onze kennis' valt, de besluiten van God. Die strekken zich uit over alle mensen. Die besluiten geven ook — meer dan de dingen die men ziet — reden om voor alle mensen `het beste te wensen en te hopen'. Het is Calvijn niet om een logische oplossing te doen. In het gebed spreekt hij zijn diepste `wensen en hopen' voor alle mensen uit. Een appèl aan de levende God, de enige van wie heil voor hen te verwachten is. Liever dan tot een theologische afronding van het pro­bleem te komen blijft Calvijn in de verwachting staan. Het is de aange­vochten verwachting van het geloof dat niet blijft staan bij wat men ziet maar blijft hopen op God. Zijn besluiten kennen we niet, maar ze vor­men de enige basis om te hopen en te wensen, en wel `het beste', voor alle mensen op aarde. Zo staan Gods besluiten de verbondenheid met de hele mensheid niet in de weg. Ze vormen er juist de grondslag van. In de uitgave van 1559 maakt Calvijn dat nog eens duidelijk door een kleine verandering aan te brengen in de aangehaalde woorden. Daar luidt de laatste zin: `Wat God over hen besloten heeft, valt buiten onze kennis, behalve dat het evenzeer vroom als menselijk (non minus pium

119. III 21, 7 (1559), vgl. ook III 22, 7 (1559) waarde uitverkorenen een aparte species genoemd worden in genere humano.

120. III 22, 10 (1559); zie ook de tweede zin van III 24, 1 (in 1559 ingevoegd) en de opmerking bij Ez. 33:11 in III 24, 15 (1559).

121. III 22, 6 (1559).

141

quarn humanum) is om voor hen het beste te wensen en te hopen.' Het woord menselijk heeft hier een positieve betekenis. Het wordt in één adem genoemd met de vroomheid, de toewijding, de loyaliteit aan God. Deze gaat samen met `medemenselijkheid', loyaliteit aan de mensen op aarde. Ze gaan hand in hand zoals we al zagen in de aangehaalde passage over het beeld van God in de medemens. In de laatste uitgave van zijn werk wil Calvijn dat ook nog eens duidelijk ten aanzien van het gebed laten weten. Misschien vreesde hij misverstanden omdat juist in deze uitgave de behandeling van de predestinatie belangrijk was uitgebreid. In het gebed wenst en hoopt men voor alle mensen. De grond daarvan ligt niet in de mensen zelf maar in de verborgen besluiten van God. De mogelijkheden die daarin besloten liggen zijn onbegrensd. De voorbe­schikking frustreert de hoop voor de mensheid niet maar houdt haar juist levend. Een ogenblik roept Calvijn het beeld van een wereldwijde mensengemeenschap op als hij zegt: `Met het gebed kunnen wij zelfs degenen die ons totaal vreemd of onbekend zijn helpen, hoe lang de , afstand ook is waardoor ze op aarde van ons gescheiden zijn.'122

Het conflict tussen de verbondenheid met de mensheid en de godde­lijke voorbeschikking heeft Calvijn levenslang beziggehouden. Een tref­fend voorbeeld daarvan is te vinden in de beide verklaringen die hij geeft bij de voorbede van Abraham voor Sodom.123 In 1559 gaat hij in op verschillende gebeden in de Schrift die niet naar de regel zijn.124 `Met Abraham en Samuël lijkt de kwestie moeilijker te liggen. De één bad voor de bewoners van Sodom terwijl hij door geen enkel woord van God daartoe was geïnstrueerd. De ander bad zelfs tegen het uitdrukke­lijk gebod voor Sau1.125 Hetzelfde is het geval met Jeremia, die tegen de ondergang van de stad gebeden heeft.126 Want hoewel zij een afwijzing te verduren kregen, schijnt het toch een hachelijke zaak hun geloof te ontzeggen. Maar deze oplossing zal de bescheiden lezers naar ik hoop tevreden stellen: Zij steunden op de algemene beginselen volgens welke God beveelt ook onwaardigen met barmhartigheid te bejegenen. Daar­om kan men niet zeggen dat zij geheel en al zonder geloof waren, hoewel hun mening hen in het onderhavige geval bedroog. Augustinus merkt ergens verstandig op: Hoe bestaat het dat de heiligen met geloof bidden,

122. III 20, 39, al in 1536 (O.S. I 107).

123. Gen. 18:23 e.v.

124. III 20, 15.

125. 1 Sam 15:11.

126. Jer. 32:16 e.v.

142

terwijl ze van God vragen wat ingaat tegen zijn besluit? Omdat zij bidden volgens zijn wil, niet volgens die wil die verborgen en onveranderlijk is, maar volgens de wil die Hij hun inblaast, om hen op een andere manier te verhoren, zoals hij verstandig onderscheidt.127 Dat is juist gezegd, want volgens zijn onbegrijpelijke raad bestuurt Hij de uitkomsten van de dingen zo dat de gebeden van de heiligen - waarin geloof en dwaling met elkaar verweven zijn - niet zonder gevolg blijven. Toch mag dit niet als voorbeeld ter navolging dienen, evenmin als het de heiligen zelf tot verontschuldiging strekt. Ik ontken niet dat zij buiten de maat zijn gegaan. Daarom, waar geen zekere belofte is moet men een voorwaarde toevoegen als men God vraagt.' Calvijn aarzelt in de waardering van de genoemde gebeden. De algemene beginselen die eraan ten grondslag lig­gen getuigen van geloof. Het feit dat ze niet uitdrukkelijk op een woord van God steunen of zelfs tegen zijn besluit ingaan strookt niet met Cal­vijns geloofsopvatting. Hij ziet in deze gebeden geloof en dwaling sa­mengaan. Als God deze gebeden al verhoort, doet hij dat op een andere wijze dan de bidders bedoelen.

In de commentaar op Genesis, die in 1554 voor het eerst verschijnt komt hij tot een onverdeeld positieve waardering van Abrahams gebed. Hij vindt er `niets afkeurenswaardigs' in, zoals hij met nadruk zegt.12s Hij probeert zich bij de uitleg in de geschiedenis in te leven, in het bij­zonder in de persoon van Abraham. In het voorafgaande was verteld hoe de HEERE hem in de gestalte van een mens verschenen was en hem aangekondigd had dat het oordeel over de ongerechtigheid van Sodom en de nabij gelegen steden dreigde. Hij roept de gestalte van de aartsva­der op die eerbiedig voor het aangezicht van God blijft staan als deze uitgesproken is. Hij stelt zich de vraag `door welke aandoening Abraham gedreven werd om met zijn gebeden voor de inwoners van Sodom tus­senbeide te komen'. Er waren uitleggers die meenden dat het hem meer om zijn neef, die in Sodom woonde, dan om de bevolking van de steden te doen zou zijn, maar dat hij dat uit kiesheid niet hardop durfde zeggen. Calvijn wijst deze uitleg af: `Ik voor mij twijfel er niet aan dat hij door medelijden met de vijf volkeren tesamen geraakt was, en daarom als

127. De gedachte vindt men — niet in dezelfde woorden — in De civitate Dei XXII 2. De `hij' in de laatste zin lijkt mij te betrekken op de aangehaalde auteur. Deze afsluiting wijst op een aanhaling ad sensum.

128. Bij 18:22. Van de preken over Genesis die Calvijn vanaf 1559 hield zijn die over 1:26 t/m 20:6 nog niet uitgegeven; W. de Greef, Johannes Cal­vijn, zijn werk en geschriften, Kampen 1989, 107.

143

afbidder van het onheil nader trad.' Abraham had daar genoeg redenen voor, zo meent Calvijn. Hij had hen in een oorlog uit de hand van hun vijanden gered, en nu hoort hij dat zij met de ondergang bedreigd wor­den. Calvijn tekent hier Abraham als een mens uit één stuk, trouw aan de mensen aan wie hij zich door zijn inzet verbonden had, zonder bij­gedachten. Een mens zoals hij die graag zag, zonder dubbelhartigheid.129 Hij kan zich Abraham niet voorstellen als iemand die het ene zegt en het andere denkt. Daarom moet hij ook een uitleg die hem zo voorstelt van de hand wijzen.

Maar daarmee rijst een ander probleem dat Calvijn als volgt onder woorden brengt. `Maar het was hem niet geoorloofd ook maar met één word tegen God te redetwisten, nadat hij gehoord had wat deze besloten had. Want alleen Hij weet ten volle wat de mensen verdiend hebben en hoe streng zij het beste behandeld kunnen worden. Waarom berustte hij dan niet? Waarom verbeeldt hij zich dat er in Sodom enige rechtvaar­digen zijn en dat God hen verwaarloost om met een ongeordende aanval naar voren te springen en zijn razernij bot te vieren?' De woorden die Calvijn in de laatste zin gebruikt herinneren aan de scherpste uitdruk­kingen van de tegenstanders van zijn predestinatieleer.130 Maar deze keer gaat hij niet aan de kant van God staan om Hem tegen aanvallen van mensen te verdedigen. `Ik antwoord' — zegt Calvijn kort en goed — `dat het gevoel van medemenselijkheid (sensus humanitatis) dat Abraham dreef God aangenaam was.' Hij staat hier met Abraham aan de kant van de mens — zonder reserves — , in de volle overtuiging dat God dat op prijs stelt. In de Institutie benadert Calvijn het conflict tussen het aangekondigde oordeel over Sodom en Abrahams verbondenheid met de inwoners van de stad op leerstellige wijze. Hij onderscheidt met Au­gustinus tussen de verborgen en de geopenbaarde wil van God om zo de zaak kloppend te krijgen. In de commentaar op Genesis benadert hij het probleem vanuit de aanvechting van Abraham. Dan is een verwijzing naar het gevoel van medemenselijkheid, waaruit Abrahams gebed voort­komt, voldoende. Het besef dat men één is met zijn medemensen zonder onderscheid is God aangenaam. De uitleg die Calvijn in de Institutie geeft mag men niet beschouwen als een correctie op die in de Genesis-

129. E. Doumerge, Le caractère de Calvin, 1' homme, le système, 1' église, 1' état, Parijs 1921 (herdrukt Genève 1970), 29 e.v. noemt rondeur als één van Calvijns lievelingswoorden. Het houdt in: geen onechtheid, geen ge­huichel, geen bijgedachten, eenheid van innerlijk en buitenkant.

130. Zie het citaat van Bolsec, Intermezzo I, 40.

144

commentaar. In 1563 geeft hij de commentaar onveranderd opnieuw uit. Beide benaderingswijzen konden in het denken van Calvijn naast elkaar bestaan. Calvijn ziet zich in de commentaar wel genoodzaakt zijn keuze enigszins te verdedigen. Hij geeft twee redenen waarom hij de medemenselijkheid van Abraham zo positief kan beoordelen. `Ten eer­ste, omdat hij (Abraham), zoals het hoort, alle kennis aan Hem (God) overlaat. Vervolgens, omdat hij, alleen om troost te zoeken, ingehouden en bescheiden zijn vragen stelt.' Over Gods besluiten in discussie treden, dat zou Calvijn te ver gaan. Intussen doet dat niets af aan Abrahams verbondenheid met de tot ondergang gedoemde bewoners van Sodom. `Dat de ondergang van een zo grote menigte hem met huiver vervult is geen wonder. Hij ziet mensen die naar Gods beeld geschapen zijn. Hij overtuigt zich dat er in die enorme massa tenminste een paar onaangetast zijn of in ieder geval niet totaal ondeugdelijk en aan de slechtheid over­gegeven. Dus houdt hij aan God voor wat hij toereikend acht om ver­geving te verkrijgen.' Het argument van de schepping van de mens naar Gods beeld kennen we uit de Institutie als theologische fundering van de eenheid van het menselijk geslacht.

Tenslotte stelt Calvijn nog een laatste kwestie aan de orde: `Toch schijnt hij (Abraham) fout te handelen omdat hij eist dat de kwaden ongestraft blijven als een gunstbewijs aan de goeden. Want hij zou willen dat God de plaats spaarde als Hij daar vijftig goeden vond.' Bidden dat God zonde ongestraft laat is in Calvijns visie onmogelijk. Daarvoor was zijn besef van Gods toom te sterk.131 Maar ook hier is het antwoord kenmerkend voor zijn visie op de onderlinge verbondenheid van de men­sen: `Ik antwoord, dat de smeekbeden van Abraham niet zover gaan dat God die steden niet met zijn gesels raakt, maar alleen dat Hij ze niet tot de grond toe vernietigt. Alsof hij zei: Heere, hoezeer Gij ook wraak neemt op de goddelozen, zult Gij in het geheel geen woonplaats voor de rechtvaardigen overlaten? Waarom zou dat gebied tot de grond toe ondergaan, zolang er nog inwoners zullen zijn die het bevolken?' Mensen kunnen niet zonder overzichtelijke samenlevingsverbanden, steden, re­gio's. Dat brengt de menselijke levenswijze met zich, zoals Calvijn in de Institutie naar aanleiding van het begrip `naaste' opmerkte. Ook de rechtvaardige kan niet zonder zulke verbanden leven. De vernietiging ervan maakt het menselijk leven als zodanig onmogelijk.

In de commentaar beoordeelt Calvijn het gebed van Abraham niet

131. Vgl. de wijze waarop hij over God als Rechter spreekt in verband met de rechtvaardigingsleer; Hfdst. III, 79 e.v.

145

vanuit een dogmatische vraagstelling, maar vanuit de inleving in Abra­hams persoon. En dan wint de humanitas het. Abraham weet zich als mens verbonden met zijn medemensen, ook met degenen over wie God zijn oordeel uitgesproken heeft. Van daaruit komt Calvijn tot een on­verdeeld positieve waardering van het gebed. Dat Abraham met God in discussie gaat is dan geen bezwaar meer, ook voor God niet. Integendeel, de houding van Abraham bevalt Hem, aldus Calvijn. Hij voelt zich hier niet geroepen God tegen beschuldigingen van onrecht en wreedheid te verdedigen. Hij kiest — met Abraham — de kant van de mens in de overtuiging dat God de discussie wel aankan. Dat geeft Calvijn de ruimte om het gebed van Abraham te interpreteren als een vertrouwelijk ge­sprek tussen twee vrienden waarin beiden hun inbreng hebben en niets voor elkaar verzwijgen, en waarin God het zelfs op prijs stelt als een mens voor zijn medemensen tussenbeide treedt. Abraham vraagt God `vertrouwelijk' en God antwoordt hem `vriendelijk'.132 Hij vindt Abra­hams optreden niet `onbeschaamd' of `lastig'. Intussen noemt Abraham zich `stof en as'. Hij blijft een mens die zijn grenzen kent en zich van de `menselijke situatie' (hominum conditio) bewust is.

`Verder' — voegt Calvijn toe — `schittert ook hierin Abrahams men­selijkheid (refulget Abrahae humanitas), dat hij weet dat Sodom vol zit met het meest afzichtelijke bederf en dat hij het zich toch niet voor kan stellen dat allen door de besmetting met de misdaden zijn aangetast. Hij neigt eerder tot een billijk oordeel, zodat hij meent dat er in de grote massa enkelen schuilgaan die deugen.'133 De verbondenheid met de me­demens leidt tot mildheid in het oordeel over anderen. Men weet dat men ook zelf mens is, net als de ander.

Medemenselijkheid in de vorm van mildheid in het oordelen treft men nog een keer aan in het gedeelte van boek III dat over de uitverkiezing handelt. De passage stamt uit de editie van 1539.134 Calvijn geeft in

132. Bij 18:27 e.v.

133. Calvijn richt zich als hij over de zonden van Sodom spreekt niet eenzijdig op sexuele ongebondenheid. Met Ezechiël (16:48, 49) noemt hij eerst `weelde', `verzadiging van brood', daarna `trots' en `wreedheid', daarna overgave aan `dierlijke begeerten'. Het één leidt tot het ander (bij 18:27 e.v.). Bij 19:5 spreekt hij zelfs terughoudender dan de tekst en betrekt hij het woord `kennen' niet op sexueel contact, maar verklaart hij het als `leren kennen wie zij zijn'. Hij leest de ongebondenheid van de inwoners van Sodom uit de geschiedenis als geheel af.

134. III 24, 7.

146

eigen woorden enkele gedachten uit het elfde hoofdstuk van Paulus' brief aan de Romeinen weer.135 Paulus bestrijdt daar volgens Calvijn niet de `eenvoudige zekerheid' die christenen mogen hebben in het geloof, maar de `zekerheid van het vlees', die `hooghartigheid, aanmatiging en ver­achting van anderen met zich brengt', die `nederigheid uitdooft en eer­bied voor God' en leidt tot `het vergeten vau de genade die men ontvan­gen heeft'. `Want' — zegt Calvijn — `hij spreekt de heidenen aan en leert hen dat zij niet trots en onmenselijk (superbe ei inhumaniter) met de Joden de spot moeten drijven, omdat die (naar zij beweren)' 36 verstoten zouden zijn en zij in hun plaats gesteld.' l Iet vergeten van het feit dat men zelf van genade leeft leidt tot een onmenselijke houding ten opzichte van anderen, in dit geval van de joden. Wie weet dat hij genade ont­vangen heeft zal niet van bovenaf op een ander neerzien. Hij weet dat hij, net als die ander, mens is. Daarom zal hij in zijn oordeel over die ander altijd mild en terughoudend zijn. De genadeleer dient hier de me­demenselijkheid, in het bijzonder ook ten opzichte van de Joden. Een besef van verbondenheid — van mens tot mens — met Israël is kenmer­kend gebleven voor de kerken die door de leer van Calvijn gestempeld zijn.137

Nog één keer komen de eenheid van het menselijk geslacht en de schei­ding die God erin aanbrengt met elkaar in botsing als Calvijn aan het eind van het derde boek van de Institutie `de uiteindelijke opstanding' behandelt.138 Hij stelt daar de vraag naar de reikwijdte van de opstan­ding: `Maar hier rijst een moeilijker vraag: Met welk recht de goddelozen en door God vervloekten delen in de opstanding die toch een bijzondere weldaad van Christus is. Wij weten dat in Adam allen aan de dood

135. Rom. 11:18 e.v.

136. Quia wordt hier gevolgd door een conjunctief en geeft een reden aan die alleen in de gedachten van het subject (de heidenen) geldt; H. Menge, Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik (13e druk, verzorgd door A. Thierfelder), Mi nchen 1962, antwoord 368. A. Sizoo, Johannes Calvijn, Institutie, of onderwijzing in de christelijke godsdienst, 3 delen, 3e druk, Delft 1956, vertaalt: `omdat de Joden verstoten en zij (de heide­nen) in hun plaats gesteld waren', als objectieve grond dus. Kleine vergis­sing, fundamenteel verschil! Zie Hfdst. VI, 182.

137. Zie A.H. Oberman, Wortels van het antisemitisme, Christenangst en jo­denramp in het tijdperk van humanisme en reformatie, Kampen 1983 (ver­taling uit het Duits van 1981), 124 e.v.

138. III 25, 9 (1559).

147

overgegeven zijn. Christus is gekomen als de opstanding en het leven,139 maar kwam Hij om het hele menselijk geslacht zonder onderscheid (pro­miscue totum genus humanum) levend te maken? Maar wat is minder passend dan dat zij in hun hardnekkige blindheid dat bereiken wat Gods trouwe dienaren alleen door het geloof verkrijgen? Tenminste, dit blijft vast staan dat de ene opstanding tot veroordeling is en de andere tot leven, en dat Christus zal komen om de schapen van de bokken te schei­den.'140 Het oordeel maakt de scheiding definitief, maar het merkwaar­dige is dat zelfs hier de eenheid van de totale mensheid niet geheel wordt opgeheven. Calvijn argumenteert hier vanuit de dagelijkse ervaring. Door de zondeval hebben de mensen het recht op de erfenis van de we­reld en daarmee zelfs het recht op brood verloren, en toch laat God de zon opgaan over goeden en bozen en overlaadt Hij hen voor dit leven met alle goeds.141 `Hieruit' — zegt Calvijn — `weten wij zeker dat de dingen die aan Christus en zijn ledematen toekomen ook naar de god­delozen toevloeien, niet om tot hun rechtmatig eigendom te worden, maar om te maken dat ze minder te verontschuldigen zouden zijn.' Soms krijgen zij zelfs meer dan de gelovigen. Zo krijgen ze ook deel aan de opstanding, maar alleen om tegen hun wil te verschijnen voor de rech­terstoel van Christus die zij nu als meester en leraar afwijzen. Tenslotte wijst Calvijn op het feit dat de Schrift dikwijls de opstanding en de heer­lijkheid alleen aan Gods kinderen voorhoudt en de opstanding tot het oordeel buiten beschouwing laat. Dat is `omdat het eigenlijke doel van de komst ván Christus niet de ondergang maar het behoud van de wereld is. Daarom' — zegt Calvijn — `wordt ook in de geloofsbelijdenis alleen van het gelukzalige leven melding gemaakt.' Zo tracht Calvijn zelfs bij de behandeling van oordeel en opstanding de eenheid van het menselijk geslacht maximaal te honoreren. Hij wil de opstanding als een evangelie — een heilsboodschap — gepredikt zien. Er mag dan een opstanding tot het oordeel zijn, `eigenlijk' is Christus daar niet voor gekomen.

139. Calvijn verwijst naar Joh. 11:25.

140. Calvijn verwijst naar Matth. 25:32. 141. Calvijn verwijst naar Matth. 5:45.

148

Intermezzo II

Een preek over medemenselijkheid

Vanaf februari 1544 legde Calvijn in de door-de-weekse kerkdiensten het boek Job uit. De honderdvierenvijftig preken zijn nog tijdens zijn leven — in 1563 — uitgegeven. De eenenzeventigste preek handelt over Job 19 vers 17 tot en met 25.' Het eerste gedeelte heeft als kerngedachte de `menselijkheid' (humanité) in de zin van `medemenselijkheid', de be­trokkenheid van mensen op elkaar. De preek geeft inzicht in de wijze waarop Calvijn zijn gedachten vruchtbaar maakte voor de gemeente.

De eerste zinnen geven meteen het thema aan: `God heeft de mensen met elkaar verbonden opdat de één de ander ondersteunt en ieder zijn naaste probeert te helpen, en opdat wij — wanneer wij niet meer kunnen doen — toch enig erbarmen en medelijden met elkaar zouden hebben. Wanneer het nu gebeurt dat wij van iedere hulp verstoken zijn, dat men ons kwelt van alle kanten en dat niemand zich menselijk (humain) jegens ons toont, maar ieder wreed voor ons is, is dat wel een zeer harde be­proeving.' Vanuit deze grondgedachte tekent Calvijn de toestand waarin Job zich bevindt: in zijn ellende in de steek gelaten door zijn vrouw, vrienden en personeel. Wanneer ons zoiets overkomt, moeten wij in het oog houden wat God ermee voor heeft: `En zo maakt God soms dat wij van alle menselijke hulp (aide humaine) verstoken zijn omdat Hij ons naar zich toe wil trekken.' De beide keren dat Calvijn hier het woord `menselijk' gebruikt geeft de spanning aan waarin het hele eerste deel van de preek zich beweegt. De eerste maal duidt het de onderlinge ver­bondenheid van de mensen aan. De tweede maal staat `menselijk' in contrast met dat wat van God komt. Hij zondert soms mensen van hun medemensen af om ze des te nauwer aan zich te verbinden, zoals in het geval van Job, of om ze — wat ook mogelijk is — voor hun wandaden te straffen. In deze spanning houdt Calvijn steeds onverkort vast aan de solidariteit met de medemens. Hij grijpt de gelegenheid aan om in te gaan op de verbanden waarin mensen samenleven: `Voor het overige worden wij onderwezen onze plicht te doen ten opzichte van degenen

1. C.O. 34, 113 e.v.

149

die te lijden hebben, volgens dat wat ik gezegd heb, namelijk dat God ons met elkaar verbonden en met elkaar verenigd heeft opdat wij een gemeenschap vormen, want de mensen mogen zich niet volledig afschei­den. Het is waar: onze Heere heeft de samenlevingsorde ingesteld, opdat ieder zijn huis heeft, ieder zijn huishouden, zijn vrouw, zijn kinderen en ieder zijn plaats inneemt. Maar daarom mag niemand zich aan de ge­meenschap als geheel onttrekken om te zeggen: Ik zal alleen voor mijzelf leven. Dat zou een leven zijn, erger dan de botte beesten. Wat moeten we daaruit concluderen? We moeten weten dat God ons door onderlinge verplichting aan elkaar verbonden heeft om ons daarmee te hulp te ko­men. En het minste is wel, wanneer wij iemand in nood zien — ook als wij hem niet zoveel goed kunnen doen als wij wel zouden willen — , dat wij menselijk (humain) tegen hem zijn.'

Na deze inleiding volgt Calvijn — volgens zijn methode — zin voor zin zijn tekst. Naar aanleiding van de klacht van Job dat zelfs zijn ver­trouwelingen hem in de steek gelaten hebben trekt hij een lijn door naar de eenzaamheid van Christus in zijn lijden. Hetzelfde overkomt ook degenen die met Hem verbonden zijn. Ze worden aan zijn beeld gelijk. Het enige dat ons in zulke situaties overblijft is de toevlucht tot God.

`Hebt medelijden met mij, hebt medelijden met mij, jullie vrienden van me, want de hand van God heeft mij aangeraakt' — klaagt Job.2 Het eerste dat Calvijn daarbij opmerkt is dat wij God moeten verheer­lijken als hij iemand straft, want hij is rechtvaardig. Maar men moet niet vergeten dat wat Job overkwam geen straf was voor misdaden die hij gepleegd had. Maar ook in de gevallen waarin dat wel het geval is moeten we geraakt zijn, en wel om twee redenen. Ten eerste verdienen wij zelf niet beter. `Er is reden genoeg waarom God mij zo zou kunnen straffen. Daarom moet ik mij verootmoedigen en mij in de persoon van die mens verplaatsen.' De gedachtengang is vergelijkbaar met die in de Institutie waar Calvijn zegt dat wij `de persoon' van de ander moeten `aannemen'.' Daar had de uitdrukking betrekking op de inleving in het lijden van de ander. Hier wordt een nieuw argument ingevoerd, namelijk dat wij met die ander hetzelfde oordeel verdienen. Zelfkennis dient hier de verbondenheid met de medemens. Daarna komen andere — ook reeds uit de Institutie bekende — argumenten naar voren. `En verder, wanneer wij een mens zien die zo erg als maar kan door God hand geslagen is, moeten wij weten dat hij niet alleen naar Gods beeld gescha­pen is, maar ook dat hij onze naaste is en als het ware één met ons. Wij

2. Job 19:21 (C.O. 34, 117). Ik volg de vertaling van Calvijn. 150

zijn allen van één natuur, wij hebben één vlees, wij vormen het menselijk geslacht. Dat wil zeggen dat wij allen uit éénzelfde bron voortkomen.' Daarom moeten wij als volgt denken: `Ik zie bovendien een arme ziel die op weg is om te gronde te gaan. Moet ik daar geen medelijden mee hebben en hem te hulp komen als ik dat kan? En als ik daartoe niet in staat ben, dan nog moet ik daarnaar verlangen.' Samenvattend herhaalt Calvijn aan het slot van de alinea zijn argumenten en voegt er nog een argument vanuit de verlossing in Christus aan toe: `Daar is een mens die naar het beeld van God gevormd is. Hij is met mij één natuur. En bo­vendien: daar is een ziel die door het bloed van Gods Zoon is vrijgekocht. Moet het ons niet raken als die te gronde gaat?'

Dan neemt Calvijn het probleem dat hij even had laten liggen weer op, namelijk hoe wij moeten staan tegenover de straffen die wij God aan de mensen zien zenden. We moeten medelijden met hen hebben, temeer als we zien dat het niet mensen zijn maar dat het God zelf is die hen slaat. `Is dat geen verzet tegen God als wij medelijden hebben met degenen die voor hun fouten gekastijd worden? Is dat niet hetzelfde als dat wij ons verzetten tegen Gods gerechtigheid?'4 Calvijn antwoordt: `Neen, want wij kunnen zeer wel beide gevoelens in ons hebben: instem­men met Gods gerechtigheid en Hem heerlijkheid en lof toebrengen om wat Hij doet, en niettemin houden wij niet op medelijden te hebben met hen die gestraft worden. Temeer omdat wij evenveel of meer verdiend hebben. Meer nog, omdat wij het heil van allen moeten zoeken, het meest dat van hen die ons het naast zijn en waar er een zekere verbinding is die God tussen ons gelegd heeft.' Zo doen we ook wanneer de aardse rechter iemand straft. `Als we daardoor niet bewogen worden' — zegt Calvijn — `is er geen spoor van menselijkheid (humanité) in ons.' Zo erkennen we ook Gods gerechtigheid en niettemin hebben we medelijden met degenen die zijn straf moeten verduren `om hen moed in te spreken en te hulp te komen. En wanneer wij niet meer kunnen doen, moeten wij tenminste hun heil wensen en God bidden dat Hij zorgt dat de kas­tijdingen die zij ondergaan tenslotte nut hebben en Hij hen daarmee naar zich toetrekt, en dat Hij niet toelaat dat zij verhard blijven en zich tegen zijn hand verzetten.' Daarmee werkt Calvijn de gedachte van de kleinere samenlevingsverbanden waarin mensen leven verder uit. Hoe nauwer de band is die mensen met elkaar verbindt, des te groter de verplichtin­gen die zij ten opzichte van elkander hebben. Hoewel onze liefde tot de

3. Zie pag. 134 e.v.

4. C.O. 34, 119.

151

mensen algemeen moet zijn en zelfs onze vijanden moet omvatten. Ge­dachten die we al uit de Institutie kennen.

`Waarom vervolgen jullie mij als God?'S In deze woorden van Job klinkt grote bitterheid door. Toch plaatst Calvijn hier geen corrigerende opmerking, zoals hij dikwijls doet wanneer hij meent dat Job zich in zijn klachten teveel door zijn gevoelens laat meeslepen.' Hij laat de woorden van Job hier onverkort gelden: `Dat zal wel wreed zijn, als wij de mensen als God vervolgen!' Immers als God mensen vervolgt heeft Hij daar een doel mee. Ten eerste wil Hij dat ieder zichzelf leert veroordelen in de persoon van de ander. Ten tweede wil God ons oefenen in medelijden. Beide argumenten kennen we reeds. Er worden nog enkele opmerkingen aan toegevoegd, bijvoorbeeld dat wij niet op de rechterstoel van God mogen plaatsnemen. De grens tussen God en mens wordt scherp getrok­ken, zoals steeds bij Calvijn: `Ieder moet zichzelf veroordelen en door middel daarvan enigszins binnen de menselijke grenzen gehouden wor­den (estre retenu en quelque humanité), wanneer wij weten dat God rechter moet zijn over allen.' God wil ons niet `wapenen om onmenselijk te zijn' (armer pour estre inhumain) als Hij iemand straft. De verbon­denheid met de medemens blijft. Zelfs de straffende hand van God kan die niet verbreken.

`Waarom kunnen jullie niet verzadigd raken van mijn vlees?' — bijt Job zijn vrienden toe.' Naar aanleiding van deze woorden maakt Calvijn enkele opmerkingen over de wreedheid, het leedvermaak en de wraak­lust die al in het gewone dagelijkse taalgebruik doorschemeren. Als we iemand haten zien we hem graag lijden en zijn we niet gauw tevreden. Men kon kennelijk in het Frans zeggen dat men iemand graag levend zou verslinden. Een stukje taalkritiek: ook ons spreken dient medemen­selijk te zijn. Dikwijls willen wij nog erger dan God. Dat is al te veroor­delen als het onze vijanden geldt. Erger nog is het als we ons zelfs te­genover onze vrienden zo gedragen. `Daarom moeten degenen die zo wreed zijn weten dat zij het niet waard zijn tot het getal der mensen gerekend te worden.' Een gedachte die Calvijn al in zijn Seneca-com­mentaar naar voren had gebracht.' Men moet niet alleen tevreden zijn als men een ander ziet lijden en zijn wraaklust stillen, maar men heeft zich zelfs tot medelijden en — waar enigszins mogelijk — tot het verlenen

5. Job 19:22 (C.O. 34, 120).

6. Bijvoorbeeld naar aanleiding van Jobs klachten in 3:1 e.v.

7. Job 19:22 (C.O. 34, 121).

8. Hfdst. I, 17 e.v.

van hulp te bewegen. `Wel, als God ons tot medemenselijkheid roept (si Dieu nous appelle à humanité) en wij gaan daar dwars tegenin, is dat niet openlijk strijd voeren tegen Hem?' Hij wil ons `leiden tot medelijden en menselijkheid' (compassion et humanité). `Dat is het wat wij hebben op te merken bij deze passage.'

152 153

Vervolg hoofdstuk IV

Ruimte om mens te zijn

Menselijke gevoelens

In het vervolg van zijn beschrijving van het leven van de christen neemt Calvijn een thema op dat hem al in de Seneca-commentaar van 1532 had beziggehouden, dat van de menselijke gevoelens. Had hij het toen al tegen de stoïcijnen voor het gevoel opgenomen, in 1539 doet hij dat opnieuw als hij `het verdragen van het kruis' aan de orde stelt.142 Onder `kruis' verstaat hij alle pijn en tegenslag die iemand in zijn leven kan overkomen, meer specifiek het lijden dat men moet verdragen als men voor gerechtigheid in de wereld opkomt of voor het evangelie of de naam van Christus moet lijden.143 In al deze vormen van lijden heeft men deel aan het lijden van Christus en wordt men voorbereid op de heerlijkheid van zijn opstanding.144

Het gezegde dat men God moet volgen werd al door de stoïcijnen veelvuldig aangehaald.14s Calvijn past het zonder moeite toe op de 'he­melse Vader'. Maar de manier waarop zij het God volgen in praktijk brachten wijst hij af. Wij moeten volgens Calvijn de verachting en de schade die de verdediging van de gerechtigheid en het evangelie met zich brengt `graag en vrolijk' uit Gods hand aanvaarden om dat Hij juist daardoor Christus in ons wil verheerlijken.146 `Maar' — gaat hij verder — `er wordt van ons geen vrolijkheid gevraagd die elk gevoel van bit­terheid en smart uitbant. Anders zou in het kruis niet het geduld der heiligen gevonden worden, als zij niet door smart gekweld en door het hun aangedane leed beangstigd zouden worden.' Calvijn is realist. Hij weet dat armoede, ziekte en smaad pijn doen en dat de dood schrik aanjaagt. De bitterheid die deze dingen teweeg brengen bijt in de ziel. Uitgaande van dit gegeven beschrijft Calvijn hoe de deugden 'dapper-

142. III 8 (vrijwel geheel uit 1539).

143. III 8, 7.

144. III 8, 1 en 7.

145. IIl 8, 4. Zie voor plaatsen bij Seneca en Plato O.S. IV 164, aant. 1.

146. III, 8 8.

154 heid', `geduld' en `opgewektheid' functioneren in het leven van een chris­ten. `Hierin komt de dapperheid van de gelovige mens naar voren, als hij, wanneer hij door het gevoel van een dergelijke bitterheid beproefd wordt — al heeft hij het nog zo zwaar te verdnren — , toch dapper weerstand biedt en zich vrij vecht. Hierin openbaart zich zijn geduld, als hij, al is hij heftig geprikkeld, toch door ontzag voor God in toont gehouden wordt, zodat hij niet uitbarst in één of andere vorm van on­matigheid. Hierin licht zijn opgewektheid op, als hij, gewond door droefenis en leed, rust vindt in de geestelijke vertroosting van God.' Calvijn geeft hier een christelijk alternatief tegenover het stoïcijnse per­soonlijkheidsideaal dat gekenmerkt wordt door serene rust zonder droefheid. Tegen de gevoelloze stoicijn had hij al in 1532 stelling geno­men. Nu zet hij er een christelijk persoonlijkheidsbeeld met eigen deug­den tegenover.

Hij neemt Paulus als bondgenoot tegen de stoïcijnen in de arm. Deze beschrijft de strijd die de gelovigen `tegen het natuurlijk gevoel van smart' te voeren hebben in zijn eigen leven.147 `U ziet dat geduldig het kruis dragen niet hetzelfde is als volledig afstompen en van elk gevoel van smart worden beroofd. Zo hebben vroeger de stoïcijnen de mens die groot is van geest op een dwaze manier beschreven als iemand die, ont­daan van menselijkheid (exuta humanitate), gelijkelijk reageert op voor- en tegenspoed, op vrolijke en droevige situaties — ja, als iemand die door niets geraakt wordt, als een steen.' Dat is een plaatje van geduld dat nergens in werkelijkheid aangetroffen wordt. De tekening die de stoïcijnen van de ideale mens geven is volgens Calvijn onrealistisch en onmenselijk. Gevoelens — ook gevoelens van pijn — horen bij het mens­zijn. Hij ziet onder de christenen nieuwe stoïcijnen opkomen die droef­heid en ongerustheid veroordelen. Theorieën van mensen die weinig te doen hebben en ver van het werkelijke leven staan. `Maar wij hebben niets te maken met die ijzeren filosofie, die onze Meester en Heere niet alleen met zijn woord, maar ook met zijn eigen voorbeeld veroordeeld heeft. Want Hij heeft gezucht en geweend over het kwaad dat Hemzelf en anderen trof, en zijn leerlingen heeft Hij niet anders geleerd.' Enkele voorbeelden uit het leven van Jezus leggen deze nieuwe stoïcijnen het zwijgen op. Hij durfde te erkennen `dat Hij bedroefd was tot de dood toe'.148

Het doel van het dispuut met de stoïcijnen is pastoraal. Calvijn wil

147. III 8, 9. De aangehaalde tekst is 2 Kor. 4:8 e.v.

148. Matth. 26:37 e.v.

155

de gelovigen `van de wanhoop terugroepen'.149 Ze zouden de beoefening van het geduld op kunnen geven als ze merken dat het onmogelijk is om zich van het natuurlijk gevoel van smart te ontdoen. `De Schrift prijst de heiligen om de wijze waarop zij verdragen. Zij worden op zo'n manier door het kwade getroffen dat zij niet breken of ineen storten. Zij worden op zo'n manier door bitterheid gestoken dat zij tegelijk met geestelijke vreugde overgoten worden. Zij worden op zo'n manier door angst ge­drukt dat zij opgewekt door Gods vertroosting herademen.' Maar de gelovige groeit niet boven het mens-zijn uit. Hij blijft zich van nature tegen dingen die hem pijn doen verzetten: `Intussen' — zegt Calvijn — 'bevindt zich in hun hart die vorm van weerstand die maakt dat hun natuurlijk gevoel de dingen die er tegenin gaan ontwijkt en ervoor hui­vert. Maar de vrome gezindheid spant zich in om ook dwars door deze dingen heen tot gehoorzaamheid aan de goddelijke wil te komen.' Zo heeft ook Petrus weerstand tegen het martelaarschap gevoeld.150 Ook hij heeft zich niet `van zijn menselijkheid' kunnen `ontdoen' (humanita= tem exuerat) — zoals Calvijn zegt.

De passage waarin hij zijn gedachten samenvat,151 geef ik volledig weer. `Als wij leerlingen van Christus willen zijn, moeten wij dus hier­naar streven dat onze zielen zozeer met toewijding en gehoorzaamheid aan God gedrenkt zijn dat wij daardoor in staat zijn de tegenstrijdige gevoelens in het gareel te krijgen en aan zijn beschikking te onderwer­pen. Dan zullen wij, door welk soort kruis wij ook gekweld worden, ook in de grootste benauwdheden van onze ziel, standvastig ons geduld bewaren. Want de tegenspoed zelf zal altijd zijn scherpte hebben waar­door wij gebeten worden. Zo zullen wij als wij door ziekte getroffen worden, zuchten, ongerust worden en om gezondheid vragen. Zo zullen wij als armoede ons drukt door de steken van zorg en droefheid worden gewond. Zo zullen wij bij het overlijden van de onzen de tranen storten die wij onze natuur verschuldigd zijn. Maar steeds zal dit de slotzin zijn: Maar de Heere heeft het zo gewild, laten wij dus zijn wil volgen. Ja, zelfs terwijl de smart steekt, temidden van de zuchten en de tranen, is het noodzakelijk dat deze gedachte ertussen komt. Want zij brengt onze geest ertoe om juist die dingen waardoor hij op die manier is aangedaan opgewekt te dragen.'

