



# De anthropologie van Calvijn

<https://hdl.handle.net/1874/242136>

Theol. 21 Sept 1882

A. qu. 19

A. S. E. TALMA.

DE ANTHROPOLOGIE

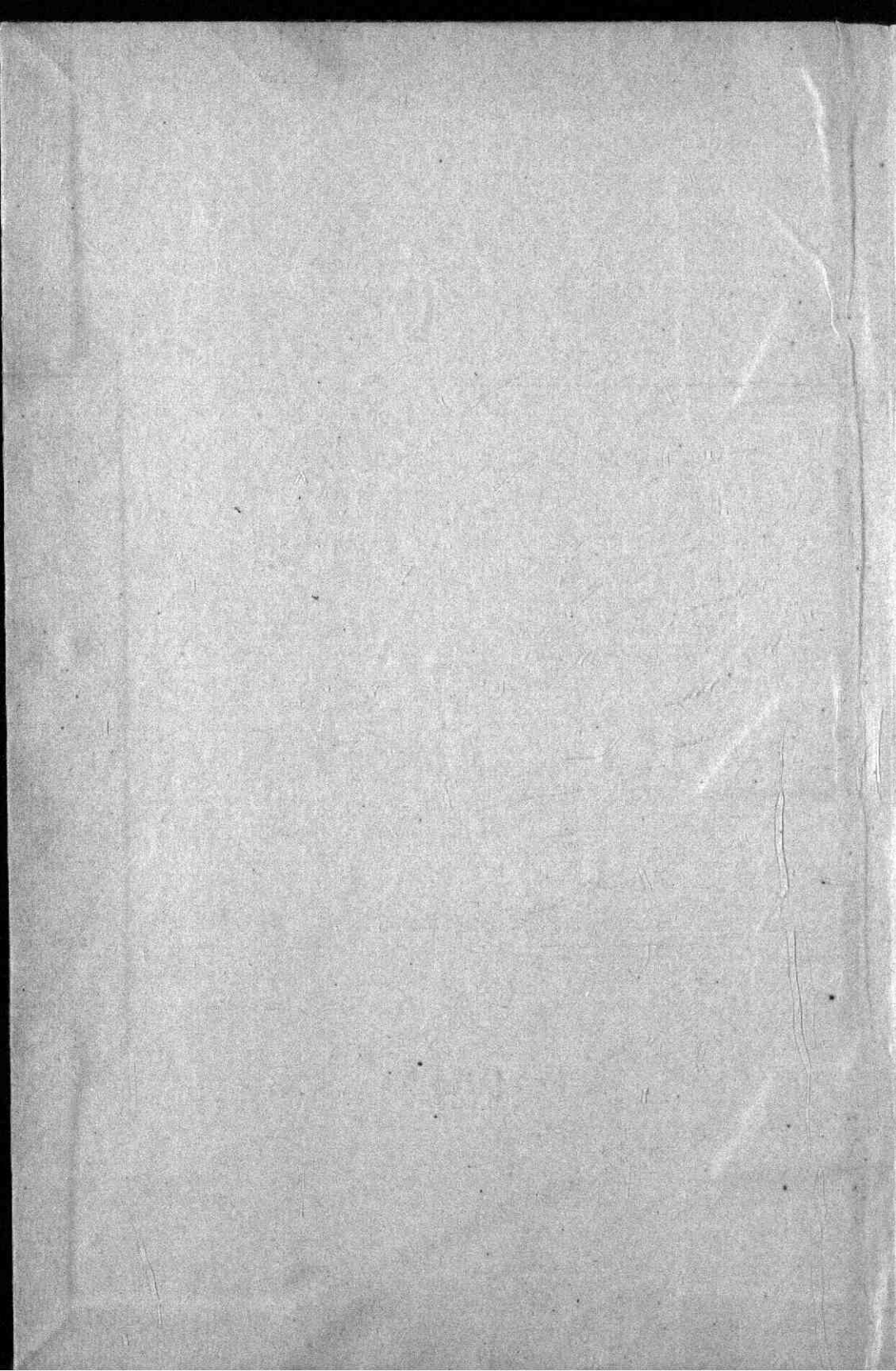
VAN

CALVIJN.



A. S. E. TALMA

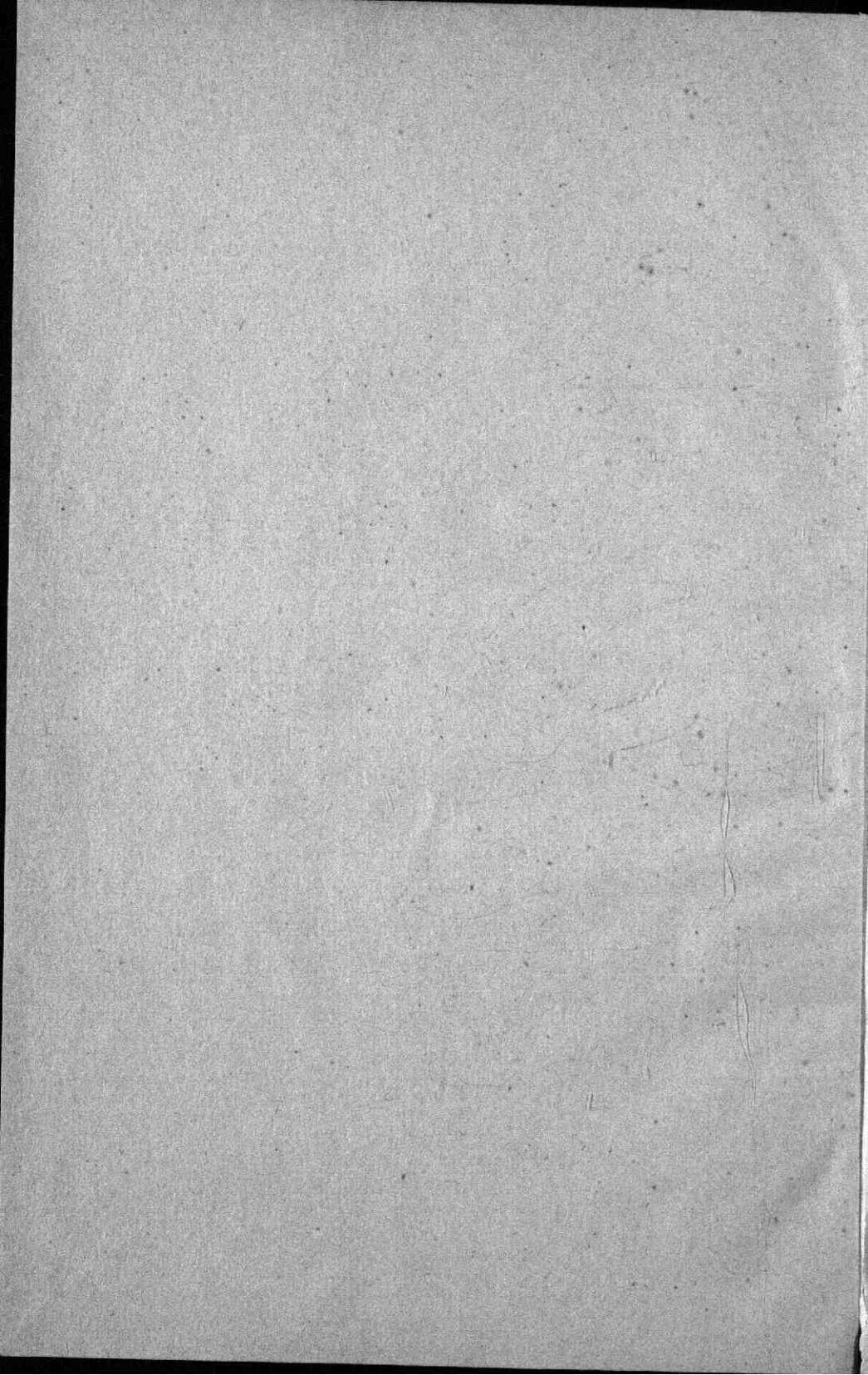
11.











DE ANTHROPOLOGIE

VAN

CALVIJN.

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



1408 9274



A. qui 192  
1802

# DE ANTHROPOLOGIE

VAN

## CALVIJN.

### PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD

VAN

# Doctor in de Godgeleerdheid;

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT,

NA MACHTIGING VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS

**D<sup>r</sup>. J. J. P. VALETON J<sup>r</sup>.**,

Hoogleeraar in de Faculteit der Godgeleerdheid,

VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT,

EN OP VOORDRACHT DER

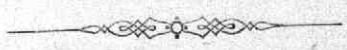
GODGELEERDE FACULTEIT,

TE VERDEDIGEN

op Donderdag 21 September 1882 ten 2½ ure,

DOOR

**ARICIUS SYBRANDUS ELBERTUS TALMA,**  
geboren te **DOCKUM.**



UTRECHT — C. H. E. BREIJER — 1882.

---

WAGENINGSCHĒ BOEK- EN MUZIEKDRIJCKERIJ.

---

AAN

MIJNE MOEDER

EN

AAN DE NAGEDACHTENIS

VAN

MIJNEN VADER.



# INHOUD.

---

	Bladz.
INLEIDING . . . . .	1.
EERSTE HOOFDSTUK.	
DE KENNIS VAN DEN MENSCH IN HET ALGEMEEN . . . . .	23.
TWEEDE HOOFDSTUK.	
DE STAAT DER RECHTHEID . . . . .	29.
DERDE HOOFDSTUK.	
DE VAL . . . . .	69.
VIERDE HOOFDSTUK.	
DE STAAT DER ZONDE . . . . .	92.
STELLINGEN . . . . .	117.

---

## VOORWOORD.

Het is mij aangenaam, openlijk mijnen dank te kunnen betuigen aan de Hoogleeraren, wier onderwijs ik heb mogen genieten.

Hoe gaarne zou ik U, geliefde VAN OOSTERZEE, hier als mijn Promotor hebben begroet, maar helaas! Uw heengaan van deze aarde heeft dit verhinderd. Met erkentelijkheid herdenk ik alles wat ik ook aan U verplicht ben, niet het minst Uwe groote welwillendheid ten mijnen opzichte. Ware niet deze nederige proeve geheel zonder Uwe voorkennis opgezet en bewerkt, dan zou zij ongetwijfeld het onderwijs mijner hooggeleerde leermeesters meer waardig geweest zijn. Gelijk bij zoovelen zal Uwe gedachtenis ook bij mij tot zegening zijn.

Het meest heb ik aan U te danken, Hooggel. DOEDES; Uwe lessen, Uw vriendschappelijke leiding en de strenge methode van onderzoek, waarmede Gij Uwe leerlingen pleegt voor te gaan, komen mij zeer te stade in het stille boekvertrek. Heb dank voor de velerlei voorlichtingen en de welwillendheid, die ik steeds van U mocht genieten; wees nog lang der Utrechtsche hoogeschool ten sieraad.

Ik acht het een voorrecht, Hooggel. BEETS, Uwe lessen over het christelijk leven te hebben gevolgd. Aanvaard mijne betuiging van dankbaarheid voor zoo menig genotvol uur, in Uwe collegekamer gesleten.

De begeerte naar nadere kennismaking met de boeken des O. V., waarvan zoovelen Uwer leerlingen worden vervuld, is ook mij ten deel gevallen, hooggel. VALETON. Kon er uit den aard der zaak voor den pas beginnende van onmiddellijke overneming van resultaten nog geen sprake zijn, toch zal ik U steeds erkentelijk blijven voor Uwe bezielende lessen.

U, hooggel. LASONDER en CANNegiETER, dank ik voor de welwillendheid, die ik van U heb ondervonden. Hoe gaarne hadden echter velen met mij gewild, dat Uwe (bepaaldelijk de dogmatische) lessen meer aan der vaderen belijdenis getrouw, en daardoor vruchtbaarder waren geweest.

Wat de Eerw. DE KOE voor mij was bij den aanvang mijner theologische studiën, zijt Gij, ZeerGeleerde BRONSVELD, geweest aan het einde: een in elk opzicht behulpzame en welwillende leidsman. Ontvang mijnen dank voor Uwe praktische lessen, voor Uwe vriendschap en raadgevingen. Blijf, gelijk tot dusver, eenigermate vergoeden, wat aan de Utrechtsche studenten in de Godgeleerdheid, tot schade van de Ned. Herv. Kerk en van henzelven, thans wordt onthouden.

Gij, vrienden van vroegeren en lateren tijd, vaart allen wel.

NIGTEVECHT, Augustus 1882.

A. S. E. T.



## INLEIDING.

---

Het kan niet toevallig heeten, dat de Anthropologische vraagstukken zooveel belangstelling in de chr. kerk hebben ondervonden. Immers hangt de leer van den mensch ten nauwste samen met alle dogmatische vraagstukken; een dogma, dat buiten den mensch omgaat, heeft weinig of geen waarde.

En toch is het niet te verwonderen, dat de Anthropologie in de drie eerste eeuwen na de stichting van het Christendom nagenoeg niet werd behandeld. De omstandigheden, waarin de eerste belijders van het christendom leefden, hadden ook toen een beslissenden invloed op den aard der leerstukken, die aan de orde werden gesteld. De aandacht werd hoofdzakelijk aan de Christologie gewijd: de verschijning van den Logos in het vleesch was het hoofdogma. De leerbepalingen aangaande den mensch bleven nog geheel bij het algemeene en oppervlakkige. Sommigen meenden dat de mensch uit twee; anderen, dat hij uit drie deelen bestond. Men hield de ziel voor een schepsel Gods, maar men verkeerde ten aanzien van den aard van het beeld Gods geheel in het onzekere. <sup>1)</sup> Met jeugdige naïveteit (zooals *Hagenbach*

---

1) Opmerkelijk is het daarom, dat de leer van het goddelijk evenbeeld zulk eene belangrijke plaats inneemt in het systeem van den auteur der Clementinen, vgl. *Baur, Chr. Gnosis*, p. 327 v.

het uitdrukt) stelden de grieksche vaders, benevens Clemens en Origenes, alsmede in het Westen Minucius Felix, Irenaeus en Tertullianus (*Baur*, p. 484), het ἀδρεξούσιον der mensche-lijke ziel op den voorgrond. Zij beschouwden de vrijwillige zedelijke zelfbepaling van den mensch als voorwaarde van de toerekening der zonde. De auteur der Clementinen be- weerde zelfs, dat het slechts door het ἀδρεξούσιον voor den mensch mogelijk was, waarlijk goed te zijn. Alleen de Gnostieken geloofden aan eene natuurnoodzakelijkheid, waar- door het leven der individuen bepaald wordt, en waarvan wij eerst door Christus worden bevrijd (vgl. *Baur*, p. 232 v., 489), maar zij werden wegens dit loochenen van de zede-lijke vrijheid des menschen dan ook door de geheele kerk ten sterkste bestreden. De kerkelijke woordvoerders leerden in het algemeen, dat de gelijkvormigheid aan God, ja zelfs de onsterfelijkheid, eerst door een recht gebruik van de vrijheid werden verkregen; hoewel sommigen daarentegen de onsterfelijkheid als eene natuurlijke eigenschap der ziel beschouwden. En al ontbrak eene heldere voorstelling aan- gaande het wezen der zonde nog, men ging bij hare be- spreking uit van de veronderstelling, dat zij aan den men- schelijken wil moet worden toegeschreven. De duivel werd als de uitwendige oorzaak der zonde beschouwd, maar hij kan ons niet tot zonde dwingen, daar wij hem kunnen weêrstaan. Men placht de voorbeschikking Gods afhankelijk te maken van zijne voorwetenschap. <sup>1)</sup> Men beschouwde, op voorgang van de Schrift, wel den dood en het physieke kwaad als gevolgen van Adam's zonde, maar nergens wordt uitdrukkelijk door hen gezegd, dat door Adam's zonde het menschelijk geslacht in het algemeen bedorven is. (Eerst na

---

1) Tertullianus zegt, dat het in aanmerking nemen van de vrijheid des menschen een zekere beperking van Gods macht en alwetendheid noodzakelijk maakt.

*Justinus* begon men te spreken over de verandering van de menschelijke natuur door de zonde van Adam.) De zonde van iederen mensch was eene vrijwillige herhaling, maar geen noodwendig gevolg der eerste zonde, en onze volmaaktheid was ons *en* Gods werk. Het bestaan van eene erfzonde wordt geloofend door alle vaders der grieksche kerk (niet door die der latijnsche; de eerste sporen dezer leer worden bij *Tertullianus* gevonden); doch evenmin bij de vroegere leeraars als later bij *Tertullianus* en *Cyprianus* wordt de leer gevonden van de toerekenbaarheid van Adam's zonde aan zijne nakomelingen; <sup>1)</sup> deze wordt eerst bij *Augustinus* geleerd. Hierin waren allen het met *Augustinus* en *Pelagius* eens, dat de eerste zonde toe te schrijven is aan misbruik van de vrijheid.

Genoeg, naar wij hopen, om met een enkel woord te herinneren, hoe vóór de 5<sup>e</sup> eeuw de anthropologie nog niet uit een bepaal beginsel ontwikkeld werd. Dat is het werk geweest van *Pelagius*, *Coelestius* en *Julianus*. Zij hebben, hetgeen vóór hen in het algemeen werd gedacht en geleerd, min of meer zamengebracht tot een systeem, waaraan de leer van den vrijen wil ten grondslag lag. <sup>2)</sup>

Dit deed *Augustinus* de oogen opengaan.

*Augustinus* had vroeger zelf den vrijen wil verdedigd in de boeken „de libero arbitrio”, die hij tegen de Manicheërs

1) Wel beweerde *Origenes*, dat de menschelijke ziel zondig de wereld intreedt, maar dit was bij hem een gevolg van de meening, dat zij in een vroegeren toestand reeds gezondigd had.

2) Bevreemdend is het, dat *Augustinus* het Pelagianisme voor eene nieuwigheid hield; vgl. *de haeresibus* c. 88, waar hij de pelagiaansche ketterij „haeresin omnium recentissimam a Pelagio monacho exortam” noemt. De reden van dit verschijnsel zoekt *Wiggers*, in zijne „*Pragmatische Darstellung des Augustinianismus und Pelagianismus*” I, p. 405, in *Augustinus*' onbekendheid met de gr. kerkelijke schrijvers. Doch hiertegen pleit, dat de Pelagianen en *Augustinus* beiden zich ieder voor hunne theorie op vroegere lat. en gr. schrijvers beroepen.

richtte; <sup>1)</sup> en geleerd (*de lib. arbitr.* III, 49): »*Ipsa voluntas est prima causa peccandi.*» Hij stelt de zonde afhankelijk van den vrijen wil, en spreekt t. a. p. III, 19, slechts van eene moeilijkheid (»*difficultas*») om het goede uit te oefenen; welke moeilijkheid een gevolg is van Adam's zondeval. Op dezelfde wijze laat Augustinus zich uit in de overige geschriften tegen de Manicheëen, bv. *de duab. animab. contra Manich.*, § 12: »*Colligo nusquam nisi in voluntate esse peccatum.*» <sup>2)</sup>

Het gevoelen, dat Augustinus in zijn strijd tegen de Manicheëen had uitgesproken, veranderde geheel en al door den strijd met Pelagius en zijne aanhangers. Zooals bekend is, leerden deze laatsten dat door de zonde de menschelijke natuur niet veranderd is, en dat de mensch zonder zonde kan zijn, <sup>3)</sup> daar elk mensch in elk gegeven oogenblik de kracht heeft, om het goede te willen en te doen, evenals het tegenovergestelde. Uit deze anthropologische grondstelling vloeide verder voort de ontkenning van de erfzonde, de loochening van de volstrekte onmisbaarheid (op dit punt zijn hunne gevoelens niet scherp geteekend) en van de on-

1) De strijd van Augustinus, eerst met de Manicheërs, later met de Pelagianen, was oorzaak, dat de aandacht bijna uitsluitend gevestigd werd op de leer van den menschelijken wil en hetgeen daarmee samenhangt.

2) Terecht beriepen zich de Pelagianen op deze en dergelijke uitspraken van Augustinus, ter verdediging van hunne leer van 's menschen vrijen wil en zijne natuurlijke bekwaamheid tot het goede; en evenzeer terecht later de Semipelagianen, ter bestrijding van de leer der praedestinatie. — Augustinus heeft in zijne *Retractationes*, cap. 13, 15, 16, wel getracht zijne vroegere uitspraken te rechtvaardigen door de bewering, dat hij slechts over de zonde als zoodanig en niet ook over de straf der zonde had gesproken; maar dit is een uitvlucht.

3) Men vergete hierbij niet wat Pelagius in zijn boek *de natura*, aangehaald bij Augustinus *de natura et gratia* 7, zeide: „Nos de sola possibilitate tractamus. — Idem iterum repeto, Ego dico posse esse hominem sine peccato. — Neque ego dico hominem esse sine peccato; — de posse et non posse, non de esse et non esse contendimus.”



wederstandelijkheid van de genade Gods. Dit alles werd met consequentie door de Pelagianen uit hunne grondstelling ontwikkeld.

Dat deze anthropologie evenwel op eene oppervlakkige waarneming van den mensch berust, en met de Schrift en de ervaring ten eenenmale in strijd is, valt moeilijk te ontkennen. De grondfout der pelagiaansche anthropologie is deze, dat zij voorbij ziet, dat des menschen ware vrijheid bestaat in de afhankelijkheid van God. Niet in het loszijn van God bestaat des menschen vrijheid, want daarin bestaat juist het wezen der zonde; maar in de zedelijke gebondenheid aan God, die *door zijnen H. Geest* den mensch tot persoonlijkheid, d. i. tot de ware zelfstandigheid, leidt.

De door de Pelagianen gemaakte gevolgtrekkingen uit stellingen, die hij zelf eenige jaren geleden tegenover de Manicheën verdedigd had, deden nu, mede door de kracht der tegenstelling, Augustinus tot eene geheel tegenovergestelde leer overslaan. Hij ging nu uit van »'s menschen geheele afhankelijkheid van God". Wel was dit zijn uitgangspunt alleszins goed te keuren, maar zijne opvatting van het begrip »afhankelijkheid" was weder een fout van zijne gansche leer van den mensch; daar hij, evenals Pelagius, het woord »vrijheid" opvatte als het vermogen van den mensch om in elk gegeven oogenblik te doen wat hem behaagt, hetzij goed hetzij kwaad. Het onderscheid tusschen Augustinus en Pelagius was nu, dat de eerste die (verkeerd opgevatte) vrijheid aan *God* toekende; de laatste haar daarentegen aan den *mensch* toeschreef.

Over de Pelagianen hebben wij reeds met een enkel woord gesproken. Zij gingen uit van des menschen wils-vrijheid, en richtten er hunne leer van de erfzonde, kinderdoop, genade, praedestinatatie en verlossing naar in. Augustinus nu koos een tegenovergesteld punt van uitgang,

nl. den absoluut vrijen en souverainen God. Terwijl bij Pelagius het gelukken van Gods verlossingsplan afhing van het believeu der menschen, leidde Augustinus het gansche wereldbeloop van een eeuwig vrijmachtig raadsbesluit Gods af. 1) Toch is Augustinus geen consequent supralapsariër, en hij kon dat niet zijn, omdat hij leerde, dat God den eersten mensch een' vrijen wil schonk, en hem plaatste in een toestand van »posse non peccare," van »posse non mori" 2) en van »bonum posse non deserere." De eerste mensch had de mogelijkheid van te willen zondigen, welke de engelen niet bezaten; welke mogelijkheid van te zondigen haren grond had in den vrijen wil des menschen en (vreemd genoeg!) in zijn geschapen zijn uit niets. 3) De eerste mensch had het dus in zijn macht, om in het goede te volharden, door het niet loslaten van God. 4) Hij ontving niet het volharden in het goede als geschenk van God, maar het volharden of niet volharden was aan zijnen vrijen wil overgelaten. Want de menschelijke wil, die zonder zonde geschapen was, had zooveel kracht, dat hem met recht de willekeur der volharding kon worden overgelaten. De eerste mensch kon de wet Gods volbrengen, indien hij wilde. 5)

Doch Augustinus moet zelf gevoeld hebben, dat zijne leer van de absolute praedestinatie niet toeliet, om den mensch in den staat der rechtheid volkomene bekwaamheid toe te

1) Vgl. *De Civit. Dei* XII, 16: „In ipsius aeternitate atque in ipso ejus verbo eidem coaeterno jam praedestinatione fixum erat, quod in tempore futurum."

2) Opmerkelijk is, dat, terwijl de Pelagianen geloofden, dat de mensch sterfelijk door God geschapen was, Pelagius zelf, in overeenstemming met alle orthodoxe kerkvaders, den physischen dood voor een gevolg der zonde hield.

3) *De corr. et gr.* 11, „Istam gratiam non habuit homo primus, qua nunquam vellet esse malus; sed sane habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset."

4) T. z. p. „Quod adjutorium (sc. omnipotens bonum) si homo ille per liberum non deseruisset arbitrium, semper esset bonus."

5) *De corr. et gr.* t. z. p.

kennen, om in het goede te volharden of tot het kwade vervallen. Want God had, volgens Augustinus, van eeuwigheid bepaald, wie zalig en wie verdoemd zouden worden; daarom moest de aan Adam geschonken vrije wil ten slotte geheel aan de voorbeschikking Gods ondergeschikt gemaakt worden, wilde hij deze laatste niet feitelijk opheffen. Augustinus wilde nu tusschen deze moeilijkheden doorzeilen, door te zeggen: »Dederat Deus adjutorium, sine quo in ea (sc. bona voluntate) non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio. Posset ergo permanere si vellet, quia non deerat adjutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet.» *De corr. et gr.* II.) Doch nu ontstond weêr de moeilijkheid om de werkzaamheid van den vrijen wil en die van het »adjutorium» overeen te brengen. Was de volharding een vrucht geweest van het »adjutorium», dan kon men ook niet zeggen, dat het volharden aan 's menschen vrijen wil was overgelaten geweest (zooals Augustinus *lib. cit.* 12 beweerde). En wederom, wanneer de mensch door het gebruik van zijn vrijen wil had volhard, dan was ook het »adjutorium» overbodig geweest. Dit punt schijnt Augustinus zelve niet helder geweest te zijn. Nu eens (*bv. lib. cit.* 12) zeide hij, dat het volharden aan 's menschen vrijen wil was overgelaten, en dan eens (*de corr. et gr.* 11), dat de mensch

1) *Corn. Jansen*, in zijn bekend werk *Augustinus*, Tom. II, p. 128, ziet in de onmisbaarheid van het adjutorium eene verheerlijking van Gods genade, en noemt Augustinus, daar hij die noodzakelijkheid leerde, een' „Vindex gratiae”. Deze gedachte keert telkens bij Jansen terug, *bv. p.* 431, waar hij zegt, dat Augustinus niet, gelijk zijne tegenstanders beweerden, den vrijen wil ontkende, maar „planissima crebroque iterata confessione testatus est, neque se, neque Catholicos liberi arbitrii esse negatores; sed gratiae tantummodo defensores.” Bekend is, dat Jansen bij deze geheele beschouwing op den voorgrond stelde, „ut libertas arbitrii, seu voluntatis, sit essentialiter quoddam servitutis genus” (*p.* 98); hij vatte het begrip „vrijheid” derhalve ethisch op, en nam daardoor de tegenstrijdigheid, die er bij Augustinus bestond, weg.

zonder een goddelijk adjutorium niet kon volharden. 1) Genoeg, des menschen vermogen vóór den val wordt bij Augustinus niet met de gewenschte duidelijkheid beschreven; na den val ging dit gemakkelijker, daar hij dan eenvoudig tot ontkenningen de toevlucht kon nemen.

In dien eersten toestand bezat de mensch ook eene »sapiencia excellentissima»; hierin zocht Augustinus het beeld Gods. »Non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem.» *De Trin.* XII, 7. Het beeld Gods is dus geestelijk. Doch Adam verloor het. »Imaginem Dei in spiritu mentis impressam, perdidit Adam per peccatum; quam recipimus per gratiam.» *De gen. ad lit.* VI, 27.

Door Adams zonde is de menschelijke natuur geheel bedorven. De voornaamste vrucht dier zonde is, dat de mensch uit den toestand van het »*posse non peccare*», in dien van het »*non posse non peccare*» is overgegaan. De mensch is nu onder de macht van de »*concupiscentia*», die eene zonde is. Niet alleen heeft hij den vrijen wil verloren, omdat zijne vrijheid om niet te zondigen verloren gegaan is tot straf voor zijne zonde; 2) maar ook ging het »adjutorium»,

1) *Schweizer, die Centraldogmen der ref. Kirche*, I, p. 28, meent, dat Augustinus, daar hij noch het eene, noch het andere gevoelen rondweg uitspreekt of verwerpt, op dit punt niet tot een bepaald gevoelen is gekomen, en dat dit de oorzaak is, dat het Protestantisme later deels supralapsarisch (zoals Luther in zijn geschrift tegen Erasmus), deels infralapsarisch is.

2) Volgens de *perf. just. hom.* 4, verkeert de mensch thans in de »*necessitas peccatum habendi*», en zou de vrijheid niet verloren gegaan zijn, wanneer de wil goed gebleven ware. Vgl. *de corr. et gr.* 12: »*Posteaquam est illa magna peccati merito amissa libertas* (sc. *posse non peccare*), *etiam majoribus donis adjuvanda remansit infirmitas.*» — Daarentegen zegt *Jansen* II, p. 429: »*Nullam calumniam passus est graviorem Augustinus a Pelagianis, quam quod sub gratiae obtentu liberum arbitrium funditus everteret imo negaret.*» De reden van dit vreemd verschijnsel is, dat *Jansen* de vrijheid ethisch (als »*servitus Dei*») opvatte, vgl. t. a. p. p. 642; hetgeen Augustinus niet deed. Dientengevolge leerde *Jansen*: »*Liberum arbitrium etiam post lapsum superest in humana natura*»; en Augustinus, dat de mensch door den val den vrijen wil verloren heeft.



dat de eerste mensch van God had ontvangen, en dat hij, om in het goede te volharden, noodig had, door den val verloren; en dat het verloren ging is een straf der zonde (»quibus deest tale adjutorium, jam poena peccati est»). *De corr. et gr.*, 11.

Thans is een »adjutorium gratiae» onmisbaar. »Quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum»; het valt dus alleen aan de uitverkorenen ten deel. Het bewerkt, »ut homo velit, et tantum velit, tantoque ardore diligit, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat.» *T. z. p.* — Zoowel vóór als na den val was dus het adjutorium onmisbaar; daarom kon bij Augustinus de aan Adam geschonken vrije wil ten slotte niet veel te beteekenen hebben. Dat Augustinus aan Adam vóór den val een vrijen wil heeft toegekend, had zijn grond in de vrees, anders God tot »auctor mali» te maken.<sup>1)</sup>

De leer van den mensch na den val volgens Augustinus laat zich tot deze twee hoofdpunten terugbrengen: geheele verdorvenheid des menschen en gebrek aan alle vrijheid ten goede. Augustinus' tegenstanders meenden hierin reeds sporen te zien van de manicheïsche leer aangaande de boosheid der stof en de substantiële erfzonde. Om te weten of die beschuldiging gegrond was, is het natuurlijk van belang, te vernemen, op welke gronden hij haar heeft afgewezen. — Augustinus stelde zich 's menschen bedorvenheid voor als als eene »affectionalis qualitas», als een »vitium», een »languor». »Qui enim vulnerat, non creat membra sed vexat. — Et tamen ipse languor non est utique natura, sed vitium, sicut certe mala in corpore valetudo

---

1) Eveneens was het zijne bezorgdheid voor de rechtvaardigheid Gods, die Augustinus „*De bono perseverantiae*” c. 20, van den toestand na den val deed zeggen: „Si non est gratia, quomodo salvat (Deus) mundum? et si non est liberum arbitrium, quomodo judicat mundum?”

non est ulla substantia vel natura, sed vitium." *De nuptiis et concupiscentia*, II, 34. »Malum non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset." *Conf.* VII, 12. 1) Elders vergelijkt Augustinus de erfzonde met eene geërfde krankheid (»valetudo mala"). Hieraan ligt het denkbeeld ten grondslag, dat de zonde niet iets substantieëls is; dat zij het wezen der menschelijke natuur niet heeft aangetast. En dat deze meening juist is, blijkt uit *de civ. Dei* 11, 9: »Malum nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit." Zie verder t. z. p., cap. 22.

De grond aller dingen is volgens Augustinus goed en onverstoortbaar. *Conf.* 7, 12: «Si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt: ergo quamdiu sunt, bona sunt: ergo quaecumque sunt, bona sunt." Zodoende laat Augustinus een spoor van 't goddelijk evenbeeld na den val in den mensch overblijven, want des menschen natuur was goed door God geschapen, en dit oorspronkelijk karakter der menschelijke natuur kon niet vernietigd worden, zonder dat de natuur zelve vernietigd werd, vgl. *Enchir.* 4. — De mensch is niet geheel bedorven door de zonde: «Neque tantum depravati sunt homines, ut non etiam tales pecoribus et volatilibus antecellant." *De gen.ad lit.* IX, 9. Daarom noemde Augustinus de redelijke ziel des menschen den aanwijzer van zijnen edelen oorsprong («index generositatis suae.") XI, 32. Had de mensch het goddelijk evenbeeld geheel verloren, zegt Augustinus, dan ware er niets overig, waarvan Ps. 39 : 7 gezegd kan worden: »Quamvis in imagine ambulet homo, tamen vane conturbatur." *Retract.* I, 26. — De smart over het verloren goed is een straf en bewijst tevens, dat er nog iets goeds in den mensch is.

