

Dr. J. van Eck

**God, mens,  
medemens**

Humanitas  
in de theologie  
van Calvijn

 Uitgeverij Van Wijnen - Franeker

## Inhoud

INLEIDING.....	7
Hoofdstuk I: DE INZET.....	11
In gesprek met de stoïcijnen .....	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
De adel van de mensenziel .....	111

Onslagontwerp: Steven van der Gaauw

CIP/ISBN 90 5194 084 X

© 1992 by Uitgeverij Van Wijnen, Postbus 172, 8800 AD FRANEKER

Niets uit deze uitgave mag worden veeleelvoudigd in welke vorm dan ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this book may be reproduced in any form whatsoever without previous written permission from the publishers.

Goddelijke glans.....	113
Een mens weet wat en wil wat.....	116
Menselijke zwakheid.....	122
De christenmens.....	125
Mens en medemens.....	131
Intermezzo 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: MENSELIJKEID IN KERK EN STAAT.....	204
De Institutie van 1536.....	204
De latere edities van de Institutie.....	216
Conclusies.....	235
Hoofdstuk VIII: DE ACTUALITEIT VAN CALVIJNS	
GEDACHTEN.....	239
Drie cirkels.....	242
De God van Israël.....	244
Epiloog: Een maaltijd tot besluit.....	257
VERWIJZINGEN 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 consistente visie op de 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-

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* zichtbaar. Enerzijds is het een positief begrip dat allerlei aspecten aanduidt die voor het mens-zijn wezenlijk zijn. Anderzijds duidt het bijvoeglijk naamwoord *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 luisteren naar het woord van God. Anders zou Calvijn niet gewild hebben. In het laatste hoofdstuk waag ik een poging om de *humanitas* een meer systematische plaats te geven in de theologie dan bij Calvijn zelf het geval is en trek ik enkele lijnen die hij maar gedeeltelijk getrokken heeft 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

## 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<sup>1</sup> 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.'<sup>2</sup>

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.

*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.'<sup>3</sup> 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.'<sup>4</sup> 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.'<sup>5</sup> 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 vóór 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.'<sup>6</sup> 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. Hij zal de zoon teruggeven aan de moeder die hij in tranen ziet en bevelen

3. 147, 17 e.v.

4. 149, 20 e.v.

5. 149, 35 e.v.

6. 150, 18 e.v.

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.'<sup>7</sup> Medelijden daarentegen is verdriet. In een sterke geest is daarvoor geen plaats.

Met de bevrogenheid 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 oren in de schaduw van hun studeervertrek.'<sup>8</sup> 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 vertroosting toe te laten – maar het is niet zo dat hij geen vertroosting nodig heeft.'<sup>9</sup> 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'.<sup>10</sup> 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 mens-zijn.

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.

medelijden. Seneca had het een 'ziekte van de ziel' genoemd.<sup>11</sup> 'Dit is het punt waar de hele zaak om draait' – merkt Calvijn daarbij op.<sup>12</sup> Hij neemt de definitie van de kerkvader Augustinus over: 'Wat is medelijden anders dan een mee-lijden met de ellende van een ander in ons hart, waardoor we gedwongen worden te helpen zoveel we maar kunnen?'<sup>13</sup> De 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.<sup>14</sup>

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.'<sup>15</sup> 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*).'<sup>16</sup> 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.

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 konsekvent 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 konsekwenster 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.<sup>17</sup> 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.'<sup>18</sup> De mens is, als ieder levend wezen, een gemeen-

17. 110, 12 e.v.

18. 112, 3 e.v.

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.<sup>19</sup>

De eenheid van het menselijk geslacht heeft konsekwenties voor het menselijk handelen. De opmerking van Seneca dat geen deugd menselijker (*humanior*) is dan mildheid,<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> Hier duidt het 'een zekere gemakelijkheid in de omgang (*dexteritas*)' aan en 'een welwillendheid die zich uitstrekt tot alle mensen zonder onderscheid (*benevolentia* [...] *erga omnes homines promiscua*), door de Grieken *philanthrōpia* (mensliefde) genoemd'.<sup>22</sup> 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 mee-gaandheid geneigd'.<sup>23</sup> 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.

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.<sup>24</sup> Een groot aantal citaten uit antieke auteurs moet deze gedachte ondersteunen.<sup>25</sup> 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 allerm minst 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 homine*) om te veranderen in een beest van de bossen'.<sup>26</sup> 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*)'.<sup>27</sup> 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?'.<sup>28</sup> 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 genoegens 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 genoegens geeft, zelfs als er geen aanleiding toe is'.<sup>29</sup> 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'.<sup>30</sup> 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.



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).<sup>31</sup> In de jaren tussen beide publicaties heeft zich een ommekeer voltrokken in het leven van Calvijn. Zelf schrijft hij daar zo'n vijftienvintig 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.'<sup>32</sup> 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).

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 vervolgte protestanten in Frankrijk in de beginselen van de geloofsleer te onderichten.<sup>33</sup> 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.'<sup>34</sup> 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.

is vergeving en hulp te schenken aan ieder die Hem daarom vraagt.<sup>35</sup>

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 weerspanning 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.'<sup>36</sup>

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.

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 òf-òf: 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.<sup>37</sup>

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)<sup>38</sup> 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 in het gedeelte dat de tien geboden behandelt. Het vierde gebod – het sabbatsgebod – betreft 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*).'<sup>39</sup> 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.

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 weggevalen. 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.

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.<sup>40</sup> 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*)<sup>41</sup> 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*)<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup> Steeds ziet hij de 'roekeloosheid van de mensen' (*hominum temeritas*)<sup>44</sup> 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*)<sup>45</sup> waardoor ze overwoerd 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.

cia).<sup>46</sup> De boete als sacrament is 'louter een vinding van mensen' (*merum [...] hominum inventum*).<sup>47</sup>

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 Petrus<sup>48</sup> – 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.'<sup>49</sup> 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.'<sup>50</sup> 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.'<sup>51</sup>

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.

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.<sup>52</sup>

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.'<sup>53</sup> 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.

*superent*).<sup>54</sup> '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.'<sup>55</sup> 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).<sup>56</sup> 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 toorn 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.

### Conclusies

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 natuurlijk aanvaardde dat er een brede gemeenschappelijke basis van menselijke kennis, ervaring en gevoel tussen christen en heiden zou bestaan.' (Hugo)<sup>57</sup> 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.

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 zien<sup>58</sup> – 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.

## 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 (1304-1347) 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

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.<sup>1</sup> 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<sup>2</sup> 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.

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 [...].'<sup>3</sup> 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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, genoeg 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).