De wijze waarop Calvijn met gevoelens omgaat is tweeledig. Enerzijds

149. III 8, 10.

150. Joh. 21:18. 151. III 8, 10.

moeten ze ruimte krijgen omdat ze bij het mens-zijn horen. Men moet ze niet proberen uit te zaaien, zoals de stoïcijnen probeerden. Men moet ze ook niet als zondig veroordelen, zoals de nieuwe stoïcijnen onder de christenen willen. Anderzijds moeten gevoelens wel gematigd worden. `In het gareel brengen', temmen, is de uitdrukking die Calvijn in deze passage gebruikt. De gevoelens moeten aan het woord kunnen komen, maar ze krijgen niet het laatste woord.

Tenslotte wijst Calvijn op het onderscheid tussen de filosofische en de christelijke opvatting over geduld en onderwerping aan Gods wil.152 Er zijn maar zeer weinig filosofen die tot het inzicht gekomen zijn dat God ons met verdrukkingen wil oefenen. Maar zelfs zij konden voor de gehoorzaamheid geen ander argument aanvoeren dan `dat dat zo nood­zakelijk is'.153 Men schikt zich in die dingen omdat het geen zin heeft ertegen te vechten. Kon men anders, dan zou men snel ophouden te gehoorzamen. De Schrift weet meer over Gods wil te zeggen. Ten eerste dat die wil rechtvaardig en billijk is. `Verdienen onze ontelbare dage­lijkse overtredingen niet strenger en met zwaardere roeden gekastijd te worden dan met die waarmee wij door zijn mildheid geslagen worden? Is het niet zeer billijk dat ons vlees getemd en als het ware aan het juk gewend wordt opdat het niet volgens zijn aangeboren aard naar wille­keur te keer gaat? Zijn de waarheid en de gerechtigheid van God het niet waard dat wij daarvoor lijden?' — vraagt Calvijn zijn lezers. Zo stelt de Schrift tegenover het `kille liedje' van de filosofen een `levendig en werkzaam gebod'. Maar daar blijft het niet bij. Ten tweede vertelt de Schrift ons dat God wanneer hij ons een kruis oplegt `voor ons heil zorgt'. `Maar' — vraagt Calvijn — `als verdrukkingen heilzaam voor ons zijn, waarom zouden wij ze dan niet met een dankbaar en kalm gemoed aanvaarden?' Daarmee is voor Calvijn het verschil met de stoïcijnse on­derwerping aangegeven. `Deze overwegingen — zeg ik — maken dat onze harten in dezelfde mate door geestelijke vreugde verruimd worden als dat ze in het kruis door een natuurlijk gevoel van bitterheid worden beklemd. Daaruit volgt ook dankzegging die zonder vreugde niet kan bestaan.'

De hier weergegeven passages uit boek III vormen een kerntekst in het hele werk van Calvijn. Overal waar hij in schriftuitleg of pastoraat met menselijke gevoelens te maken krijgt volgt hij dezelfde lijn. Ze moe­ten de ruimte krijgen omdat ze tot het mens-zijn behoren. Ze moeten

152. III 8, 11.

153. Zo Seneca in zijn dialoog De providentia (zie O.S. IV 169, aant. 1).

156 157

•

ook gematigd worden. Het laatste woord is altijd aan de overgave aan (;ods wil. Opvallend is echter dat hij met de heftige gevoelsuitingen die hij iu de Schrift ontmoet niet steeds uit de weg kan. Zo wordt ons in de klachten van de dichter van Psalm 88 `een spiegel van zeldzame versla­genheid en tegelijk van zeldzaam geduld voor ogen gesteld'.154 En door de HEERE aan te roepen als de God van zijn heil `legt hij zich als het ware een teugel aan om de onmatigheid van zijn smart te bedwingen'.155 'Faal die wij uit de Institutie kennen. Maar als de klachten in hevigheid toenemen en de dichter spreekt alsof er van God geen heil meer te ver­wachten is, hoort Calvijn daarin `een te weinig doordachte uitlating' (vocem paruur consideratam). S6 Hevige smart `benevelt' soms de geest, ook bij de gelovigen, zodat zij soms voor een ogenblik de goddelijke voorzienigheid vergeten. Als de dichter halverwege de psalm God uit­daagt alsof die niet in staat zou zijn doden op te wekken, gaat dat Calvijn echt te ver. Dat is een `uitwas' die `niet te verontschuldigen' is,157 hoewel God de zwakheid van het vlees in de heiligen `met vaderlijke toegevend­heid verdraagt'. De corrigerende opmerkingen die Calvijn hier plaatst zijn tekenend voor zijn eigen persoon. Tegenover de stoïcijnen neemt hij het op voor het menselijk gevoel. Maar in de ontmoeting met de Schrift blijkt hij op dit punt toch meer stoïcijn dan hij weten wil. Waar de storm van de gevoelens het denken benevelt voelt hij zich niet op zijn gemak.158

Iets dergelijks bemerkt men bij Calvijn wanneer hij over sexualiteit spreekt. Naar aanleiding van het zevende gebod had hij over het huwe­lijk als één van de grondvormen van menselijk samenleven gesproken.159 Maar hij brengt bij de bespreking van dat gebod ook andere aspecten van het huwelijk naar voren. Hij geeft het doel van het gebod aan met de woorden `schroom' (pudicitia) en `zuiverheid' (puritas).160 Wat afge­wezen wordt is `alle onzuiverheid' (immundities). De hoofdinhoud van het gebod vat hij als volgt samen: `dat wij door geen enkele gemeenheid of onmatige begeerte van het vlees verontreinigd mogen worden. Daar­aan beantwoordt het positieve gebod, dat wij alle onderdelen van ons

154. Commentaar bij Ps. 88:1 (1557).

155. Bij Ps. 88:2 e.v.

156. Bij Ps. 88:6.

157. Bij Ps. 88:11 e.v.

158. Behalve in de commentaar op de Psalmen zijn voorbeelden hiervan te vin­den in de preken over het boek Job. Zie Intermezzo II, aant. 6.

159. Zie pag. 137 e.v. 160. II 8, 41 (1539).

158

bestaan op ingetogen en beheerste wijze inrichten.' Het huwelijk is de door God ingestelde levensvorm waarin dit gebod gestalte krijgt. Daarin heeft ook de lichamelijke eenwording van man en vrouw een plaats. Deze kan alleen op een zuivere en eerbare wijze plaatsvinden binnen de totale leefgemeenschap die het huwelijk is. Bevrediging van sexuele be­geerte buiten de huwelijksrelatie wordt door het gebod veroordeeld.

Calvijn stelt nadrukkelijk dat de mens van nature op het huwelijk is aangelegd.161 Dat houdt een positief oordeel over het huwelijk — inclu­sief de geslachtsgemeenschap — in. Het is een door God gezegende le­vensvörm.162 De onthouding is een bijzondere gave die Hij aan enkelen uitdeelt met het doel dat zij zich niet meer vrijheid kunnen wijden aan de dingen van Gods koninkrijk.16' Wie deze gave niet bezit is op het huwelijk aangewezen. De verheerlijking van de maagdelijkheid die zich in de kerk van de oudheid en de middeleeuwen ten koste van het huwelijk had ontwikkeld, heeft hier plaatsgemaakt voor een positieve waardering van het huwelijk als een goede gave van God.'64 De uitleg van het ze­vende gebod staat vanaf 1539 zo goed als vast. In 1543 voegt Calvijn een passage in waarin hij de kerkrechtelijke konsekwentie uit dit stand­punt trekt en het verplichte priestercelibaat afwijst.'65 Hij ziet daarin een `strijden met God en de door Hem ingestelde natuur'. Daarmee be­vestigt hij zijn positieve beoordeling van het huwelijk.

Deze nadruk op de natuurlijkheid van het huwelijk en de geslachts­gemeenschap houdt niet in dat Calvijn aan de sexuele begeerte de vrije teugel wil [laten. Net](http://laten.Net) als bij de hierboven besproken gevoelens is ook hier matiging nodig. Telkens gebruikt hij uitdrukkingen die daarop wij­zen. `Onmatige begeerte van het vlees' (libidinosa internperies carnis) wordt afgewezen.166 Men mag zich niet `in teugelloze wellust (effraenem libidinem) storten'. Hij spreekt over het `temmen (domare) van de be­geerte',167 en positief over `de eer en de gematigdheid (honestas, tempe­rantia) van het huwelijk'.16a Ten eerste dient het huwelijk zelf niet alleen

161. II 8, 42 (1539): per naturae conditionem.

162. II 8, 41 en 44 (1539).

163. II 8, 42 (1539).

164. Meer nog dan bij Luther. Zie H.W. de Knijff, Venus aan de leiband, Eu­ropa's erotische cultuur en christelijke sexuele ethiek, Kampen 1987, 174 e.v.

165. II 8, 43.

166. II 8, 41 (1539).

167. II 8, 43 (1543).

168. II 8, 44 (1539).

159

uy,

het menselijk samenleven maar ook de ordening van de sexuele begeerte. Het wordt een `geneesmiddel (remedium) tegen onmatigheid' ge­noemd.169 Maar ook binnen het huwelijk is niet alles geoorloofd. Het mag niet door `ongetemperde losgelaten begeerte' (internperata et disso­luta libidine) verontreinigd worden.170 Het dient om de `maat' (modus) aan te geven, leidt tot `gematigdheid' (modestia) en mag niet `uitstromen in elke uiterste vorm van lustbeleving' (in extremam quanque lasciviam exundare). Het gaat hierbij om een totale levensstijl. Daarom moeten het verlangen van de geest, de blik van de ogen, de aankleding van het lichaam, de woorden die men in de mond neemt en wat door de keel naar binnen gaat alles het stempel van de matiging dragen.

De gedachten die Calvijn naar aanleiding van het zevende gebod over sexualiteit ontwikkelt lopen parallel met wat hij in boek III over de men­selijke gevoelens zegt. Ook hier geeft de schriftuitleg een genuanceerder beeld. In de commentaar op Paulus' eerste brief aan de Korinthiërs (in 1546 voor het eerst uitgegeven) rekent hij de beleving van de lichamelijke eenwording van man en vrouw uitdrukkelijk tot de `menselijke gevoe­lens' (humani affectus).171 Het is een `zuivere, eerzame en heilige zaak', een `zuivere instelling van God'. Hij bestrijdt de opvatting van sommige Rooms-katholieke theologen dat het een zonde is die vergeving behoeft. Het zondige ligt in het `ongeordende' en de `onmatigheid' van de gevoe­lens. Maar voor de gelovigen is het huwelijk een sluier die deze gebreken voor God bedekt.

Van de twee grote liefdesliederen in de Schrift heeft Calvijn alleen Psalm 45 van een uitleg voorzien.172 Het ligt in de lijn van zijn huwe­lijksopvatting dat hij aan de letterlijke betekenis van het lied grote aan­dacht geeft. Het is een liefdeslied'.173 Het beschrijft het huwelijk tussen koning Salomo en een Egyptische prinses. `Maar' — schrijft hij — `omdat liefdes soms ten kwade neigen en zelfs de huwelijksliefde nooit zo naar behoren geordend is dat er niet enige onmatigheid van het vlees is bij­gemengd, daarom wordt dit lied ook maskil (`leerdicht') genoemd, opdat

169. II 8, 42 (1539).

170. II 8, 44 (1539).

171. Bij 1 Kor. 7:6.

172. Aan een uitleg van het Hooglied heeft hij zich niet gewaagd. Wel is bekend dat hij het op dezelfde wijze interpreteerde als Ps. 45. Het enige verschil was dat het Hooglied uitgebreider en meer gedetailleerd is; I. Boot, De allegorische uitlegging van het Hooglied voornamelijk in Nederland, Woerden 1971, 110.

173. Bij Ps. 45:1 (1557).

160 wij weten dat het niet over vuile en minder eerbare liefde gaat, maar dat ons in de gestalte van Salomo de heilige en goddelijke verbintenis van Christus met de kerk wordt voorgesteld.' Hoewel Calvijn aan de letter­lijke betekenis van het lied zoveel als mogelijk recht laat wedervaren, krijgt men de indruk dat het zich op de grens bevindt van wat hij zich als een rechte huwelijksrelatie voorstelt. Zijn uitleg krijgt af en toe een verdedigende toon. De uitleg die de psalm via de persoon van Salomo op Christus betrekt moet dan als rechtvaardiging dienen voor wat als beschrijving van een liefde op aards niveau mogelijk aanstoot zou geven.

zeggen dat het lied in die zin een liefdes- of bruiloftslied genoemd wordt, dat het heilig onderricht daarin de eerste plaats inneemt, opdat wij ons geen slechts op lust gerichte of aardse liefde voorstellen.'14 Men vraagt zich af hoe een uitleg van het veel hartstochtelijker Hooglied er uitgezien zou hebben. In zijn ontwerp van een christelijke levensstijl komt Calvijn op voor de menselijke gevoelens, ook de sexuele. Maar hij is toch teveel stoïcijn om zich erdoor te laten meeslepen.' 7' Met de heftigste gevoelsuitingen in de Schrift weet hij geen raad.

Een bijzondere fijngevoeligheid spreekt uit een passage die voor een groot deel uit 1543 stamt.176 Calvijn stelt daarin het gebed voor de doden aan de orde, dat al bij de kerkvaders te vinden is.177 De felheid waarmee hij gewoonlijk kerkelijke misstanden aan de kaak stelt blijft hier achter­wege. Hij probeert de behoefte achter het gebed voor de doden te peilen: `Ik zeg dat hun daarin iets menselijks (aliquid humani) overkomen is en daarom beweer ik dat wat zij gedaan hebben niet tot navolging strekt.' `Menselijk' heeft hier een dubbele betekenis. Enerzijds heeft het betrek­king op de menselijke gevoelens die een situatie van rouw met zich brengt. Tegelijk geeft het aan dat het bidden voor de doden geen god­delijk voorschrift is. `Toch' — zegt Calvijn — `is het aannemelijk dat zij er door een bepaalde reden toe gedreven zijn. Zij zochten namelijk een vertroosting om hun droefheid te verlichten, en het scheen hun onmen­selijk (inhumanum) te zijn om voor God niet enig getuigenis af te leggen van hun liefde tot de doden. Iedereen ervaart hoezeer de aangeboren aard van de mens (hominis ingenium) tot deze aandoening geneigd is.' In 1559 voegt hij nog enkele opmerkingen over heidense begrafenisge‑

174. Bij Ps. 45:7 e.v.

175. Voor de rol van de matigheid in de stoïcijnse visie op sexualiteitsbeleving zie De Knijff 61 e.v.

176. III 5, 10.

177. Voor plaatsen zie O.S. IV 143, aant. 1.

161

U1

brtaiken en dodenoffers toe om deze stelling te bewijzen. De christenen wilden daarbij niet achterblijven. Maar hun bijgeloof groeide uit tot hulp aan de doden in het vagevuur. Na deze godsdiensthistorische in­lassing vervolgt hij zijn oorspronkelijke betoog door naar de beloften van het evangelie te wijzen: `Maar de Schrift voorziet in een andere veel betere en vastere troost wanneer zij getuigt dat de doden die in de Heere sterven zalig zijn.178 En zij voegt daar de reden aan toe: omdat zij van dat ogenblik af van hun inspanning rusten. Maar wij moeten niet zover aan onze liefde toegeven dat wij een verkeerde wijze van bidden in de kerk invoeren.' De beloften van het evangelie zijn van dien aard dat zij — meer dan de leer van het vagevuur — met de menselijke behoefte aan troost rekening houden. Het gebed voor de doden mag plaats maken voor het vertrouwen dat zij van alle inspanning verlost zijn. De wijze waarop Calvijn deze kwestie behandelt verraadt diep inzicht in het rouwpastoraat. Hij erkent de blijvende aanhankelijkheid aan de doden als iets menselijks. Maar hij ontleent aan het evangelie een troost die, dieper gaat dan die van de Rooms-katholieke gebedspraktijk van zijn dagen. In de plaats van hulp aan de doden in het vagevuur het vertrou­wen dat zij rust gevonden hebben bij God.

178. Calvijn verwijst naar Openb. 14:13.

Intermezzo III

Twee emotionele brieven

`Toen het nieuws van de dood van meester Claude en uw zoon Louis voor het eerst aan mij overgebracht werd, was ik zo geschokt en verward in mijn geest, dat ik verscheidene dagen uiets anders kon dan huilen. En hoewel ik mij in de tegenwoordigheid van God enigszins troostte en verlichtte met de hulp die Hij ons biedt in tijd van tegenspoed, toch scheen het mij dat ik voor de mensen in het geheel mijzelf niet was. Werkelijk, tot het doen van het gewone werk was ik niet meer in staat dan wanneer ik halfdood was geweest.'

Zo begint een brief die Calvijn in april 1541 schrijft aan Richebourg, een verder onbekende Fransman.' Zijn zoon die in Straatsburg studeerde was bij een pestepidemie om het leven gekomen. Hij had bij Calvijn ingewoond. Op het moment dat het bericht van de dood van de jonge­man tot hem komt bevindt hij zich te Regensburg als deelnemer aan het godsdienstgesprek aldaar. De dood van de veelbelovende jongen raakte hem zeer persoonlijk. Hij beschouwde hem als een vriend en een zoon. Vanuit Regensburg schrijft hij een troostbrief aan de vader van de over­ledene. De brief gunt een blik in het gevoelsleven van Calvijn en laat hem kennen als een zielzorger die op tere wijze met de gevoelens van anderen omgaat.

De inzet van de brief is allerminst stoïcijns. Het gebeuren heeft Calvijn diep geschokt. Dagenlang verkeerde hij in een volkomen ontredderde toestand. Hij schrijft daarover zonder schaamte en zonder zich te ver­ontschuldigen. Zelfs de gedachte aan Gods hulp troost hem maar 'enigs­zins'. Ook dat schrijft hij zonder zichzelf van geloofszwakte te beschul­digen. Hij gunt de ontreddering en het verdriet dat het overlijden van de jongen teweeg brengt tijd en plaats. Het zijn menselijke gevoelens en als zodanig honoreert Calvijn ze ook.

Bij het verdriet voegen zich de zorgen om degenen die hij in Straats­burg achterliet, in het bijzonder zijn vrouw en de broer van de overledene die ook in tranen moet zijn van vertwijfeling. Hoewel hij goede berichten

1. C.O. 11, 188 e.v.

162

163

ontvangen heeft blijven de zorgen hem drukken, `behalve dat ik mijzelf — zoals ik al zei — om niet geheel te bezwijken ondersteunde en troostte in de tegenwoordigheid van God met gebeden en heilige overdenkingen waarvan Hij ons in zijn woord voorziet'.

De openheid waarmee Calvijn over zijn gevoelens spreekt dient ook een pastoraal doel. `Nu vertel ik u dit alles met dit doel dat de verma­ningen en aansporingen waarmee ik u op dit ogenblik wil vertroosten niet nalaten groot gewicht voor u te hebben. Want u zou soms kunnen denken dat het voor mij heel gemakkelijk is om standvastig en moedig te zijn als het gaat om het verdriet van een ander. Inderdaad, ik breng geenszins mijn eigen standvastigheid naar voren in het verdriet van een ander. Maar omdat God mij door zijn bijzondere goedheid de genade gegeven heeft om mij voor een deel te bevrijden van het verdriet en de smart die ik in bijna gelijke mate met u deel, of om die tenminste draag­lijker te maken, overweeg ik — voor zover dat in een brief en wel een korte brief mogelijk is — de middelen mee te delen die ik tot mij genomen heb en waarvan ik gemerkt heb dat ze mij veel goeds gedaan hebben temidden van zo'n droefenis.'2 Calvijn leeft zich in in het verdriet van de ander, een medemens met wie hij de gevoelens deelt. Hij wil geen troost van uit de hoogte toedienen. Hij gaat naast de ander staan. Daar­bij is hij bescheiden. Hij kent de storm van gevoelens die het overlijden bij de vader teweeg zal brengen en weet dat de troost van de Schriften in zulke omstandigheden maar ten dele door zal dringen.

De gewone troostgronden — het beroep op de geestkracht van de aangeschrevene, het feit dat ieder mens sterfelijk is, en dergelijke — zal hij achterwege laten. Hij doet liever een beroep op `het innerlijk gevoel van de ware kennis van God' die in hem is.3 Het is de Heere zelf die de jongen voor een tijd aan de vader gegeven heeft en hem nu weer tot zich heeft genomen. Dat te weten maakt klachten over het bittere noodlot overbodig. Het dient ons tot heil wat Hij doet. De gedachte aan de voorzienigheid mag de gelovige troost en verlichting geven in alle om­standigheden. Niets mat onze geest zo af als de vragen: `Waarom zo? Waarom is dat niet op een andere manier gegaan? Waarom op die plaats?' Zulke vragen hebben zin als iets door ons eigen plichtsverzuim fout gegaan is. God heeft de jongen tot zich genomen omdat het goed voor hem was van de wereld te scheiden, en om de vader te oefenen. Hij is wijzer dan wij. Het zou voor de jongen moeilijk geweest zijn in

2. C.O. 11, 189.

3. C.O. 11, 190.

164

deze bedorven tijden tot het einde toe goed te leven. Zijn opvoeding heeft vrucht afgeworpen. Hij liet zijn soms wat heftig karakter vormen. Maar het belangrijkste was dat hij `een kinderlijke eerbied voor God' in zijn hart droeg. Zo'n genade moet toch enig tegenwicht geven tegen het verdriet dat de dood veroorzaakt.

Nadat hij deze troostgronden gegeven heeft denkt Calvijn terug aan de vriendschap die tussen hem en de heide overledenen was gegroeid, voor hem een van de belangrijkste vormen van medemenselijkheid. Dan gaat hij in op een vraag die bij de vader zou kunnen opkomen. `Maar wat heb ik eraan — zult u vragen — dat mijn zoon een veelbelovend

kind was, daar hij mij in de eerste bloei van zijn leven ontnomen is?'4

Een vraag die Calvijn beantwoordt door te wijzen naar Christus: `Alsof Christus door zijn dood niet verdiend heeft heerschappij te hebben over de levenden en doden! En als wij hem toebehoren (zoals dat hoort met ons) waarom zou Hij dan geen macht over ons hebben in leven en in dood?' Het is de Heere die de bestemming van ieder mens bepaalt en daarom zegt Calvijn: `Daarom moeten wij niet menen dat hij afgevallen is terwijl hij nog in de knop was, omdat hij in de tegenwoordigheid van de Heere tot rijpheid gekomen is.' Calvijn kan zich het mens-zijn niet los van Christus denken. In Hem wordt ieder mens tot zijn recht ge­bracht. Dat geldt in het bijzonder van deze jongen die oud genoeg ge­worden is om zich een lidmaat van Christus te betonen. `Nadat hij deze vrucht van zich gegeven had is hij gestorven en van ons weggenomen' — zegt Calvijn. `Bovendien moet u niet menen dat u hem verloren hebt. U zult hem in de zalige opstanding in Gods koninkrijk terug ontvangen. Want zo hebben beiden geleefd, zo zijn zij gestorven dat ik niet twijfel of zij bij de Heere zijn. Laten wij dus voortgaan op de weg naar de bestemming die zij bereikt hebben. Er is geen twijfel aan of Christus zal hem en ons dan samen met een onlosmakelijke gemeenschapsband sa­menbinden in de onvergelijkelijke deelname aan zijn heerlijkheid.' Hier komt Calvijn tot de volle omvang van de troost die het evangelie te bieden heeft. Als hij Richebourg tot matiging van het verdriet aanspoort, doet hij dit vanuit het evangelie: `Waak er dus voor om uw zoon te betreuren als iemand die u verloren hebt, want u weet dat hij door de Heere bewaard wordt opdat hij voor altijd de uwe blijft die u slechts voor een ogenblik te leen was toevertrouwd.' Bovendien heeft hij zijn andere zoon mogen houden. Na een karaktervergelijking van beide broers keert Calvijn nog één keer tot de gevoelens van de vader terug:

4. C.O. 11, 192.

165

`Maar — zult u zeggen — het is moeilijk de vaderliefde zozeer uit te banuen of te onderdrukken dat ik geen enkele smart over de dood van mijn zoon gevoel. Maar ik' — antwoordt Calvijn — `verlang niet van u dat u geen verdriet hebt. Want deze filosofie leren wij niet in de school van Christus, dat wij ons van de menselijkheid waarmee God ons be­giftigde (quam Deus nobis indidit humanitatem)5 ontdoen en van men­sen stenen worden. Al deze dingen zijn slechts daarop gericht dat u uw zeer gerechtvaardigd verdriet een maat stelt en het als het ware binnen de juiste grenzen houdt, opdat u de tranen stort die u aan de natuur en aan uw vaderlijke genegenheid verschuldigd bent, maar zich niet geheel aan het treuren overgeeft.' Zo eindigt de brief met een uithaal naar de stoïcijnen. De Institutie in de pastorale praktijk.

Hoe weinig terughoudend Calvijn met zijn eigen gevoelens omging blijkt uit een brief die hij op 8 oktober 1539 in Straatsburg schreef aan zijn oudere vriend en collega Guillaume Farel.' Onderwerp van de brief zijn de verwikkelingen rond Pierre Caroli met wie Calvijn al in 1537 in botsing was gekomen.' Hij had Calvijn van onrechtzinnigheid beschul­digd. Deze had geweigerd de drie oude kerkelijke geloofsbelijdenissen te ondertekenen om zijn rechtzinnigheid te bewijzen. Hij wilde zich niet tot het gebruik van een bepaalde vastgelegde formulering laten dwingen. Calvijn werd op een bijeengeroepen synode in het gelijk gesteld. Na een korte terugkeer naar het Rooms-katholieke kamp meldt Caroli zich in 1539 in Straatsburg aan. Bij het beraad over zijn opname in de gemeente aldaar weet hij Calvijn opnieuw in een vernederende positie te dwingen. In een brief doet Calvijn daarvan verslag aan Farel. In de weergave van de brief let ik vooral op de wijze waarop Calvijn aan zijn gevoelens uiting geeft. De `zorg' om de zaak `hield mij in heftige angst' — schrijft hij. Een gevoel dat Calvijn dikwijls overviel in situaties waarvan de afloop on­zeker was." Caroli valt Calvijn opnieuw aan op zijn houding ten opzichte van de oude belijdenissen. De vergadering komt — zonder dat Calvijn erbij is — tot een compromis waarin Caroli enigszins gespaard wordt ten koste van Calvijn. Het document waarin de uitkomst van het beraad

5. C.O. 11, 194. De brief is oorspronkelijk in het Frans geschreven. Het slot bleef alleen in Latijnse vertaling bewaard.

6. C.O. 10, 396 e.v.

7. Zie Wendel 32 e.v.

8. W.J. Bouwsma, Johannes Calvijn, De man en zijn tijd, Amsterdam 1991 (vertaling uit het Engels van 1988), 43 e.v. gaat in op de rol van de angst in het leven van Calvijn.

166

is vastgelegd wordt hem diep in de nacht gebracht. `Toen ik het gelezen had' — schrijft hij — `was ik door één passage zo van mijn stuk gebracht, dat ik me niet kan herinneren dat ik in dit hele jaar zo terneergeslagen ben geweest.'9 Als zijn collega's hem de volgende dag vragen wat hem dwars zit pakt hij uit. `Daar heb ik zwaar gezondigd omdat ik geen maat heb kunnen houden' — schrijft hij. Het maatgevoel dat hij in de Institutie aanprijst laat hem in de steek: `Want de gal had zodanig van mijn hele geest bezit genomen dat ik naar alle kanten overstroomde van bitterheid. En er was zeker enige reden tot verontwaardiging, als ik maar matiging had betracht.' De verontwaardiging die hij voelde is dus zijns inziens gerechtvaardigd. De zonde zit in het feit dat hij zich door zijn gevoelens liet meeslepen. Hij geeft een verklaring van zijn gevoelens volgens de klassieke humeurenleer. Het evenwicht van de lichaamsvochten was door een overmaat aan gal verstoord. Evenwel gebruikt hij deze verkla­ring niet als verontschuldiging. Het blijft zonde wat hij deed. `Het slot van mijn rede was dat het voor mij vast stond dat ik liever wilde sterven dan dat ondertekenen.' In opperste woede verlaat hij de kamer, nage­lopen door een collega die hem probeert te kalmeren. `Toen ik thuis was teruggekeerd, werd ik door een buitengewoon heftige aanval overvallen, en ik kon in niets anders troost vinden dan in zuchten en in tranen.'

Dan volgt de merkwaardigste passage uit de hele brief. Om verlichting te bekomen reageert Calvijn af op Farel. Hij noemt hem de oorzaak van alle ellende. Hij is van het begin af te vriendelijk voor Caroli geweest. In felle bewoordingen stapelt Calvijn de ene beschuldiging op de andere.

[...] was de schuld' — schrijft hij. `Jeu [...] schrijf ik alles toe wat er fout geweest is.' Hoewel de toegevendheid van Farel maar één schakel in het gehele verloop van de gebeurtenissen vormde, schuift Calvijn alle schuld naar hem toe. Het lijkt alsof hij dit zelf ook in de gaten heeft als hij schrijft: `Sta dus toe, dat ik er enige troost aan ontleen als ik jou aanklaag om dat waar jij je schuldig gemaakt heb en waarvan ik zoveel last heb ondervonden. Maar als ik jou persoonlijk had kunnen toespre­ken zou ik alle onbeheerstheid die ik over anderen uitgestort heb op jou hebben gericht.' Calvijn gooit zijn woede eruit maar hij weet dat hij dat nodig heeft om weer wat opgelucht te raken. Hij neemt enige afstand van zijn gevoelens en gaat ervan uit dat zijn vriend dat ook zal doen. Dat blijkt uit de zin die hij toevoegt aan de groeten van verschillende personen uit Straatsburg die hij aan Farel overbrengt: `Ik weet dat jij voldoende aan mijn weerbarstigheid gewend bent. Daarom verontschul‑

9. C.O. 10, 398.

167

dig ik mij niet voor het feit dat ik jou onhoffelijker behandeld heb dan recht was.' Het lijkt erop dat Calvijn ervan uitgaat dat Farel de brief van zijn vriend voor lief zal nemen en alles over zich heen zal laten gaan om zijn vriend wat opening te geven voor zijn verhit gemoed. Hij besluit met de gewone groeten alsof er niets bijzonders is gebeurd: `Breng mijn groeten over aan alle broeders' [...], en tekent zoals hij gewoon is met: `Je Calvijn.'

In de antwoordbrief van Farel1° klinkt geen verontwaardiging door. Hij voelt met zijn vriend mee maar verandert niet van standpunt. De brief die Calvijn op 27 oktober terugschrijft,11 begint met verontschul­diging voor het feit dat hij na `die stormachtige brief' niets meer heeft laten horen. Hij was in de eerste hitte van zijn toom geschreven. De inhoud staat hem niet meer scherp voor de geest, behalve dat hij zich niet gematigd heeft. Maar het was op dat moment de enige manier om wat verlichting te vinden. Daarna gaat hij met inhoudelijke argumenten op de zaak in. De uitbarstingen komen niet terug. De briefwisseling laat zien dat Calvijn de heftigheid van zijn gevoelens als een realiteit aan­vaardde. Is hij een keer niet tot matiging in staat, dan uit hij ze zonder remmingen omdat er op zo'n moment geen andere mogelijkheid is om zich ervan te bevrijden. Ook Farel aanvaardt deze realiteit. Hij laat alles over zich heengaan tot zijn vriend weer voor inhoudelijke argumenten toegankelijk is.

10. C.O. 10, 408 e.v.

11. C.O. 10, 422 e.v.

168 Vervolg hoofdstuk IV

Ruimte om mens te zijn

Het genieten

De christen behoort volgens Calvijn ook te weten `hoe men van het te­genwoordige leven en zijn hulpmiddeleu gebrnik dient te maken'.179 In dat verband brengt hij de plaats die het genieten in liet menselijk leven inneemt ter sprake. De mens — ook de christenmens — leeft op aarde. En `als men moet leven, moet men ook de hulpmiddelen gebruiken die voor het leven nodig zijn. En ook kunnen wij die dingen niet ontwijken die meer het genot dan de noodzaak lijken te dienen.'180 `Maat houden' is een term die Calvijn ook hier gebruikt. Hij zoekt de juiste maat in de omschrijving van het tegenwoordige leven als een pelgrimstocht. De christen reist als een vreemdeling op weg naar het hemelse rijk. De aarde is doorgangsgebied. Zolang de tocht duurt gebruikt men het goede van de aarde zo dat het voorwaarts helpt op de reis en niet vertraagt. Calvijn heeft kritiek op overigens goedwillende mensen die uit angst voor on­matigheid alleen het gebruik van de aardse goederen willen toestaan voor zover het `van noodzakelijk belang' is (quatenus necessitati interes- set). Zij zijn daarmee echter strenger dan het woord van God zelf. Cal­vijn denkt hierbij aan kerkvaders als Augustinus.181 In enkele in 1559 toegevoegde zinnen haalt hij ook een heidens voorbeeld aan, namelijk dat van de filosoof Crates die zijn rijkdommen in de zee wierp omdat ze hem anders te gronde zouden richten.182 Calvijn verzet zich tegen de asceten binnen en buiten de kerk. Dan keert hij terug tot zijn oorspron­kelijke betoog. De onmatigheid moet aan banden gelegd worden maar niet strenger dan de Schrift eist. Daarom komt hij op, niet alleen voor het gebruik, maar ook voor het genot van wat de aarde biedt. God schiep de dingen tot het welzijn van de mens, niet om hem te gronde te rich­ten.183 `Als wij bedenken met welk doel Hij het voedsel schiep, zullen

179. III 10, opschrift (1559).

180. III 10, 1 (1539).

181. Zie O.S. IV 177, aant. 3.

182. Voor plaatsen zie O.S. IV 178, aant. 1, o.a. Seneca, Dialogi I 6, 2.

183. III 10, 2 (1539).

169

íui

wij tot de conclusie komen dat Hij niet alleen voor het noodzakelijke, maar ook voor genot en vrolijkheid heeft willen zorgen. Zo was in de kleding behalve noodzaak ook elegantie en eerbaarheid zijn bedoeling. In planten, bomen en vruchten, behalve verschillende vormen van ge­bruik, ook het aangename van de aanblik en de lieflijkheid van de geur. Als dat niet waar zou zijn, zou de profeet het niet tot de weldaden van God rekenen, dat de wijn het hart van de mens verheugt en de olie zijn gelaat blinkende maakt.184 De Schriften zouden niet overal om zijn mild­heid aan te bevelen vermelden dat Hijzelf al dergelijke dingen aan de mensen gegeven heeft. En de natuurlijke gaven der dingen laten ook zelf genoegzaam zien met welk doel en in welke mate men ervan mag genie­ten. Of zou de Heere de bloemen werkelijk met een zo grote schoonheid. begiftigd hebben die vanzelf in het oog loopt, en met een zo grote zoet­heid van geur, die onze reukzin binnenstroomt — en zal het dan niet geoorloofd zijn dat het oog door de schoonheid en de reuk door de aangename geur getroffen wordt? Wat meer is, heeft Hij de kleuren niet zo onderscheiden dat Hij de ene aangenamer maakte dan de andere? Wat nog meer is, heeft Hij aan goud en zilver, ivoor en marmer geen bekoring gegeven, die hen kostbaarder maakt dan andere metalen of gesteenten? En tenslotte — heeft Hij niet vele zaken, boven het nood­zakelijk gebruik uit, aanbevelenswaard gemaakt voor ons?' De stijl ver­raadt de gedrevenheid waarmee Calvijn voor het genieten opkomt. De passage loopt uit op een radicale afwijzing van het standpunt van dege­nen die het genieten verbieden: `Weg dus met die onmenselijke filosofie (inhumana illa philosophia)! Zij staat alleen het noodzakelijk gebruik van de schepselen toe, en daarmee berooft zij ons van een geoorloofde vrucht van de goddelijke weldadigheid. En niet alleen dat: waar die fi­losofie zich laat gelden, moet ze de mens van al zijn zintuigen beroven en reduceren tot een blok.'185

Een filosofie die het zintuiglijk genieten afwijst tast het mens-zijn zelf aan. Zij maakt de mens tot een blok, dat wil zeggen: een ding waar geen leven meer in zit. Het genieten wordt hier door Calvijn in het mens-zijn gefundeerd. Mij is één plaats bekend waar hij daar nog bovenuit gaat en het een theologische fundering geeft. Die is te vinden in de commen­taar op Psalm 104 die hij ook in de aangehaalde passage uit de Institutie

184. Ps. 104:15.

185. III 10, 3 (1539). Alleen wanneer men vast beperkt men zich `tot het nood­zakelijke' (ad necessitatem) en vermijdt men de 'genieting' (voluptas); IV 12, 18 (1543).

170

citeerde. Naar aanleiding van vers 31: `De HEERE verblijde zich in zijn werken', merkt hij op dat God zich hier als een goede Vader laat zien die er plezier in heeft zijn kinderen te koesteren en `dat de status (het `staan', het `vaststaan') van de wereld gefundeerd is in die vreugde van God'. Daarom bidt de dichter volgens Calvijn in het laatste vers ook tegen de `misdadigen' en `goddelozen' omdat zij de schepping misbruiken en de vreugde van God in zijn werk verstoren. Het rechte genieten van de schepping is dus een bijdrage aan de vreugde van God. Hoger kan het genieten mijns inziens niet gefundeerd worden. In de Institutie heeft hij dit inzicht uit de commentaar van I557 uiet meer verwerkt. Daar blijft hij op menselijk niveau en fundeert hij het genieten in de humanitas.

Evenals in verband met de menselijke gevoelens, deinst Calvijn ook hier terug voor het ongelimiteerde, een genieten waarbij neen zichzelf geen grenzen stelt. Men moet `de begeerte van het vlees tegengaan'.1s6 Zij moet `tot orde gedwongen worden' en mag niet `zonder maat uit­stromen'. Hij neemt het niet alleen op tegen de asceten maar ook tegen de aanhangers van de onbegrensde vrijheid. Matiging is ook hier het sleutelbegrip. Het genieten van de schepping dient steeds te leiden tot dankzegging aan de Schepper. Dat voorkomt afstomping in het genot van voedsel en wijn, onzuivere lichamelijke en geestelijke begeerte, ij­delheid en behaagzucht in kleding en opschik. In een in 1559 toegevoeg­de zin geeft Calvijn een treffend voorbeeld van het type mens dat hij voor ogen heeft: `Velen gaan zozeer op in het genot van marmer, goud en schilderijen dat zij zelf van marmer worden, als het ware in metaal veranderen, en op geschilderde figuren lijken.' De gedreven renaissan­ce-kunstenaar die totaal in zijn kunst opgaat vindt in Calvijns ogen geen genade. Het ongelimiteerde genot stompt af, ook als het de vorm van artistiek genieten aanneemt. Ook de liefde tot de naaste stelt een grens aan het genieten.187 Het goede van de aarde is de mens toevertrouwd door God. Hij zal verantwoording af moeten leggen voor de wijze waar­op hij het beheerd heeft. Een goed beheer van het aardse is altijd met liefde tot de naaste verbonden. Een genieten dat puur egoïstisch gericht is, is niet te verantwoorden.