1) T. z. p.: „nullae substantiae sunt, quas tu non fecisti." God heeft het kwaad niet geschapen („quoniam fecit Deus noster omnia bona valde"), en derhalve kan het kwaad, volgens Augustinus, niet iets substantieëls zijn.

»Adhuc enim est bonum quod dolet amissum bonum: nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullus boni amissi dolor esset in poena." *De gen. ad lit.* VIII, 14. — Vooral «*de spiritu et littera*» cap. 28 spreekt Augustinus dit gevoelen sterk uit. 1)

Reeds ten tijde van Augustinus waren er drie gevoelens in omloop aangaande het ontstaan van de menschelijke ziel; het Praeëxistentianisme, het Creatianisme en het Traducianisme. Het eerste gevoelen kwam hem onaannemelijk voor; bij aanvaarding van het tweede gevoelen scheen hem de verdoemenis van vóór den doop gestorven kinderen onrechtvaardig toe. (vgl. hierover *De anima et ejus origine*, cap. 9 vv.). Er bleef dus niets over dan het traducianisme: en hoewel het zich evenmin als het creatianisme uit den Bijbel liet bewijzen, helde Augustinus er toch wel toe over. Doch hij durfde er zich niet openlijk vóór verklaren, omdat hij de zwaarigheden, er van materialistische zijde aan verbonden, niet wist uit den weg te ruimen (*Brief* 190, 4). Toch laat hij zich geheel in traduciaanschen geest uit. bv. in den 180<sup>sten</sup> *brief*, c. 2. aan Oceanus: »Merito quaeritur, si verum est novas ex nihilo animas singulas singulis nascentibus fieri, quomodo tam innumerabiles animae parvulorum, quas Deo certum est, ante rationales annos, antequam quidquam justum injustumve sapere vel capere possint, sive Baptismo de corporibus exituras, juste in damnationem dentur, ab illo utique, apud quem non est iniquitas. Non opus est de hac re plura dicere, cum scias quid velim, vel potius quid nolim dicere; satis existimo sapienti esse quod dixi." Geheel dezelfde gedachte spreekt Augustinus uit in

1) Hoewel Augustinus hier ten onrechte het woord van Paulus, dat de heidenen van nature doen de dingen die der wet zijn, opvat van de geloovig geworden heidenen; en evenzeer ten onrechte de uitdrukking „van nature" zóó opvat, als zou daaronder de toestand na de bekeering moeten worden verstaan.

den 190<sup>sten</sup> *Brief*, cap. 4: »Quaere ubi, vel unde, vel quando coeperint damnationis meritum habere, si novae sunt animae, ita sane ut Deum non facias, nec aliquam naturam quam non condidit Deus, vel peccati earum vel innocentium damnationis auctorem.» En in overeenstemming hiermede was Augustinus' theorie, dat de concupiscentia der ouders op de kinderen werd overgeplant, juist omdat de coïtus niet zonder concupiscentia plaats had. <sup>1)</sup> Die concupiscentia ging volgens Augustinus door het »semen» op de kinderen over, en daarom leerde hij «peccatum ex traduce.» Deze, deels practische, deels theoretische, redenen lieten geen andere meening toe, dan dat de ziel door den coïtus wordt voortgeplant.

Nog op één punt wenschen wij hier de aandacht te vestigen. Heeft Augustinus wel eene *erfzonde* in den eigenlijken zin des woords geleerd? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, meenen wij niet beter te kunnen doen dan de leer van Augustinus aangaande de erfzonde <sup>2)</sup> in haar geheel te laten voorafgaan, zooals men haar vindt in het voortreffelijke werk van *Wiggers* over het Augustinisme en Pelagianisme, I, p. 99 v.:

1) „Die Sünde Adam's ist auf alle Menschen fortgepflanzt worden, und wird noch immer fortgepflanzt, und zwar durch die sinnliche Lust bei der Zeugung (concupiscentia), wodurch der Mensch in seinem natürlichen Zustande dem Teufel unterworfen ist.

2) Die Fortpflanzung der Sünde Adam's auf die Nachkommen ist eine Strafe der Sünde desselben, die Sünde ward die Strafe der Sünde, das Verberben der menschlichen Natur in der ganzen Nachkommenschaft

---

1) *De nuptiis et concupiscentia* I, 23. „Concupiscentia — peccati vinculum generatione (de lezing „regeneratione” is blijkbaar verkeerd) trajecit in posteris.”

2) Augustinus zelf noemt *De anima et ejus origine* I, 6, dit vraagstuk een „quaestio difficillima.”



ward die gerechte Bestrafung der Vergehung des ersten Menschen, in welchem bereits alle Menschen existirten.

3) Auch die übrige Strafe der Sünde Adam's, der leibliche Tod, der Schweisz der Arbeit, die Scham der Zeugenden, die libido venerea, die Schmerzen der Gebärenden u. s. w. ging auf die Nachkommen über, und zwar war die physische Strafe der Sünde Adam's eben so wohl als die moralische eine *positive* Strafe derselben.

4) Da nun nicht nur die Sünde Adam's als Strafe, sondern auch die übrige Strafe derselben auf die Nachkommenschaft überging, so folgt daraus die gänzliche moralische und physische Verderbtheit der menschlichen Natur. Jeder Mensch bringt daher eine schon so verderbte Beschaffenheit seiner Natur auf die Welt, dass er nicht nur zum Bösen als zum Guten geneigt ist, sondern dass er eigentlich nichts anders als sündigen kann, und ist eben deshalb dem gerechten Gerichte der Verdammung unterworfen.

5) Erbsünde ist gleichwohl nichts Substantielles, sondern eine *affectionalis qualitas*, und zwar ein *vitium*, ein *languor*".

Bij den eersten aanblik schijnt het, dat men de zoeven gestelde vraag: of Augustinus wel eene *erfzonde* in den eigenlijken zin des woords geleerd heeft, bevestigend moet beantwoorden. Immers sub 1 wordt gezegd, dat »de zonde van Adam op alle menschen voortgeplant is, en nog steeds voortgeplant wordt." Doch men leze de terstond volgende verklaring van *de wijze*, *waarop* de zonde van Adam op alle menschen is voortgeplant en nog steeds voortgeplant wordt. Dat voortplanten der zonde geschiedt door den zinnelijken lust (der ouders) bij den »coïtus" (»concupiscentia"), waardoor de mensch in zijn natuurlijken toestand aan den duivel onderworpen is. De zin dezer woorden kan geen andere zijn, dan dat de kinderen wegens de »concupiscentia" der ouders bij den »coïtus", ook aan de »concupiscentia", en daarmede aan den duivel onderworpen zijn. De »concupiscentia" wordt dus langs den weg van het »semen" op het kind overgeplant. Deze laatste gedachte is geheel in den geest van Augustinus. Daarom zeide Augustinus dan

ook, dat het »vitium originale” (d. i. het onderworpen zijn aan de »concupiscentia”) in het »semen” is. *Contra Julianum* VI, 6. En elders *de peccatorum meritis et remissione* I, 9: »Ille in quo omnes moriuntur occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes.” Nog op vele andere plaatsen wordt dezelfde gedachte uitgesproken, maar wij hopen, dat het gezegde voldoende is, om te toonen, dat die voortplanting, volgens Augustinus’ voorstelling, wel een erfsmet, maar niet eene eigenlijke *erfzonde* tengevolge heeft. 1)

Er zijn echter nog twee redenen, die er toe schijnen te lijden, om de straks gestelde vraag ontkennend te beantwoorden. Volgens Augustinus heeft (op grond zijner vertaling en opvatting van Rom. 5: 12) in Adam, in wien allen bestonden, het gansche menschengeslacht gezondigd, d. i. toen Adam zondigde, zondigden tevens al zijne nakomelingen, omdat zij reeds in Adam’s lendenen besloten waren. De vraag is nu: hoe hebben wij ons dat »in quo” te denken? Welke bestaanswijze moet aan Adam’s nakomelingen worden toegekend, op het oogenblik dat Adam zijne eerste zonde bedreef? Eene feitelijke of potentieele?

---

1) Merkwaardig is het, dat ook *Corn. Jansen* geen eig. erfzonde leert, maar een erfsmet, die als zonde wordt *toegerkend*. Deze erfsmet is dus geen zonde, maar wordt als zoodanig door God *beschouwd*. Dat dit geen eig. erfzonde is, is duidelijk. Vgl. Jansen t. a. p. II, p. 188: „In primis Augustinus, quandocunque concupiscentiam vel libidinem, quae eadem Augustino sunt, esse peccatum originale tradit: nomine concupiscentiae non intelligit solam libidinem illam, qua vel obscoenae partes corporis excitantur, vel intus ipse animus ad concubitum accensus inhiat, sed omnino omnes cupiditates animi, quibus homo ad peccata propellitur et provocatur, sive illa carne, sive solo animo peragantur. . . . Quando Augustinus docet libidinem vel concupiscentiam esse peccatum originale, sic accipit illa, ut simul involvant reatum quo anima coram Deo rea est.” Het begrip der eigenlijke erfzonde was Jansen zelfs niet duidelijk; daarom zegt hij p. 186: „Quid igitur sit peccatum illud (sc. originale) et qua ratione ab Adamo in posteros traducatur, obscura quaestio semper habita fuit. Unde de illo Augustinus: Quo nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius.”

Want een derde is er niet. Bestonden Adam's nakomelingen feitelijk (actualiter) in Adam, dan volgt hieruit, dat de kinderen zondig ter wereld komen, omdat zij zelve (reeds lang vóór hunne geboorte) gezondigd hebben. Dan kan er van *erfzonde* geen sprake zijn. Daar Augustinus evenwel meende, dat de zielen der kinderen eigenlijk tegelijk met hunne lichamen ontstonden, blijft er niets anders over dan te meenen, dat Adam's nakomelingen potentieel in Adam bestonden, en derhalve ook potentieel in hem gezondigd hebben. Dit kan echter geen eigenlijke erfzonde geheeten worden.

De tweede reden is, dat Augustinus leerde, dat God de eerste zonde van Adam met zonde *gestraft* heeft, niet alleen bij Adam, maar ook bij al zijne nakomelingen. De zondigheid van Adam's nakomelingen is dus eene *straf* van God, — en derhalve geen *erfzonde*. Het wil mij in het algemeen voorkomen, dat Augustinus het onderscheid der begrippen »erfzonde” en »erfsmet” òf niet kende òf niet erkende; in elk geval het in zijne geschriften niet in het oog heeft gehouden.

Daar wij ons voorgenomen hebben, over de Anthropologie van Calvijn te handelen, achtten wij het, — wegens de nauwe betrekking die er bestaat tusschen het stelsel van Calvijn en dat van Augustinus, — niet ondienstig, om de Anthropologie van Augustinus, zoo goed wij het vermochten, kortelijk aan de lezers voor te leggen. Want Calvijn is bovenal gevormd door de geschriften van Augustinus, en neemt zeer dikwijls kortere of langere stukken of uitdrukkingen uit deze laatste in zijne Institutie op. Hij meent dat men geheel tot den kerkvader moet terugkeeren, — al ver-

schilt hij wel eens van hem in opvatting van min belangrijke punten. In hoofdzaak zijn zij het geheel eens <sup>1)</sup>

Met geen der kerkelijke schrijvers is Calvijn zoo goed bekend; hij citeert hem tallooze malen. Geen wonder dus, dat de kennis van Augustinus' systeem van groot belang is bij de bestudeering van Calvijn's stelsel. Dit geldt niet in dezelfde mate van hen, die na Augustinus zijn opgetreden. Calvijn neemt weinig notitie van hen; in de Institutie van '59 citeert hij alleen Gregorius den Groote, Lombardus en Bernardus; van de overige middeleeuwsche schrijvers worden drie of vier slechts een paar malen aangehaald. *Dr. Pierson* (Studiën over J. Calvijn p. 241 v.) meent, dat Calvijn zelfs de Summa van Thomas Aquinas niet gekend heeft. Moet men de waarschijnlijkheid van het recht dezer bewering toegeven, toch kon het nog wel zijn dat Calvijn op de door *dr. P.* aangehaalde plaats de Summa op het geheugen af citeerde. *Dr. P.* zegt evenwel t. a. p. p. 83 (vgl. p. 6. v.) rondweg: »Kalvijns geleerdheid, te huis in Schrift en Patristiek, houdt met Augustinus op. De theologie der middeleeuwen bestaat voor hem niet. Met zijn katholieken voorganger Thomas van Aquino is hij zoo goed als onbekend.» Hoe dit ook zij, het was Calvijn's streven, terug te keeren tot de dagen der apostelen en der Patres. »Spiritus (est) promissus non ad novam doctrinam revelandam, sed imprimendam hominum animis evangelii veritatem»; en »scis — nihil aliud conari quam ut *instauretur aliquando vetusta illa ecclesiae facies, quae primo ab hominibus indoctis, et non optimis, deformata et foedata, postea a pontifice romano et ejus factione flagitiose lacerata et prope deleta est. Non adeo te praecise urgebo, ut re-*

1) Terecht schreef Calvijn, *de aeterna Dei praedestinatione, Corpus Reform.* XX XVI, p. 266 : „ne uno quidem apice ab ipso (Augustino) differo.”



vocem ad illam ecclesiae formam, quam apostoli constituerunt: *in qua tamen unicum habemus verae ecclesiae exemplar, a quo si quis vel minimum deflectit, aberrat*"; zoo schreef Calvijn in 1539 (aangehaald bij Pierson t. a. p).

Meermalen heeft Calvijn de pelagiaansche ketterijen bestreden; en wel mag het eenigzins vreemd heeten, dat hij zich bij dergelijke gelegenheden zoo geheel in 't algemeen over de verbastering der latere kerk uitlaat. Waarom wees hij niet met een enkel woord op de inconsequentie der kerk, die te Orange het Semipelagianisme veroordeelde en toch later deze richting openlijk huldigde (bv. in de veroordeeling van Gottschalk)? Hing niet het gansche monnikenwezen in zijn diepsten grond met het Pelagianisme samen? Doch het kan zijn, dat Calvijn meer zijne medegegeloovigen wilde bevestigen dan de Roomsche kerk bestrijden; dat hij daarom ook veel krachtiger tegen Servet en Osiander meende te moeten optreden dan tegen de oude moederkerk.

Calvijn sloot zich geheel bij Augustinus aan. Wel verschilt hij op eenige punten van hem (Calvijn was bv. Supralapsariër; Augustinus was inconsequent door den mensch in den staat der rechtheid een vrijen wil toe te schrijven), doch in hoofdzaak zijn zij het volkomen eens. Beiden gingen in de Godsleer uit van eene »*electio aeterna qua Deus alios ad salutem alios ad interitum praedestinavit*;" en namen in de Anthropologie aan een geheele bedorvenheid van het menschelijk geslacht door de zonde van Adam, welke bedorvenheid Adam's nakomelingen terecht als zonde wordt toegerekend.

Toch is er, naar wij meenen, een belangrijk verschil op te merken tusschen het stelsel van Augustinus en dat van Calvijn, wat de wijze van behandeling betreft. Leggen wij daartoe het werk van Augustinus »*de Civitate Dei*" en Calvijn's »*Institutio*" naast elkaâr. De eerstgenoemde gaat

uit van een »decretum absolutum aeternum,» volgens hetwelk van de gansche »massa perditionis,» enkele weinigen zalig zullen worden, terwijl al de overigen voorbijgegaan worden, d. i. volgens Augustinus, rechtvaardiglijk verloren gaan; de »electi» nu vormen de »civitas Dei» die zalig; de overige de »civitas mundi,» die eerlang verdoemd wordt. Dit is het geraamte van Augustinus' systeem; wat hij verder leert over den vrijen wil van den eersten mensch en de erfzonde van zijne nakomelingen, heeft hiermede niets te maken, voor zoover de electie toch plaats gehad heeft »sine ullo dignitatis respectu.»

De methode van Calvijn's Institutie is eene andere. Zij kiest haar uitgangspunt in *den mensch*, en wel in den mensch, *zooals hij door de zonde geworden is*. Het goede dat in dien mensch nog gevonden wordt, drijft ons tot de bron van al dat goede, tot God; en wederom leidt de kennis van God tot de kennis van den ellendigen toestand des zondaars. Daarom laat Calvijn eene beschrijving van onze kennis van God voorafgaan aan de uiteenzetting van den mensch, zooals hij door God geschapen is (1<sup>e</sup> Boek). Hiermede is hem de weg gebaad tot de beschouwing over den ellendigen staat des menschen door de zonde, en over Christus, die den mensch uit dien toestand verlost (2<sup>e</sup> Boek). Dit in Christus geschonken heil wordt de mensch deelachtig door den H. Geest, die het geloof in den mensch werkt en hem daardoor voorbereidt op »de laatste opstanding» (3<sup>e</sup> Boek). En eindelijk zijn de kerk en de sacramenten de uitwendige middelen, waarvan God zich bedient voor die werking zijns Geestes (4<sup>e</sup> Boek). Calvijn wil dus zooveel mogelijk van de Anthropologie opklimmen tot de Christologie en van deze tot de Theologie, en bespreekt de leer van de praedestinatie eerst bij de behandeling van de Theologie. Dit is eene van de methodologische voortreffelijkheden der Institutie; Köstlin,

Stud. und Krit, 1868 p. 473 v., vgl. p. 62, meent evenwel, dat Calvijn reeds in het 1<sup>e</sup> Boek bij de bespreking van Adam's val het goddelijk decreet had moeten vermelden, als den grond van de gansche ontwikkeling der menschheid door zonde en genade. »Welch' ganz andere Gestalt hätte so sein System erhalten können!»

Dan ware de Institutie van Calvijn een »de Civ. Dei" van Augustinus geworden of een »de Providentia" van Zwingli. Ik acht de methode van Calvijn's Institutie verre verkieslijk boven die der beide laatstgenoemde geschriften. Calvijn gaat uit van de werkelijkheid, van den ellendigen toestand des zondaars; Augustinus en Zwingli van eene theorie, nl. van een eeuwig besluit Gods, waardoor een gedeelte der menschheid ter zaligheid verkoren; de overigen ter verdoemenis voorbeschikt zijn. Calvijn past op de werkelijkheid toe de waarheid der uitverkiezing; de werkelijkheid leidt hem tot de leer der uitverkiezing. 1) Hij beschrijft die werkelijkheid zonder melding te maken van het »decretum aeternum" dat hij later met zooveel scherpste uiteenzet. Op zich zelf is dit niet goed te keuren; daardoor was het hem evenwel mogelijk, meer rekening te houden met de werkelijkheid, dan Augustinus en Zwingli, die aan hunne vooropgestelde theorie de werkelijkheid eenvoudig ten offer brengen. 2) Calvijn wil uitgaan

1) Vgl. hoe Calvijn Inst. III, 21, 1 zijne verkiezingsleer begint: „Jamvero quod non apud omnes peraeque homines foedus vitae praedicator, et apud eos quibus praedicator, non eundem locum vel aequaliter vel perpetuo reperit: in ea diversitate mirabilis divini iudicii altitudo se profert. — Palam est, Dei nutu fieri ut aliis ultro offeratur salus, alii ab ejus aditu arceantur. En *De aeterna Dei praedestinatione* C. R. XXXVI, p. 323: Quum occulto Dei iudicio plerique non essent ad vitam ordinati: pereunte majori numero, electio in reliquis *consequitur*." Vgl. p. 337. Zie ook: *Congregation sur l'élection éternelle*, C. R. XXXVI, p. 94. — Door te wijzen op de werkelijkheid, die wij voor oogen hebben, heeft dr. Kuyper op treffende wijze ons geloof aan de verkiezing gestaafd, in zijne Schriftstudie over „De uitverkiezing."

2) Men zie de sophismen, waarmee Zwingli zich later uit de moeilijkheid zoekt te redden, bij *Kreyher*, Stud. und Krit. 1870, p. 501 v.

van den mensch, en zijn oog openhouden voor de verschijnselen, welke deze hem aanbiedt; daarom heeft hij den mensch in den staat der zonde zooveel overig moeten laten, en Luther's »stok en blok," en Melanchton's »de wet liefhebben kunnen wij van nature evenmin als over den Kaukasus vliegen," nooit kunnen goedkeuren. 1) Merkwaardig is het daarom ook, wat Calvijn in zijne »*Defensio sanae et orthodoxae doctrinae adversus calumnias Alb. Pighii*" zegt aangaande Luther's leer van de verwerpelijkheid der goede werken: »Zekerlijk is Luther's uitdrukking vaak overdreven, maar dat moest hij zijn, om de wereld van het verkeerd bouwen op deze werken aftebrengen."

Ook Calvijn stond min of meer onder de macht der omstandigheden. Anders luidt zijn toon tegenover Pighius, dan (in de 17 vragen der Geneefsche geestelijkheid) tegenover Bolsec; anders in de Institutie van '36 dan in die van '59. Deze tweeslachtigheid vindt men in de Institutie van '59 terug; in de twee eerste Boeken redeneert Calvijn alsof hij infralapsariër is, in de twee laatste is hij beslist supralapsariër. Hiervan mag Calvijn geenszins een verwijt gemaakt worden; het zal niemand ooit gelukken, een dogmatisch systeem te geven, dat aan de eischen der consequentie voldoet en tevens met de werkelijkheid overeenkomt. Wie (als Augustinus) uitgaat van het »*decretum aeternum*" Gods en deze lijnen consequent doortrekt, (vgl. Zwingli's »de Providentia") komt tot gevolgtrekkingen, waarvoor hij zelf zou moeten terugdeinzen; wie daarentegen, als Calvijn, uitgaat van den mensch, moet, evenals hij, bij de bespreking van Adam's oorspronkelijken toestand

1) Vgl. Schweizer's *Die Protestantischen Centraldogmen*, I, p. 188. Köstlin, *Calvin's Institutio*, Stud. u. Krit. 1868, p. 430. Stähelin, *J. Calvin* II, p. 276.



en val, de praedestinatie laten rusten.<sup>1)</sup> Deze noodwendige methodologische gebrekkigheid vloeit voort uit des menschen bekrompenheid, welke ten onrechte door velen te veel uit het oog wordt verloren. Daarom kunnen wij ook Köstlin's t. a. p. geopperde bezwaren tegen de methode van Calvijn's Institutie niet geheel deelen.

Men heeft niet te vragen naar vaste, wetenschappelijke, consequent volgehouden wetenschappelijke beginselen, volgens welke Calvijn zijne Anthropologie heeft uiteengezet.

In overeenstemming met Calvijn's geheele werkzaamheid draagt ook zijn stelsel een praktisch karakter. Hij zoekt niet naar nauwkeurige bepalingen, en zegt bv. bij de behandeling van de leer der Drieëenheid, dat de namen wel begraven mochten zijn, als slechts de zaak bij allen vaststond (Inst. III, 13, 5). Een spitsvondig onderzoek naar de verschillende vermogens van den menschelijken geest wil Calvijn gaarne aan de wijsgeeren overlaten; »nobis ad aedificandam pietatem simplex definitio sufficit." Wel geeft hij toe, dat hetgeen door de wijsgeeren verzameld is, aangenaam, ja zelfs nuttig is om te vernemen; ook wil hij hen, die weetgierig zijn, niet van hunne bestudeering afhouden; maar hij kiest liever eene verdeling, die door allen kan begrepen worden. De wijsgeeren konden deze niet vinden; want zij kennen de menschelijke verdorvenheid niet, en verwarren daardoor 's menschen toestand vóór en na den val (Inst. I, 15, § 6 en 7).

Eene beschrijving van Calvijn's Anthropologie heeft zich hoofdzakelijk bezig te houden met hetgeen door Calvijn ge-

1) Merkwaardig is, wat Calvijn Inst. I, 15,8 zegt: „In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo, si vellet, adipisci posset aeternam vitam. Hic enim intempestive quaestio ingeritur de occulta praedestinatione Dei; quia non agitur quid accidere potuerit necne, sed qualis fuerit hominis natura." — Alsof er niet een nauwe samenhang was tusschen 's menschen oorspronkelijke natuur en de mogelijkheid of onmogelijkheid van zijnen val.

leerd is aangaande den mensch vóór en na den val. Met psychologische vraagstukken houdt Calvijn zich weinig op; <sup>1)</sup> wanneer hij ze aanroert, blijft hij bij zijne gewone eenvoudigheid; het is alsof bij hem de grond der vraagstukken aan de oppervlakte ligt. Doch hierover later meer. Thans is het genoeg, op te merken, dat Calvijn zelf (Inst. I, 15,) de verdeeling aangeeft, welke hij bij het onderzoek van de kennis van onszelven volgt. Deze kennis van onszelven is, volgens hem, tweeledig: »nempe ut sciamus quales nos prima origine simus conditi, et qualis nostra conditio esse coeperit post Adae lapsum.” Ja hij geeft ook de volgorde op, als hij zegt: »Antequam ad miseram istam hominis conditionem, cui nunc addictus est, descendimus, operae pretium est tenere qualis ab initio conditus fuerit.” Eerst hebben we derhalve den mensch te beschouwen, zooals Calvijn zich dien voorstelde in den staat der rechtheid; om daarna het oog te vestigen op de »horrenda deformitas”, die er na den val nog van zijn oorspronkelijken toestand in den mensch overig is. <sup>2)</sup>

---

1) Calvijn's Anthropologie is schier geheel van *dogmatischen* aard, en hare grondbeginselen zijn geheel *praktisch*, i. e. „ut praecidatur omnis tergiversatio”, en 2e. „ut justitia Dei ab omni insimulatione vindicaretur.” Deze grondbeginselen heeft Calvijn reeds in zijne Institutie van 1539 uitgesproken.

2) Opmerkelijk is te zien, hoe het onderscheid tusschen den staat der rechtheid en der zonde steeds sterker bij Calvijn op den voorgrond treedt; in Ed. '59 brengt Calvijn als hoofdbeschuldiging in tegen de „wijsgeeren”, dat zij die beide toestanden niet behoorlijk onderscheiden.

## HOOFDSTUK I.

---

### DE KENNIS VAN DEN MENSCH IN HET ALGEMEEN.

---

Het kan niet overbodig of ongepast zijn, om de uiteenzetting van 's menschen toestand vóór den val, naar de voorstelling van Calvijn, te openen met een enkel woord over 's menschen zelfkennis in het algemeen, en de vragen te beantwoorden, *op welke wijze die zelfkennis tot stand komt en welk haar doel is.*

Vraagt men Calvijn, op welke wijze de mensch zichzelven leert kennen, hij verwijst in den aanhef zijner Institutie daarvoor niet naar de H. Schrift, maar antwoordt, dat de kennis van ons zelve en de kennis van God op velerlei wijzen met elkaar verbonden zijn; ja eigenlijk slechts de beide deelen zijn, waarin »tota fere sapientiae nostrae" (nl. der christenen) »summa" zich laat verdeelen. Toch is het, volgens hem, niet gemakkelijk, te onderscheiden, «*utra alteram praecedat et ex se pariat.*" Verder dan de erkenning van deze moeilijkheid komt Calvijn niet. Hij stelt zich tevreden met te zeggen, dat wij niet op onszelven kunnen zien, zonder de oogen opwaarts te heffen tot God; en dat wij niet op

God kunnen letten, zonder onze eigene dwaasheid en machtelooheid te bespeuren <sup>1</sup>.)

Wij hebben hier blijkbaar met eene cirkelredeneering te doen: de zelfkennis is niet mogelijk zonder de kennis van God, en tot deze laatste komen wij door de kennis van onszelven. Men zou reeds hier een beroep op de «arcana operatio spiritus» verwachten; dat Calvijn het niet doet, verdient te worden opgemerkt; want het hangt samen met de gansche methode van Calvijn's Institutie.

Calvijn veronderstelt alzoo het aanwezig zijn van die tweërlei kennis, en beschrijft dan hare onderlinge verhouding. De zelfkennis, d. i. de kennis van de »miserabilis ruina, in quam nos dejecit primi hominis defectio», dringt ons om de oogen opwaarts te heffen, «non modo ut inde jejuni et famelici petamus quod nobis deest, sed metu experefacti humilitatem discamus.» Ja zelfs, »propriae infelicitatis unumquemque pungi necesse est, ut in aliquam saltem Dei notitiam veniat.» Uit onze eigene ignorantia, vanitas, inopia, infirmitas, pravitas en corruptio leeren wij, dat al het tegenovergestelde in God aanwezig is; en zoodoende «malis nostris ad consideranda Dei bona excitamur.» <sup>2</sup>)

Deze kennis is hoog noodig, omdat ieder «quamdiu sibi est incognitus, hoc est, suis dotibus est contentus, et inscius suae miseriae vel immemor», — geneigd is «in se requiescere»; en «nec ante ad illum (nl. Deum) serio aspirare possumus, quam coeperimus nobis ipsis displicere.»

1) Dit beginsel wordt ook reeds bij Augustinus gevonden; ook hij streeft naar de kennis van God en van den mensch. *Soliloq.* I. 7. „Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.” *Ibid.* II, 4 „Deus semper idem, noverim me, noverim te.”

2) Even te voren had Calvijn gesproken van „dotes quibus pollemus”, en gezegd, dat wij door de „bona”, „quae guttatim e coelo ad nos stillant, tanquam a rivulis ad fontem deducimur.” Calvijn schijnt het ook hier niet met zich zelf eens te zijn ten aanzien van de vraag, of er na den val nog iets goeds in den mensch overgebleven is.



Maar aan den anderen kant is de beschouwing van God onmisbaar voor de juiste schatting van onszelf. Wanneer wij toch alleen zien op onszelf en onze omgeving, komen wij er toe om tevreden te zijn met onze justitia, sapientia en virtus. Zoodra wij echter het oog vestigen op God, bemerken wij, dat dat alles niet slechts schijn is, maar ook «summa iniquitas», «extrema stultitia» en «miserrima impotentia.» Want bij Gods majesteit vergeleken, worden alle dingen in hunne armoede openbaar. Inst. I, 1. 1)

Dat Calvijn de vraag naar de wijze, waarop die zoo noodzakelijke zelfkennis tot stand komt, eigenlijk onbeantwoord laat, hebben wij opgemerkt. Calvijn zag schijnbaar voorbij, dat de kennis van onzen ellendigen toestand ons alleen dan tot God doet vlieden, wanneer de kennis van God reeds aanwezig is; men kan toch niet beweren, dat de kennis van onszelf als zoodanig reeds leidt tot de kennis van God. En eene groote fout (waarvan zich de nawerkingen door Calvijn's gansche systeem doen gevoelen) was zijne onbestemdheid op het punt van 's menschen bedorvenheid door de zonde; aan de eene zijde de belijdenis,

1) De Institutie van 1536 begint met de woorden: „Summa fere saerae doctrinae duabus his partibus constat: Cognitione Dei ac nostri”, — en zegt dan van deze laatste kennis alleen dit: „Quo in certam nostri notitiam veniamus, hoc prius habendum est; parentem omnium nostrum Adam esse creatum ad imaginem et similitudinem Dei. — Verum ubi in peccatum lapsus est, haec imago et similitudo Dei inducta et obliterata est.” (Zie het *Corpus Reformatorum*, Dl. XXIX, p. 27 v.) Maar in de Institutie van '39 (Corp. Ref. XXIX, p. 279 v.) is de „cognitio nostri” reeds zoo uitvoerig besproken, dat de volgende uitgaven er niets meer bij te voegen hadden; eerst de Ed. '59 heeft er nog een weinig aan toegevoegd, doch geheel in den geest van Ed. '39.

Calvijn heeft die „cognitio nostri” greenzins psychologisch, maar schier uitsluitend dogmatisch opgevat. Opmerkelijk is overigens, dat Calvijn zich ook in de voorstelling van die zelfkennis geheel gelijk gebleven is; de latere uitgaven zijner Institutie zijn ook in dit opzicht slechts eene uitwerking van hetgeen in Ed. '36 in kiem neêrgelegd was. De gansche „cognitio nostri” bestond volgens Calvijn in de overweging van 's menschen toestand vóór en na den val.

dat er eigenlijk niets goeds overig is en aan de andere zijde toch ook weêr een toekenning van zoovele »bona" en »dotes" aan den zondigen mensch. Calvijn kon terecht spreken van eene »miserabilis ruina, in quam nos dejecit primi hominis defectio" — maar bij de bespreking van hetgeen er na den val nog in den mensch overig is, moet dat overgeblevene dan ook in waarheid slechts eene »miserabilis ruina" blijken te zijn.

De vraag, waarom de mensch zichzelf moet leeren kennen, beantwoordt Calvijn meermalen, b.v. Inst. I, 1, 1 »Unusquisque sui agnitione non tantum instigatur ad quaerendum Deum, sed etiam ad reperiendum quasi manu ducitur." Dit is Calvijn's (geheel practische) hoofdgedachte, wanneer hij spreekt over de noodzakelijkheid, dat de mensch zichzelf leert kennen <sup>1)</sup>. Daarom hebben de wijsgeeren de zelfkennis tot een verkeerd doel aangewend: om n.l. den mensch zijne waardigheid en voortreffelijkheid te doen kennen; want zodoende worden 's menschen ijdel vertrouwen en natuurlijke hoogmoed slechts gevoed. Dat steunen op eigen voortreffelijkheid is verderfelijik. De ware zelfkennis is die, »quae nos et ab omni propriae facultatis confidentia procul avocat, et omni gloriandi materia destitutos ad submissionem adducat." De gedachte aan onzen ellendigen toestand na Adam's val werkt tot onze verootmoediging. »Unde et nostri odium ac displicentia veraque humilitas oritur, et novum accenditur quaerendi Dei studium, in quo quisque ea bona recuperet quorum prorsus inanes et vacui deprehendimur."

