



Zwingli's leer van het godsdienstig geloof

<https://hdl.handle.net/1874/287087>

12
ZWINGLI'S LEER
VAN HET GODSDIENSTIG GELOOF.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT,

OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS

DR. H. C. MILLIES,

BEWOON HOOGLEERAAR IN DE WIJSDIJKERTE EN LETTEREN,

met toestemming van den Academischen Senaat

EN

VOLGENS BESLUIT VAN DE GODGELEERDE FACULTEIT,

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID,

AAN DE HOOGESCHOOL TE UTRECHT,

OP MAANDAG DEN 16^{den} APRIL 1866, TE 2 UREN,

IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN DOOR

SAMUEL CRAMER,

CEBORNEN TE MIDDELBURG.



MIDDELBURG.

J. C. & W. ALTORFFER.

—
1866.

WILLIAM B. JENN

AN ART GALLERY

AMERICAN ARTISTS

O. H. MILLER

WILLIAM B. JENN

WILLIAM B. JENN



WILLIAM B. JENN

WILLIAM B. JENN

AAN MIJNE OUDERS.

VAN NURE OUDERS

Het deel van ZWINGLI'S ¹⁾ systeem, dat de titel van dit proefschrift als onderwerp daarvan vermeldt, omvat hetgeen de latere Protestanten onder het formeele gedeelte hunner dogmatiek begrepen. Mijne behandeling daarvan sluit zich in vele opzichten het naast aan de resultaten van Prof. SIGWART aan: resultaten, van welke juistheid een persoonlijk verkeer met Dr. SPÖRRI, privaatsdocent der Theologie te Zurich, die van ZWINGLI het voorwerp van speciale onderzoekingen heeft gemaakt, mij te meer kon overtuigen. H. H. Bestuurderen der Algemeene Doopsgezinde Societeit en Curatoren van haar Seminarium, wier welwillendheid mij na de zeer gewaardeerde opleiding, aan deze hare inrichting ontvangen, tot het bezoeken van buitenlandsche academiën in staat stelde, komt daarvoor mijn bijzondere dank toe.

Het is hier de plaats om een woord van dank te richten tot de theologische Faculteit der Utrechtsche Hoogeschool, voor de welwillendheid, die mij, dissenter en vreemdeling, steeds van haar te beurt viel. Bovenal geldt die dank U, Hooggeleerde VAN OOSTERZEE, zeer geachte Promotor! Door mijne opleiding en studiën tegenover die richting geplaatst,

¹⁾ De plaatsen uit ZWINGLI'S werken zijn aangchaald volgens de uitgave van SCHULER en SCHULTHESS. Van het eerste deel stond de latijnsche editie mij niet altijd ten dienste: vandaar, dat ik hier en daar de Duitsche uitgave daarvan heb geciteerd.

welke in U haren geleerden en welsprekenden woordvoerder begroet, en bepaaldelijk in de opvatting van het door mij gekozen onderwerp van Uwe zienswijze afwijkende, gevoel ik mij niettemin hoogelijk aan U verplicht voor Uwe wenken en opmerkingen, waarvan ik met dankbaarheid gebruik heb gemaakt. Juist bij dat verschil van opvatting waardeer ik te meer de moeite, die Gij U voor dit proefschrift hebt willen getroosten, en de belangstelling, welke ik steeds van U mocht ondervinden.

Bijna aan het eind van mijn studietijd gekomen, is het mij behoefte U, mijne hooggeschatte leermeesters, Hooggeleerde HOEKSTRA en DE HOOP SCHEFFER! dank te zeggen voor alles, wat ik aan Uwe wetenschappelijke leiding, aan Uwe mij steeds bewezene hartelijkheid, ik zou bijna zeggen, vriendschap, bovenal aan Uwe pogingen om eene veetzijdige en in waarheid vrijzinnige richting aan de studiën Uwer discipelen te geven, ben verschuldigd. Ontvang in 't bijzonder Gij de verzekeringen mijner erkentelijkheid, Hooggeleerde HOEKSTRA! voor de voortlichting, waarmede Gij uit den schat Uwer geleerdheid mij bij het samenstellen van dit proefschrift bereidwillig hebt bijgestaan. En niet minder Gij, Geliefde Vader! die door Uwe belangstelling van het begin af in dit stuk betoond, niet met raad alleen, maar ook metterdaad, en de zorg door U daaraan te koste gelegd, de redenen tot innige dankbaarheid nog hebt vermeerderd, welke U reeds in zoo talloos vele opzichten en in zoo hooge mate van mij toe komt.

INLEIDING.

Gelooven is eene zedelijke, eene wilsdaad ¹⁾: dus kunnen alle historische en metaphysische stellingen, die in het afgetrokkene of in werkelijkheid voor eene objectieve bewijsvoering vatbaar zijn, als zoodanig geene voorwerpen van het geloof wezen. Terwijl het jeugdige Protestantisme het eerste lid dezer stelling streng vasthield tegenover het Katholiek beweren: „fides est, cujus vi omnino assentimur iis, quae tradita sunt divinitus” ²⁾: zijn er drie eeuwen noodig geweest, eer het tot erkenning van het tweede kon geraken, en volledig is die erkenning ook nu nog op verre na niet. De geesten, die reeds in de 16^{de} eeuw deze consequentie uitspraken en handhaafden, hebben het onderspit moeten delven tegen de macht van de eischen des tijds; deze scheen toen nog eenen concreten, positief kerkelijken, ja objectieven geloofsinhoud te vorderen. En zelfs de heroën

¹⁾ Of: toestand. De strijd hierover gaat ons niet aan, wij drukken hier op het zedelijke moment tegenover het verstandelijke.

²⁾ *Catech. Rom. de Symbolo*: I, 1.

der Hervorming waren tegen dezen stroom niet bestand. Reeds in 1525 verklaart zelfs LUTHER, de groote held des geloofs, dat bergen verzet, omdat het den mensch inwendig vernieuwt en maakt tot medearbeider Gods: „Unser Wiertheil sagt, dass eitel Brot und Wein im Abendmahl sei, nicht der Leib und Blut des Herrn. Glauben sie und lehren darin Unrecht, so lästern sie Gott und lüngenstrafen den Heiligen Geist, verrathen Christum und verführen die Welt. Ein Theil muss des Teufels und Gottes Feind sein, da ist kein Mittel ¹⁾. Der Glaube hält es für Wahrheit, dass Christus im Brot sei” ²⁾. Zoo was het geloof wederom een voor waar houden van meeningen geworden. Dezelfde man, die in 1523 schreef: „Wer und wo und wann Jemand glaubt, der ist Gottes Diener, er sei zu Sinai oder zu Babylon, er sei ein Heide oder Jude” ³⁾, wijdde van 1525 af zijne krachten aan het opstellen van een nieuw: *Quicumque vult salvus fieri, ita sentiat*. Den grooten Hervormer had zijn mysticisme, soms zelfs tot quietisme toe overhellende, tot het omhelzen dier gevoelens gebracht, voor hem van zijn geloof onafscheidelijk; zijn positivisme en angstige, vaak maar al te zeer gerechtvaardigde vrees voor radicaal subjectivisme, weêrhiield hem gehoor te geven aan de eischen der critiek op zijne godsdienstige voorstellingen, en van de eerbiediging der rechten van andere subjectiviteiten in dezen. LUTHER's ontrouw aan het oorspronkelijk Protestantsch geloofsbegrip heeft zich gewroken aan de kerk, waaraan hij zijn naam schonk en waarop hij den stempel zijner persoonlijkheid drukte. Lange jaren heerschte in het Lu-

¹⁾ Werke, uitgave van WALCH: XXX, 27. ²⁾ T. a. p., 76.

³⁾ Erlanger uitgave van IRMISCHER: XXXIX, 186.

theranisme vermenging en verwarring van het vroom geloof met dat monster van theologische geleerdheid, dat in de *Loci* zijne uitdrukking vond; eene verwarring, die onverdraagzaamheid en lecrheiligheid moest baren. En dit laatste ware nog meer het geval geweest, indien niet ook hierin natuur boven leer ging, en het ethisch geloof zich in duizenden had gehandhaafd nevens of zich leunende aan de voorstellingen eener ter goeder trouw aangenomene orthodoxie; geen dogmatisme kon den levenden geest van Christus dooden: daartoe was in den boezem der rechtzinnigheid zelve te veel ware levenskracht. Erger was een ander gevaar: het vasthouden aan verouderde wetenschappelijke begrippen, tot ongerijmdheden toe, kon, bij de verwarring dier begrippen met den geloofsinhoud, slechts het ongeloof in de hand werken. — En in de Gereformeerde kerk? ZWINGLI'S geest, in BULLINGER nog herlevende, werd spoedig uitgebluscht, en moest bij de verdere ontwikkeling van kerk en leer geheel wijken vóór dien van CALVIJN; van CALVIJN, die in het vierde boek der *Institutio*, geloof en trouw aan de zuivere leer bijna geheel kon gelijk stellen ¹⁾, nadat hij in het derde het zedelijk karakter van het geloof zoo krachtig had gehandhaafd. Wel vergeten wij niet, dat hij op de eerste plaatsen over de kerk handelt, en de zuivere leer, in de Schrift als wetboek vastgesteld, voor haar bestand noodig had; maar reeds waar hij over het individueel geloof spreekt, wordt op de *notitia* en *cognitio* als moment daarvan een nadruk gelegd, die de vermenging van godsdienst en theologie onder zijne volgers verklaart. Het Socinianisme beproefde te doen,

¹⁾ O. a. IV, 1, 11: *salva et illibata doctrina, qua constat incolumitas pietatis.*

wat het rationalisme later met beter gevolg in de Luther-
sche kerk volbracht: eene nieuwe *Denkgläubigkeit* te
leveren. 't Is duidelijk: hoe verder men zich verwijderde
van den frisschen protestantschen geest, die nog uit den
aanvang der zestiende eeuw nawoei, hoe meer men, vooral
in de Luthersche kerk, in het uitspinnen en ontwikkelen
van een metaphysisch stelsel, en het construeeren van de
geschiedenis van Israël en der oudste kerk, het wezen der
rechtgeloovigheid zocht: — terwijl ook het piëtisme in
dezen geene doortastende hervorming te weeg bracht: — te
meer was de opgang, dien het rationalisme maakte, ver-
klaarbaar en natuurlijk. De éénige verandering was im-
mers deze, dat thans de godsdienst en het geloof bestond
in een denken en redeneeren, niet meer volgens de ortho-
doxe, maar volgens de algemeen menschelijke categorieën.
Alle rationalisme toch staat, methodologisch beschouwd,
niet tegenover rechtzinnigheid als dogmatisme, maar is
slechts eene wijziging van hetzelfde verschijnsel: denk-
vroomheid. Of mijne overtuigingen aangaande Gods wezen
voor mijne bewustheid rusten op symboolgeloof of op de
rationalistische bewijzen; of ik uit eerbied voor de letter
der Schrift, of met BRETSCHNEIDER e. a. uit de vruchten
des Christendoms, tot het bovennatuurlijke van zijn oor-
sprong besluit: zoo ik godsdienstig geloof en dergelijke
meeningen gelijk stel, dan staan deze standpunten niet zoo
ver van elkander af; op beide heeft het geloof zijn zuiver
zedelijk karakter verloren; op beide heet verstandelijke
reflectie de weg tot geloof, tot kennis en gemeenschap met
God, ter zaligheid.

Toch had het Protestantisme in de leer van het Testi-
monium Spiritus Sancti een denkbeeld uitgesproken,
dat het zedelijk-godsdienstig, en dus subjectief karakter
van het geloof had kunnen redden, en de opvatting daar-

van als eene innerlijke daad of toestand van den mensch had kunnen handhaven tegenover die, welke daarin het voor waar houden van heilswaarheden en heilsfeiten zag. Maar het was reeds te laat. Toen men op deze leer gewicht legde was het met de vloeibaarheid der godsdienstige voorstellingen gedaan, de uitspraken van 's menschen religieus gemoed waren reeds gedogmatizeerd. Het *Testimonium* werd onverbrekkelijk vastgehecht aan de Schrift, en het gold als zijne taak, onze zelfstandige, zedelijk-vrije instemming uit te spreken met overtuigingen, die buiten het gebied van alle zedelijke vrijheid liggen, met meeningen omtrent feiten en verschijnselen, die niet gemoed of geweten, maar de studie van geschiedenis en natuur ons leert. Weldra werd ook de leer van het *Testimonium* een *locus* in de dogmatiek, deze laatste als ontwikkeling van den geloofsinhoud beschouwd. De heerlijke waarheid daarin opgesloten ging voor de wetenschap schier geheel verloren in een tijd, toen men een objectieven positieven geloofsinhoud verlangde, en ook meende gevonden te hebben. Voor de wetenschap: geheel los toch bleef dit leerstuk staan naast de *fidēs historica*, die uit het dogmatisme voortvloeien moest. Al sprak het getuigenis van Gods geest luide in veler harten, het dogmatisch bewustzijn vorderde iets anders: Schriftgezag en eene uitsluitend daaraan vastgeknoopte werking van Gods geest. CALVIJN, die de leer van het Getuigenis des H. Geestes zoo sterk op den voorgrond plaatste, wilde daarmede het objectieve der geloofsovertuigingen geenszins geloochend zien; ZWINGLI, voor wien alle geloof opging in de subjectieve verzekerdheid van in onmiddellijke betrekking tot God te staan, kent het Calvinistische *Testimonium* niet.