Bij de behandeling van de schepping in boek I let Calvijn meer op de `menselijke bruikbaarheid' (ad usus humanos).188 De beweging van zon en sterren, de aarde, het water, de dieren en de overvloed van vruchten

186. III 10, 3 (1539).

187. III 10, 5 (1539). 188. I 14, 2 (1559).

171

La

zijn er voor de mens. Uit de bijbelse scheppingsgeschiedenis leest Calvijn Gods vaderlijke zorg voor de mens af. Het genieten wordt in deze pas­sage uit 1559 niet uitdrukkelijk genoemd. Dat wil niet zegen dat het in Calvijns denken over de schepping geen plaats heeft. In een passage uit 1543189 gebruikt hij in verband met de schepping woorden als 'over­vloed', 'veelkleurigheid', 'schoonheid' en 'versieren'. In 1559 voegt hij er nog een zin aan toe waarin hij over de schepping spreekt als 'een zeer schoon theater' waarin men 'een vroom genoegen schept in de werken van God die vlak voor onze voeten liggen en met de handen te tasten zijn' (ex manifestis et obviis Dei operibus). Het beschouwen van de schepping is bij Calvijn steeds met zintuiglijk genieten verbonden. Maar het is voor hem onmogelijk de schepping los van de Schepper te denken. De beschouwing — en genieting — van de schepping leidt tot 'vertrou­wen' op God, 'aanroeping', 'lof' en'liefde'.190 Het genieten mag zich niet losmaken van het geloof. Als de zintuiglijkheid zich ten opzichte van het geloof in de Schepper verzelfstandigt, komt ook het mens-zijn in gevaar, zoals Calvijn bij sommige kunstfanaten van zijn tijd zag gebeuren.

Calvijn wil op geen enkele wijze het genieten als zodanig tot zonde verklaard zien. Hij bestrijdt de volkse opvatting dat gulzigheid de zonde van Adam was door te wijzen op de veelsoortigheid van de vruchten die het paradijs te genieten bood.191 Hij acht het niet beneden zijn stand om tegen dit stukje volkstheologie in te gaan. Hij peilt de diepere achter­grond ervan. Een opvatting die het genieten van één vrucht tot oor­sprong van alle zonde maakt, maakt het genieten als zodanig tot zonde en werkt belemmerend op iets wat wezenlijk tot het mens-zijn behoort. Het genieten maakt voor Calvijn van meet af aan deel uit van de 'chris­telijke vrijheid', een thema dat hij al in 1536 aan de orde stelt, dus al voordat hij over 'het leven van de christenmens' ging schrijven. De dis­cussies over wat men wel en niet mag eten, welke feesten men mag vieren en welke kleren men mag dragen zijn niet zo onschuldig als men dikwijls wel denkt.192 Ze verstrikken het geweten en voeren de mensen een dool­hof binnen waar ze niet gemakkelijk uit raken. Wie zich afvraagt of het gebruik van linnen geoorloofd is zal tenslotte ook over het gebruik van hennep en vlas in twijfel verkeren. Wie twijfelt of hij een servet mag gebruiken, zal ook niet meer zeker zijn of het gebruik van een zakdoek

189. I 14, 20.

190. I 14, 22 (1543).

191. II 1, 4 (1559); zie Hfdst. III, 43 e.v.

192. III 19,7, al in 1536 (O.S. I 226 e.v.).

172

geoorloofd is. Wie de fijnere spijzen verbiedt zal tenslotte ook gewoon brood niet meer 'in rust voor God' durven eten. Wie aarzelt over een goede wijn zal ook de goedkopere niet 'niet de goede vrede van het ge­weten' drinken en zelfs over helder water in twijfel verkeren. 'Tenslotte' — zegt Calvijn — 'zal hij zover komen dat hij het ongeoorloofd acht, zoals men zegt, om over een dwarsliggend strootje heen te stappen.' Niet zonder enige satire beschrijft Calvijn hier wat er gebeurt als men zijn geweten door meer laat binden dan alleen door het gebod van God. Met Paulus193 komt hij op voor het genieten van Gods gaven met dankzeg­ging. 'Ivoor, goud en rijkdom' zijn 'goede scheppingen van God'.194'La­chen, zich verzadigen, of nieuwe bezittiugen kaan de oude en geërfde toevoegen, van muziek genieten of wiju driukeu is nergens verboden' — zegt hij, uiteraard niet zonder daar enkele matigende opmerkingen aan toe te voegen. 'Begeerte zonder matiging', 'mateloze verkwisting', 'ijdel­heid' en 'aanmatiging' moeten worden uitgeroeid om plaats te maken voor een 'zuiver' gebruik van Gods gaven, 'met een zuiver geweten'. Niet steeds jagend naar meer dan hij gekregen heeft, maar ieder in zijn eigen situatie zich bewust van het feit 'dat allen door God gevoed worden om te leven, niet om te zwelgen'. De gedachtengang die Calvijn hier volgt loopt parallel met degene die hij in 1539 in zijn uiteenzetting over het christelijk leven zal volgen. Het genieten van Gods goede gaven is voor Calvijn geen bijkomende zaak. Het raakt één van de grondvragen van zijn theologie — en van de theologie van de reformatie als geheel: de vraag naar een goed geweten voor God door het geloof in Jezus Christus. Wie het genieten als zodanig tot zonde verklaart ontneemt de gelovigen een vrijheid die zij in Christus hebben. Bovendien — zo zegt Calvijn in 1539 — berooft hij hen voor een deel van hun mens-zijn, een bezwaar dat voor Calvijn minstens even zwaarwegend is.

Nog één keer brengt Calvijn het genieten in de Institutie ter sprake, en wel in het laatste hoofdstuk van boek III dat over 'de uiteindelijke opstanding' handelt.19s De passage stamt uit de laatste druk van de In­stitutie. Calvijn wil liever niet op nieuwsgierige vragen over de stand van zaken na de opstanding ingaan, maar er zijn vragen waar hij niet omheen kan. Zo vragen sommigen zich af 'waartoe het herstel van de wereld dient' als de gelukzaligen aan de engelen gelijk zullen zijn en geen voedsel meer nodig hebben. Het antwoord dat Calvijn op deze vraag

193. III 19,8, al in 1536 (O.S. I 227). Calvijn citeert Rom. 14:14; 1 Tim. 4:5.

194. III 19, 9, al in 1536 (O.S. I 228 e.v.).

195. III 25, 11.

173

geeft is opmerkelijk. `Ik voor mij antwoord daarop dat in de aanblik zelf een zo grote bekoring zal liggen, en in het opmerken ervan een zo grote liefelijkheid, ook zonder gebruik (sine usu), dat die gelukzaligheid alle middelen waardoor we nu geholpen worden ver overtreft. Stellen we ons voor in het rijkste gebied van de wereld, waar geen genot ons ontbreekt, wie is er dan die niet af en toe in het gebruik van Gods wel­daden gehinderd wordt door de ziekten die hem treffen? Wie wordt niet regelmatig door zijn eigen onmatigheid in zijn levensgang belemmerd? Daaruit volgt dat een zuivere genieting die door niets gestoord wordt het toppunt van gelukzaligheid is, ook al houdt het gebruik ten bate van het vergankelijke leven op.'

Als er één tekst is die aantoont hoe wezenlijk het zintuiglijk genieten voor Calvijn tot het mens-zijn behoort, is het wel deze. Hij kan zich de toekomende wereld niet zonder de genieting van de zintuigen voorstel­len. De behoefte daaraan is met de schepping gegeven. Calvijn geeft haar een plaats in zijn theologie tot in de leer van de laatste dingen toe.

Conclusies

Calvijn heeft in 1536 de mens zijn plaats aangewezen voor Gods aan­gezicht. Dat gaf aan het begrip `menselijk' een beperkende, dikwijls zelfs negatieve betekenis. Daarnaast houdt het begrip ook zijn positieve la­ding. `Menselijk' kan bij Calvijn ook aangeven `wat de mens eigen is' of `wat wezenlijk is voor het mens-zijn'. Zijn gedachten daarover krijgen pas in de laatste uitgave van de Institutie hun afronding. Het hoofdstuk over de schepping van de mens naar Gods beeld is grotendeels voor die uitgave geschreven. Het brengt verschillende aspecten van het mens-zijn die tot dusverre alleen verspreid door het hele werk voorkwamen samen tot één afgerond beeld van de geschapen mens. De kwetsbaarheid van het lichamelijke bestaan, de ziel die de adel van de mens is, de goddelijke glans die hem van de andere schepselen onderscheidt, zijn geestelijk ver­mogen, zijn veranderlijkheid, het behoort in de visie van Calvijn alles tot het bestaan van de mens als schepsel.

De bronnen waaraan hij zijn gedachten over het schepselmatig be­staan van de mens ontleent zijn de algemeen menselijke ervaring — dik­wijls, zo lijkt het, naar het leven getekend -, de filosofie, meestal verte­genwoordigd door de denkers uit de heidense Oudheid, en de Schrift. Zo beschrijft hij de bedreigde menselijke situatie aan de hand van de gevaren die de mens dagelijks omringen, maar hij doet het ook aan de hand van de geschiedenissen van de aartsvaders uit het Oude Testament. De ervaringen komen overeen, maar pas de Schrift plaatst ze in het juiste licht. Zij leert de mens in zijn kwetsbare bestaan te vertrouwen op God. Deze tweesporigheid in het beroep op de menselijke ervaring (al dan niet filosofisch doordacht) en de Schrift kenmerkt Calvijns gedachten over het schepselmatig mens-zijn. Zo wordt het bijbelse begrip `beeld van God' allereerst filosofisch ingevuld, met een verwijzing naar de gestalte van het lichaam en de geestelijke vermogens van de mens. Zij geven hem een goddelijke glans die hem onderscheidt van de andere schepselen. Pas daarna geeft hij de uitdrukking een bijbelse invulling met de woorden `kennis', `gerechtigheid' en `heiligheid'. Zo wordt het beeld van God dat door de zonde verloren ging door Christus in de mens hersteld. Deze tweesporigheid is opzettelijk. Calvijns vertolking van de Schrift wil aan­sluiten bij het concrete menselijk bestaan. Zo legt hij de geschiedenissen van de aartsvaders op zo'n wijze uit dat de lezers er hun eigen bedreigde leven in herkennen en hoop leren oefenen op God. De herschepping in Christus tekent hij zo dat ook de adel van de mens die hem van de andere schepselen onderscheidt daarin tot zijn recht komt. De algemeen men­selijke elementen in de beschrijving van de mens als schepsel zijn als het ware de weerhaken waarmee de vertolking van de Schrift zich vastzet in het bestaan van de hoorder. Het evangelie mag niet blijven zweven. Het wil de mens op God richten in zijn concrete bestaan. De algemeen menselijke en filosofische gedachtengangen vormen een wezenlijk be­standdeel van zijn theologie. Haalt men ze eruit weg, dan verwordt zij tot een `kille bespiegeling' (om een uitdrukking van Calvijn zelf te ge­bruiken)196 die aansluiting bij het concrete menselijke leven mist.

In boek I behandelt Calvijn de mens als schepsel, in boek III schept hij een beeld van de christenmens. Het feit dat hij in de leer van de Heilige Geest een eigen plaats voor de christen als mens inruimt is ken­merkend voor hem. Naast de uitleg van de tien geboden heeft hij be­hoefte aan een meer afgerond beeld van het leven van de christen. Hij wil dat beeld `vorm geven' en ontwerpt een model dat hij de lezer in handen geeft. Hij concurreert daarmee met de `filosofen' die op hun manier hetzelfde probeerden. Als christen gaat hij een kritisch gesprek met hen aan. Hij wijst hun ijdele redeneerkunst af en voegt zich naar de eenvoud van de Heilige Geest. Hij fundeert de aansporingen die hij geeft door te wijzen op Gods genade in Christus en de navolging van Christus'

196. Bijv. I 2, 2 (1559): frigidis [...] speculationibus; vgl. I 5, 9 (1539) inani speculatione. Calvijn verzet zich tegen een theologie die losraakt van de menselijke ervaring; zie Doumerge 64 e.v. over Intellectualisme et mysti­cisme.

174 175

voorbeeld. De filosofen beroepen zich alleen op de natuurlijke waardig­heid van de mens en houden geen rekening met de zonde die de mense­lijke natuur heeft aangetast. De leer van de filosofen doet een beroep op het verstand, het evangelie heeft de hele mens op het oog. Pas als men `neen' zegt tegen het autonome verstand waar de filosofen van uitgaan komt er plaats voor Christus en de leiding van de Geest. De filosofie leidt tenslotte tot zelfverheerlijking, het evangelie tot dienst aan God en de naaste. Zo stelt Calvijn zijn `christelijke filosofie' tegenover de heide­nen en ontwerpt van daaruit een eigen mensbeeld. Een generatie later ontwerpt Michel de Montaigne (1533-1592) in zijn Essais een eigen — hoogst persoonlijk — beeld van het menselijk bestaan. Ook hij gaat het gesprek met de filosofen aan, maar vanuit een ander standpunt dan Cal­vijn. Hij laat zich in het gesprek leiden door de observatie van zijn eigen denken, voelen en handelen. Het evangelie speelt in zijn werk nauwelijks een rol. Hij deelt met Calvijn de belangstelling voor het mens-zijn en de vormgeving daarvan. Maar hij betoont zich daarbij in tegenstelling tot Calvijn ten diepste een — stoïcijns getint — filosoof. De subtiliteit waar­mee hij het menselijk gedrag — voornamelijk bij zichzelf — waarneemt maakt de Essais ook vandaag nog tot fascinerende lectuur.

Calvijn geeft in zijn beeld van de christenmens zoveel mogelijk ruimte aan het `menselijke', aan dat wat de mens eigen is, wat wezenlijk tot het mens-zijn behoort. Daartoe rekent hij de verbondenheid met de mede­mens, een thema dat al in de Seneca-commentaar van 1532 aan de orde komt, evenals de menselijke gevoelens, en tenslotte het genieten. Deze dingen zijn wezenlijk voor het menselijk bestaan, maar pas in het leven van de christen komen ze tot hun eigenlijke bestemming. De wijze waar­op Calvijn over gevoelens spreekt vertoont een vast patroon. Enerzijds komt hij ervoor op tegenover de stoïcijnen die de volledige beheersing van het gevoel nastreven. Pijn en verdriet zijn realiteiten. Zij worden gevoeld en moeten geuit worden. Maar men mag zich niet door zijn gevoelens mee laten slepen. Er is matiging nodig. Tenslotte geeft de ge­lovige zich over aan Gods wil, wat voor Calvijn iets anders is dan de stoïcijnse berusting in het onvermijdelijke.

In de uitleg van de Schrift kan Calvijn met deze denkwijze niet steeds uit de voeten. Bij de heftigste gevoelsuitingen in de Schrift ontbreekt het naar zijn inzicht aan matiging. Hij blijkt zich op zulke ogenblikken niet geheel van het stoïcijnse denken los te kunnen maken. Ook de overgave waarmee in de Schrift de liefde tussen man en vrouw bezongen wordt komt in de theologie van Calvijn niet volledig tot klinken. In de omgang met de Schrift komen ook de grenzen van Calvijns mensbeeld aan het licht.

Niet alleen het gevoel, ook het genieten is voor Calvijn iets wezenlijk menselijks. Hij neemt het ervoor op tegenover degenen die het afwijzen en alleen het gebruik van de schepping geoorloofd achten. Evenals bij het gevoel speelt ook hier het begrip matiging een belangrijke rol. On­beperkt genieten is voor een mens even afstompend als een algehele af­wijzing ervan.

In de tekening van de christenmens ontleent Calvijn — evenals in zijn beschrijving van de mens als schepsel — zijn gedachten aan de Schrift, de filosofie en aan de waarneming van het menselijk bestaan zelf. Zo fundeert hij de onderlinge verbondenheid van het menselijk geslacht in de schepping van de mens naar Gods beeld en in de verzoening in Chris­tus. Tegelijkertijd kan hij zich voor dezelfde gedachte ook beroepen op de gemeenschappelijke menselijke natuur. Voor de realiteit van gevoe­lens van pijn en verdriet beroept hij zich op de menselijke ervaring te­genover de stoïcijnen die zijns inziens buiten het leven staan. Maar hij ziet dezelfde gevoelens ook in de gelovigen in de Schrift en in Christus zelf. Voor het genieten beroept hij zich op de zorg — zelfs de vreugde! — van de Schepper, maar ook op de spontane werking van de zintuigen. De rol die ervaring en filosofie bij Calvijn spelen is een andere dan die welke zij spelen bij Montaigne. Montaigne schrijft Essais, `proeven'. Men zou ze denkexperimenten kunnen noemen. Hij observeert het men­selijk denken en handelen in zijn oneindige variëteit en maakt daarbij gebruik van wat de heidense filosofen en dichters voor hem gedacht en gezegd hebben. Ook Calvijn observeert het menselijk leven in zijn wis­selende gestalten. Maar bij hem is het steeds de Schrift die de richting van zijn denken bepaalt. Het vrije experiment van Montaigne is hem vreemd. De vrijheid die de laatste voor zich opeiste had ook iets van vrijblijvendheid aan zich. Hij hield zich zoveel mogelijk afzijdig van het publieke leven en sloot zich liefst lezend en denkend in zijn toren op. Calvijns denken is juist op het leven in de maatschappij gericht. Dat blijkt uit de paragraaf waarmee hij zijn beschrijving van het leven van de christenmens afsluit.197

Daar betoogt hij dat men in alles wat men in zijn leven onderneemt op zijn roeping heeft te letten. De reden die hij daarvoor geeft is ken­merkend voor de concrete gerichtheid van zijn denken. `Want' — zegt hij — `Hij (God) weet hoe groot de onrust is die in de menselijke aard (humanum ingenium) gloeit, hoezeer zij door lichtzinnige springerigheid her en der wordt meegevoerd, hoe begerig haar eerzucht is om verschil-

197. III 10, 6 (voor het grootste gedeelte uit 1539).

176

177

lende zaken tegelijk aan vatten. Daarom heeft Hij aan de verschillende maniereu van leven ieder eigen plichten toegekend, om te voorkomen dat door onze dwaasheid en roekeloosheid alles door elkaar gemengd zon worden. En om te voorkomen dat iemand roekeloos over zijn gren­zen zou gaan heeft Hij zulke manieren van leven roepingen genoemd. Daarom heeft de Heere aan ieder afzonderlijk zijn eigen manier van leven als het ware als een wachtpost toebedeeld, opdat men zich niet gedurende de hele loop van zijn leven overal heen zou laten voeren.' In een in 1559 toegevoegde passage laat Calvijn zien wat hij concreet met roeping bedoelt. Het overheidsambt en de huisvader dienen als voor­beelden. In de afsluitende zin die weer uit 1539 stamt vat hij zijn ge­dachten over roeping nog eens samen: `Hieruit wordt een uitnemende troost geboren, namelijk dat er geen werk zo vuil en gering is (wanneer u daarin tenminste aan uw roeping gehoorzaamt) dat in Gods oog niet schittert en als zeer kostbaar wordt gezien.' In de roeping krijgt het chris­telijk — en menselijk — leven concreet gestalte. Dat betekent enerzijds begrenzing: van de vele mogelijkheden die men zich vrijblijvend kan denken wordt er maar één gerealiseerd. Maar anderzijds is elke arbeid een roeping van God en krijgt daarmee een unieke waarde. In het geloof mag men weten dat in elke arbeid christelijk en menselijk leven tot ont­plooiing kan komen. Het is dan ook niet voor niets dat Calvijn zich in Genève voor werkloosheidsbestrijding heeft ingezet.198

198. Zie Dankbaar, Calvijn, Zijn weg en werk, Nijkerk 1982 (2e druk), 135. 178

Hoofdstuk V

De benedengrens

Bij de beesten af

Bij de definitieve indeling van de Institntie in vier hoeken behandelt Cal­vijn in het eerste gedeelte van het tweede boek de zonde en de doorwer­king daarvan in de mens. In de aanhef — een tekst die uit de uitgave van 1539 stamt — prijst hij in navolging van de oude filosofen de zelf­kennis aan. Maar als hij aan die zelfkennis inhoud gaat geven volgt hij daarin als christen zijn eigen weg. In deze uitgave valt zelfkennis vrijwel samen met zondekennis en dient zij slechts om de mens van alle zelfver­trouwen te ontdoen en te maken dat men alle goeds van God ontvangt.' In 1559 voegt Calvijn meteen na de aanhef een passage toe waarin hij deze gedachte enigszins nuanceert. Hij laat aan de negatieve zelfkennis een positieve inzet vooraf gaan en herinnert allereerst aan de waardig­heid die de mens als schepsel bezit. Pas daarna laat hij zien wat de mens — in contrast met zijn waardigheid als schepsel — door de zonde ge­worden is. In deze passage maakt Calvijn èen opmerking die van belang is voor zijn visie op de mens. `Want zoals God ons in het begin naar zijn beeld gevormd heeft om onze gedachten te richten op de beoefening van de deugd en op de overdenking van het toekomende leven, zo moeten wij, opdat de adel van ons geslacht die ons van de botte dieren (a brutis animalibus) onderscheidt niet door onze laksheid bedolven raakt, weten dat wij daartoe met denkvermogen en begrip begaafd zijn dat wij door het leiden van een heilig en eerzaam leven ons op het doel richten dat voor ons ligt, namelijk dat van een gelukkige onsterfelijkheid.' Dat de mens zich door zijn denkvermogen van de dieren onderscheidt is oud filosofisch gedachtengoed. Bij Calvijn treft men de gedachte al aan in de Seneca-commentaar van 1532.2 In de Institutie geeft hij een diepere

1. Zo de oorspronkelijke tekst van het slot van II 1, 1; zie O.S. III 229, aant. a.

2. 135, 14 e.v. Hier staan de animalia rationis expertia (`de dieren die het denkvermogen missen') tegenover de homo rationis particeps (`de mens die deel heeft aan de rede').

179

fundering aan het onderscheid tussen mens en dier. Hij vindt die in het feit dat de mens naar Gods beeld geschapen is. Daarmee is ook het doel van het menselijk bestaan aangegeven, namelijk om via een heilig (aan God gewijd) en eerzaam (met de eer van de mens in overeenstemming) leven tot onsterfelijkheid te komen. Deze gerichtheid op het eeuwige leven onderscheidt het menselijk bestaan van dat van de dieren. Het denkvermogen wordt door Calvijn dienstbaar gemaakt aan het levens­doel dat God de mens als schepsel gesteld heeft. Houdt de mens dat doel niet in het oog, dan loopt hij het gevaar zijn menselijke waardigheid te verliezen en te zakken tot het niveau van de dieren.

Hier komt de benedengrens van het mens-zijn in zicht. Die ligt voor Calvijn bij het dierlijke, het beestachtige. Al in de Seneca-commentaar zag hij — in onderscheid met de heersende mening onder de filosofen — de mogelijkheid dat de mens in wreedheid tot beneden het dierlijk niveau zakt.' Sindsdien heeft zijn visie op de doorwerking van het kwaad in de mens zich geradicaliseerd. Daarmee is de mogelijkheid om tot het dierlijke te vervallen alleen maar groter geworden. Zozeer zelfs dat Cal­vijn bij de definitieve vormgeving van de Institutie deze mogelijkheid al bij het begin van de behandeling van de zondeleer uitdrukkelijk noemt. Het thema zal verderop in het werk verschillende malen aan de orde komen. Het moet voor Calvijn een huiveringwekkende gedachte ge­weest zijn dat de mens tot het dierlijke kan vervallen. Hij noemt de dieren `bot' (brutus), `stompzinnig' in de letterlijke betekenis van het woord: niet in staat tot bezinning, tot denken, aanvoelen of begrijpen. In verschillende passages in de Institutie wordt het beeld dat Calvijn van het dierlijke heeft nader ingevuld.

Bij de behandeling van de zonde en haar gevolgen komt als vanzelf de vraag op hoe het bestaat dat er alle eeuwen mensen waren die, geleid door de natuur, hun leven lang het goede nastreefden.4 Zulke voorbeel­den mag men niet aanhalen als argument tegen de leer van het radicale bederf van de menselijke natuur. Ze tonen alleen aan dat er in het bederf toch enige ruimte overblijft voor Gods genade. Niet een genade die rei­nigt, maar één die hen van binnen tegenhoudt. Paulus' toont aan dat ieder mens tot bloedvergieten, roof, giftige taal, kortom, tot alle kwaad geneigd is. `Als elke ziel aan al zulke monsterlijkheden onderworpen is (zoals de apostel durft te stellen), zien wij wat onvermijdelijk zal gebeu‑

3. Hfdst. I, 17 e.v.

4. II 3, 3 (1539). 5. Rom. 3:10-18.

180

ren als de Heere de menselijke begeerte volgens haar eigen neiging zou laten zwerven. Geen enkel razend beest (rabiosa bellua) zou zich zo hals over kop laten meeslepen. Geen enkele stroom, hoe meeslepend en heftig ook, zou met zoveel geweld buiten zijn oevers treden.' Het dierlijke ligt hier in het ongeremde. Het dier volgt ongeremd zijn begeerten, zoals een wilde stroom zijn loop. Als er geen remmingen waren zou het met de mens evenzo gaan. Daarom zorgt God zelf voor remmingen. Calvijn denkt hier aan schaamtegevoel, of vrees voor de wet; anderen leven netjes omdat zij dat nuttig achten; anderen zitten op hoge posten en weten de mensen in het gareel te houden. 1)at doet God — aldus Calvijn — `om het geheel der dingen (rerunt universitas, de wereld) in stand te houden'. Calvijn knoopt hier aan hij een gedachte die we al in de Insti­tutie van 1536 aantreffen6 waar hij zegt dat vrees voor Gods wet de mensen wel niet fundamenteel verandert, maar dat zij toch noodzakelijk is om de menselijke samenleving in stand te houden. In 1539 verbindt hij deze gedachtengang met een andere, door haar in de aangehaalde passage te plaatsen naast het onderscheid tussen het menselijke en het dierlijke. Zou God de mens naar het niveau van het dierlijke laten ver­vallen, dan zou de wereld uiteenvallen. Het bestaan van de wereld zelf zou op het spel komen te staan.

Een belangrijke rol speelt het onderscheid tussen mens en dier in de discussie die Calvijn met bepaalde extreem denkende dopers voerde over de waarde van het Oude Testament. Het hoofdstuk dat daarop betrek­king heeft staat bijna geheel in de Straatsburgse versie van de Institutie, die van 1539. Men mag aannemen dat het een neerslag is van gesprekken die hij met de dopersen in Straatsburg gehad heeft.' Zij spreken over het volk Israël `als over een willekeurige kudde zwijnen (de aliquo por­corum grege), omdat ze raaskallen dat de Heere hen op deze aarde vet­gemest heeft, zonder enige hoop op onsterfelijkheid'.' Hier ligt het dier­lijke in de beperking van het leven tot het aardse bestaan. Het varken dat vetgemest wordt voor de slacht is van een dergelijk beperkt bestaan het beeld. Het onderscheid tussen mens en dier wordt hier gesteld in de betrokkenheid op God en zijn beloften. Die hebben niet alleen op het aardse bestaan betrekking maar omvatten ook de opstanding en het eeu­wige leven. Calvijn hoorde — in tegenstelling tot zijn doperse discussie-

6. O.S. I 62.

7. Pas in 1559 voegt Calvijn de naam van Servet toe; zie O.S. III 403, aant. d.

8. II 10, 1 (1539); vgl. IV 16, 10 (1539).

181

partners — de belofte van het eeuwige leven al in het Oude Testament. De oude Israëlieten leefden niet als varkens voor de slacht maar als men­sen met een eeuwige bestemming. Daarom mag men niet zeggen dat zij `met voorbijgaan en verwaarlozing van de zorg voor de ziel in de jacht naar lichamelijke genietingen afgestompt zijn als het vee' (instar pecu­dum obstupuisse).9 Een lange aanhaling uit Psalm 49 moet aantonen dat de Israëlieten zelf al wisten dat degenen die op hun rijkdom ver­trouwen als vee vergaan.10 Samenvattend verwerpt Calvijn de opinie van zijn tegenstanders `dat de Heere de Joden niets anders voorgehouden heeft, of dat zij niets anders gezocht hebben dan de verzadiging van hun maag, de genoegens van het vlees, bloeiende rijkdom, uitwendige macht, vruchtbaarheid en kinderrijkdom, kortom, alles wat een dierlijk mens (animalis homo) van waarde acht'." Men mag deze zin niet los­maken uit het geheel van Calvijns denken. In het genieten van het aardse schuilt als zodanig geen kwaad.12 Het gevaar ligt in de beperking van het bestaan tot deze dingen. Die doet een mens afglijden tot dierlijk niveau.

Het gaat hier om meer dan een academisch verschil van mening over de uitleg van de Schrift. Calvijns positieve waardering van het Oude Testament gaat gepaard met een positieve visie op het Joodse volk als zodanig, de Joden van zijn eigen tijd inbegrepen. Het feit dat zij het evangelie niet aannemen houdt niet in dat het verbond tussen God en Israël zijn geldigheid verloren heeft.13

In boek III, hoofdstuk 214 — bij de behandeling van het geloof — zegt Calvijn dat alle beloften van het evangelie in Christus besloten liggen. Het gaat in het evangelie om de kennis van zijn persoon en de barmhar­tigheid van God die in Hem geopenbaard is. Degenen die Gods weldaden genieten zonder zijn goedheid daarin te zien `kunnen om die reden niet beter aangaande zijn barmhartigheid onderwezen worden dan het botte vee (bruine pecudes), dat — naar de maat van zijn levenssituatie — de­zelfde vrucht van zijn vrijgevigheid ontvangt en daar toch niet op let'. Hier ligt het dierlijke in het gedachtenloze waarmee men het goede kan genieten zonder op de Gever ervan te letten.

9. 11 10, 3 (1539).

10. II 10, 17 (1539); Ps. 49:13.

11. II 10, 23 (1539).

12. Zie Hfdst. lV, 169 e.v.

13. Zie IV 16, 14 (1539), en Hfdst. IV, 147, aant. 136.

14. III 2, 32 (1539).

182

Hoofdstuk 9 dat de overdenking van het toekomende leven behandelt begint met de opmerking dat de nood die de mens in dit leven treft dient om hem te leren het huidige leven te minachten en hem op het toeko­mende te richten.15 Omdat God weet `hoezeer wij van nature tot dierlijke liefde voor deze wereld (in belluinum mundi huius amorem) geneigd zijn', zorgt Hij op deze wijze dat wij daarin niet blijven steken. `Immers, wij schamen ons ervoor om in geen enkel opzicht boven het botte vee uit te steken (antecellere brutas pecudes), waarvan de situatie in niets voor de onze zou onderdoen, als ons niet de hoop op de eeuwigheid na de dood overbleef.' Calvijn combineert hier twee gedachtengangen. Ten eerste noemt hij — evenals in de aangehaalde passage uit hoofdstuk 2

— de gedachteloze liefde tot de ons omringde wereld dierlijk. Ten twee­de stelt hij het onderscheid tussen mens en dier in de hoop op onsterfe­lijkheid, een gedachte die we al in boek II in de discussie over het Oude Testament ontmoetten. Verderop in het hoofdstuk schrijft Calvijn — aanknopend bij Paulus -- de beesten en zelfs de levenloze schepselen een onberedeneerd besef van de nietigheid van het huidige bestaan en een verlangen naar verlossing toe.16 `Moeten wij' — vraagt hij zich af

— `die met het licht van het verstand begaafd zijn, en, boven het verstand uit, ook door de Geest van God zijn verlicht, onze geest dan niet boven de verrotting hier op aarde verheffen als het om ons wezen gaat?' Bij het filosofische onderscheid tussen mens en dier, het vermogen tot denken, voegt Calvijn hier de verlichting door de Heilige Geest. Beiden zouden de mens in staat moeten stellen zijn natuurlijke doodsvreze te overwin­nen, meer nog, naar de dag van de verlossing te leren verlangen. De verlichting door de Geest betrekt de mens op God en zijn beloften. Het menselijke denkvermogen op zichzelf is daarvoor niet toereikend. Dat komt pas tot zijn doel als het zich dienstbaar maakt aan het geloof.

De aangehaalde passages stammen (behalve de eerste) alle uit de uit­gave van 1539. De uitgave van 1559 voegt slechts een enkel nieuw aspect aan de geschetste gedachtengangen toe. In boek III, hoofdstuk 22 ver­dedigt Calvijn zijn uitverkiezingsleer tegen de verschillende bezwaren die er tegenin gebracht worden. Een van de bezwaren is dat God onder­scheid tussen mensen maakt zonder daarbij op hun verdiensten te letten. De ervaring leert echter dat God vrij is in het bewijzen van zijn genade. Calvijn zou de uitverkiezing van Abraham en zijn nageslacht kunnen aanvoeren om zijn leer te bevestigen, maar in eerste instantie wil hij

15. III 9, 1 (1539).

16. III 9, 5 (1539); vgl. Rom 8:19-22.

183

ti~

dichter bij huis blijven. `Laten zij antwoorden' — zegt hij — `waarom zij mensen zijn en geen ossen of ezels. Hoewel het in Gods macht stond om hen tot honden te maken, heeft Hij hen naar zijn beeld gevormd. Zullen zij het de botte dieren (brutis animalibus) toestaan met God over hun lot te twisten, alsof het om een onrechtvaardig onderscheid ging? Het feit dat zij zelf een voorrecht bezitten dat zij door geen enkele ver­dienste gekregen hebben is even redelijk als dat God zijn weldaden vol­gens de maat van zijn eigen oordeel onderscheidend uitdeelt.'" Het voor­recht dat men als mens in de schepping Gods beeld mag dragen, berust ten diepste in Gods keuze. Niet alleen de eeuwige bestemming van de mens, ook zijn schepping naar Gods beeld wordt door de uitverkiezing gedragen.

In het hoofdstuk over de opstanding noemt hij de opvatting dat de ziel met het lichaam vergaat en pas met de opstanding weer tot leven komt een `beestachtige dwaling' (belluinus [...] error), omdat degenen die deze opvatting huldigen `van de geest die naar Gods beeld gevormd is een verdwijnende ademtocht maken'.18 Dit is voor Calvijn in het licht van zijn denken over de schepping van de mens naar Gods beeld en de waarde van de menselijke ziel19 een onverteerbare gedachte. 'Beestach­tig' is hier meer dan een scheldwoord. Deze dwaling berooft de mens van dat deel `waarin de goddelijkheid het meest schittert' en waarin `de tekenen van de onsterfelijkheid het opvallendst zijn'. Daarmee valt ook het onderscheid tussen mens en dier grotendeels weg.

Het beeld bij uitstek van de dierlijke mens is voor Calvijn de figuur van Ezau. In de Institutie van 1559 noemt hij Ezau een `beest-mens' (homo belluinus) die het niet om een `geestelijke erfenis' te doen is maar die al getroost is als hij `met het vette der aarde en de dauw van de hemel wordt vetgemest'.L1 In de commentaar op Genesis die in 1554 verscheen had hij deze gedachte uitgewerkt tot een levensbeeld. Naar aanleiding van de vraag vau Ezau of er behalve voor zijn broer Jakob ook voor hemzelf een zegen overblijft,21 merkt hij op: `Ezau lijkt hier moed te verzamelen, maar hij stelt de zorg voor de ziel terzijde en vervalt als een zwijn (instar lmrci) tot het vetmesten van zijn vlees.' Hij had in het huis van zijn broer Gods zegen kunnen genieten. `Toch wil hij liever van de

17. III 22, 1 (1559).

18. III 25, 6 (1559).

19. Zie Hfdst. 1V, 111 e.v., 113 e.v.

20. III 3, 25 (1559); vgl. Gen. 27:39.

21. Gen. 27:38.

geestelijke genade verstoken blijven — als hij maar iets apart, voor zich­zelf, bezit — , dan dat hij thuis de mindere is. [...1 Dus zegt hij door van de enige zegen afstand te nemen op bedekte wijze God vaarwel en scheurt hij zich van het lichaam van de gemeente los om zich alleen om dit vergankelijke leven te bekommeren. [...] Wat daarna volgt, namelijk dat hij luid schreeuwend geweend heeft, is meer een teken van grimmige en trotse verontwaardiging dan van berouw, want hij heeft in het geheel niets van zijn woestheid laten varen, maar brulde zoals grimmige beesten (truces bestiae) doen.' Calvijn tekent hier Ezau als iemand die zich totaal overgegeven heeft aan het aardse, het materiële, en die het geestelijke, het heil dat God in zijn woord belooft, daarvoor opzij zet. Door deze overgave aan het aardse plaatst hij zich op beneden-menselijk niveau. Calvijn tekent hier een gestalte. Hij heeft zich — zoals steeds in deze commentaar — in de geschiedenis ingeleefd en het huilen van Ezau als een dierengebrul gehoord, een uiting van een dierlijk innerlijk.

De haat die Ezau ten opzichte van zijn broer koestert en het voorne­men om hem te doden betekent een omkering van `alle natuurlijke rechtsverhoudingen' (omnia naturae iura).22 Het thema van de mens die zijn soortgenoten naar het leven staat en daarmee beneden het niveau van het dier zakt, had Calvijn al in de Seneca-commentaar van 1532 aangeroerd.23 In Ezau blijkt deze mogelijkheid tot werkelijkheid te kun­nen worden. Alleen gevoelens van piëteit ten opzichte van zijn oude vader houden hem tegen. Maar zijn spreken over de naderende rouw over de dood van zijn vader is niet meer dan een gespeeld menselijke aandoening die de haatgevoelens die hij tegenover zijn broer koestert niet kan verbergen. Bij de dierlijke gestalte voegt zich beneden-dierlijk gedrag.

De gedachte van de `beest-mens' bepaalt in de Genesis-commentaar het totale beeld van de figuur van Ezau. Dat blijkt al uit de opmerkingen die Calvijn bij de eerste confrontatie tussen de beide broers maakt:24 `Ondanks dat beide broers van nature gelijk waren, stelt Mozes (de schrijver) ons in de persoon van Ezau als in een spiegel voor ogen hoe alle verworpenen zijn. Zij worden aan hun aangeboren aard overgela­ten, zonder door de Geest te worden geregeerd. [...] Vanwaar komt het dan dat Ezau zijn eerstgeboorterecht te koop aanbiedt? Dat komt alleen omdat hij, verstoken van de Geest van God, slechts smaak heeft in de

22. Bij Gen. 27:41.

23. Zie Hfdst. I, 17 e.v. 24. Bij Gen. 25:29.

184 185

aarde. f...] Verder moeten wij leren, dat degenen die God de genade van zijn Geest niet waardig keurt, dierlijk zijn en bot (animales esse ac brutos), en in een dergelijke mate overgegeven aan het vergankelijke leven, dat zij niet nadenken over het geestelijk koninkrijk van God.' Het woord `spiegel' duidt erop dat Calvijn inderdaad een beeld van Ezau voor ogen heeft. In Ezau tekent hij het mensentype dat ieder zintuig voor het geestelijke mist en alleen `smaak' heeft in het aardse, het ma­teriële. Een uiterste dat hij zijn lezers in de figuur van Ezau laat zien. Een spiegel waarin zij zich kunnen bekijken om over zichzelf na te den­ken en zich de vermaning van de apostel te herinneren: `Laten wij geen onheiligen zijn, zoals Ezau.'25

Men kan zich afvragen of deze tekening aan alle aspecten van de figuur van Ezau recht doet. Zij laat in ieder geval zien wat Calvijn zich concreet bij de verdierlijkte mens voorstelde: de vermaterialiseerde mens die als een beest schreeuwt als hij zijn zin niet krijgt en zijn medemens naar het leven staat als zijn belangen geschaad worden. Het is Calvijn bij de te-' kening van de `beest-mens' om een levenshouding te doen. Hij veruiter­lijkt het dierlijke niet door er bijvoorbeeld Ezaus behaardheid als pas­geborene bij te betrekken. Dat detail functioneert in het beeld van Ezau juist positief: `Ezau heeft zijn naam gekregen vanwege zijn ruwe huid, omdat hij al van zijn eerste kindheid af op de wijze van een man gevormd was.'26 Calvijn geeft Ezau in eerste instantie een voorsprong. Zijn krach­tige gestalte, zijn toewijding aan de jacht, het feit dat hij een `man van het veld' genoemd wordt maken hem tot een veelbelovend man verge­leken bij Jakob van wie aanvankelijk niets bijzonders te vermelden valt."' Ook verderop is Calvijn in de tekening van Ezau niet geheel eenzijdig. Als hij zijn broer na jaren van verwijdering hartelijk ontvangt,28 ziet Calvijn daarin een opflakkering van menselijkheid in Ezaus persoon. Het gaat hier om een bijzondere genade van God die de harten van de mensen in zijn hand heeft en ermee omgaat zoals een dierentemmer met wilde beesten. Hij kan wrede geesten `ombuigen tot menselijkheid' (ad humanitatem inflectere) zoals hier gebeurt wanneer Ezau zich met Jakob verzoent. Calvijn spreekt hier van een `tijdelijk gevoel van menselijkheid' (temporalis humanitatis sensus) en van een `broederlijk gevoel' (frater­nus affectus). Calvijns beeld van Ezau kent nuances. De veelbelovende

25. Bij Gen. 25:30 e.v.; vgl. Hebr. 12:16.

26. Bij Gen. 25:24 e.v.

27. Bij Gen. 25:27.

28. Bij Gen. 33:4.

186

jongeman van het begin en latere ogenblikken van medemenselijkheid worden niet vergeten. Het is Calvijns diepe overtuiging dat God zelf de mens en de mensheid voor verdierlijking behoedt. Zelfs in de beest-mens Ezau wordt daar iets van zichtbaar. Even mag hij zelfs voor zijn broer `een beeld van Gods genade' zijn."