1) Inst. '36 spreekt niet over de noodzakelijk van de kennis van God en van onszelven. Inst. '39 (C. R. XXIX, p. 305) zegt: „si turpe ignorare ducitur quaecunque ad humanae vitae rationem pertinent, multo vero foedior ignorantia nostri est." Deze „ignorantia" zegt Calvijn dan, is oorzaak „ut in capiendis de re qualibet necessaria concilio misere hallucinemur atque adeo caecutiamus." In Inst. '59 worden deze woorden niet meer gevonden,

Maar die zelfkennis heeft ook nog eene lichtzijde, want zij bestaat vooral daarin, dat wij weten, »*quanta sit naturae nostrae excellentia, siquidem integra maneret.*” Calvijn wil hiermeê natuurlijk niet zeggen, dat er voor den gevallen mensch eenig nut steekt in de wetenschap, »*quanta sit naturae nostrae excellentia, siquidem integra maneret;*” maar zijne bedoeling is, »*ut miserae nostrae sortis pertaesi ingemiscamus; ingemiscendo, ad perditam illam dignitatem suspiremus.*” Daarom wil God ook niet, dat wij den eersten adel zullen vergeten, welken hij aan Adam geschonken had; want die adel »*nos ad justitiae bonitatisque studium merito expergefacere debet.*” Want wij kunnen niet aan onzen eersten oorsprong denken of aan het doel onzer schepping, »*quin ad meditandam immortalitatem expetendumque Dei regnum pungamur.*”

En om deze redenen verdeelt Calvijn de kennis, die de mensch aangaande zichzelf moet bezitten, aldus »*ut primo loco, quem in finem creatus sit, et donis non contemnendis praeditus, reputet, qua cogitatione ad divini cultus vitaeque futurae meditationem excitetur; deinde suas facultates, vel certe facultatum inopiam expendat.*” Het doel van de eerste overweging is, »*ut quale sit officium suum agnoscat;* het doel van de tweede, om te weten, »*quid ad ipsum (n.l. officium suum) praestandum valeat.*” Inst. II, 1, 3 v.v. Vgl. *C. R.* XXIX, p. 305 v.v. De zelfkennis heeft dus een tweeledig doel; een negatief en een positief. Het eerste wordt (zooals uit het bovenstaande blijkt) door Calvijn nauwkeurig omschreven; het tweede minder nauwkeurig, daar Calvijn bevreesd was, den weg der »*wijsgeeren*” te volgen, of eenigzins den hoogmoed aan te kweeken.

Voor zoover wij Calvijn nu hebben leeren kennen, heeft hij de »*cognitio nostri*” niet in een ruimen zin opgevat; maar omvat zij alleen de (dogmatische) beschrijving van

den toestand des menschen vóór den val en van de ellende na den val.

Dr. Pierson, *Studiën over Joh. Calvijn*, p. 152, merkt op, dat hierbij geen enkele bijbelplaats wordt aangehaald. Dit hangt echter nauw zamen met Calvijn's methode. Gelijk zoovele opstellers van systemen, beroept ook hij zich voor afzonderlijke stellingen op afzonderlijke bijbelplaatsen, meer dan dat hij zijne theorieën in haar ganschen omvang op den Bijbel laat rusten, of wel uit den Bijbel put <sup>1)</sup> Calvijn's anthropologie staat tot de Schrift, evenals (volgens dr. Kuyper) de leer van het Werkverbond tegenover de Schrift staat. Zij is niet met zooveel woorden in de Schrift te lezen, maar is opgebouwd uit de aanwijzingen der Schrift, — en uit de, in den loop der eeuwen in de chr. kerk heerschend geworden, meeningen; terwijl Calvijn op het geheel den stempel van zijn eigen persoonlijkheid heeft gezet.

Calvijn's Anthropologie is geheel dogmatisch; slechts voor enkele bijzondere gevallen worden bijbelplaatsen aangehaald; — daarom kan over het algemeen slechts een »logische" critiek op haar worden uitgeoefend. De eisch, om haar aan de Schrift te toetsen, moet dus vooral niet op eene onbillijke wijze worden gesteld.

---

1) Men vergelijkte bv. de wijze, waarop Calvijn de leer van des menschen wil behandelt; hij haalt voor zijne theorie van den onvrijen wil die teksten aan, die zijn gevoelens begunstigen, en laat de overige, die schijnbaar voor het tegengestelde zouden kunnen worden aangevoerd, eenvoudig rusten. Dit, gevoegd bij eene steeds onverzwakte bepaaldheid van uitdrukking, heeft eene betooverende uitwerking op den lezer.



## HOOFDSTUK II.

---

### DE STAAT DER RECHTHEID.

---

De straks aangehaalde woorden uit Inst. II, 1, 3, dat de mensch, om zichzelf te leeren kennen, moet overwegen, »quem in finem creatus sit, et donis non contemendis praeditus,» — geven ons hier als van zelf aanleiding om achtereenvolgens te vragen, *hoe de mensch geschapen is, en met welke uitnemende gaven* (»dona non contemenda») *hij bij zijne schepping door God voorzien is.* <sup>1)</sup>

---

Vooreerst hebben wij dan de vraag te beantwoorden, hoe de mensch door God geschapen is, volgens de voorstelling van Calvijn.

---

1) Over den staat der rechtheid zegt *Ed.* '36 slechts dit: „parentem omnium nostrum Adam esse creatum ad imaginem et similitudinem Dei, hoc est, sapientia, justitia, sanctitate praeditum, atque his gratiae donis Deo ita haerentem, ut perpetuo in eo victurus fuerit, si in hac integritate naturae, quam a Deo acceperat, stetisset.” (C. R. XXIX, p. 27 v.) *Ed.* '39 voegt er bij, dat wij de oorspronkelijke natuur des menschen volkomen moeten achten, om de bedorvenheid van de natuur niet aan God toe te schrijven. En eerst in *Ed.* '59 vinden wij al het overige over den rechten staat, wat wij nu gaan bespreken. (Inst. I, cap. 15 is bijna geheel nieuw); in de vroegere uitgaven der Institutie had Calvijn n.l. in 't geheel niet opzettelijk gesproken over des menschen lichaam en ziel, en hunne eigenschappen.

Calvijn neemt als uitgangspunt aan, dat de mensch bestaat uit twee deelen: *ziel* en *lichaam*; hij zegt dat dit »extra controversiam esse debet." Toch verhindert dit hem niet, ter behoorlijker plaatse een en ander aantevoeren, tot staving van dit gevoelen.

Het *lichaam* heeft op zichzelf niet veel waarde. Het is uit de aarde en uit het slijk genomen, en Calvijn haalt hieruit de les, dat dit den mensch slechts tot ootmoed moet stemmen. <sup>1)</sup> De mensch woont niet slechts in eene leemen woning, maar is ook zelf (naar het lichaam) stof en assche; het zou dus meer dan ongerijmd zijn, indien hij zich op zijne voortreffelijkheid wilde beroemen. <sup>2)</sup> Het lichaam is slechts een aarden vat (»vas testaceum"), en niet zonder reden kon Adam de goedheid prijzen van God, die zich niet slechts verwaardigd had om dat aarden vat te bezielen, maar het ook bestemd had tot de woning van den onsterfelijken geest (Inst. I, 15, 1). Elders (*Psychopannychia*, C. R. XXXIII, p. 202) zegt Calvijn, dat wij hier op aarde slechts een »corpus animale" hebben, »ab anima vivificatum"; na den dood krijgen we een »corpus spirituale", »quale nec mens cogitare, nec lingua exprimere potest. Vides igitur nos non aliud futuros in resurrectione, sed tamen alios: detur verbo venia." Thans bestaat ons lichaam dus uit eene stoffelijke, maar na den dood uit eene geestelijke substantie.

1) De lezer herinnert zich dat, gelijk Melanchton in de zelfzucht, zoo Calvijn het wezen der zonde vooral in den hoogmoed zocht. Calvijn zou dan ook liever aangaande den mensch iets zeggen, dat hij strikt genomen niet kon rechtvaardigen, maar waardoor onze hoogmoed geknakt werd, — dan door al te breed uit te weiden over des menschen voortreffelijke gaven, dien hoogmoed ook maar een weinig voedsel geven.

2) „Nihil magis absurdum est quam sua excellentia gloriari, qui non solum habitant tugureum luteum, sed qui sunt ipsi ex parte terra et cinis." — Dat het lichaam maar eene leemen hut is, staat hier niet. Wat hebben anders de laatste woorden „sed qui — cinis" te beteekenen?

Deze geringschatting van het lichaam wil Calvijn echter geenszins als minachting hebben beschouwd. Want hoewel de ziel ongetwijfeld de eig. zetel van het beeld Gods is, zoo is toch de heerlijkheid Gods ook in het uitwendige van den mensch («in homine externo») zichtbaar. Calvijn wil dan ook niet ontkennen, «externam speciem, quatenus nos distinguit a brutis animalibus, ac separat, simul Deo propius adjungere.» Ja Calvijn zegt zelfs, zich niet sterk te zullen verzetten, wanneer iemand ook dit tot het beeld Gods wil rekenen, «quod quum prona spectent animalia caetera terram, os homini sublime datum est, coelumque videre jussus, et erectos ad sidera tollere vultus» (Inst. I, 15, 3) Daarentegen zegt hij in zijne *Psychopannychia*, C. R. XXXIII, p. 180, dat, hoewel in het lichaam, «mirabile opus Dei, prae caeteris corporibus creatis, apparet, nulla tamen ejus imago (in eo) effulget.» — Calvijn bevond zich in eene moeielijkheid. Aan den eenen kant wilde hij het lichaam niet prijzen, omdat hij vreesde, daardoor den hoogmoed op te wekken; <sup>1)</sup> en aan den anderen kant kon eene verheerlijking van het lichaam toch ook strekken ter eere van zijnen Maker. Zodoende ontstond er een zekere tweeslachtigheid in Calvijns uitspraken aangaande de waarde van het lichaam. Misschien had Calvijn beter gedaan, met de betrekkelijke voortreffelijkheid van het lichaam rondweg te erkennen; hetgeen zonder gevaar voor hoogmoed had kunnen geschieden, wanneer hij er bijgevoegd had, dat die voortreffelijkheid ons niet tot ijdele zelfverheffing mag leiden, omdat zij geheel en al eene gave Gods is.

De *ziel* is, ook volgens Calvijn, 's menschen edelste deel («nobilior hominis pars»). Twee zaken trekken hier vooral

1) Reeds in Inst. ed. '36, p. 78, zeide Calvijn: „Hoc habendum est catholicum theorema: adversus Deum gloriari, quicumque in se gloriantur.“

Calvijn's aandacht: het *werkelijk en zelfstandig bestaan* («essentia») <sup>1)</sup> en de *onsterfelijkheid* der ziel. Wanneer Calvijn over de ziel spreekt, heeft hij dus schier uitsluitend de behoefte zijner vrome lezers op het oog.

Wat het *werkelijk bestaan* der ziel betreft, Calvijn acht het boven allen twijfel verheven, en wil er daarom geene woorden meer om verspillen. Maar toch acht hij het niet overbodig, om (natuurlijk op populaire wijze) een en ander aan te voeren, dat kan dienen, om het geloof zijner lezers aan het bestaan der ziel te rechtvaardigen.

Vooreerst zegt Calvijn, dat de mensch veel waarneemt, wat toch voor de »sensus corporei» verborgen is; deze waarneming heeft dus plaats door de »facultates» der ziel. Dat onder het bereik van de »facultates animae» veel ligt, dat voor de »sensus corporei» verborgen is, komt vooral uit bij de dieren; want hunne zintuigen «extra corpus non egrediuntur»; althans zij strekken zich niet verder uit, «quam ad res sibi objectas.» — Voorts, »mentis humanae agilitas coelum et terram, naturaeque arcana perlustrans et ubi saecula omnia intellectu et memoria complexa est, singula digerens sua serie, futuraque ex praeteritis colligens,» — toont duidelijk, dat er in den mensch iets is, dat van het lichaam afgescheiden is. Bovendien «Deum invisibilem et angelos intelligentia concipimus,» waartoe het lichaam geheel onbekwaam is. En eindelijk, rechtvaardigheid en eerlijkheid zijn begrippen, die voor de zintuigen verborgen zijn. (»Recta, justa et honesta, quae sensus corporeos latent,

1) Het woord „essentia” is op zich zelf onvertaalbaar. Toch dunkt ons zijne beteekenis volstrekt niet duister, wanneer men aandachtig de plaatsen beschouwt, waar Calvijn dat woord gebruikt. Juist dit was, volgens Calvijn, eene dwaling der Libertijnen, dat zij de „essentia” der menschelijke ziel ontkenden. Vgl. ook C. R. XXXV, p. 112: „il y a une essence spirituelle en l'homme, en laquelle l'image de Dieu est imprimée.” De beteekenis van het woord is geen andere dan die van het werkwoord „esse”, doch „substantivisch” uitgedrukt.



apprehendimus.") Uit dit alles maakt Calvijn de gevolgtrekking, dat er wel eene ziel in den mensch moet zijn, waarin die «intelligentia» zetelt.

Maar Calvijn wilde het geloof zijner lezers aan het bestaan der ziel ook bevestigen door te wijzen op de Schrift. Indien de ziel niet «essentiale quiddam a corpore separatum» was, zou de Schrift niet leeren, «nos habitare domos luteas, et morte migrare ex tabernaculo carnis;» evenmin zou zij dan leeren, dat wij bij den dood «exuere quod corruptibile est, ut tandem de ultimo die reportemus mercedem, prout se quisque gesserit in corpore.» Want de Schrift onderscheidt niet alleen duidelijk de ziel van het lichaam, maar «hominis nomen ad eam transferendo,» houdt zij de ziel ook voor de »praecipua pars.» Calvijn haalt nu eenige Schriftuurplaatsen aan, waarin de »essentia» der ziel is uitgesproken, of liever, verondersteld; en niemand zal tegen het gebruik van de aangehaalde plaatsen bezwaar hebben (Inst. I, 15, 2). <sup>1)</sup> En later (Inst. I, 15, 6) zegt hij met het oog op deze plaatsen dan ook terecht: »ex scriptura ante docuimus (animam) esse substantiam incorpoream.» Gelijk hij ook C. R. XXXIII, p. 177, tegenover hen, die meenen dat de ziel slechts eene levenskracht is, welke tegelijk met het lichaam verdwijnt, zegt: »Nos substantiam esse animam contendimus.»

Op voorgang der Schrift (Pred. 12 : 7, Luc. 23 : 46, Hand. 7 : 59) wil Calvijn de ziel ook wel »geest» (»spiritus») genoemd hebben. Alleen wanneer de beide woorden bijeengevoegd worden (»simul junguntur») verschillen zij on-

1) De voornaamste zijn 2 Cor. 7:1. 1 Petr. 1:9, Hebr. 13:17, Matth. 10:28 e. a. En wanneer men bedenkt, dat Calvijn aan den mensch na den dood eene geestelijke lichamelijke toeschreef, zal men ook niet bevreemdend vinden, dat Hebr. 12:9 en Hand. 23:8 zijn aangehaald.

derling in beteekenis <sup>1)</sup>); wanneer het woord «spiritus» echter alleen staat («seorsum ponitur»), beteekent het hetzelfde als »ziel.» Calvijn merkt *C. R. XXXIII*, p. 179 <sup>2)</sup> op, dat men metonymisch de ziel wel *vita* kan noemen: »quod anima causa sit vitae, quodque vita constet anima.» Dat men haar ook wel als *voluntas* of als *desiderium* kan opvatten: »nempe quia voluntatis et desiderii sedes est.» Dat het woord somtijds eenvoudig beteekent: een *mensch*; of ook wel de *adem*, waardoor de menschen ademen: «in quo vitalis corporis motus residet.» Dat de Schrift (*Gen. 35 : 18*) het sterven ook wel aanduidt als een uitgaan van de ziel. Dat meestal evenwel het woord »anima» dient om aan te duiden, »quod ex spiritu Dei regeneratum est in nobis»; <sup>3)</sup> zoo bv. *Gal. 5 : 17*, waar Paulus niet wil zeggen, dat de ziel strijdt met het vleesch, of de rede met de begeerte: »sed animam ipsam, quatenus a spiritu Dei regitur, secum luctari, quatenus adhuc spiritu Dei vacua est, suisque cupiditatibus addicta.»

Merkwaardig is, hoe nauw Calvijn het bestaan der ziel aan hare *onsterfelijkheid* verbonden gedacht heeft. Hij zegt zelfs (*Inst. I, 15, 6*), dat men de wijsgeeren niet moet vragen, wat de ziel is; omdat schier niemand hunner, met uitzondering van Plato, met beslistheid de ziel als eene »substantia immortalis» heeft beschouwd. Sommigen spreken er wel over, maar houden hun eigen gevoelen verborgen; zoo bv. de socratische wijsgeeren. En anderen hunner denken zich de vermogens der ziel zóózeer aan dit aardsche leven gebonden, dat zij hare werkzaamheid geheel

1) Volgens *C. R. XXXIII*, p. 180 beteekent anima dan: voluntas; en spiritus: intellectus.

2) Vgl. *Brieve Instruction contre les Anabaptistes C. R. XXXV*, p. 111.

3) Vgl. In *Rom. 7 : 22* „Interior homo non anima simpliciter dicitur, sed spiritualis ejus pars, quae a Deo regenerata est.”

tot het lichamelijke bepalen <sup>1)</sup>. Dit hangt hiermede samen, zegt Calvijn, dat de menschen door hunne onmatige gehechtheid aan het aardsche zijn verstompt; ja, omdat zij van den Vader der lichten vervreemd, en alzoo verblind zijn; zoodat zij er niet aan denken, dat zij bij den dood zullen blijven bestaan.

Maar toch hebben alle menschen, ook volgens Calvijn, een zeker *gevoel van hunne onsterfelijkheid*. Door de vervreemding van den Vader der lichten is het licht in de menschen niet zóózeer uitgedoofd, dat zij thans onvatbaar zijn voor dat gevoel. Dat blijkt uit het *geweten*, hetwelk, onderscheid makende tusschen goed en kwaad, «*Dei judicio respondet*», en alzoo een onbetwifelbaar teeken is, dat de geest onsterfelijk is. »*Quomodo enim ad Dei tribunal penetraret motus sine essentia, et terrorem sibi ex reatu incuteret?*» Calvijn gebruikt hier het z. g. »bewijs uit het geweten» voor zijne bewering, zoowel van het bestaan als van de onsterfelijkheid der ziel. Eveneens bezigt hij voor deze beide zaken hetzelfde argument, als hij wijst op de *vrees voor de straf na den dood* («*spiritualis poenae metus*»); die vrees, zegt Calvijn, treft niet het lichaam, maar de ziel; en is dus een bewijs zoowel voor het werkelijk bestaan der ziel («*animam essentia praeditam esse*»,) als voor de onsterfelijkheid der ziel. Eindelijk toont ook het feit, dat wij *God kunnen leeren kennen*, genoegzaam aan, »*animas, quae mundum transcendunt, esse immortales;*» en dit bewijst wederom het bestaan der ziel, »*quia ad vitae fontem non perveniret vigor evanidus.*» Wel kan men zich (zegt Calvijn *C. R.* XXXIII, p. 227) tegen de leer van de onsterfelijkheid der ziel schijnbaar op den Prediker beroepen; maar, »*Ecclesi-*

1) „*Alii ejus potentias ac facultates ita praesenti vitae affigunt, ut extra corpus nihil reliquum faciant.*»

asticus non hoc agit, ut ostendat mortuorum animas perire: sed dum hortatur, ut mature et per occasionem Deo confiteamur, simul docet, non esse confitendi tempus post mortem: hoc est, non esse locum poenitentiae.”

Zeer zeker wordt door Calvijn het bestaan en de onsterfelijkheid van de menschelijke ziel niet volledig en afdoend betoogd. Maar dit was ook niet zijne bedoeling. Hij wilde hierdoor niet zoozeer hen, die beide ontkenden, van dwaling overtuigen, als wel zijne geloovige lezers in hun geloof versterken. En daartoe was deze populaire uiteenzetting van de gronden voor beide genoegzaam.

Ook de *dieren*, zegt Calvijn verder, hebben eene ziel. Maar zij is kenmerkend van die des menschen onderscheiden. De ziel der dieren moet eigenlijk slechts als levenskracht worden beschouwd. Vgl. *Psychopann.*, C. R. XXXIII, p. 201: »Anima vivens est homini, qua sapit et intelligit: anima bestii vivens est, quae motum et sensum dat corpori.” De menschelijke ziel heeft eigenschappen, welke het lichaam niet heeft; daarom is het niet te verwonderen, dat zij ook zonder het lichaam kan bestaan. Dit nu is met de dieren niet het geval; hunne zintuigen zijn niet ten deele uitsluitend aan de ziel eigen. maar zijn alle uitsluitend aan het lichaam gebonden <sup>1)</sup>. Calvijn geeft dus eene gemakkelijke en eenvoudige onderscheiding op tusschen mensch en dier: alleen de eerste heeft eene ziel in zich, die onsterfelijk is.

1) *Psychopann.*, t. a. p.: „Quum igitur animae hominis insit ratio, intellectus, voluntas, quae virtutes non sunt corpori adhaerere: nihil mirum, si sine corpore subsistat, nec pereat instar brutarum, quae nihil aliud habent, quam sensus corporeos.” Daarom, zegt Calvijn, heeft Paulus ons zonder aarzelen van Gods geslacht genoemd. Vgl. C. R. XXXV, p. 123. — In overeenstemming hiermede telt Calvijn *In Gen.* 2:7 drie trappen in de schepping van den mensch; „quod mortuum corpus e terra fictum est: quod dotatum est anima, unde vitalem haberet motum: quod huic animae Deus imaginem suam insculpsit, cui annexa est immortalitas.” En daarom: „De flatu primum loquitur Moses: deinde subiecit datam esse animam homini, qua viveret, sensuque et motu esset praeditus.”



Deze onsterfelijkheid der ziel gaat wel het gewone menschenverstand te boven; maar haar te erkennen is de taak der ware wijsheid. *Brieve Instruction contre les Anabaptistes*, C. R., XXXV, p. 130 »Salomon (Eccl. 3 : 18) en voulant redarguer la vanité du sens humain, dit que l'homme ne peut comprendre par sa raison naturelle, et par ce qu'il voit, en quoy il differe des bestes. Et principalement quelle excellence il a sur icelles apres la mort. Car de l'immortalité des ames, c'est une chose qui surmonte sa capacité; — il nous faut conclure que la vraye sagesse est de comprendre l'immortalité des ames.»

Minder gemakkelijk is het, na te gaan, welk gevoelen Calvijn gekoesterd heeft aangaande *de sterfelijkheid van het menschelijk lichaam*. In Rom. 5 : 12 zegt Calvijn, dat de gansche nakomelingschap van Adam aan de heerschappij des doods onderworpen is, *omdat* wij allen gezondigd hebben (»quia omnes peccavimus»). Calvijn zegt niet, wat hij hier onder den »dood» verstaat; ook in zijne verklaring van vs. 14 komt dat niet aan het licht. Calvijn vertaalt vs. 15: »Nam si unius delicto multi mortui sunt etc», en acht den zin dezer woorden te zijn: »multos perdidit Adae peccatum.» Nu is het weêr de vraag, wat dat woord »perdidit» beteekent. Calvijn verklaart het als hij zegt: »Quod unius delicto periisse nos tradit, sic accipe; quia ex ipso in nos corruptio transfusa sit. — quia ejus peccatum peccati nostri causa est, exitium nostrum illi Paulus ascribit.» Zooveel is, naar wij meenen, duidelijk, dat Calvijn hier niet van den lichamelijken dood spreekt als een gevolg van Adam's zonde; maar dat hij het bederf van de menschelijke natuur, dat een gevolg is van Adam's zonde, met den naam »dood» bestempelt. Had men nu recht, om de verklaring van het woord »dood» in vs. 15, over te dragen op vs. 12, dan zou Rom. 5 : 12<sup>a</sup> leeren, dat door Adam's zonde zoowel zijne



eigene natuur, als die zijner nakomelingen bedorven is; en Rom. 5 : 12<sup>b</sup>, dat de natuur van Adam's nakomelingen bedorven is door de zonde van die nakomelingen zelve. Deze laatste gedachte (die trouwens ook in strijd is met de eerste) is geheel vreemd aan Calvijn, terwijl de eerste volkomen zijn gevoelen uitdrukt. Om dit te ontwijken moet men wel zeggen, dat Calvijn het woord »dood" in Rom. 5 : 12 niet, zooals in Rom. 5 : 15, van het bederf der menschelijke natuur, maar van den lichamelijken dood heeft verstaan. Calvijn heeft dan in Rom. 5 : 12 deze gedachte uitgesproken gevonden, dat de mensch moet sterven omdat hij gezondigd heeft.

Hiermede stemt overeen, wat Calvijn zegt op Gen. 2 : 16, waar hij beweert, dat, indien de mensch niet gezondigd had, zijn aardse leven wel tijdelijk zou geweest zijn (»terrena quidem vita illi fuisset temporalis"), maar »in coelum tamen sine interitu et illaesus migrasset." De mensch zou dus met het lichaam naar den hemel overgegaan zijn. Thans moet hij echter het lichaam afleggen, en is zijne ziel aan den vloek Gods onderworpen. 1) »Nunc mors ideo horroni nobis est: primum quia quaedam est exinanitio, quod corpus: deinde quia Dei maledictionem sentit anima". Calvijn verstaat hier onder het woord »dood" deels den lichamelijken dood (zooals in Rom. 5 : 12), deels het bederf der menschelijke natuur (zooals in Rom. 5 : 15), waardoor de mensch aan den vloek Gods onderworpen is. Het woord »dood" drukt dus alle mogelijke lichamelijke en geestelijke ellende uit. Men leze slechts wat Calvijn t. a. p. verder zegt: »Inde sequitur, mortis nomine comprehendi *miserias omnes quibus se Adam per defectionem suam*

1) Vgl. *Contre les Anabaptistes C. R. XXXV*, p. 118: „A l'instant mesme qu'Adam transgressa la defence de Dieu, il mourut quant à l'ame; autant qu'il fut aliéné de Dieu, qui estoit sa vraye vie, et fut assubjecty à la mort corporelle."

*implicuit*; simul enim ac defecit a Deo vitae fonte, dejectus fuit a priore statu, ut sentiret hominis vitam sine Deo miseram esse ac perditam, adeoque nihil differre a morte. Quare non immerito et *vitae privatio* et *mors* vocatur *hominis conditio post peccatum*. Mortuos enim Scriptura passim nominat, qui peccati et Satanae tyrannide oppressi, nihil quam interitum suum spirant." Calvijn heeft het woord »mors" derhalve in tweeërlei zin gebezigd: de dood des lichaams bestaat in het terugkeeren tot het stof, en de dood der ziel in de verwijdering en afscheiding van God. <sup>1)</sup>

Vatten wij dit alles te zamen, dan is de uitkomst deze, dat volgens Calvijn de mensch sterfelijk door God geschapen is, in dien zin, dat hij in de mogelijkheid van te sterven verkeerde; door de zonde evenwel is deze mogelijkheid tot werkelijkheid geworden; thans is de mensch sterfelijk, in dien zin, dat hij noodzakelijk moet sterven. <sup>2)</sup> Deze dood is tweeërlei, naar het lichaam en naar de ziel. De dood van het lichaam is eigenlijk, de dood van de ziel oneigenlijk. De dood der ziel, bestaande in de vervreemding van God, <sup>3)</sup> begint terstond nadat er gezondigd is, en duurt na den lichamelijken dood eeuwig voort. De dood des lichaams heeft plaats aan het einde van ons verblijf op deze aarde.

Zonde is afval van God, die de Fontein des levens is, en werkt daarom den dood; — van deze voortreffelijke hoofdgedachte uitgaande, zegt Calvijn, dat de ziel in zekeren

1) Dat tweeërlei gebruik treffen wij ook aan, als Calvijn t. z. p. verder zegt, dat de vraag, „Quomodo Adae minatus fuerit Deus mortem quo die fructum attigisset," overbodig is, hoewel God de straf langen tijd heeft uitgesteld; want, zegt hij, „tunc morti addictus fuit Adam, et mors regnum suum in eo inchoavit."

2) Wegens deze dubbele beteekenis van het woord „mortalis" kon Calvijn, zonder in strijd te komen met zijne elders uitgesproken meeningen, in zijn *Consilium de peccato et redemptione*, C. R. XXXVIII, p. 156, zeggen: „Primus omnium hominum a Deo conditus est anima quidem immortalis corpore vero mortali."

3) Vgl. Inst. II, 1, 5 „Alienatio a Deo fuit animae interitus."

zin gezegd kan worden te kunnen sterven. *Psychopann.*, C. R. XXXIII, p. 204: »Vultis scire quae sit animae mors? Deo carere, a Deo desertam esse, sibi relictam esse. Si enim Deus ejus vita est, perdit vitam suam, quum perdit Dei praesentiam.” Vgl. C. R. XXXV, p. 128: »La mort de l'ame, c'est d'estre alienée de Dieu, <sup>1)</sup> et d'estre confuse du sentiment de son ire (toorn), comme l'Apostre le demonstre en disant: Leve toy qui dors, leve toy de la mort, et Christ te illuminera (Eph. 5 : 14).” Het is dus verkeerd van de Anabaptisten, om op grond van Rom. 6 : 23 (»De bezoldiging der zonde is de dood”) te meenen, dat de ziel wel onsterfelijk geschapen is, maar door de zonde hare onsterfelijkheid verloren heeft. Want, »il faut qu'ils me confessent que les ames en la mort ne laisseront point de sentir le feu éternel, et le ver qui les rongera. Il appert donc que l'ame ne meurt pas tellement, qu'elle n'ait sentiment de son mal.”

Is de onsterfelijkheid der ongelooigen alzoo eene eeuwige ellende, die der geloovigen bestaat in de »vitae aeternae beatitudo” (vgl. *In Rom.* 6 : 23). Het spreekt echter wel van zelf, dat in het begrip der onsterfelijkheid niet eene zekere zelfstandigheid tegenover God ligt opgesloten. Dat zij verre! Vgl. *Psychop.* C. R. XXXIII, p. 222: »Quum dicimus spiritum hominis esse immortalem, non affirmamus contra manum Dei stare posse aut sine ejus virtute subsistere. Absint a nobis hae blasphemiae. Sed dicimus, ejus manu ac benedictione sustineri.” <sup>2)</sup> Dat Calvijn het

1) Vgl. het zoeven aangehaalde woord „Alienatio a Deo fuit animae interitus.”

2) Vgl. C. R. XXXIV, p. 360 v. *In Tim.* 6 : 16 verklaart Calvijn de woorden „(Deus) qui solus habet immortalitatem” aldus: „solum Deum non a se ipso tantum esse immortalitatem et suapte natura, sed immortalitatem in potestate habere: ut in creaturas non competat, nisi quatenus suam illis virtutem inspirans eam vegetat. Nam si vim Dei, quae indita est hominis animae, tollas, statim evanescet. Idem et

noodig acht, dit te zeggen, heeft zijnen grond, niet in eene meening aangaande de bestaanswijze van de ziel na den dood, maar in de vrees, dat de menschelijke hoogmoed zich eenigszins achter deze leer zou willen verschuilen.

Calvijn maakt dus een scherp onderscheid tusschen ziel en lichaam. De ziel woont hier op aarde in het lichaam als in een huis; zij heeft niet slechts al zijne deelen te bezielen («corpus ab anima vivificatur," vgl. *C. R.*, XXXIII, p. 202), en zijne deelen geschikt en nuttig te maken voor hunne verrichtingen, maar zij bestuurt ook het gansche leven des menschen («primum in regenda hominis vita tenet"); zij wekt den mensch niet alleen op tot de vervulling van de plichten des aardchen levens, maar ook tevens tot het dienen van God. «Hoc postremum tametsi in corruptione liquido non cernitur, ejus tamen reliquiae in ipsis vitii impressae manent."