Juist dit leerstuk is altijd gebruikt als de brug, waar

over het dogmatisch bewustzijn van elke eeuw, ook der 19^{de}, en het geloof der Vaders elkander konden naderen, en dient dikwijls om de principiële overeenstemming van de grondleggers der Gereformeerde kerk en van hunne nazaten, kinderen van een zoo geheel anderen tijd, aan te toonen. Gerechtvaardigd is de poging hiertoe zekerlijk door het feit, dat wij Protestanten historisch op de schouderen dier groote mannen staan, en leven in eene gemeenschap waaraan zij (ook weder in historische afhankelijkheid van de kerk vóór hen) het leven schonken, waarin hun geest zetelt en werkt. Maar bovendien bestaat er ook voor de critiek van onze geloofsinhoud geen beter middel, en is er geen betere toets van onze godsdienstige overtuigingen, dan ons te verdiepen in de denkbeelden dier groote mannen, die waarlijk door eene crisis te bewerken in de godsdienstige voorstellingen van hunnen tijd, de godsdienstige ontwikkeling hebben bevorderd en eene schrede voorwaarts hebben gebracht; mannen, die in diepte van gemoed en scherpzinnigheid van denken nog thans onze leermeesters kunnen en moeten zijn. Zullen zij dat echter in waarheid wezen, dan hebben wij ons te hoeden voor een gevaar, dat wellicht nergens sterker dreigt dan op dit gebied, n. l. het gevaar van romantiek: het idealizeeren van het verouderde, en de poging om het alzoo geïdealizeerde weder ingang te verschaffen, gepaard met het zoeken en dan ook vinden van onze godsdienstige ideeën, zoo hoog mogelijk veredeld, in de voorstellingen en woorden, die vóór eenwen in zwang waren. Voorzeker, onze voorstellingen reinigen of verhelferen, 't kan wel geschieden door ons te verdiepen in die van mannen, die boven ons staan: maar niet wanneer wij hun voorstellingen uit onzen gedachtenkring toedichten. Immers in het laatste geval kunnen wij niets nieuws ontleenen aan het uit ons eigen binnenste geputte. Beschouwen wij de

Hervormers ook, niet gelijk zij in waarheid geweest zijn, maar gelijk wij wenschten dat zij geweest waren, opdat wij hen in alle opzichten als onze geestverwanten mochten begroeten, dan verliezen zij voor ons hunne waarde ook om deze reden: sommige hunner voorstellingen, die wij bij onbevooroordeelde beschouwing geheel verwerpen zouden, worden wel op deze wijze aannemelijk gemaakt; maar vele andere, die in het rechte licht beschouwd, denkbeelden uitspreken, in onzen tijd nieuw en daarvoor wellicht van het grootste belang, maakt men door eene dergelijke behandeling zoo goed als onkenbaar ¹⁾.

Ook ZWINGLI heeft door de boven vermelde beschouwingswijze zoo niet eene verregaande miskennis, dan toch zeker eene onjuiste waardeering van zijn persoon en theologie ondervonden, doordien hij, eenmaal opgenomen in de rij der Vaderen en Stichters der Gereformeerde kerk, nu het hem eigenaardige, van de leer dezer kerk zoo gansch en al afwijkende, in het oog van velen verloor. In rijkdom van godsdienstig leven, in scherpzinnigheid van denkbeelden, in helderheid van voorstelling, bovenal in eene onbevooroordeelde en onbenevelde critiek zijner overtuigingen, deed hij voor geen der Hervormers onder. Hem ontbrak noch LUTHER's diepe mystiek in den edelen zin des woords noch diens geestkracht; MELANCHTHON's gemoedelijkheid en vredelievendheid waren hem eigen, toch was hem ook CALVIJN's starre consequentiezucht en diens organizeerend vermogen niet vreemd. Maar dit alles was bij hem in harmonie, zonder eenzijdige verheffing van het eene ten koste van het andere. Vandaar het aantrekkelijke, dat zijn

¹⁾ Zoo is bijv. ZWINGLI's exegese volgens onze begrippen van historisch-grammaticsche uitlegging zeer gebrekkig, — en kan toch zijne praktische en stichtelijke schriftbehandeling ons vele belangrijke wenken geven.

leven, vol rusteloozen ijver voor de heilige zaak en toch evenzeer vol liefderijke belangstelling waar het zoogenaamde kleinere belangen geldt, voor ons heeft. Hij wordt niet medegesleept door den stroom der omstandigheden, zijne overtuigingen zijn geenszins vruchten van geweldige schokken in zijn leven; hij weet van den aanvang zijner loopbaan af, wat hij wil, en laat zich door niets van het spoor brengen, dat hij eens heeft ingeslagen. In LUTHER's theologie spiegelt zich de strijd af tusschen de geestelijke machten, die in den aanvang der 16^{de} eeuw om de heerschappij dongen; een strijd, die ook in zijn binnenste met alle heftigheid werd gestreden. De Duitsche hervormer en zijn tijd staan in veel nauwer betrekking tot elkander, — zij die betrekking ook eene tegenstelling, — en oefenen een veel sterkeren invloed op elkander uit, dan bij ZWINGLI het geval was. Deze laatste leefde in een kring, die onbewust reeds met Rome had gebroken, die onder humanistischen invloed stond, de Schrift kende en las, en den jongen wijsgeer en geestelijke allerlei denkbeelden en voorstellingen gaf, welke met de scholastieke dogmatiek al zeer weinig hadden te maken. ZWINGLI behoefde niet gelijk LUTHER met zijn tijd of zijn eigen verleden te breken ¹⁾: hij had van de door hem opgenomene theologische elementen slechts eenige verder te ontwikkelen, deze aan zich zelve en anderen openbaar te maken, en tot klare bewustheid te brengen wat onbewust en met geheel

¹⁾ Onjuist is daarom, gelijk ook uit het verder ontwikkelde volgt, de voorstelling, waarbij men in ZWINGLI's optreden te Einsiedeln tegen SAMSON, of eenig ander feit, eene analogie met het aanslaan der stellingen door LUTHER zoekt. ZWINGLI's hervormingswerk sloot zich zeer geleidelijk aan de ontwikkeling zijns tijds aan. Hij zelf en zijne tijdgenooten leggen dan ook op deze prediking tegen den aflat volstrekt geen bijzonder gewicht.

andersoortige elementen vermengd in veler harten leefde. Zijne taak was het, dat krachtig uit te spreken, daarmede tegen Rome op te treden, dat tot een nieuw beginsel te stellen, waaruit hij het gansche kerkelijke en maatschappelijke leven kon hervormen. Wat de uiterlijke vaststellingen van kerk en leer betreft, behoefde ZWINGLI slechts den stroom zijns tijds te volgen en dien verder te leiden; hij is eenigszins met dien medegegaan. Maar die stroom volgde geene scherp bepaalde richting, maar leidde tot even zoovele verschillende denkwijzen, als hij uit verschillende bronnen was samengevloeid.

Den blijvenden stempel van zijn geest op de kerk te drukken, die hij mede in 't leven riep, is het deel van den Hervormer van Duitsch-Zwitserland niet geweest. En dat was ook onmogelijk: bij de geheele beweging treedt ZWINGLI's persoonlijkheid niet zoo sterk op den voorgrond. Hij is de type, en eene der edelste typen van het geslacht, dat die Hervorming tot stand bracht; haar eigenlijke grondvester is hij niet. Bovendien, de Zwingliaansche veelzijdigheid en vrijzinnigheid, vooral zijn idealisme en spiritualisme, ontnam aan zijn werk den vasten, scherp afgebakenden grondslag, dien het Lutheranisme en Calvinisme hadden: er bleven daarin al te ongelijksoortige bestanddeelen bestaan. Alle individuen tot zijn eigen hoog religieus standpunt op te heffen, was voor ZWINGLI uit den aard der zaak onmogelijk, zijne werkzaamheid was daartoe ook van te korten duur; toen hij viel en OBCO-LAMPADIUS te gelijker tijd bezweek, waren MYCONIUS e. a. vooral BULLINGER en wie er verder van ZWINGLI's geest doortrokken waren, niet bij machte de leidende gedachten van dat groote hervormingswerk ongerept te handhaven, of de gemeente en de leer, gebouwd op idealistischen grondslag, te vrijwaren tegen den overmachtigen invloed van

CALVIN'S positivisme, dat zooveel beter aan alle schokken en invloeden van buiten weêrstand kon bieden. ZWINGLI is voor talloos velen ten zegen geweest, heeft ook als burger, als staatsman, in het Zurichser republiekje veel goeds gewerkt: maar 't bleven invloeden in 't kleine, vruchtbaar voor de individuen, niet gewichtig voor het groot geheel. Spiritualisten brengen zelve geene wereldhervorming tot stand. Waarlijk onze liefde en bewondering, onze eerbied en sympathie voor ZWINGLI vermindert niet, wanneer wij het volmondig erkennen: al het grootsche in de reformatie, al wat eigenlijk de oude orde van zaken omverwierp en in het halve beschaafde Europa eene nieuwe te voorschijn riep, is onverbrekkelijk aan den naam en den persoon van LUTHER en niet aan dien van ZWINGLI verbonden. LUTHER is het geweest die vorsten en volken, den machtigen adel en de scholen der godgeleerden, heeft gewonnen en hunne geestdrift heeft doen ontvlammen voor het nieuwe, het heilige beginsel; LUTHER, die paus en keizer trotseerende, door zijn heldenmoed en geesteskracht het eeuwenheugende gebouw der hierarchie deed wankelen op zijne grondslagen, en ten deele vernielde. Doch niet LUTHER's theologie bracht dit grootsche werk tot stand, maar zijne persoonlijkheid en de omstandigheden. Het overal smelende vuur heeft hij in licht laaien gloed doen vlammen; en met recht ziet half Europa met eerbied en bewondering op tot den held, die overal de gisting en roering, de machtige beweging te voorschijn riep, uit wier vruchten later duizenden zegen en zaligheid zouden putten. Of het zegenrijk verwerken van de elementen dezer beweging niet meer de taak geweest is van hen, die in andere opzichten scherp tegenover het Lutheranisme staan, de THAMER's, SCHWENCKFELD's, de Anabaptisten etc., blijft altijd nog de vraag. De vruchten, die het Lutheranisme voor zoo ver

het positief opbouwend en organizeerend werkte, voortbracht, ook de bittere klachten van LUTHER zelven ¹⁾ over den nieuwen staat van zaken die, — vergeleken met de vroegere toestanden — niet altijd van groote verbetering en vooruitgang getuigde, maken alle idealizering van de eerste Protestanten, wat ernst en zedelijke ontwikkeling betreft, onmogelijk. In dezen heeft de Hervorming hare lichtzijde meer aan den kant der Zwingliaansche beweging.

De positiviteit, die ZWINGLI in den drang der tijden, schier ondanks zijn stelsel had aangenomen, vond spoedig na zijn dood van buiten een krachtigen steun, en werd welhaast gestereotypeerd, maar veranderde juist daardoor geheel van karakter. Eene halve eeuw na zijn dood was er geen echt Zwinglianisme meer: de Gereformeerde kerk bekeerde zich van zijne zuiver ethische opvatting van het geloof, en werd eene dogmatische kerk. ZWINGLI wordt in de meeste landskerken, ook in de Nederlandsche ²⁾,

¹⁾ Om niet te spreken van het donkere beeld, dat SCHWENCKFELD, THAMER enz., vooral ook de Anabaptisten ons van de Luthersche kerk teekenen. Zij waren uit de kerk getreden om de onheiligheid harer ambtsdragers, van wie dezelfde kerk toch de zaligheid hunner zielen afhankelijk stelde, omdat Rome alzoo als het ware onheiligheid wettigde, en de gewetens krenkte en geweld aandeed. En zouden zij dan vrede vinden in eene nieuwe gemeenschap, die met hare rechtvaardigingsleer, in hun oog veel te uiterlijk, denzelfden weg scheen in te slaan? Althans de werkelijkheid bewees de onjuistheid van deze laatste meening niet; een apostaat als WIZEL is een maar al te verklaarbaar verschijnsel.