Conclusies

De mens neemt in het denken van Calvijn een middenpositie in tussen God en de dieren. In het dierlijke vindt het meus-zijn zijn benedengrens. De verspreide uitspraken die hij daarover in de lnstitutie doet rondt hij in de uitgave van 1559 systematisch af. 1 lij doet dat door aan het begin van boek II — aan het begin van de zondeleer — een passage toe te voegen over deze benedengrens. Juist in verband niet de zonde komt die grens in het blikveld. Het dierlijke is een niveau waar de mens onher­roepelijk heen getrokken wordt als hij zijn oorspronkelijke bestemming uit het oog verliest. Het dierlijke is voor Calvijn een uiterste mogelijkheid waartoe hij de mens soms angstwekkend dicht ziet naderen. Deze mo­gelijkheid van verdierlijking of — erger nog — afdalen tot beneden-dier­lijk niveau deed hem als jonge humanist al huiveren. Deze huiver blijft ook later in zijn theologisch denken waarneembaar.

Calvijn onderscheidt op twee manieren tussen mens en dier. Ten eer­ste onderscheidt de mens zich van de overige levende wezens door zijn denkvermogen. Een onderscheid dat Calvijn uit de filosofische traditie overneemt. Ten tweede geeft hij het onderscheid een theologische fun­dering in de schepping van de mens naar het beeld van God, en in het doel dat God met de mens op het oog heeft: de beoefening van de deugd en een leven dat op de eeuwigheid gericht is. In de laatste uitgave voegt hij daar nog een verwijzing naar Gods verkiezing aan toe. Een dergelijk samengaan van filosofisch en theologisch denken treft men ook aan bij de omschrijving van het beeld van God in de mens.3" Daarbij moet men wel bedenken dat de filosofische beschouwing aan de theologische on­dergeschikt is. Het denken moet de gerichtheid op het eeuwige leven dienen. Toch kan men het filosofisch element niet zonder schade uit Calvijns gedachtengang verwijderen. Hij wil met zijn theologie aanha­ken bij het algemeen menselijk denken en ervaren.

Ook in zijn spreken over mens en dier volgt hij deze methode. Hij haakt vanuit de theologie in bij de eeuwenoude filosofische discussie

29. Bij Gen. 33:8 e.v.

30. Zie Hfdst. IV, 113 e.v.

187

()ver dit onderwerp. Ook Montaigne heeft er zich op zijn eigen — filo­solisch experimenterende — wijze mee beziggehouden. Deze trekt het hele onderscheid tussen mens en dier in twijfel. Hij schrijft het toe aan de aanmatiging (presomption) van de mens die meent iets te kunnen zeggen over wat er in dieren omgaat.31 Dit voorbeeld toont hoe verschil­lend Calvijn en Montaigne met filosofische vragen omgaan. De vraag naar onze kennis van het dierlijk bewustzijn zou bij Calvijn nauwelijks opkomen. Twijfel aan het onderscheid tussen mens en dier al helemaal niet omdat dat zijns inziens tegen de leer van de Schrift in zou gaan. De schepping van de mens naar Gods beeld geeft het kader aan waarbinnen zijn denken zich beweegt. Bovendien is de vrijblijvende speelsheid waar­mee Montaigne het onderwerp behandelt Calvijn vreemd. Zijn belang­stelling is niet in de eerste plaats filosofisch maar theologisch. Hij ge­bruikt het klassieke onderscheid tussen mens en dier alleen om de gren­zen van het mens-zijn aan te geven.

Dierlijk is voor Calvijn het ongeremd volgen van opkomende begeer­ten, in het bijzonder de begeerte een ander kwaad te doen. Zonder in­nerlijke en uiterlijke remmingen zou menselijk samenleven onmogelijk zijn. Ook het opgaan in het aardse, materiële, is dierlijk. Calvijn staat een uitleg van het Oude Testament voor waarin zowel de aardse als de geestelijke aspecten van het heil naar voren komen. Hij verzet zich tegen degenen die Israël tot een `kudde zwijnen' verlagen. Dierlijk is ook het gedachteloos genieten van het goede zonder op de Gever ervan te letten. Ook een leven zonder uitzicht op onsterfelijkheid acht Calvijn dierlijk. De mens die zijn bestemming uit het oog verliest wordt omlaag getrok­ken naar het dierlijk niveau. Het is God die daaraan een grens stelt en de mens voor de uiterste verdierlijking behoedt.

Tot dusver is het begrip `menselijk' alleen met betrekking tot de mens aan de orde gekomeu. Het begrenst het mens-zijn tegenover God en het dier. Het dient ook om de verschillende aspecten van het menselijk be­staan aan te duiden. In het volgende hoofdstuk gaan we na hoe Calvijn het begrip gebruikt in verband met God en Christus. Daarmee raken we het hart van zijn theologie.

31. Montaigne, Oevres complètes, uitgegeven door A. Thibaudet en M. Rat, Éditions Gallimard 1962, 429 e.v. (Essais II 12).

188

Hoofdstuk VI

Het menselijke in God en Christus

In Calvijns predestinatieleer loopt de spanning tussen God en mens tot het uiterste op) Het lijkt mij moeilijk, wanneer men zich ermee bezig­houdt, aan een zekere beklemming te ontkomen. Iemand als Bolsec kon in de God van Calvijn niets anders zien dan `een huichelaar, een leuge­naar, onbetrouwbaar, onrechtvaardig, [...1 slechter dan de duivel zelf .2 Ook Calvijn zelf huivert voor de verheven besluiten van God. In de hoogspanning van die alomvattende besluiten is het voor een mens nau­welijks uit te houden. Daar staat tegenover dat Calvijn ook op menselijker wijze over God kon spreken. In het bijzonder in de leer aangaande Chris­tus krijgt het menselijke een belangrijke plaats. Dat moet men honoreren, wil men tot een volledig beeld van Calvijns spreken over God komen.

In 1539 laat Calvijn in de Institutie mensen aan het woord die klagen dat God een wreed spel met de mens speelt.' Hij belooft de mens heil op het volbrengen van de wet, terwijl deze daartoe niet in staat is. `Ik ontken' — zegt Calvijn daarop — `dat God op onmenselijke wijze een spel met ons speelt (inhumaniter illudere no bis) als Hij ons tot het ver­dienen van zijn weldaden uitnodigt, terwijl Hij weet dat wij daartoe niet in staat zijn.' Deze handelwijze van God heeft zijn zin. De goddelozen blijven op die manier onrustig in hun geweten en worden eraan herin­nerd dat zij Gods gunst niet waard zijn. De gelovigen worden door de beloften die aan de voorschriften van Gods wet verbonden zijn aange­spoord om des te vuriger zijn genade te zoeken. Het woord `onmenselijk' roept hier het beeld op van een tiran die met zijn onderdanen een kat­en-muis-spel speelt en hen naar willekeur behandelt zonder er rekening mee te houden dat zij mensen zijn. `Onmenselijk' en `wreed' staan hier op één lijn. Beide woorden gebruikt Calvijn in deze passage om de tiran te typeren die geen rekening houdt met de gevoelens van zijn onderda­nen, integendeel, er plezier in heeft om hun pijn te doen. Zo is God niet.

1. Zie Hfdst. III, 83 e.v.

2. Zie Intermezzo I, 40. 3. II 5, 10.

189

Hij prikkelt de mens niet om hem pijn te doen maar om hem op te wekken zijn genade te zoeken.

Hiermee verwant is een zin die Calvijn in 1539 aan het hoofdstuk over `de christelijke vrijheid' toevoegt,4 een hoofdstuk dat voor het grootste deel al in de uitgave van 1536 te vinden is. De gelovigen weten zich bevrijd van de strenge eis van de wet. Zij worden door God als zijn kinderen behandeld, niet als slaven die exact aan alle opdrachten moeten voldoen. Hun werken worden door God aanvaard zoals zij zijn, ook al zijn ze beginnend en onvolkomen, en vertonen ze enig gebrek. In de toegevoegde zin haalt Calvijn een uitspraak aan van de profeet Male­achi: `Ik zal hen sparen, zoals een vader de zoon spaart die hem dient.'5 Het woord `sparen' staat voor Calvijn voor `toegevend zijn' of `op een menselijke manier de gebreken door de vingers zien' (humaniter ad vitia connivere). In de gehoorzaamheid die God van de gelovigen eist houdt Hij rekening met hun menselijke mogelijkheden en beperkingen. Dat geeft de wijze waarop Hij met hen omgaat een menselijke trek.

In het hoofdstuk dat handelt over het gebed verwijs z vee maal naar de menselijke wijze waarop God de mens uitnodigt om tot Hem te na­deren.' Beide passages stammen uit de laatste editie van de Institutie. Bidden moet met aandacht gebeuren — betoogt Calvijn in de eerste van beide passages. Dwalende gedachten moeten worden tegengegaan, hoe moeilijk dat ook is. `Maar hier moeten wij bedenken dat waar God ons bij zich toelaat om Hem vertrouwelijk aan te spreken, het wel zeer on­gepast is om van een zo grote menselijkheid van zijn kant misbruik te maken (abuti tanta eius humanitate) door het heilige met het ongewijde te vermengen. Dan is onze geest niet gebonden door eerbied voor Hem, maar vliegen wij onder het bidden hier- en daarheen, terwijl we Hem uit het oog verliezen — alsof wij een gesprek hadden met een gewoon mens. We moeten dus weten dat alleen diegenen zich deugdelijk en naar behoren aangorden om te bidden, die onder de indruk zijn van Gods majesteit, zodat zij los van aardse bekommernissen en aandoeningen tot Hem naderen.' God wordt hier getekend als een koning die zijn onder­danen als medemensen behandelt. God is voor Calvijn `majesteit', maar wel één met wie een vertrouwelijk gesprek mogelijk is, alsof men sprak van mens tot mens. Maar altijd met eerbied. Bidden is spreken met God, niet met een `gewoon mens'. De grens tussen God en mens wordt bij

4. III 19, 5.

5. Mal. 3:17 naar de Latijnse versie van Calvijn. 6. III 20, 5 en 14.

190

Calvijn steeds scherp getrokken. Verderop in het hoofdstuk gebruikt hij het woord `menselijk' nog eens op dezelfde wijze, als hij verwijst naar de bijbelplaatsen `waaruit wij kunnen proeven hoe menselijk (humani­Ier) God ons tot zich lokt'.

In de tot nog toe aangehaalde teksten heeft `menselijk' steeds betrek­king op de wijze waarop God met mensen omgaat. Calvijn zal het begrip niet snel op God zelf toepassen. Daarvoor is de afstand tussen God en mens in zijn denken te groot. Wel houdt Calvijn rekening met een men­selijke wijze van spreken over God in de Schrift. In dit verband is het slot van hoofdstuk 17 van het eerste hoek van belang. Daar gaat hij in op de plaatsen in de Schrift waar over Gods berouw gesproken wordt. De passage stamt voor het grootste deel uit de uitgave van 1539. Zo kan de Schrift zeggen dat God berouw had over het feit dat Hij de mens geschapen had, dat Hij Saul tot koning gemaakt had, en dat Hij — als Israël zich bekeerde — berouw zou hebben over het kwaad dat Hij hun dacht te doen.' Daarnaast zijn er de gevallen waarin God op zijn beslui­ten terugkomt. Zo voert Hij het aangekondigde oordeel over de stad Ninevé niet uit en voegt Hij vijftien jaar aan het leven van koning Hizkia toe nadat Hij hem eerst zijn op handen zijnde dood had laten aankon­digen.' Het kan volgens Calvijn niet zo zijn dat Hij — afhankelijk van het gedrag van mensen — op verschillende tijden nu eens dit dan weer dat besluit. In God kan geen berouw zijn, evenmin als er dwaling, on­wetendheid of onmacht in Hem is. Zo zegt de Schrift zelf — juist naar aanleiding van de verwerping van Saul als koning' — dat God geen mens is die berouw kan hebben. Calvijn verklaart de aangehaalde plaatsen binnen het geheel van zijn visie op de goddelijke voorzienigheid die hij in het voorafgaande uiteengezet had.10 Calvijn rekent de uitspraken over het berouw van God tot `de spreekwijzen (loquendi formulae) die ons God op menselijke wijze (humanitus) beschrijven'.11 God past zich daar­in aan aan `onze zwakheid' die `zijn hoogheid niet kan bereiken'. De beschrijving daarvan `moet aan ons bevattingsvermogen onderworpen

7. Gen. 6:6; 1 Sam. 15:11; Jer. 18:8, aangehaald in 117, 13.

8. Jona 3:4 en 10; Jes. 38:1 en 5; 2 Kon. 20:1 en 5.

9. 1 Sam. 15:29. In een in 1559 toegevoegde zin vestigt Calvijn nog eens de aandacht op het feit dat deze woorden vlak na de opmerking over Gods berouw naar aanleiding van Sauls koningschap staan — dit om zijn stand­punt exegetisch kracht bij te zetten.

10. Voor een typering van die visie zie Hfdst. III, 58 e.v.

11. I 17, 13.

191

worden om door ons te worden begrepen'. De wijze waarop dat gebeurt is `dat Hij zich aan ons uitbeeldt, niet zoals Hij in zichzelf is, maar zoals

I Iij door ons ervaren wordt'. Zo moet men zich bij Gods toom ook geen `beweging in Hemzelf' voorstellen. De uitdrukking heeft betrekking op de oordelen waarin Hij ons `het gelaat van iemand die in toorn ontbrand is' vertoont. Zo moet men zich bij het berouw van God niets anders dan een verandering in zijn daden voorstellen. Een dergelijke verandering houdt voor God geen zelfcorrectie in. Hij volvoert daarin alleen `wat Hij van eeuwigheid voorzien, goedgekeurd en besloten had, ook al lijkt het in de ogen van de mensen een plotselinge verandering van gedach­ten'. Calvijn betrekt de uitspraken over Gods berouw niet op een ge­moedsbeweging in God zelf maar op de wijze waarop Hij zich aan de mens openbaart. Hij heeft er moeite mee de gemoedsbewegingen die de Schrift aan God toeschrijft in God zelf te plaatsen. In een in 1559 toe­gevoegde passage maakt hij onderscheid tussen de plaatsen waar de Schrift `figuurlijk' (figurate) over God spreekt en plaatsen waar zij `recht, streeks' (palam) — zonder beeldspraak — spreekt.12 De uitspraak over de onmogelijkheid van berouw in God is rechtstreeks, de uitspraken over zijn berouw zijn beeldspraak. Dat God in zijn handelen met de mens ook door innerlijke gemoedsbewegingen gedreven wordt en dat Hij `zich' daarbij ook wel eens `over iets heen moet zetten',13 is iets wat Calvijn zich niet in kan denken. Zijn spreken over God vertoont sterk filosofische trekken. In het bijzonder hoort men er de echo's van opvat­tingen uit de school van de middeleeuwse filosoof-theoloog Duns Scotus in.14 Hij had er in zijn gymnasiumtijd op het Collège Montaigu in Parijs

12. I 17, 12.

13. Vgl. B. Maarsingh, Das Verbum naham, ni, in: Ubersetzung und Deutung, Studien zu dem Alten Testament und seiner Umwelt, Alexander Reinard Hulst gewidmet von Freunden und Kollegen, Nijkerk 1977, 124: `Auch Er hat sich über etwas hinwegzusetzen.' Zo geeft Maarsingh het werkwoord weer als het op God betrokken wordt. Dat houdt geen onbetrouwbaarheid, onzekerheid of wankelmoedigheid in God in. In dat opzicht verschilt God van de mens zoals 1 Sam. 15:29 laat zien. Op dit punt denken Maarsingh en Calvijn gelijk. De filosofische opvatting die Calvijn van Gods onveran­derlijkheid heeft laat zich echter moeilijk combineren met `Gottes tiefem Bewegtsein mit den Menschen' waar de Schrift van getuigt (Maarsingh 125, cursivering van mij).

14. Voor de invloed van het scotisme op Calvijn zie F. Wendel Calvin, Sources et évolution de sa pensée religieuse, Parijs 1950, 92 e.v. en H. Oberman, De Erfenis van Calvijn, Grootheid en grenzen, Kampen 1988, 26 e.v.

192

intensief kennis mee gemaakt, evenals Erasmus, Rabelais en Ignatius van Loyola. Het geheel van Calvijns denken is anders gestructureerd dan dat van Scotus,15 maar in de godsleer zijn de scotistische echo's duidelijk waarneembaar. De scotistische opvatting is dat God zijn eigen wet is. Dat wil zeggen dat Hij gebonden is aan wat Hij besloten heeft, dat zijn wil onveranderlijk is en niet onderworpen aan enige oorzaak buiten Hemzelf.16 Scotus wilde in zijn systeem ruimte scheppen voor God als vrij willend, besluitend en handelend persoon en Calvijn kon zich God niet anders denken. Dat geeft hem de mogelijkheid om recht te doen aan wat de Schrift over Gods willen en besluiten zegt. Maar met de gevoelens die de Schrift aan God toeschrijft heeft hij moeite. Zeker met die gevoelens waarmee God reageert op dingen buiten Hemzelf, of gevoelens die een vorm van verandering inhouden. Deze moeite deelde hij overigens met vrijwel de hele oudkerkelijke en middeleeuwse tradi­tie.17 Hij lost het probleem op door bepaalde uitspraken van de Schrift als `figuurlijk' op te vatten. Daarmee geeft hij zelf de grenzen aan van zijn spreken over God.

Calvijn is zichzelf op dit punt gelijk gebleven in de wijze waarop hij de Schrift uitlegt. Aan het slot van de behandeling van de predestinatie- leer in de definitieve uitgave van de Institutie18 gaat hij in op enkele schriftplaatsen waar Gods willen lijkt vast te lopen op onwil van men­selijke zijde. Met name denkt hij aan de klacht van Jezus: `Jeruzalem, Jeruzalem, hoe vaak heb ik je kuikens bijeen willen vergaderen, maar jij wilde niet.'19 Daarmee vergelijkbaar is de plaats bij de profeet Jesaja waar God zegt `dat Hij zijn weerspannig volk met uitgestrekte armen geroepen heeft, en dat Hij vroeg en laat moeite gedaan heeft om het tot zich terug te voeren'.20 In dergelijke uitspraken `bekleedt' God `zich met menselijke gevoelens' (humanós affectus induens) en `daalt Hij af bene-

15. Zie Hfdst. lII, 60, aant. 54.

16. Wendel 93 e.v. In Scotus' Lectura I 39 (zie Hfdst. III, 60, aant. 54) handelt paragraaf 53 over de goddelijke wil (pag. 138 e.v.). Veranderlijkheid (een onvolmaaktheid) kan in Gods wil niet zijn. De goddelijke wil is — in te­genstelling tot de menselijke — onbegrensd, niet ingeperkt door de objecten waarop hij gericht is.

17. Zie H. Berkhof, Christelijk geloof, Nijkerk 1985 (5e druk), 145 e.v. en H.M. Kuitert, De mensvormigheid Gods, Kampen 1967 (2e druk), 57 e.v.

18. III 24, 17 (1559).

19. Matth. 23:37 in de verkorte weergave van Calvijn.

20. Jes. 65:2 in Calvijns omschrijving.

193

den het niveau van zijn majesteit'. Men moet `al deze dingen' niet `op God toepassen' en daarbij `de beeldspraak verwaarlozen'. Hier wordt `wat menselijk is op God overgebracht' (quod humanum est ad Deum transferri). Calvijn betrekt de aangehaalde woorden op de activiteit die God ontplooide om het volk Israël vast te houden. Men moet hier voor­namelijk aan het zenden van profeten denken.21 Het volk sloeg deze activiteit in de wind, `maar daaruit volgt niet dat Gods raad door de slechtheid van de mensen verijdeld werd'. Hier hoort men opnieuw een echo van de scotistische godsleer. De goddelijke wil is onbegrensd. Een onvervuld verlangen naar spontane wederliefde kan Calvijn zich in God niet voorstellen. Dat is `beneden het niveau van zijn majesteit', zoals Calvijn die zich denkt.

Met het terugkomen op het oordeel van Ninevé en de aankondiging van de dood van Hizkia heeft Calvijn minder moeite. In beide aankon­digingen ziet hij een pedagogisch doel. God had beiden zonder aankon­diging te gronde kunnen richten. Maar Hij laat hun hun ondergang aan- kondigen om hen tot inkeer te brengen. Hij wil hen verbeteren opdat zij niet te gronde gaan.22

Heeft Calvijn moeite om gemoedsbewegingen in God aan te nemen, in de persoon van Christus kent hij aan de menselijke gevoelens juist een belangrijke plaats toe. Zijn spreken over de menselijke natuur van Chris­tus is niet abstract. Hij brengt ook steeds met nadruk de `menselijkheid' van Christus naar voren. Meestal gebruikt hij het woord humanitas met betrekking tot Christus in de neutrale betekenis van `mens-zijn'. Het duidt dan het onderscheid met zijn `God-zijn' aan.23 Het bijvoeglijk naamwoord humanus kan met betrekking tot Christus `menselijk' in meer geladen zin gaan betekenen. Het duidt dan op de menselijke as­pecten van zijn persoon. Verschillende aspecten van het mens-zijn die in het voorafgaande — in het bijzonder in hoofdstuk IV — aan de orde kwamen keren terug in de behandeling van de leer aangaande Christus zoals Calvijn die geeft in de hoofdstukken 12 tot en met 17 van het tweede boek van de Institutie.

In hoofdstuk 12 stelt hij `dat Christus om zijn taak als Middelaar te volbrengen mens moest worden' — zoals het in 1559 toegevoegde op­schrift luidt. Dat middelaarschap diende niet alleen om de afstand te overbruggen die de menselijke ongerechtigheid tussen God en mens ver-

21. Zie de commentaar bij Matth. 23:37 (1555).

22. I 17, 14 (1539).

23. I 13, 17 (1539); II 12, 3 (al in 1536; zie O.S. I 79); II 14, 1 (1539) etc.

194

oorzaakt had. In alle edities vanaf 153624 tot aan die van 1559 noemt Calvijn alleen de zonde als aanleiding tot de menswording van Christus. In de laatste uitgave voegt hij daaraan toe dat ook het mens-zijn als zodanig een Middelaar nodig maakte. `Ook al was de mens onaangetast door enige smet blijven staan, toch was zijn positie te nederig om zonder Middelaar tot God te kunnen doordringen.'21 Het is niet gemakkelijk deze zin een plaats te geven in het geheel van Calvijns denken. Specula­ties over de noodzaak van het middelaarschap van Christus los van de zondeval wijst hij nadrukkelijk af.2'' Hij houdt zich aan de Schrift die alleen spreekt over de menswording zoals die met het oog op de zonde in Christus plaatsgevonden hééft. Het is niet aan te nemen dat hij met de toegevoegde zin de weg op wil van de speculaties die hij even verderop in het hoofdstuk bestrijdt. Mijns inziens wil hij met deze zin duidelijk maken dat de menswording van Christus ook op het mens-zijn als zo­danig betrokken is. Het lijkt alsof hij ervan afgezien heeft in de hier aangegeven richting verder te denken. In ieder geval heeft hij de woorden `zonder Middelaar' in de Franse vertaling van 1560 laten vervallen,27 waarschijnlijk om zelfs de schijn van speculatie omtrent de persoon van Christus te vermijden. In geschriften uit de jaren 1560 en 1561 neemt hij uitdrukkelijk stelling tegen de noodzakelijke verbinding van Christus' menswording met het middelaarschap dat Hij voor de zondeval uitoe­fende.28

In hoofdstuk 14 gaat Calvijn in op de twee naturen — goddelijk en menselijk — die samen de ene persoon van de Middelaar uitmaken. De twee naturen vormen in Christus een eenheid maar er is onderscheid. Als Mens is Christus onderworpen aan de grenzen die het mens-zijn gesteld zijn. Om dat aan te tonen voegt Calvijn verschillende schriftge­gevens samen tot één zin: Dat Hij een dienstknecht van de Vader ge­noemd wordt, dat men vertelt dat Hij toenam in leeftijd en wijsheid bij God en de mensen, dat men zegt dat Hij zijn eigen eer niet zocht, de laatste dag niet wist, niet vanuit zichzelf sprak, niet zijn eigen wil deed, dat Hij gezien en aangeraakt werd, dat alles is alleen aan het mens-zijn

24. O.S. I 78.

25. II 12, 1 (1559).

26. II 12, 4-7. Calvijn heeft deze paragrafen in 1559 toegevoegd naar aanleiding van de opvattingen van de lutherse theoloog Andreas Osiander; zie J. Koop­mans, Het oudkerkelijk dogma in de reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn, Wageningen 1938, herdrukt Amsterdam 1983, 79 e.v.

27. Zie O.S. III 438, aant. a.

28. Zie Koopmans 86 e.v.

195

11

eigen (solius humanitatis id totum est).'29 Ook het mens-zijn van Chris­tus heeft een bovengrens. De Mens Christus staat op menselijk niveau voor het aangezicht van de Vader en onderwerpt zich aan zijn wil. Zijn mens-zijn beweegt zich binnen de schepselmatige grenzen van ruimte en tijd. Zijn kennis van Gods toekomst is menselijk begrensd. De aange­haalde zin stamt uit de uitgave van 1539 maar de gedachtengang is al in de Institutie van 1536 te vinden.30 Calvijn sluit zich in de verklaring van de aangehaalde schriftplaatsen aan bij de oudkerkelijke orthodo­xie.31

Verschillende aspecten van het mens-zijn zoals die in hoofdstuk IV aan de orde kwamen vindt Calvijn ook in het leven van Christus terug. Hij deelde de kwetsbaarheid van het bestaan. Hij was aan honger, dorst, kou `en andere zwakheden van onze natuur' onderworpen - schrijft hij in 1539.32 Deze kwetsbaarheid is zelfs een voorwaarde voor het verlos­singswerk. `Daar Hij enerzijds als Hij alleen God was de dood niet kom ondergaan, en Hij die als Hij alleen mens was niet kon overwinnen', heeft Hij de menselijke natuur met de goddelijke verenigd (humanam naturam cum divina sociavit). Zo kon Hij de zwakheid van de ene na­tuur aan de dood onderwerpen om verzoening voor de zonden te be­werken, en door de kracht van de andere het gevecht met de dood aan­gaan en zo voor ons de overwinning behalen.'33 In dezelfde lijn zegt hij in 1559 dat Christus de tweede Adam34 genoemd wordt `omdat de men­selijke situatie (humana conditio) voor Hem bestemd was om de nako­melingen van Adam uit hun val op te richten'.35 Christus deelt l'humaine condition - de bedreigde menselijke levenssituatie - in alle concreet­heid om de mens daaruit te verlossen.

Herhaaldelijk wijst Calvijn op Christus' verbondenheid met het hele menselijk geslacht. In Christus wilde God `de ellende van het menselijk geslacht (humani generis miseria) genezen'.36 De paradijsbelofte" heeft

29. II 14, 2 (1539). Calvijn verwijst naar Jes. 42:1; Luk. 2:52; Joh. 8:50; Mark. 13:32; Joh. 14:10; 6:38; Luk. 24:39.

30. O.S. I 79 e.v.

31. Zie J.N.D. Kelly, Early Christian Doctrines, Londen 1977 (5e druk), 295 e.v., 338 e.v.

32. II 13, 1.

33. II 12, 3 (1539).

34. 1 Kor. 15:47.

35. II 12, 7.

36. II 12, 5 (1559).

37. Gen. 3:15.

196

niet alleen op Christus betrekking maar op `het hele menselijk geslacht' (de toto humano genere).38 Zo geeft Lucas in zijn Evangelie - in tegen­stelling tot Mattheus - het geslachtsregister van Jezus tot op Adam om daarmee te laten zien `dat het heil door Christus aangebracht gemeen­schappelijk is aan het hele menselijk geslacht' (salutem [...] toti generi humano communem).39 De voorbeelden stammen alle uit de editie van 1559. In hoofdstuk IV zagen wij hoe Calvijn in toenemende mate de uitverkiezing trachtte te verbinden niet de gedachte van de eenheid van het hele menselijk geslacht." Met name in het gebed voelde hij zich bij alle mensen op aarde betrokken. l)e reikwijdte van het gebed wordt niet ingeperkt door de uitverkiezing. Uiteindelijk ziet Calvijn in Gods beslui­ten juist de basis om het voor alle mensen op te nemen. ln dit verband is het niet verwonderlijk dat Calvijn ook het heil in Christus steeds meer op het menselijk geslacht als geheel gaat betrekken.

De betrokkenheid van Christus op de mensen is ook een gevoelsma­tige. `Als men genegenheid zoekt, die betoont zich in zijn geboorte, waarin Hij ons in alles gelijk geworden is, opdat Hij met ons mee zou leren lijden' - zegt Calvijn in 1539.41 Hij ziet in Christus een medemen­selijkheid van binnenuit.

Menselijke gevoelens spelen een belangrijke rol in Calvijns visie op het lijden van Christus. In de Institutie van 1536 krijgen ze al een plaats in de uitleg van het geloofsartikel van de nederdaling ter helle.42 Calvijn betrekt deze op de ervaring van Gods toom over de menselijke onge­rechtigheid, het inwendig lijden van Christus waarin Hij zich van de Vader verlaten voelde. In de volgende edities werkt Calvijn dit thema dieper uit. `Er zou niets tot stand zijn gebracht' - schrijft hij in 153943 - `als Christus alleen de lichamelijke dood had ondergaan, maar tegelijk was het ook de moeite waard dat Hij de strengheid van de goddelijke wraak voelde om zo tegen zijn toom tussenbeide te treden en aan het rechtvaardig oordeel genoeg te doen. Daarom moest Hij ook - als het ware van man tot man - worstelen met de troepen van de hel en de huiver voor de eeuwige dood.' Wij moeten weten dat onze verlossing niet alleen de prijs van Christus' lichaam gekost heeft, `maar dat er een

38. II 13, 2 (1559).

39. II 13, 3 (1559); vgl. III 1, 1 (1559): in salutem humani generis.

40. Pag. 140 e.v.

41. II 16, 19, met verwijzing naar Hebr. 2:17.

42. O.S. I 82 e.v.

43. II 16, 10.

197

r

andere, grotere en meer waardevolle prijs geweest is, namelijk dat Hij in zijn ziel de wrede pijnigingen van een veroordeeld en verloren mens gedragen heeft' — voegt hij er in 1559 aan toe. Het ondergaan van de dood was voor Christus geen spelletje. `Het was juist een echt bewijs van zijn onmetelijke barmhartigheid, dat Hij de dood waar Hij zozeer voor huiverde niet ontvluchtte.'44 Dan volgen — weer uit 1539 — enkele gedachten over de godverlatenheid die Christus aan het kruis ervoer. `En werkelijk, men kan zich geen vreeswekkender afgrond voorstellen, dan je door God in de steek gelaten en van Hem vervreemd te voelen, en niet verhoord te worden wanneer je Hem aangeroepen hebt. Dan is het alsof Hijzelf een samenzwering tot jouw ondergang heeft beraamd. Wij zien dat Christus zo neergeslagen is geweest dat Hij onder druk van de benauwdheid gedwongen werd het uit te schreeuwen: Mijn God, Mijn God, waarom hebt Gij Mij in de steek gelaten?'45 Een ogenblik gaat Calvijn over in de vertrouwelijke `jij'-vorm, alsof hij de ervaring met zijn lezers wil delen. Hij houdt staande dat de uitroep van Christus' de diepste angst van zijn ziel vertolkte die Hem beving toen Hij de te­kenen van Gods toom ervoer. Dit tegen uitleggers die meenden dat Christus dit meer voor de omstanders dan vanuit zijn eigen gevoel riep." Om de mens die zijn leven lang aan doodsvreze onderworpen was47 te verlossen moest Hij `de vrees overwinnen die van nature alle stervelingen benauwt en drukt, en dat kon alleen door strijden geschieden'. Hier krijgen de menselijke gevoelens van Jezus een plaats in het hart van de theologie. Juist het feit dat Hij tegen menselijke angsten had te vechten maakt zijn lijden werkelijk tot een offer.

Er is Calvijn verweten dat hij aan Christus ongelovige wanhoop zou toeschrijven.4s Dit is voor hem aanleiding om nog dieper op de mense­lijke gevoelens van Jezus in te gaan.49 De evangelisten beschrijven de beroering in zijn geest, zijn droefheid en zijn angst die met het naderen van de dood in hevigheid toenam. Het is een uitvlucht om dergelijke gevoelens als gespeeld te beschouwen. Het gaat hier voor Calvijn om meer dan een theologisch verschil van opvatting. Het is voor hem een

44. II 16, 11 (1559).

45. Ps. 22:2 en Matth. 27:46. Calvijn vertaalt sterk: dereliquisti, bijna: `laten vallen'.

46. Zie O.S. III 496, aant. 2.

47. Hebr. 2:15.

48. Door Castellio? Iemand uit het lutherse kamp? Zie O.S. III 497, aant. 1.

49. II 16, 12 (1559).

198

zaak van belijden. `Met vertrouwen horen wij Christus' droefheid te belijden (zoals Ambrosius naar waarheid leert), als wij ons niet schamen voor het kruis.'S0 Anders zou Hij alleen een Verlosser van het lichaam zijn. `Maar Hij moest worstelen om degenen die neergeworpen lagen op te richten. Dit doet niets af aan zijn hemelse heerlijkheid. Hierin schittert juist zijn nooit genoeg geprezen goedheid, dat Hij er geen bezwaar tegen maakte onze zwakheden in zich op te nemen.' Zo komt Hij ons te hulp waar wij kwetsbaar zijn. Dat is niet beneden zijn waardigheid. Hij heeft zich vrijwillig, niet gedwongen, aan onze zwakheid onderworpen, uit louter liefde tot ons. Alleen werden zijn gevoelens door `matiging' be­heerst. Daarin verschilde Hij van de andere mensen.

De gedachte dat menselijke gevoelens door matiging beheerst moeten worden zijn we al in ander verband in de Institutie tegengekomen.51 In Jezus ziet Calvijn zijn ideaal van een gematigd gevoelsleven werkelijk­heid worden. `Daar Hij een ongeschonden Mens was, heerste er in al zijn aandoeningen een matiging die buitensporigheid bedwong. Daar­door kon Hij ons gelijk zijn in smart, vrees en angst, en toch op dit punt van ons verschillen.' Het ontbreken van matiging in de gevoelens is in Calvijns opinie zonde, de gevoelens zelf zijn niet zondig maar menselijk. Christus had zelfs meer dan menselijke angsten te doorstaan. Het was de angst voor Gods toom waarmee Hij te strijden had toen Hij zich voor ons in het gericht begaf. De matiging die Calvijn in Christus ziet is niet een filosofische zelfbeheersing. Het is de matiging van het geloof. 'Hoe­wel de goddelijke kracht van de Geest zich voor een ogenblik verborg om plaats te maken voor de zwakheid van het vlees, toch moet men weten dat de aanvechting die uit het gevoel van smart en vrees voort­kwam zodanig was dat zij niet strijdig was met het geloof.' Calvijn toont dit aan aan de hand van de uitroep van Christus aan het kruis. Daarbij merkt hij op: `Hoewel Hij bovenmate beangst wordt, toch houdt Hij niet op degene van wie Hij roept dat die Hem in de steek gelaten heeft, zijn God te noemen.' Christus heeft zijn lijden niet met stoïcijnse onbe­wogenheid ondergaan, maar werd daarbij door menselijke angst bevan­gen. Het begrip `matiging' heeft hier zijn stoïcijnse lading geheel verlo­ren. Calvijn vult het vanuit het evangelie en betrekt het op Christus' ongebroken geloof. Bij wijze van toegift neemt Calvijn het hier op voor een menselijke ziel en een menselijke wil in Christus. Die werden in de

50. Uit Ambrosius' uitleg van het Lukas-evangelie X 56-62; zie O.S. III 497, aant. 2.

51. Hfdst. IV, 154 e.v.

199

oude kerk niet vanzelfsprekend door ieder aangenomen.52 Calvijn acht ze wezenlijk voor een echt menselijk bestaan.

Wat Calvijn in de editie van 1559 over de menselijke gevoelens van Christus in zijn lijden toevoegt is voor het grootste deel al te vinden in de bijbelcommentaren die hij in de jaren daarvoor uitgegeven heeft.53 Hier en daar geven de commentaren naast de Institutie eigen accenten. Zo gaat hij in de commentaar op de eerste drie evangeliën uit 1555 verschillende malen in op de menselijke gevoelens in Jezus, met name bij de evangelist Markus. Bijvoorbeeld Jezus' toom, gemengd met ver­driet, over de verblinding van degenen die zich in naam van de goddelijke wet verzetten tegen het heil dat Hij tot stand brengt, het gevoel van innerlijke ontferming waardoor Hij geraakt wordt als Hij de schare als schapen zonder herder ziet, het zuchten van Jezus, voortkomend uit innerlijk verdriet, als men Hem om een teken vraagt54 — door Calvijn worden ze steeds met nadruk als `menselijke' gevoelens in Jezus gezien.ss

In de commentaar op het Johannes-evangelie uit 1553 stelt hij de ge-' voelens van Jezus die vermeld worden in de geschiedenis van de opwek­king van Lazarus diepgaand aan de orde. Het `briesen' van Jezus bij het zien van de wenende omstanders, de innerlijke bewogenheid en het we­nen dat daarop volgt ziet Calvijn als een uiting van sumpatheia. Het Griekse woord betekent mede-lijden in de letterlijke zin.56 Hij twijfelt er niet aan of het medelijden van Jezus gaat verder dan de situatie die er de directe aanleiding toe was. Het is volgens hem betrokken `op de gemeenschappelijke ellende van het menselijk geslacht' (ad communem generis humani miseriam). Ook hier is `matiging' het kenmerk waardoor Christus' gevoelens zich onderscheiden. Bovendien komen menselijke gevoelens in het algemeen uit een verkeerde oorzaak voort. Matiging is hier gelijk aan `gehoorzaamheid aan God'. Calvijn onderscheidt op deze plaats de mens zoals hij geschapen is van de mens zoals die door de

52. Calvijn noemt met name Apollinaris en de monotheleten; zie O.S. III 499, aant. 1 en 2.

53. In de commentaar bij Matth. 26:36 e.v. (in het bijzonder bij 37 en 39) en Matth. 27:46 (1555) treft men de hele gedachtengang van Inst. II 16, 12 al aan. Te vergelijken zijn de commentaren bij Hebr. 5:7, 8 (1549) en bij Joh. 12:27 (1553).