Calvijn erkent dus, dat door de zonde de werkingen van den menschelijken geest gestoord zijn. Doch nog niet vernietigd. Die geest betoont zijne werking nog in de bezorgdheid der menschen voor hunnen goeden naam; en in de schaamte, wanneer dié goede naam bezoedeld is. Want de menschen gevoelen, dat zij geboren zijn, om te doen al hetgeen goed is; en dát bewustzijn is de kiem van den godsdienst («in quo inclusum est religionis semen"). De mensch is niet alleen geschapen »ad coelestis vitae meditationem," maar ook, »ejus (sc. coelestis vitae) notitiam animae fuisse insculptam certum est." En deze verhevene kennis, zegt Calvijn, kan door de zonde niet geheel vernietigd zijn. Want, »sane praecipuo intelligentiae usu careret homo," wanneer de zaligheid van de gemeenschap met God hem ten eenenmale on-

de Angelis sentiendum. Ergo proprie loquendo non subest animarum vel Angelorum naturae immortalitas, sed aliunde manat, nempe ab arcana inspiratione, juxta illud: In ipso vivimus et movemur et sumus (Act. 17:28)."

bekend was (*»si sua eum lateret felicitas; cujus perfectio est cum Deo conjunctum esse.»*) De zonde heeft den mensch dus nog niet gemaakt tot een stok en blok, want ook thans nog *»praecipua actio est ut illuc (sc. cum Deo conjunctum esse) aspiret.»* Ja zelfs, *»quo quisque magis ad Deum accedere studet, eo se probat ratione esse praeditum.»* Inst, I, 15, 6. Calvijn kon dus met recht spreken van des menschen *»dona non contemnenda,»* ook in den staat der zonde.

Het is niet wel mogelijk bij de beschrijving van den staat der rechtheid den val geheel buiten besprek te laten. Dat bleek zooeven bij de bespreking van de werking der ziel in het lichaam; dat blijkt ook, wanneer Calvijn optreedt tegen hen, *»qui plures volunt esse animas in homine, hoc est sensitivam et rationalem.»* Terecht wijst Calvijn er op, dat door de bedorvenheid onzer natuur de vermogens der ziel *»qua decet symmetria inter se non consentiant;»* maar dat men geen recht heeft om daaruit te besluiten tot het bestaan van twee zielen in den mensch. Schijnbaar hebben zij gelijk, die *»magnam repugnantiam esse dicant inter organicos motus et rationalem animae parten.»* Doch de ware toedracht der zaak is, dat de harmonie der rede zelve verbroken is (*»ipsa ratio secum dissidet,»*) en dat *»ejus consilia alia cum aliis non secus ac hostiles exercitus confligunt.»* Die verwarring, zegt Calvijn, is een gevolg van de verdorvenheid der natuur; ofschoon het bij de verduistering van 's menschen zelfkennis door de zonde niet bevreedend is, dat die verwarring door velen als in de natuur zelve gegrond wordt beschouwd.

Dieper gaat Calvijn's bespreking van dit hoogst belangrijke vraagstuk niet. Wie Calvijn eenigszins kent, zal zich hierover niet verwonderen; wie hem eenigszins weet te waardeeren, zal er zich niet aan ergeren. Calvijn schreef niet voor de *»wijsgeeren;»* hij wilde het niet en kon het niet. Daardoor moest hij



evenwel ook menig belangrijk vraagstuk onbeantwoord laten. Dat Calvijn terecht de oorzaak van de »conturbatio" van de vermogens der ziel zocht in de zonde, moet, naar wij meenen, geen oogenblik worden betwijfeld. <sup>1)</sup>

Wat de *animae facultates* betreft <sup>2)</sup>, Calvijn wil er niet spitsvondig over handelen. Hij laat dat aan de »wijsgeeren" over, en wil gaarne gelooven dat hetgeen door hen daarover gezegd is, waar is en zelfs nuttig; die er begeerig naar zijn, mogen er kennis van nemen; doch hij weet, dat eene eenvoudige bespreking voor zijne medegeloovigen voldoende zal zijn (»nobis ad aedificandam pietatem simplex definitio sufficiet.") Calvijn wil in deze moeilijke zaak dus geheel en al zijn populair karakter bewaren. De gansche wijze, waarop Calvijn hier (Inst. I, 15, 6) de meeningen der »wijsgeeren" over de vermogens der ziel uiteenzet, is kenmerkend. De stijl verliest aan levendigheid, de gedachtingang aan regelmaat; en het geheel maakt den indruk, dat Calvijn zelf zich op dit gebied niet bijzonder tehuis gevoelt. Het gevoelen van Plato en dat van Aristoteles worden eerst meêgedeeld; zonder eenige nadere verklaring of protest; de meêdeeling begint met een woord van goedkeuring (»Admitto"). Heeft Calvijn anders een paar dozijn scheldwoorden tot zijn dienst, om hen te tuchtigen, met wie hij het niet eens is, — thans zegt hij zeer voorzichtig: »Haec ut vera sint, aut saltem probabilia, quoniam tamen vereor ne magis nos sua obscuritate involvant quam juvent, omittenda censeo". Deze wijsgeerige beschouwingen gingen hem dus te diep; hij kan er niet bij en weet er daarom niets tegen te zeggen; daarom zegt hij verder: »Si cuili bet

1) Calvijn heeft die „perturbatio" langen tijd zelfs niet opgemerkt, naar het schijnt; althans eerst in de Institutie van '59 is hij er zich van bewust.

2) Over de „facultates animae" wordt in *Ed.* '36 zelfs niet gesproken; *Ed.* '39 daarentegen bevat bijna reeds alles, wat in *Ed.* '59 wordt gevonden.

alio modo animae potentias distribuere; non valde reclamo." Wil men ze in drieën verdeelen, Calvijn weet niet, waarom men het niet zou mogen doen; daarom zegt hij: »Nec istud refellere velim."

Calvijn laat dus de wijsgeeren en hunne bespiegelingen geheel rusten; wanneer zij eens heel eenvoudig willen zijn, zijn ze toch nog duister. Calvijn's hoofdbezwaar tegen hen is: «Semper in homine rationem imaginantur qua se recte moderari queat." De reden, waarom Calvijn niets van hunne meeningen wil weten, is, dat zij den oorspronkelijken en den tegenwoordigen toestand van den mensch (die toch zoo geheel verschillend zijn,) door onbekendheid met de verdorvenheid onzer natuur geheel verwarren. In plaats van bezwaren op te geven tegen de verdeelingen der wijsgeeren, zegt Calvijn eenvoudig: «Nos divisionem potius eligamus infra omnium captum positam, quae certe a philosophis peti non potest".

De door Calvijn voorgestelde (Inst. I, 15, 7) verdeeling van de »animae facultates" is die van *intellectus* en *voluntas* <sup>1)</sup> Hij meent, dat deze de beide bestanddeelen zijn van onze ziel, en zegt, dat er geene »potentia" in de ziel kan gevonden worden, die niet onder een van deze twee rubrieken kan gebracht worden. <sup>2)</sup> De taak van het intellect is, om onderscheid te maken tusschen de dingen »prout unumquodque probandum aut improbandum visum fuerit." De wil kiest en volgt »quod bonum intellectus dicta-

1) Over den wil des menschen leert *Ed.* '36 niets dan des menschen onvermogen tot het goede, in den staat der zonde: „sic nati sumus, ut non sit in nobis situm quidquam agere quod Deo acceptum esse possit" (*C. R.* XXIX, p. 28). *Ed.* '39 (Cap. II § 20—46 en 76—94) is op dit punt reeds zóó ontwikkeld, dat de volgende uitgaven er niets wezenlijks bij te voegen hadden.

2) „Hic duntaxat volumus, nullam reperiri posse in anima potentiam, quae non rite ad alterutrum istorum membrorum referatur."

verit;" hij versmaadt en ontvlucht, wat door het intellekt is afgekeurd. Aristoteles is al te spitsvondig, als hij zegt, dat het gemoed uit zichzelf onbewegelijk is, en door de keuze bewogen wordt. Het is, zegt Calvijn, voldoende om het intellekt te beschouwen als »animae dux et gubernator;" en te zeggen, dat de wil altijd op zijne goedkeuring let, en bij zijne begeerten het oordeel van het intellekt afwacht.

De verhouding van het intellekt en den wil is dus duidelijk; het intellekt onderscheidt en kiest, en de wil handelt altijd overeenkomstig de keuze van het intellekt. Bij den wil valt derhalve niet aan vrijheid of aan eigenlijk kiezen te denken; want hij is de gehoorzame dienaar van het intellekt <sup>1)</sup>. Is er vrijheid in den mensch, dan is zij niet op het gebied van den wil, maar van het intellekt. Want het intellekt, en niet de wil, is het leidende beginsel, τὸ ἡγεμονικόν (Inst. I, 15, 8). Het intellekt of het verstand (»mens"), voorgelicht door de rede, ziet wat de mensch doen en wat hij laten moet. De wil volgt slechts het inzicht van het intellekt, en tracht het goede, dat als goed erkend werd, te bereiken, en het kwade, dat als zoodanig erkend werd, te ontvluchten <sup>2)</sup>.

Het komt ons (met alle bescheidenheid) voor, dat Calvijn deze zijne verdeeling van de »animae facultates" in »intellectus" en »voluntas" niet genoegzaam in zijne Anthropologie heeft laten gelden. In strijd toch met die verdeeling (zooals wij haar zooeven hoorden verklaren) is, wat Calvijn hierop zegt: »Huic (n.l. τὸ ἡγεμονικόν) adjunxit (Deus) voluntatem, penes quam est electio." Want aan den wil komt (zooals

1) Gelijk ook *Keckerman*, aangehaald bij *Schweizer, Glaubenslehre der ev. ref. Kirche* I, p. 394, zegt: „Arbitrium liberum est voluntas quatenus mentis iudicium sequitur."

2) Vgl. C. R. XXXIV, p. 285: „Mentis officium esse docemus, praeire voluntati, eamque gubernare: unde et nomen habet ἡγεμονικόν."

wij zagen), ook naar Calvijn's gevoelen, geen »electio" toe; slechts een gehoorzaam ten uitvoer brengen van hetgeen door het intellect erkend en besloten is. De oorzaak van deze tegenstrijdigheid is, dat Calvijn zich weêr overgaf aan de populaire voorstelling van een' vrijen wil, welke die keuze doet <sup>1)</sup>. Vgl. b.v. zijn woord: »In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo, si vellet, adipisci posset aeternam vitam. — Potuit igitur Adam stare si vellet, (tot zoover zijn deze woorden juist en in overeenstemming met Calvijn's eigene voorstelling; maar eene onjuiste voorstelling van den wil ligt ten grondslag aan de nu volgende woorden:) »quando non nisi propria voluntate cecidit." Het is duidelijk dat Calvijn hier de keuze afhankelijk stelt; niet van het intellect, gelijk men zou verwachten; maar van den wil; en daarmede, dat hij in strijd komt met zijne boven opgegeven beginselen.

Dat Calvijn ook de populaire voorstelling van den vrijen wil vasthield, blijkt mede uit zijne woorden: »Hic enim intempestive quaestio ingeritur de occulta praedestinatione Dei; quia non agitur quid accidere potuerit necne, sed *qualis fuerit hominis natura.*" Want immers, omdat de wil slechts ten uitvoer brengt wat de mensch zelf heeft gekozen; deze keuze geenszins buiten samenhang is met

1) Het vraagstuk van den vrijen wil heeft *Schopenhauer* o. i. zuiver gesteld in zijn geschrift (waarvan vooral de eerste verhandeling voortreffelijk is) „Die beiden Grundprobleme der Ethik", 3e Ausg. 1881. Vgl. het artikel van den beroemden berlijnschen physioloog *E. du Bois Reymond*, „Die sieben Welträthsel," Deutsche Rundschau, Augustus 1881. Ook reeds door *Calvijn* was deze quaestie zuiver gesteld, Inst. II, 4, 8 „In liberi arbitrii disputatione non hoc quaeritur, an homini quaecunque animo deliberarit, perficere et exsequi per externa impedimenta liceat: sed an in re qualibet liberam habeat et iudicii electionem, et voluntatis affectionem;" en om zijn gezegde toe te lichten en te staven, laat Calvijn er dit voorbeeld op volgen: „quae utraque si hominibus suppetat, non minus liberi arbitrii Attilius Regulus erit, angustiis dolii aculeati inclusus, quam Augustus Caesar, magnam orbis terrarum partem nutu suo gubernans."

de menschelijke natuur en deze (in haren oorspronkelijken toestand) eene schepping Gods is, — daarom ware hier de »*quaestio de occulta praedestinatione Dei*” niet geheel ten onpas ter sprake gebracht <sup>1)</sup>. Van de menschelijke natuur toch (en dus van de beschikking Gods) hing zooveel af. Indien Adam de »*constantia ad perseverandum*” had ontvangen, zou hij, ook naar Calvijn’s gevoelen, niet zoo licht gevallen zijn <sup>2)</sup>. Maar als men Calvijn vraagt, waarom God hem dan de deugd der volharding niet geschonken heeft, neemt hij onmiddellijk de toevlugt tot de »*occulta praedestinatio Dei*” en zegt, dat dit in den raad Gods verborgen blijft. En had hij straks gezegd, dat men zich niet op dien raad moest beroepen, omdat het hier niet de vraag was, »*quid accidere potuerit necne, sed qualis fuerit hominis natura;*” had hij alzoo de vraag »*quid accidere potuerit necne*” scherp gescheiden van de vraag »*qualis fuerit hominis natura;*” — thans brengt hij ze weêr nauw met elkaar in verband. God, zegt Calvijn, had wel zulk eenen mensch kunnen scheppen, »*vel qui non posset vel nollet omnino peccare,*” en voorzeker zou zulk eene natuur beter geweest zijn. Op het willen waren het kunnen en de *perseverantia* gevolgd. Maar het stond geheel aan Gods goedvinden, hoeveel of hoe weinig hij den mensch wilde schenken, en God schonk den mensch het willen niet <sup>3)</sup>.

Deze laatste voorstelling van het nauw verband tusschen

1) Gelijk Zwingli den samenhang tusschen de schepping en den val uitdrukt, in zijn berucht gezegde: „*Creavit Deus hominem lapsurum.*”

2) „*Acceperat (nl. homo) quidem posse, si vellet, sed non habuit velle quo posset: quia hoc velle sequuta esset perseverantia.*”

3) „*Nulla imposita fuit Deo necessitas quin mediam illi voluntatem daret, atque etiam caducam.*” Ja zelfs kon God, door den mensch eene „*voluntas caduca*” te geven, zich uit diens val stof tot zijne glorie bereiden. Vgl. *Inst. III, 23, 7*: „*Videbat lapsu gloriam suam magis illustrari.*”



den val en de oorspronkelijke menschelijke natuur, is een uitvloeisel van Calvijn's niet populaire opvatting van den wil. Had hij haar vastgehouden, dan had zijne Institutie eene geheel andere gedaante gekregen (zie boven Inl. bl. 17); in stede van het lagere op te klimmen tot het hoogere, ware zij dan van het allerhoogste afgedaald tot het lagere. En dit wilde Calvijn niet.

Maar daartegenover staat, dat Calvijn tevens de algemeen gangbare beschouwing van een' vrijen wil vasthield; hij leert aangaande den oorspronkelijken toestand ook, hetgeen door deze beschouwing verondersteld wordt: »in mente et voluntate summa rectitudo, et omnes organicae partes rite in obsequium compositae. Nam ad rectitudinem formatae erant singulae animae partes, et constabat mentis sanitas." In dezen toestand was er eene »libera electio boni et mali," en de »voluntas" was »ad bonum eligendum libera." Deze goede toestand heeft voortgeduurd, »donec se ipsum per-dendo bona sua corrumpit."

Eenige tweeslachtigheid valt hier niet te ontkennen. Aan de eene zijde worden de natuur en de wil van den eersten mensch als niet volmaakt voorgesteld (naar wij meenen, in strijd met Gen. 1 : 31<sup>a</sup>); aan de andere zijde wordt die natuur gansch volkomen geacht, en beschouwd als de tong eener weegschaal, die in evenwicht hangt en evengoed naar links als naar rechts kan overhellen <sup>1)</sup>. Calvijn heeft die beide voorstellingen zoeken te vereenigen; vandaar dat b.v.

1) Dit verschijnsel vindt daarin zijnen grond, dat Calvijn zelf niet goed wist, wat hij van des menschen oorspronkelijke natuur te denken had. Al naar het hem te pas kwam, leerde hij hare volkomenheid of onvolmaaktheid. Noemt hij haar volmaakt, dan zegt Calvijn, dat de mensch „sponte" of „culpa sua" gevallen is, en laat het anders geheel onmisbaar „adjutorium" geheel rusten; noemt hij haar echter onvolmaakt, dan komt Calvijn met zijne leer van het adjutorium aan, en laat dan uitdrukkingen als „sponte cecidit" en dergelijke, weg. Het is te betreuren, dat de groote Calvijn hier niet tot betere afronding van zijne gedachten is gekomen.

Inst. I, 15, 8 niet heel duidelijk is. Zijne bedoeling was, de praedestinatie Gods en den vrijwilligen val van den eersten mensch met elkaâr overeen te brengen; maar de poging is niet geslaagd.

Doch wij moeten nog met een enkel woord terugkomen op de oorspronkelijke natuur van Adam. Zooals wij vernamen, bekleedt de mensch onder de »opera Dei" geenszins een lagen rang; want hij is (hoewel Gods eigenschappen zich overigens reeds in de gansche schepping openbaren) onder die alle het edelste en meest opmerkelijke blijk van Gods rechtvaardigheid, wijsheid en goedheid (»nobilissimum ac maxime spectabile justitiae ejus, et sapientiae, et bonitatis specimen"). Inst. I, 15, 1.

Oorspronkelijk was er in dien mensch dan ook geen enkel gebrek. Hierop legt Calvijn den nadruk. »Cavendum est enim ne praecise tantum naturalia hominis mala demonstrando, ea videamur ad naturae autorem referre." Immers, goddelooze menschen zouden zich licht achter dit voorwendsel kunnen verbergen, en beweren, dat het kwade, dat hun aankleeft, op eenigerlei wijze van God afkomstig is; en, weêrlegd wordende, zouden zij niet aarzelen met God zelve te twisten, en Hem van datgene te beschuldigen, waarvan zij zelve terecht beschuldigd worden. En zij die hunne natuur willen nemen tot verontschuldiging van hunne boosheid, bedenken niet dat ook zij God hoonen (al doen zij het niet rechtstreeks); want indien er eenig gebrek in de natuur was, zou de smaad daarvan op God vallen. Daarom moet men krachtig de boosheid tegengaan van hen, die de schuld hunner boosheden van iets anders dan van zichzelf willen afleiden. <sup>1)</sup> Derhalve, zoo besluit Calvijn Inst. I,

1) „Quum ergo videamus carnem inhiare subterfugiis omnibus, quibus utcumque derivari alio a se malorum suorum culpam existimat, huic malitiae diligenter obviandum est."

15, 1 deze bespreking van de schepping van den mensch, moet de rampzaligheid van het menschelijk geslacht zóó besproken worden, »ut praecidatur omnis tergiversatio, et justitia Dei ab omni insimulatione vindicetur.”

Wat Calvijn hier bedoelt, is niet moeilijk te vatten. Hij wil duidelijk maken, dat de zonde niet een gevolg is van eene verkeerde gesteldheid van 's menschen natuur, wijl deze oorspronkelijk goed geschapen is; indien toch de zonde voortkwam uit 's menschen natuur, zou hare oorzaak in God gelegen zijn. Maar nu de mensch goed geschapen is, is hijzelf de oorzaak zijner verdorvenheid. 1)

Calvijn gebruikt het woord »natuur” in twee beteekenissen: 1e. van den toestand, waarin de eerste mensch door God geschapen is; en 2e. van den toestand, waarin de menschen na de eerste zonde van Adam verkeeren. 2). Daarom kan Calvijn zeggen: »naturali hominem vitiositate corruptum, sed quae a natura non fluxerit”. Wanneer Calvijn zegt, »nihil vitii naturae inesse”, bedoelt hij, dat de eerste mensch zonder smet uit Gods hand is voortgekomen. Door de zonde evenwel, »vitiata est natura humana.” »Ergo, zegt Calvijn daarom, si ob vitiatam humanam naturam non in scite dicitur homo naturaliter esse Deo abominabilis, non etiam inepte dicitur naturaliter pravus et vitiosus.” Deze »vitiositas naturalis” is niet zoozeer eene »substantialis proprietas, quae ab initio indita fuerit”, dan wel eene »adven-

1) In de *Defensio sacrae et orthodoxae doctrinae adv. calumnias Pighii, C. R.*, XXXIV p. 262 keurt Calvijn het in Valentinus af, dat hij „malitiam non arbitrio, sed naturae ascribit.” En p. 263 in overeenstemming hiermee: „Cerdo, Valentinus et Mainchaei hominem substantia et creatione malum fingebant. Nos, ut de excellentissimo Dei opere loqui par est, creatum dicimus *rectum, naturae bonae et purae*: sua autem culpa vitiatum, quum *sponte* a Deo defecit.” Dit „sponte” komt niet overeen met de leer van het elders door Calvijn onmisbaar genoemde „adjutorium.”

2) Vgl. *C. R.* XXXIV, p. 259 en Inst. II, 1, 11.

titia qualitas, quae homini acciderit", maar toch »haereditario jure universos comprehensos tenet" (m. a. w. erfsmet)<sup>1</sup>. En daarom zegt de Apostel, dat wij van nature kinderen des toorns zijn (Eph. 2 : 13).

Of had Adam in den tijd van zijne onschuld naar Calvijn's voorstelling geen natuur, en is deze dan eerst ontstaan nadat de mensch in het booze volhardde, zooals dr. Pierson t. a. p., p. 158 meent? Eenig bezwaar daartegen is misschien wel dit, dat, volgens Calvijn, Adam »in vera justitia et sanctitate" door God geschapen is, al moet men toestemmen, dat er bij den aanvang van Adam's bestaan nog moeilijk van »justitia" of »sanctitas" spraak kon wezen.<sup>2</sup>)

Men zou verwachten, dat Calvijn's bedoeling met die woorden slechts deze was, dat er oorspronkelijk niet de minste onvolkomenheid in den mensch was; dat hij niet den aanleg had om te zondigen; dat hij in elk opzicht volkomen rein was. Deze verwachting wordt een oogenblik teleurgesteld, wanneer men in de *Defensio sacrae etc. C. R.* XXXIV, p. 263 leest, dat Pighius terecht aan Calvijn de meening toeschrijft: »Ad imaginem Dei fuisse creatum Adam, eximiis dotibus ornatum, justitiae, veritatis, sapientiae". Maar zij schijnt verwezenlijkt te worden, wanneer men leest, wat er onmiddellijk op volgt: »idque hac lege, ut non ipse tantum, sed omnes ejus filii sic victuri essent, si in ea integritate, quam acceperat, perstitisset." Die justitia, veritas en sapientia van den eersten mensch vóór den val blijken dus te wezen eene »integritas", een afwezig zijn van het tegengestelde. In overeenstemming hiermede zegt Calvijn op Gen. 1 : 26, dat toen de »naturae integritas"

1) Dit is de hoofdgedachte van Calvijn, als hij op traducianistische wijze over de erfzonde spreekt.

2) Vgl. wat hierover door Prof. Doedes gezegd is in zijne toetsing en beoordeeling van Art. 14 der Nederl. Geloofsbelijdenis.

bestond, — »quum Adam recta intelligentia praeditus foret, affectus haberet compositos ad rationem, sensus omnes sanos et ordinatos, vereque bonis omnibus excelleret'. Deze laatste woorden »vereque bonis omnibus excelleret" vinden hunne verklaring in de onmiddelijk voorafgaande. 1)

De eerste mensch bezat derhalve vóór zijnen val eene bepaalde praedispositie tot al wat goed is, en kan daarom in zooverre (want van een vast stel eigenschappen kon toen nog geen sprake wezen) wel gezegd worden, destijds reeds eene »natuur" te hebben gehad. Na den val bestaat 's menschen natuur in praedispositie tot al wat kwaad is. — Dat Calvijn's spraakgebruik zich ook hier niet aan strenge regelen gebonden acht; en dat hij zich op dit belangrijk punt wel wat duidelijker had kunnen uitspreken, — zal wel niemand ontkennen. Want daardoor kan verschil van opvatting ontstaan.

Bij den aanvang van dit hoofdstuk zeiden wij eerst te zullen spreken over hetgeen de mensch naar Calvijn's voorstelling oorspronkelijk *was*, en daarna over hetgeen hij in dien eersten toestand *had*. De vraag naar het eerste hebben wij voor een goed deel beantwoord. Dat daarin voortreffelijke elementen zijn, hopen wij genoegzaam te hebben doen uitkomen. Maar wij mogen toch ook niet verzwijgen, dat naar onze bescheiden meening, een en ander beter ware weggelaten, b.v. al wat o. i. met de genoemde verdeling van de »animae facultates" in strijd is; Calvijn had dan de integritas der oorspronkelijke natuur niet beurtelings behoeven vast te houden en lostelaten.

Voorts, indien het intellect onderscheidt, en de wil het

1) Vgl. *Catechismus* 1538, *De libero arbitrio* (C. R. XXXIII, p. 326) „Hominem esse peccati etc." Zoo zegt Calvijn bv. Inst. I, 15, 1 dat Adam's nakoeming verre zijn „ab ea puritate qua donatus fuerat Adam."



gekozene volbrengt, ware het niet overbodig geweest, aan te wijzen, van welken factor in den mensch het doen der keuze uitgaat, of, indien èn het «distinguere» èn het «eligerere» aan het intellekt toekomt, wat wij dan onder dat intellekt hebben te verstaan. Calvijn heeft deze vragen niet gesteld, veel minder beantwoord; daarom willen wij ze thans ook laten rusten, en overgaan tot de uiteenzetting van Calvijns gevoelens aangaande *het beeld Gods*.

Het is zeker, zegt Calvijn (Inst. I, 15, 3), dat ook in de afzonderlijke deelen der wereld sporen der glorie Gods aanwezig zijn. Maar in den mensch is nog meer; hij staat in de schepping op den hoogsten trap. God heeft den mensch naar zijn beeld geschapen, hetgeen met de overige schepselen niet het geval is; en daaruit kan men opmaken, »ubi in homine locatur ejus imago <sup>1)</sup>, tacitam subesse antithesin, quae hominem supra alias omnes creaturas extollat et quasi separet a vulgo.» Al datgene waardoor de mensch onderscheiden is van de dieren, kan dus in zekeren zin reeds gerekend worden tot het beeld Gods: <sup>2)</sup> hiertoe zou

1) De lezer herinnert zich, dat Prof. Doedes in zijne toetsing van de Nederl. Geloofsbelijdenis p. 150 v. zegt, dat de uitdrukking „het beeld Gods in den mensch” buiten het spraakgebruik en de voorstelling der H. Schriften omgaat, en dat het daarom beter zou zijn, te zeggen, dat de mensch het beeld Gods is, daar hij geschapen of gemaakt is *naar* Gods beeld.

2) Ed. '36 verstaat onder het geschapen zijn naar het beeld en de gelijkenis Gods, niets dan „sapientia, justitia, sanctitate praeditum esse” (C. R. XXIX, p. 27 v.). Ed. '39 daarentegen: „factum esse participem divinae tum sapientiae, tum justitiae, tum virtutis, tum integritatis, tum veritatis, tum innocentiae” (C. R. XXIX, p. 307). Zij zegt, t. z. p. p. 308, dat de uitdrukking „beeld Gods” aanduidt de „conformitas quam spiritus noster habet cum Domino, ubi terrena sorde repurgatus nihil nisi coelestem puritatem spirat. Doch de lezer gevoelt, dat dit laatste eigenlijk alleen kan gezegd worden van dat beeld Gods, waarnaar, volgens Paulus, de *nieuwe* mensch door God wordt geschapen.

men zelfs de »extrema species" der dieren kunnen brengen; zij zien voorover naar den grond, terwijl de mensch met opgerichten hoofde loopt. Als beginsel kan daarom door Calvijn gesteld worden, »patere Dei effigiem ad totam praesentiam, qua eminent hominis natura inter omnes animantium species." Men lette wel op, dat Calvijn niet zegt, dat het beeld Gods in die voortreffelijkheid bestaat, maar slechts dat het daarin uitkomt. Deze voortreffelijkheid boven de overige schepselen is door de zonde niet weggenomen; vgl. *In Jac. 3 : 9* »manent praeclarae dotes, quibus bestias praecellimus."

Het beeld Gods, dat alzoo in 's menschen voortreffelijkheid boven de dieren uitkomt (»conspicitur vel emicat"), is van geestelijken aard. Calvijn wil daarmede zeggen, dat de mensch niet naar het lichaam Gods beeld is. Wel meende Osiander dit, maar daardoor verliest hij het onderscheid tusschen het hemelsche en het aardsche uit het oog (»coelum terrae miscet" <sup>1)</sup>). Ten onrechte ook bracht Chrysostomus het beeld Gods tot de heerschappij, welke den mensch gegeven was, om als het ware in de plaats van God de wereld te beheerschen. Want dit behoort wel tot het beeld Gods, maar is er slechts een zeer klein bestanddeel van. Al te spitsvondig is Augustinus, die naar een verband zoekt tusschen de Drieëenheid en de drie vermogens der ziel: intellectus, memoria, voluntas. Calvijn wil wel toegeven, »esse in homine aliquid quod Patrem, Filium et Spiritum referat;" maar hij houdt zich liever aan de tweeledige verdeling van de vermogens der ziel, welke ook meer gebrui-

1) In zijn Commentaar op Genesis (*In I : 26*) spreekt Calvijn nog niet over Osiander, maar herinnert dat de Anthropomorphisten „*imaginem Dei in corpore humano quaerebant.*" Calvijn wil die dwaling echter liever laten rusten: „*itaque maneat illud delirium.*"

kelijk is in de H. Schrift. Ook verwijst hij den lezer die niets beters te doen heeft en behagen schept in zulke bespiegelingen, naar de geschriften van Augustinus zelve.

Dit verschil van gevoelen met Augustinus wordt uitgesproken in den commentaar op Genesis. In de *Institutie* '59 t. a. p. wordt de strijd over dit punt aangebonden met Osiander, die het gevoelen van Augustinus verder ontwikkelende, leerde, »Patrem, Filium et Spiritum sanctum in homine locare suam imaginem." Osiander meende namelijk, dat de Zoon Gods mensch geworden zou zijn, ook al was Adam staande gebleven, en zocht nu naar eene verwantschap tusschen den mensch en den Zoon Gods vóór zijne menschwording; het lichaam dat voor Christus bestemd was zou dan tot voorbeeld gediend hebben voor het lichaam, dat Adam heeft ontvangen. Calvijn bestrijdt dit gevoelen van Osiander op logische gronden. Indien ons lichaam naar dat van Christus gevormd is, en in ons lichaam het beeld van den H. Geest is ingeplant, moet Christus ook de beelddrager des H. Geestes zijn. »Sed ubi, vraagt Calvijn daarom, reperiet Christum Spiritus esse imaginem?" Calvijn acht, dat hierdoor mede het onderscheid tusschen den Zoon en den H. Geest zou opgeheven worden. Ook zou dan Jezus Christus de beelddrager zijn van zich zelve, »quod ab omni ratione abhorret;" en de mensch de beelddrager van Christus, terwijl de H. Schrift leert, dat de mensch de beelddrager Gods is. — De gewichtigste reden van Calvijn tegen Osiander zal wel deze zijn, dat de Schrift zich tevreden stelt, met te zeggen, dat de mensch naar Gods beeld geschapen is.

In Calvijn's tijd beweerden ook sommigen, dat Adam naar Gods beeld geschapen is, omdat hij gelijkvormig was aan Christus, en Christus het eenige beeld Gods was. Beslist wijst Calvijn evenwel deze bespiegeling als nutteloos en on-

zeker van de hand. Anderen zochten het beeld Gods in 's menschen heerschappij over de overige schepselen; terecht hield Calvijn ook hun gevoelen niet voor waarschijnlijk, al erkende hij daarom, dat dat beeld ook in de voortreffelijkheid van den mensch boven de overige schepselen bestond. Calvijn zag deze waarheid niet voorbij in hun gevoelen.