²⁾ Toen Dr. J. TICHLER zijn „*Huldreich Zwingli de kerkhervormer*” schreef (Utrecht 1858, 59), stelde hij een ijverig onderzoek in naar mogelijke sporen van Zwingliaanschen invloed in ons land: hij vond diens naam zelfs bijna onbekend, zijn persoon en leer geheel vergeten, niet dien van BULLINGER, wiens postille hier en daar in gebruik was. En is 't niet opmerkelijk, dat terwijl ons vaderland in de 16^{de} en 17^{de} eenwen roem draagt op eene belangstelling in de godgeleerdheid, eene theologische ontwikkeling als elders zelden werd gevonden, terwijl in ons land

een onbekende, een vreemdeling. Ook de voortzettingen van het Anabaptisme, dat toch zijn aanzijn dankte aan de beweging, waaraan ook ZWINGLI arbeidde, die hij ten deele geleid had, vergaten spoedig haren oorsprong; bekrompen, angstvallige eerbied voor de letter der Schrift trad in plaats van de bezielende sympathie met de profeten en godsmannen der oudheid.

Zoo is ZWINGLI een man, die niet alleen aan de zestiende eeuw, maar aan alle eeuwen toebehoort, een geest, die de banden verbrak, waarin anderen door hunnen tijd of omgeving zijn geboeid. Want zeiden wij boven, dat hij als het ware met zijn tijd medeging, daarmede bedoelden wij alleen, dat hij accommodeerend naar de bestaande toestanden en naar zijne omgeving te werk ging, terwijl vele algemeen heerschende denkbeelden in zijne voorstellingen eene bevestiging of aanknoopingspunten vonden. Doch ondanks die verwantschap stond zijne beschouwing in hare consequentiën vrij wat hooger dan het standpunt van zijn tijd, en reikte zij ook vrij wat verder. ZWINGLI leefde met zijnen tijd mede zonder aan ééning element van de toenmalige geestelijke ontwikkeling een oppermachtigen invloed op zich toe te staan. Daarvoor grepen die elementen

de geschriften werden gedrukt en uitgegeven van alle mannen der kerk uit alle tijden, onze boekhandel niets van ZWINGLI's hand verspreide, dan een werkje van 96 bladz. 12^o: *Korte en klare uytlegghing des christelijken ghelófs, van Hulrich Zwinghel verkondicht en weinigh jaren voor zijn dóódt, an den christelijken kóning gheschreven. Na 't voorbeeldt van Zurich, uyt het latijn in duijtsch overghezet door A. L. K.* Amsterdam 1644. Het boekje is opgedragen aan H. GHELDORP, predt. te Amsterdam, en bevat tevens de voorrede van BULLINGER en den *Anhang van 't Nechtmaal en de Mis*. — De Remonstranten mogen in enkele opzichten (bijv. verhouding van kerk en staat) eenigszins Zwinglianen zijn, zijn kenmerkend spiritualisme deelden zij zeker niet.

niet diep genoeg in zijn leven in. In zijne schriften aanschouwt men geenszins een man, die zich na moeitevollen strijd uit de banden der monnikheiligheid heeft losgerukt, of die tegen humanistisch ongelooft een bitteren kamp heeft moeten voeren: geene worsteling heeft zijne heup verwricht. Ja, hier en daar zou hij den indruk van een kamergeleerde maken, die den strijd des levens niet kent, indien niet de inhoud zijner schriften eene diepte en ernst van levenservaring openbaarde, die eerbied en bewondering, ja liefde afdwingt. Juist dat los zijn van alle richtingen, vooroordeelen, van al het karakteristieke, dat één bepaald tijdperk eigen is, dat streven naar het algemeen menschelijke, dat humanistische in den edelen zin des woords, dat juist geeft aan ZWINGLI voor alle tijden, ook voor den onze, zoo hooge waarde.

Vrijzinnig, vijand van alle bekrompenheid en enghartigheid, voelde hij zich echter niet als de humanist hoog boven het *profanum vulgus* verheven, door een grooten afstand daarvan gescheiden, en poogde evenmin, zooals LUTHER, het zijne meeningen op te dringen. Ten slotte kon toch volgens hem het waarachtig geloof slechts op één en denzelfden grondslag rusten, mocht het zich bij anderen ook in andere vormen en denkwijzen openbaren; even als ORIGENES, liet hij daarin de grootste speelruimte toe. Hij hield aan zijne verhevene ideeën vast en ontwikkelde ze verder, ook al werden zij niet geheel onbezoedeld door de menigte aangenomen, en al bleef de werkelijkheid bij zijne idealen verre ten achter. Zoowel zijn hervormingswerk te Zurich als zijne schriften dragen den stempel van deze tweezijdigheid: zijn idealisme aan den eenen kant, en aan de andere zijde het streven om in de zeer onvolkomene werkelijkheid met vrucht werkzaam te zijn.

Doch geenszins alsof hij eerst na eene mislukte poging

om zijne idealen te verwezenlijken tot deze accommodatie kwam, of langzamerhand zich tot dat idealisme ontwikkelde. — Natuurlijk spreken wij hier alleen van de jaren zijner reformatorische werkzaamheid. De gang der ontwikkeling van zijne geloofsleer vóór dien tijd is ons onbekend: op ééns staat hij daar in de geschiedenis; de vraag, waaruit hij zijne grondideeën putte, kan bij gemis aan genoegzame bronnen niet worden beantwoord. SIGWART heeft op PICUS VAN MIRANDULA gewezen en gepoogd uit ZWINGLI'S bekendheid met dezen en diens leer over de absoluutheid Gods, uitgaande van het *Deum esse summum bonum* etc. het Zwinglianisme te verklaren. Ten aanzien van de *fides qua creditur*, — het deel van ZWINGLI'S leer, dat wij ons voorstellen te behandelen, — is die verwantschap echter vrij flauw ¹⁾. In allen gevalle, letten wij op het feit, dat de Schriften der Duitsche mystieken aan den Rijn, te Straatsburg, Basel enz. tegen ZWINGLI'S tijd algemeen verspreid waren (ook de oorsprong van het boekje *Von der deutschen Theologie* is wellicht tegen het einde der 15^{de} eeuw in Zwaben, in ZWINGLI'S nabijheid, is te zoeken): dan zou men waarschijnlijk met evenveel recht uit het verkeer met hun spiritualisme ZWINGLI'S leer over het geloof kunnen affeiden. Doch beide verklaringen zijn en blijven hypothesen. Dat deze twee verschijnselen invloed hebben gehad op den kring, waarin ZWINGLI leefde, is onbetwistbaar. Ook aan het humanisme, gelijk hij het eenigszins in WYFFENBACH te Basel, vooral in LUPULUS te Bern, in zijn vriend GLAREANUS, door zijne briefwisseling met ERASMUS enz. leerde kennen, sloot ZWINGLI zich nauw aan. Vlijtige studie van klassieken, kerkvaders,

¹⁾ In al ZWINGLI'S brieven en werken komt de naam van PICUS geene enkele maal, in de aan hem gerichte slechts ééns (in een brief van GLAREANUS, voor,

vooral van den bijbel zelven, voltooide zijne ontwikkeling. Maar niet de vorming tot zijne grootsche taak. Wat hem tot Hervormer wijdde, dat was zijn diepe ernst en vurig geloof; het klaar besef, hoe zijne godsdienstige voorstellingen de waarachtige behoeften van zijne medemenschen konden bevredigen, en de innige liefde tot dezen gaven hem kracht en moed om aan de verkondiging dier overtuigingen zijn leven te wijden, om anderen op te leiden tot dat geloof, waarin hij zelf vrede en zaligheid en kracht tot onvermoeiden ijver in den dienst van het Godsrijk had gevonden.

Doch gelijk ik zeide, de loop van het proces, waarin ZWINGLI tot Hervormer rijpte, is ons bijna geheel onbekend; althans de gegevens ontbreken om de juiste mate van de medewerking der verschillende factoren daartoe te bepalen. Evenmin kunnen wij over de volgorde, waarin deze factoren op hem werkten, beslissen. De zaak is ook niet van zoo overwegend belang; immers laat het zijn, dat PICUS en de Italiaansche Neo-Platonici grooter invloed oefenden op ZWINGLI's ontwikkeling, dan de Duit-sche mystieken: toen hij als Hervormer optrad, moeten deze speculatieve denkbeelden in betrekking zijn getreden tot de eischen van gemoed en leven, en daardoor een nieuw karakter hebben aangenomen; alleen in dit laatste karakter nu hebben zij voor ons beteekenis. Of ZWINGLI reeds van den aanvang af met een gemoed, dorstende naar ziele-vrede, zich heeft verdiept in Schrift en wijsgeeren, dan of in het begin eene zuiver wetenschappelijke, humanistische liefde tot de waarheid hem dreef, en eerst later dorst naar God aan zijn streven op dit gebied eene hoogere wij-ding gaf: het resultaat moest hetzelfde zijn. In den aan-vang zijner latere, ons alleen genoegzaam bekende periode vertoonen zijne overtuigingen niet meer het karakter van

wetenschappelijke meeningen, maar zijn zij in vollen zin vruchten des geloofs.

Deze overtuigingen nu bleven bij hem onveranderd. Van den aanvang af beriep hij zich tegen Rome's traditie op het Schriftwoord als concrete uitdrukking van zijn geloof; dat van dit geloof zelf inspiratie alleen bron en grond is, duidt reeds de *Sermo de Claritate et Certitudine verbi divini* aan. Toch had hij nog geene aanleiding gevonden om de uitspraken van Gods geest in de Schrift en die in het geloovig gemoed juist te onderscheiden, of liever beider onderlinge verhouding te bepalen. Woord Gods is bij hem nog te gelijk woord der Schrift en uitspraak van 's menschen geloof; beiden hebben gelijke rechten als onmiddellijke vruchten der werking van Gods geest. Uit reactie tegen het Katholicisme en zijne handhaving van de onmisbaarheid der traditie wegens de onvolledigheid en onduidelijkheid des bijbels, wordt op de *sufficiëntia* der Schrift sterk nadruk gelegd, en waar aan Gods geest in het gemoed levenbeheerschende macht op elk gebied toekomt, deze thans ook tot het Schriftwoord uitgestrekt. Schijnt dit laatste daardoor cenigszins een wetboek te worden, het is dit alleen omdat en voor zoover 's menschen geest daarin de uitdrukking van den hem reeds volledig in 't hart geschreven wil van God erkent. De wijsgeerige ontwikkeling van het anthropologisch dualisme, gelijk wij die in het *Anamnema de Providentia* vinden, ontbroekt nog: al ligt de kiem daarvan in de leer over het beeld Gods, als bloot receptief vermogen, als *nuda potentia* om geest te worden. Bij alle objectieve macht der Schrift is reeds het recht der uitlegging aan elk geloovend individu toegekend. Alzoo drukt hij reeds op de religieuze waarde en beteekenis der Schrift; bij het objectieve van het Schriftwoord valt de subjectiviteit van het geloof niet weg. Toch staan beide

voorstellingen nog eenigszins los nevens elkander. 't Is wel de zuiver Zwingliaansche leer, die wij hier vinden, maar in sommige opzichten, wij zouden bijna zeggen voor ZWINGLI's eigene bewustheid nog verborgen. Alle elementen zijn aanwezig: ZWINGLI weet waarheen hij gaat; maar nog niet alle verhoudingen en betrekkingen zijn voorwerpen zijner reflectie geweest, nog niet alles heeft zijne rechte plaats gevonden. Eerst langzamerhand, naarmate hij alle consequentiën, die uit zijne voorstellingen afgeleid kunnen worden, onder de oogen krijgt, voelt hij de behoefte aan scherper bepaling en formuleering. 't Was ook gemakkelijker eene gemeente van geloovigen naar de voorstelling van het Katholicisme te vinden, dan er eene in den zin van ZWINGLI te vormen; botsingen tusschen hetgeen het bestaan zijner kerk eischte, en wat uit zijne beginselen en voorstellingen voortvloeyde, waren onvermijdelijk. Beide zijden moesten gehandhaafd worden; maar hoe ze in overeenstemming met elkander te brengen?