54. Mark. 3:5, in de commentaar bij Luk. 6:8; Mark. 6:34, bij Matth. 14:14; Mark. 8:12, bij Matth. 16:2.

55. Humanae passiones (bij Luk. 6:8); [...1 quatenus homo erat (bij Matth. 14:14).

56. Bij Joh. 11:33 e.v.

200

zonde geworden is. Gevoelens horen bij de menselijke natuur als zoda­nig. De wanorde die er bij de gemiddelde mens in heerst is een bijkomend gebrek. Met dit onderscheid verdedigt Calvijn de gevoelens als behorend tot het mens-zijn. Hij verzet zich — als steeds — tegen de `ijzeren hard­heid' van het stoïcijnse persoonlijkheidsideaal en raadt aan zich in de ordening van zijn gevoelens door Christus te laten leiden. Gevoelens zijn menselijk maar ze mogen iemand zijn geloof en hoop niet ontnemen.57 Vlak voor de opwekking zelf horen we nog één keer van het `briesen' van Jezus.58 In de toelichting daarop vergelijkt Calvijn Jezus met een atleet (in de klassieke betekenis van `worstelaar' of `vuistvechter') die op het punt staat een gevecht te beginnen: `Omdat Christus niet als een werkeloze toeschouwer het graf nadert, maar als een atleet die zich voor­bereidt op een gevecht, is het geen wonder dat Hij opnieuw briest. Hem zweeft immers de gewelddadige tirannie van de dood voor ogen, die Hij moest overwinnen.' In zijn tekening van de menselijke gevoelens van Christus beperkt Calvijn zich niet tot de `zwakheden' van de menselijke natuur. Hij durft in zijn beeld van Christus ook aan dit moment van agressieve krachtsontplooiing een plaats te geven.

Conclusies

Calvijn kan de woorden `menselijk' en `onmenselijk' betrekken op de wijze waarop God met mensen omgaat en op de wijze waarop Hij zich aan hen openbaart, maar hij betrekt ze niet rechtstreeks op God zelf. Hij verdedigt God tegen de beschuldiging dat Hij op onmenselijke wijze met mensen om zou gaan. Integendeel, God behandelt zijn kinderen met vaderlijke toegevendheid; Hij laat zich vertrouwelijk aanspreken in het gebed. Het gaat tussen God en mens `menselijk' toe. Maar zodra de Schrift menselijke gevoelens aan God toeschrijft zegt Calvijn dat zij 'fi­guurlijk' spreekt. Zijn denken over God draagt een scotistisch stempel. Dat de soeverein willende, besluitende en handelende God ook nog door gemoedsbewegingen gedreven kan worden, is voor Calvijn al te mense­lijk van God gedacht. Zeker voor gevoelens die een reactie of verande­ring inhouden is er in zijn beeld van God geen plaats. Er zijn in de vroege gereformeerde traditie ook andere geluiden te horen. Zo in de Neder­landse geloofsbelijdenis, in 1561 opgesteld door Guido de Brès. Artikel 16 van die belijdenis handelt over de uitverkiezing. Het sluit aan bij artikel 12 van de Franse belijdenis die teruggaat op een ontwerp van

57. Calvijn verwijst naar 1 Thess. 4:13.

58. Joh. 11:38.

201

Calvijn." Dan volgt artikel 17 waarin gezegd wordt dat God de mens in zijn ellende `zag' (reactie!) en `zich begeven heeft (beweging!) om hem te zoeken, toen hij al bevende voor Hem vluchtte', en dat Hij hem 'ge­troost heeft' door hem zijn Zoon te beloven.60 In deze vorm vindt men dit artikel in de Franse belijdenis niet terug. Het lijkt van De Brès zelf afkomstig. Hij spreekt daarin van een God die op de toestand van de mens reageert. Er ontstaat een beweging in God naar de mens toe die in de menswording van Christus gestalte krijgt. Dat is voor De Brès geen beeldspraak. De tekening van Gods bewogenheid krijgt een plaats in het hart van de belijdenis.

In Calvijns denken over Christus krijgt het menselijke wel een plaats. Een belangrijke plaats zelfs. Een ogenblik laat hij zelfs de gedachte toe dat ook de niet gevallen mens een Middelaar nodig zou hebben gehad om tot God te komen. Hij laat de gedachte weer vallen, waarschijnlijk uit vrees de poort te openen voor buitenbijbelse speculatie. Wel heeft hij in zijn tekening van de persoon van Christus allerlei aspecten van het mens-zijn als zodanig een plaats gegeven. Christus deelt in de kwets­baarheid van het menselijk bestaan en in de onderlinge verbondenheid van het menselijk geslacht, een medemenselijkheid die ook mee-lijden inhoudt. Met nadruk neemt Calvijn het op voor de menselijke gevoelens in Christus, met name in zijn lijden. Hij geeft met het oog op daarop een eigen uitleg aan het geloofsartikel van de nederdaling ter helle. Heeft hij ook zelf behoefte gevoeld aan een tegenwicht voor het ontbreken van gevoelens in de godsleer? De angst voor de dood en het oordeel van God vormen de kern van Christus' lijden. Zonder deze innerlijke strijd zou er volgens Calvijn door Christus niets tot stand gebracht zijn. Hij geeft aan het offer van Christus een menselijk karakter. Christus deelt de angst voor de dood. In de confrontatie met Gods toom ervaart Hij zelfs een meer dan menselijke angst. De Christus van de evangeliën is geen onbe­wogen stoïcijn. Hij ondergaat zijn lijden op menselijke wijze. Dat wil in de eerste plaats zeggen: met menselijk gevoel. Maar Hij laat zich niet door zijn gevoelens meeslepen. Ze worden gematigd door het geloof waarmee Hij ook in de momenten van diepste angst aan God vasthoudt.

Calvijn betrekt de gevoelens die de Schrift aan Christus toeschrijft alleen op zijn menselijke natuur. Dat geldt ook voor zijn toom, zijn

59. Zie J.N. Bakhuizen van den Brink, De Nederlandse belijdenisgeschriften, in authentieke teksten met inleiding en tekstvergelijkingen, Amsterdam 1976 (2e druk), 96 e.v.

60. Bakhuizen van den Brink 98 e.v.

202

ontferming en het briesen waarmee Hij de macht van de dood te lijf gaat. De goddelijke natuur blijft buiten dit alles. Dat kon gezien Calvijns denken over gevoelens in God ook moeilijk anders.

203

Hoofdstuk VII

Menselijkheid in kerk en staat

In de Institutie van 1536 doet Calvijn een opmerkelijke uitspraak over de wijze waarop men zich heeft te gedragen tegenover Turken, Sarace­nen (moslims uit het gebied rond de Middellandse Zee) en andere 'vij­anden van de ware godsdienst'.1 Hij keurt de methoden die men tot dan toe gebruikte om hen tot het christelijk geloof te brengen volstrekt af. Men onthield hun water, vuur en andere eerste levensbehoeften. Men vervolgde hen met zwaard en boeien, en achtte zich tegenover hen `van alle plichten die de medemenselijkheid met zich brengt' (humanitatis of- , ficia) ontslagen. De gedachte van de onderlinge verbondenheid van het menselijk geslacht, zoals hij die al in de Seneca-commentaar van 1532 had vertolkt, krijgt hier een concrete politieke toepassing. Men moet daarbij niet vergeten dat de Turken in Calvijns tijd politiek en militair een voortdurende bedreiging vormden voor het christelijk Europa.

Calvijn heeft uit zijn gedachten over humanitas ook steeds konse­kwenties getrokken voor de kerkelijke en politieke praktijk. Hij begint daar al mee in de Institutie van 1536. In de volgende jaren gaat hij daar­mee door, tot hij in boek IV van de definitieve editie zijn gedachten over kerk en staat samenvoegt tot een afgerond geheel. Omdat in de uitgave van 1536 de humanitas juist op dit punt een belangrijke rol speelt, komt deze het eerst aan de orde. Daarna volgen de uitwerkingen en aanvul­lingen die Calvijn in de latere edities gegeven heeft.

De Institutie van 1536

We zagen hoe het begrip `menselijk' in de Institutie een negatieve lading kon krijgen. `Menselijk' kan `slechts menselijk' betekenen. Het geeft dan de plaats aan die de mens inneemt ten opzichte van God. Dikwijls ook verwijst `menselijk' naar de autonome mens die zich verzet tegen de ge­hoorzaamheid aan God. Dat menselijk verzet tegen God duikt ook over­al in de kerk op. Niet alleen in allerlei menselijke bijmengselen in de leer van de kerk, het komt ook in allerlei vormen in de kerkelijke praktijk

1. O.S. I 91. naar voren, bijvoorbeeld bij de bediening van doop en avondmaal en in de vijf zogenaamde sacramenten die men aan de twee die door Christus ingesteld zijn heeft toegevoegd. Een kerk die `door de grillen van de menselijke roekeloosheid' (humanae temeritatis libidine) gedreven wordt, voert de naam kerk ten onrechte, omdat zij zich `niet binnen de voorschriften van Gods woord kan houden, maar brutaal van leer trekt en zich verliest in haar eigen uitvindingen'.2 God wil niet `door middel van menselijke uitvindingen' (humanis inventionibus) gediend worden. Dat heeft Hij al via de oude profeten laten weten. `Om die reden' zegt Calvijn — `trekken wij vrijuit van leer tegen die tirannie van menselijke overleveringen (in istam humanarum traditionum tyrannidem), die ons op neerbuigende wijze wordt opgedrongen.'3 Zijn visie op de kerk van Rome wordt in belangrijke mate bepaald door de afwijzing van het 'men­selijke' dat hij in leer en praktijk van die kerk aantreft. Hij ziet er de autonome mens aan het werk die weigert zich aan God te onderwerpen. De Heere zelf wordt van zijn heerschappij beroofd, `zo dikwijls als Hij door wetten van menselijke vinding (humanarum inventionum legibus) wordt gediend'.4 Hij wil zelf wetgever zijn in zijn dienst. Hij verafschuwt de zogenaamde gehoorzaamheid die Hem `volgens de willekeur van het menselijk verstand' (pro humani ingenii libidine) bewezen wordt.' Daar­in lijkt men zich nederig aan God te onderwerpen, maar men doet dat volgens wetten die men zichzelf voorgeschreven heeft. Met gehoorzaam­heid aan God heeft dit alles niets te maken. Het is wat Paulus 'eigenwil­lige godsdienst' noemt.' Calvijn acht de heersende religie van zijn dagen meer met bijgeloof besmet `dan ooit enig heidendom'.' Calvijn voerde een niet aflatende strijd tegen deze menselijke vormen van godsdienst. Deze strijd diende een positief doel: ruimte voor Gods woord en vrijheid voor het geweten van de christen. Dat geweten mag niet gebonden zijn in zaken waarin God wilde dat het vrij zou zijn. Geeft men die vrijheid op, dan verliest men tenslotte Christus zelf.'

Er zijn ook kerkelijke instellingen waartegen Calvijn zich verzet om­dat ze tegen het mens-zijn als zodanig ingaan. Zo wijst hij het verplichte

2. O.S. I 241; later in IV 10, 17.

3. O.S. I 242; later in IV 10, 18.

4. O.S. I 253, later in IV 10, 23.

5. O.S. I 253, later in IV 10, 24.

6. Kol. 2:23.

7. O.S. I 254, later in IV 10, 24. 8. O.S. I 232, later in III 19, 14.

204 205

priestercelibaat af, niet alleen omdat het `God verzoeken' is, maar ook een `ingaan tegen de natuur die Hij in ons gelegd heeft' en een `verachten van dc gaven die Hij in dit leven schenkt'.9 Hier ligt de kiem van de gedachten die Calvijn later over huwelijk en sexualiteit zal ontwikke­len»0 Bepaalde delen van de Rooms-katholieke huwelijkswetgeving vindt hij niet alleen goddeloos maar ook `ten opzichte van de mensen (in homines) zeer onrechtvaardig'.11 Hij denkt daarbij aan het onwettig verklaren van huwelijken tot in de zevende graad van bloedverwant­schap en de onmogelijkheid van een tweede huwelijk nadat men door de ander verlaten is.

Niet iedere menselijke instelling in de kerk wordt door Calvijn ver­worpen. Een bepaalde vorm van kerkelijke ordening acht hij zelfs nood­zakelijk. `Als wij zien dat in iedere mensengemeenschap (in omni homi­num societate) een bepaalde staatkundige ordening (politia) noodzake­lijk is, die in staat is de onderlinge vrede te voeden en de eendracht te bewaren, en dat in het afhandelen van zaken een bepaald protocol nood-, zakelijk is dat een eerzame publieke omgang, ja, wat meer is, de men­selijkheid zelf (humanitatem ipsam) dient, moet dit in het bijzonder in de gemeenten in acht genomen worden. Door een goed opgezette orde­ning van alle zaken worden zij uitstekend in stand gehouden. Zonder eendracht daarentegen zijn zij volstrekt niets.'12 Calvijn geeft de orde­ning van de kerk een nieuwe fundering, namelijk in de humanitas. Dat woord heeft hier betrekking op het menselijk samenleven in een geor­dend verband. Humanitas zou men hier met `medemenselijkheid' kun­nen weergeven, in de zin van onderlinge verbondenheid. In het vervolg gaan we in op de rol die Calvijn aan de overheid toebedeelt met het oog op het menselijk samenleven. Uit de noodzaak van een staatkundige ordening leidt hij de noodzaak van een kerkelijke ordening af. Een kerk­orde dient het samenleven in de kerk. Zij is niet eenvormig of onveran­derlijk. Zij houdt rekening met de veelvormigheid onder het mensdom. Men treft onder de mensen een grote verscheidenheid in gewoonten en karakters aan. Er is grote tegenstrijdigheid in de wijze waarop mensen over zaken denken en oordelen. Daarom kan geen enkele staatkundige ordening het zonder wetten en vaste vormen stellen. Dat is ook in de kerk het geval. `Toch' — zegt Calvijn — `moet men bij deze regelingen

9. O.S. I 50, later in IV 13, 3.

10. Hfdst. IV, 158 e.v.

11. O.S. I 222, later in IV 19, 37.

12. O.S. I 255, later in IV 10, 27.

206 steeds zorgvuldig dit voorbehoud maken, dat men niet gelooft dat zij noodzakelijk zijn tot het heil, want dan gaan zij de gewetens binden met religieuze angst.13 Ook mogen zij niet tot de dienst van God gerekend worden, want dan gaat men zijn vroomheid daarin stellen.'14 Zeer kon­sekwent ontdoet hij de kerkorde van elk goddelijk gezag. Zij dient alleen het menselijk samenleven in de kerk. Goede kerkelijke regelingen kun­nen slechts tweeërlei doel dienen: `Of ze hebben alleen betrekking op de welvoeglijkheid (decorum) waarmee alle dingen in de vergadering der gelovigen in gepaste orde verricht worden, of zij dienen als het ware als banden van medemenselijkheid (humanitatis vincula) om de gemeen­schap van de mensen zelf bijeen te houden. Welnu, wanneer men een­maal begrijpt dat de wet vastgesteld is terwille van de eerzame publieke omgang, is het afgelopen met het bijgeloof waarin zij vervallen die de dienst van God aan menselijke vindingen (humanis inventis) afmeten.'" Zo plaatst Calvijn de kerkelijke ordeningen nadrukkelijk op menselijk niveau. Ze dienen `slechts het gemeenschappelijk nut van de mensen' (ad communem [...] hominum usum) — houdt Calvijn tegenover de pretenties van zijn Rooms-katholieke tegenstanders staande.16 Voor de fundering ervan maakt hij gebruik van een stoïcische gedachte die hij al in de Seneca-commentaar van 1532 naar voren had gebracht, die van het menselijk samenleven in onderlinge verbondenheid.17

De kerkorde is voor Calvijn geen onveranderlijk goddelijk decreet maar een ordening van het samenleven op menselijk niveau. Deze ge­dachtengang staat ook een soepele hantering ervan toe. Kerkelijke re­gelgeving kan zich aanpassen aan de verschillende leefgewoonten die er onder de mensen zijn, en aan de eisen van een bepaalde tijd. Calvijn kan zelfs bijbelse voorschriften op deze wijze hanteren. Hij denkt met name aan enkele voorschriften uit de brieven van Paulus, bijvoorbeeld dat vrouwen in de gemeente moeten zwijgen en gesluierd moeten gaan." In bepaalde omstandigheden — bijvoorbeeld als men plotseling iemand moet helpen — mag de vrouw zich met een gerust geweten blootshoofds op straat begeven. Er zijn omstandigheden waarin spreken voor de

13. Religio, hier in de enigszins negatieve betekenis van `godsdienstigheid', grenzend aan bijgelovigheid.

14. O.S. I 256, later in IV 10, 27.

15. O.S. I 256, later enigszins bewerkt in IV 10, 28, zie pag. 226.

16. O.S. I 256; zie ook IV 10, 28.

17. Zie Hfdst. I, 14 e.v.

18. 1 Kor. 14:34, 35; 11:1 e.v.; O.S. 1256 e.v., later in IV 10, 31.

207

tf

vrouw evenzeer op zijn plaats is als zwijgen in andere omstandigheden. Hoewel Calvijn niet nader aangeeft welke die omstandigheden zijn, is het duidelijk dat hij de paulinische regels niet met religieuze angstvallig­heid hanteert.19 Bij zaken als gebedshoudingen en begrafenisgebruiken — waar de Schrift geen aanwijzingen geeft — vormen `godsdienstige gewoonte', `instellingen', `medemenselijkheid' en `bescheidenheid' de re­gel. Hetzelfde geldt voor de wijze waarop men de eredienst gestalte geeft, de plaats en de tijden die men voor preek, doop en avondmaal vaststelt, de gemeentezang, de wijze waarop de kerkelijke tucht geregeld wordt. Dat alles laat zich naar de omstandigheden van plaats en tijd regelen en waar nodig veranderen, zonder religieuze angst.20 Ook de gebouwen waar de kerkdienst plaatsvindt dienen alleen `het nut van de mensen'.21 Ze hebben niet `één of andere verborgen heiligheid in zichzelf' en `Gods oor' is daar niet dichterbij dan wanneer men elders bidt.

Ook in het denken over het ambtelijk gezag in de kerk maakt Calvijn zorgvuldig onderscheid tussen het goddelijke en het menselijke. Hij be­strijdt de pretenties van Rome dat aan het priesterschap de volmacht tot het verlenen van absolutie (kwijtschelding van zonden) verleent. Dat bracht de verplichting met zich om alle zonden aan de priester te belij­den. `Beulswerk' noemt hij het, waardoor `de gewetens van hen die door enig besef van God geraakt werden, meer dan wreed gekweld zijn'.22 De volmacht tot vergeving ligt in het evangelie dat het woord van Christus zelf is. Dit moet volgens Calvijn vaststaan `dat het woord van het evan­gelie, door welke mens het uiteindelijk ook gepredikt wordt, de allerei­genste uitspraak van God is (ipsissimam esse Dei sententiam), afgekon­digd bij de hoogste rechterstoel van God, opgeschreven in het boek van het leven, goedgekeurd, vastgesteld en zeker in de hemel'.23 Bekijkt men de evangelieprediking op menselijk niveau, dan spreekt men beter niet van `volmacht' maar van `dienst'. `Want Christus gaf deze volmacht niet in eigenlijke zin aan mensen, maar aan zijn woord, waarvan Hij mensen dienaren maakte.' Het evangelie is het eigenlijke woord van Christus, de prediking ervan vindt plaats op menselijk niveau. Zij is dienst aan het Woord en verleent de prediker geen eigen volmacht. De overbrug-

19. Zie F. Wendel, Calvin, Sources et évolution de sa pensée religieuse, Parijs 1950, 229 e.v.

20. O.S. I 257 e.v., later in IV 10, 31 en 32.

21. O.S. I 102, later enigszins gewijzigd in III 20, 30.

22. O.S. I 182, later in III 4, 17. 23. O.S. I 186, later in IV 11, 1.

208

ging tussen beide niveaus ligt in Christus. In Hem is Gods wijsheid `in het vlees tastbaar geworden'.24 Hij heeft `al wat men met het menselijk verstand (humana mente) kan begrijpen en al wat men moet bedenken, zonder iets terug te houden uiteengezet'. Hij heeft zelf de vertolking van Gods wijsheid op menselijk niveau gebracht. In de latere drukken van de Institutie zal Calvijn zijn gedachten over het ambtelijk gezag nader uitwerken.25 Ook het gezag van de kerkelijke traditie — zelfs dat van de grote concilies van de oude kerk — moeten wij `toetsen aan de maat­staf van het goddelijke woord'.''' Met enige ironie haalt Calvijn de be­schamende onderlinge twisten en verdachtmakingen naar voren waar­aan het concilie van Nicea bijna ten ouder ging. Men verloor daarbij zelfs `iedere vorm van medemenselijkheid' uit het oog (omnis humani­tatis obliti). Zulke vergaderingen moet men niet al te snel met goddelijk gezag bekleden. Het zal niet de laatste keer zijn dat Calvijn geruzie over verschillen in de kerkelijke leer `onmenselijk' noemt.27

In hoofdstuk I28 zagen we hoe Calvijn de sacramenten van alle men­selijke bijmengselen wilde ontdoen om ruimte te maken voor Gods ge­tuigenis dat daarin tot de mens komt. Maar ook in de sacramenten komt dat getuigenis tot de mens op zijn eigen niveau. Het water van de doop en het brood en de wijn van het avondmaal zijn aardse elementen. Daar­in benadert God de mens op menselijk niveau: `En de barmhartige God past zich hier aan aan ons bevattingsvermogen, en wel op deze manier: omdat wij op dieren lijken en altijd over de grond kruipen en in het vlees vastzitten en daardoor niets geestelijks bedenken of zelfs maar bevatten, leidt Hij ons zelfs met die vleselijke elementen tot zich, en laat Hij ons in het vlees zelf die dingen aanschouwen die van de Geest zijn.'29 De grondslag van deze overbrugging is gelegd in de menswording van Chris­tus zelf. Hij is door God als levensbrood gegeven en betoonde zichzelf zodanig `toen Hij onze menselijke onsterfelijkheid deelde (humanae no­strae mortalitatis particeps factus) om ons deelgenoot te maken van zijn onsterfelijkheid'30 — merkt Calvijn naar aanleiding van het avondmaal op. Hij daalde zelf af tot menselijk niveau. Daarom kan de mens Hem

24. 0.5. I 236, later in IV 8, 7.

25. Zie pag. 219 e.v.

26. O.S. I 248, later in IV 9, 12.

27. Zie pag. 222 e.v.

28. 24 e.v.

29. O.S. I 118, later in IV 14, 3. 30. O.S. I 138, later in IV 17, 4.

209

op dat niveau in het avondmaal ontmoeten. De reden waarom God de sacramenten gegeven heeft, ligt niet alleen in de zonde die maakt dat het beginnend geloof van de mens steeds versterking nodig heeft.31 De sacramenten zijn ook aangelegd op het mens-zijn als zodanig. De aards­heid en de lichamelijkheid van het menselijk bestaan vereisen een bena­dering die daarmee rekening houdt. In 1536 geeft Calvijn de sacramen­ten een eigen hoofdstuk, na de hoofdstukken over wet, geloof en gebed. De eerste opzet van het boek is die van een uitgebreide catechismus. In de definitieve versie krijgt de behandeling van de sacramenten een plaats in boek IV, als onderdeel van de kerkelijke praktijk.32

Een belangrijke rol speelt het begrip humanitas in Calvijns uiteenzet­tingen over de overheid. De christelijke vrijheid sluit gehoorzaamheid aan de overheid niet uit.33 Calvijn neemt afstand van sommige geestdrij­vers die menen dat de christen als geestelijke mens met dergelijke zaken die van deze wereld zijn niets meer te maken heeft.34 De heerschappij van Christus in ons is nog slechts beginnend. De wereldlijke heerschappij heeft ten doel `zolang wij ons onder de mensen (inter homines) bevinden, ons leven tot een gemeenschap van mensen in te richten (ad hominum societatem componere), onze levenswijze tot burgerlijke gerechtigheid te vormen, ons met elkaar te verenigen, en algemene vrede en rust te voeden en te beschermen'.35 Als de volmaaktheid ingetreden was kon dit alles vervallen. `Maar' — zegt Calvijn — `als dit de wil van God is, dat wij, terwijl wij verlangen naar het ware vaderland, als vreemdelingen op de aarde verkeren, en deze vreemdelingschap dergelijke hulpmidde­len juist vereist, dan beroven degenen die ze de mens ontnemen hem daarmee van zijn eigen mens-zijn (suam illi eripiunt humanitatem).' Hu­manitas heeft hier betrekking op het menselijk samenleven in onderlinge verbondenheid. Deze stoïsche gedachte fundeert dus niet alleen de ker­kelijke, maar ook de politieke orde. Zonder deze is menselijk samenle­ven op aarde niet mogelijk. Deze menselijke gemeenschap is voor Calvijn

31. Zo O.S. I 120, later in IV 14, 7, met verwijzing naar Mark. 9:24: `Ik geloof, Heere, kom mijn ongelovigheid te hulp.'

32. Zie pag. 229 e.v. De passages waar Calvijn de lutherse leer van de ubi­quiteit van het lichaam van Christus en de aanwezigheid daarvan in het avondmaal bestrijdt (O.S. I 140 e.v.), laat ik buiten beschouwing. Ze be­vestigen het mens-zijn van Christus binnen zijn schepselmatige grenzen, maar voegen aan Calvijns denken daarover geen nieuwe elementen toe.

33. O.S. 1258, later in IV 20, 1.

34. O.S. I 259, later in IV 20, 2.

35. O.S. I 259, later aangevuld in lV 20, 2.

210

zo belangrijk dat hij die in 1536 als de grondslag bij uitstek voor het bestaan van de overheid noemt. Pas in 1559 laat hij daar de begunstiging van de uitwendige verering van Gocl en de verdediging van de leer en de positie van de kerk aan vooraf gaan. "' Het menselijk samenleven moet geleid en beschermd worden. De perfectie waar de geestdrijvers van dro­men is er een `die in een gemeenschap van mensen (in hominum com­munitate) nooit gevonden kan worden'." Het moet duidelijk zijn `dat het denken over de verwijdering ervan (van de staatkundige ordening namelijk) woeste barbaarsheid is, want het nut ervan onder de mensen (inter homines) is niet minder dan dat van brood, water, zon en lucht, en de waardigheid ervan gaat daar uog ver bovenuit. Want zij is niet slechts daarop gericht dat mensen ademen, eten, drinken en gekoesterd worden (wat het voordeel van alle bovengenoemde zaken is), hoewel zij zeker ook al deze dingen omvat doordat zij bewerkstelligt dat men sa­men kan leven — toch, zeg ik, is zij niet alleen daarop gericht, maar daarop dat er geen afgoderij, geen schendingen van Gods heilige naam, geen lasteringen tegen zijn waarheid en andere beledigingen van de pu­blieke religie opduiken en onder het volk verspreid worden, dat de pu­blieke rust niet wordt verstoord, zodat ieder heel en ongeschonden het zijne kan hebben, dat de mensen met elkaar omgaan zonder elkaar scha­de te doen, tenslotte dat onder de christenen de godsdienst een publiek gelaat vertoont, en er onder de mensen menselijkheid zou bestaan (inter homines constet humanitas)'.38 Hier wordt concreet wat Calvijn onder een menselijke samenleving verstaat: een samenleving waarin men zich onderling verbonden weet, elkaar lucht, licht en leven gunt en geen scha­de doet. De bescherming daarvan behoort tot de eerste levensbehoeften van de mens. Neemt men die weg, dan zakt de mens tot barbarij, een beneden-menselijk niveau.

Het gezag van de overheid wordt evenals dat van het kerkelijk ambt in dat van God gefundeerd. De mensen die een overheidsambt bekleden worden in de Schrift `goden' genoemd.3' Dat houdt in een `opdracht van Godswege', `goddelijke autoriteit', zij `dragen de persoon van God', dat wil zeggen: zij vervullen zijn rol, en zij `handelen in zekere zin in zijn plaats'. Dit is niet een pretentie die voortkomt uit `menselijke verkeerd­heid' (humana perversitas), dat wil zeggen: een pretentie van de mens

36. IV 10, 2 en 9.

37. O.S. I 260, later in IV 20, 2.

38. O.S. I 260, later in IV 20, 3 (iets aangevuld).

39. O.S. I 260 e.v., later in lV 20, 4; vgl. Ex. 22:8; Ps. 82:1, 6.

211

die zich niet aan God wil onderwerpen. Dit geschiedt `door de goddelijke voorzienigheid en zijn heilige verordening, omdat het Hem goed dacht op deze wijze de zaken van de mensen (res hominum) te reguleren'. De overheid ontleent haar gezag aan God zelf, maar is in de uitoefening daarvan op het menselijk leven gericht. Dat geldt zelfs voor de vonnissen die zij uitspreekt — in Calvijns tijd het doodvonnis vanzelfsprekend in­gesloten — ; zij voltrekt daarin de `allereigenste oordelen van God' (ip­sissima Dei iudicia),40 zoals de prediker met het evangelie ook de `aller- eigenste uitspraak van God' verkondigt. Daarbij moet men wel in het oog houden met welk doel dit geschiedt. `De wet van de Heere verbiedt het doodslaan, maar de Heere geeft zijn dienaren het zwaard in de hand om het te richten tegen alle moordenaars, opdat moord niet ongestraft zou blijven.' Maar evenals het gezag van de kerkelijke ambten wordt ook het gezag van de overheid in de uitvoering op menselijk niveau ge­relativeerd. Calvijn wil geen `barse, wrede hardheid' en geen rechtbank die een `klip voor de aangeklaagde' is.41 De rechtsuitoefening moet ge­stempeld zijn door `mildheid', die `de belangrijkste gave van de vorsten is; zoals ooit iemand naar waarheid heeft gezegd'. Calvijn grijpt hier terug op Seneca's boek over de mildheid dat hij enige jaren tevoren van commentaar had voorzien.42 Daarmee maakt hij de hoofdgedachte van het boek tot de zijne. Tegelijk maakt hij daarmee de uitoefening van het goddelijk gezag tot een zaak van menselijke wijsheid. Uitersten moeten daarbij vermeden worden. Zowel een strengheid die `meer verwondt dan geneest' als een al te angstvallige mildheid waardoor men `vervalt tot een zeer wrede menselijkheid (in crudelissimam [...] humanitatem)', en `verdrinkt in een weke, onverschillige toegevendheid die de ondergang van velen met zich brengt'.41 Maar zelfs het uitoefenen van straf — in Calvijns visie met goddelijk gezag! — moet de medemenselijkheid die­nen.

Hetzelfde geldt voor situaties waarin een overheid zich gedwongen ziet de wapens op te nemen om volk en grondgebied te verdedigen. Ook deze bevoegdheid is haar door God verleend. Maar ook hier treedt de humanitas op als relativerend beginsel. Men treedt met zijn wapens op tegen medemensen. Dat mag ook in oorlog niet vergeten worden. Men moet zich niet laten meeslepen door `overhaaste toorn', `haat' of `onver‑

40. O.S. I 264, later in IV 20, 10.

41. O.S. I 265, later in IV 20, 10.

42. Seneca, De dementia I 3, 3, in Calvijns uitgave 25, 28 e.v.

43. O.S. I 265 e.v., later in IV 20, 10. zoenlijke bitterheid'; `zij moeten zelfs medelijden hebben met de natuur die zij gemeenschappelijk hebben met degene in wie ze zijn eigen mis­daad straffen — zoals Augustinus zegt'.44 Deze gedachte vormt een rem tegen het al te gemakkelijk opnemen van wapens. Behalve de kerkvader Augustinus haalt Calvijn ook een uitspraak van de Romeinse staatsman- filosoof Marcus Tullius Cicero aan die zegt dat oorlog altijd `het zoeken van vrede' moet zijn.45 Op deze wijze brengt hij nadrukkelijk de stoïsche achtergrond van zijn denkwijze naar voren. De onderlinge verbonden­heid van het menselijk geslacht vormt voor Calvijn de leidraad ook voor de internationale politiek. Zo kuunen vorsten van aangrenzende landen verdragen sluiten en beloven elkaar te hulp te komen tegen 'gemeen­schappelijke vijanden van het menselijk geslacht' (humani generis com­munes hostes).46 Vijanden zijn hier de verstoorders van de medemense­lijke verbondenheid.

Ook bij het heffen van belastingen heeft men humanitas te betrachten. Vorsten mogen geld van het volk innen om te kunnen doen wat het publieke ambt van hen eist. Ze mogen zelfs een deel ervan aanwenden om een levensstaat te voeren die bij hun waardigheid past. Maar zij moeten wel bedenken dat `het geld dat zij in de schatkist hebben, niet hun privé-bezit is, maar dat het de geldmiddelen van het hele volk zijn [...], die men niet kan verkwisten of over de balk gooien zonder openlijk onrecht te plegen. Of liever, dat zij bijna het bloed van het volk zijn. En dat niet te sparen is de hardste onmenselijkheid (dirissima [...] inhuma­nitas).'47 Wie zijn onderdanen uitzuigt (hier bijna letterlijk) behandelt hen niet zoals men medemensen hoort te behandelen.

Ten aanzien van de wetgeving door de overheid vertoont Calvijns denken eenzelfde soepelheid als ten aanzien van de kerkorde. Hij verzet zich tegen degenen die overal de mozaïsche wetten willen invoeren en ontkennen dat een staat die `door de algemene wetten van de volkeren' (communibus gentium legibus) geregeerd wordt een goede staat kan zijn.48 Hij onderscheidt in de mozaïsche wet kern en omtrek. De kern wordt gevormd door de zogenaamde zedenwet. Daarbij moet men den­ken aan de tien geboden en de samenvatting daarvan. De zedenwet `is

44. O.S. I 266, later in IV 20, 12. Het Agustinus-citaat stamt uit brief 138, 3, 8 (zie O.S. V 484, aant. 2).

45. Cicero, De officiis I 35, vrij geciteerd.

46. O.S. I 267, later in IV 20, 12.

47. O.S. I 267, later in IV 20, 13. Calvijn verwijst naar Rom. 13:6.

48. O.S. I 268, later in IV 20, 14.

fi

1

212 213

inde' a wee hoofdstukken samen te brengen. Het ene gebiedt eenvou‑

d al;weg t ;od te dienen met zuiver geloof en vroomheid; het tweede de uienseu in oprechte liefde te omhelzen. Dit is de waarachtige en eeuwige iegel van de gerechtigheid, voorgeschreven aan de mensen van alle vol­luren en tijden die hun leven willen inrichten volgens Gods wil.'49 De zedenwet is algemeen geldig, eeuwig en onveranderlijk. Daaromheen r Calvijn in de mozaïsche wet de ceremoniën. Daarin kreeg de dienst van God in het oude Israël gestalte tot op de komst van Christus naar wie zij verwezen. Daarnaast zijn er de voorschriften die betrekking heb­ben op het samenleven van het volk Israël. Calvijn spreekt van de 'juri­dische wet' (lex [...] iudicialis). Die wordt gevormd door de rechtsregels waarin de liefde tot de naaste in Israël concreet gestalte kreeg. Ieder volk heeft de vrijheid eigen wetten te maken, zoals tijd en omstandigheid die eisen. Maar `zij moeten wel aan de blijvende regel van de liefde getoetst worden, zodat zij in vorm verschillen maar wel dezelfde strekking heb­ben. Want die barbaarse en woeste wetten, zoals die er geweest zijn, die dieven eer bewezen, die geslachtsgemeenschap zonder onderscheid toe­stonden, en andere die nog schandelijker en ongerijmder waren, moeten naar mijn mening geenszins als wetten beschouwd worden, omdat ze niet alleen strijdig zijn met iedere vorm van rechtvaardigheid, maar ook met elke menselijkheid en wellevendheid' (humanitate etiam et mansu­etudine).50 Ook bij het opstellen van wettensi fungeert naast het bijbels gebod de humanitas, de onderlinge verbondenheid van de mensen, als toetssteen. Zij wordt hier verbonden met `wellevendheid'. Het Latijnse mansuetudo betekent letterlijk `hand-tam zijn'. Het is de inschikkelijk­heid van de mens die weet dat hij met andere mensen op aarde samen leeft. Waar die ontbreekt doet de barbarij, de verwildering, zijn intrede en zakt men af tot het beneden-menselijke. Wetten die een dergelijke wijze van leven goedkeuren wenst Calvijn niet als wetten te beschouwen. Calvijn wil de binding vasthouden met de `redelijkheid die tot het na­tuurlijk rechtsgevoel behoort' (aequitas [...] naturalis). Hij ziet de ze­denwet als een `getuigenis van de wet van de natuur' (naturalis legis testimonium) en van het geweten dat `door God in de zielen is gegrift'. Zij is een vertolking van het rechtsgevoel dat in het geweten van alle mensen leeft. Langs deze weg doet Calvijn vanuit de kern van de wet een beroep op het rechtsgevoel van alle mensen en volkeren. Houdt men

49. O.S. I 268, later in IV 20, 15.

50. O.S. I 269, later in IV 20, 15. 51. O.S. I 269 e.v., later in IV 20, 16, met kleine aanvulling; zie pag. 235.

214

deze kern in het oog, dan kan men in de concrete uitwerking van de rechtsregels omstandigheden, tijd en plaats laten meespreken. Calvijn geeft enkele voorbeelden van wat hij bedoelt. Diefstal wordt in Gods wet verboden. Maar in de wijze waarop men deze behandelt en bestraft is men niet aan de mozaïsche wet gebonden. Hetzelfde geldt voor zaken als moord, echtbreuk, of vals getuigenis. Zij moeten bestraft worden, maar de wijze waarop en de mate waarin dat gebeurt kan zeer verschil­lend zijn.52 Deze variatie is geen afschaffing van Gods wet. Zij dient juist de onderhouding ervan. Men moet niet van afschaffing van de mozaï­sche wet spreken, want voor zover zij juridisch is, is zij ons nooit gege­ven. Zij is bedoeld voor het Joodse volk dat God in het bijzonder onder zijn hoede nam. In de mozaïsche rechtsregels heeft Hij als een goede wetgever in het bijzonder met de situatie van dat volk rekening gehou­den. Zo verbindt Calvijn Gods wet met het algemeen rechtsgevoel om haar ook voor de volkeren buiten Israël toepasbaar te maken. Hij maakt daarbij gebruik van de gedachte van de `wet van de natuur' die ieder mens in zich draagt. Een gedachte die hij kende uit de stoïsche filosofie."

Meer zijdelings speelt de humanitas mee als Calvijn zich keert tegen vorsten die hun plicht verzaken, privileges verkopen, het volk uitzuigen, roven, verkrachten, moorden. Dat zijn `misdaden die niet alleen vreemd zijn aan de plicht van een overheidspersoon, maar ook aan die van een mens' (hominis quoque officio)54. Het is wel heel moeilijk de mensen ervan te overtuigen dat men ook zulke vorsten moet gehoorzamen — voor zover dat betamelijk is — , omdat zij zich door hun gedragingen onttrekken aan de onderlinge verbondenheid van het menselijk geslacht. Hun gedrag roept bij de onderdanen een reactie op die Calvijn — hoewel hij haar op grond van de Schrift moet veroordelen — toch menselijk noemt. `En ongetwijfeld is dit gevoelen altijd in de harten van bijna alle mensen aangeboren geweest (hominum animis ingenitus [...] sensus), dat zij tirannen evenzeer met haat en afschuw achtervolgen als dat zij wettige koningen liefde en eer bewijzen.' Toch gebiedt de Schrift dat men zich ook aan zulke vorsten onderwerpt om het gezag waarmee God hen bekleed heeft.55 De tiran onttrekt zich aan de humanitas. Hij ziet

52. Hoewel in geval van moord de doodstraf voor Calvijn een goddelijk gebod lijkt te zijn; zie pag. 314 e.v.

53. Calvijn heeft haar kunnen vinden bij Cicero, De Legibus I 18, 19, een geschrift waaruit hij in de Seneca-commentaar veel citeert; zie Battles en Hugo 421.