Maar waarin bestond dan toch dat beeld Gods? Vooraf zegt Calvijn (Gen. I : 26), moet men wel in acht nemen dat de woorden »imago" en »similitudo" geheel hetzelfde beteekenen. Want als Mozes later (Gen. 9 : 6) geheel dezelfde gedachte wil uitdrukken, laat hij het woord »similitudo" eenvoudig weg; bovendien was het bij de Hebreëu gebruikelijk, »idem diversis verbis repetere." Daarom mogen wij, ook met het oog op den context, aannemen, dat het tweede woord er slechts ter verklaring is bijgevoegd, als wilde God zeggen, »se hominem facturum, in quo se ipsum velut in imagine repraesentaret, propter insculptas similitudinis notas." De mensch draagt »notae similitudinis," of; wat hetzelfde is; »imagine Dei." Daaruit besluit Calvijn, dat slechts een deel van den mensch of de ziel met hare gaven, het beeld Gods genoemd wordt, en niet, zooals Osiander beweerde, de gansche mensch. Gelijk men b.v. (per synecdochen) den ganschen mensch sterfelijk kan heeten, terwijl de ziel toch niet aan den dood onderworpen is, of omgekeerd den mensch een redelijk wezen kan noemen, terwijl het lichaam rede noch verstand heeft; zoo kan men, zegt Calvijn, hoewel de mensch niet geheel ziel is, hem toch zeer wel »animae respectu" een beeld Gods noemen. Maar toch, zoo vervolgt nu Calvijn, »principium retineo, patere Dei effigiem ad totam praestantiam, qua eminent hominis natura inter omnes animantium species"; — en meermalen spreekt hij deze gedachte uit, dat er »nulla pars fuit

usque ad corpus, in qua non scintillae aliquae micarent." 1)

Eerst dan zal men echter verstaan, wat het beeld Gods is, wanneer men weet, »quibus facultatibus praecellat homo, et quibus speculum censeri debeat gloriae Dei." Maar hoe zal men die »facultates" leeren kennen, daar de mensch ze bij den val verloren heeft? Hierop antwoordt Calvijn: uit de herstelling der bedorven natuur. Door de zonde is Adam van God vervreemd, en het beeld Gods in hem, wel niet geheel vernietigd en verwoest, maar toch zoo bedorven, dat er slechts eene »horrenda deformitas" van overgebleven is. 2) Wie nu wil weten, waarin het beeld Gods oorspronkelijk heeft bestaan; beschouwe slechts het beeld Gods, waarnaar wij, volgens Paulus, door het Evangelie vervormd moeten worden. En alzoo kan Calvijn zeggen; »recuperandae salutis nobis initium est in ea restauratione, quam consequimur per Christum, qui etiam hac de causa vocatur secundus Adam; quia nos in veram et solidam integritatem restituit." Door Christus verkrijgen wij het heil van de vergeving der zonden, en dit is het begin van de herstelling van het beeld Gods in ons; gelijk wij dus door Adam dat beeld nagenoeg verloren hebben, wordt het door Christus hersteld, waarom Christus de tweede Adam genoemd kan worden. 3) Die

1) In de *Psychopannychia*, C. R. XXXIII, p. 180 heet het: „In quo (sc. corpore), tametsi mirabile opus Dei, prae caeteris corporibus creatis, apparet, nulla tamen ejus imago effulget. Quis enim haec loquitur: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem? nempe, Deus, qui spiritus est, qui nulla corporis effigie repraesentari potest.“

2) In *Gen.* 1 : 26 zegt Calvijn: „Quoniam *deleta* est imago Dei in nobis per lapsum Adae, ex *reparatione* judicandum est qualis fuerit.“ Dat „*deleta*“ moet zeker niet letterlijk opgevat worden, daar anders van „*reparatio*“ geen sprake kan zijn.

3) Vgl. *In 1 Cor.* 15 : 45: „In primo homine conditi fuerunt omnes homines. Ille casu suo perdidit et se et suos: quia secum omnes in eandem traxit ruinam, venit Christus, qui naturam nostram ex ruina erectam in statum meliorem restitueret. Sunt igitur tanquam duo principia, vel duae radices generis humani, quare non immerito ille primus, hic ultimus vocatur.“



»*imāginis instauratio*» is eigenlijk niets anders dan de geestelijke wedergeboorte; <sup>1)</sup> »*quanquam longe uberior est ac potentior Dei gratia in hac secunda creatione, quam prima fuerit.*» Den zin dezer laatste woorden: »*quanquam longe—fuerit,*» heeft Calvijn niet genoeg vastgehouden. Want hij maakt uit Ef. 4 : 24 (waar de *nieuwe* mensch gezegd wordt, in ware gerechtigheid en heiligheid geschapen te zijn) op, dat de *eerste* mensch in zijn oorspronkelijken toestand rechtvaardigheid en heiligheid bezeten heeft, m. a. w. dat hij rechtvaardig was en heilig voor God. Wat dat geschapen worden betreft, zegt Calvijn, »*tam ad primam creationem hominis, quam ad reformationem, quae fit Christi gratia, referri potest, utraque expositio vera erit. Nam et initio creatus fuit Adam ad imaginem Dei, ut justitiam Dei quasi in speculo repraesentaret; sed quoniam imago illa deleta est per peccatum, ideo nunc in Christo instaurari oportet.*» Hieruit volgt, dat de mensch in Christus niets anders ontvangt, dan hetgeen Adam ontvangen maar door de zonde verloren had.

Eene herstelling van Adam's oorspronkelijke gerechtigheid en heiligheid in de wedergeborenen wordt evenwel nergens in de H. Schriften geleerd, omdat nergens in de H. S. aan den mensch in zijn oorspronkelijken toestand gerechtigheid en heiligheid wordt toegekend. Wel is de eerste mensch geschapen met de *bestemming*, om heilig en rechtvaardig voor God te worden, maar nergens leeren de H. S., dat die bestemming reeds terstond bereikt was. De toestand van hen die in Jezus Chr. gerechtvaardigd zijn, mag niet op ééne lijn worden gesteld met den toestand waarin de eerste mensch verkeerde, voordat hij gezondigd had. In den eersten mensch

1) *In Gen. 1 : 26* : „*Regeneratio spiritualis nihil aliud est quam ejusdem imaginis instauratio.*“

was oorspronkelijk niet de minste volkomenheid; hij had niet den aanleg om te zondigen, en was in elk opzicht volkomen rein, — maar een gebod vervuld had hij nog niet, <sup>1)</sup> zoodat hij ook niet gezegd kon worden rechtvaardig te zijn. God wilde dat de mensch heilig zou zijn gelijk Hij heilig is, en gaf hem daarom een gebod in den vorm van een verbod. — Door de zonde heeft de mensch evenwel het gebod Gods overtreden, en dit is nu de toestand der in Jezus Chr. gerechtvaardigden, dat hun niet alleen die overtredingen kwijt gescholden zijn, maar dat zij ook door God geacht worden al de gehoorzaamheid te hebben volbracht, die Christus voor hen volbracht heeft (vgl. Heidelb. Catech. Antw. 60)

Wanneer nu, zooals Calvijn beweert, het beeld Gods bestond in de oorspronkelijke reinheid van den eersten mensch, dan kan men toch waarlijk niet zeggen, dat de »regeneratio spiritualis» eenvoudig in eene herstelling van die oorspronkelijke reinheid bestaat. De onschuld van Adam voor den val is iets anders dan de schuldeloosheid van hen, die vergeving hebben ontvangen voor hunne zonden. Volgens de Heilige Schriften is niet alleen de vergeving der zonden maar ook de wedergeboorte onmisbaar tot onze zaligheid. <sup>2)</sup> Hierop heeft Paulus Ef. 4 : 24 het oog, maar hij denkt op deze plaats in het geheel niet aan de schepping van den eersten mensch, waarom Calvijn ook minder juist zegt, dat hetgeen hier over de schepping van den »nieuwen mensch» gezegd wordt, »tam ad primam creationem hominis, quam ad reformationem, quae fit Christi gratia, referri potest.» <sup>3)</sup> Die »nieuwe mensch», zegt Paulus,

1) Althans de H. Schriften spreken er niet van.

2) Vgl. Prof. Doedes, De Nederl. Geloofsbelijdenis, p. 299.

3) Calvijn verklaart hier „*justitia*“ in het algemeen als „*rectitudo*“ en „*sanctitas*“ als „*puritas*“; deze verklaring is juist met betrekking tot den toestand van

wordt geschapen, en is dus geenzins een vrucht van eene herstelling. Wil men den oorspronkelijken toestand van den mensch leeren kennen, daartoe is dan niet Calvijns methode aan te bevelen (Inst I, 15, 4): »Id non aliunde melius quam ex reparatione corruptae naturae cognosci potest". En wil men met Calvijn de ware gerechtigheid en heiligheid en de oorspronkelijke reinheid als het beeld Gods in den eersten mensch beschouwen, het schijnt dat men dan moet zeggen, dat dat beeld door de zonde geheel vernietigd is, en niet, gelijk hij: »Etsi demus non prorsus exinanitam ac deletam in eo fuisse Dei imaginem, sic tamen corrupta fuit, ut quicquid superest, horrenda sit deformitas." Want eene »horrenda deformitas" van reinheid, gerechtigheid en heiligheid laat zich niet denken. Doch hierop komen wij straks nog even terug.

Zooals wij vernamen, is naar Calvijn's voorstelling de eerste mensch naar Gods beeld geschapen, en kan men dat beeld leeren kennen door de vermogens der ziel te ontleden. Calvijn bracht die vermogens tot twee rubrieken: »intellectus" en »voluntas"; en hierin bestond nu de oorspronkelijke volkomenheid der menschelijke natuur, dat de wil het redelijk inzicht kon volgen. <sup>1)</sup> »In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet adipisci posset vitam aeternam." De vrijheid van den wil bestond dus

---

Adam vóór den val, maar niet ten opzichte van den toestand dergenen, die in J. Chr. gerechtvaardigd zijn. Deze laatsten toch verkeeren niet slechts in den toestand der „rectitudo" en der „puritas", maar worden door God ook geacht „justi" en „saneti" te zijn.

1) *Schleiermacher* maakt hiertegen bezwaar: „Der Ausdruck imago dei ist unbecquem für dogmatisches Sprachgebiet, denn er bietet beinahe nichts dar, um die Hauptmomente der ursprünglichen Vollkommenheit zu bezeichnen; ferner soll die imago dei namentlich bestehen im richtigen Verhältniss der untern Seelenkräfte zu den obern, wozu sich in Gott nichts Aehnliches findet. Daher haben Manche mit den Socinianern den Ausdruck mehr auf das beherrschende Verhältniss des Menschen zur äussern Natur bezogen."

daarin, dat hij de keuze van het intellect ten uitvoer kon brengen; de mensch deed, wat hij wilde (vgl. Rom 7:15, 16), want hij kon, wat hij wilde. Wilde hij b.v. het eeuwige leven verkrijgen, niets stond hem daartoe in den weg. Daarom zegt Calvijn Inst. I, 15, 3, dat door de uitdrukking »beeld Gods" wordt bedoeld de »integritas, qua praeditus fuit Adam quum recta intelligentia polleret, affectus haberet compositos ad rationem, sensus omnes recto ordine temperatos, — vereque eximiis dotibus opificis sui excellentiam referret." De ware gerechtigheid en heiligheid, zegt Calvijn, *In Gen.* 1:26, is wel een voornaam bestanddeel van het beeld Gods, maar is het niet geheel. Daarna geeft hij weër eene beschrijving van de oorspronkelijke natuur: »Erat in singulis animae partibus temperatura, quae suis numeris constabat, in mente lux rectae intelligentiae vigebat ac regnabat, huic comes aderat mentis rectitudo, sensus omnes ad moderatum rationis obsequium prompti et formati, in corpore aequabilis quaedam ad illum ordinem proportio."

Leidecker <sup>1)</sup> vat al hetgeen, ook naar Calvijn's opvatting, tot het beeld Gods behoort, zamen, als hij zegt: »Ad imaginem dei haec omnia pertinent, quae homo prae ceteris visibilibus accepit, 1) in natura quatenus donatus erat anima spirituali intelligente et volente; 2) in sapientia, justitia, sanctitate seu morali rectitudine; 3) in inchoata finitione divinae beatitudinis — 4) in dominio. — Denique in ipso corpore exsplendebat.

In het bezit van al die *gaven* <sup>2)</sup> bestond 's menschen oorspronkelijke voortreffelijkheid; hij bezat rede, verstand,

1) Vgl. Schweizer t. a. p., p. 393.

2) Wat de mensch in den rechten staat bezat, waren gaven Gods; daarom zegt Calvijn Inst. II, 2, 1, dat het geschapen zijn van den mensch naar Gods beeld, „insinuat, non propriis bonis, sed Dei participatione fuisse beatum."

kennis en oordeel, en dit alles was voor hem niet slechts voldoende om het aardse leven te besturen, maar ook om zich te verheffen tot God en de eeuwige zaligheid. <sup>1)</sup> De mensch ontving dus van God eene *oorspronkelijke volkomenheid*, »*justitia originalis*;” <sup>2)</sup> in dezen »*status integritatis, innocentiae*,” bleef de mensch, zolang hij niet zondigde. Want het geschapen zijn naar Gods beeld sloot de mogelijkheid der zonde niet uit; bracht integendeel de ontzachtelijke verantwoordelijkheid mede der vrije persoonlijkheid, die wel tot God geschapen was, maar door zich van God af te keeren, tot zonde kon vervallen. Het is zooals wij bij Schweizer t. a. p., p. 388 lezen: »Die Möglichkeit zu sündigen gehört mit zu den Vorzügen der sittlichen Kreaturen.” <sup>3)</sup> Daarom spreekt ook de uitdrukking »beeld Gods”, welke trouwens aan de H. Schriften ontleend is, juist uit, waarin de oorspronkelijke mensch met God overeenkwam: hierin, dat hij eene vrije persoonlijkheid was, gelijk zijn Maker. De onderlinge overeenstemming der geestelijke vermogens en krachten was hiertoe niet overbodig, maar veeleer onmisbaar vereischte; terwijl de verwarring, waaronder thans allen gebukt gaan, een gevolg is der zonde.

Möhler (Symbolik 5te Aufl. p. 38) en Scholten (Leer der Herv. Kerk, 4<sup>e</sup> uitg. I, p. 309) hebben gezegd, dat Calvijn

1) Inst. I, 15 : 8: „His praeclaris dotibus excellit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transscenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem“.

2) Zoo vat Schweizer I, p. 366 de uitdrukking „*justitia originalis*“ op, en zegt, dat zij was, „kräftige Richtung das göttliche Ebenbild ober ihre begriffsmässige Volkommenheit rein zu verwirklichen.“ Doch de zonde vernietigde haar en veroorzaakte dat de *status integritatis* door den *status corruptionis* werd vervangen, vgl. p. 387.

3) Zoo zegt Zwingli Opp. IV, 139: „Factus est (homo) ut labi possit; quae imprudenter miseriae damus, felicitatis sunt. Labi potuisse a numine est, quae insignis alicujus boni causa“.



den geestelijken toestand van den mensch, in den staat der rechtheid, zonder *bovennatuurlijke* gaven zich heeft voorgesteld. Dit schijnt volkomen van toepassing te zijn op hetgeen wij tot nog toe Calvijn den mensch hebben hooren toeschrijven, wanneer men er ten minste onder te verstaan heeft, dat al de gaven, welke Adam in den staat der rechtheid bezat, hem *van nature* eigen waren. omdat God ze hem bij de schepping geschonken had. De mensch bezat van nature »rectitudo" en »puras", en kon zich, door hetgeen hij bezat, tot God en de eeuwige zaligheid verheffen. Dit alles was den mensch in den staat der rechtheid van nature eigen; de mensch bezat toen van nature, »tam fidei lucem quam justitiam, quae ad coelestem vitam aeternamque felicitatem adipiscendam sufficerent." Door den val kwam er evenwel eene tegenstelling tusschen het natuurlijke en het bovennatuurlijke; die tegenstelling bestond vóór den val niet, daarom spreekt Calvijn niet over haar vóór den val, maar wel wanneer hij Inst. II, 2, 12 is genaderd tot de bespreking van hetgeen er na den val van 's menschen gaven is overgebleven. Thans is er een onderscheid tusschen »*dona naturalia*" en »*dona supernaturalia*"; voorzoover men onder de eerste soort datgene verstaat, wat de mensch in den staat der zonde (hoewel bedorven) heeft behouden (Inst. II, 2, 12 »*Quum ratio — naturale donum sit, non potuit in totum deleri; sed partim debilitata, partim vitiata fuit, ut deformes ruinae appareant.*" En t. a. p. 14 zegt Calvijn van de »*artium inventio aut methodica traditio:*" »*quia promiscue contingit piis et impiis, jure inter naturales dotes numeratur*") en onder de tweede soort datgene, wat door de zonde verloren gegaan is <sup>1)</sup> Zoo hebben ook andere

1) Eveneens nam *Henricus a Diest*, *Theologia biblica*, Daventriae, 1643, in het beeld Gods eën bestanddeel aan, dat verloren; en een bestanddeel, dat niet

godgeleerden der gereformeerde kerk geoordeeld, vgl. Schweizer I, p. 399: »Im *status integritatis* sind zu unterscheiden die *dona naturalia*, welche verderbt werden konnten und die *dona supernaturalia*, welche dem Menschen entzogen werden konnten.“

Het komt mij voor, dat deze gedachten ten grondslag liggen aan Calvijn's bespreking van de »*dona naturalia*“ en »*supernaturalia*“. Indien dit vermoeden niet onjuist is, heeft Calvijn zich niet aan inconsequentie schuldig gemaakt, door eerst den mensch in den staat der rechtheid zulke groote natuurgaven toe te kennen (Inst. I, 15, 8), en later na den val een onderscheid te maken tusschen »*dona naturalia*“ en »*supernaturalia*“ (Inst. II, 2, 12). De mensch heeft dan vóór den val geene »*dona supernaturalia*“ bezeten; zij waren toen »*dona naturalia*.“<sup>1)</sup> Na den val verloor hij vele van deze »*dona naturalia*,“ en die verlorene gaven worden nu »*dona supernaturalia*“ geheeten, omdat zij gebleken zijn, niet onverliesbaar en onvernietigbaar te wezen, maar veeleer »bijkomende dingen“ (*adventitia*) en niet onafscheidelijk van de menschelijke natuur (*praeter naturam*) te zijn. Door het verlies van een deel dier natuurlijke gaven, werd de menschelijke natuur geheel verstoord,

verloren kon gaan: „*Imago dei fuit partim amissibilis, partim inamissibilis inamissibilis, quae post lapsum integra permansit, veluti animae substantia spiritualis, immortalis, rationalis cum potentiis intelligendi et libere volendi; amissibilis, quae partim plane perivit, partim corrupta est, manentibus tantum exiguis ejusdem reliquiis, veluti in intellectu insignis sapientia, in voluntate et affectibus vera justitia et sanctitas, in corpore immortalitas, sanitas, fortitudo, pulchritudo, majestas, nuditas seu verecundia. In toto homine beatitudo, dominium in animalia, copia omnium bonorum et jus utendi creaturis.*“ vgl. Schweizer I, p. 391.

1) Zoo zegt Schweizer I, p. 399: „Die *justitia originalis* als Produkt von beiderlei Gaben (n.l. *dona naturalia* en *supernaturalia*) wird wesentlich als bei der Schöpfung mitgegebenen *habitus*, als *donum naturale* gefasst.“ De meeste gereformeerde theologen beweerden dit tegenover de roomschen; bv. Alsted: „*Justitia originalis dicitur naturalis — quia naturae fuit concreata et cum natura communicata a deo.*“

omdat die gaven werkelijk »*dona naturalia*» waren. Calvijn gebruikt het woord »*dona*», om alle eer der oorspronkelijke integriteit aan God toe te kennen; en het woord »*naturalia*», om aan te duiden dat die gaven bestanddeelen der oorspronkelijke natuur waren. Daarom kon hij den val beschouwen als werkelijk eene »*corruptio naturae*», eene afwijking van de *natuur*; <sup>1)</sup> en leeren, »*naturalia dona fuisse corrupta in homine per peccatum, supernaturalibus autem exinanitum fuisse.*»

Het zal nu wel niemand verwonderen, dat Calvijn onder die »*dona supernaturalia*» of verliesbare goederen rekent: »*fides, amor Dei, caritas erga proximos, sanctitatis et justitiae studium.*» Want deze alle behoorden wel tot 's menschen oorspronkelijke natuur, maar zij zijn door de zonde geheel vernietigd; uit de omstandigheid evenwel, dat wij ze door Christus kunnen herkrijgen, maakt Calvijn de gevolgtrekking, dat zij »*adventitia*» en »*praeter naturam*» zijn. Terecht; want anders had de mensch ze niet kunnen verliezen. En niets verhinderde Calvijn te zeggen, dat zij vóór den val niettemin »*naturalia*» waren, omdat de mensch ze tegelijk met zijne schepping had ontvangen. Bijv., zooals Alsted zegt, »*imago dei Adamo fuit naturalis*»; <sup>2)</sup> door de zonde kwam er eene geheele omkeering in dat begrip »*natu-*

1) De lezer herinnert zich, dat volgens de Roomsche kerk de val slechts bestaat in een verloren gaan van de bovennatuurlijke gaven (*supernaturalia*), zonder dat er eenige verandering in de menschelijke *natuur* heeft plaats gehad. In deze leer der roomsche kerk heeft het woord „*supernaturalia*“ dus eene eenigszins andere beteekenis als bij Calvijn; dit heeft men wel in het oog te houden. Daarom kon *Scharpius* zeggen: „*Bellarminus ait, nos asserere hominem nullum donum supernaturalia accepisse, sed falso.*“ Terecht keurt *prof. Scholten* het af in *Baur*, dat hij een modern begrip aan het woord *bovennatuurlijk* in de theologie van Calvijn toekent, vgl. L. d. H. K. I, p. 310. Misschien zou iemand dit ook gezegd willen hebben van *prof. Scholten* zelve, *Leer der Herv. Kerk*, p. 309 v., alsook van *Möhler* t. a. p.

2) *Schweizer*, p. 400.

*ralis*," zoodat het nu slechts van toepassing is op hetgeen niet verloren gegaan is. Daarom kon Rijssenius zeggen: »Iustitia originalis est naturalis et reliquiae imaginis divinae sunt naturales." <sup>1)</sup> En wederom is op het beeld Gods, voorzoover het verloren ging, van toepassing het woord van Turretinus: <sup>2)</sup> »*Supranaturalis*, ratione status corrupti, *naturalis*, ratione status integri."

De mensch heeft alzoo, naar de voorstelling van Calvijn, door de zonde het beeld Gods voor een goed deel verloren. Wat er overgebleven is, is bedorven; dit is de »*naturalium donorum corruptio*." Overgebleven is in den mensch nog een weinig begrip, oordeel en wil; toch kunnen wij wegens die overblijfselen van verstand en oordeel, het menschelijk verstand niet ongeschonden en gezond noemen, want het verstand is zwak en in diepe duisternis verzonken; en dat de wil slecht is, acht Calvijn meer dan genoeg bekend. »*Quum ergo ratio* (in dit woord vat Calvijn nu dat begrip en oordeel zamen), *qua discernit homo inter bonum et malum, qua intelligit et judicat, naturale donum sit, non potuit in totum deleri:*" maar zij is deels verzwakt, deels bedorven, zoodat de overblijfselen op wanstaltige puinhoo- pen gelijken. »*Hoc sensu dicit Johannes (1 : 5) lucem adhuc in tenebris lucere, sed a tenebris non comprehendi: quibus verbis utrumque clare exprimitur, in perversa et degenere hominis natura micare adhuc scintillas, quae ostendant rationale esse animal et a brutis differre, quia intelligentia praeditum sit: et tamen hanc lucem multa ignorantiae densitate suffocari, ut efficaciter emergere queat. Sic voluntas, quae inseparabilis est ab hominis natura, non periit: sed pravis cupiditatibus devincta fuit, ut nihil rectum appetere queat.*"

1) Schweizer t. a. p.

2) Scholten, Leer der Herv. Kerk, I, p. 314.

Wat de woorden »*Hoc sensu dicit Joannes 1 : 5 etc.*» betreft, het mag betwijfeld worden of Johannes hier het oog heeft op de overblijfselen van het beeld Gods in den zondigen mensch, omdat hij hier den gang der Godsopenbaring in Israel kortelijk samenvat. Bovendien is de invoeging van het woordje »*adhuc*» in het gezegde van Johannes niet geoorloofd; de Evangelist heeft het er niet bijgevoegd, omdat het weg kon blijven. Door de invoeging schijnt Calvijn's aanhaling eenig recht te verkrijgen, maar hij heeft zich laten verleiden door de begeerte om zijne gevoelens zooveel mogelijk met een Schriftwoord te staven. Het licht, waarvan Johannes spreekt, is »het Woord,» en de duisternis beteekent: »*ille nimirum generis humani generis status, qui ab Adami transgressione ad apparitionem usque verae Lucis obtinuit.*» (*Vers. germ.*, aangehaald bij *Bengel, Gnomon.*) Wat Calvijn zegt van den wil, is, op zichzelf beschouwd, wel te verdedigen, maar mag geenszins in verband gebracht worden met Joh. 1 : 5.

Doch wij moeten de nadere bespreking van deze zaken uitstellen, totdat wij genaderd zijn tot den toestand van den mensch na den val. In het reeds gezegde hopen wij niet al te volledig weêrgegeven te hebben, wat Calvijn leert aangaande den oorspronkelijken toestand van den mensch. Calvijn heeft zijne gegevens voor de beschrijving van dien toestand geput uit drie bronnen: 1. uit het weinige dat de Schrift aangaande dien toestand zegt; 2. uit den toestand van den mensch na den val; en 3. uit hetgeen de Schrift leert aangaande den toestand van den mensch na de wedergeboorte. Dit alles heeft hij in één raam geplaatst met de voorstellingen, welke in den strijd der partijen heerschende waren geworden in de christelijke kerk, en er eindelijk den stempel van zijn eigen persoonlijkheid op gedrukt. Dit laatste behoeft niet gering geacht te worden. Wel heeft



Calvijn zich geheel bij Augustinus aangesloten, maar hij heeft het psychologische vraagstuk van de »*facultates animae*» (het centrum van Calvijn's anthropologie) onderzocht, zoo nauwkeurig het hem mogelijk was. Wat Calvijn daartoe over den oorspronkelijken toestand van den mensch gezegd heeft, hebben wij gehoord; er blijft dus nog over, om te vernemen, in welken toestand de mensch zich door de zonde bevindt. Vooraf zullen wij echter een afzonderlijk hoofdstuk wijden aan het vraagstuk van *den Val*, en achter-eenvolgens beschouwen zijne *mogelijkheid*, *oorzaak*, *wezen* en *gevolgen*.

### HOOFDSTUK III.

---

#### DE VAL.

---

Calvijn was eene religieuse persoonlijkheid ; dit openbaarde zich ook in zijne dogmatiek. Hij schonk zijne aandacht slechts aan datgene, wat voor den godsdienstigen mensch van belang was. Men kan dit niet genoeg op den voorgrond stellen, daar men anders tot verkeerde beoordeelingen komt. Calvijn wilde zijnen medegeloovigen vastheid geven ; hij wilde hun eene uiteenzetting geven van de christelijke leer, ter bevestiging van hun eigen geloof en ter afwering van vreemde beschuldigingen. Daarom spreekt hij meer over de ellende door de zonde, dan over de zonde zelve ; meer over onzen bedorven toestand ten gevolge van Adam's val dan over dien val zelve. Hij is hiermede geheel in overeenstemming met zijne geheele persoonlijkheid en werkzaamheid ; hij heeft geen zin voor afgetrokken bespiegelingen, alles ademt bij hem actualiteit ; hetgeen zoo uitnemend voor den dag komt in zijne ontwikkeling van Paulus' woord (Ef. 1 : 4): »God heeft ons uitverkoren, opdat wij heilig zouden zijn en onberispelijk.»

Dienzelfden karaktertrek openbaart Calvijn ook, als hij spreekt over den val. Het is er hem niet om te doen, om

den oorsprong van het kwaad wijsgeerig na te pluizen; integendeel, hij geeft zijn tweeledig doel genoegzaam aan, als hij zegt: (Inst. I, 15, 4): »Sic tractanda est humani generis calamitas, ut praecidatur omnis tergiversatio, et justitia Dei ab omni insimulatione vindicetur". Eene beschouwing van den val moet dus deze vrucht dragen, dat men niet God, maar den mensch als den bewerker van het kwaad beschouwe.

Doch het gereformeerde bewustzijn, ook van Calvijn, heeft altijd gevoeld, dat het niet aangaat, het geheele gebied van het zedelijk kwaad te onttrekken aan Gods absolute souvereiniteit. Op verschillende wijzen heeft men zich de verhouding van God tot het booze voorgesteld, altijd met dit tweeledig doel: niets aan Gods bestuur te onttrekken, en toch God niet voor te stellen als den »auctor mali." De wijze waarop Zwingli de alomvattende werkzaamheid Gods voorstelde, was zoodanig dat hij slechts door uitvluchten aan de noodzakelijke gevolgtrekkingen kon ontkomen. 1) Petrus Martyr zegt: »Deus non est per se et proprie causa peccati. — Est causa peccati removens, prohibens. — Et sane argumenta sunt valida ad utramque partem." Deze onbepaaldheid wordt dikwijls gevonden, daar men duidelijk bemerkte, dat een onderscheid maken tusschen »permissio" en »voluntas" niet doeltreffend is; terecht zegt Beza: »Hujus distinctionis auctores non consequuntur quod volunt, deum sc. non esse causam mali. Qui enim impedire potest et volens non impedit, in culpa est." Heidegger zeide dan ook rechtstreeks: »Deus omnia adeoque etiam mala operatur secundum consilium voluntatis suae;" wat hij op deze

1) Zoo zegt hij dat een moordenaar wel schuldig is aan zijne misdaad, maar niet God, die hem er toe aangezet heeft. „Qui impellit, agit sine crimine, quia sub lege non est; qui vero impellitur, non alienus est a crimine, quia sub lege est". Vgl. Schweizer, I, p. 475.

woorden laat volgen dient schijnbaar om God van alle schuld vrij te pleiten, doch heeft weinig te beteekenen; men oordeele: »sed eo modo, quo operari sancte potest, non peccatum qua tale operando, sed efficaciter permittendo et ordinando." Uitsluitingen baten ook hier niet, evenmin als ontwijkende uitdrukkingen.

Calvijn heeft dit vraagstuk behandeld in de laatste drie hoofdstukken van het eerste boek zijner Institutie. In het eerste van deze drie (Cap. 16) behandelt hij de leer der Voorzienigheid; past deze daarna (Cap. 17) meer op het bijzondere toe; en beschrijft eindelijk (Cap. 18), hoe God zich van de ongeloofigen bedient, en hunne gemoederen neigt, om zijne oordeelen uit te voeren, zóó dat Hij zelf van elke smet vrij blijft. Calvijn gaat alzoo van de eene consequentie tot de andere.<sup>2)</sup> Daaruit, dat God de Schepper is, leidt hij af dat Hij ook de Onderhouder is: »quia credibile non esset curari a Deo res humanas, nisi esset mundi opifex: nec quisquam serio credit fabricatum esse mundum a Deo, quin sibi persuadeat operum suorum curam habere." (Inst. I, 16, 1). Daarom heet God de Almachtige, »quia sua providentia coelum et terram gubernans, sic omnia moderatur ut nihil nisi ejus consilio accidat. . . . Dei imperio non secus ac freno coeretur Satan cum omnibus suis furiis totoque apparatu, a cujus nutu pendet quicquid salutis nostrae adversatur." Nimmer vergete men, »non erraticam vel potentiam, vel actionem, vel mo-

1) *Contre la Secte des Libertins XIV* zegt Calvijn, „que nous avons à considerer que Dieu besongne en trois sortes, quant au gouvernement du monde. — *Premierement* il y a une operation universelle. . . Ceste conduite n'est sinon ce que nous appellons l'ordre de nature. La *seconde* espece ou facon par laquelle Dieu opere en ses creatures, est que Dieu besongne tellement par ses creatures, et les fait servir à sa providence, que l'instrument dont il l'ayde, ne laisse point d'estre souvent mauvais'. La *troisieme* espece de l'operation de Dieu gist et consiste en ce qu'il gouverne ses fideles, vivant et regnant en eux par son saint esprit."

tionem esse in creaturis: sed arcano Dei consilio sic regi, ut *nihil contingat nisi ab ipso sciente et volente decretum*" (t. a. p., 3). Voorzienigheid is dan ook veel meer dan een bloot toezien of eene bloote wetenschap; zij is die eigenschap Gods, »qua non modo totam mundi machinam, et singulas ejus partes, sed corda etiam actionesque hominum gubernat". *De praed. C. R.*, XXXVI, p, 347. En onverdragelijk is de dwaling, »vel creaturas omnes, quominus contingenter moveantur, vel hominem, quominus libero voluntatis suae arbitrio huc atque illuc se convertat." Men mag geen verdeeling maken tusschen God en den mensch, maar moet vóór alle dingen vaststellen, »Deum sic attendere ad singulos eventus regendos, et sic omnes illos provenire a definito ejus consilio, ut nihil fortuito contingat" (t. z. p., 4). Dit geldt zoowel op het gebied der natuur als in het leven van den mensch; want niets is ongerijmder dan dat de mensch zijn eigen weg zou richten (t. z. p., 6). <sup>1)</sup> God is »arbitrator ac moderator omnium, qui pro sua sapientia, ab ultima aeternitate decrevit, quod factururus esset: et nunc sua potentia, quod decrevit, exsequitur." Alle voorspoed is zegen, alle tegenspoed een vloek Gods: »fortuna jam in rebus humanis aut casui nullus relinquitur locus." Calvijn is het eens met Augustinus, »nihil esse absurdius quam fieri quicquam nisi ordinante Deo;" met hem sluit hij uit alle contingentie, »quae ab hominum arbitrio pendet" en beschouwt hij Gods wil als »summa et prima omnium causa" (t. z. p., 7). <sup>2)</sup> Wat ons toevallig toeschijnt, is toch slechts een uitvloeisel van Gods wil. B.v. de dood van den

1) *De praed.*, t. a. p., p. 348 zegt Calvijn dat ons begrip („notitia") van voorzienigheid zwevend en verward is, „nisi simul teneamus, Deum singulas creaturas cura sua complecti".