Dit is de periode van ZWINGLI's strijd met de Anabaptisten. SIGWART meent, dat de loop van dezen strijd de denkbeelden van den Hervormer heeft veranderd; het bewijs hiervan heeft hij echter niet geleverd en dit laat zich mijns inziens niet leveren. Immers sufficiens blijft de Schrift nog, als bevattende eene volledige uitdrukking van ZWINGLI's voorwerp des geloofs, van Gods vrijen liefdedwil: maar evenmin als vroeger is zij voor hem voldoende om den gauschen rijkdom van het menschelijk leven te regelen. Reinigend, uitbreidend, openbarend moct het geloof werken ook in die levensbetrekkingen, waarvan de Schrift nog geheel zwijgt. ZWINGLI kon Gods geest in zijne onmiddellijke werkingen niet tot één tijdperk bepalen; neen, hij voorzeker zou dadelijk SCHLEIERMACHER's gezegde toegestemd hebben: „ Seitdem der Geist ausgegossen ist auf

„ alles Fleisch, ist auch kein Zeitalter ohne eine eigenthümliche Ursprünglichkeit Christlicher Gedanken ¹⁾.” Hij moest thans tegen overwaardeering der Schrift en eenzijdig spiritualisme te gelijk zich op zijn standpunt handhaven en dit rechtvaardigen; en die rechtvaardiging was mogelijk. Thans krijgt de Schrift vooral hare protestantsche beteekenis, niet als bron van geloofsstellingen, maar als positief steunpunt tegen de aanmatiging eener verbasterde traditie, of eener vaak zeer ongeestelijke geestdrijverij. Tegenover Rome was zij niets anders geweest, al had bij hem, in den aanvang van zijn strijd tegen het Katholicisme, de concrete uitdrukking van het geloof het overwicht op datgeen waarvan zij slechts de weérklank mocht wezen, het uitwendig woord op het inwendige. Thans neemt zij hare rechte plaats in, n. l. als grondslag der kerk; de *loca probantia* en *testimonia scripturae* zijn geene bewijsplaatsen, maar, gelijk ook SCHLEIERMACHER het uitdrukt ²⁾: „ die Nachweisung, dass ein so belegter Satz ein ächtes und ursprüngliches Element christlicher Frömmigkeit aussage: „ eine Lehre soll nicht desshalb zum Christenthum gehören, „ weil sie in der Schrift enthalten ist, da sie doch viel „ mehr nur desshalb in der Schrift enthalten ist, weil sie „ zum Christenthum gehört.” — Vreemd is het overigens niet, dat in den aanvang van ZWINGLI'S werkzaamheid in de praxis het gezag der Schrift sterk op den voorgrond trad; dit wordt door hare hooge waarde voor het reformatiewerk gewettigd, maar daarmede wordt dan ook geenszins buitengesloten dat het geloof de bewustheid is van in *onmiddellijke* betrekking tot God te staan, van door Hem geroepen, door zijn geest bezielde te zijn; evenmin als

¹⁾ Der Christliche Glaube, ed. 1826, II, 361.

²⁾ T. a. p. bl. 356.

onderwerping aan Rome's kerk is voor ZWINGLI toeigening van den inhoud der Schrift de band tussehen den mensch en zijnen God. Reeds toen kende hij aan de Schrift alleen waarde toe, voor zoo ver zij tot het vormen dier bewustheid bijdraagt door haar te steunen en zelve haar krachtig uit te spreken; — en dat al laten zich in deze periode nog sporen van een historisch geloof, flauwe nagalmen uit zijn katholieken tijd bij hem opmerken.

Die sporen verminderen spoedig, de avondmaalsstrijd vernietigde ze voor goed.

De loop van dien strijd is bekend. Ten onrechte drukt men daarbij gewoonlijk op het verschil in de opvatting der instellingswoorden. Wat maakt zalig: het geloofsvertrouwen op God alleen, dan wel het aankleven van meeningen, al zijn zij volkomen waar, al staan zij met onze heiligste belangen in het nauwst verband? Is het omhelzen van eene meening omtrent het avondmaal, en het gebruiken daarvan dienovereenkomstig, een *medium salutis*? Dát was de vraag. In dien strijd heeft ZWINGLI geheel en al het onderspit gedolven ¹⁾, of liever de Lutherschen zoowel als zijne eigene aanhangers hebben het punt in kwestie spoedig verplaatst. ZWINGLI's geloofsleer werd eenvoudig weg genceerd, en in plaats van in dezen strijd te handelen over den aard van het geloof, dat ter zaligheid dient, werd het eene kampplaats voor theologische geleerdheid en exegetische wetenschap.

Kan men nu in dit gansche verloop van eene wijziging der Zwingliaansche leer van het geloof spreken? Ziet men af van de weinige nageblevene sporen der vroeger

¹⁾ Althans in de grootere afleelingen der protestantsche kerk. De Anabaptisten en latere sekten bleven op dit punt meer aan ZWINGLI getrouw.

algemeen heerschende leer, van den invloed, dien zijne vorming door de Schrift onbewust op zijne voorstellingen oefende, en van het feit, dat bij zijn eerste optreden de afzonderlijke bestanddeelen zijner voorstellingen nog niet alle even scherp ontwikkeld waren — alle omstandigheden, die de volledige toepassing zijner beginselen belemmerden, maar die beginselen zelven niet raakten: — dan mogen wij ontkennend hierop antwoorden. Dit proefschrift zal, naar ik hoop, dit antwoord wettigen. —

Ik heb mij voorgesteld dat deel van ZWINGLI'S systeem te behandelen, dat volgens het schema der latere dogmatiek het *Formele gedeelte* uitmaakt. Doch daar de Hervormer dit schema niet heeft, en ook nergens zijne hiertoe behorende voorstellingen in haren samenhang behandelt, moesten deze laatste onder een ander leidend begrip worden samengevat. Dat begrip is het godsdienstig geloof, van zijne formele zijde beschouwd. 't Is dus de *fides quæ*, niet *quæ creditur*, welke de titel als onderwerp van dit proefschrift opgeeft. Deze wijze van behandelen maakt in de eerste plaats eene uiteenzetting van ZWINGLI'S geloofsbegrip noodig. Dit poogt het eerste hoofdstuk te schetsen, in doorlopende vergelijking met de leer der andere Hervormers. In het tweede hoofdstuk is de mensch als subject van het geloof, zijn godsdienstige aanleg, het recht der rede op godsdienstig gebied, besproken: in het derde, de leer van het inwendig woord en de openbaring, van de bron en den grond des geloofs. Had ZWINGLI eene volledige dogmatiek geschreven, dan ware in het formeele deel daarvan aan de leer van de Heilige Schrift zeker eene geheel andere plaats aangewezen, dan deze in het protestantsche leersysteem inneemt: immers *principium cognoscendi* is zij in den strikten zin voor hem niet. Hare beteekenis voor het geloof, de verhou-

ding tusschen uit- en inwendig woord behandelt het vierde hoofdstuk, waaraan ter wille der volledigheid ZWINGLI'S voorstellingen omtrent de *Affectiones Scripturae Sacrae* zijn toegevoegd. — In het eerste hoofdstuk zal vooral ZWINGLI'S kamp met LUTHER op den voorgrond moeten treden, omdat daardoor zijne leer van het wezen des geloofs hare afronding verkreeg; in het laatste zijn strijd met de Anabaptisten, waarin zijne voorstellingen omtrent de Schrift voltooid werden; het tweede en derde wijzen zijne verhouding tot rationalisme, supranaturalisme en mystick aan. Dit deel van ZWINGLI'S systeem ¹⁾ te behandelen, gaat

¹⁾ De geheele geloofsleer van ZWINGLI is voor het eerst uitvoerig behandeld door ZELLER (*Theol. Jahrbücher* van BAUR en ZELLER, XII, 1853; bl. 94 volgg.), die, op het voetspoor van SCHNECKENBURGER'S *Comparative Dogmatik*, vooral op het eigenaardige karakter wees, dat de godsdienstige grondslag van ZWINGLI'S leer tegenover dien van de Luthersche draagt. Ofschoon ZELLER de nauwe verwantschap met het Socinianisme, enz., maar vooral met het Anabaptisme toegeeft, vindt hij toch in ZWINGLI'S systeem *in nuce* de dogmatiek der Gereformeerde kerk. Deze laatste opvatting was reeds die van SCHWEIZER in zijne *Reformirte Dogmatik* geweest. Geheel anders SIGWART, die zonder de Gereformeerde kerk met hem in zoo nauw verband te brengen, eenen (niet godsdienstigen maar) wijsgeerigen grondslag der Zwingliaansche theologie wilde erkend hebben, en in het bijzonder in de werken van PICUS VAN MIRANDULA de bronnen vond, waaruit de Zwitser zou hebben geput (*Ulrich Zwingli und der Character seiner Theologie*, Stuttgart 1855). Tegen hem handhaafde ZELLER zijne vroegere opvatting in de *Theol. Jahrbücher* van 1857. SCHENKEL was door zijne meening, dat het verschil tusschen de protestantsche confessies slechts een verschil der school is, en den godsdienstigen grondslag niet raakt, in zijn anders zoo verdienstelijk werk: *Das Wesen des Protestantismus* verhinderd, aan al het eigenaardige van ZWINGLI'S leer recht te laten wederbaren: zoo ook in de tweede uitgave 1861, waarin hij anders zijne opvatting van ZWINGLI eenigszins heeft gewijzigd. Dit geldt b. v. zeer sterk van de wijze, waarop hij ZWINGLI'S leer van de Schrift voorstelt. Zeer scherpzinnig is deze laatste ontwikkeld door SPÖRRI, (*Zwingli's Lehre von der H. Schrift*, in HILGENFELD'S *Zeitschrift* 1865, bl. 1 volgg.) wiens verhandeling, ondanks sommige vrij gezochte voorstellingen (b. v. ZWIN-

met eigenaardige moeilijkheden gepaard, vooral doordien hij zelf het nergens volledig ontwikkeld heeft, en wij dus zijne voorstellingen uit allerlei verstrooide plaatsen moeten opmaken. Men verwachtte dan ook geenszins eene overal nauwkeurig in elkâar sluitende theorie.

ZWINGLI'S leer is niet het produkt van bespiegeling over nauwkeurig afgeperkte en bepaalde begrippen, maar van de ervaringen van een diep gemoed en een rijken geest, gesteund door scherpzinnige menschenkennis, vrij van vooroordeelen en van alle wijsgeerig dogmatisme. Hij was geen speculatief filosoof, cijferende met abstractiën, met een afgerond systeem tot ideaal. Zijn ideaal was edeler; zijn doel lag dieper; zijn streven reikte verder. Gods eer te bevorderen in het heil der kerk, in de verzedelijking en opbouwning in het geloof van zijne broederen, dâ't had hij zich tot levenstaak gesteld. Hij was de onvermoeidste en onverschrokkenste kampioen voor de waarheid, maar niet gelijk de humanist: — hij streed voor *de waarheid, die zalig maakt.*

gri's samenhang met de renaissance), die bovendien in zeer diepzinnig klinkende taal zijn schuld, en ondanks de miskennis van ZWINGLI'S nauwe verwantschap met het Anabaptisme, tot de nauwkeurige kennis der leer van den Reformator veel bijdraagt. De verhandeling van HERZOG in de *Studien und Kritiken* van 1839, is door de latere studiën gcheel in de schaduw gesteld. SCHWALB leverde in zijne *Étude comparative des doctrines de Mélanchthon, Zwingli et Calvin; Strasbourg 1859*, een kort overzicht van ZWINGLI'S theologie, waaraan alleen de *Commentarius* en het *Anamnesis de Providentia* ten grondslag liggen. In het artikel: *Zwingli* van HERZOG'S *Real-Encyclopaedie* (door GÜDER) is aan zijne theologie nevens zijne reformatorische werkzaamheid slechts eene zeer bescheidene plaats aangewezen: hetzelfde geldt van het werk van Dr. TICHLER, waar onder de fraaie behandeling van den veelzijdigen, praktisch werkzamen Hervormer, de consequente denker en diepzinnige theoloog niet tot zijn recht komt.

HOOFDSTUK I.

HET WEZEN VAN HET GELOOF.

„Fidem nemo pius non putat religionis totius esse colophonem”, schrijft ZWINGLI ergens ¹⁾, en het is geheel in overeenstemming met de aloude protestantsche kerk, wanneer hij aan het gelooven zulk eene geheel éénige waarde in het godsdienstige hecht, ja zelfs daarvan zoozeer hoofzaak maakt, dat GÜDER en SIGWART gemeend hebben in dit leerstuk het middelpunt der Zwingliaansche theologie te vinden. In hoever zij hierin recht hebben, zullen wij later zien; zooveel is zeker, dat alleen een helder inzicht in zijne beschouwing van den aard en het orgaan des geloofs ons het eigenaardige in zijne geloofsleer verklaart en doet waardeeren.