54. O.S. I 274 e.v., later in IV 20, 24.

55. O.S. I 275, later in IV 20, 25.

215

ziju onderdanen niet als medemensen en handelt met hen naar willekeur. Maar het mens-zijn eist zijn rechten. Een mens wil als mens gerespec­teerd worden. Daarom is innerlijk verzet tegen een tirannieke behande­ling een menselijke zaak. Niettemin is onderwerping geboden. Opstand door een particulier persoon of vanuit het volk is voor Calvijn ondenk­baar. Dat wil niet zeggen dat de tiran bij hem geheel veilig zit. Lagere overheden mogen niet werkeloos toezien hoe een tiran het volk verdrukt. Daarmee `verraden ze listig de vrijheid van het volk, terwijl zij weten dat God hen als beschermers daarvan heeft aangesteld'.56 Het is opval­lend dat Calvijn de vrijheid van het volk bij uitstek als de grond voor het verzet noemt. De politieke vrijheid waar het hier om gaat is nauw met de humanitas verbonden. Zij houdt de erkenning in van de mens als zelfstandig persoon binnen het politieke bestel. Later zal Calvijn deze gedachte nader uitwerken.57 Bovendien wordt de gehoorzaamheid aan de tiran begrensd door de gehoorzaamheid aan God, `de Koning der koningen'. Komen die twee in conflict, dan geldt de gehoorzaamheid aan God en moeten wij ons aan de hele waardigheid van de overheid niets gelegen laten liggen."

De latere edities van de Institutie

Na 1536 is de leer aangaande de kerk een steeds belangrijker plaats in de Institutie gaan innemen. Met name in de editie van 1543 zijn grote stukken over kerkrecht en kerkelijke praktijk toegevoegd. Men kan ze opvatten als een bezinning op het kerkelijk opbouwwerk dat Calvijn in 1541 na zijn terugkeer in Genève in beslag nam. In 1559 is de behan­deling van de kerk uitgegroeid tot twee hoofdstukken, geplaatst aan het begin van boek IV dat volgens het opschrift handelt `over de uitwendige middelen of steunsels, waardoor God ons tot de gemeenschap met Chris­tus nodigt en daarin vasthoudt'. De kerk heeft in de visie van Calvijn een goddelijke en een menselijke kant. In de Schrift wordt er op twee manieren over gesproken. Enerzijds is er de kerk `die in waarheid voor Gods aangezicht is, waarin alleen mensen gevonden worden die door de genade van de aanneming kinderen van God zijn en door de heilig­making van de Geest ware ledematen van Christus'.59 Zij omvat alle uitverkorenen vanaf het begin van de wereld. Soms is het ook de totale

56. O.S. I 279, later in IV 20, 31.

57. Zie pag. 233 e.v.

58. O.S. I 279 e.v., later in IV 20, 32.

59. IV 1, 7 (1543).

216 mensenmenigte in de wereld die verbonden wordt door de belijdenis van Christus, doop en avondmaal. In die kerk wordt ook de prediking van Gods woord bewaard die door Christus ingesteld is. Daar zijn vele chris­tenen onder die alleen de naam dragen maar het in werkelijkheid niet zijn. `Zoals het dus noodzakelijk is de kerk die voor ons onzichtbaar en alleen voor Gods ogen openbaar is te geloven, zo wordt ons bevolen die kerk die met betrekking tot de mensen (respectu hominum) zo genoemd wordt, hoog te houden en de gemeenschap met haar te betrachten' — schrijft Calvijn in 1543. Het onderscheid tussen onzichtbare en zichtbare kerk is ook een onderscheid tussen goddelijk en menselijk gezichtspunt. Dit onderscheid stelt hem in staat de kerk en de kerkelijke praktijk zoals die zich concreet voordoen als een menselijke zaak te behandelen. Men­selijk in de zin van `slechts menselijk'. Meer nog: op deze manier kan hij zelfs het menselijk verzet tegen God als een kerkelijke realiteit aan de orde stellen.

Binnen deze zienswijze krijgen verschillende aspecten van het 'mense­lijke' in de kerk die al in 1536 aan de orde kwamen een meer systema­tische uitwerking. Bijvoorbeeld de kwestie van het ambtelijk gezag. Die komt al meteen in het eerste hoofdstuk naar voren als Calvijn over de prediking van het evangelie spreekt. De prediking staat in zijn denken over de kerk centraal. Zij heeft een goddelijke en een menselijke kant. De behandeling ervan vormt in de definitieve editie de overgang van het gedeelte waarin over de onzichtbare kerk gesproken wordt naar het ge­deelte dat over de zichtbare kerk gaat. Hij vat zijn gedachten over de prediking als volgt samen: `God blaast ons het geloof in, maar het in­strument dat Hij daarvoor gebruikt is zijn evangelie, zoals Paulus eraan herinnert dat het geloof uit het horen is.'60 Deze uitspraak uit 1559 ligt geheel in de lijn van wat hij al in 1536 over de prediking van het evangelie gezegd had, maar hier gaat hij dieper op de verhouding van het godde­lijke en het menselijke in de evangelieprediking in. Enerzijds zijn er al­lerlei plaatsen in de Schrift waarin de prediking met goddelijk gezag wordt bekleed. Hij geeft als voorbeeld de `schitterende titels' die in het Oude Testament aan de tempel in Jeruzalem gegeven worden. Die wordt `de rust van God' genoemd, dat wil zeggen: de plaats waar Hij zijn wo­ning heeft; de Schrift zegt dat Hij daar zit `tussen de Cherubim', de en­gelen die om Hem heen staan.61 Zulke titels dienen om `aan de bediening van de hemelse leer waardering, liefde en achting te verlenen, omdat

60. IV 1, 5; vgl. Rom. 10:17.

61. Vgl. Ps. 132:14 en 80:2.

217

anders de aanblik van een sterfelijk en veracht mens (mortalis et con­tempti hominis) daaraan niet weinig afbreuk zou doen'. Hier spreekt de man die zijn leven lang met verachting en onverschilligheid ten aanzien van het evangelie geconfronteerd werd en voor het gezag ervan in Ge­nève heeft gevochten. Calvijn wijst erop dat God met deze handelwijze een bedoeling heeft. `Maar zoals Hij het oude volk niet naar engelen verwees, maar leraren opwekte uit de aarde, die waarlijk een engelen­taak moesten verrichten, zo wil Hij ook ons tegenwoordig op menselijke wijze (humanitus) onderrichten.' `Het nut van deze zaak is tweeledig: want enerzijds test Hij onze gehoorzaamheid met een uitnemend onder­zoek, als wij zijn dienaren horen spreken alsof wij Hemzelf hoorden; anderzijds draagt Hij ook zorg voor onze zwakheid, als Hij ons liever volgens de menselijke manier van doen (humano more) via tolken aan wil spreken om ons tot zich te lokken, dan dat Hij ons door te donderen van zich weg wil drijven.' Hij past zich in zijn handelwijze aan aan het menselijk niveau. De aanpassing (accomodatio) van God aan de mens is een steeds terugkerend thema in het denken van Calvijn.62 Het klinkt ook in zijn beschouwing over de prediking door. Een directe confron­tatie met Gods majesteit zou de mens niet kunnen verdragen. Daarom is deze aanpassing noodzakelijk. `En zeker, hoezeer deze vertrouwelijke manier van onderwijzen ons tot voordeel strekt, voelen alle vromen uit de vrees waarmee de majesteit van God hen met recht ontzet.' Het is dezelfde schrik die ook de komst van de Middelaar nodig maakte.63 De aanpassing van God in de bemiddeling van het evangelie ligt in het ver­lengde daarvan. Het is niet alleen de zonde maar ook de menselijke `zwakheid' — zijn `kwetsbaarheid' — die de directe confrontatie met de goddelijke majesteit onmogelijk maakt en om aanpassing van Gods kant vraagt. In de verkondiging spreekt Hij ons `vertrouwelijk' aan — als van mens tot mens — op menselijk niveau. Maar Calvijn wil wel duidelijk hebben dat het God is die ons in het evangelie aanspreekt. Hij is het zelf die `zich verwaardigt mond en tong van mensen voor zich te wijden tot heilig gebruik, niet het doel dat daarin zijn eigen stem zou doorklinken'. Daarom moet men zich aan hun woord onderwerpen en zich niet aan

62. Hfdst. III, 52 e.v.

63. Zie II 12, 1 waar uitdrukkelijk gezegd wordt dat de maiestas van God in Christus tot ons afdaalde (al in 1536, O.S. I 78). De majesteit van God en de schrik van de mens zijn voor Calvijn nauw met elkaar verbonden; vgl. I 1, 3. (1539) waar deze schrik (horror et stupor) voor Gods majesteit een essentiële plaats krijgt in de zelfkennis van de mens voor Gods aangezicht.

218

het horen van de prediking onttrekken of de predikers met verachting bejegenen. Calvijn weet dat de profeten en leraren van alle tijden met ongehoorzaamheid en verachting te kampen hadden van mensen die weigeren om `door de mond en de dienst van mensen (ore et ministerio hominum) onderwezen te worden'. `Maar' — zegt hij — `dat is hetzelfde als het aangezicht van God dat ons in de leer toestraalt, vernietigen.' De opvatting dat het voldoende is om thuis de Schrift te lezen en te over­denken wijst hij radicaal af. Daarmee vernietigt men de ontmoeting met God van aangezicht tot aangezicht zoals die onder de prediking van het evangelie plaatsvindt. Zo daalt God in de prediking af op menselijk ni­veau. Tegelijk mag de mens weten dat het God zelf is die hij in de pre­diking ontmoet.

In hoofdstuk 3, dat voor een groot deel uit de uitgave van 1543 stamt, komt Calvijn terug op de kerkelijke ambten en hun gezag. Hij consta­teert met verwondering dat `één of ander mensje, uit het stof opgedoken, spreekt in de naam van God'.64 Het verkleinwoord heeft in het Latijn altijd een bijzondere betekenis. Het drukt vertedering of medelijden uit, of — zoals hier — verwondering. Het relativeert het gewicht van de ambtsdrager als persoon. Hij is maar een `mensje'. Neem hem niet al te zwaar. Deze passage maakt deel uit van een passage waar Calvijn de redenen van deze menselijke bemiddeling van het goddelijk woord aan­geeft. Ten eerste komt daarin de achting (dignatio) naar voren die God ons bewijst wanneer Hij mensen tot vertegenwoordigers van zijn per­soon maakt. Ten tweede ligt er een oefening in gehoorzaamheid in, vooral wanneer de prediker van een mindere status is dan de luisteraar. Als God de mens direct vanuit de hemel aansprak, zou deze zich zonder uitstel aan zijn woord onderwerpen. Maar wanneer men het van een 'mensje' hoort en dan gehoorzaamt, is dat een teken dat het werkelijk om het Woord te doen is. Ten derde is het gezamenlijk horen van het Woord een oefening in de onderlinge liefde. Men moet niet denken dat men aan zichzelf genoeg heeft. De mens is wezenlijk een gemeenschaps­wezen. Een argument te meer om zich niet aan het samen horen van het evangelie te onttrekken.

In de hoofdstukken 4 tot en met 7 schetst Calvijn de geleidelijke ver­wording van de kerk — in het bijzonder van de kerkregering — door de eeuwen heen. Een verwording die in de visie van Calvijn in de pau­selijke macht te Rome haar hoogtepunt had bereikt. De hoofdstukken zijn voor het grootste deel uit de uitgave van 1543 afkomstig. Dat aan

64. IV 3, 1 (1543); vgl. Hfdst. III, 51 e.v.

219

de bisschop (`opziener') de leiding van de vergadering van de ouderlingen werd opgedragen, geschiedde `met menselijke overeenstemming (hu- ma noc unsensu) vanwege de nood der tijden' — zoals de ouden zelf al toegaven." Het woord menselijk houdt hier geen negatief oordeel in.

I Iet aanpassen van kerkelijke ordeningen aan omstandigheden van tijd of plaats was in Calvijns ogen een normale zaak die op menselijk niveau kon plaatsvinden. Op dezelfde wijze spreekt hij over het leiderschap dat Petrus onder de twaalf apostelen bekleedde. De behoefte aan iemand die leiding geeft acht hij menselijk: `Dat de twaalf er één hadden die de leiding over allen had is geen wonder. Dat brengt de natuur met zich, dat eist de aangeboren aard van de mensen (hominum ingenium pos­tulat), dat in welke vergadering dan ook, zelfs al zijn allen gelijk in macht, er toch één is die als het ware regelend optreedt, op wie de an­deren de ogen gericht houden.'66 Iedere gemeenteraad of rechtbank heeft een voorzitter; in ieder college of gezelschap is er iemand die de leiding heeft. Zelfs de oude heidense schrijvers wijzen al op de noodzaak daar­van.67 Als Jezus Petrus tot leider van de twaalf aanwijst" past Hij zich aan die menselijke behoefte aan. Maar dat wil niet zeggen dat het paus­dom daar een argument voor een eenhoofdig leiderschap over de hele kerk aan kan ontlenen. In zijn spreken over het menselijk karakter van de kerkelijke ordeningen is Calvijn konsekwent. Zelfs een directe uit­spraak van Jezus daarover plaatst hij op menselijk niveau. Een aanpas­sing aan de `natuur' en de `aangeboren aard' van de mens. De tirannie van één bisschop die zich aan iedere beoordeling onttrekt is te zeer vreemd aan het kerkelijk denken dan dat men die op enige wijze kan verdedigen. `Want dat (het regeren van één bisschop over allen namelijk) is niet alleen volstrekt in strijd met het gevoelen van de vroomheid, maar ook met dat van de menselijkheid (non modo a sensu pietatis, sed etiam humanitatis).'" De tiran erkent degene over wie hij regeert niet als zelf­standig persoon. Dat is op het terrein van de staat al niet te verdragen, al moet men zich er soms in schikken. In de kerk echter mag zo'n tirannie onder geen enkel beding getolereerd worden. Niet alleen de eer van God, ook de behoefte om als zelfstandig persoon erkend te worden vormt

65. IV 4, 2 (1543). Zie O.S. V 59, aant. 1 e.v. voor de bronnen waar Calvijn zich op beroept.

66. IV 6, 8 (1543).

67. Zie O.S. V 96, aant. 3 en 4.

68. Vgl. Matth. 16:18, 19.

69. IV 7, 21 (1543).

220 voor Calvijn een argument tegen het pausdom, en daarmee tegen elke vorm van ongecontroleerde kerkelijke macht.

De hoofdstukken 8 en 9 zijn gewijd aau het gezag van de kerkelijke leerbeslissingen, met name die van de concilies van de oude kerk. De tekst van de hoofdstukken stamt voor eeu groot deel uit de editie van 1543. Ze vormen een uitwerking van de gedachten over het leergezag die Calvijn al in 1536 had ontvouwd. I lij begint met te stellen dat Chris­tus `de enige leermeester van de kerk is'. 'I loort Hem' — zegt het evan­gelie.'' Deze woorden vormen de grondslag vau Calvijns beschouwingen over het kerkelijk leergezag. `Derhalve moet de kerkelijke macht niet te zuinig met luister bekleed worden, maar toch moet zij binnen bepaalde grenzen worden ingesloten, anders wordt zij volgens de willekeur van mensen (pro hominum libidine) alle richtingen op getrokken.' Het leer­gezag is niet aan mensen zonder meer toevertrouwd. Dat zou onmid­dellijk leiden tot een tirannie die in de kerk niet thuishoort. Het leergezag heeft grenzen. Die liggen in het Woord waarvan de mensen slechts die­naren zijn. De kerk kan haar leergezag alleen uitoefenen als zij de luis­terhouding bewaart en haar spreken aan het gezag van Christus dienst­baar maakt. Zijn Woord bepaalt de inhoud en de grens van haar spre­ken. Deze opvatting dient ook de zekerheid van het geloof. Dat `moet op een vaste ondergrond steunen, waardoor het zelfs tegen de satan en alle aanslagen van de hel en tegen de hele wereld staande blijft zonder overwonnen of verschrikt te worden. Deze vaste grond zullen we enkel en alleen in Gods woord vinden.'72 Het uitsluiten van menselijke vindin­gen in de leer is daarop gericht dat het geloof zijn steun in het Woord zelf vindt. `Daarom' — zegt Calvijn — `ontneemt God aan de mensen de bevoegdheid om nieuwe leerstukken naar voren te brengen, opdat Hij zelf als enige onze Meester in de geestelijke leer is, zoals Hij ook als enige de waarachtige is die niet liegen of bedriegen kan.' Dit geldt niet alleen voor de kerk als geheel maar ook voor iedere gelovige afzonder­lijk. Pas wanneer alle menselijke leerstellingen uitgezuiverd worden ont­moet de gelovige in het evangelie God zelf.

Daarmee brengt Calvijn het leergezag van de kerk op menselijk ni­veau. Dat blijkt in het bijzonder uit de wijze waarop hij tegen de leer­beslissingen van de concilies van de oude kerk aankijkt. Al in 1536 had hij gewezen op de beschamende taferelen die deze concilies te zien gaven.

70. IV 8, 1 (1543).

71. Matth. 17:5. 72. IV 8, 9 (1543).

221

/ij I, nnueu zich zelfs zonder boze opzet `door onkunde' vergissen - had hif doen geiegd.7t In 1543 voegt hij daar de woorden `als mensen' (ut homines) ,tin toe.74 Daarmee maakt hij duidelijk dat alleen al het feit

d at de gezagsdragers mensen zijn de mogelijkheid van vergissingen met lil brengt. Bij de beoordeling van kerkelijke leeruitspraken moet men ,Ieeds op `menselijke zwakheid' bedacht zijn.75 Calvijn bespeurt daarin zelfs een goddelijke bedoeling. Nadat hij enige voorbeelden van dwalin­gen, ook bij erkende concilies, heeft gegeven, zegt hij: `En ik heb alleen de bedoeling aan te tonen dat daaruit opgemaakt kan worden dat de

I ledige Geest concilies die voor het overige vroom en heilig waren zo geleid heeft, dat Hij hun soms iets liet overkomen dat op menselijke wijze (humanitus) geschiedde, opdat wij niet al te zeer op mensen zouden vertrouwen.'76 Dit is één van de momenten waarop Calvijn iets van hu­mor in het handelen van God ziet.77 Hij brengt de mensen met opzet in verwarring om te laten zien dat de enige zekerheid in Hemzelf ligt. Hij zorgt zelf dat het kerkelijk leergezag een zaak blijft van menselijk niveau.

Niet alleen in de wijze waarop men tijdens de concilies met elkaar omging, ook in de leer zelf en in de bediening van de sacramenten moet men enige gebreken tolereren. Men moet niet van ieder punt een hals­zaak maken. Er zijn noodzakelijke leerstellingen, bijvoorbeeld `dat er één God is, dat Christus God is, en Gods Zoon, dat ons heil in Gods barmhartigheid gelegen is' - schrijft Calvijn in 1539.78 Zo is er in de oude kerk veel getwist over de termen waarmee men de personen in de drieëenheid aanduidde. Men twistte over de precieze betekenis van de Griekse termen ousia en hupostasis en over de vertaling daarvan in het Latijn zonder zich bewust te zijn van de menselijke beperktheid van elk spreken over God. Calvijn geeft de voorkeur aan de houding van de kerkvader Augustinus. Die was `bescheidener en menselijker' (modestior et humanior) - schrijft hij in 1559.79 Augustinus `verdroeg rustig' dat ieder de termen gebruikte die hij gewend was. `Menselijk' is hier dat men geen bovenmenselijke eisen aan zijn medemensen stelt omdat men zich­zelf van zijn menselijke beperktheid bewust is. Dat maakt `bescheiden'

73. O.S. I 247.

74. IV 9, 10.

75. Zie Hfdst. IV, 122 e.v.

76. IV 9, 11 (1543).

77. Vgl. Hfdst. I, 25 e.v.

78. IV 1, 12. 79. I 13, 5.

222 zodat men wat van een ander `verdragen' kan. Augustinus was zich be­wust van het `tekort van het menselijk spreken' (humani eloquii [...] inopia) in dergelijke zaken. Hij wist dat hij niet kon uitdrukken wat er in God is. Hij sprak alleen met het oog daarop `dat niet verzwegen zou worden hoe er drie zijn: de Vader, de Zoon en de Geest'. Dit is de wijze waarop ook Calvijn zelf de theologie beoefende: tastend, zoekend, zich bewust van de menselijke beperktheid van zijn kennis.80 Deze houding stempelt ook de betrekkingen die hij onderhield met de kerken uit de verschillende stromingen binnen de reformatie. In zijn onderhandelin­gen met de Zwitserse kerken toonde hij veel tact en geduld om tot een gemeenschappelijke belijdenis te komen inzake het avondmaal. Om de eenheid met de Luthersen vast te houden was hij bereid de Augsburgse Confessie te ondertekenen, hoewel die in zijn ogen gebreken vertoon­de.S1 De breuk met de Luthersen over de avondmaalsleer heeft hem diep pijn gedaan. Hij verwijt hun gebrek aan humanitas.82 In de contacten met de kerk van Engeland maakte hij van liturgie en kerkorde geen hals­zaak.83 Niet voor niets heeft hij de naam Calvinus oecumenicus gekregen (Nijenhuis).

In hoofdstuk 10 stelt Calvijn de kerkelijke wetgeving aan de orde. In de inleiding op het hoofdstuk, die uit 1559 stamt, trekt hij van leer tegen de `talloze menselijke tradities' (innumerae traditiones humanae) waar­mee het pausdom de gewetens van de gelovigen kwelt en God van zijn recht als wetgever berooft.84 Een dergelijke gedachtengang sluit aan bij wat Calvijn al in 1536 over dit onderwerp gezegd had. Grote delen van dit hoofdstuk zijn rechtstreeks uit de eerste uitgave overgenomen. An­dere sluiten er onmiddellijk bij aan. In sommige passages komen nieuwe inzichten naar voren.

Uit 1550 dateert een passage waarin hij ingaat op de rol die het ge­weten in deze kwestie speelt. Hij omschrijft het geweten als een `gevoel van het goddelijk oordeel' dat de mens bij zich draagt.85 Het is `iets mid­den tussen God en de mens, omdat het niet toelaat dat de mens in zichzelf onderdrukt wat hij weet, maar hem zolang achtervolgt totdat het hem

80. Zie Hfdst. III, 53 e.v.

81. W. Nijenhuis, Calvinus Oecumenicus, Calvijn en de eenheid der kerk in het licht van zijn briefwisseling, 's-Gravenhage 1959, 298 e.v.

82. Nijenhuis 301.

83. Nijenhuis 303 e.v.

84. IV 10, 1.

85. IV 10, 3.

223

tot een schuldbelijdenis brengt'. Een `goed geweten' staat gelijk met 'in­uerlijke oprechtheid van het hart' voor God.86 Daarom `hebben wij in ons geweten niet met mensen maar alleen met God te doen'.87 Zelfs in de donkerste tijden — Calvijn doelt hier op de periode die aan de refor­matie vooraf ging — erkende men `dat het geweten van een mens boven alle menselijke oordelen (humanis omnibus iudiciis) uitging'. Een laatste besef van christelijke vrijheid dat God levend gehouden heeft. Deze op­vatting over het geweten stelt Calvijn in staat onderscheid te maken tus­sen de gehoorzaamheid aan de goddelijke wet die geestelijk is en ook het innerlijk van de mens wil regeren en de gehoorzaamheid aan men­selijke wetten die alleen het uiterlijk handelen betreft. Hij trekt de con­clusie dat `menselijke wetten (leges humanae) — of zij door de overheid of door de kerk gegeven worden — , hoewel het nodig is dat men ze onderhoudt (ik spreek over goede en rechtvaardige wetten), toch op zichzelf genomen het geweten niet binden, omdat de noodzaak om ze te onderhouden uitsluitend op het algemene doel betrekking heeft en niet in de geboden zaken gelegen is'. Deze gedachtengang ligt in het verlengde van wat Calvijn al in 1536 over dit onderwerp gezegd had. Door het geweten in te brengen geeft hij er een nieuwe pastoraal-theo­logische fundering aan om de vrijheid van het geweten voor God te waar­borgen. Bijna overbodig om op te merken dat wetten die `een nieuwe vorm van godsverering voorschrijven' of `dwingen in zaken die vrij zijn' geheel buiten de verplichting tot gehoorzaamheid vallen. Niet alleen de kerkelijke wetgeving, ook de gehoorzaamheid eraan is een zaak van menselijk niveau. In het geweten regeert alleen Gods gebod.

In de uitgave van 1543 staat een passage waarin Calvijn ingaat op de psychologische achtergronden van de middeleeuwse godsdienstige prak­tijk. De biechtpraktijk, het vasten op vrijdag, het priestercelibaat, de bedevaarten, de eerbied voor de beelden in de kerk, het opzeggen van gebeden in een taal die men niet verstaat — deze en dergelijke praktijken hebben het doen van Gods geboden naar het tweede plan geschoven.88 Calvijn belicht ze vanuit een woord van Paulus die zegt dat dergelijke zaken `een schijn van wijsheid hebben in zelf uitgedachte godsdienst, in nederigheid, en daarin dat ze door hun strengheid in staat schijnen het vlees te temmen'.89 `De menselijke overleveringen (humanae traditiones)

86. IV 10, 4.

87. IV 10, 5.

88. IV 10, 10, overgenomen uit de editie van 1536 (O.S. I 254 e.v.).

89. IV 10, 11 (1543); Kol. 2:23 in de parafrase van Calvijn.

224

bedriegen onder een schijn van wijsheid — zegt Paulus. Op grond waar­van wekken zij die indruk? Wel omdat zij door mensen verzonnen zijn. Het menselijk verstand (humanum ingenium) herkent daarin het zijne, en omarmt wat het herkent met meer graagte dan het allerbeste dat minder met zijn ijdelheid overeen zou komen.' Menselijk is hier het au­tonome menselijk verstand dat weigert zich aan God te onderwerpen. Het bedenkt zijn godsdienstige rituelen liever zelf. Dat strookt met zijn `ijdelheid', meer dan het gehoorzamen van een gebod dat van een ander komt. Bovendien lijken deze religieuze praktijken `geschikte oefeningen tot nederigheid, omdat zij liet denken van de mensen met hun juk neer­drukken en dicht bij de grond houden'. De voorschriften waar men zich aan onderwerpt komen niet van God en ze heffen de mens ook niet op tot God. De mens blijft op zijn eigen niveau gevangen. Zijn godsdienst brengt hem niet in relatie met God. Tenslotte lijken de bedoelde voor­schriften `verstandig uitgedacht' om `de genietingen van het vlees in te tornen en het door strengheid van onthouding tot onderwerping te bren­gen'. Paulus gaat er — zonder nadere weerlegging — als `bedenksels van mensen' aan voorbij . `Ja, omdat hij wist dat in de kerk alle zelf uitge­dachte vormen van godsdienst veroordeeld zijn en bij de gelovigen meer verdacht zijn naarmate zij het menselijk verstand meer genot verschaffen (humanum ingenium [...) oblectant); omdat hij wist dat dit nagemaakte beeld van uitwendige nederigheid zover van de ware nederigheid afstaat dat het er gemakkelijk van onderscheiden kan worden; omdat hij ten­slotte wist dat dit kinderlijk onderwijs niet hoger te schatten was dan de oefening van het lichaam — daarom wilde hij dat dezelfde argumen­ten die bij de onervarenen voor de menselijke overleveringen als aanbe­veling dienen, voor de gelovigen zouden gelden als weerlegging daar­van.' Calvijn geeft hier een stukje godsdienstpsychologie. De mens die autonoom wil blijven en zich niet aan God onderwerpt wil toch niet zonder godsdienst zijn. Hij oefent zich in zogenaamde nederigheid en ontzegt zich genoegens. Intussen blijft hij de autonome mens en komt hij niet tot de `ware nederigheid' van de mens die zijn plaats kent tegen­over God.90 Calvijn erkent dat de `zwakheid' van de gelovigen bepaalde vormen van kinderlijk onderwijs nodig maakt. Maar de nieuwtestamen­tische gemeente moet zich daarvoor tevreden stellen met de weinige een­voudige ceremoniën die haar van Godswege gegeven zijn.91 Calvijn doelt hier op doop en avondmaal die de gelovige naar de aanwezigheid van

90. Zie Hfdst. III, 68 e.v.

91. IV 10, 14 (1543).

225

Christus zelf verwijzen. Hij erkent ook de behoefte van de mens om via het verrichten van ceremonies genoegdoening te geven voor begane zon­den en zich zo met God te verzoenen.92 Maar aan die behoeften mag men niet tegemoet komen door het invoeren van ceremonies die God niet gebiedt. Calvijn vat zijn oordeel daarover in één zin samen: `Want het is zeker dat alle ceremoniën bedorven en schadelijk zijn, als de men­sen er niet door tot Christus geleid worden.' Hij keert zich tegen alles wat in de gemeente het zicht op de aanwezigheid van Christus zelf ver­duistert. Aan het slot van deze kleine godsdienstpsychologische beschou­wing waarschuwt hij dat de strijd tegen de `menselijke instellingen' een blijvende zal zijn omdat de behoefte eraan blijvend is.93

In de positieve beschouwingen over de kerkorde volgt Calvijn geheel de Institutie van 1536. De kerk heeft — als iedere vorm van menselijk samenleven — een orde nodig. Ze is `met inachtneming van de mense­lijke noodzaak' (pro necessitatis humanae ratione) in plaatselijke ge­meenten verdeeld, met ieder een eigen herder en leraar.94 Een samenle­vingsstructuur met overzichtelijke geledingen zoals Calvijn die voor­stond.95 Haar ordeningen dienen daartoe `dat de gemeenschap van de mensen zelf als door bepaalde banden van menselijkheid en matiging (humanitatis et moderationis vinculis) in orde bijeengehouden wordt'.96 Het begrip `matiging' is in 1543 toegevoegd. Het is een verduidelijking bij het begrip humanitas, `medemenselijkheid'. Men matigt zijn eigen wil en verlangens terwille van de gemeenschap als geheel. Men heeft zich aan dergelijke — goede — ordeningen te houden, maar `met een vrij geweten, zonder enige religieuze angst' — zegt Calvijn in 1543 nog eens met nadruk.97

Hoofdstuk 12 handelt over de kerkelijke tucht, dat is het toezicht op de levenswandel van de gelovigen, de particuliere en publieke verma­ningen die daaruit voortvloeien en die tenslotte kunnen leiden tot ex­communicatie, uitsluiting uit de gemeenschap van de gelovigen. In Cal­vijns uiteenzettingen daarover speelt het begrip humanitas een belang­rijke rol. Dat blijkt uit de wijze waarop hij de strenge boetepraktijk in de oude kerk beoordeelt. De jarenlange, soms levenslange excommuni‑

92. IV 10, 15 (1543).

93. IV 10, 16 (1543).

94. IV 1, 9 (1539); IV 3, 7 (1543; enkele zinnen uit 1536; vgl. O.S. I 212).

95. Zie Hfdst. IV, 138 e.v.

96. IV 10, 28 (1543), bewerkt naar 1536 (O.S. I 256), zie pag. 207 e.v.

97. IV 10, 31.

226

catie die men toen soms oplegde wijst hij radicaal af. Zo ook de onmo­gelijkheid van een tweede boete. Hij deelt het standpunt van Cyprianus die zegt: `Ons geduld, onze toegevendheid en menselijkheid (humanitas) zijn gereed voor allen die komen.'9" Humanitas is hier medemenselijk­heid. Men weet zich met de afgedwaalde als medemens verbonden en ontvangt hem als zodanig zodra hij zich weer bij de kerk wil voegen. Het opleggen van jarenlange excommunicatie moet volgens Calvijn tot huichelarij of wanhoop leiden. `Meegaandheid' (mansuetudo) en `mild' (clementer) optreden moeten de tuchtoefening van de kerk stempelen.99 Ook moet ieder persoonlijk `mildheid en menselijkheid' (clementiam et humanitatem) aan de dag leggen. Het komt een mens niet toe iemand uit het getal van de uitverkorenen te schrappen. Het uiteindelijke oordeel — ook over degenen die afdwalen — ligt in Gods hand. Zelfs wanneer zij zelf meer `hardnekkigheid' dan `menselijkheid' vertonen (humanitatis speciem praeferunt) — dat wil zeggen: door hun houding een contact van mens tot mens onmogelijk maken.100 God `pareert' ons oordeel en `stoot' ons `terug' als een schermer die zijn tegenstander in verwarring brengt. In 1536 stond deze opmerking in het gedeelte dat handelt over de kerk als vergadering van uitverkorenen waarover de mens zich nooit een definitief oordeel kan vormen.101 In de volgende edities krijgt zij een plaats in de behandeling van de kerkelijke tucht. Daarmee krijgt de ge­dachtengang een praktische toespitsing. Het kerkelijk oordeel is altijd een menselijk oordeel. Het is nooit het laatste oordeel. Ook moet men geëxcommuniceerden niet als vijanden zien, maar hen als broeders ver­manen. `Als wij deze menselijkheid (humanitas) niet bewaren — zowel persoonlijk als gezamenlijk — , lopen we het gevaar dat we snel van tuchtoefening tot beulswerk afglijden.'102 In alle lagen van de Institutie volgt Calvijn dezelfde gedachtenlijn. Hij wil in de tuchtoefening het on­derscheid God/mens in acht genomen zien. Alleen dan staan ook mens en mens in de rechte verhouding tot elkaar.

In de eisen die men aan de levenswandel van de gelovigen stelt moet men de menselijke maat in het oog houden. Men moet bedenken `dat in

98. IV 12, 8 (1543). Uit Cyprianus' brief 59 (zie O.S. V 219, aant. 3).

99. IV 12, 9 (1543); vgl. ook III 4, 5 (1559), tegen de mensen die al te `streng' (rigidi) en `onmenselijk' (inhumani) zijn in het oordelen.

100. Tot en met de uitgave van 1543 geeft Calvijn hier humilitatis in plaats van humanitatis.

101. Hfdst. I, 25 e.v.

102. IV 12, 10 (1539).

227

het beoordelen van de kerk het goddelijk oordeel zwaarder weegt dan het menselijke' (pluris esse divinum quam humanum iudicium).103 Cal­vijn vet zich op dit punt af tegen de wederdopers van zijn dagen `die geen enkele samenkomst als gemeente van Christus erkennen, tenzij zij in elk opzicht een engelachtige volmaaktheid ten toon spreidt. Zo on­dergraven zij onder voorwending van hun ijver elke vorm van op­bouw.'104 Er zijn altijd mensen geweest die `doordrenkt waren met het waandenkbeeld van een absolute heiligheid, en die alsof zij reeds een soort door de lucht zwevende geesten geworden waren, het gezelschap uit de weg gingen van alle mensen in wie zij nog iets menselijks (huma­num [...] aliquid) zagen steken'.105 De verwijzing naar engelen en geesten is spottend bedoeld. De drijvers van de volmaaktheid — de perfectio­nisten — verliezen de grenzen van het menselijke uit het oog. Zij eisen een volmaaktheid die niet alleen de zondaar maar ook de mens als zo­danig te boven gaat.106

Intussen maakt Calvijn in de tuchtoefening wel onderscheid tussen geestelijkheid en volk. `En zeker' — zegt hij — `is het passend dat het volk met een meer menselijke en losse vorm van tucht (humaniore et laxiore discipline), om zo te spreken, geregeerd wordt, terwijl de gees­telijken onder elkaar scherpere censuur oefenen, en bij zichzelf veel min­der toegevend zijn dan bij anderen.'107 `Menselijk' zou ik hier omschrij­ven als: meer rekening houdend met de menselijke maat.

Als Calvijn in hoofdstuk 13 over het doen van geloften spreekt keren daarbij verschillende gedachten over het menselijke die in de vorige boe­ken van de Institutie ontwikkeld werden terug. Bijvoorbeeld dat men bij het doen van een gelofte moet letten op zijn `krachten' en op zijn `roeping'.108 Een mens mag niet roekeloos van alles aan God beloven. Hij moet blijven binnen de grenzen van de mogelijkheden die hem ge­geven zijn. Bovendien moet hij blijven binnen de grenzen van de maat­schappelijke orde waar hij zijn `roeping' heeft.109 Niet alleen het pries­tercelibaat, ook de kuisheidsgelofte van de monniken wijst hij af omdat `de natuur zich daartegen verzet'."° Een praktische konsekwentie van

103. IV 1, 16 (1539).

104. IV 12, 12 (1543).

105. IV 1, 13 (1539).

106. Zie Hfdst. III, 72 e.v. en IV, 122 e.v.

107. IV 12, 22 (1543).

108. IV 13, 3 (1543).

109. Zie Hfdst. IV, 177 e.v.

110. IV 13, 21 (1543).

228

Calvijns visie op huwelijk en sexualiteit.111 Ook Augustinus' meer zui­vere visie op het monnikenwezen als voorbereiding op het ambt wijst hij af. Men onttrekt zich daarmee aan zijn plichten jegens de menselijke samenleving. Calvijn proeft daarin iets van `haat tegen het menselijk geslacht' (odium humani generis).112

Bij de behandeling van de sacramenten richt Calvijn zich — als steeds sinds 1536 — tegen `menselijke' toevoegingen. Hij wil ruimte maken voor het goddelijk getuigenis dat daarin tot ons komt.113 Deze lijn zet zich voort in de latere drukken van de Institutie. Daarnaast treft men ook gedachtengangen aan waarin Calvijn de sacramenten op een posi­tieve manier met het mens-zijn in verbinding brengt. In 1536 had hij al betoogd dat het sacrament tegemoet komt aan de lichamelijkheid en de aardsheid van het menselijk bestaan.114 In 1543 betoogt hij dat ze ook tegemoet komen aan een algemeen menselijke behoefte aan rituelen en tastbare tekenen. Zelfs de rituelen van de heidense godsdiensten tonen `dat mensen in het belijden van een religie zulke tekenen niet kunnen missen'.115 Daarbij sluit aan een passage uit hoofdstuk 11 van boek I waarin Calvijn de aanwezigheid van beelden in de kerk bestrijdt. Door deze in de kerk toe te laten heeft men teveel toegegeven aan de menselijke behoefte aan een zichtbare en tastbare voorstelling van het goddelijke. God zelf komt aan die behoefte tegemoet in de sacramenten.116

In 1536 had Calvijn al tegenover de wederdopers vastgehouden aan

111. Zie Hfdst. IV, 158 e.v.

112. IV 13, 16.

113. Hfdst. I, 24 e.v.; zie ook pag. 209 e.v.

114. Pag. 209 e.v.

115. IV 14, 19 (1543).

116. Zie Hfdst. III 67 e.v. waar de passage uit I 11, 13 ook vertaald wordt. Calvijn is in zijn erkenning van de menselijke behoefte aan tastbaarheid niet konsekwent. In het hoofdstuk over de `vijf ten onrechte zo genoemde sacramenten' wijst hij de door de Rooms-katholieken als sacrament be­schouwde `laatste zalving' af (0. S. I 202 e.v., later in IV 19, 18). Met Jak. 5 waar zij zich voor de zalving op beroepen weet hij weinig positiefs aan te vangen. Hij stelt de ceremonie op één lijn met de gebaren en tastbare tekenen die Jezus en de apostelen bij de genezing van zieken gebruikten. Hij beschouwt dergelijke handelingen als symbolen die de onervarenen en onkundigen nodig hadden om aan de herkomst van de genezende kracht herinnerd te worden. Bovendien concludeert hij uit de ervaring — zonder zich daarvoor op de Schrift te beroepen — dat dit alles geen betrekking heeft `op ons, aan wie de bediening van krachten niet is toevertrouwd'.