2) Vgl. *Inst.* III, 23, 8 „Non dubitabo cum Augustino simpliciter fateri, voluntatem Dei esse rerum necessitatem, atque id necessario futurum esse quod ille voluerit".



koopman, die in een bosch verdwaalt, in handen van roovers valt en door hen vermoord wordt, was door God niet slechts voorzien, maar ook te voren bepaald. Het was niet toevallig, maar Gods verborgen werkzaamheid, dat de Philistijnen een inval deden, toen Saul David in de woestijn achtervolgde. Wat God bepaald heeft, is noodzakelijk. Een voorbeeld leveren de beenen van Christus; zij waren breekbaar, en konden toch onmogelijk gebroken worden (Joh. 19 : 33, 36), t. z. p. 9. Bovenal zijn de uitverkorenen een voorwerp van Gods voortdurende zorg: *De praed.* t. a. p., p. 349 «*Ecclesia est propria Dei officina, in qua suam providentiam exercet et praecipuum ejusdem providentiae theatrum.*” En belangrijk is bij Calvijn de beteekenis der engelen als wachters der geloovigen.

Toch mag men uit deze leer niet afleiden, dat ons nu slechts werkeloosheid en zorgeloosheid overblijven: »*Namque is qui vitam nostram suis terminis limitavit, ejus simul curam apud nos deposuit.*” Wanneer God ons hulpmiddelen aanbiedt, moeten wij ze gebruiken; als Hij ons gevaren toont, er ons niet in begeven; als Hij ons geneesmiddelen verschaft, ze niet verwaarloozen. Mocht iemand zeggen, dat elk gevaar onontkoombaar is, omdat het vast bepaald (»*fatale*”) is, Calvijn antwoordt: Wat dan, indien God u de middelen aanwijst, om er aan te ontkomen? En indien iemand meende, dat hij zich niet voor een gevaar behoefde te wachten, omdat hij er toch wel aan ontkomen zou, indien het niet vast bepaald (»*fatale*”) was, zou Calvijn zeggen: »*Dominus autem ideo ut caveas injungit, quia fatale tibi esse nolit.*” Want God heeft al het toekomstige zóó voor ons willen verborgen, »*ut tanquam dubiis occurramus, neque desinamus parata remedia opponere, donec aut superata fuerint, aut omnem curam superaverint.*” Gods voorzienigheid is dus niet altijd eene »*providentia nuda*”, maar »*prout adhibitis mediis eam Deus quodammodo vestit*” (Inst. I, 17, 4).

Alle dingen zijn, volgens Calvijn, vooruit bepaald, doch men moet in de praktijk doen, alsof dit niet zoo ware; want men weet niet, hoe zij bepaald zijn; de uitslag zal ons het vooraf genomen besluit Gods bekend maken <sup>1)</sup>).

Eene fijne onderscheiding tusschen »ordinationi Dei servire" en »voluntati Dei servire" wordt door Calvijn gemaakt, om hun te beantwoorden, die zouden willen vragen, of misdadigers dan eigenlijk niet onschuldig zijn, omdat zij eenvoudig ten uitvoer brengen, wat door God te voren bepaald was, dat geschieden zou? Zij zijn geenszins onschuldig, zegt Calvijn, want zij volbrengen wel Gods raad en bestel, maar doen dat niet uit gehoorzaamheid aan God; daarom kan van hen wel gezegd worden: »ordinationi," maar niet: »voluntati, Dei serviunt". En op dien wil Gods komt het aan bij onze handelingen (»in rebus agendis ea est nobis perspicienda Dei voluntas, quam verbo suo declarat"); in het bewust volbrengen van dien wil is de gehoorzaamheid aan God gelegen (»Paret ille Deo, qui de ejus voluntate edoctus, eo contendit quo ab eo vocatur"). Non enim im qui malo animo fertur, praebere ministerium Deo jubenti dicimus, quum malignae cupiditati tantum obsequatur." Daarom zijn ze schuldig, en kan God hen bezigen, om Zijne besluiten ten uitvoer te brengen, zonder dat daardoor eenig deel van hunne schuld op Hem zou overgaan. God maakt van hunne daden gebruik: »per ipsos operatur" (t. z. p.). Is dit zoo, dan mag men Calvijn's woord: »nihil contingit nisi a Deo sciente et volente decretum", niet al te letterlijk opvatten <sup>2)</sup>. Ter opheldering kiest Calvijn een voorbeeld. De

1) Zelfs maakt Calvijn uit Spr. 16 : 9 op. „aeternis Dei decretis nos minime impediri, quominus sub ejus voluntate et prospiciamus nobis, et omnia nostra dispensemus, t. z. p. Vgl. het woord van Stapfer: „Decretum divinum nec rerum contingentiam nec actionum rationalium libertatem tollit. In rebus nihil mutat."

2) Inst. I, 17, 9 spreekt Calvijn dan ook van „causae inferiores", waarmede hij

stralen der zon doen een dood lichaam stinken; »nemo tamen illos foetere ideo dicit." »Ita quum', is (Calvijn's toepassing, »in homine malo subsideat mali materies et culpa, quid est quod inquinamentum aliquod contrahere putetur Deus, si ad suum abitrium utatur ejus ministerio?''<sup>1)</sup> Het verband tusschen het voorbeeld en de zaak zelve is niet duidelijk: de stralen der zon werken den onaangename lucht van het doode lichaam, maar God werkt niet de boosheid in den mensch. De verhouding tusschen de stralen der zon en den stank van het doode lichaam is hier dus geheel verschillend van de verhouding tusschen God en de booze daden van den mensch, en laten zich daarom niet vergelijken, veel min op ééne lijn stellen.<sup>2)</sup>

Inst. I Cap. 18 zet Calvijn eindelijk uiteen hoe de Satan en zijne dienaren slechts werktuigen Gods zijn. Job wordt door de Sabaeërs van zijne bezittingen beroofd en toch zegt hij terecht: de Heer heeft genomen. Dat Achab bedrogen werd is Gods werk, want de Satan was op Gods bevel een leugengeest in Achabs profeten. Pilatus en de krijgslieden brengen Christus ter dood en zijn toch niets anders dan volbrengers van hetgeen in God raad besloten was (Hand. 2 : 23; 3 : 18; 4 : 28). Absalom bezoedelt zijns vaders bed; maar God zegt dat dit Zijn wil is (»Deus tamen hoc opus suum esse pronuntiat''): want Hij zegt: »Gij hebt het in het verborgen gedaan, doch ik zal het openlijk doen, en voor

die menschen bedoelt, van wie wij goed of kwaad ondervinden; terwijl God als „praecipuus autor" beschouwd moet worden. Zoo zegt *Hyperius*: „Per providentiam non tollitur hominis arbitrium sive voluntas et *causae secundae*, vgl. *Schweizer*, I, p. 470.

1) Vgl. *Contre la S. des Libertins* XIV, C. R. XXXV, p. 190.

2) *Dr. Pierson* t. a. p. p. 155 teekent bij dit voorbeeld aan: „maar die hoogst onaangename lucht der verrotting is dan toch ook door God gewerkt." En *dr. Muller*, *De Godsleer van Calvijn*, p. 111: „Calvijn vergeet alleen maar, dat de zon met het doode lichaam niets uit te staan heeft, maar dat God „impiorum corda gubernat."

deze zon." <sup>(2)</sup> Jeremia verklaart de wreedheden der Chaldeërs in Judea voor Gods werk. Zoo wordt Nebukadnezar een knecht Gods genoemd. God noemt den Assyrier de roede zijns toorns, en de bijl, die hij met zijne hand beweegt. God noemt het verlies van de heilige stad en de verwoesting van den tempel Zijn werk. David bekent, dat Simei hem op Gods bevel vloekt. En dikwijls komt het in de H. Schrift voor, dat al wat er gebeurt, door den Heer geschiedt, zooals de afval der tien stammen, de dood der zonen van Eli, en dergelijke meer (Inst. I, 18, 1).

Gods Voorzienigheid strekt zich evenwel niet alleen over de uitwendige omstandigheden uit, maar ook over de overleggingen der menschen. God verhardt Pharao's hart; en verstokt de inwoners van Kanaän om ten strijde te trekken. Hij zegt (Jes. 10 : 6), dat Hij de Assyriers zal zenden tegen een huichelachtig volk, en dat Hij hen bevelen zal, buit te nemen. Een booze geest verschrikt Saul, doch die geest was van den Heer; de Satan ontvangt van God het vermogen om de zinnen te verblinden, zoodat zij de leugens gelooven. Als een profeet leugenachtig spreekt, heeft God hem bedrogen. God geeft de menschen over in een verkeerden zin en booze begeerten <sup>1)</sup>. Zoo kan men in één woord zeggen, dat Gods voorzienigheid is »*moderatrix in cunctis hominum consiliis et operibus, ut non tantum vim suam exserat in electis, qui Spiritu sancto reguntur, sed etiam reprobos in obsequium cogat*'' (Inst. I, 18, 2).

Als iemand nu tegenwerpt, dat God de bewerker is van alle misdaden, wanneer Hij niet slechts van het werk der

1) In Ps. 141 : 4 zegt Calvijn: „Nec absurdum videri debet si inclinet Deus ad res malas corda nostra, quae sunt in ejus manu, ut ejus arbitrio huc illuc flectantur. Non quod ad malas cupiditates nos ipse sollicitat: sed quia arcanis suis judiciis, tradens Satanae tyrannidi reprobos, et quidem efficaciter mancipans, merito dicitur excaecare et obdurare.“

goddeloozen gebruik maakt, maar ook hunne overleggingen en hartstochten bestuurt; en dat de menschen ten onrechte veroordeeld worden, indien zij ten uitvoer brengen wat God besloten heeft, omdat zij aan Zijnen wil gehoorzamen; — dan antwoordt Calvijn: »Perperam miscetur cum praecepto voluntas, quam longissime ab illo differre innumeris exemplis constat”. Calvijn kiest ter opheldering het voorbeeld van Absalom; God heeft door zijne misdaad Davids echtbreuk willen straffen. »Non ideo tamen praecepit scelerato filio incestum committere, nisi forte Davidis respectu, sicut loquitur de conviciis Simei”. Wat Simei betreft, Calvijn zegt, dat hij schold op Davids bevel en toch aan Gods wil niet gehoorzaamde. Dat God Absalom's misdaad voor Zijn werk verklaart en Absalom die misdaad volbrengt buiten Gods bevel of werking om, — laat zich echter niet wel met elkander overeen brengen. En indien Simei schold op Gods bevel, moet hij toch Gods wil hebben volbracht en in zoover aan Gods wil hebben gehoorzaamd. Calvijns bedoeling is, dat Simei niet gescholden heeft, met de opzettelijke bedoeling om aan Gods wil te gehoorzamen. Maar het is de vraag, of zulk een scherpe scheiding tusschen bewuste en onbewuste gehoorzaamheid hier mag worden toegelaten. Calvijn haalt ook de keuze van Jerobeam tot koning aan: God keurt den afval der Israeliten van het huis van David af, en wil toch, dat Jerobeam gekozen wordt. Wij mogen echter niet vergeten, dat God eerst na den afval van Israel Jerobeam tot koning van Israel heeft verkoren. (Inst. I, 18, 4).

Dat Calvijn de betrekking van God tot de booze gezindheden der menschen niet geheel wist te verklaren, is niet te verwonderen. Hij zelf zegt dan ook in de *Confession des eglises dispersees en France*, C. R. XXXVII, p. 472: »Ainsi en confessant que rien ne se fait sans la providence de Dieu, nous adorons en humilité les secrets qui sont



nous cachez, sans nous enquerir par dessus nostre mesure; mais plustost appliquons à nostre usage ce qui nous en est monstre en l'Escriture sainte." Want het is, zooals Heidegger zegt: »Dissimulandum non est, operationi divinae circa malum occulti quid inesse, quod explicari non potest." En daarom zeide Calvijn terecht: »Quibus hoc asperum videtur quam tolerabilis sit sua morositas paulisper cogitent, dum rem claris Scripturae testimoniis testatam, quia excedat eorum captum, respuunt." Toch komt hij Inst. II cap. 4 nog eens op de werkzaamheid Gods in de ongelooovigen terug, en zegt dan § 3 dat zij op tweeërlei wijze geschiedt: »quum sublato ejus lumine, nihil quam caligo et coecitas supersit: quam ablato ejus Spiritu, corda nostra in lapides obdurescant: quum cessante ejus directione, in obliquitatem contorqueantur: rite excoecare, indurare, inclinare dicitur, quibus facultatem videndi, parendi, recte exsequendi admit." De tweede wijze, »quae multo propius accedit ad verborum proprietatem," is deze: »quod ad exsequendi sua judicia per ministrum irae suae Satanam et consilia eorum destinat, quo visum est, et voluntates excitat, et conatus firmat." De eerste wijze omvat meer de negatieve, de tweede wijze meer de positieve zijde dier werkzaamheid. God buigt eerst het hart der Egyptenaren, om hunne kostbaarheden den Israeliten te geven en verhardt hen daarna, om de Israeliten te achtervolgen. De booze daden zijn Gods werk, met dien verstande, dat de daarin verborgen boosheid op rekening der menschen komt; zoodat Calvijn met Augustinus zegt: »quod ipsi peccant, eorum esse: quod peccando hoc vel illud agant, ex virtute Dei esse, tenebras prout visum est dividuntis." Eene booze daad mag dus niet in haar geheel aan den mensch worden toegeschreven; want: »Longo discrimine semper distat in eodem opere id, quod agit Dominus, ab eo quod Satan et impii moliuntur."

De ongeloofigen zijn als slechte instrumenten, welke God gebruikt, waartoe Hij wil. De goddeloozen »prout mali sunt, nequitiam ingenii pravitate conceptam effe tu pariunt'' (Inst. II, 4, 5). Met het oog op het laatstgenoemde beeld zou men mogen vragen, of het dan God niet is, die bewerkt, dat de menschelijke boosheid ontvangt en eene handeling baart. En hoewel Calvijn's streven om niets aan Gods werkzaamheid te onttrekken en toch Gods majesteit voor elke smet te vrijwaren, ten volle onze waardeering verdient, zoo mag toch zijne onderscheiding van eene verkeerde handeling in een materieel en een formeel bestanddeel, om het eerste aan den mensch en het tweede aan God toe te kennen, niet geacht worden boven bedenking verheven te zijn. Want zulk eene splitsing blijkt onmogelijk te wezen, wanneer men haar op bijzondere gevallen wil toepassen.

Aan Calvijn's leer der Voorzienigheid ligt zijne leer van de praedestinatie aller dingen ten grondslag <sup>1)</sup>. De »electio aeterna'' ligt deels in de »praedestinatio ad salutem'', deels in de »praedestinatio ad interitum''. En Calvijn zegt I, 17, 12 uitdrukkelijk, dat hij het niet eens is met hen, die uit sommige schriftuurplaatsen halen, »Deum non aeterno decreto res hominum constituisse.'' Niemand zal volgens III, 23, 7 kunnen loochenen, »quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet;'' en God heeft dit niet slechts vooruitgeweten, omdat Hij het vooruitzag, maar daarom wist Hij het vooruit, *quia decreto*

1) Niet omgekeerd, zooals Gasz, *Gesch. der prot. theol.*, I, p. 106 meent. Vgl. o. a. Inst. III, 23, 6 „Non alia ratione quae futura sunt Deus praevidet, nisi quia ita ut fierent decrevit.“

*suo sic ordinarat* <sup>1)</sup>. De voorwetenschap Gods berust dus op Zijne voorbeschikking. En daarom, »Non absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posteriorum ruinam praevidissee: sed arbitrio quoque suo *dispensasse*. Ut enim ad ejus sapientiam pertinet omnium quae futura sunt esse praescium, sic ad potentiam, omnia manu sua regere ac moderari" (III, 23, 7). Gods voorwetenschap is derhalve slechts eene vrucht van Zijne »sapientia", en Zijne besturing aller dingen van Zijne »potentia." Er is dan ook voor het beloop der dingen geen andere grond aan te geven, dan het welbehagen Gods: Videndum semper est ad solum divinae voluntatis arbitrium, cujus causa est in ipso abscondita" (Inst. III, 23, 3). Dit geldt ook van 's menschen val. »Lapsus est enim primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat: cur censuerit, nos latet" (Ibid 8). De ellende waarin de menschen verkeert, is eene beschikking Gods: »Aeterna Dei providentia in eam, cui subjacet, calamitatem conditus est homo." (Ibid. 9) <sup>2)</sup>. Die praedestinatie tot den val was geenzins onrechtvaardig, want de menschen waren niet onwaardig om tot vallen gepraedestineerd te worden <sup>3)</sup>. Dit ge-

1) Vgl. *In Acta Apost.* II, 23: „Dei est, non futura modo praescire, sed suo arbitrio *statuere* quid fieri vult. — Nonnulli qui acutius erunt, Deum non modo praescire, sed *nutu* etiam quaecumque fiunt in mundo *moderari* fatentur“.

Inst. I, 16, 4 „Nec enim quum filio suo dicebat Abraham, (Gen. 22 : 8) *Deus providebit*, tantum volebat praescium futuri eventus asserere, sed curam rei incognitae in ejus voluntatem rejicere. Unde sequitur, providentiam in actu locari: nimis enim inscite nugantur multi de nuda praescientia.“

2) Vgl. *In Gen.* 3 : 1, waar Calvijn zegt, dat het doel van Mozes' verhaal van den val is, „ut sciamus Adam non fuisse ad multiplices istas, sub quibus laborant omnes ejus posterii, miserias conditus: sed *propria culpa* in eas decidisse.“

3) *Inst.* III 23 : 8: „Si praedestinatio nihil aliud est quam divinae justitiae, occultae quidem, sed inculpatae, dispensatio: quia *non indignos* (!) fuisse certum est, *qui in eam sortem praedestinentur, justissimum* (!) quoque esse interitum, quem ex praedestinatione subeunt, aequè certum est.“ Men vergeete hier niet, dat Gods praed-

voelen kwam voort, eenerzijds uit Calvijn's streven om alles aan Gods bestuur te onderwerpen; anderzijds uit eene overbrenging van 's menschen onwaardigheid in den gevallen staat op den staat der rechtheid.

Volgens Calvijn (*Defensio sanae doctrinae etc.*, C. R. XXXIV, p. 355) had God den eersten mensch ook een »adjutorium» \* gegeven. »Istam gratiam non habuit primo homo, qua nunquam vellet esse malus» (waarom God Adam dit voorrecht niet geschonken heeft, is ons verborgen), »sed habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua, etiam cum libero arbitrio, bonus esse non posset, sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset.» Twee hoofdgedachten worden hier gegeven: Zonder die «gratia» kon de mensch niet in het goede volharden, maar de mensch kon die »gratia» verwerpen; door het »liberum arbitrium» was de mensch niet bekwaam, om in het goede te volharden, maar wel om de «gratia» der volharding af te wijzen. Dat Calvijn den mensch het vermogen toeschrijft, om bij die »gratia» te volharden, indien hij wilde, is echter dan alleen niet bevreemdend, wanneer men de z.g. vrijheid van den wil geheel ontkent. <sup>1)</sup> Van die aan Adam geschon-

destinatie volgens Calvijn niet van Zijne voorwetenschap afhing, maar omgekeerd, en dat Calvijn telkens herhaalt, dat de praedestinatie plaats heeft „sine ullo meriti proprii respectu, vgl. *In Rom. 2 : 11. De aeterna Dei praedestinatione*, C. R. XXXVI, p. 313. — Opmerkelijk is het dan ook, dat Calvijn zijnen tegenstanders, die hem vragen: „Cur ab initio Deus ad mortem aliquos praedestinavit, qui quum nondum essent, mereri judicium mortis nondum potuerant?“ — niet antwoordt: omdat zij het verdiend hadden; maar op zijn beurt, „responsonis loco,“ hen vraagt: „quid Deum homini debere existiment, si eum a natura sua aestimare velit“ (*Inst. III, 23, 3*).

1) Eveneens handhaaft *Schopenhauer* in zijn werk „*die Grundprobleme der Ethik*“ terecht de stelling: „de mensch kan wat hij wil“, wanneer nl. geen uitw. omstandigheden hem de uitvoering beletten. Met die stelling toch is niets gezegd van het tot stand komen van den wil, zooals het volksvooordeel meent; het reeds aanwezig zijn van den wil wordt hier duidelijk verondersteld en uitgesproken.

ken »gratia», zegt Calvijn dan verder: »Nec illa quidem parva erat, qua demonstrata est potentia liberi arbitrii; quoniam sic adjuvabatur, ut sine hoc adjutorio in bono non maneret, sed hoc adjutorium si vellet desereret.» Het »adjutorium» bestaat in den wil; indien de mensch dat »adjutorium» bezit, wil hij volharden en volhardt hij daarom in het goede (vgl. het boven aangehaalde: «gratiam habuit, in qua si permanente vellet, nunquam malus esset»), en indien de mensch dat »adjutorium» niet bezit, wil hij niet volharden, en wordt dan door Calvijn gezegd, het »adjutorium» te laten varen. Adam had niet den wil ontvangen om nooit te zondigen, en heeft daarom gezondigd <sup>1)</sup>. Door het niet-bezitten van het »adjutorium» in verband te brengen met het laten varen van het »adjutorium», zocht Calvijn echter Adams verantwoordelijkheid en schuld te handhaven.

Minder ingewikkeld is Calvijn's beschouwing over het »adjutorium» in den tweeden Adam en in de geloovigen; bij dezen is het »adjutorium tantum ac tale, ut velimus.» Dit was geheel in overeenstemming met Augustinus, die Gods werkzaamheid in de geloovigen aldus beschreven had, «non ut volentes credant, sed ut ex nolentibus volentes fiant.» Daarom zegt Calvijn in zijne *Defensio*, p. 362: «Deus volentem praevenit, ut velit» <sup>2)</sup>. Dit »adjutorium» wordt geschonken «secundum gratiam, non secundum debitum; quibus non datur tale adjutorium poena est» (p. 355). Men

1) *Inst.* I, 15, 8: „Cur deus homines perseverantiae virtute non sustinuerit, in ejus consilio latet: excusabilis tamen homo non est.” Vgl. *Scharpius*: „Accipit Adam adjutorium gratiae, quo posset se a malo continere et sancte vivendo in eo statu continuare, si vellet. Denique ut hoc vellet, opus habuit alia gratia, qua fieret, ut vellet quod poterat.” En *Wendelinus*: „Velle non accepit primus homo, ergo quoad volendum opus habuit gratia.”

2) Vgl. *De aeterna praedestinatione*, C. R. XXXVI, p. 282: „Deus sic novit in cordibus hominum operari, non ut homines nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant.”



ziet hier weér eene poging, om den ongeloovigen alle verontschuldiging onmogelijk te maken.

Hetgeen Calvijn aangaande het »adjutorium» leert, is woorde-  
delijk overgenomen uit Augustinus, „*de Correptione et Gratia*,”  
cap. 11. Wanneer men dit laatste vergelijkt met het door  
Calvijn gezegde, blijkt het, dat Augustinus het willen vol-  
harden overliet aan 's menschen vrijen wil. «Dederat Deus ad-  
jutorium, sine quo in bona voluntate non posset permanere  
si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio.» En :  
„Quia noluit permanere profecto ejus culpa est, cujus meritum  
fuisset, si permanere voluisset.” En daarom kon Augustinus  
volkomen terecht zeggen, en in navolging van hem Calvijn :  
«Nunc quibus deest tale adjutorium, jam poena peccati est.»  
Waarschijnlijk heeft Calvijn, met het oog op zijnen tegen-  
stander Pighius, die den vrijen wil verdedigde, de beide  
zooeven aangehaalde citaten van Augustinus laten rusten ;  
daardoor werd hij echter minder duidelijk. Maar aan den  
anderen kant moet men ook toegeven, dat Augustinus hier  
zijne leer der volstreckte Voorzienigheid voor een oogenblik  
buiten rekening laat. Men make Augustinus daarvan geen  
verwijt; want niemand zal ooit een bevredigend antwoord  
kunnen geven, op de vraag, hoe Adam's eerste zonde onder  
Gods alles omvattende Voorzienigheid mogelijk geweest is.  
Het antwoord blijft in Gods raad verborgen.

Wat de leer van het „adjutorium» in haar geheel betreft,  
zij kan volkomen bijbelsch heeten, wanneer men haar be-  
schouwt als eene nadere beschrijving van den rechten staat  
waarin de eerste mensch geschapen werd. Dat God den  
mensch evenwel daarenboven nog een afzonderlijk „adjuto-  
rium» gegeven heeft, melden ons de H. Schriften niet.

De *mogelijkheid*\* van den val lag volgens Calvijn in den  
mensch. Wel was hij in alle opzichten goed geschapen,

maar toch was zijne natuur niet zoodanig, dat hij in het geheel niet kon, of niet wilde zondigen. Zijne natuur ware dan voortreffelijker geweest; maar men twiste hierover niet met God, »quando in ejus arbitrio fuit quantulumcunque vellet dare." God schonk den mensch wel het vermogen om zijnen wil ten uitvoer te brengen, maar niet den wil zelve; had God hem ook den wil geschonken, dan had hij volhard. 1) 's Menschen ongeluk bestond dus hierin, dat hij den wil niet had ontvangen om te volharden; 2) maar, zegt Calvijn, »nulla imposita fuit Deo necessitas, qui mediam illi voluntatem daret, atque etiam caducam" (Inst. I, 15, 8). Men mag uit dit alles opmaken, dat, naar Calvijns voorstelling, Adam geschapen is met eene »voluntas media atque etiam caduca."

De *noodzakelijkheid* (»necessitas") van den val lag in de voorbeschikking Gods. Overeenkomstig het spraakgebruik van Calvijn kan men zeggen, dat Adam volgens hem noodzakelijk moest zondigen, en toch niet tot zonde gedwongen werd. Het had God goedgedacht, dat de mensch zou vallen. Calvijn erkent, dat dit een ijzingwekkend besluit is (»Decretum quidem horribile, fateor"); »infiari tamen nemo poterit quin praesciverit Deus quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat" (Inst. III, 23, 7). Men zegge niet, dat God den val slechts toege-

1) „Acceperat quidem posse, quo vellet, sed non habuit velle quo posset: quia hoc velle sequuta esset perseverantia."

2) Vgl. t. z. p. „Potuit Adam stare si vellet. . . . sed quia in utramque partem flexibilis erat ejus voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo tam facile prolapsus est." Vgl. *de occulta Dei providentia*, C. R. XXXVII, p. 29: „Hoc principium tenebo: Quamvis *infirmus* et ad defectionem *flexibilis* creatus fuerit homo, hanc debilitatem fuisse valde bonam, quia paulo post docuit ejus ruina, extra Deum nihil firmum esse, vel stabile." T. z. p. zegt Calvijn, dat Adams „rectitudo" was: „fluxa et caduca." *In Gen. 3: 7*: „Flexibilem Deus hominem creavit." Daarentegen zegt Calvijn *In Gen. 3: 3*: „Ego hoc axioma fixum retineo, Nihil magis a Deo alienum esse, quam si dicamus hominem ab eo conditum, ut suspensa et dubia foret ejus conditio."

laten, maar niet gewild heeft; want God heeft den val toegelaten, juist omdat Hij hem gewild heeft. Ook acht Calvijn het op zich zelf onwaarschijnlijk, dat de mensch zich bloot met toelating en niet door beschikking van God den ondergang op den hals gehaald heeft. »Quasi vero non constituerit l'eus, qua conditione praecipuam ex creaturis suis esse vellet.» Men zou dus aan Gods eer te kort doen, als men onzen ellendigen toestand aan Zijne beschikking wilde onttrekken. »Lapsus est primus homo, quia Deus ita expedire censuerat. Cadit homo, Dei providentia sic ordinante (Inst. III, 23, 8).» Calvijn laat dus zijne lezers niet in onzekerheid, wanneer zij hem wilden vragen, of de val van Adam slechts toevallig, of mede in het raadsbesluit Gods opgenomen was (supralapsarisme)<sup>1)</sup>.

De oorzaak\* van den val moet niettemin in den mensch gezocht worden. Meermalen zegt Calvijn, dat de mensch door eigen schuld gevallen is.<sup>2)</sup> „Nous croyons que l'homme ayant esté créé pur et entier et conforme a l'image de Dieu, est par sa propre faute deceu de la grace qu'il avoit receue.”<sup>3)</sup> En elders (*In Gen.* 3 : 11): »Significat Deus, Adam fuisse in tempore admonitum: nec alia de causa periisse, nisi quia sciens et volens, exitium sibi accersiverit. Iterum in transgressione et contumacia notatur peccati atrocitas. nam ut Deo nihil obedientia gratius est, ita nihil minus tolerabile, quam dum homines spretis ejus mandatis, Satanae et propriae libidini obtemperant” En *In Gen.* 3 : 7 »Hominem

1) Hoe onze geref. vaders tegenover dit vraagstuk stonden, zie *Scholten*, L. d. II. K. II. p. 600 vv.

2) Vgl. *De aeterna praedestinatione*, C. R. XXXVI, p. 296: „Proxima in ipsis (sc. reprobis) interitus causa residet. Nam si aliunde inflictum sibi vulnus querantur, interior animi sensus constrictos tenebit, ex voluntaria primi hominis defectione exortum fuisse malum.“

3) *Confession des eglises dispersee en France*, C. R. XXXVII, p. 743. Vgl. zijne *Confession: Au Roy*, C. R. XXXVII, p. 716.

tentari non modo passus est Deus, sed voluit." Daarom roept Calvijn (*In Gen.* 3:6) met Augustinus uit: »O miserum liberum arbitrium, quod adhuc incolume, tam parum habuit firmitatis." Want de eerste mensch was werkelijk met een vrijen wil geschapen, gelijk Pighius terecht had opgemerkt. 1) In dien rechten staat was des menschen »voluntas ad bonum eligendum libera." En al heeft de eerste mensch niet zoo-veel ontvangen, om in het goede te volharden: »excusabilis tamen non est, qui tantum accepit, ut sibi sponte arcesseret interitum" (*Inst.* I, 15, 8). Het eerste verbod diende niet, om den mensch een struikelblok voor de voeten te leggen; neen, dat verbod »obedientiae examen fuit, ut parendo Adam se Dei imperio libenter subesse probaret." Zijne bedoeling was geen andere, »quam ut Adam sua sorte contentus, se improba cupiditate altius non efferret." De belofte van het eeuwige leven en de bedreiging van den dood, »ad fidem Adae probandam et exercendam spectabat." Ongehoorzaamheid aan God was dan ook het wezen van Adam's eerste zonde. In de beoefening van de gerechtigheid zou Adam gelukkig zijn geweest; maar hij is meêgesleept door de inblazingen des Satans (*Inst.* II, 1, 4). »Suo vitio cadit primus homo. Propria malitia, quam acceperat a Domino puram naturam corrupit" (*Inst.* III, 23, 8).

Calvijn achtte, dat de voorbeschikking tot vallen Adam's verantwoordelijkheid en schuld geenszins verminderde. 2) Hij zag

1) *Defensio sanae* etc. C. R. XXXIV, p. 360.

2) Vgl. *De aeterna praedestinatione*, C. R. XXXVI, p. 313: „Jam etsi nonnisi sciente atque ita ordinante Deo cecidit Adam, seque et posteros perdidit: minime tamen id vel ad levandam ejus culpam, vel ad Deum crimine implicandum facit. Semper enim hoc spectandum, quod rectitudine, quam a Deo acceperat, sponte se privavit, sponte se peccato et Satanae addixit in servitutem, sponte in exitium se praecipitem dedit." p. 314: „Non propria germinaque peccati causa est arcanum Dei consilium: sed aperta hominis voluntas. — Intus mali sui causam quum inveniat homo, quid circuire prodest, ut eam in coelo quaerat?"

wel in, dat dit voor ons verstand niet geheel strookt, (zie zijn vroeger aangehaald woord uit de *Confession des Eglises dispersees en France*); doch hij wilde noch de alles omvattende Voorzienigheid Gods laten varen (en kon zich daarom Adam's val niet buiten de praedestinatie Gods om voorstellen), noch 's menschen antwoordelijkheid en schuld ook maar eenigzins vergoelijken. Hij plaatst daarom beide naast elkander, <sup>1)</sup> en zegt: »Haec quidem piis et modestis abunde sufficerent, et qui se homines reminiscuntur." Maar omdat er »virulenti canes" en »stulti homines" zijn, die zich niet ontzien, met God te twisten en Hem voor hunnen rechtbank te trekken, daarom wil hij naar eisch op de afzonderlijke bezwaren antwoorden (Inst. III, 23, 2). Hoe Calvijn die bezwaren beantwoordt, kan men gemakkelijk uit het begin van ons hoofdstuk opmaken; Calvijn zegt eenvoudig: »redeundum semper est ad solum divinae voluntatis arbitrium, cujus causa sit in ipso abscondita" (Inst. III, 23, 4). In het volgende hoofdstuk zullen wij zien, hoe de ellende des menschen door de zonde samenhangt met de praedestinatie.

Wij nemen de vrijheid, hier nogmaals op de eigenaardige methode der Institutie te wijzen. Lib. I, 15, 8 en II, 1, 4 behandelt Calvijn den val van Adam, en spreekt hier niet over de praedestinatie Gods; ja zelfs zegt hij op de eerstgenoemde plaats: »Hic intempestive quaestio ingeritur de occulta praedestinatione Dei." Eerst in het 3e Boek, waar Calvijn opzettelijk over de praedestinatie en electie handelt, past hij deze leer ook toe op den val en de ellende na den val, en beantwoordt dan, zoo goed hij kan, de bezwaren, die zich hier voordoen. Dit verschijnsel is niet gegrond in een streven naar ordelijke behandeling, maar hangt ten nauwste met Calvijn's methode zamen. Hierin verschilt Calvijn van

1) Bv. Inst. III, 23, 8: „Cadit homo, Dei providentia sic ordinante: sed suo vitio cadit."