Ik spreek hier alleen van de *fides salvifica*; eene *fides historica* heeft voor ZWINGLI geene godsdienstige beteekenis. En dat niet alleen, voor zoover daarmede de psychologische hoedanigheid van het gelooven, als theoretisch voor waar houden van geschiedkundige waarheden tegenover

¹⁾ III, 540.

het praktisch omhelzen van geloofsovertuigingen met hart en gemoeid wordt bedoeld. In dezen zin toch verwierpen haar alle Gereformeerde dogmatici van CALVIJN af. Maar alleen ZWINGLI leidde daaruit de juiste consequentie af, dat dan ook het voorwerp van zulk een geloof des harten onmogelijk zoodanige stellingen kunnen zijn, als alleen het theoretisch kennen, het denkend verstand, in zich kan opnemen. Wel omvat volgens hem het geloof zoowel *cognitio* als *fiducia*; maar dat de inhoud van de eerste slechts afgeleid kan worden uit het voorwerp der laatste, blijkt reeds uit zijne definities van de *fides*, die hij met *pietas* en *religio* geheel gelijk stelt. Het geloof is louter geloofsvertrouwen: „Nun ist aber der Glaube „nichts anderes dan auf Gott gelassen sein ¹⁾. Glaubig „ist er, der sich „ungezwiflet,“ an die Gnade Gottes lasset, „die ihm aufgethan und sicher gemacht ist ²⁾. Der Glaube „ist ein unabgewendetes Anhangen an Gott. Er ist gar in „Gott verlassen und vertraut, weisz fest, dass Gott alle „Dinge thut, er ist ein Leben im einigen Troste der „Gnade Gottes ³⁾. Vera religio vel pietas haec est, quae „uni solique Deo haeret ⁴⁾. Ea igitur adhaesio, qua homo „Deo utpote soli bono, quod solum aerumnas nostras sarcire, „mala omnia avertere aut in gloriam suam suorumque usum „convertere scit et potest, inconcusse fedit, eoque parentis „loco utitur, pietas est, religio est” ⁵⁾. Alleen God als het hoogste goed, als de genadige Opperheer, die ons alle dingen doet medewerken ten goede, kan alzoo voorwerp van het geloof zijn. Bij dit begrip zóó uitsluitend op het vertrouwen als moment daarin, neen als inhoud

¹⁾ II, b, 7.

²⁾ II, a, 11.

³⁾ I, 377.

⁴⁾ III, 175, 178, volg. enz.

⁵⁾ III, 175.

daarvan nadruk te leggen, heeft naast ZWINGLI onder de Hervormers alleen MELANCHTHON gewaagd. Waar deze van het geloof als van een overtuigd zijn spreekt, is het toch altijd, zelfs in zijne streng Luthersche periode, een overtuigd zijn van de heilbeloften Gods, een hopen, vertrouwen daarop ¹⁾. Voorzeker, ook LUTHER en CALVIJN hebben in het geloof het geloofsvertrouwen altijd zeer sterk op den voorgrond gesteld: maar de eerste — om van zijne latere periode na 1524 niet te spreken — heeft het geloof wel als uitsluitende weg ter zaligheid geldend gemaakt tegenover de verdienstelijke werken, doch daarmee zijne taak — eene taak trouwens in al haren omvang een heldengeest als LUTHER waardig — als afgedaan beschouwd. Hij was te conservatief, om het katholiek geloofsbegrip zelf aan critiek te onderwerpen; en dat niet alleen later, toen volgens hem de *fides in intellectu*, de *spes in voluntate* zetelde, en het geloof geheel en al in het voor waar houden der kerkleer opging. Reeds in den aanvang zijner werkzaamheid eischte hij nevens het vertrouwen op de barmhartigheid van Christus ook een geloof aan de waarheid der priesterlijke absolutie. Eigenlijk kon hij zich van het denkbeeld: *instemming met het kerkelijke leerbegrip*, nimmer geheel losmaken; dat Christus' zondig het voorwerp daarvan was, en de gerechtigheid spoedig bij hem eene toegerekende werd, maakte dat ook onmogelijk. En hoe sterk bij CALVIJN de *cognitio en notitia* op den voorgrond treedt, is bekend; de „*promissio misericordiae*” is wel overal hoofdzaak, „*sed interim non negamus quin fidei officium sit veritati Dei subscribere*” ²⁾.

¹⁾ Het gelooven als weten beschouwd, wordt door hem vaak zeer eigenaardig *fides putativa* genoemd.

²⁾ *Instit.*, III, II, 7. Bij BEZA is dit geworden tot: „*fides, qua*

Hij verklaart zich geheel eenstemmig met de definitie van Hebr. XI: 1 ¹⁾, maar op eene andere plaats heet het: „Deum esse fidei objectum sic admitto, ut tamen correctione opus habeat, quia Christus vocatur invisibilis Dei imago” ²⁾.

Daarentegen verklaart ZWINGLI in Hebr. XI: 1, bij de ὑποστάσις τῶν ἐλπιζομένων dit laatste woord van God: „fiducia in res sperandas, i. e. in Deum” ³⁾. Het geloof is geenszins eene *opinio*, maar eene *res essentialis* (ὑποστάσις *animi* ⁴⁾). Namelijk: bij eene meening gaat de werkelijkheid van het voorwerp, waarop de gedachte gericht is, buiten den meenenden persoon om. Niet alzoo bij het geloof. De *fides* zelve is *res*, d. i. eene werkelijkheid; „est habitus mentis, quem quisque fidelis habet” ⁵⁾.

Doch ook de *cognitio* is een moment in de *fides*. „Duo complectitur fides, cognitionem vel scientiam Dei et illi indubitato fidere et haerere” ⁶⁾. Fides efficax et salutaris „duo complectitur, scientiam aut cognitionem Dei, et fiduciam aut amorem in cognitum Deum” ⁷⁾. Cognitio quidem „natura praeit amorem”, zoo gaat hij voort: de liefde tot

„distinguuntur filii Dei, non simpliciter est illa notitia, qua fit ut quis agnoscit vera esse quaecumque in scripturis sacris continentur, sed *praeterea* „(als icts bijkomends) firmam animi assensionem illius notitiae comitem, qua fit, ut sibi quispiam peculiariter applicet vitae aeternae in Christo „promissionem.” Bij CALVIN is dit laatste althans bepaald hoofdzaak; onder vele verklaringen van dezen laatsten daarover, waarvan vele zich tot het vermelden der *notitia* beperken, vermelden wij alleen deze: „nunc justa fidei „definitio nobis constabit, si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae „firmam certamque cognitionem, quae gratuita in Christo promissionis veritate fundata per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris, et cordibus obsignatur.”

¹⁾ III, II, 41.

²⁾ II, IV, 2.

³⁾ III, 346. IV, 121.

⁴⁾ III, 230, 346. IV, 118.

⁵⁾ III, 346.

⁶⁾ VI, a, 591, 649. ⁷⁾ VI, b, 272.

iets, het vertrouwen daarop, onderstelt kennis van het voorwerp des vertrouwens; maar die bekendheid, die aan het geloofsvertrouwen voorafgaat, heeft met de vaste overtuiging, die eerst met dat geloof zelf ontstaat, niets te doen. De *ware cognitio* neemt eerst met en door het geloof een aanvang; de andere is eene oppervlakkige bekendheid met gevoelens over het onzicnljke, die niet eens het rechte inzicht in die gevoelens eischt; het is eene karkatuur van wat wij godsdienstige kennis noemen, zij kan natuurlijk „sine amore esse: utilis tamen esse non potest. „Haec cognitio in daemonibus et impiis hominibus quaedam fides appellatur, est quum simulacrum hominis hominem appellamus, quum frigida quaedam confessio sit „duntaxat, formidinem et desperationem noxiam habens „adjunctam. Agnitum enim Deum non ut patrem amant, „sed metuunt ut tyrannum, non delectantur, nec fident eo. „Haec cognitio non est fides, sed potius opinio ¹⁾, opinio „vana.” Zoo noemt ZWINGLI het „nosse Deum esse” den „primus lapis, qui in fundamento verae religionis ponitur,” die op het reeds gelogde fundament geplaatst wordt. Want de grondslag zelf der *religio* kan zulk eene kennis, een weten niet zijn ²⁾. Immers: is de *fides*, gelijk wij later zullen zien, die daad of toestand van den mensch, waardoor of waarin hij zich bewust wordt van zijne betrekking tot God, dan moet deze bewustheid aan alle reflectie daarover, de *fiducia* aan de *cognitio*, voorafgaan. Daarentegen volgt bij de latere dogmatici de *apprehensio cordis* eerst op de *notitia* (of *illuminatio*), d. i. op het weten van den wedergeborene. Wat eene latere rechtzinnigheid *theologia irrogenitorum* noemde, zou ZWINGLI als ijdele men-

¹⁾ VI, b, 271.

²⁾ VI, a, 539.

schelijke meeningen hebben gebrandmerkt. — Deze meeningen nu kunnen wellicht later eene plaats in den inhoud van het geloof erlangen, maar eerst na groote veranderingen en wijzigingen te hebben ondergaan: waar worden zij eerst juist in dezen haren nieuwen samenhang met het geloofsvertrouwen. Noemt hij dus ook de *cognitio* vóór de *fiducia*, dan is dit slechts die *cognitio*, welke eene aanleiding worden kan tot de rechte kennis, die uit het geloof voortvloeit, die den inhoud van het geloof, voor zoo ver deze daarvoor vatbaar is, overzet in voorstellingen en begrippen voor ons denken; eene daad, die eerst bij en na het bezit van het geloof denkbaar is, en daaruit zijn oorsprong ontleent. 't Is alleen catachrestisch, wanneer hij deze ééne zijde, waarin het geloof zich ontwikkelt, voor het gansche geloof noemt: „oportet menti superne instillari, ut in sua vita, hoe est in cognitione Dei et lumine servetur ¹⁾.” In hoever bij hem eindelijk van eene *agnitio Dei*, als weg tot het geloof en daardoor tot de *cognitio*, sprake is, zullen wij later zien; zooveel staat vast, dat het theoretisch erkennen tot het wezen des geloofs niet kan behooren.

Het is geenszins een ander voorwerp van het geloof, dat ZWINGLI bedoelt, wanneer hij de *oracula Dei* of het *verbum Dei* noemt als datgene, waarop ons geloofsvertrouwen gericht is. „Pietas incontaminata unis ac solis verbis Dei nititur; pii sunt, qui ab unius Dei pendent oraculis ²⁾. Verbo Dei ³⁾ citra omnem controversiam confidere” wordt geheel gelijk beteekend gebruikt met „de promissionibus Dei certum esse ⁴⁾.” Eenmaal vinden wij het geloof beschreven als „qua homo credat omnem vocem

¹⁾ IV, 106.

²⁾ III, 176.

³⁾ Of, wat hetzelfde is, verbo Christi. vg. beneden.

⁴⁾ I, 78.

„a Deo prolatam veram esse ¹⁾);” eene uitdrukking bij LUTHER en CALVIJN niet zeldzaam. Maar uit den *Sermo de Claritate et Certitudine verbi Dei* blijkt overtuigend, dat ZWINGLI bij het geloof aan Gods woord volstrekt niet aan een voor waar houden van het schriftwoord heeft gedacht ²⁾, maar aan het vertrouwen op dien God, die door zijn inwendig woord, uitgestort in onze harten, ons de verzekerdheid schenkt, dat Hij ons behouden, redden, zaligmaken zal: in de voorbeelden, die ZWINGLI daar uit het Oude en Nieuwe Testament aanhaalt, ³⁾ laat dat woord Gods zich herleiden tot uitspraken van ’s menschen ’t zij zedelijke ’t zij godsdienstige bewustheid, of van het geloofsvertrouwen op God. Dat woord is het „Evangelium, quodlibet „bonum de Deo nuntium ⁴⁾, quodcumque de gratia Dei „(in scriptura sacra) proditum est” ⁵⁾, het vertrouwen op onzen Hemelschen Opperheer, gelijk Hij ook ondanks de zonde onze God, onze genadige Vader is. „Pietas ergo „sive religio ⁶⁾ hacc est: exponit Deus hominem sibi, ut

¹⁾ III, 170.

²⁾ Gelijk GÜDER t. a. p., bl. 762, en hier en daar zelfs STEWART en SCHENKEL (*Wesen des Protestantismus*) uit eene verkeerde opvatting van „oracula Dei” etc. afleiden. Wij zijn verplicht thans reeds met een enkel woord hierop te wijzen, al kan de uitvoeriger behandeling van ZWINGLI’s begrip „Woord Gods” eerst in het 3^e en 4^e hoofdstuk volgen.

³⁾ I, 77—80.

⁴⁾ I, 199.

⁵⁾ I, 92.