229

de geldigheid van de doop die volgens de Rooms-katholieke ritus be­diend was."/ l Iet goddelijk getuigenis houdt het overwicht tegenover de menselijke bijmengsels. In 1539 voegt hij een aparte uiteenzetting over de kinderdoop toe om te bewijzen dat die `in geen enkel opzicht een menselijk produkt (hiumanitus fabrefactum) is'.18 Vanuit deze over­tniging kon hij de wereldkerk — ook in de landen waar de macht van Rome nog ongebroken was — als een eenheid blijven zien. Dat blijkt uit een passage uit 1543.119 Zoals het verbond van God met Israël en de besnijdenis als teken daarvan van kracht bleven — ook in tijden dat Israël zich van zijn kant ontrouw betoonde -, zo wil Calvijn ook aan de pausgezinden de doop niet ontnemen. Het verbond dat God in Frank­rijk, Italië, Duitsland, Spanje en Engeland in bewaring gaf blijft geldig `ondanks de menselijke goddeloosheid' (invita humana impietate) die er overal in de kerk heerst. Overal bewaart Hij resten van zijn volk. 'Men­selijke slechtheid' (humana pravitas) is niet in staat alle kentekenen van het kerk-zijn te vernietigen.120 `Wij ontkennen niet dat de kerken waar­over jullie de leiding hebben kerken van Christus zijn' — schrijft Calvijn in 1539 aan de kardinaal Sadoleto die Genève voor de paus trachtte terug te winnen.121 Duidelijker kan het niet. Zijn bezwaar gaat tegen de paus en zijn 'pseudo-bisschoppen' die de kerk bijna vernietigd hebben. Dat zou hun ook gelukt zijn `als Gods bijzondere goedheid dat niet had verhinderd. Zo zijn op alle plaatsen die door de tirannie van de paus van Rome bezet gehouden worden nauwelijks enige verspreide en ver­minkte tekenen zichtbaar, waaruit men kan bemerken dat daar halfbe­graven kerken liggen.' In uiterste spanning houdt Calvijn tegen alles wat hij onder het pausdom ziet gebeuren het geloof in de eenheid van de kerk van Christus vast. Gods trouw houdt het overwicht, ook als 'men­selijke slechtheid' de kerk dreigt te vernietigen. De doop blijft daarvan een teken. Het dikwijls harde gesprek met de pausgezinden wordt steeds vanuit die overtuiging gevoerd.

Ook bij de behandeling van het avondmaal speelt de tegenstelling god­delijk/menselijk een rol. God komt daarin op menselijk niveau tot ons. De grondslag daarvoor is gelegd in de menswording van Christus — leerde Calvijn al in 1536.122 In 1539 werkt hij deze gedachte nader uit

117. Hfdst. I, 24 e.v.

118. IV 16, 8.

119. IV 2, 11 (met enkele delen uit 1539 erin verwerkt).

120. IV 2, 12 (als paragraaf 11).

121. O.S. I 476; vgl. Nijenhuis 235.

122. Pag. 209 e.v.

230

naar aanleiding van het woord van Christus: `Zoals de Vader het leven heeft in zichzelf, zo gaf Hij ook de Zoon leven te hebben in zichzelf."23 Daarbij merkt hij op: `Want daar spreekt 1 Iij iu eigenlijke zin van zijn gaven, niet degene die Hij van het begin al hij zijn Vader bezat, maar degene waarmee Hij toegerust was in het vlees zelf waarin Hij verscheen. Daarom toont Hij dat ook in zijn mens-zijn (in .cua quuque humanitate) de volheid van het leven woont, zodat ieder die deel heeft aan zijn vlees en bloed, tegelijk het deelgenootschap aan hei leveu geuiet.'"4 Hij ver­duidelijkt dit met het beeld vau een bron waaruit aten drinkt en water put, en van waaruit men via kanalen de akkers bevloeit. Dat kan de bron alleen omdat er steeds nieuw water in opwelt. Zo is ook hei vlees van Christus als een overvloedige en onuitputtelijke bron, die liet leveu dat uit de godheid in haar opwelt naar ons overgiet.' De overbrugging van de grens tussen God en mens die in de menswording van (luist us plaatsvindt maakt dat de mens op zijn niveau aan het goddelijk leven deel krijgt. Deze gemeenschap met Christus is een groot geheimenis. llet avondmaal is daarvan een getuigenis.

In 1559 reageert Calvijn op beschuldigingen die van lutherse zijde tegen zijn avondmaalsleer waren ingebracht.125 Hij zou teveel aan het `menselijk verstand' (rationi humanae) hebben toegegeven en Gods macht aan `de orde van de natuur' hebben willen onderwerpen en binnen de grenzen van het `algemeen gevoelen' (communis census) gebleven zijn. Dit namelijk omdat hij een lichamelijke aanwezigheid van Christus in het avondmaal afwees. Hij verdedigt zich en laat zien dat hij het gehei­menis van de gemeenschap met Christus allerminst `met de maat van het menselijk verstand' (rationis humanae modo) meet of `aan de wetten van de natuur' onderwerpt. Het waren niet de natuurwetenschappen die hem leerden `dat Christus evenzeer onze zielen uit de hemel voedt met zijn vlees als onze lichamen met brood en wijn gevoed worden'. Evenmin `strookt het met het menselijk verstand (humanae rationi [...] placebit) dat het vlees van Christus tot ons doordringt om ons tot voedsel te zijn'. De leer van Calvijn wil niet beredeneerd maar geproefd worden: 'Ten­slotte, ieder die onze leer geproefd zal hebben, zal weggerukt worden in bewondering voor Gods verborgen macht.' De avondmaalsleer van Calvijn blijft niet binnen de grenzen van het menselijk verstand. Zij `komt de wereld te boven en stijgt op de vleugels van het geloof tot in

123. Joh. 5:26.

124. IV 17, 9 (1539).

125. IV 17, 24.

231

de hcnielen'.Zij leidt tot een vervoering waarin de mens boven zijn eigen grenzen nitstijgt. Calvijn is in de geheimenissen van het geloof niet bij hei `algemeen gevoelen' te rade gegaan, maar aanvaardt — al luisterend

'de leer die uit de hemel afkomstig is'.126 In Christus, in het geloof — in het bijzonder in het gebruik van het sacrament — wordt de afstand tussen God en mens overbrugd.

Tegenover zijn Rooms-katholieke tegenstanders is Calvijn feller. Zij hangen de transsubstantiatie aan en geloven dat het lichaam van Chris­tus `in het brood ingesloten' is.127 Maar daarmee staan zij een werkelijke ontmoeting tussen God en mens in de weg. `Daar het Gods bedoeling is — wat ik al meermalen heb getracht in te scherpen — om ons met ge­schikte voertuigen tot zich op te heffen, verijdelen zij dat op goddeloze wijze in hun hardnekkigheid, die ons wel tot Christus roepen, maar tot één die onzichtbaar schuilgaat in het brood. Het is immers onmogelijk dat de menselijke geest (mens hominum), zich vrijmakend van de on­metelijke afstand die de plaatsen gescheiden houdt, boven de hemelen, uit tot Christus doordringt. Wat de natuur hun ontzegde, hebben zij door een nog schadelijker geneesmiddel getracht te corrigeren, opdat wij — op aarde blijvend — de hemelse nabijheid van Christus niet be­hoeven te missen.' Zij menen Christus te ontmoeten door Hem binnen de grenzen van het tastbare en zichtbare in te sluiten. Maar op deze wijze blijven zij op hun eigen — menselijk — niveau gevangen. Zij ont­doen het geloof van de vleugels waarmee het zich boven dat niveau tot God verheft.

Calvijns gedachten over de overheid vormen in de uitgave van 1536 een afgerond geheel. In de latere drukken is daar maar weinig aan toe­gevoegd. Op dit punt is er nauwelijks ontwikkeling in zijn denken te bespeuren. In een passage uit 1559 noemt hij degenen die de door God ingestelde maatschappelijke orde omver willen werpen `verstandeloze en barbaarse mensen' (amentes et barbari homines).128 Het barbaarse ligt — evenals het dierlijke — beneden het menselijk niveau. Zonder een overheid die de maatschappelijke orde beschermt is menselijk samenle­ven onmogelijk. Calvijn denkt hier aan de revolutionaire wederdopers. Het `godsrijk' van wedergeborenen dat in de jaren 1534-'35 in Munster geheerst had was op bandeloosheid uitgelopen. Het is een schrikbeeld gebleven voor heel de eeuw. Anderzijds neemt hij stelling tegen `de vlei-

126. IV 17, 25 (1559).

127. IV 17, 15 (1559). 128. IV 20, 1.

232

ers van de vorsten'. Zij verheffen de macht van de vorsten `zonder maat' (sine modo) en `aarzelen niet die zelfs tegen de heerschappij van God te stellen'. Zij houden de grens tussen God en mens niet in het oog. Zij geven de vorst absolute macht. Hij hoeft zich voor niemand — ook voor God niet — te verantwoorden. Calvijn is hier actueel. In 1553 was het boek `De vorst' van Niccolè Machiavelli voor het eerst in het Latijn verschenen.129 Daarin werd de absolute macht van de vorst zonder te­rughoudendheid verdedigd. In de weinige zinnen die Calvijn hier in het oorspronkelijke betoog van 1536 inlast kruisen elkaar twee hoofdlijnen van zijn denken over het mens-zijn. Tegenover de wederdopers verde­digt hij de humanitas als menselijk samenleven in een geordend verband. De volgelingen van Machiavelli herinnert hij aan de grenzen van het vorstelijk gezag. Dat mag de menselijke maat niet te buiten gaan. `Als men elk van beide kwaden niet tegengaat, zal de oprechtheid van het geloof te gronde gaan.' In beide gevallen wordt namelijk aan Gods heer­schappij en zorg voor de mensen te kort gedaan.

In 1543 voegt Calvijn een korte beschouwing over de verschillende staatsvormen in, die hij in 1559 aanvult met enkele kritische opmerkin­gen in de richting van de monarchie. Zijn voorkeur gaat uit naar een aristocratische staatsvorm of een mengvorm van aristocratie en burger­regering. De beste regeringsvorm is daar `waar de vrijheid op passende wijze gematigd gestalte krijgt en met het oog op duurzaamheid naar behoren geordend is'.130 De overheden zijn als `beschermers van de vrij­heid' aangesteld. Zij mogen niet toelaten dat die geschonden wordt. In 1536 had Calvijn het al opgenomen voor de vrijheid tegenover de tiran­nie waarin de mens als zelfstandig persoon niet tot zijn recht komt.131 Hier zoekt hij naar de staatsvorm waarin de vrijheid — en daarbij het mens-zijn — het best gewaarborgd is. Een regering waar men elkaar onderling helpt en corrigeert — de mengvorm dus — is niet alleen veiliger dan een monarchie maar ook `beter te verdragen' (magis tolerabile) — voegt hij in 1559 toe. In die staatsvorm hebben de menselijke behoefte aan vrijheid en de matiging daarvan die voor het samenleven vereist is beide een plaats.

In 1536 legde Calvijn bij de omschrijving van de taak van de overheid de nadruk op de tweede tafel van de wet, de geboden die de omgang van de mensen onderling regelen. In de editie van 1559 vindt op dit punt

129. Zie O.S. V 471, aant. 10.

130. IV 20, 8 (1543).

131. Pag. 320 e.v.

233

een belaugrijke verschuiving plaats. Daar zegt hij nog eens met nadruk dat de overheid ook een taak heeft in de handhaving van de eerste tafel van de wet die op God betrekking heeft.132 Zelfs de oude heidenen bet­oogden al `dat geen enkele staat op gelukkige wijze kan worden ingericht als de zorg voor de vroomheid niet op de eerste plaats komt, en dat het averechtse wetten zijn die — met verwaarlozing van het recht van God — alleen voor de mensen zorgen'.133 Als dit steeds onder de volkeren de overtuiging was mogen de christelijke vorsten en overheden op dit punt niet achterblijven. `Maar' — sluit Calvijn af — `de drang om alles onge­straft te vernieuwen drijft oproerige mensen zo ver, dat zij allen die de schending van de vroomheid straffen uit de weg geruimd willen zien.' De woorden `ongestraft alles vernieuwen' wijzen erop dat Calvijn de meer radicale humanisten op het oog heeft die op het gebied van de religie volledige tolerantie voorstonden en elke bemoeienis van de over­heid met godsdienstzaken afwezen.134 De directe aanleiding tot de toe­voeging van 1559 ligt waarschijnlijk in het geschrift `Of ketters vervolgd moeten worden', dat de humanist Sebastiaan Castellio in 1554 onder pseudoniem had laten verschijnen als reactie op de verbranding van Mi­chael Servet die het jaar daarvoor in Genève plaatsgevonden had. Hoe­wel Calvijn het vonnis in onthoofding omgezet wilde zien — humanitas in de strafuitoefening!131 — was hij ervan overtuigd dat een openlijke bestrijder van de drieëenheid als Servet niet behoorde te leven. Het boek­je van Castellio bestond hoofdzakelijk uit citaten, zowel van kerkvaders als van tijdgenoten, waarin het ketterdoden afgewezen werd. Calvijn heeft er verschillende malen buitengewoon fel op gereageerd. Niet om­dat hij graag ketters vervolgde maar omdat menselijk samenleven los van de binding aan Gods woord voor hem — en voor het overgrote deel van zijn tijdgenoten —, ondenkbaar was. Daarmee zou de humanitas van haar wortels losgesneden zijn en onvermijdelijk in wetteloosheid ontaarden.

132. IV 20, 9.

133. O.S. V 480, aant. 1 verwijst naar Cicero, De Legibus II 7 e.v. Men kan ook denken aan Plato, Leges 713 a e.v., die de voorrang van de godheid over de menselijke regeerders verdedigt.

134. O.S. V 480, aant. 2 noemt de Utopia van Thomas More. Men kan ook denken aan het werk van Calvijns tijdgenoot Francois Rabelais die leefde van (waarschijnlijk) 1494 tot 1553, in het bijzonder aan zijn beschrijving van de abdij Thélème (Wil') die als enige leefregel heeft: `Doe wat je wilt' in Gargantua (1543), hoofdstuk 52 e.v.

135. Pag. 212.

234

De laatste toevoeging waar we bij stilstaan is te vinden in het gedeelte dat over de wetgeving handelt. Zij stamt uit 1559. Sprekend over de variatie in strafmaat naar de eis van plaats of tijd, noemt Calvijn opstand en oorlog als situaties die bijzondere maatregelen vereisen. Naar aanlei­ding van de oorlog merkt hij op: `In oorlogstijd, tijdens het wapenge­kletter, zou alle menselijkheid ineen storten (concideret omnis humani­tas), als men de mensen geen buitengewone vrees voor straffen aan­joeg '136 Juist in oorlogstijd moet de medemenselijkheid bewaakt worden en excessen van wreedheid streng worden bestraft.

Conclusies

Calvijns denken over humanitas was van het begin af op de praktijk gericht. Humanitas in de zin van menselijkheid in het onderling samen­leven is in de Institutie van 1536 zelfs een sleutelbegrip in zijn beschou­wingen over het kerkelijk en maatschappelijk leven. De norm voor het menselijk samenleven ligt voor Calvijn in de liefde tot de naaste die God gebiedt en die in de tweede tafel van de wet nader uitgewerkt wordt. Maar men ziet dat hij die steeds verbindt met het algemeen menselijk besef van de onderlinge verbondenheid van het hele menselijk geslacht. De gedachten die hij hierover in de Seneca-commentaar van 1532 ge­formuleerd had, kregen in 1536 voor het eerst een praktische uitwer­king. De stoïsche gedachte dat de mensheid één is en dat men elkaar als medemensen moet zien en behandelen zal niet alleen in Calvijns denken maar ook in zijn handelen een vaste plaats behouden.

Zo geldt in de kerk het gebod van de liefde. Deze liefde eist een orde waarin dat gebod gestalte krijgt. Als Calvijn daarover spreekt gebruikt hij zonder reserve het begrip humanitas, omdat het ook in de kerk — heel praktisch — om het samenleven van mensen gaat. Hetzelfde geldt voor de wetgeving in de staat. Ook hier is het gebod van de liefde de norm. De ordeningen en wetten waarin deze gestalte krijgt zijn ook hier op de humanitas, het menselijk samenleven, gericht. Hij verbindt het bijbels gebod zoveel mogelijk met het natuurlijk rechtsgevoel. Daarmee maakt hij de kerkelijke en burgerlijke wetgeving meteen ook tot een zaak van menselijk niveau. Gods wet geeft de norm aan. In de wijze waarop die norm praktisch gestalte krijgt is variatie mogelijk, aanpas­sing aan de eisen van tijd, plaats en omstandigheden. Bij het vaststellen van de kerkorde is men zelfs niet in alle gevallen aan de nieuwtestamen­tische voorschriften gebonden. Evenmin is een overheid verplicht zich

136. IV 20, 16.

235

aan alle voorschriften van de mozaïsche wet te houden omdat die alleen voor Israël geldt. Het lijkt soms alsof humanitas samenvalt met de liefde die (gods wet gebiedt. Maar een verzelfstandiging van de medemense­lijkheid is voor Calvijn ondenkbaar. In de laatste editie ziet hij zich ge­noodzaakt te wijzen op de verantwoordelijkheid van de overheid ten opzichte van beide tafels van Gods wet. De dienst van God en de liefde tot de naaste zijn niet van elkaar te scheiden. Humanitas kan niet zonder de norm van het gebod.

Humanitas geldt ook voor de wijze waarop de overheid haar taak uitoefent. Al te grote toegevendheid kan leiden tot een toestand waarin samenleven onmogelijk wordt. Zo'n toegevendheid lijkt heel menselijk, maar zij leidt tot een onmenselijke toestand. Anderzijds moet men zelfs bij het straffen medemenselijkheid in acht nemen. Men straft een mede­mens. Hetzelfde geldt ten opzichte van de vijand in oorlogstijd. De ver­bondenheid van het menselijk geslacht is voor Calvijn wereldwijd. Zij strekt zich uit tot alle volkeren, ook die buiten de christelijke wereld. Reden voor hem om kritiek te oefenen op de onmenselijke wijze waarop men zich tegenover moslims gedroeg.

Naast humanitas in de zin van medemenselijkheid speelt ook het on­derscheid goddelijk/menselijk een belangrijke rol in Calvijns denken over de kerkelijke en politieke praktijk. Zoals we zagen maakt dit on­derscheid een zekere vrijheid in het opstellen van wetten voor kerk en staat mogelijk. Regelgeving is voor Calvijn een zaak van menselijk ni­veau. Belangrijker nog is het onderscheid tussen het goddelijke en het menselijke voor zijn visie op de uitoefening van het gezag in kerk en staat.

Calvijn voert een niet aflatende strijd tegen de `menselijke' wetten en instellingen die in de Rooms-katholieke kerk naast en dikwijls tegen het goddelijk gebod ingevoerd zijn. Hier is de mens aan het werk die zich tegen de onderwerping aan God verzet. Calvijn geeft van dat verzet een eigen godsdienstpsychologische verklaring.137 Maar dat betekent niet dat hij de strijd ertegen opgeeft. Het feit dat men de menselijke instel­lingen met goddelijk gezag bekleedt betekent een inbreuk op de vrijheid van het geweten van de gelovigen. Het geweten — betoogt Calvijn — is iets tussen God en mens. Daar regeert alleen zijn woord. Daar mag geen mensenwoord tussen komen. Met grote felheid neemt hij stelling tegen de pretenties van de paus en de Rooms-katholieke geestelijkheid die zich een welhaast goddelijke autoriteit aanmatigen. Ten onrecht ei-

137. Zie pag. 224 e.v. 236

genen zij zich de volmacht tot het verlenen van absolutie toe, die alleen in het evangelie — het woord van Christus zelf — ligt. De onafgebroken strijd tegen de met goddelijk gezag beklede instellingen van de Rooms- katholieke kerk en de pretenties van haar geestelijkheid heeft tenslotte een positief doel. Hij wil daarmee een ruimte scheppen waarin het woord van God zelf tot klinken komt en waarin de mens met een vrij geweten voor Gods aangezicht kan leven.

Het onderscheid tussen goddelijk en menselijk stelt Calvijn ook in staat een positieve visie op de kerk en het ambtelijk gezag daarin te ontwikkelen. Zo onderscheidt hij de kerk als vergadering van uitverko­renen, die God alleen kent, van de kerk zoals die op menselijk niveau zichtbaar wordt. Dat opent de mogelijkheid tot een realistische benade­ring van wat er in de kerk gebeurt. Ook het `menselijk' verzet kan op deze wijze aan de orde komen zonder dat men het geloof in Gods kerk verliest. Zelfs de kerken waar de paus heerschappij heeft zijn kerken van Christus. De doop is daarvan het goddelijk teken dat zijn geldigheid niet verliest, ondanks alle bijmengselen van menselijke zijde die ook dit sa­crament in de Rooms-katholieke kerk heeft ondergaan.

Het middelpunt van Calvijns denken over de kerk wordt gevormd door het evangelie — het woord van Christus. Dat bepaalt ook zijn visie op het gezag van het ambt. Daarin moet het goddelijke van het mense­lijke onderscheiden worden. Het evangelie is de `allereigenste uitspraak van God'.138 Daar rust het geloof op. De prediking van het evangelie, de vaststelling van de kerkelijk leer zijn menselijke zaken die zich afspe­len op menselijk niveau. Soms laat God iets `menselijks' — in negatieve zin — in de besluitvorming van een concilie toe om te zorgen dat men zijn geloof niet op mensen vestigt maar alleen op Hemzelf. Men moet in het vaststellen van de leer geen bovenmenselijke eisen aan zijn mede­mensen stellen. Het is genoeg als men op de punten die het heil betreffen één is. Calvijn zag de kerkelijke leerbeslissingen als vertolking van het evangelie op menselijk niveau. Dat stelde hem in staat brede oecumeni­sche contacten aan te gaan zonder de betrokkenheid op de kern van het heil te verliezen.

De kerkelijke tucht benadert hij op dezelfde wijze. Men moet zich altijd bewust zijn dat men over medemensen oordeelt en geen boven­menselijke eisen stellen aan de levenswandel van zijn medegelovigen. Maar bovenal moet men in het oog houden dat het oordeel van de kerk een oordeel van menselijk niveau is. Het valt niet noodzakelijkerwijs

138. Pag. 208.

237

niet Gods oordeel samen. Soms verrast God ons om ons daaraan te herinneren.

I let onderscheid goddelijk/menselijk stempelt heel Calvijns denken over de kerkelijke praktijk. Het maakt een realistische en soepele bena­dering van die praktijk mogelijk in het geloof dat de kerk die men voor zich ziet — waarin het menselijk toegaat en waarin soms het menselijk verzet tegen God de overhand dreigt te krijgen — toch kerk van Christus is.

Calvijn besluit zijn uiteenzettingen over de kerkelijke praktijk met de behandeling van de sacramenten. Zij sluiten aan bij de menselijke be­hoefte aan zichtbaarheid en tastbaarheid in de godsdienstige beleving. In de sacramenten komt een goddelijk getuigenis tot ons, maar ze betekenen ook een overbrugging van de afstand tussen God en mens. In het avond­maal komt Hij tot ons op menselijk niveau — in tastbare tekenen — , nader nog dan in de verkondiging van het evangelie. In het geloof stijgen wij van onze kant boven onze menselijke grenzen uit en worden wij met de verhoogde Christus verbonden. Deze wederzijdse ontmoeting is ge­grond in de menswording van Christus, via wie het goddelijke leven in ons overvloeit. Zo vindt de behandeling van de kerkelijke praktijk niet alleen haar afsluiting maar ook haar hoogtepunt in de mystieke vervoe­ring van de ontmoeting tussen God en mens.

Het onderscheid tussen God en mens begrenst ook het gezag van de overheid. In Calvijns visie ligt de nadruk op het goddelijk gezag waarmee zij is bekleed. Haar oordelen zijn de `allereigenste oordelen van God'.139 Men is haar gehoorzaamheid verschuldigd, ook in situaties waarin zij zich onrechtvaardig of tiranniek gedraagt. Toch neemt Calvijn stelling tegen degenen die haar macht zo verheffen dat er geen ruimte overblijft voor Gods heerschappij. Bovendien heeft de gehoorzaamheid aan de overheid haar grens in de gehoorzaamheid aan God.

De twee hoofdlijnen in Calvijns denken over het mens-zijn beheersen ook zijn denken over de praktijk van het kerkelijk en politiek handelen: het onderscheid goddelijk/menselijk en de verbondenheid van mens en medemens. Niet alleen in het denken, ook in de praktijk in kerk en staat wil Calvijn dat God, mens en medemens op de rechte plaats komen te staan. God, mens en medemens, deze drie, maar God als eerste. De andere twee komen alleen in het licht van zijn heerlijkheid tot hun recht. De slotwoorden van de laatste editie van de Institutie zijn meer dan een frase: `LAUS DEO' — `Lof aan God!'.

139. Pag. 212.

Hoofdstuk VIII

De actualiteit van Calvijns gedachten

Luisterend naar Calvijns spreken over humanitas ben ik diep onder de indruk geraakt van de actualiteit ervan. Niet alleen het onderwerp zelf, ook de afzonderlijke thema's die hij met betrekking tot het mens-zijn aan de orde stelt, hebben hun belang behouden. Met name voor de mon­dige westerse mens van de twintigste eeuw. Hij herkent een voorloper van zichzelf in de renaissance-mens uit Calvijns dagen. Die had zich — los van de knellende banden van de formalistische cultuur van de late middeleeuwen — ontwikkeld tot een zelfstandige, zelfbewuste persoon­lijkheid. De twintigste-eeuwse mens is een nazaat van de renaissance­mens. Met zijn wetenschappelijk en technisch kunnen en zijn creatief vermogen geeft hij de wereld gestalte. Vol zelfvertrouwen grijpt hij in de werkelijkheid in om die naar zijn hand te zetten. Zijn invloed reikt tot ver buiten zijn eigen cultuurgebied. Geen volk op aarde heeft er zich geheel aan kunnen onttrekken. Een God heeft de mondige mens daarbij niet nodig. Hij beleeft zichzelf niet als aangesprokene, maar als zelfstan­dig denkend, willend en handelend persoon.

Het oprichten van godenbeelden is voor hem nauwelijks meer van belang. Hij heeft zelf de plaats van God als beheerser van de wereld ingenomen. Hij beleeft zichzelf meer als schepper dan als schepsel, als mens die wikt én beschikt, als mens met vrijwel onbeperkte vermogens. Zonder schaamte laat hij zich leiden door zijn drang tot welbevinden. Hij is autonoom, in staat zijn eigen ethiek te ontwerpen. Voor zijn geloof hoeft hij niet meer boven zichzelf uit te gaan. Hij is zijn eigen rechter geworden. Hij bepaalt zelf de bestemming van de wereld en zijn eigen leven. Hij bouwt zijn eigen toekomst op. Dat is het denkklimaat waarin de westerse mens opgroeit, de lucht die hij inademt. Een mens-zijn dat zich ten opzichte van God verzelfstandigd heeft. Ook de gelovige mens lukt het nauwelijks zijn bestaan anders te beleven.

De Duitse theoloog Dietrich Bonhoeffer sprak al in 1944 over `de religieloosheid van de mondig geworden mens'' en bezon zich op de theologische konsekwenties daarvan. Hij schreef zijn gedachten neer in de gevangenis van waaruit hij in 1945 terechtgesteld zou worden. Daar-

238 239

mee raken wij meteen ook de benedengrens van het menselijk bestaan, die in het midden van de twintigste eeuw op huiveringwekkende wijze zichtbaar werd, midden in de beschaafde wereld die de westerse mens had opgebouwd. Daar werd hij zichtbaar als een wezen dat er niet voor terugdeinst op grote schaal soortgenoten te doden en daarmee zakte hij tot beneden het niveau van het dier.

Het beeld dat Calvijn van het dierlijke schetste, is na 1945 op een andere manier zichtbaar geworden. De mens die ongeremd zijn begeerten volgt, volledig gericht is op het aardse, materiële, die het goede gedachteloos con­sumeert, die niet met een toekomst aan de andere zijde rekent is ons niet onbekend. Hij is in staat gedachteloos verder te leven en daarmee door te gaan tot hij de wereld voor zichzelf onbewoonbaar heeft gemaakt.

I- iet is deze mens die Calvijn al in de verte ziet naderen en die van hem zijn greuzen aangewezen krijgt. Hij moet zijn bestaan leren beleven als aangesprokene, als mens voor Gods aangezicht. Daar is niet minder dan een radicale oorwending voor nodig, een `bekering tot gehoorzaamheid'. Calvijn weet het uit ervaring. De mens is geroepen tot een leven voor Gods aangezicht, maar leven voor Gods aangezicht dan wel zo, dat de eigenheid van zijn mens-zijn daarbij niet in het gedrang komt. Hij mag als mens Gods stem vernemen, met menselijke angsten, gevoelens en verlangens. Zij zullen een vaste plaats moeten krijgen in de vertolking van de Schrift in de prediking, wil deze prediking hem bereiken. Zij zullen ook een vaste plaats moeten krijgen in de theologische bezinning, als die tenminste de prediking dienen wil. De kwetsbaarheid van zijn bestaan — bij velen een diep weggedrukte angst -- zal benoemd moeten worden, al schrikt hij daar misschien van. Maar hij mag zich ook bewust zijn van zijn geestelijke adel en zijn goddelijke herkomst als schepsel. Hij mag leven in het besef door God gewild te zijn, een geschonken gevoel van eigenwaarde. Hij mag zijn denken en willen beleven als gaven van God. Hij moet zich bewust zijn van zijn menselijke zwakheid, al was het maar om hem te behoeden voor al te hoog gestelde idealen.

Het leven voor Gods aangezicht dat Calvijn voor ogen heeft is een menselijk leven. Het gebod dat het nieuwe leven richting geeft is kritisch, maar het mag het mens-zijn niet beschadigen. Daarom heeft hij naast het gebod ook behoefte aan een beeld van de christen als mens. Daarin laat hij zien dat het menselijke pas voor Gods aangezicht werkelijk tot zijn recht komt. De verbondenheid met de medemens wordt alleen maar

1. D. Bonhoeffer, Wiederstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus
der Haft, Herausgegeben von Eberhard Bethge, München 1977, 413.

240

versterkt als men in de medemens het beeld van God ziet glanzen en zijn persoon leert aannemen zoals ook Christus deed. Gevoelens — vooral pijn en verdriet — hebben een uitweg nodig in het gebed. Daarbij mogen ook de laatste stoïcijnse remmingen die Calvijn nog had wegvallen. Een mens mag zich ook in Psalm 88 herkennen:

`Wanhoop kom soms boosaardig onverwag

Al het Psalm 88 dit voorspel'

(Elisabeth Eybers)•2

De psalmen leren een mens alles — ook het ergste — uit te spreken voor Gods aangezicht. Maar ook het mooiste — de liefde met al zijn harts­tocht — mag hij zonder terughoudendheid uitzingen met het Hooglied. Het genieten krijgt zijn plaats in het nieuwe leven. Een leven dat tot het nodige beperkt blijft, of opgaat in het nuttige, is niet menselijk meer. Maar ook de grenzen van het genieten vragen blijvende bezinning. Het mag niet afstompen of leiden tot een puur egoïstisch bestaan. De lof van de Schepper en de liefde tot de naaste geven de grenzen van het genieten aan. In de tweede helft van de twintigste eeuw stelt ook het behoud van de aarde aan het genieten een grens. Bezinning op de schepping en de schoonheid ervan leidt niet alleen tot een eerbiedig omgaan ermee, het geeft ook aan het zintuiglijk genieten zelf een nieuwe richting.

De `bekering tot gehoorzaamheid' houdt geen vernietiging van het mens-zijn in, ook niet van alles wat door menselijk kunnen tot stand is gebracht. Calvijn kan wetenschap, cultuur en politiek op lyrische toon bezingen als goede gaven van God tot behoud van het menselijk geslacht. `Calvijn denkt er niet aan God te verhogen ten koste van de mens. Hij probeert alleen het menselijke in het licht van de goddelijke belofte te beschouwen.' (De Quervain? In dat licht worden het goede en het kwade zichtbaar. Het goede wordt gehonoreerd en in het licht van Gods toe­komst geplaatst.

Dat heeft niet alleen gevolgen voor het persoonlijke leven, maar ook voor kerk en maatschappij. De wijze waarop Calvijn het algemeen men­selijk rechtsgevoel in verbinding brengt met het goddelijk gebod blijft richting gevend. De norm ligt in de liefde tot God en de naaste. De wijze waarop die kerkelijk en maatschappelijk gestalte krijgt is die van de

2. Uit de bundel Noodluik (1989), in: Versamelde Gedigte, Amsterdam 1990, 576.

3. A. de Quervain, Calvin, Sein Lehren und Kampfen, Berlijn 1926, 64.

241

humanitas. Het gaat om het samenleven van mensen, binnen en buiten de kerk. Misschien is de weg die hij wijst voor onze tijd nog meer actueel dan voor de tijd waarin hij zelf leefde, omdat kerk en maatschappij toen goeddeels samenvielen. Calvijns denkwijze biedt ruimte om wetten en regelgeving te ontwerpen die gericht zijn op de praktijk, en waarin met tijd, plaats en omstandigheden rekening gehouden wordt. Zij maakt aanpassing aan het haalbare mogelijk. Zo kan de kerk vanuit het god­delijk gebod haar bijdrage leveren aan een menselijke maatschappij. Een onderlinge verbondenheid die grenzen doorbreekt en alle mensen om­vatten wil. Calvijns uitlatingen over de wijze waarop men in zijn tijd moslims behandelde,4 hebben in onze tijd een onverwachte actualiteit gekregen.

Calvijn wilde niet dat de humanitas losgekoppeld werd van de god­delijke wet. Dan zou zij op drift raken en in wetteloosheid ontaarden. Calvijn wist wat uit de mens naar buiten kon komen. Het besef dat de overheid ook een taak had in de handhaving van de eerste tafel van de wet was voor hem fundamenteel. Het heeft in Genève tot een brandsta­pel geleid. l)at was geen vergissing maar een principiële zaak.' Op dit punt heeft men de lijn van de humanitas doorgetrokken en gezocht naar een samenlevingsvorm waarin verschillende vormen van belijden — zelfs verschillende religies naast elkaar konden bestaan. Misschien speelde daarbij ook de overtuiging een rol dat het geloof ten diepste op een goddelijke beslissing berust en nooit met uiterlijk geweld kan worden afgedwongen. De brandstapel is een historisch verschijnsel geworden en dat moet zo blijven. Intussen blijft voor de gemeente van Jezus Christus de verbinding van humanitas en wet onopgeefbaar. Zij heeft het god­delijk gebod gehoord. Dat houdt haar kritisch, ook in de meest mense­lijke samenleving.

Drie cirkels

De woorden die Calvijn aan de humanitas wijdt zijn te vinden in alle delen en lagen van de Institutie. Het begrip heeft zijn gedachten levens­lang bezig gehouden. Het bepaalt vele terreinen waarop zijn denken zich begaf mede. In sommige passages komt het uitdrukkelijk als thema aan de orde. Andere gedachten over het `mens-zijn' of het `menselijke' wor­den als het ware tussen neus en lippen uitgesproken. Dan ontdekt men

4. Hfdst. VII, 204.

5. Zie H. Oberman, De Erfenis van Calvijn, Grootheid en grenzen, Kampen 1988, 38 e.v.

242

de grotere verbanden pas als men gelijksoortige teksten naast elkaar legt. Men kan merken dat Calvijn in de laatste, definitieve, bewerking van de Institutie ook zijn gedachten over het mens-zijn een zekere systema­tische afronding wilde geven. Dat deed hij onder andere door een af­zonderlijk hoofdstuk te wijden aau de meus als schepsel. Wil men zijn gedachten over humanitas bruikbaar maken voor actuele theologische bezinning, dan is een meer systematische plaatsbepaling binnen het hele veld van de theologie nodig.

Een eerste vereiste daarvoor is dat de gegevens die het werk van Cal­vijn zelf biedt geordend worden. In de voorafgaande hoofdstukken heb ik daartoe een poging gedaan, om op die wijze de consistentie van Cal­vijns visie op het mens-zijn zichtbaar te maken. De hoofdlijnen weer­spiegelen zich in de titels van de hoofdstukken III, IV en V: `De boven­grens' die aangegeven wordt door het onderscheid goddelijk/menselijk; `Ruimte om mens te zijn', waarin verschillende aspecten van het mens­zijn worden belicht; `De benedengrens', die aangewezen wordt door het onderscheid menselijk/dierlijk. Hoofdstuk VII: `Menselijkheid in kerk en staat', geeft aanzetten tot praktische uitwerking van het vooraf ge­formuleerde.

Calvijns gedachten over humanitas verdienen naar mijn overtuiging een meer systematische plaats in het theologisch denken dan zij bij hem­zelf hadden. Uitgaande van Calvijns eigen theologie zie ik het totale veld van het theologisch denken voor mij in drie cirkels. De binnenste cirkel is die van de grote daden van God die de kern van het geloof van de gemeente uitmaken. Hier volgt de theologische bezinning — evenals de Institutie van 1559 — de lijnen van de apostolische geloofsbelijdenis. Zij richt zich op de schepping van hemel en aarde en van de mens die op aarde mag leven voor het aangezicht van zijn Schepper. De mens­wording van Christus waarin Hij zich verbond met het hele menselijke geslacht, zijn offer waarom God ondanks de zonde en zijn verwoestende werking de wereld nog draagt, zijn opstanding die de belofte van een hele nieuwe wereld in zich draagt. En tenslotte het werk van de Heilige Geest die scheppend en herscheppend in de wereld aanwezig is. Dit alles gedragen door de goddelijke voorbestemming die waarborgt dat alle dingen tot hun doel komen. De binnenste cirkel omsluit het terrein van de theologie — het zinvol spreken over God — in de strikte zin van het woord.

Rond deze cirkel zie ik een tweede cirkel lopen. Daarbinnen komt de gerechtigheid aan de orde. De kern daarvan is de liefde tot God en de naaste. De tien geboden reiken de thema's aan waar het denken over

243

gerechtigheid zich mee bezig houdt. Hier opent zich een breed veld van bezinning op allerlei ethische vragen, zowel van persoonlijke als van maatschappelijke aard. Hier waagt het theologisch denken zich buiten de grenzen van de gemeente en mengt zich in de ethische discussies die in de maatschappij gevoerd worden. Vanuit de geboden geeft het een eigen kritische bijdrage. Het sluit daarin aan bij het algemeen rechtsge­voel.

Daarmee is de derde cirkel bereikt. Daarin gaat het om de humanitas. Vanuit de eerste twee cirkels laat het theologisch denken zijn licht schij­nen in de derde cirkel, over dat wat alle mensen delen. In het licht dat vanuit de eerste cirkels straalt geeft het een eigen bijdrage aan het alge­mene denken over het mens-zijn. De theologische bijdrage is kritisch. De mens wordt herinnerd aan de grenzen van zijn mens-zijn. In het licht dat uit de eerste twee cirkels naar de derde straalt krijgt het denken over de verschillende aspecten van het mens-zijn ook verdieping. Wanneer Calvijn het genieten aan de orde stelt,' dan spreekt hij over iets wat bij het mens-zijn als zodanig behoort. Het hoort in de derde cirkel thuis. De vraag naar het genieten raakt in beginsel alle mensen. Hij geeft ook de grenzen van het genieten aan. Die liggen in de lof van God en de liefde tot de naaste. Zo laat hij licht vanuit de tweede cirkel over het genieten schijnen. Het komt in het licht van de gerechtigheid te staan. Door het te funderen in de vreugde van God in zijn schepping belicht hij het vanuit de binnenste cirkel, vanuit het hart van de theologie. Het rechte genieten van de schepping als bijdrage aan de vreugde van God. Hoger lijkt mij in een mensenleven nauwelijks denkbaar.

De buitenste cirkel zou men ook de voorhof kunnen noemen. Daar kan de mens — ook die van de twintigste eeuw — binnenwandelen en alles wat hem beweegt aan de orde stellen. Maar meteen stelt hij zich dan in het licht dat hem vanuit de andere twee cirkels beschijnt. Een kritisch licht dat goed en kwaad zichtbaar maakt. Maar het blijkt ook een heilzaam licht te zijn, en dat meer naarmate hij de binnenste cirkel nadert. Daar leert hij leven voor Gods aangezicht in het licht van zijn genade in Christus. Daar — zal hij merken — komt ook zijn mens-zijn pas ten volle tot zijn recht.