Augustinus en Zwingli; hierin steekt de voortreffelijkheid van Calvijn's systeem boven het hunne. <sup>1)</sup>

Als *aanleiding*\* tot den val van Adam moet vooral *ongehoorzaamheid* genoemd worden. Reeds »prohibitio ab arbore scientiae boni et mali obedientiae examen fuit, ut parendo Adam se Dei imperio libenter subesse probaret." Gods bedoeling met dat gebod was, dat de mensch, »sua sorte contentus, se improba cupiditate altius non efferret." God beloofde het eeuwige leven als vrucht van het eten van den boom des levens, en dreigde met den dood, bij het proeven van den boom der kennis des goeds en des kwaads: »ad fidem Adae probandam et exercendam." Terecht noemt daarom ook Augustinus de »superbia" als begin van alle ellende. »Serpentis captione abducitur per *infidelitatem* mulier a verbo Dei;" ongehoorzaamheid heeft alzoo de verwoesting bewerkt. Dit wordt *Rom. 5: 19* tevens door Paulus bevestigd. In de tweede plaats meent Calvijn te moeten op-

1) Over de religieuze beteekenis van het dogma der praedestinatatie in de geref. geloofsleer spreekt zeer schoon *Schneckenburger*, Stud. und Krit., 1847, p. 947 vv. „Nicht die Notiz, dasz der Glaube an Christus und der Heilseffect desselben nur durch Gottes Gnade in mir aufgegangen, sondern die Zuversicht, dasz ich, durch den Glauben an Christus in den Besitz des Heils gesetzt, dasselbe sicher und unverlierbar habe, indem das Heil in Christo auch *mir*, dieser bestimmten sündhaften Person, schon bei dem ewigen Heilsrathschlusse zugetheilt worden, ist der Kern des Dogma's." — Het dogma van de praedestinatatie was dus „nicht eine theologische Consequenz, nicht eine Folgerung aus dem absoluten Abhängigkeitsgeföhle" maar veeleer ontstaan „aus einer Bestimmtheit des Selbst (lees liever: Heils) bewusstseins." *Dr. Muller, de Godsleer van Calvijn* p. 9, heeft deze gedachte aldus uitgedrukt: „De vastheid in zake van zaligheid, waarom het bij de hervormers in de eerste plaats te doen was, vindt hare uitdrukking in de leer der persoonlijke vóórverordineering." Schoon ook *dr. Gunning, Van Calvijn tot Rousseau*: „Geen bespiegeling is de leer der verkiezing over Gods wil en raad, ons toch verborgen en ondoorgrondelijk, noch oplossing van de door den Heiland zelf niet beantwoordde vraag, of er ook weinigen zijn die zalig worden; maar bemoediging voor hen die werkelijk gelooven: verzekering dat wat in hen omgaat, werk Gods, een eeuwig verzekerde, aan Gods trouw en niet aan onze nietigheid hangende vastigheid is."

geven: »quod non tantum Satanae illecebris Adam captus fuerit, sed *contempta veritate* (sc. verbo Dei), deflexerit ad mendacium;” door die verachting toch verloor de mensch alle vreeze Gods. En in de derde plaats noemt Calvijn als »radix defectionis:” »*infidelitas*.” Hieruit kwamen »*ambitio*” (de moeder der contumacia: »ut homines, abjecto Dei metu, sese projicerent quo ferebat libido”) en »*superbia* voort,” die nauw zamenhingen met »*ingratitude*” (»haec prodigiosa fuit impietas, terrae filio parum videri, quod ad similitudinem Dei factus esset, nisi accedat aequalitas”). Zoo kwam de »apostasia” tot stand, die gepaard ging met schandelijke verwijtingen tegen God (»dum Satanae calumniis subscribunt, quibus Deum et mendacii et invidiae et malignitatis insimulat”). Terecht heeft Bernardus opgemerkt, dat de deur des heils ons geopend wordt, »quum hodie Evangelium *auribus* recipimus: sicut illis fenestris, dum Satanae patuerunt, mors admissa fuit” (Inst. II, 1, 4). — »*Infidelitas*”, in den ruimsten zin des woords genomen, is alzoo de aanleiding tot den Val geweest. Zoo zegt Calvijn ook *In Gen* 3: 11. »In transgressionem en contumacia notatur peccati atrocitas, nam ut Deo nihil obedientia grátius est, ita nihil minus tolerabile, quam dum homines, *spretis ejus mandatis*, Satanae et propriae libidini obtemperant” En *In Gen.* 3: 6 »Fides quam habebat Heva verbo Dei, optima erat cordis et sensuum omnium custos. Nam postquam a fide et obedientia verbi cor defecit, secum pariter corruptit omnes sensus, ac per omnes tam animae quam corporis partes diffusa est pravitas. Initium ruinae — fuit defectio ab imperio Dei.”

Calvijn acht het in de Institutie t. a. p., kinderachtig om Adams eerste zonde toeteschrjven aan: »*gulae intemperies*.” Dan toch zou de grootste deugd zijn onthouding van ééne vrucht, »quum undique affluerent, quaecunque expetibiles erant deliciae, atque in beata illa terrae foecunditate non

tantum copia ad lautitias suppeteret, sed etiam varietas." <sup>1)</sup>

Met een enkel woord spreekt Calvijn *In Gen.* 3: 6 ook over den duur van den staat der rechtheid. Een veel verbreid gevoelen was, dat Adam en Eva nog op den dag hunner schepping gevallen waren; Augustinus zegt, dat zij slechts zes uren lang staande gebleven zijn. Calvijn meent ook, dat de rechte staat slechts kort geduurd heeft, en wel om twee redenen: zoodra Mozes hunne schepping verhaald heeft, gaat hij, zonder van iets anders melding te maken, tot den val over. De tweede reden is: »Si vel medico temporis spatio habitasset Adam cum uxore, non inanis certe fuisset Dei benedictio in propaganda sobole: sed Moses Dei beneficiis privatos fuisse significat, antequam uti consuescerent." (Niet onwaarschijnlijk is Calvijn tot dit gevoelen gekomen, omdat anders Ps. 51: 7 niet van toepassing zou zijn op Kaïn). Gaarne roept Calvijn daarom met Augustinus uit: »O miserum liberum arbitrium, quod adhuc incolume, tam parum habuit firmitatis." Calvijn acht het echter niet goed, hierover lange bespiegelingen te maken; maar beter is het, dat wij, »exinanita omni nostra fiducia, nos Christo vacuos offeramus, ut suis nos divitiis impleat."

Wat Calvijn leert aangaande den val van den eersten mensch, zou men aldus kunnen zamenvatten:

God heeft al het toekomstige vooruit bepaald; daarom ziet en weet Hij alle dingen vooruit. Dat God alle dingen

1) Over Adam's eerste zonde zegt *Ed.* '36 niets naders (*C. R.* XXIX, p. 28); *Ed.* '39 slechts dit, dat Adam niet lang staande gebleven is, „sed sua protinus ingratitude tot sibi collatis beneficiis indignum se reddidit." (*C. R.* XXIX, p. 308). Eerst *Ed.* '59 gaat er nader op in: het gebod, door God aan Adam geschonken, was een „obedientiae examen"; daarom kwam Adam's eerste zonde voort uit „inobedientia, infidelitas" en uit verachting van het Woord Gods; en hieruit kwamen voort: „ambitio, superbia, ingratitude en impietas" (onder deze laatste ondeugd verstaat Calvijn „terrae filio parum videri quod ad similitudinem Dei factus esset, nisi accedat aequalitas.").

vooruit ziet, beteekent, dat er in de wereld niets geschiedt zonder Gods wil. Daarom kan ook de val van Adam niet geschied zijn buiten Gods bestiering om; moet die val veel-  
 eer door God zijn beschikt. God schonk den mensch zooveel, dat hij *kon* volharden indien hij *wilde*; waarom God hem niet den wil geschonken heeft, om te kunnen volharden, blijft ons verborgen. Maar al was overeenkomstig het raadsbesluit Gods de zonde *noodzakelijk*, Adam werd daarom door God toch niet tot zonde *gedwongen*. Adam heeft niet aan God *willen* gehoorzamen; en daarom, »sua sponte, suo vitio cadit.” De praedestinatatie van den val vermindert Adam's verantwoordelijkheid dan ook niet. De vrome en zedige menschen berusten in deze (voor het natuurlijk verstand ongerijmde) leer. Door ongehoorzaamheid, door verachting van Gods geboden, kwam Adam tot zijne eerste zonde. Adam is gevallen denzelfden dag, waarop hij door God geschapen is.

---

Wij kunnen niet nalaten, dit hoofdstuk te besluiten, met een woord van sympathie voor hetgeen Calvijn ons aangaande den val van den eersten mensch heeft gegeven. Wie 1<sup>e</sup> ernst maakt met Gods voorbeschikking en Voorzienigheid; 2<sup>e</sup> ingezien heeft, dat de vrijheid van den wil moeilijk te verdedigen is; 3<sup>e</sup> den heiligen God niet tot „auctor mali” wil maken; en 4<sup>e</sup> zich zelve door het geweten verantwoordelijk weet voor zijne zonde; — moet bekennen, dat de vorm, waarin Calvijn de leer van den Val heeft voorgedragen, gelukkig mag heeten. Dat die vorm niet volkomen was, zag Calvijn even goed in, als zij, die Calvijn vaak hooghartig bestrijden. De vraag is hier niet: al of niet de waarheid volkomen uitdrukken (want er blijven voor ons altijd geheimen over), maar slechts, een meer of minder der waarheid nabijkomen.

---

## HOOFDSTUK IV.

---

### DE STAAT DER ZONDE.

---

Adams val heeft ontzettende gevolgen gehad. Door zijne zonde »Adam totum naturae ordinem pervertit in coelo et in terra.” Waarin die verbreking van de orde der dingen in den hemel bestond, wordt niet gezegd. Slechts dit: »Sursum et deorsum ex ejus culpa fluxit maledictio, quae grassatur per omnes mundi plagas”. (*Inst.* II, 1, 5.) Calvijn gaat terstond over tot de aarde. »Propter Adam maledicta fuit terra.” Gelijk Gods zegening van de aarde bestond in vruchtbaarheid, bestaat de vervloeking in »subductio gratiae”. Men vergete hierbij niet, »quod proprie loquendo, non de terra ipsa, sed de solo homine tota vindicta exigitur. Neque enim sibi terra fructificat: sed ut nobis ex suis visceribus alimenta suppeditet” (*In Gen.* 3 : 17). Die vervloeking openbaart zich alzoo in onvruchtbaarheid, maar ook in misgewas. »Quaecunque ergo vitiosa nascuntur, sciamus non nativos esse terrae fructus, sed corruptelas, quae a peccato originem habent” (*In Gen.* 3 : 18). Aeris intemperies, gelu, tonitrua, pluviae intempestivae, urido, grandines et quicquid



inordinatum est in mundo, peccati sunt fructus". Toch is er aan al die straffen een lichtzijde. »Non enim quid meriti sint fideles, in ipsis castigandis Deus reputat, sed quid illis in posterum utile sit; ac medici potius, quam iudicis partibus fungitur" (*In Gen. 3 : 19*). En wat Adam's verdrijving uit het Paradijs betreft, »Clementer exilium Adae mitigat Deus, quum illi domicilium in terra adhuc residuum facit: et victum illi ex cultura, quamvis laboriosa, assignat" (*In Gen. 3 : 24*). Aangaande de overige schepselen zegt Calvijn: »Creaturas neque praesenti statu contentas esse, neque tamen ita laborare ut sine remedio tabescant: sed parturire, quia eas manet instauratio in melius" (*In Rom. 8 : 22*).

Een der voornaamste gevolgen van Adam's zonde in zijne nakomelingen is hetgeen men *erfzonde* pleegt te noemen <sup>1)</sup>.

1) *Ed. '36* spreekt over de erfzonde niet anders dan in dezen zin, dat Adam alle gaven Gods heeft verloren: „quae calamitas non in ipsum tantum cecidit, sed in nos quoque defluxit qui semen eius sumus ac posteritas." Dit mag voor ons echter geen aanleiding zijn tot de verontschuldiging, „quod desit facultas et velut exhausti debitores solvendo non simus." Want, „culpa nostra est et peccati nostri quod nos vinctos tenet." En al kunnen wij dat niet geheel begrijpen, wij moeten er maar in berusten: „cum Deus sit justus scelerum vindex, agnoscamus nos oportet maledictioni obnoxios esse mortisque aeternae iudicium mereri" (*C. R. XXIX, p. 28 v.*). — Reeds in *Ed. '39* lezen wij, dat deze „haereditaria corruptio" door de Ouden „peccatum originale" genoemd werd, en dat zij dan door het woord „peccatum" verstonen: „naturae antea bonae et purae depravatio"; alsmede dat men bij dit vraagstuk niet over het Traducianisme behoeft te twisten, omdat, gelijk God de voor de menschelijke natuur bestemde gaven aan Adam had geschonken, zoo ook Adam ze verloren heeft „non tantum sibi, sed nobis omnibus." *Ed. '43* voegt er niets nieuws bij; *Ed. '50* deze gedachte: „Neque enim in substantia carnis aut animae causam habet contagio; sed quia a Deo ita fuit ordinatum, ut, quae primo homini dona contulerat, ille tam sibi quam suis haberet simul ac perderet." *C. R. XXIX, p. 308 vv.* — *Ed. '59* ontwikkelt deze gedachte nader en zegt, dat de „haereditaria corruptio," evenzeer als de val van Adam zelf, haren grond heeft in het raadsbesluit Gods. Want, daar het aan de natuur niet kan toegeschreven worden, dat door éénen mensch allen aan den dood onderworpen zijn, — „ab admirabili Dei consilio profectum esse mimine obscurum est. Quaero, unde factum est ut tot gentes una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum sit?"

Bij het onderzoek naar hetgeen Calvijn dienaangaande geleerd heeft, komt het er vooral op aan, welke beteekenis door hem aan het woord »*peccatum*» wordt toegekend. De »*maledictio*», welke Adam zich door zijne zonde op den hals heeft gehaald, is naar het gevoelen van Calvijn niet slechts op alle deelen der wereld gevallen (»*grassatur per omnes mundi plagas*»), maar ook op Adams geheele nakomelingschap (»*propagata fuit ad totam ejus sobolem*»). Waarin bestond nu die »*maledictio*» of »*poena*»? Hierin, dat Adam die te voren bekleed was met »*sapientia, virtus, sanctitas, veritas et justitia*»; thans verzonk in »*teterrimae pestes*», als: »*coecitas, impotentia, impuritas, vanitas et injustitia*»; en in deze zelfde rampen heeft Adam zijne geheele nakomelingschap gedompeld. Dit, zegt Calvijn, is nu die »*haereditaria corruptio*», welke de Ouden »*peccatum originale*» heetten; zij verstonden dan onder het woord »*peccatum*» de bedorvenheid van de vroeger goede en reine natuur<sup>1)</sup>. Over deze zaak hebben de Ouden veel getwist, daar het voor het natuurlijk verstand (»*communis sensus*») geheel onbegrijpelijk is, »*ab unius culpam fieri omnes reos et ita peccatum fieri commune.*» Dit verschil van meening is dan ook de reden, waarom de oudste kerkleeraars zich minder duidelijk over dit punt hebben uitgelaten, dan men eigenlijk zou verwachten. Vanwege die onbepaaldheid kon Pelagius optreden en leeren, Adam »*suo tantum damno peccasse, nihil nocuisse posteris*»; en voorts, dat de zonde van den eersten mensch op de gansche nakomelingschap overgegaan was, »*per imitationem, non propaginem*». Daarom beijverden zich de goedgezinden (en vooral Augustinus), om aan te

Calvijn zelf acht dit als een »*decretum horribile*», maar hij ziet zich door de consequentie gedwongen, het aan te nemen, *C. R. XXX, p. 704.*

1) »*Haec est haereditaria corruptio, quam Peccatum originale veteres nuncuparunt: peccati voce intelligentes naturae antea bonae puraeque depravationem.*»

toonen, »nos non ascita nequitia corrumpi, sed *ingentam* vitiositatem ab utero matris afferre". Het zou ook hoogst onbeschaamd zijn, dit te ontkennen. Daarom haalt David (Ps. 51 : 7) de belijdenis van zijn eigen verkeerdheid van zijne geboorte zelve op; en zoo is het met alle menschen gesteld. Wij allen worden geboren: »peccati contagione infecti"; ja reeds vóór onze geboorte zijn wij in Gods oogen »foedati et inquinati". Want niemand kan, zooals Job zegt (14 : 4) een' reine geven uit eenen onreine (Inst. II, 1, 5). Alle menschen zijn »sua origine inquinati"; want Adam is niet slechts »humanae naturae progenitor", maar als 't ware de »radix", zoodat door zijne verdorvenheid terecht het gansche menschelijk geslacht verdorven is, en velen tot zondaars gesteld. In Adam zijn allen gestorven, d. i. Adam is »causa, principium mortis nostrae (vgl. *In 1 Cor. 15 : 22*); ipse peccando, non sibi tantum cladem ac ruinam ascivit, sed naturam quoque nostram in simile praecipitavit exitium". En deze onze verdoemelijkheid is niet een gevolg van de zonde van Adam alleen, waarmede wij als zoodanig niets te maken hebben; maar van ons aller verdorvenheid <sup>1</sup>). Omdat wij wegens

1) „Neque id suo unius vitio, quod nihil ad nos pertineat: sed quoniam universum suum semen, ea in quam lapsus erat vitiositate infect." Deze woorden „quod nihil ad nos pertineat" zijn bevreemdend, daar toch Adam's vitium, ook naar Calvijn's voorstelling, de oorzaak is van de „vitiositas" van zijn zaad. Calvijn's bedoeling was, om onze verdoemelijkheid meer met onze eigene „vitiositas" in verband te brengen; dit streven is even prijzelijk als opmerkelijk. Vgl. *In Rom. 5 : 15*: „Quod unius delicto perisse nos tradit Paulus, sic accipe: quia ex ipso in nos corruptio transfusa sit. Neque enim sic perimus ejus culpa, quasi extra culpam ipsi simus: sed quia ejus peccatum (d. i. zondige daad) peccati nostri (d. i. zondige, bedorven toestand) causa est, exitium nostrum illi Paulus ascribit. Peccatum nostrum voco, quod nobis ingentum est, et cum quo nascimur." Vgl. t. a. p., in vs. 17: „Peccato Adae non per solam imputationem damnatur, acsi alicui peccati exigeretur a nobis poena: sed ideo poenam ejus sustinemus, qui et culpae sumus rei, quatenus scilicet natura nostra in ipso vitata iniquitatis reatu obstringitur apud Deum." Vs. 18 verklaart Calvijn dan ook: „Unius delicto constituti sumus peccatores."

onze verdorvenheid verdoemelijk zijn, zijn wij reeds in moeders schoot vervloekt, en zegt Paulus (Eph. 2 : 3), »natura omnes esse irae filios»; waar hij onze in Adam bedorven natuur bedoelt <sup>1)</sup>. Adam heeft zich zoozeer verdorven, dat eene »contagio» van hem op de gansche nakomelingschap is overgegaan. Wij worden allen »pravi» en »vitiosi» geboren, want wij worden »carnales» geboren (Inst. II, 1, 6). «Ex natura reatus» (Ibid. II, 1, 7).

Zooals wij vernamen, verstonden de Ouden bij de uitdrukking »peccatum originale» onder »peccatum»: »de bedorvenheid van de vroeger goede en reine natuur». Calvijn stemde stilzwijgend met hen overeen, en heeft zich streng aan die verklaring gehouden: in de uitdrukking »peccatum originale» vat hij het woord »peccatum» niet op als eene *daad* maar als een *toestand*; en wel die toestand, waarin het menschdom door Adam's eerste zonde gebracht is <sup>2)</sup>. Er deden zich ook bij deze opvatting van het woord »peccatum» bezwaren voor. Men zou namelijk kunnen vragen, of dat dan werkelijk wel »peccatum» is. Calvijn zegt

1) Vooral is hier belangrijk Calvijns verklaring van Eph. 2 : 3. Wij zijn kinderen des toorns, en wel, *van natura*, „id est, ipsa origine, et ab utero matris“. Uit onze natuurlijke verdoemelijkheid besluit Calvijn: „ergo peccatum in nobis haeret, quia Deus non damnat innocentes.“ Paulus leert, „nos cum peccato gigni, quemadmodum serpentes suum venenum ex utero afferunt.“ En zij die ontkennen, dat dit werkelijk „peccatum» is, weërspreken de woorden van Paulus. Wat men hier onder „peccatum» te verstaan heeft, wordt duidelijk uit de woorden, die er op volgen: „Nec mirum est, pravitatem, quae nobis a parentibus est ingenita, peccatum coram Deo censeri“. En Calvijn's gevoelen wordt nog duidelijker als hij zegt: „Haec damnatio manat a depravata natura.“

2) Als Calvijn het woord van Paulus Rom. 5 : 12: „in omnes homines mors pervagata est, quandoquidem omnes peccaverunt,“ wil verklaren zegt hij: „Istud peccare est corruptos esse et vitiatos. Illa enim naturalis pravitas, quam e matris utero afferimus, . . . peccatum tamen est coram Domino. . . Hoc est peccatum, quod vocant originale. . . Peccavimus igitur omnes, quia naturali corruptione omnes imbuti sumus: ideoque iniqui ac perversi. . . Deinde hic non agi de actuali peccato, colligere promptum est. . . Sequitur ergo, pravitatem nobis ingenitam et hereditariam notari.“

eenvoudig, dat zij, die »vere peccatum esse negant, repugnant Pauli verbis 1); nam ubi damnatio, illic certe peccatum esse oportet". Want, zegt Calvijn, deze onze verdorvenheid, waarin wij geboren worden, wordt voor God *als zonde beschouwd*; als ware zij, een gevolg van zondige daden, door ons bedreven. Daarom zijn wij van nature niet onschuldig, maar schuldig, „quia nunc non nascimur, qualis initio creatus fuit Adam, sed ex degenere et vitioso homine adulterinum semen" (vgl. *In Eph.* 2 : 3) 2).

Daarmede wilde Calvijn tevens den mond stoppen van andere bedillers, die meenden, dat deze zijne leer van het »peccatum originale" noodwendig het door hem verworpen Traducianisme onderstelde. Heeft Calvijn *In Eph.* 2 : 3 uiteengezet, hoe onze natuurlijke verdorvenheid door God geacht wordt, als hadden wij zelve haar veroorzaakt, — *In Ev. Joh.* 3 : 6 zegt Calvijn, dat zijne leer van het »peccatum originale" zeer wel bestaanbaar is met het Creatianisme. «Nam quod in persona unius Adae totum genus humanum corruptum fuit, non tam ex genitura provenit quam ex Dei ordinatione, qui sicut in uno homine nos omnes ornaverunt, ita spoliavit suis donis." Deze gulden woorden bevatten Calvijn's geheele leer van het »peccatum originale." Ze snijden alle vreemde voorstellingen af, die uit het verkeerd opgevatte  $\epsilon\phi\ \bar{\omega}$  *Rom.* 5 : 12, zijn voortgekomen; ontwijken al de beschouwingen, waardoor de zonde

1) Inst. II, 1, 8 zegt Calvijn van de „haereditaria naturae nostrae pravitas et corruptio": „Id est proprie quod a Paulo saepius peccatum nominatur." Vgl. *In Rom.* 3 : 9, waar Paulus zegt, dat zoowel Joden als Grieken onder de zonde zijn: „Esse sub peccato tantundem valet ac juste coram Deo pro peccatoribus damnari, vel teneri sub maledictione, quae peccatis debetur."

2) En indien iemand vraagt naar het nut van deze leer, dan zegt Calvijn: „Dicimus, homini ingenitam perversitatem ex haereditaria corruptione: ut quicquid peccat, sibi imputet, nec alio culpam transferat, quum in se ipso inveniat mali radicem. *Defensio . . . . adv. columnias Pighii*, C. R. XXXIV, p. 257.



tot een soort stoffelijke smet wordt gemaakt; stellen de z.g. erfzonde voor in haar wezenlijk karakter van toegerekende zonde, <sup>1)</sup> toegerekende schuld; en laten plaats open voor eene geheel gelijksoortige toerekening van de gerechtigheid van Christus aan allen die van Christus. Men vergelijkte over deze zaak ook *dr. Kuiper* in *de Heraut* No. 163.

Maar is het dan niet ietwat traducianistisch, met Calvijn te zeggen: »Eo nos esse contentos oportet, Dominum, quas voluit humanae naturae collatas dotes, apud Adamum deposuisse.” (Inst. II, 1, 7)? Vgl. *dr. P. J. Muller, de Godsteer van Calvijn*, p. 75 v. Eerlijk gezegd, wij zien niet in, dat deze woorden iets met het Traducianisme hebben uit te staan. God heeft aan Adam die gaven geschonken, waarmede Hij de menschelijke natuur wilde voorzien; Adam heeft die gaven verloren, — daarom worden, naar Gods bestel, al zijne nakomelingen zonder die gaven, d. i. bedorven, geboren. Die bedorvenheid bestaat in het verlies van die gaven, welke in Adam vóór den Val aanwezig waren; zij is dus niet een stoffelijke smet, die »per traducem” van de ouders op de kinderen overgaat; maar eene »*privatio*”, een beroofd zijn van hetgeen de mensch in den reinen toestand bezat. Deze »*privatio*” is eene »*corruptio*”, eene »*depravatio naturae antea bonae puraeque*,” en inzooverre kon Calvijn van die »*privatio*” spreken als van eene positieve zaak: <sup>2)</sup> »*A radice putrefacta*

1) Er is slechts tweëerlei zonde: eigen zonde en toegerekende zonde; van erfzonde, in den zin van geërfde zonde, laat zich door ons geene voorstelling vormen. Wil men het woord „erven” opvatten in den zin van „toegerekend worden”, dan zien wij er geen bezwaar in van „erfzonde” te blijven spreken. Men beginne evenwel altijd, indien men dat woord wil blijven gebruiken, met duidelijk te verklaren, wat men onder elk der beide deelen van de uitdrukking *erfzonde* wil verstaan hebben.

2) Gelijk ook *dr. Kuiper* t. a. p. terecht de zonde noemt: een ontstentenis van het goede. „De zonde is dus, hoezeer ook positief in haar werkingen, in haar wezen slechts eene negatie.”

rami putridi prodierunt, qui suam putredinem transmiserunt ad alios ex se nascentes surculos. . . . Ita corruptionis exordium in Adam fuit, ut perpetuo defluxu a prioribus in posteros transfundatur." En om nu weër alle Manicheïsme te weren, laat Calvijn op deze woorden volgen: »Neque enim in substantia carnis aut animae causam habet contagio: sed quia a Dea ita fuit ordinatum, ut quae primo homini dona contulerat, ille tam sibi quam suis haberet simul ac perderet." Toen Adam zijne gaven verloor, werd hij doemwaardig, daarom zeide Calvijn van de kinderen, die allen zonder die gaven geboren worden: »suam secum damnationem a matris utero afferunt." (Inst. II, 1, 8.) Slechts hiertegen zou iemand eenig bezwaar kunnen hebben, dat Calvijn; gelijk straks (in de uitdrukking »peccatum originale") aan het woord »peccatum;" zoo ook nu het woord »contagio" een anderen zin geeft, dan men er etymologisch aan zou toekennen. Toch zal het verband tusschen Adam's zonde en onze natuurlijke bedorvenheid ons wel nimmer geheel duidelijk worden.

Calvijn wil echter onder het »peccatum originale" niet slechts verstaan hebben: »carentia justitiae originalis." Hij wil het ook positief opvatten. »Non enim natura nostra boni tantum inops et vacua est; sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit." En daarom is de tweeledige werking dier erfelijke bedorvenheid deze: »primum facit reos irae Dei, tum etiam opera in nobis profert, quae Scriptura vocat opera carnis." (Inst. II, 1, 8.) En om deze redenen leert Paulus, »corruptionem non in una tantum animae parte subsidere, sed nihil a mortifere ejus tabe purum esse, aut sincerum." Een gewichtig bezwaar wordt door *dr. Pierson*, t. a. p. 158 v., ingebracht tegen Calvijns's leer van de door Adams zonde bedorven mensche-lijke natuur. Volgens Calvijn zou namelijk niets ter wereld (omdat God zich van alles bedient als van instrumenten en

telkens de werking van dat instrument bepaald en geeft), en zoo ook niet Adam vóór den Val, een natuur hebben. »In den tijd zijner onschuld had Adam nog geen natuur, maar een vrijen wil; hij miste de gave der volharding. Met zijn val heeft Adam niet alleen die gave verkregen, sedert toch volhardde hij in het booze, maar alle zijne nakomelingen hebben nu een natuur, een vaste, een onveranderlijke, een onverdelgbare natuur, die als een Nessuskleed aan hen blijft kleven, zoolang zij aan zichzelf zijn overgelaten. De zon behoeft niet te verzengen, de mensch *moet* duisternis zijn. De storm behoeft niet te vernielen, de mensch *moet* zichzelf en anderen verderven. Een verscheurend dier behoeft niet te verscheuren: God kan morgen dit niet noodig oordeelen, maar een mensch neen, een kind in den moederschoot *moet* den aard hebben en aanstonds toonen van een man, die voor zesduizend jaar het goede voor en in en om zich had, maar vrijwillig, opzettelijk het kwade heeft gekozen.»

»Vanwaar dit moeten? Op het bestaan van een soortgelijke noodzakelijkheid in de wereld had Calvijn ons niet voorbereid. Nergens vaste volgorde; hier alleen is zij onverbiddelijk. Gegeven een vader, zoo *moet* het kind zijn als die vader. Gegeven de eerste mensch, zoo *moeten* alle menschen bedorven zijn als hij. Waarom? Calvijn kan op die vraag geen antwoord geven, geput uit zijne wijsgeerige beginselen. Op elkander gebied is hij streng nominalist; den goddelijken wil plaats hij, even als het hoofd der Scotisten, op den troon van het heelal. Maar voor den mensch maakt hij een uitzondering. Voor den mensch neemt hij een natuur aan. Gods alvermogen heeft slechts éene grens. Een kind te laten geboren worden, vrij van de erfzonde, is buiten het bereik der goddelijke Almacht. Het overdrevenst supranaturalisme wordt hier plotseling het meest onverholen naturalisme.»

Wat deze woorden in het algemeen betreft, men vergeete bij eene bespreking van Calvijn nimmer, dat hij niet een wijsgeerige, maar een religieuze persoonlijkheid was. Ook waar zijne beschouwingen het karakter dragen van »eene natuurkundige, immers op waarneming der natuur gegronde leer'' (vgl. *dr. Pierson*, t. a. p., p. 153), vinden zij haren grond in Calvijn's godsdienstig geloof aan eene »creatio'', niet slechts »momentanea'', maar ook »continua''. God is, ook volgens Calvijn, niet slechts »omnium Creator'', maar ook »perpetuus moderator et conservator.'' En dit beginsel, op de afzonderlijke dingen der wereld toegepast, leidt er van zelf toe om met Calvijn te zeggen (Inst. I, 16, 2), dat alle onbezielde dingen niets anders zijn dan: »instrumenta, quibus Deus assidue instillat quantum vult efficaciae, et pro suo arbitrio ad hanc vel illam actionem flectit ac convertit.'' Hij wilde hiermede niet eene natuurkundige theorie leveren; als hij van de »res inanimatae'' zegt, dat zij, »*quamvis naturaliter singulis sit sua proprietates*,<sup>1)</sup> vim tamen suam non exserere, nisi quatenus praesenti Dei manu diriguntur'', dan is zijne bedoeling alleen, om niets aan de Voorzienigheid Gods te onttrekken. Calvijn dacht er niet aan, de vraag te stellen, hoë of in hoever er bij eene alles besturende Voorzienigheid Gods, sprake kon zijn van eene »proprietates'' van elk der bestaande dingen. Hij kent aan alle dingen eene »proprietates'' toe, en zegt tevens, dat zij alleen door Gods wil werkt<sup>2)</sup>. Het is daarom te sterk gesproken, wanneer

1) Zeer juist kent Calvijn aan de onbezielde dingen slechts eene „proprietates'' toe, en aan den mensch alleen eene „natura'', omdat hij het eenige redelijk zedelijke schepsel is.

2) Dit streven om Gode alle eer te geven, komt op gelijke wijze uit, *Psychop.*, C. R. XXXIII, p. 222, waar Calvijn zegt, dat de menschelijke geest onsterfelijk is, en toch niet „contra manum, Dei stare posse aut sine ejus virtute subsistere.''

men zegt, dat volgens de beschouwing van Calvijn niets ter wereld een natuur heeft. Inst. II, 2, 16 zegt Calvijn, dat God alles bestuurt, »*idque secundum uniuscujusque generis proprietatem, quam ei creationis lege attribuit.*» De dingen waren dus van te voren aangelegd op de wijze, volgens welke God ze zou besturen.