⁶⁾ Ten onrechte meent SCHWEIZER (*Ref. Dogmatik*, I, 190), hier het woord *religio* door het praedikaat „die höhere” te moeten beperken. Behoort het geloof aan verlossing volgens de Gereformeerde kerk ook eerst tot de *religio revelata* („die höhere Frömmigkeit,” waaraan de *relig. naturalis* als „die niedere” voorafgaat), ZWINGLI kent geene trappen van *religio*, maar alleen de *vera* en de *falsa*. Is er nu volgens hem slechts ééne *religio*, ééne *pietas*, dan moet het verlossingsgeloof wel degelijk tot de *religio*, niet tot „die höhere Frömmigkeit” alleen behooren. Evenzeer

„inobedientiam, proditionem ac miseriam suam non minus
 „agnoscat quam Adam, quo fit, ut de se penitus desperet;
 „sed simul exponit liberalitatis suae sinus et amplitudinem,
 „ut qui jam apud se desperaverat, videat sibi superesse
 „gratiam apud creatorem parentemque suum tam certam
 „ac paratam, ubi ab eo, in cujus gratia nititur, avelli
 „nulla ratione possit. Germana pietas istie solummodo
 „nascitur, ubi homo creatori patrique suo sic omnia
 „exuberare putat, ut nemo quicquam apud illum desiderare
 „possit, liberalitatem vero ac erga hominum genus amorem
 „tantum ut nihil cuiquam negare possit, etc.”¹⁾. ’t Ver-
 wondert ons niet, dat reeds in ZWINGLI’S tijd al wat po-
 sitief christelijk meende te zijn, den grooten hervormer
 zijne leer, „ut omnis fiducia in Deum patrem sit habenda,”
 tot een verwijt maakte. Zij meenden: „cavendum esse a
 „nobis; — ’t is ZWINGLI zelf die hier spreekt — omnem
 „enim doctrinam nostram ad hoc tendere, ut Christum
 „exterminemus et Judaeorum more, ut unum Deum cre-
 „dimus, sic unam tantummodo personam omnes ad cre-
 „dendum inducamus.” En niet geheel ten onrechte: voor
 de Drieeenhedsleer is in zijne dogmatiek geene plaats²⁾.
 Godsdienst is voor ZWINGLI de onmiddellijke betrekking

is SCHWEIZER’S voorstelling onjuist, dat bij ZWINGLI „die Offenbarung
 „leise mitwirkt in der religio naturalis” (t. a. p., p. 191). Later zullen
 wij zien, hoe eene *religio naturalis* aan ZWINGLI geheel vreemd is, en
 hij slechts *revelata* kent. Neen, er mogen groote punten van aanknoo-
 ping zijn tusschen den Hervormer en de Gereformeerde kerk, de dogma-
 tiek dezer laatste bij hem terug te willen vinden, gaat niet aan: daar-
 voor heeft zich het Calvinisme te sterk buiten den invloed van ZWINGLI
 om ontwikkeld. ¹⁾ III, 175.

²⁾ Zoodat HERZOG (*Stud. u. Krit.* 1839) het grondkarakter van ZWINGLI’S
 theologie als een streng, op oud-testamentische voorstellingen rustend mo-
 notheisme zocht te verklaren.

tusschen den mensch en den éénen alomtegenwoordigen God; terwijl bij LUTHER Christus veel meer op den voorgrond treedt, en de doemwaardige zondaar, door eene onoverkomelijke kloof van de heiligheid des Onzienlijken gescheiden, onmiddellijk slechts met den Middelaar in betrekking komt. Met heilige vreeze wendt LUTHER zich af van de majesteit des Eeuwigen, om nu met al den gloed van de innige liefde en van zijn vurig geloof zich aan den historischen Godmensch vast te klemmen. Het levendig besef van met den éénen grond van al wat bestaat, den wereldregeerder zelve in persoonlijke gemeenschap te staan, kon ZWINGLI hebben, maar gaf de Luthersche dogmatiek niet. De eerste leerde naar waarheid, dat God niet verre van ons is: de geloovige, menschegeest, die Gods geest in zich heeft opgenomen, dringt door tot de diepten der godheid. — In zijne hoofdwerken, den *Commentarius*, het *Anamema de Providentia* enz., is geen spoor van de kerkelijke drieënhedsleer te vinden, behalve ééne plaats, waar hij in een paar woorden haar vastknoopt aan de eigenschappen van het ééne *Summum Bonum*, dat macht, liefde en wijsheid is ¹⁾. Elders noemt hij de hypostasen ronduit namen, terwijl het hetzelfde is, of men God Vader, Zoon of Heiligen Geest noemt ²⁾. Op de beschuldiging van Joodsch monotheïsme antwoordt hij eenvoudig met een enkel woord, dat hij de Drieënhed wél aanneemt; zelfs „servato notionum discrimine ³⁾”: maar er is geen schijn of schaduw te ontdekken van eene poging om te toonen, dat het hem met die onderscheiding der begrippen ernst was. Hij spreekt van dit leerstuk slechts in enkele schriften, en dan nog altijd met een paar woorden, altijd waar het onvermijdelijk was, b. v. waar hij het

¹⁾ IV, 83.

²⁾ II, a, 208.

³⁾ III, 179.

verwijt van ketterij moest afweren. Hoe hij, die de ééne, absolute causaliteit Gods zoo sterk op den voorgrond stelde, de triniteit niet bestreed, is zeker voor ons moeilijk te verklaren. Maar al kunnen wij hem geen anti-trinitarius noemen ¹⁾, dat hij met de kerkelijke dogmatiek en metafysiek op dit punt gebroken had, behoeft ons niet te verwonderen, wanneer wij ook op zijne *Christologie* letten. Als hij van een *gelooven in Christus*, een *vertrouwen op Christus* spreekt, dan heeft de historische Jezus daarmede zeer weinig te doen; 't geldt daarbij diens godheid. „Christus „ea parte salutaris, qua de coelo descendit, non qua ex „virgine natus est ²⁾.” En dit neemt van de geldigheid der stelling, dat God alleen het voorwerp van het godsdienstig geloof kan zijn, niet het minste weg. Want wel heeft hij eene satisfactieleer, en wordt Jezus dood in min of meer oorzakelijk verband gebracht met de zondevergeving of liever met de heiligmaking, die bij ZWINGLI in het verlossingswerk bovenaan staat; maar veel hiervan moeten wij op rekening stellen van de macht van het bestaande, door ouderdom geheiligde en algemeen geldende kerkgeloof, waaraan de Hervormer zich onbewust aansloot

1) Zoo een *argumentum e silentio* en het bewijs, uit de consequentie zijner grondideeën getrokken, gelden mocht, dan kan er van een triniteitsgeloof bij ZWINGLI in 't geheel geene sprake meer zijn. In zijne vroegere schriften, waar hij zich aan deze leer aansluit, moge hij nog niet zoover gekomen zijn; ook is ZWINGLI's veelvuldig accommodeeren aan het bestaande geloof bekend. En is het niet merkwaardig, dat hij in zijne avondmaalsliturgie, die hij toch ongetwijfeld naar den roomschen miskanon heeft samengesteld — gelijk zich in alle bijzonderheden laat aanwijzen — het *symbolum Nicenum* door het *Credo* vervangt? Voor een goed trinitarius was daartoe geene aanleiding.

2) III, 244. Hierin nadert ZWINGLI sterk tot OSIANDER's leer, die in CALVIJN zulk een heftigen bestrijder vond. Middellijk tastte de laatste daarin ook onzen Hervormer aan.

en in allen gevalle aansluiten moest. Juist om Hervormer te kunnen zijn en zulk een invloed op den geest des tijds te kunnen oefenen, goot ook hij den nieuwen wijn in oude lederen zakken, al zou eindelijk de wijn de zakken wel doen springen. Zijne verlossingsleer komt die van PETRUS LOMBARDUS het meest nabij ¹⁾: Christus is het onderpand van Gods genade; in hem gelooven is te vertrouwen op de genade Gods, ons in zijnen dood bezegeld. Tallooze malen drukt ZWINGLI dit uit in het woord: „an enim negare aliquid nobis poterit, qui „filium unigenitum pro nobis tradidit, aut quomodo non „omnia donavit nobis in ipso? ²⁾. Fidei ipsius vis non in „alio conquiescit, quam qui Deus est. Christi morte fidere, „nihil aliud est quam eo fidere Deo, qui secundum alteram „naturam mortuus est, Christo niti tanquam summo bono ³⁾.” Deze plaats is ontleend aan ZWINGLI's antwoord op een brief van JOHANNES HANER, waarin deze o. a. schrijft: „non minus crucis quam carnis praestigiosa, verbo absit „invidia, superstitione tenemur: atque ut hic me capias, „stat firma Christi sententia: caro non prodest quicquam, „non solum in pane, sed etiam in cruce: non enim exal- „tata in cruce caro servat, sed Dominus. Habet ergo fides

¹⁾ Anders oordeelt hierover ZELLER, t. a. p. bl. 267: „die Ansicht „ZWINGLI's ist also im wesentlichen dieselbe, welche nachher durch GRO- „TIUS und seine Nachfolger weiter entwickelt wurde.“ 't Zou mij te ver- voeren, hier uitvoeriger over ZWINGLI's soteriologie uit te weiden. Het sterk *juridische* van GROTIUS satisfactieeler ontbreekt in de nadere ont- wikkeling daarvan, naar het mij voorkomt.

²⁾ I, 80 enz. Over de plaatsen, die voor het denkbeeld, van eene levensgemeenschap met Christus schijnen te pleiten, zie SIGWART, bl. 155, 156.

³⁾ VII, 569. *Summum bonum* is de inhoud van het religieus-meta- physische godsbegrip van ZWINGLI. In hoever men recht heeft daarin of in zijne bepaling van God als het *summum esse* pantheïsme te vinden, vg. ZELLER, bl. 133.

„suum objectum, non conditam et unitam verbo carnem,
 „sed condens ac creans omnia verbum. Deus ergo verbum,
 „spiritus est, qui vivificat. Fides non in carnem, sed in
 „verbum velatum carne ferenda est ¹⁾.” En wat is ZWING-
 GLI's antwoord op deze in de protestantsche orthodoxie vrij
 ongehoorde taal? „Sententia nostra non aliena a tua est,
 „quam quod nostra cavet ne plus aequo videamur abjicisse
 „humanitatem, in qua ille tam dira passus est. Nam
 „etsi nihil aliud ex ea provenisset, exemplum tamen,
 „quod nobis teste Petro, ut ejus vestigia sequamur, re-
 „liquit, tanti esse debebat, ut non μικρολογώμεθα de
 „Christi humanitate. Nunc autem quum velut instrumen-
 „tum ac pignus est, cujus contemplatione irata nobis justitia
 „placatur ²⁾: quid enim negabit, qui proprio filio non pe-
 „percit? etc. ³⁾.” 't Is mijne taak niet, langer hierbij stil
 te staan: overbekend is het, hoe ZWINGLI's spiritualisme
 in verband met zijn dualisme hem noodzakelijk verleide
 tot geringschatting van alle tusschenoorzaken, zoowel van
 de historische middelen der verwezenlijking van Gods wer-
 reldplan als van den weg waarlangs God zich openbaart,
 ook van de *media salutis* enz. Juist dat streven van ZWIN-
 GLI om alles onmiddellijk tot God als grond en oorzaak
 terug te brengen, maakte hem onverschillig voor de his-
 torische verwezenlijking van Gods wereldplan, waarop
 de andere Hervormers, vooral LUTHER, zooveel nadruk
 legden; het geeft ons het recht om de verwerping van eenig
 historisch voorwerp des geloofs als ZWINGLI's eigenlijke leer,
 en de schijnbaar daartegen strijdende uitspraken als accom-

¹⁾ VII, 541.

²⁾ Dat hier, gelijk meermalen in ZWINGLI's schriften, van Gods ge-
 rechtigheid, die Christus dood als zoenoffer eischt, wordt gesproken, be-
 wijst ZELLER's opvatting (vg. boven p. 30) niet. Vg. STEWART, bl. 132—134.

³⁾ VII, 570.

modatie op te vatten. Of Christus bij den Bethlehemschen kindermoord dan wel aan het kruis stierf, is volgens hem voor de heilsoeconomie onverschillig: slechts zouden wij in het eerste geval zijn voorbeeld missen ¹⁾. Op ééne plaats ²⁾ zelfs vervalt hij tot patripassianisme; vreemd genoeg, maar tevens een bewijs, hoezeer hij over alle feiten der geschiedenis heen, die hij als historisch niet weet te waardeeren, terstond tot den in alles werkzamen God opklimt. Dit alleen kan deze zonderlinge plaats verklaren; maar dit getuigt ook krachtig, hoe onmogelijk het hem was bij zulk eene beschouwing, bij zulk eene verwaarloozing der geschiedenis, aan eene *fides historica* eenige waarde te hechten. Tegenover het onveranderlijk eeuwig raadsbesluit Gods trad voor zijne bewustheid de historische heilsoeconomie geheel op den achtergrond; hierin ligt zijne voornaamste eigenaardigheid, wat hem het scherpst van de overige protestantsche kerk onderscheidt. Christus is de *causa instrumentalis*, of liever (het derde boek van het *Anamneuma de Providentia* handelt uitvoerig over de stelling: *causas secundas injuria causas vocari*) het „quasi instrumentum” van de verwezenlijking van Gods raadsbesluit. Maar reeds ZWINGLI'S stelling, dat ook de Heidenen zalig worden door het geloof om Christus wil ³⁾, toont duidelijk welk eene ondergeschikte beteekenis de historische Jezus bij hem voor het geloof van het individu heeft ⁴⁾. Het zwaartepunt van

¹⁾ III, 421.