De God van Israël

De eerste aanzet kreeg Calvijns denken over humanitas vanuit de stoï­cijnse filosofie. De ontmoeting daarmee heeft zijn hele leven beïnvloed.

6. Hfdst. IV, 169 e.v. 244

De `bekering tot gehoorzaamheid' die daarna in zijn leven plaatsvond maakte dat de bezinning op het mens-zijn voor een ogenblik naar het tweede plan geschoven werd. Hij had in de Schrift Gods stem gehoord. Hij wist zich aangesproken en hij heeft leren luisteren. Die luisterhou­ding bepaalt verder zijn hele theologisch denken. Het is dan ook de Schrift — niet de filosofie — die zijn denken over het mens-zijn verder gevormd heeft. Een belangrijk thema als het genieten is hem aangereikt door de bezinning op de Schrift. Andere thema's als de menselijke ge­voelens en de onderlinge verbondenheid van het menselijk geslacht kre­gen pas vanuit de Schrift hun doordenking in de diepte. Vooral de uitleg van het Oude Testament heeft zijn bezinning op het menselijke verdiept. Hij ging in de Schrift naast de stem van God ook steeds meer de stem van mensen horen.' Hij kreeg oor voor de toon en het karakter van de verschillende bijbelschrijvers. Hij trachtte zich in te leven in de personen van het verhaal. Wat bewoog David in de psalmen? En Abraham toen hij voor Sodom bad? Wie was Ezau eigenlijk? In zijn commentaren en preken — vooral die over het Oude Testament — krijgen in toenemende mate mensen de aandacht. Concrete mensen, levend voor Gods aange­zicht. Mensen die willen, besluiten en handelen, voelen en genieten, en soms verdierlijken. Aan hen leest hij af wat mens-zijn is. Langs die weg opent hij de Schriften voor zijn tijdgenoten. Zo konden zij als levende mensen in het verhaal komen om aangesproken te worden door de God van Israël.

Daarmee rijst echter meteen de vraag of de stem van God zoals die in de Schriften tot ons komt in de theologie van Calvijn wel volledig door­klinkt. Of is er ergens een stoorzender die bepaalde frekwenties van het schriftgetuigenis tegenhoudt? Calvijn geeft zelf een aanwijzing wanneer hij zegt dat de Schrift daar waar zij aan God gevoelens toekent `figuurlijk' spreekt.' We zagen hoe hij de woorden van Jezus tot de stad Jeruzalem in Mattheüs 23 vers 37 uitlegde.' In de commentaar op de eerste drie evangeliën, die uit 1555 stamt, gaat hij dieper op die woorden in. 'Je­ruzalem, Jeruzalem, dat de profeten doodt en hen stenigt, die tot u ge­zonden zijn! Hoe dikwijls heb Ik uw kinderen bijeen willen vergaderen, zoals een hen haar kuikens onder haar vleugels vergadert, en gij hebt niet gewild?'10 Uit de commentaar blijkt dat Calvijn de woorden met

7. Hfdst. II, 32.

8. Zie Hfdst. VI, 191 e.v.

9. Hfdst. VI, 193 e.v.

10. Naar Calvijns Latijnse versie.

245

aandacht beluisterd heeft. Hij heeft ook de gevoelswaarde die erin ligt opgevangen. Christus roept `bewogen' (pathetice) tot de stad die de pro­feten doodt die haar het heil verkondigen. De herhaling van de naam Jeruzalem geeft die bewogenheid extra accent. In de tweede zin (`hoe dikwijls' enzovoort) merkt hij `de heftigheid van de taal' (sermonis ve­hementia) op. Hij tracht de gevoelswaarde van de tekst nader te bepalen. In de eerste zin hoort hij `ontbranden' (excanscere), meest gebruikt van een ontbranden in toorn. Bij de tweede zin merkt hij op: `Dit is meer verontwaardiging (indignatio) dan medelijden (commiseratio).' Hij ziet hier een verschuiving ten opzichte van het wenen van Jezus over de stad in Lu kas 19 vers 4 I en volgende, waar hij nog misericordia (`medelijden, ontferming') hoort doorklinken. Hij merkt op dat de schriftgeleerden als hoofdvcrantwoordelijken deze verontwaardiging ook meer verdie­nen. II ier vergeet hij een ogenblik dat de rede van Mattheus 23 tot de schare en de leerlingen gericht is, wat hij in zijn toelichting bij vers 1 ook zelf had opgemerkt. I)e uitvallen tegen de schriftgeleerden hebben in de eerste plaats hen op het oog. Ze dienen een pastoraal doel. Aan het eind van de rede richt Jezus zich tot `deze generatie' in haar geheel (vs. 36), en tot dc stad waarover de ondergang dreigt. Mijns inziens moet (teu de gevoelswaarde van de woorden die Jezus hier spreekt dicht bij die van het weuen over de stad in het Evangelie van Lukas houden en overheerst liet medelijden. In de vergelijking met de hen die haar kuikens probeert te verzamelen hoort Calvijn de `moederlijke zachtheid' (materna dulcedo) waarmee ( god in zijn woord de mensen tot zich roept. `Hij wil ermee aanduiden dat, steeds wanneer het woord van God ons voorgehoudeu wordt, I lij zelf niet moederlijke zachtheid zijn schoot voor ons opent, en dat 1 lij — daarmee niet tevreden — afdaalt tot de nederige ijver van dc hen die haar kuikens koestert.' Calvijn voelt aan dat Jezus met de vergelijking het hart van zijn hoorders wil raken: 'Waar­lijk, als ons aan de ene kant dc vreeswekkende majesteit van God in gedachten komt, en aan de andere kant onze eigen situatie, vuil en ver­acht, dan kan het niet anders of wij worden gedwongen met schaamte te verstommen voor een zo groot wonder van zijn goedheid.' Met de prediking van het evangelie van Jezus Christus nodigt Hij `nog veel ver­trouwelijker en liefelijker' (farniliarius et suavius) dan Hij vroeger deed door de profeten. En Hij houdt er maar niet mee op, ondanks `de slecht­heid van de wereld'. Het is duidelijk dat Calvijn — ondanks het accent dat hij in deze tekst op de verontwaardiging legt — moeite doet om de ontroering die in het beeld van de hen ligt opgesloten op een positieve wijze te vertolken. Het `gij hebt niet gewild' is op het hart van de hoor-

ders gericht. Het wil schaamte teweeg brengen, en tegelijk verwondering over zoveel goddelijke goedheid. Het zijn juist de gevoelens van God die het hart van de mens kunnen breken. Dat wist Calvijn ook.

Daar had het bij kunnen blijven. Maar Calvijn weet dat er mensen zijn die deze tekst gebruiken om er de menselijke beslissingsvrijheid mee te verdedigen tegenover de uitverkiezing van God. Zij lezen de tekst zo: `De Heere wil allen vergaderen, dus is het voor allen vrij om te komen, en hangt hun wil niet aan de uitverkiezing van God.' Een uitleg waarin wel de breedte van Gods roeping doorklinkt, maar waaraan alle schaam­te over het `gij hebt niet gewild' ontbreekt. Degenen die de tekst zo lezen lichten hem uit zijn verband en vlechten hem in in een redenering die de mogelijkheid open laat om te zeggen: Maar ik heb wel gewild. Calvijn voelt wel aan dat dat niet kan. Maar in plaats van zich met de woorden van de tekst tot het hart van zijn tegenstanders te richten, gaat hij op hun redenering in. Hij doet dat door er een andere redenering tegenover te plaatsen. `Ik antwoord' — zegt hij — `dat de wil van God, waarvan hier melding gemaakt wordt, uit het effect te beoordelen is. Want wan­neer Hij met zijn woord allen zonder onderscheid tot het heil roept, en dit het doel is, dat allen in zijn hoede en trouw de toevlucht nemen, wordt terecht gezegd dat Hij allen tot zich wil verzamelen. Dus hier wordt ons niet Gods geheime raad, maar zijn wil zoals die uit de natuur van het Woord naar voren komt beschreven.' Met het woord `natuur' wil Calvijn hier zeggen: het behoort tot de `natuur', de `aard' van het Woord en de prediking daarvan, dat zij op heil gericht zijn. Dan gaat hij verder: `Want het is zeker dat Hij degenen die Hij zo vergadert dat het effect heeft (efficaciter), inwendig trekt door zijn Geest, en niet alleen door de uitwendige stem van een mens nodigt.' Er zijn mensen die vinden dat men zo niet kan redeneren. Calvijn weet dat. `Als iemand tegen­werpt, dat het ongerijmd is zich een tweevoudige wil in God voor te stellen, antwoord ik: Wij geloven niet anders dan dat zijn wil één en eenvoudig is. Maar omdat ons verstand niet in de diepe afgrond van de uitverkiezing doordringt, wordt ons naar de geringe maat van onze zwakheid een dubbele wil van God voorgehouden.' Om deze redenering staande te houden ziet Calvijn zich gedwongen alles wat hij tevoren aan gevoelens in de tekst had beluisterd en vertolkt, tot een figuurlijke spreekwijze terug te brengen. `En ik verbaas mij erover' — zegt hij — 'dat sommigen zulke stroeve hersenen hebben (praefracto esse cerebro), dat zij de anthropopatheia, die zij overal in de Schrift ontmoeten en die hen in het geheel niet stoort, alleen in dit opzicht niet laten gelden.' Het Griekse woord anthropopatheia duidt een stijlfiguur aan: het toekennen

246 247

van menselijke gevoelens aan iets wat deze niet heeft. En dat was wat God betreft ook werkelijk Calvijns overtuiging. God staat `buiten elke aandoening die de gemoedsrust verstoort' (extra omnem perturbationis affectum) — schrijft hij in de Institutie.11 Daarin lijkt Hij enigszins op de stoïcijnse wijze die Calvijn zijn leven lang als onmenselijk bestreden had. Boveudien kan Calvijn vanuit zijn denken over Gods wil12 zich deze niet als een verlangen naar spontane wederliefde voorstellen. Zeker niet als dat verlangen door onwil van menselijke zijde onvervuld blijft. Hoe­wel Calvijn gelooft dat Gods wil één is, heeft men zijn inziens op men­selijk niveau nier een dubbele wil van God te maken. We komen hier een tweevoudige ruis op het spoor die het doorklinken van het schrift­getuigenis stoort. De eerste ruis wordt veroorzaakt door Calvijns moeite om gevoelens in God aan te nemen. Die brengt hem ertoe om te zeggen dat de gevoelens waarmee God in zijn woord het hart van de mens wil raken geen werkelijkheid zijn. Ze zijn er slechts bij wijze van spreken. Ten tweede kan Calvijn zich willen en handelen in God alleen in een rechte ongebroken lijn voorstellen. Wat God wil, gebeurt ook. Dat dwingt Calvijn ertoe om op menselijk niveau van een dubbele wil van God te spreken. Maar dan blijft er altijd de mogelijkheid dat Hij in het evangelie uiet werkelijk zijn hart voor de mens opent, omdat Hij op de achtergroud toch iets anders wil. De synode van Dordrecht, die iets meer dan een halve eeuw na Calvijns dood, in 1618-1619, gehouden werd, vond het nodig nog eens niet nadruk te verklaren dat God de mens in zijn evangelie `met ernst' roept en `waarachtig' spreekt.13 Daarmee wil gezegd zijn dat God in zijn evangelie het diepste verlangen van zijn hart voor ons open legt. Jnist de gevoelens van God zijn in staat het hart van de mens te breken. Dan houdt het redeneren op en blijft er alleen nog plaats voor schaamte over eigen onwil en verwondering over Gods goed­heid. Ten diepste wist Calvijn dat ook wel, anders had hij daar in het eerste stuk van zijn uitleg niet zo over kunnen schrijven als hij deed.

Hoewel de tekst er niet direct aanleiding toe geeft, ziet Calvijn zich genoodzaakt in de uitleg van Jezus' woorden de predestinatie naar voren te brengen. De leer van de goddelijke voorbeschikking was voor hem onopgeefbaar. Zij is niet alleen een steeds belangrijker plaats gaan in-

11. I 17, 13 (1539).

12. Zie Hfdst. VI, 191 e.v.

13. Dordtse Leerregels III, IV 8; J.N. Bakhuizen van den Brink, De Nederlandse belijdenisgeschriften, in authentieke teksten met inleiding erí tekstvergelij­kingen, Amsterdam 1976 (2e druk), 255.

248

nemen in zijn theologisch denken. Zij was ook een drijvende kracht in zijn persoonlijk geloof. Het verloochenen van de uitverkiezing stond voor hem gelijk met het verloochenen van het heil waarop hij hoopte.14 Het was voor hem goed te weten dat hij als mens totaal — met heel zijn bestaan — opgenomen was in de raad en het handelen van God, tot in zijn eeuwige bestemming toe. 1)at had hij uit het Woord vernomen. Hij had daar iets goeds in gehoord, een evangelie. En dat wilde hij doorge­ven. Hij heeft op de predestinatie doorgedacht, tot in de meest huive­ringwekkende konsekwenties. Liever leefde hij met deze huiver dan dat hij ook maar iets van de realisering van Gods beloften aan de menselijke beslissingsvrijheid overliet. Hoe indrukwekkend de predestinatie door Calvijn ook is doordacht en ontvouwd, het evangelie dat hij erin gehoord heeft is niet echt overgekomen. De predestinatie is één van de grondge­dachten van zijn theologie geworden, maar zij bleek ook de grote steen des aanstoots. Het verzet ertegen — ook binnen eigen kring — kwam al tijdens zijn leven op gang en is nooit geheel tot rust gekomen. Dat verzet nam meestal de vorm aan van een verdediging van de beslis­singsvrijheid van de mens. Zelfs in de kleine theologische discussie naar aanleiding van Mattheus 23 vers 37 zagen we dat gebeuren. Ondanks de ruis die de discussie hinderde moet men zeggen dat het grote gelijk aan de kant van Calvijn ligt. De realisering van het heil kan niet voor het kleinste deel afhankelijk gemaakt worden van de menselijke beslis­singsvrijheid. Maar is er bij degenen die zich tegen Calvijns leer verzetten niet een klein gelijk? Zijn de huiver die Calvijn voelde bij de doordenking van de konsekwenties van zijn leer en het gevoel van beklemming dat de confrontatie ermee velen geeft geen aanwijzingen in die richting? Is er nog plaats voor menselijk beslissen en handelen als God alles, zelfs zijn eeuwige bestemming, van te voren heeft vastgesteld? Wordt in het alomvattend goddelijk raadsbesluit zoals Calvijn dat denkt het mens-zijn zelf niet vernietigd?

Het onderscheid God/mens, goddelijk/menselijk speelt een belang­rijke rol in Calvijns theologisch denken. De relatie tussen God en mens wordt voor een belangrijk deel getekend aan de hand van dit onderscheid en de overbrugging daarvan. In de verschillende leerstukken van zijn theologie worden de lijnen van het goddelijke en het menselijke steeds op een iets andere wijze getrokken. In de leer van de schepping bijvoor­beeld wordt de mens — gebonden aan de schepselmatige grenzen van ruimte en tijd — geplaatst tegenover de Schepper die ruimte en tijd om-

14. Zie Intermezzo I, 40.

249

vat. In de leer van de voorzienigheid wordt het menselijk beraadslagen met het oog op een onzekere toekomst opgenomen in het alomvattend handelen van God. In de rechtvaardigingsleer lopen de lijnen van het goddelijke en het menselijke verder uiteen. Daar staan goddelijke en menselijke gerechtigheid tegenover elkaar en vindt de mens zijn gerech­tigheid voor God in. Christus. In de predestinatieleer lopen de lijnen nog verder uit elkaar. Daar trekt God zich terug op een hoogte waar Hij voor de mens onkenbaar en onaanspreekbaar wordt. De lijn van het menselijke lijkt af te breken in de pottenbakkersklei. De vragen waarmee Paulus in het negende hoofdstuk van de brief aan de Romeinen de mens voor God tot zwijgen brengt komen bij Calvijn krachtig tot klinken. Maar de lofzaug waarmee hoofdstuk 11 eindigt wil er bij Calvijn niet echt nitkomen. De mystieke rust in Christus waarin zijn uiteenzetting haar hoogtepunt vindt,t5 haalt ondanks de dichterlijke bewoordingen de toonhoogte van de lofzang niet. Het is meer de opluchting van de veilige haven na een gevaarlijk, soms bang avontuur. De lijnen van het goddelijke en hei meuselijke lopen in de predestinatieleer zo ver uit el­kaar dat Calvijn ze maan- ternauwernood in Christus met elkaar weet te verbindeu.

God verbergt ziel, iu Calvijns predestinatieleer achter een ondoor­dringbaar wolkendek. Achter dat wolkendek vallen de beslissingen over levensweg en eindbestemmiug van alle mensen. Die eindbestemming is niet voor alle mensen gelijk. laar is uitverkiezing en verwerping. We krij­gen te horen dat de beslissingen die in Gods raad vallen rechtvaardig zijn. Maar die rechtvaardigheid blijft voor ons volstrekt onkenbaar. Zij krijgt geen contouren. Zij blijft achter het donkere wolkendek verbor­gen. We krijgen te horeu dat het heil van de uitverkorenen in onvoor­waardelijke ontferming berust. Maar het is geen ontferming die ons toe- straalt. De beslissing over de uitverkiezing wordt in een voor ons geslo­ten raadkamer genomen. l)c gerechtigheid en de ontferming waarin Gods beslissingen gegrond zijn, zijn in Calvijns visie voor de mens ver­borgen. Maar zo verborgen dat ze volledig onkenbaar zijn geworden. God heeft in Calvijns uitvcrkiezingsleer geen gelaat dat ons aanziet. De mens die naar Hem opziet kijkt tegen ondoordringbare wolken. Slechts op enkele plaatsen breekt enig licht door en krijgt het goddelijke beslis­sen enigszins contour.

Calvijn stelt dat God in zijn verkiezen en verwerpen geen rekening

15. Hfdst. IV, 95 e.v.

16. Hfdst. IV, 86 e.v.

250

houdt met `menselijke waardigheid'. '6 Maar de verkiezing van Israël — een klein, onhandelbaar volk — temidden van de volkeren, en de ver­kiezing van Jakob boven zijn tweelingbroer Ezau — tegen het geldende eerstgeboorterecht — wekkeu het vermoeden dat God zelfs geneigd is met zijn keuzen tegen de onder mensen geldende waardigheid in te gaan. In dezelfde lijn stelt Calvijn dat God zich niet stoort aan dingen die onder de mensen iemands `persoon' uitmaken," bijvoorbeeld bezit, macht, af­komst. Maar als Paulus zegt dat God niet veel edelen, wijzen of aan­zienlijken roept, lijkt het zelfs alsof Hij in zijn verkiezing naar het zwak­kere neigt. De conclusie dat God een voorkeur voor het sociaal achter­gestelde toont, heeft Calvijn nooit getrokken. Maar hier en daar tintelt wel het vermoeden.

Er is één plaats waar Calvijns spreken over de uitverkiezing gaat sprankelen, waar het zelfs iets van humor krijgt. Hij is te vinden in de Institutie van 1536.18 Ik schrijf hem hier nog eens uit. `Het getuigt van gezond inzicht, de dag van de onthulling af te wachten, en niet roekeloos vooruit te lopen op het oordeel van God. Meer vrijheid moeten wij ons in het oordelen niet aanmatigen, tenzij wij Gods kracht willen begrenzen en een wet stellen aan zijn barmhartigheid. En dat terwijl Hij — zo dikwijls Hem goed lijkt — de slechtsten in de besten verandert, vreem­den inlijft en buitenstaanders opneemt in de kerk om zo de mening van de mensen te pareren en hun roekeloosheid terug te stoten, opdat zij zich geen recht tot oordelen durven aanmatigen boven wat hun toe­komt.' Deze tekst is uniek in het oeuvre van Calvijn. Hier wordt de uitverkiezing tot een evangelie, een bevrijdend woord. Hier vertoont God niet alleen een neiging tot het sociaal achtergestelde, maar zelfs tot dat wat zedelijk tot de zelfkant behoort, de `slechtsten'. Door op deze manier genade te bewijzen breekt God het bekrompen cirkeltje van het menselijk oordelen open en plaatst ons in de ruimte van zijn goddelijke ontferming.

Calvijn heeft een vermoeden gehad van de goddelijke voorkeuren die in de predestinatie zichtbaar worden, de voorkeur voor het sociaal ach­tergestelde en voor dat wat zich zedelijk aan de rand bevindt. De enkele malen dat hij ze ter sprake brengt, breekt er licht door het wolkendek. De gerechtigheid en de onvoorwaardelijke ontferming waarin uitverkie­zing en verwerping berusten, verliezen hun beangstigende onbekend­heid. De machtige goddelijke voorkeuren stralen ons toe in het evange‑

17. Hfdst. IV, 88 e.v.

18. Zie Hfdst. I, 25 e.v.

251

lie. Ze grijpen in in de wereld van de mensen. De verkondiging ervan raakt ons tot in de fundamenten van ons bestaan. Zij roept een lofzang bij ons wakker. Iets ervan heeft Calvijn afgelezen uit de Schriften. Hij werd erdoor verrast in het concrete bestaan. Maar het is bij vermoedens gebleven. Gods voorkeuren hebben geen plaats gekregen in het geheel van zijn theologie.

Pas in de negentiende eeuw zal H.F. Kohlbrugge (1803-1875) de god­delijke voorkeur voor het sociaal achtergestelde een plaats geven in zijn uitverkiezingsleer. In het boekje 'De leer des heils' heeft hij zijn hele theologie in de vorm van een catechismus in vragen en antwoorden uit­gewerkt. I Iet stamt uit 1846, maar werd pas na zijn dood, in 1903, uit het handschrift uitgegeven.19 In de vragen 298 tot en met 305 komt de nitverkiezing aan de orde. Vraag 298 luidt: Worden alle mensen deze genade (namelijk Gods toegenegenheid in Christus) deelachtig?' Ant­woord: 'Neen, maar alleen diegenen, die zich aan het eeuwig voorne­men, naar het welk God Zich tot zaligheid verkiest, van harte onderwer­pen.' Dit voornemen is bij Kohlbrugge geen onbekende grootheid. Het is iu de Schrift geopenbaard. Daarom kan hij in vraag 299 vragen: 'Hoe luidt Gods voornemeu?' Een vraag die Calvijn zo niet gesteld heeft. Bij heer blijft Gods voornemen verborgen. Antwoord: "'De meerdere zal deu mindere dienen" en : "Genadig zal Ik zijn voor een ieder, dien Ik genadig ben".'21 Aan de eerste van deze beide teksten leest Kohlbrugge (.gods voorkeur voor het sociaal achtergestelde af. Vraag 300: 'Wat wil dat zeggen: "De meerdere zal den mindere dienen?' Antwoord: 'Dat, evenals God, die de Allerhoogste is, naar zoodanige Wet regeert, dat Hij den geringste Zijner schepselen trouwelijk in het oog houdt, helpt en dient, wij ook zoo van harte ons naar deze wet hebben te gedragen, om den zwakke en niets-geachte te dienen in de liefde van Christus, schoon erkennende dat ons heil en onze zaligheid enkel van God af­hangt.' De goddelijke voorkeur voor het achtergestelde krijgt ook in het leven van de gelovige gestalte. Hij is met God gericht op dat wat bij de mensen niet in tel is. Vraag 303 luidt: 'Wie verkiest God zich?' Ant­woord: 'Gelijk geschreven staat: "Het dwaze der wereld, het zwakke der wereld, het onedele der wereld, het verachte en hetgeen niets is."'21

19. H.F. Kohlbrügge, Die Lehre des Heils, in Fragen und Antworten, Elberfeld 1903. Nederlandse vertaling: H.F. Kohlbrugge, De leer des heils, in vragen en antwoorden in 1846 opgesteld, Amsterdam 1938.

20. Kohlbrugge verwijst naar Gen. 25:23; Rom. 9:12; Exod. 33:19; Rom. 9:15.

21. Kohlbrugge verwijst naar 1 Kor. 1:27, 28.

252

Vraag 304: `Kan dan al het overige niet zalig worden?' Antwoord: 'Vol­strekt niet; maar wat voor de wereld wijs, sterk en edel is, wat in het algemeen iets is, wordt daartoe gezet dat het zal vallen, als het dezen roem niet wil afleggen en erkennen, dat zijne zaligheid niet afhangt van zijn wil, maar alleen van Gods vrijmacht.' Het paulinische woord dat bij Calvijn aan de rand blijft wordt door Kohlbrugge naar het centrum van de uitverkiezingsleer gehaald. De goddelijke gerechtigheid waarin uitverkiezing en verwerping zijn gegrond, bestaat in een voorkeur voor het sociaal achtergestelde. Een voorkeur die diep ingrijpt in de mensen­wereld en alle daar geldende pretenties te schande maakt.22

Een stap verder dan Kohlbrugge gaat in de twintigste eeuw de Neder­landse theoloog O. Noordmans (1871-1.956). In het in 1921 verschenen artikel `Praedestinatie'23 brengt hij vergelijkbare gedachten over het so­ciaal achtergestelde naar voren. Maar daarnaast maakt hij een tweede voorkeur in Gods verkiezen zichtbaar. Hij acht het onvoldoende als men zegt dat de predestinatie onverschillig staat tegenover de menselijke mo­raal. Dit is nog te abstract. 'Daarom' — zegt hij — 'moeten wij ook de praedestinatie in Christus beschouwen en niet in 't afgetrokkene. In 't Evangelie hebben we menschen van vleesch en bloed, zondaren en brave menschen en Jezus, vol van goddelijke gezindheid, vol van genade en waarheid, midden onder hen.'24 Door de predestinatie aan de hand van de evangeliën te tekenen plaatst Noordmans haar in de concrete werke­lijkheid. Iets dergelijks zagen we ook bij Calvijn gebeuren waar hij Gods uitverkiezing aanwijst in de boeken van het Oude Testament.25'Tot nog toe scheen ons Gods welbehagen indifferent ten opzichte van goed en kwaad. Het ging er boven uit. God maakte geen onderscheid; was geen aannemer des persoons. Deugd en ondeugd verstoven als kaf in de adem

22. C. Graafland, Van Calvijn tot Barth, Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme, 's-Gravenhage 1987, 397 e.v. brengt deze lijn in Kohlbrugges uitverkiezingsleer niet naar voren. Hij richt zich op een ander centraal thema dat de behandeling van de uitverkiezing bij Kohlbrugge beheerst, namelijk de nauwe verbinding van uitverkiezing en rechtvaardiging. Hierin sluit Kohlbrugge aan bij Cal­vijn die de uitverkiezing nauw met het heil 'buiten onszelf' in Christus ver­bindt; zie hoofdstuk III, 95 e.v.

23. Opgenomen in: O. Noordmans, Verzamelde werken, deel II, Kampen 1979, 124 e.v. Ik citeerde 2e druk van de bundel Geestelijke perspectieven, Amsterdam 1939, 1 e.v.

24. Noordmans 10.

25. Zie Hfdst. III, 86 e.v.

253

zijns monds. — Wel merkten we reeds op, hoe paradoxaal de ligging der hoogere zedelijke wereld is in de evangeliën, waar Jezus zondaren liefheeft en brave menschen haat, maar deze uitspraak diende voorlopig slechts om ons boven Paulus' logische paradoxen uit te leiden en in de ware wereld der praedestinatie te doen treden. Wij hebben haar thans van haar paradoxaal karakter te ontdoen. Inderdaad is dit het zuiver zakelijke bestand in de evangeliën. Bij Jezus zien we geen indifferentie ten opzichte van zondaren en braven of rechtvaardigen, maar een voor­keur voor zondaren.'26 Even verderop vat Noordmans samen: `Als wij van deze zijde de praedestinatie benaderen, dan raken wij wel zeer ver verwijderd van logische speculaties. Wij hebben niet meer te doen met een voor ons onredelijke willekeur. Wij voelen de machtige goddelijke sympathieëu eu antipathieën.'27 Deze voorkeur voor wat zich zedelijk aan de zelfkant bevindt geeft de uitverkiezingsleer bij Noordmans een bevrijdend karakter. Zij breekt door de nauwe grenzen van de mense­lijke moraal heen en maakt de ruimte van de goddelijke ontferming zicht­baar. `Onze moraal loopt gevaar het leven te knellen en te verstikken. Menschelijk nnoralisecren is meestal vervelend en onzen hemel, die niet Gods hemel is, kunnen wij niet anders dan vervelend denken.'28 De ge­dachten die dau volgen doen aan de boven aangehaalde passage uit de Institutie van I536 denken. `Hoe bevrijdend werkt hier het goddelijk welbehagen. In (le wereld van Zijn verkiezing worden deze banden ont­spannen en losgemaakt. l)e ban van onze bekrompenheid en hard oor­deel wordt hier verbroken. En beter dan ons daaraan te ergeren doen wij, als we ons aan dat bevrijdend gevoel overgeven.' Hier reiken Calvijn en Noordmans elkaar over bijna vier eeuwen kerkgeschiedenis de hand. De predestinatie als eeu evangelie — een goed woord — dat ons in de ruimte van Gods ontfermiug zet.

Wil men de predestinatie in de prediking brengen dan zal men de lijnen die Calvijn trekt enigszins moeten bijbuigen, zodat Gods gerechtigheid en ontferming daarin zichtbaar worden, de machtige goddelijke voor­keuren voor het sociaal achtergestelde en voor wat zich zedelijk in het randgebied bevindt. Gods eeuwige gedachten komen in het evangelie naar ons toe. We kunnen ons eraan ergeren. Ze kunnen ons ook mee­nemen en een lofzang bij ons wakker roepen.

26. Noordmans 10 e.v.

27. Noordmans 12. 28. Noordmans 7.

254 `Machtigen trekt Hij van de tronen, geringen geeft Hij een hoge plaats; hongerigen vervult Hij met het goede, rijken zendt Hij ledig weg.'29

Zo gaat Maria ons voor in Gods lof als zij ziet hoe diep zijn gerechtigheid ingrijpt in de wereld van de mensen. En we verheugen ons erover dat de tollenaars en de zondaars naderen om Jezus' woord te horen.30 En in de verte worden de contouren zichtbaar van een oordeel waarin de ar­men hen die hun recht hebben gedaan zullen ontvangen in de eeuwige tenten31 om een nimmer eindigend loofhuttenfeest te vieren, en waarin het voor het goddeloze Sodom verdragelijker zal zijn dan voor het vrome Kapernaum.32 Gods gedachten drijven ons voort, op weg naar onze eeu­wige bestemming.

Ziet men de uitverkiezing op deze manier, dan wordt het ook duide­lijker dan bij Calvijn dat zij uitverkiezing in Christus is. Christus is dan niet slechts de bode die ons geruststellend toespreekt terwijl de deur van de raadkamer voor ons gesloten blijft. In Christus worden de voorkeuren volgens welke God verkiest en verwerpt ook werkelijk zichtbaar. In Hem zijn wij verbonden met de armen. In Hem delen wij in Gods barm­hartigheid. De verbondenheid met Christus en die met de armen gaan hand in hand. Zo danken wij God bij het avondmaal voor al het goede dat Hij ons in Christus gaf. `En' — zegt Calvijn — `wij betuigen dat door offers en heilige gaven (zoals de christelijke liefde eist) die Jezus Christus aangereikt worden in zijn allergeringsten, te weten aan degene die hon­ger heeft, die dorst heeft, die naakt is, die een vreemdeling is, die ziek is, en die in de gevangenis vastgehouden wordt.'33

Maakt men op de boven geschetste wijze de voorkeuren zichtbaar waarin God zijn gerechtigheid en ontferming betoont, dan verandert er ook iets in de wijze waarop de predestinatie het leven met God stempelt. In plaats van ergernis aan het onrecht dat Hij zou doen, komt ergernis aan zijn gerechtigheid. In plaats van huiver voor Gods verborgen beslui­ten schrik voor het oordeel dat ons verkondigd wordt, een schrik die tot

29. Luk. 1:52, 53.

30. Luk. 15:1.

31. Luk. 16:9.

32. Luk. 10:12, 15.

33. In de avondmaalsliturgie in La Forme des Prieres et Chantz ecclesiastiques (1542) O.S. II 42.

255

inkeer leidt. In plaats van de rust van de veilige haven in Christus de vreugde over de realisering van Gods gerechtigheid en ontferming in Hem. Als Gods welbehagen zo in het evangelie tot ons komt, is het dan nog nodig apart aandacht te vragen voor de zelfstandig denkende, wil­lende en handelende mens? Wat kan hij zich meer wensen dan mee te denken, mee te willen en mee te handelen met God? `En als niet die wonderbaarlijke Werkmeester van alle goeds op deze wijze met ons han­delde, de mens zou in het geheel geen hoop hebben uit de val te kunnen opstaan door zijn vrije wil, waardoor hij zichzelf, toen hij nog stond, in het verderf heeft gestort.' (Dordtse leerregels)34 Gods wil is gerechtig­heid en ontferming. Daarin ligt `alle goeds', ook voor de mens. Door iets anders te willen kan hij zich alleen maar in het verderf storten. Daar­om is het niet geraden de realisering van het heil zelfs maar gedeeltelijk van zijn beslissingsvrijheid afhankelijk te maken.

34. III, IV 16, Bakhuizen van den Brink 259, iets gemoderniseerd. 256

Epiloog

Een maaltijd tot besluit

In het evangelie van Lukas zegt Jezus dat men, wanneer men een maaltijd organiseert, niet zijn vrienden, verwanten of rijke buren moet uitnodi­gen, maar mensen die niets terug kunnen doen: bedelaars, verminkten, kreupelen, blinden. Dat krijgt men terug in de opstanding der rechtvaar­digen. Calvijn merkt bij deze tekst op: `Degenen die menen dat hier zonder meer alle gastmalen veroordeeld worden die vrienden en verwan­ten over en weer onder elkaar organiseren, nemen de mensen een stuk van het menselijk samenleven (partem humanitatis) af. Dat zou toch meer barbaars dan streng zijn: verwanten van de tafel met gasten uit te sluiten en alleen aan buitenstaanders een plaats te geven.' Christus wil alleen zeggen dat deze gebruikelijke wijze van uitnodigen nog geenszins een bewijs van naastenliefde is. Maar deze vorm van `menselijk samen­leven (humanitas moet op zichzelf niet veroordeeld worden'.'

De maaltijd als gestalte van humanitas ging Calvijn zeer ter harte. Ze heeft in Genève zelfs een plaats gekregen in de kerkelijke praktijk. De broederlijke samenspreking die — volgens de Geneefse kerkorde — elke drie maanden voorafgaande aan de viering van het avondmaal plaats­vond, werd steeds met een gemeenschappelijke maaltijd besloten.2 Ambt en humanitas kunnen niet zonder elkaar. Enkele dagen voor zijn dood op 27 mei 1564 neemt Calvijn nog één maal aan deze broederlijke maal­tijd deel. Theodorus Beza geeft daarvan aan het eind van zijn levensbe­schrijving een verslag. `Zo leefde hij, zichzelf en anderen troostend, tot 19 mei, de dag waarop wij gewoon waren als dienaren onder elkaar tucht te oefenen en samen te eten om onze vriendschap te betuigen, twee dagen voor Pinksteren en de viering van de maaltijd van de Heere. Die dag had hij ons toegestaan dat de gezamenlijke maaltijd bij hem aange­richt zou worden, en met inspanning van alle krachten die hij had liet hij zich uit het bed naar het aangrenzende vertrek dragen. "Dit is de

1. Commentaar bij Luk. 14:12 e.v. (1555).

2. E, Pfisterer, Calvins Wirken in Genf, Neu gepruft und in Einzelbildern dar­gestelt, Neukirchen 1957, 75 e.v.

257

laatste maal, broeders," — zei hij — "dat ik tot jullie kom. Hierna zal ik nooit meer aan de tafel zitten." Dit was voor ons een zeer droevig begin van de maaltijd. Toch sprak hij een gebed uit en nam hij een weinig eten. Het gesprek dat hij bij het eten voerde was zoveel als in de om­standigheden mogelijk was op vrolijkheid gericht. De maaltijd was nog niet geheel afgelopen toen hij opdracht gaf om hem in de aangrenzende slaapkamer terug te brengen. En met een voluit stralend gelaat sprak hij het gezelschap toe: "Deze wand tussen ons zal niet verhinderen dat ik, al ben ik met het lichaam afwezig, toch met de geest mij in jullie gezel­schap bevind."'

Het bijwonen van een gezamenlijke maaltijd, één van de laatste dingen die hij op aarde deed. Humanitas in de praktijk.

3. Theodorus Beza, Vita Calvini, tegen het slot. 258

Verwijzingen en afkortingen

De commentaar op Seneca's De clementia wordt geciteerd naar de uit­gave van F.L. Battles en A.M. Hugo, Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia, with introduction, translation, and notes, Leiden 1969. Ik citeer volgens pagina en regel van de oorspronkelijke uitgave, zoals Battles en Hugo ook zelf in hun inleiding doen.

De verschillende uitgaven van de Institutie worden geciteerd naar de uitgave van P. Barth en G. Niesel, Johannis Calvini, Opera Selecta, 5 delen, München 1926 e.v. Afkorting: O.S. Deel I 19 e.v. geeft de uitgave van 1536. De delen III t/m V bevatten de uitgave van 1559; in de marge geven jaartallen steeds de uitgave aan waarin de betreffende passage voor het eerst voorkomt. Met name de latijnse edities van 1539, 1543 en 1550 zijn van belang. De uitgave van 1536 wordt met O.S. I en paginanummer geciteerd, de latere uitgaven met de nummers van boek, hoofdstuk en paragraaf van de plaats waar de betreffende passage in de uitgave van 1559 voorkomt.

De commentaren worden geciteerd naar boek, hoofdstuk en versnum­mer van de toegelichte bijbelplaats.

De Franse brieven worden geciteerd volgens de uitgave van J. Bonnet, Lettres de Jean Calvin, recueillies pour la première fois et publiées d'après les manuscripts originaux, 2 delen, Parijs 1854. Geadresseerde en datum zijn steeds vermeld om het opzoeken in andere edities te ver­gemakkelijken.

Preken en Latijnse brieven worden geciteerd naar de uitgave van G. Baum, E. Cunitz en E. Peuss, Johannis Calvini, Opera quae supersunt omnia, 59 delen, in: Corpus reformatorum deel 29 e.v., Brunswijk/Ber­lijn 1863 e.v. Afkorting: C.O.

259

STICHTING DE GIHONBRON
MIDDELBURG

2021

= Q

3

r—f

C)

cri m

m

r-t

rD

0

0 eD

CDA

<

(1)

cu

< CD

et)

tob

In God, mens, medemens gaat Van Eck na welke rol het begrip humanitas (menselijkheid) speelt in het werk van Calvijn. Welke dingen noemt Calvijn 'menselijk'? Welke plaats ruimt hij in voor een echt menselijk bestaan? Welke rol speelt het 'menselijke' in God en Christus?

Van Eck laat zien dat Calvijn, voor velen het toonbeeld van de kille, strak redenerende theoloog, de menselijkheid ten volle in rekening brengt. Dit verleent zijn theologie een ongekende glans. Daarnaast is God, mens, medemens in hoge mate praktisch toepasbaar. Keer op keer blijkt het van groot belang in kerkelijke en maatschappelijke zaken de humanitas een plaats te geven.

De auteur wisselt zijn betoog af met biografische terzijdes, die het thema van zijn boek op een levendige manier illustreren.

Dr. J. van Eck studeerde klassieke taal- en letterkunde en theologie en promoveerde in 1978 in de letteren. Sinds 1981 is hij namens de Nederlandse Hervormde Kerk werkzaam als legerpredikant.

Van hem verschenen eerder 'Paulus en de koningen. Politieke aspecten van het boek Handelingen' en 'Vonken van het licht. Op zoek naar sporen van Gods aanwezigheid'.

NUGI 632

ISBN 90-5194-08+

9 = 14i1111+i tt

Dr. J. van Eck

God, mens,

medemens

Humanitas

in de theologie

van Calvijn