Wat nu Adam's natuur in den staat der rechtheid aangaat, zekerlijk, Calvijn beschrijft haar niet opzettelijk; hij stelt zich tevreden met haar te vermelden, om de bedorvenheid der natuur door de zonde te beter te doen uitkomen. Men kan daarom, naar onze bescheiden meening, niet zeggen dat de mensch, volgens Calvijn, vóór den Val nog geen natuur had. Calvijn heeft den zin ook van het woord »natuur» niet vooraf zoo scherp bepaald, dat hij er nergens eene andere beteekenis aan geeft dan: »een vast stel van eigenschappen, of van werkingen; verschijnselen met vaste gevolgen». Zoo zegt Calvijn, Inst. II, 1, 6: »*Certe habendum est, fuisse Adamum humanae naturae non progenitorem modo, sed quasi radicem, atque ideo in illius corruptione merito vitiatum fuisse hominum genus*»; — en hij kan hier onder »*humana natura*» wel niet iets verstaan, dat de mensch vóór den Val niet had <sup>1)</sup>. Hieruit volgt weér,

---

Alsook Inst. II, 2, 14, waar Calvijn de woorden „*universalem rationis et intelligentiae comprehensionem esse hominibus naturaliter inditam*”, aldus wil opgevat hebben, dat ieder in dat „*universale bonum*,” moet erkennen eene „*peculiaris Dei gratia*”; want hetgeen „*naturale inest omnibus*”, is toch „*prorsus gratuitum erga singulos beneficentiae Dei munus*.”

1) Hetzelfde kan men opmerken ten aanzien van de woorden, Inst. II, 1, 7. „*Eo nos esse contentos oportet, Dominum, quas voluit humanae naturae collatas dotes, apud Adamum deposuisse.*” Alsook van Inst. II, 1, 8: „*Videtur ergo peccatum originale haereditariae naturae nostrae pravitas et corruptio.*” Niemand zal bij deze laatste woorden onder „*natura nostra*” onze bedorven natuur kunnen verstaan. Vooral de woorden, Inst. II, 1, 2: „*Dicimus ergo naturali hominem vitiositate corruptum, sed quae a natura non fluxerit,*” toonen, dat Calvijn den mensch in den staat der rechtheid wel eene natuur heeft toegekend.



dat Calvijn hier over de menschelijke natuur spreekt, zonder voor een oogenblik de zonde in rekening te brengen; en dit zou Calvijn niet kunnen doen, indien hij de menschelijke natuur alleen voor een gevolg der zonde had gehouden. Calvijn's gevoelen was, dat de mensch ook vóór den Val eene natuur had; hoewel de korte duur van den rechten staat als van zelf medebracht, dat de menschelijke natuur toen nog niet die vastheid had verkregen, welke thans aan de bedorven natuur eigen is. Het begrip der »natuurlijkheid" is evenwel door den Val geheel omgekeerd; wat thans natuurlijk is, zou in den staat der rechtheid onnatuurlijk zijn geweest.

Vroeg men eindelijk, of het buiten het bereik der goddelijke Almacht is, om een kind te laten geboren worden, vrij van de erfzonde, — Calvijn zou eenvoudig antwoorden: »Eo nos esse contentos oportet, Dominum, quas voluit humanae naturae collatas dotes, apud Adamum deposuisse. Ideo illum, quum acceptas perdidit, *non tantum sibi perdidisse, sed nobis omnibus*". Zulk een vraag kon bij Calvijn dus niet opkomen, (dit staat in verband met zijne eigenaardige leer van de erfzonde). Gods alvermogen vond in Calvijn's voorstelling dan ook geenszins haren grens in de bedorvenheid van Adams gezamenlijke nakomelingen, — want deze is (gelijk uit de zoeven aangehaalde woorden blijkt) juist door God gewild. Bovengenoemde vraag zou dus in Calvijn's gedachtengang beteekenen: of God iets kan willen in strijd met zijnen wil; en voor dit vraagstuk heeft Calvijn zich nooit geplaatst gezien. Naar onze bescheiden meening bestaat daarom de voortreffelijkheid van Calvijn's leer van de erfzonde juist hierin, dat zij haar supranaturalistisch karakter zoo goed heeft bewaard.

Calvijn's leer van de erfzonde is derhalve deze: God heeft aan Adam gaven geschonken en daarbij bepaald, dat hij

ze voor ons alles behouden en verliezen zou. Door zijne zonde is Adam's natuur van die gaven beroofd; evenals onze natuur. Allen komen wij »privati" ter wereld, en daarom doemwaardig. Dit is de hoofdgedachte van Calvijn in deze materie <sup>1)</sup>; en men doet o. i. wel, wanneer men niet te sterk drukt op die uitdrukkingen van Calvijn, welke die hoofdgedachte niet veronderstellen. Dat Calvijn van de erfzonde eene afgeronde leer voordragt, zal echter wel niemand beweren; de oorzaak van dit verschijnsel is hierin gelegen, dat hij tusschen het Creatianisme en Traducianisme weifelde. En hiermee kunnen wij overgaan tot de bespreking van *het beeld Gods in den staat der zonde*.

Bij de bespreking van den mensch, zooals hij geschapen is naar het *beeld Gods*, mochten wij reeds zien, dat Calvijn onder dat beeld Gods verstaat des menschen oorspronkelijke zedelijke reinheid en rechtheid, maar er soms ook onder begrijpt: »*tota praestantia, qua eminent hominis natura inter omnes animantium species*". De tweeslachtigheid, die daarin valt op te merken, moet zich ook doen gelden in het antwoord, dat Calvijn geeft op de vraag, welken invloed de zonde op dat beeld Gods heeft gehad. Want verstaat men onder het beeld Gods des menschen oorspronkelijke zedelijke reinheid en rechtheid, zoo moet men zeggen, dat het door de zonde geheel vernietigd is; maar neemt men die uitdrukking in den ruimeren zin van de gansche voortreffelijkheid, waardoor God den mensch boven de overige schepselen verheven heeft, dan moet men zeggen, dat het door de zonde niet geheel vernietigd is, — omdat de zondige mensch nog altijd boven de dieren staat. Zoo laat zich o. i. ge-

1) Die hij ook in *Rom. 5 : 12* vv. uitgewerkt vindt.

makkelijk verklaren, hoe Calvijn nu eens zegt, dat het beeld Gods door de zonde geheel verloren is gegaan, en dan weër, dat de mensch niet geheel opgehouden heeft, drager van het beeld Gods te zijn. Doch laat ons zien, of zich op deze wijze dit deel van Calvijns Anthropologie laat verklaren.

Calvijn is ook hier geheel praktisch. Hij ontzegt den mensch alles, waarop hij zich zou kunnen beroemen, en beschouwt als het doel der zelfkennis, »ut quisque maxime suae calamitatis, inopiae, nuditatis, ignominiae conscientia dejectus sit et consternatus". Hij zegt, dat het geenszins gevaarlijk is, den mensch te veel te ontnemen, »dummodo recuperandum in Deo discat quod sibi deest". Want men kan den mensch niet het geringste toekennen, of hij wordt hoovaardig, — en nederigheid is, naar het bekende woord van Augustinus, de eerste en laatste deugd des christens (Inst. II, 2, 10 en 11).

Sedert de mensch gezondigd heeft, is hij van alle »spiritualia dona" verstoken, »quibus in spem salutis aeternae instructus fuerat". Onder deze geheel verloren gaven behooren: »fides, amor Dei, caritas erga proximos, sanctitatis et justitiae studium"; alsmede »sanitas mentis et cordis rectitudo" (Inst. II, 2, 12). En elders (Inst. II, 3, 2) zegt Calvijn, dat de mensch de »justitia", d. i. »integritas" en »puritas" verloren heeft, alsook de »intelligentia" om God te zoeken. Daardoor mist de mensch de vreeze Gods en woont er niets goeds in hem <sup>1)</sup>. Toch erkent Calvijn volmondig, »mentem hominis, quantumlibet ab integritate sua collapsam et perversam, eximiis tamen etiamnum Dei donis vestitam esse et exornatam". Hij wijst op de scherpzinnigheid van de »natuurlijke" menschen, en zegt dan: »talibus

1) T. a. p. „anima isto exitiali gurgite immersa, non ex vitiis modo laborat, sed omni bono vacua est."

exemplis discamus quot naturae humanae bona Dominus reliquerit, postquam vero bono spoliata est" (Inst. II, 2, 15). Ook »aliquid intelligentiae et iudicii residuum manet una cum voluntate"; hiermede wil Calvijn echter niet zeggen »mentem integram et sanam esse". Eveneens is de »ratio"; daar zij een »naturale donum" is; niet geheel weggenomen, »sed partim debilitata, partim vitiata fuit, ut deformes ruinae appareant". Voorts zegt Calvijn, dat *Joh. 1 : 5* duidelijk uitgesproken is, »in perversa et degenera hominis natura micare adhuc scintillas, quae ostendant rationale esse animal, et a brutis differre, quia intelligentia praeditum sit". Zoo is ook de wil, »quia inseparabilis est ab hominis natura", niet verloren gegaan; »sed pravis cupiditatibus devincta fuit, ut nihil rectum appetere queat". Wat het intellect aangaat: »perpetuae caecitatis ita eum damnare, ut nihil intelligentiae ullo in genere rerum reliquium facias, non modo verbo Dei, sed sensus etiam communis experimento repugnat". Ten bewijze hiervoor beroept Calvijn zich op de algemeen menschelijke begeerte »indagandae veritatis, ad quam minime aspiraret, nisi aliquo ejus odore ante percepto". De mensch »veritatis amore naturaliter rapitur; cujus neglectus in brutis animantibus arguit crasum absque ratione sensum"; doch de mensch kan de waarheid niet vinden (Inst. II, 2, 12). Calvijn zegt, »esse aliam quidem rerum terrenarum intelligentiam, aliam vero coelestium". Tot de eerste soort rekent hij die zaken, »quae cum vita praesenti rationem relationemque habent, et quodammodo intra ejus fines continentur". Hiertoe behoort vooral, »civilis cujusdam et honestatis et ordinis universales impressiones inesse omnium hominum animis". Een zeker rechtsgevoel is allen gemeen; vandaar, »de legum capitibus dum inter se disceptant homines, in quandam aequitatis summam consentiunt". Hieruit blijkt zeer zeker

»debilitas humanae mentis"; daarentegen ook, »inspersum esse universis semen aliquod ordinis politici". En dit is een treffend bewijs, »in hujus vitae constitutione nullum destitui luce rationis hominem (Inst. II, 2, 13)."

Allen hebben eenige bekwaamheid, om de »artes tum liberales tum manuariae" te beoefenen; »in eis etiam apparet vis humani acuminis". En hoewel niet allen alles kunnen beoefenen, »satis tamen communis energiae certum specimen est", dat er bijna niemand gevonden wordt, »cujus in arte aliqua perspicentia non se exserat". De waarheid in het woord van Plato, dat alle leeren slechts herinnering is, is deze, »esse ingenitum humano ingenio ejus principium". En zoo blijkt duidelijk, »universalem rationis et intelligentiae comprehensionem esse hominibus naturaliter inditam". Toch moet ons dit wel opwekken tot dankbaarheid jegens God, want God scheidt somtijds idioten (»moriones"), »in quibus repraesentat quibus excellat dotibus hominis anima, nisi ejus lumine perfusa"; hetgeen toch allen gemeen hebben, is »prorsus gratuitum erga singulos beneficentiae Dei munus (Inst. II, 2, 14)."

De waarheidszin der heidensche schrijvers toont ons, »mentem hominis, quantumlibet ab integritate sua collapsam et perversam, eximiis tamen etiamnum Dei donis vestitam esse et exornatam". Men miskenne die gaven niet: »non enim dona spiritus, sine ipsius contemptu et opprobrio, vilipenduntur". Of, zoo vraagt Calvijn, zal men ontkennen, »veritatem affulsisse antiquis jureconsultis, qui tanta aequitate civilem ordinem et disciplinam prodiderunt?" Kan men zeggen, »philosophos caecutisse, cum in exquisita ista naturae contemplatione, tum artificiosa descriptione?" Men kan toch niet beweren, »mentem illis defuisse, qui arte disserendi constituta, nos cum ratione loqui docuerunt;" evenmin, »eos insaniise, qui medicinam excudendo, suam industriam no-



bis impenderunt". Of kunnen we »mathemata omnia" voor »amentium deliria" houden? Zijn ook niet de wetenschappelijke geschriften der Ouden voortreffelijk en bewonderenswaardig? Al het goede is van God afkomstig, gelijk ook de heidensche dichters erkennen; en daarom, »talibus exemplis discamus quot naturae humanae bona Dominus reliquerit, postquam vero bono spoliata est" (t. z. p., 15). Zeer terecht toont alzoo Augustinus aan, »ut gratuita homini dona post lapsum detracta esse, ita naturalia haec quae restabant, corrupta fuisse" (t. z. p., 16). Wanneer men dus alleen die »dona gratuita," die na den val verloren zijn gegaan, tot het beeld Gods rekent, moet men zeggen, dat dit beeld door de zonde geheel vernietigd is; maar rekent men er ook toe die »dona naturalia," die na den val wel bedorven, maar toch niet weggenomen zijn, dan moet men zeggen, dat het beeld Gods door de zonde wel bedorven en mismaakt, maar toch niet geheel verloren gegaan is. Dikwijls rekent Calvijn deze laatste er toe, en zegt dan, na gewezen te hebben op het verschil dat er onder de menschen in het algemeen bestaat ten aanzien van aanleg, ontwikkeling etc.: »Caeterum in hac diversitate conspicimus tamen aliquas imaginis Dei superstites notas, quae totum humanum genus ab aliis creaturis distinguant (t. z. p., 17)."

In geestelijke zaken zijn de menschen »talpis caeciores." Men zou verwacht hebben, dat Calvijn zich vergenoegd zou hebben, met de menschen in dit opzicht »blind" te noemen, maar hij doet dit niet, omdat hij niet kan ontkennen, »sparsim quaedam apud philosophos de Deo legi scite et apposite dicta." God heeft die wijsgeeren »exiguum divinitatis suae gustum" geschonken, maar toch is dit niet voldoende, om tot de waarheid door te dringen; de »veritatis guttulæ" die in hunne boeken aanwezig zijn, zijn met grove leugens vermengd. De menschelijke rede kan niet vatten, »quis sit

verus Deus qualisve erga nos velit esse" (t. z. p. 18). Calvijn vergelijkt den stekeblinden mensch bij een reiziger, die 's nachts bliksemstralen ziet. Terecht heeft *dr. Pierson* t. a. p., p. 16 ook hier weêr gewezen op de tegenstrijdigheid van Calvijn.

Calvijn wil nu uit de Schrift bewijzen, «humanam rationem in rebus divinis caecam prorsus esse et stupidam." Hij meent, dat Johannes dit (*Ev. 1 : 4*) »pulcherrime" aan toont; maar, vreemd genoeg, zegt Calvijn nu terstond daarop, dat Johannes aanwijst, »quidem hominis animam fulgore divinae lucis irradiari, ut nunquam plane vel exigua saltem ejus flamma, vel saltem scintilla destituatur, sed ea tamen illuminatione Deum non comprehendere (t. z. p., 19)." Maar dan kan ook niet gezegd worden, dat volgens de Schrift de menschelijke rede in goddelijke zaken »caecam prorsus esse et stupidam." Calvijn's bedoeling was ook hier geheel van praktisch godsdienstigen aard, om nl. aan te wijzen, »hominem tantum ad intelligenda Dei mysteria valere, quantum ejus gratia fuerit illuminatus (vgl. t. z. p., 21). »Daarentegen wil Calvijn (op grond van *Rom. 2 : 14, 15*) niet beweren, dat de menschen »in vitae ratione" geheel blind zijn; hetgeen echter strekt, om hun allen grond tot verontschuldiging te benemen; en dit is de reden, waarom Plato ten onrechte zegt, dat er slechts uit onwetendheid gezondigd wordt (t. z. p. 22). Het geweten, dat onderscheidt maakt tusschen goed en kwaad, neemt alle verontschuldiging van onwetendheid weg (t. z. p., 23). Wat wij reeds meermalen aangeduid hebben, behoeft slechts te worden herhaald: Calvijn wil niet een streng-wetenschappelijk systeem geven, maar eene uiteenzetting van de chr. leer, voor alle eenigszins ontwikkelden verstaanbaar.

Maar men mag niet ontkennen, dat zijne praktisch godsdienstige besprekingen niet altijd nauwkeurig rekening houden

met de streng-wetenschappelijke eischen der logica. Wij zijn gedachtig geweest aan den raad, door *prof. Cramer* gegeven, <sup>1)</sup> maar kunnen niet anders spreken.

Thans komen we tot Calvijn's voorstelling van des menschen vrijheid na den Val. <sup>2)</sup> Reeds vroeger hebben wij er op gewezen, hoe Calvijn bij de bespreking van den rechten staat, de »arbitrii libertas" nu eens aan het intellect dan eens aan de »voluntas" toekende; en hoe moeilijk het ook daardoor is, te verstaan, wat Calvijn zich aangaande de »arbitrii libertas" in den rechten staat heeft voorgesteld.

Calvijn's leer van 's menschen wil na den val rust geheel op de leer van de zonde, vgl. *Joh. 8 : 24.* »Peccatores sumus natura, itaque sub peccati jugo detinemur. Quodsi totus homo peccati imperio subjacet, ipsam certe voluntatem, quae praecipua est ejus sedes, arctissimis vinculis constringi necesse est." (*Inst. II, 2, 27*). Daarom is het woord van *Prof. Doedes* zoo uitnemend, »dat de Gereformeerde kerk den »vrijen wil" niet bestreden heeft op grond van een wijsgeerig determinisme, maar van de leer der zonde, naar de Heilige Schriften." Wie dit vergeet, ziet zich ook hier geenszins door Calvijn bevredigd, en stelt hem onbillijke eischen. Calvijn was niet een man van metafysische onderzoekingen; hij was praktisch en wilde de vrome zielen stichten, opbouwen.

Doch zien wij nu wat Calvijn van den wil in den staat

1) *Prof. C.* zegt in zijne bekende verhandeling over „*de Schrifbeschouwing van Calvijn*," Nieuwe Bijdragen, Dl. III, p. 119: „Wanneer wij met een man als Calvijn te doen hebben, zullen wij ons wel tienmaal bedenken, voordat wij hem van inconsequentie beschuldigen." Helaas, na het verschijnen van Dr. Pierson's boek over Calvijn heeft de logica en consequentie van Calvijn in veler schatting belangrijk moeten dalen.

2) Vgl. dr. Pierson, t. a' p., p. 164 vv.

der zonde zegt, ter plaatse, waar hij er opzettelijk over handelt. (Inst. II, 2).

Calvijn begint met te zeggen, en door eenige voorbeelden te bewijzen, dat de oude kerkleeraars; uitgenomen Augustinus; allen de menschelijke krachten te hoog hebben geschat. <sup>1)</sup> Het is af te keuren, dat de Latijnsche schrijvers; alsof de mensch nog in den staat der rechttheid verkeerde; de uitdrukking »liberum arbitrium" zijn blijven gebruiken; en onbegrijpelijk, dat de Grieksche schrijvers zich niet schaamden, het nog veel aanmatigender woord *αὐτεξούσιον* op den wil toe te passen, alsof de mensch zijn eigen meester is. Ook de Scholastieken, hoewel verstandiger, <sup>2)</sup> hebben den mensch te veel overig gelaten.

Calvijn maakt (t. z. p. 5) de opmerking, dat, wanneer de schrijvers over den vrijen wil handelen, »non quid ad civiles seu externas actiones, sed quid ad divinae Legis obedientiam valeat in primis requirant." Maar, zegt hij, al is dit laatste het voornaamste, zoo mag toch het eerste niet geheel worden voorbijgezien. Want de mensch heeft geen vrijen wil tot goede werken, tenzij hij door de bijzondere genade Gods ondersteund worde; ja zelfs mag niet toegegeven, »hominem suapte natura bonum quodammodo, licet inefficaciter, appetere." En daarom is het in Bernardus af te keuren, dat hij, »bonam quidem voluntatem opus Dei esse asserens, homini tamen hoc concedit, ut motu proprio bonam ejusmodi voluntatem appetat (t. z. p., 7)."

In overeenstemming met Lombardus, wil Calvijn <sup>3)</sup> den

1) Inst. II, 2, 9 zegt Calvijn: „Scriptores omnes ecclesiastici, excepto Augustino, ita ambigue aut varie in hac re loquuntur, ut certum quidpiam ex eorum scriptis haberi nequeat."

2) t. z. p., 6: „videat lector, quantum a sanioribus Scholasticis dissentiam."

3) T. a. p.: „Pronuntiat Lombardus, non liberi arbitrii ideo nos esse, quod ad bonum et malum, vel agendum vel cogitandum, peraeque polleamus, sed duntaxat quod coactione soluti sumus." En Calvijn laat hierop volgen: „Quae libertas non impeditur, etiamsi pravi simus, et servi peccati, et nihil quam peccare possimus."

mensch een' vrijen wil toekennen, »non quia liberam habeat boni aequae ac mali electionem, sed quia male *voluntate* agit, non *coactione*." De mensch wordt dan wel niet tot zonde gedwongen, maar toch »vineta tenetur peccati compedibus ejus voluntas." Dit is de reden, waarom Calvijn; van groote woorden afkeerig; 1) de uitdrukking »liberum arbitrium" buiten dienst dienst wil gesteld hebben. 2) Want verreweg de meesten, die den mensch een »liberum arbitrium" hooren toekennen, zullen er onder verstaan, »illum esse et mentis suae et voluntatis dominum, qui flectere se in utramvis partem a se ipso possit." Hoe goed verklaard, de uitdrukking geeft bijna altijd tot misverstand aanleiding (t. a. p., 7).

Calvijn volgt ook hier geheel het voetspoor van Augustinus, die leert, »hominem, libero arbitrio male usum, et se et arbitrium suum perdidisse;" dat de mensch in den staat der zonde geen andere vrijheid bezit dan eene »emancipatio" of »manumissio a justitia"; en eindelijk, »liberum arbitrium constitui per gratiam Dei" (want alleen »ubi spiritus Domini, ibi libertas.") Inst. t. a. p., 8.

De reden waarom Calvijn aan den natuurlijke mensch ook geen vrijheid wil toekennen, is geheel van praktischen aard; »Non enim periculum est ne sibi nimium adimat homo, dummodo recuperandum in Deo discat quod sibi deest." De mensch kan zich niet ook het geringste toekennen, »quin et inani confidentia se perdat et divinum honorem ad se traducens, immanis sacrilegii reus fiat." Alle gedachten aan eigen kracht zijn inblazingen, van hem, „qui primos paren-

1) T. a. p.: „*Equidem λογομαχίας abominor.*"

2) T. a. p., 8: „*Si quis vocis hujus usum non prava intelligentia sibi permittat, per me quidem non vexabitur ob eam rem; sed quia sine ingenti periculo non posse retineri censeo, magno contra ecclesiae bono futurum si aboleatur, neque ipse usurpare velim, et alios, si me consulant, abstinere optarim.*"



tes induxit ut diis esse similes vellent" (Inst. II, 2, 10.). »Quanto magis in te infirmus es, tanto magis te suscipit Dominus." Het is goed, den mensch alles te ontnemen; want, „nostra humilitas Dei est altitudo." t. z. p.

Maar toch wil Calvijn, Inst. II, 2, 26, den wil zelven weder onderzoeken, en in 't voorbijgaan merkt hij (in strijd met zijne boven vermelde bewering) op, „magis hujus esse electionem, quam intellectus." De geheele uitkomst van dat onderzoek is deze, dat er in den zondigen mensch wel een „naturale boni desiderium" aanwezig is; maar deze „appetitibus magis ab essentiae inclinatione quam mentis deliberatione profisciscitur." De mensch heeft dezen „appetitus" met de dieren gemeen; want ook dezen gaan, „ubi species boni, quae sensum moveat." De mensch „sine ratione, sine consilio, naturae inclinationem instar pecudis sequitur." Dat „naturale boni desiderium" is dus niets dan een „naturale hominibus bene habendi desiderium" even als de dieren „bene sibi esse cupiunt." Die „appetitus" is dan ook geen „proprius voluntatis motus," maar slechts eene »naturalis inclinatio." Dit streven ontspruit niet uit »virtus" of »justitia", maar bedoelt slechts een verbetering van den toestand: »ut scilicet homo bene habeat."

Men zou verwachten, dat Calvijn nu op de onderscheidende werkzaamheid van het intellect zou wijzen, en herinneren aan het uitnemende woord, dat hij Inst. I, 75, 7 had gesproken: »Sit officium intellectus, inter objecta discernere, prout unumquodque probandum aut improbandum visum fuerit; voluntatis autem, eligere et sequi quod bonum intellectus dictaverit; aspernari ac fugere quod ille improbarit." Hij had dan gelegenheid gehad, om te spreken over de verblinding, verwarring (of hoe men het ook noemen wil) van het intellect, als den grond van de bedorvenheid van den wil; dan ware gebleken, »sitne penitus ita omni

ex parte vitiata corruptaque voluntas, ut nihil nisi malum generet; an particulam aliquam illaesam retineat, unde nascantur bona desideria." En zoo ware dan duidelijk geworden, hoe het komt dat er niemand is, »cui non grata sit aeterna beatitudo," en toch niemand «nisi spiritus impulsu (ad eam) aspirat." Maar Calvijn vergenoegt zich met een beroep op *Joh. 8 : 34*, en zegt dan: »Quodsi totus homo peccati imperio subjacet, ipsam certe voluntatem, quae praecipua est ejus sedes, arctissimis vinculis constringi necesse est." Calvijn wil slechts wijzen op de waarheid van Augustinus' woord: »(Confitere) quidquid boni habes esse Deo; a te quicquid est mali"; en daardoor de lezers op het hart drukken, dat geen enkele goede beweging van onzen goeden wil voorafgaat aan de genade van den Heiligen Geest, die het goede in ons moet werken (Vgl. *Inst. II, 2, 27*). Want dit moeten allen weten, „ineluctabili calamitate omnes oppressos, e qua emergere non possint, nisi misericordia Dei eruantur". *Inst. II, 3, 20*. Vgl. het t. z. p., 5. aangehaalde woord van Bernardus: »Simpliciter velle, hominis; male velle, corruptae naturae; bene velle, gratiae."

De „origo conversionis" is dan ook „in voluntate" gelegen. De wil wordt daarbij niet vernietigd, maar „vertitur ex mala in bonam (t. a. p. 6)." Die omkeering is geheel en al het werk Gods; zoodat het louter genade van God is „ubi velle bonum incipimus, qui ad malum toto animo sumus naturaliter propensi. (t. a. p., 8)." Die gebondenheid van den wil heft de verantwoordelijkheid van den mensch niet op, omdat »non minus *voluntarie* peccat, qui *necessario* peccat." (*Inst. II, 5, 1* ). Daarom wordt ook de zondaar naar recht gestraft voor zijne overtredingen. Maar al kan de mensch uit zichzelf niet naar vermaningen luisteren, — zoo mag

1) Dat deze onderscheiding een uitvlucht is, hebben wij reeds vroeger opgemerkt.

men toch wel den zondaar waarschuwen; omdat de Schrift het doet, en er het oordeel door verzwaaard wordt (t. a. p., 4 en 5).

Ook mag men zich tegen de leer van de gebondenheid van den wil niet beroepen op de Schrift, die den mensch opwekt zich tot God te bekeeren, omdat de Schrift op andere plaatsen genoegzaam aanwijst, dat de bekeering geheel en al het werk van God is. (t. a. p., 6 vv). Evenmin op de beloften Gods, waarvoor Hij ons «ad beneficia sua demerenda evitat;» omdat God door die beloften den menschen »quodammoda attestatur, quam indigni sint sua benignitate,» (t. a. p. 10).» Noch ook op de vermaningen der Schrift, om den wil Gods te volbrengen, omdat zij ons tevens zegt, dat God alleen ons daartoe de kracht kan schenken, (t. a. p. 11 vv.)

---

Zoo ziet men, dat Calvijn zijn praktischen geest tot het laatste blijft vertoonen. Hij schreef zijn werk niet voor de «wijsgeeren» maar voor de vrome zielen, die tegenover de verderfelijke leer der Roomsche Kerk, de leer des Christendoms zuiver wenschten te kennen, en niet alleen 's menschen ellende door de zonde wilden besproken hebben, maar ook vernemen, langs welken weg de mensch tot verlossing kan komen. Calvijn heeft op eene voortreffelijke wijze aan dien wensch voldaan, door een systeem te geven, dat uit den aard der zaak wel aan bezwaren onderhevig is, maar toch altijd ten hoogste onze belangstelling en waardeering waardig zal zijn. Wie zal den invloed berekenen, door dezen reuzengeest op tijdgenooten en nakomelingen geoefend?

Toch mag deze hartelijke sympathie voor Calvijn en zijne hoofdgedachten ons de oogen niet doen sluiten, wanneer iemand ons kwetsbare plaatsen in hem aanwijst; wij worden daardoor voor te groote en ongeoorloofde vereering van Calvijn gevrijwaard. Onze liefde tot Calvijn bekoelt daarom nog in het minst niet; want de hoofdgedachten, door hem ontwikkeld, zijn ten allen tijde de spijs voor het leven van de Gemeente des Heeren.

## STELLINGEN.

---

### I.

Calvijn's Anthropologie kan slechts dan billijke waardeering vinden, wanneer zij beschouwd wordt, als voor »pii lectores» bestemd; dit mag ons evenwel geenszins de tweeslachtigheid, die menigmaal in haar wordt gevonden, doen voorbijzien.

### II.

De methode van Calvijn's »Institutio» is aan te bevelen boven die van Augustinus' »de Civitate Dei.» *hij is de*  
*lezing*

### III.

In overeenstemming met de methode van Calvijn's Institutie moet de leer van de verkiezing behandeld worden.

### IV.

De bewering, dat Jezus van Nazareth nooit bestaan heeft, berust op vooroordeel.

### V.

De gelijkenis van den rijken man en den armen Lazarus heeft niet ten doel om aan te toonen, dat er na den dood nog gelegenheid tot bekeering is (vgl. G. A. van der Brug-



ghen, Geloof en Vrijheid, 1882, p. 1 vv.); veeleer is het tegenovergestelde het geval.

## VI.

Joh. 10 : 30 ziet alleen op de eenheid in macht, niet ook op het eens wezens zijn van den Vader en den Zoon.

## VII.

Jezus' opstanding is een bewijs van zijne zondeloosheid.

## VIII.

Alleen in Christus zijn het goddelijke en het menselijke eens wezens, niet buiten Hem.

## IX.

Het christologisch resultaat der oude Kerk is niet bevredigend.

## X.

Ten onrechte hebben de Staten-overzetteren Rom. 5 : 16 en 18 het woord »schuld" ingevoegd.

## XI.

Rom. 5 : 18<sup>a</sup> moet vertaald worden: »Zoo dan, gelijk het door ééne misdaad tot veroordeeling over alle menschen gekomen is, enz."

## XII.

Uit 1 Cor. 15 : 29 blijkt niet, dat Paulus het βαπτισθῆναι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν heeft goedgekeurd.

## XIII.

Niet gegrond is de meening, dat Paulus Jacobus' leer van de werken heeft willen bestrijden.

## XIV.

De berichten des O. T. geven ons geen recht om den uittocht der Israëlieten uit Egypte als een »Religionskampf» (Ewald) te beschouwen.

## XV.

Men miskent het karakter der profetie, wanneer men daarbij de individualiteit van den profeet, en den tijd, waarin hij leefde, buiten rekening laat.

## XVI.

Het beeld Gods bestaat negatief in de gansche voortreffelijkheid van den mensch boven de overige schepselen, en positief in 's menschen goddelijken aanleg en bestemming, — en kan daarom niet gezegd worden, door de zonde vernietigd te zijn.

## XVII.

Alle kerkelijke dogmatiek is kritisch.

## XVIII.

De dogmatiek mag slechts een onwillekeurig (maar daarom niet minder krachtig) apologetisch karakter dragen.

## XIX.

De geschiedenis der godsdiensten behoort niet tot de Encyclopedie der chr. theologie, wel echter tot den kring der wetenschappen, door den Godgeleerde te beoefenen.

## XX.

Kennis van de israelitische godsdienst behoort van alle candidaten in de Godgeleerdheid, die van de andere godsdiensten alleen van de doctorandi gevorderd te worden.

## XXI.

Het monnikschap hangt in zijn diepsten grond met het Pelagianisme zamen; doch ten onrechte wordt het stichten van kloosters Karel den Groote als eene misdaad toegerekend.

## XXII.

Godsdienst, losgemaakt van de historie, heeft op zijn best de waarde van eene wijsgeerige bespiegeling.

## XXIII.

De menschelijke wil is het resultaat van motieven; een vrije of niet gemotiveerde wil is derhalve niet denkbaar.

## XXIV.

De bekende uitspraak: »Ego cogito ergo sum'', wordt door de identiteit der subjecten gewettigd.

## XXV.

De dogmatiek, gegrond op degelijke Bijbelstudie, moet het centrum zijn van Godgeleerd hooger onderwijs.

## XXVI.

Godgeleerd hooger onderwijs, niet in allen deele op het Woord Gods gegrond, werkt verlamkend op hen, die het volgen.

## XXVII.

Aftekeuren zijn pogingen, om eene *reservatio mentalis* te vergoelijken bij het afleggen van de belofte, die bij het proponentsexamen van de a. s. predikanten der Ned. Herv. Kerk vereischt wordt.

---