²⁾ III, 189. Zal God alleen, zonder Vermittlung, de oorzaak en grond onzer verlossing wezen, en toch de kruisdood daarmee in oorzakelijk verband staan, dan moet God het subjekt van dien kruisdood zijn.

³⁾ III, 640, volg.

⁴⁾ En in overeenstemming met hem bij sommige mystieken uit den hervormingstijd, vooral SEE, FRANCK.

ZWINGLI's geloof, zegt SPÖRRI te recht, ligt niet in een of ander historisch verschijnsel ¹⁾. Zijn geloof in Christus is het geloof in Gods eeuwigen liefderaad, die van de schepping der wereld af aan zijne uitverkorenen het geloof schenkt, en hen daardoor zalig maakt; van dezen liefderaad nu is Christus het symbool, de concrete vertegenwoordiger. „Op den gekruisten Christus te vertrouwen” is dus eene oneigenlijke uitdrukking voor: vertrouwen op dat onveranderlijke raadsbesluit Gods tot onze zaligheid, waarvan dat kruis — hoe? is door ZWINGLI nergens verklaard — het onderpand „et quasi instrumentum” is. Het raadsbesluit, of de verwezenlijking daarvan, van dit historisch feit ook maar eenigszins afhankelijk te stellen, ware in zijn oog paganistisch en geheel onchristelijk geweest. Hierin stemmen trouwens CALVIJN en alle gereformeerde dogmatici met ZWINGLI overeen; ook voor hen is Christus alleen *causa instrumentalis* (bij ZWINGLI: quasi instrumentum) van het verlossingswerk, niet *causa meritoria* daarvan, gelijk de Lutherschen leerden. Uitdrukkelijk verklaart CALVIJN ²⁾, dat de spreekwijzen der Schrift, die de laatste opvatting begunstigen, „locutiones ad sensum nostrum accommodatae” zijn, en dat de noodzakelijkheid van menschewording en kruisdood niet „simplex et absoluta” is, „sed „manavit ex coelesti decreto” ³⁾. ZWINGLI laat gewoonlijk

¹⁾ ZWINGLI's Lehre von der heiligen Schrift, (in HILGENFELD'S *Zeitschrift* 1865, bl. 1, volg.), bl. 26.

²⁾ II, XVI, 2.

³⁾ II, XII, 1. Desniettemin ziet CALVIJN in den historischen God-mensch het éénig orgaan waardoor wij als zondaren het geloof deuchtig kunnen worden; zijn kerkelijk positivisme verbood hem ZWINGLI's consequentie te maken (III, II, 8). Alleen in samenhang met den historischen Godmensch kunnen wij zalig worden, omdat wij alleen in dien samenhang tot de kerk behooren, positieve Christenen zijn; de Heidenen enz. staan buiten dien samenhang, hun valt dus ook de zaligheid niet ten deel.

de kerkelijke verlossingsleer staan, maar waar hij in den *Commentarius* ¹⁾ haar vermeldt, drukt hij niet alleen sterk hierop, dat Christus (en zijn dood) slechts heilsmiddel, uitvoerder van het eenmaal vaststaande en daarvan geheel onafhankelijke raadsbesluit is, maar weet zelfs na de gewone voorstelling van het doel van dien dood besproken te hebben, geene beteren grond daarvan dan „ne nimium „de Dei consilii loqui praesumamus quia sic illi placuit.” Maar wat is de geheele satisfactieleer anders dan eene gevolgtrekking omtrent Gods bepaald doel, waartoe de mensch op grond van hetgeen God doet, besluit? Is het maken van zulk eene gevolgtrekking ongeoorloofd, dan moet het gewicht der satisfactieleer zeer dalen; en wellicht is dit de verklaring van het verschijnsel, dat ZWINGLI den kruisdood wel in vele rhetorische uitweidingen en allegorische beelden bespreekt, maar nergens eene dogmatische ontwikkeling van zijne beteekenis levert.

SIGWART heeft als het centrum der Zwingliaansche christologie zoeken aan te wijzen de beteekenis, die Christus heeft als hersteller van het menschdom in zijne oorspronkelijke gerechtigheid en heiligheid, als gever van nieuw leven aan de wereld. Deze beteekenis had hij dan, ook volgens SIGWART, alleen aan Jezus, niet zoozeer aan den Christus, kunnen toeschrijven, voor zoover deze tot die gemeenschap met God, tot die éénheid met Hem gekomen was, waartoe ook wij geroepen zijn. Dat ZWINGLI'S

¹⁾ III, 180, volg. Men vergeet niet dat ZWINGLI alleen waar het onvermijdelijk is zich over drieënheid en satisfactie uitspreekt, als het ware daartoe gedwongen. In zijn systeem vinden geene van beiden eene plaats, gelijk zij dan ook in zijne latere, meer philosophische schriften, waar hij ze niet in den strijd met andere gevoelens noodig heeft maar eenvoudig zijne eigene denkwijze blootlegt, niet voorkomen.

schriften hier en daar tot deze opvatting aanleiding geven, is niet te ontkennen: maar nergens heeft hij haar met ons geloof in samenhang gebracht: hij maakt dan dadelijk van Jezus ons voorbeeld. Is volgens zijne godsdienstige bewustheid Gods geest het éénige geloof en zaligheid gevende beginsel, moest dan niet, gelijk trouwens in zijne philosophische schriften ook het geval is, de gansche kerkelijke christologie voor hem wegvallen? ¹⁾ vooral daar de historische beteekenis van Jezus dood voor de verwezenlijking van het Godsrijk, de stichting der kerk, in de 16^{de} eeuw tegenover de beteekenis van Christus voor het individu sterk op den achtergrond trad. Alleen beschouwe men deze denkbeelden niet als eene overwinning door de philosophie op het geloof van ZWINGLI behaald: — zijn vroom gemoed, niet PICUS VAN MIRANDOLA leerde hem alzoo, — en spreke bij hem niet van de mystieke leer van een Christus *in* ons; beiden door SIGWART zonder grond beweerd.

Toch, hoever ZWINGLI in zijn spiritualisme ook gegaan zij, hoe zeer hij al het concrete, individueele, historische voorbij zag om zich aan de idee vast te houden, — en in deze richting gaat hij in zijne meest wetenschappelijke en didactische schriften zeer ver, terwijl hij in de polemische meer op concreten bodem staat — de kennis van Christus was toch alleen uit geschiedboeken te halen, en het is de vraag, in hoever hij ten dezen aanzien aan de *fides historica* voor de godsdienst eenige waarde hechten moest, zou zijn geloof christelijk mogen heeten. Hij zelf laat zich hierover aldus uit ²⁾: „Fidem, quae in Deum „fiducia est, nemo nisi spiritus sanctus dat, nulla res exterior.

¹⁾ SIGWART, bl. 141, 142.

²⁾ IV, 55.

„Quamvis faciant fidem sacramenta, sed historicam: omnes
 „enim panegyres, tropaea, imo monumenta et statuae fidem
 „historicam faciunt, h. e. monent olim aut quiddam esse
 „factum, cujus memoria refricetur, aut victoriam isthic loci
 „partam esse. Hoc ergo modo coena dominica fidem facit,
 „h. e. certo significat, Christum esse natum et passum.
 „Sed quibus hoc significat? Fidelibus ac perfidis ex aequo:
 „at pro nobis esse passum, id vero piis ac fidelibus tantum
 „significat. Nemo enim pro nobis esse passum Christum
 „scit aut credit, nisi quem spiritus intus docuerit agnoscere
 „mysterium divinae bonitatis; fiduciam ergo in Deum nihil
 „nisi spiritus dat. Nemo enim pervenit ad Christum nisi
 „pater eum traxerit.” Men ziet het: daar alle godsdienst
 in de *fiducia in Deum* opgaat, en de geest ons natuurlijk
 noch historische, noch metaphysische waarheden kan in-
 geven, schiet er voor de waarde der *fides historica* op
 godsdienstig gebied al eene zeer geringe plaats over. ’t Is
 waar, in den aanvang zijner loopbaan schreef ZWINGLI nog:
 „wenn wir glaubten, dass Christus genug gethan habe, so
 „seien wir glaubig 1).” Maar hoe wij anders bij hem het
 begrip *geloof* hebben aan te vullen, blijkt voldoende uit
 de zoo vaak voorkomende plaatsen, waar alleen en uit-
 sluitend aan onze zaligheid en wat daarmede samenhangt,
 niet aan een historisch feit, zelfs aan het lijden en den
 dood van Christus niet, als voorwerp van het geloof wordt
 gedacht. „Fides in Ser. S. accipitur pro fiducia certa et

1) I, 186. Over ’t geheel kent ZWINGLI in zijn eersten tijd aan het
 voor waar houden van den inhoud der Schrift eene hoogere waarde toe,
 gelijk hij ook in zijne populaire en polemische schriften den positieven,
 concreten, historischen Jezus Christus op den voorgrond laat treden op eene
 wijze, die onvereinigbaar is met zijn eigenlijk systeem. Dat die concrete
 basis voor het hervormingswerk noodig was, vg. daarover het 4^{de} hoofdstuk.

„indubitata in Deum; et de ista sola debet intelligi, quod
 „fides justificet et salvum faciat ¹⁾. Der Glaube ist das
 „*wissenschaftliche* Heil. Der Glaube des Evangeliums ist nichts
 „anderes als eine solche sicherheit zu Gott, wodurch einer
 „gewiss ist, dass er selig wird durch Christum.“ Deze
 beide laatste woorden: *durch Christum* laat ZWINGLI echter
 gewoonlijk weg: wat geheel tegen de leer van LUTHER en
 CALVIJN strijdt. „Constat eos qui credunt scire se electos
 „esse: qui enim credunt, electi sunt ²⁾. Deum Deum nos-
 „trum, nos populum ejus esse ³⁾, dat is de waarheid,
 die in ons gemoed opgenomen zalig maakt: „ea fide scit ani-
 „mus se agnoscere unum illum et verum Deum, unum illum
 „salutem suam et copiae cornu esse ⁴⁾. Fides est substan-
 „tia eorum, quae speramus (Hebr. XI: 1). Substantiam
 „hic accipi pro eo mentis habitu, quem quisque fidelis ha-
 „bet, nemo ignorat. Est ergo fides ea mentis constitutio
 „et summa, quam homo habet ac sentit etiam habere in
 „eas res, ad quas tendimus, in quas spes omnes dirigimus.
 „Est fides certa experientia, qua homo intra se infallibilem
 „de Deo et ad Deum, in quem speratur, sententiam fidu-
 „ciamque sentit. Peccant ii, qui putant fidem esse de qua-
 „cunque re, quae non adpareat: nam de ea fide” (die eigen-
 lijk geene fides is) „non loquitur Paulus, quoniam ista non
 „beat, nec animum reddit tranquillum; sed de ista tantum
 „loquitur, quae salvos reddit; at ista neminem reddit bea-
 „tum nisi habeatur in eas res, quae solae sperari debent.
 „Angelus, daemon, anima corpore soluta, sensui non sunt
 „exposita, estque fides (vide ut nunc variamus vocabulum
 „fides, quod et isti, de Lutherschen, faciunt, unde et
 „falluntur; nam nunc pro credulitate accipimus, non pro

¹⁾ III, 285; VI, b, 175.

²⁾ III, 426; IV, 7, 123.

³⁾ III, 418, 419, 422, 423.

⁴⁾ IV, 121.

„fiducia) ea esse. Sed non sunt tales res, in quas sperari
 „solet: unde et non beat, si credas, angelum esse aut
 „dæmona ¹⁾. Opus, quod beat”, is louter het geloof ²⁾);
 eene zaligmakende kracht heeft dus alleen dat, wat wij
 door eene werking van Gods geest erlangen, die zeker
 geen wijsgeerig stelsel of historische wetenschap mededeelt.
 Wat die kennis aangaat, schrijft ZWINGLI ³⁾: „non est
 „igitur satis aut scire aut credere Deum talem esse, nisi
 „scias et credas eum tibi talem esse, i. e. ut Deus tuus
 „sit.” Zoo heet het ook, waar Christus, — voor zoo ver hij
 dezen als verpersoonlijking van Gods genaderaad opvat, en
 hem als zoodanig met onze verkiezing en zaligheid in on-
 middellijken samenhang brengt ⁴⁾, — als voorwerp van ons
 geloof wordt genoemd: „quid autem est credere Christum
 „Jesum in carne venisse? ane hoc tam salutare est? Mini-
 „me, nisi credamus nobis venisse et nobis Christum Jesum,
 „h. e. unctum, salvatorem esse ⁵⁾. Credendum est Chris-
 „tum Jesum pro vobis occisum esse ⁶⁾.” Ook LUTHER legde
 op dit persoonlijke van het geloof steeds grooten nadruk,
 zelfs nog in den avondmaalsstrijd ⁷⁾: maar evenmin hij
 als CALVIN kwam tot het daarmee samenhangende inzicht,
 dat het dan ook subjectief zijn moet, dus niet histo-
 risch zijn kan. De *fides historica* is bij ZWINGLI eigenlijk vrij
 overbodig: „est fides angelum, dæmona, animam esse; sed
 „non est fides salvifica, non beat, si credas angelum esse

¹⁾ III, 346, 347. ²⁾ III, 595. ³⁾ V, 86.

⁴⁾ Vg. boven bl. 33. Christus Deus et homo est: ex ea parte caeditur, qua homo est: et ex ea salus currit, qua Deus est (VII, 570): een denkbeeld, zeker weinig orthodox-protestantsch.

⁵⁾ III, 132. ⁶⁾ III, 197.

⁷⁾ Hoofdzak bij het avondmaal is het te gelooven: Christus Leib und Blut sei für mich, für mich, für mich gegeben, meine Sünden zu vertilgen. Uitg. van IRMSCHER, XXIX, 276.

„aut daemona. Sic et hoc loco (in den avondmaalsstrijd)
 „quid opus est hac fide ut caro corporea edatur, cum haec
 „fides non beatum faciat? 1)“ Ook de duivelen hebben dat
 geloof, dat de Schrift ons geeft, dat door verstandelijke
 reflectie ons deel wordt: maar *fides sacrificia* is dit geens-
 zins 2). Anders CALVIJN en de Gereformeerde kerk, voor
 wie Gods woord, d. i. bij hen de Schrift, genademiddel
 is, en de *vocatio interna* wel onmisbaar is nevens de *externa*
 (door de Schrift), maar deze twee in de werkelijkheid
 samenvallen. Toch laten ook zij nog eene roeping door
 onmiddellijke werking van Gods geest toe tegenover de
 Lutherschen, die op het voorbeeld van LUTHER in de *Apo-*
logia confessionis deze als „illuminationem, quemadmodum
 „olim ἐν Τροισιασταί docebant et nunc docent anabaptistae,”
 ten sterkste verwierpen. Vooral BUCER dreef de *efficacia*
verbi divini en de macht van het *ministerium verbi divini*
 zeer ver; maar toonde daarbij door zijn heftig bestrijden
 van de katholieke voorstelling, hoe zeer hij zich bewust
 was van het dreigend gevaar, dat deze Luthersche leer
 weder tot de roomsche voorstelling van eene roeping en
 zaligmaking louter door heilsmiddelen, geheel uiterlijk op-
 gevat, voeren zou. Hoe gegrond die vrees was bewijst
 het Neo-lutheranisme van onzen tijd.

De meening, dat ZWINGLI zich in het voor waar hou-
 den der Godheid van Christus of in het algemeen van vele
 elementen der bestaande christologie niet kon losrukken
 van het bestaande kerkgeloof, en alleen daardoor zich op
 het positief christelijke standpunt van zijn tijd wist te
 handhaven — al hing dit overigens met zijne godsdien-
 stige overtuigingen zeer los samen — is m. i. de éénig mo-
 gelijke sleutel ter verklaring van een zonderling feit. Nadat

1) III, 347.

2) VI, b, 273.

hij in den *Commentarius de vera ac falsa religione* het leven en de leer van Jezus zeer kort besproken heeft, laat hij eene vrij wat uitvoeriger behandeling van de bovennatuurlijke geboorte volgen, die hij met deze woorden besluit: „re constat virginitas MARIAE, non hominum decretis ¹⁾,” de maagdelijkheid van MARIA vindt haren grond in den aard der zaak, als zijnde zij moeder van Christus, die God is; menschelijke wijsheid en doorzicht hebben met een dergelijk feit niets te maken. En dikwijls wordt elders op de geboorte uit eene maagd gewezen als op een *factum salutare*, terwijl het geheele leven van den Heer gelijk alle historische feiten, waaraan de kerk voor ons godsdienstig geloof zoo groote beteekenis hecht, door ZWINGLI meestal met een schier onverklaarbaar stilzwijgen worden voorbijgegaan. De verklaring echter ligt hierin: hij moest dit feit wel op den voorgrond stellen, om Christus Godheid te redden („divinitas ergo est, propter quam virgo parit” ²⁾) en om alzoo voor zijn geloof den naam christelijk te kunnen handhaven door in Christus het symbool, het *sacramentum* ³⁾, van het ons verkiezende en zaligmakende raadsbesluit Gods te vinden. Zoo kon hij dit historische feit *salutare* ⁴⁾ noemen, hoewel hij het door een beroep op de geschiedbronnen bewijst ⁵⁾. Het kan toch niet anders dan een inconsequentie zijn, wanneer wij hem elders hooren beweren ⁶⁾: „fidei lumine docti scimus de virgine natum esse Christum.” Zal Christus God zijn, dan moet hij zooveel mogelijk losgemaakt worden

¹⁾ III, 189. ²⁾ VII, 570. ³⁾ VII, 541. ⁴⁾ III, 347.

⁵⁾ Nam id manifeste literis apostolorum est traditum (III, 347). Veel diepere beteekenis kunnen de woorden (III, 518) niet hebben: Sanctorum prophetarum ac hominum tum oraculis tum gestis hoc perannuntiatum atque adnuntiatum est. ⁶⁾ III, 491.

van allen onmiddellijken samenhang met het eindige, menschelijke, zondige; en dat vooral voor een zoo streng dualist als ZWINGLI, bij wien het vleesch zich altijd blijft verzetten tegen den geest, bij wien de zinnelijkheid zoo zeer bodem en beginsel der zonde is. Voldoen de verhalen van MATTHEUS en LUKAS ook al niet aan dezen eisch, dit zag ZWINGLI met de kerk van alle eeuwen over het hoofd. Terwijl nu geheel ZWINGLI's systeem God niet alleen als éénige oorzaak van ons behoud, maar als zoodanig ook als éénig voorwerp van het geloof wil vaststellen, was zijn streven, om alle geloofsovertuigingen daartoe terug te brengen, zeer natuurlijk. Vandaar ook, dat hij in het verlossingswerk niet den Godmensch, maar alleen de Godheid van Christus op den voorgrond stelde. Als onderstelling voor deze laatste kon niets beter dienen, dan de bovennatuurlijke geboorte: zoo kwam hij er toe om van een historisch feit te getuigen: „fide scimus.” 't Gold immers de noodzakelijke onderstelling van een denkbeeld, dat hij voor eene geloofswaarheid hield, dat hij althans noodig had tot het stichten eener gemeenschap, die, zou zij verwezenlijkt worden, niet op eens met de geschiedenis breken, maar — dit zag hij zeer wel in — in historische continuïteit met de kerk blijven moest. Toch streed deze meening tegen zijne opvatting van het wezen des geloofs: in dezen is het zelfs hem niet gelukt de juiste onderscheiding van vorm en wezen te vinden.

Voor al ZWINGLI's talrijke schriften naar aanleiding van den avondmaalstrijd in het licht gegeven, behandelen den aard van het geloof uitvoerig. Dat die strijd een alles behalve exegetische was, en vrij wat dieper indrong in het gansche godsdienstige bestaan der strijdende partijen, behoeft weleen betoog. Men was nog niet in de dagen der 17^{de} eeuw, toen men meende de zaligheid van de

juiste verklaring eener schriftplaats afhankelijk te kunnen stellen. Althans ZWINGLI niet; bij de Duitschers was het eenigzins anders. Er mogen aan de godsdienstige behoeften, die LUTHER en de zijnen tot hunne avondmaalsleer brachten: levensgemeenschap met den verheerlijkten Heiland en dergelijke, psychologische feiten ten grondslag liggen, die in zekere opzichten ten deele recht van bestaan hebben: eene strenge critiek zoowel over die behoeften zelve als over de voorstellingen, waarin men voor haar bevrediging zoekt, is een onmisbaar vereischte om beiden tegenover tegenstanders te kunnen rechtvaardigen. Zulk eene critiek was voor de Luthersche consubstantiatieleer te gevaarlijk, of liever aan de noodzakelijkheid daarvan heeft LUTHER nooit gedacht: van daar dat de strijd van deze zijde alleen met een beroep op de letter der instellingswoorden werd gevoerd. Het is waar: men doet LUTHER onrecht (en ook ZWINGLI maakt zich vaak daaraan schuldig), wanneer men hem de meening toedicht, alsof de consubstantiatie het eigenlijke voorwerp des geloofs zij zou. In de hitte van den strijd moge hij zich dikwijls, ja meestal, hebben laten verleiden tot deze voorstelling: toch was hij nog te zeer de man van het alleen rechtvaardigmakend geloof, dan dat wij niet veel meer zijne eigenlijke bedoeling hierin zouden vinden: „Der Glaube ist uns von Nöthen, es darum geredet wird, dass wir es glauben sollen, und Gott fordert und will den Glauben haben, wo sein Wort ist. Nun stehen da Gottes Worte die in sich begreifen und fassen den Leib Christi, dass er da sei; darum wie das Wort und der Glaube noth ist, so ist auch der Leib, im Wort verfasst, uns noth, auf dass unser Glaube recht sei, und mit dem Wort sich reime ¹⁾.” Dus is het woord Gods, dat Christus dood

¹ XXIX, 141.

de voldoening is voor onze zonden, de eigenlijke substantie van het avondmaal, het voorwerp van ons geloof; en eerst als gevolg daarvan, als inhoud van dat woord, de consubstantiatie. Toch neemt dit wel het grove, niet het onjuiste van LUTHERS opvatting weg.

Anders was het met ZWINGLI. Niet alleen dat een uiterlijk sacrament volgens zijn systeem nimmer innerlijk geloof kan bewerken, de luthersche voorstelling, die van *geloof* aan een dergelijk historisch of empirisch feit sprak, streed ook lijnrecht tegen zijne overtuiging, dat Gods genaderaad alleen het voorwerp van het geloofsvertrouwen zijn kan. Evenmin als de meening, dat er engelen bestaan, tot het zaligmakende geloof kan behooren, evenmin eenige meening over al of niet verandering der avondmaalselementen. Dat LUTHER het geloof voor eene daad van het toestemmend of voor waar houdend verstand hield, dat was het, wat ZWINGLI's rechtmatige verontwaardiging uitlokte, die tevens de meening gold, welke de zaligheid niet van God alleen, maar van de *manducatio corporalis* afhankelijk maakte. „Fidei promissa est salus, non manducationi, nisi allegoricae, quae nihil est quam fidere. Unde manifestum fit, pestilentem esse doctrinam, quae fidei nomen vitians, pro fiducia in Christum habenda trahit ad opinionem, quae putat hic corpus, quatenus corpus sit, edi, non illam, quae per fidem nihil aliud intelligit nisi fiduciam in Dei filium” ¹⁾. Geloof aan trans- of consubstantiatie of aan een bijbeltekst, die deze uitspreekt, is volgens ZWINGLI in 't geheel geen geloof; dit immers betreft altijd het bovenzinnelijke, onzichtbare: dergelijke meeningen omtrent zinnelijke voorwerpen kunnen alleen door onze zinnelijke ervaringen worden beoordeeld; daarvoor is

¹⁾ III, 462.

het geloof geen orgaan. „Fides ad invisibilem Deum tendit, ac prorsus res est ab omni sensu alienissima ¹⁾ etc. Men noeme dit niet rationalisme. ZWINGLI zelf verklaart: „nemo dubitat, quin Deus possit transsubstantiare panem; sed quod id faciat, non possunt ostendere ²⁾. Quis negat Christum, si absolute loquamur, se in panem et vinum afferre et alia posse” ³⁾? Doch daar bij hem geloof uitsluitend geloofsvertrouwen is, en daar als objekt hiervan alleen God geenszins cenig zinlijk waarneembaar ding, b. v. de avondmaalselementen, kan worden gedacht — eene overtuiging, die geen rationalisme, maar de behoeften van zijn heilbegeerig gemoed hem schonken, nadat hij onder deze de vermeende van de ware had uitgeschift — ging deze geheele vraag buiten het godsdienstige om; en dat men de gewone denkvetten gebruikt en met de resultaten der wetenschap te rade gaat bij het beoordeelen en verklaren van de voorwerpen onzer zinlijke waarneming, dat zal toch wel niet den (altijd min of meer afkeurenden) naam van rationalisme behoeven te dragen. De Luthersche tegenwerping, dat ZWINGLI en de zijnen de consubstantiatie verwierpen wegens de ongerijmdheid dezzer leer en haar als *miraculum visibile* ontkenden, sprak ZWINGLI daarom krachtig tegen ⁴⁾: „fidei nihil est absurdum, si modo recte intelligas ea quae fidei credenda proponuntur. Hic scilicet cardo versatur.” Ook elders ⁵⁾ poogt hij zich met een beroep op het wezen des geloofs te rechtvaardigen tegen het verwijt van inconsequentie, hem door LUTHER te laste gelegd, omdat hij nog aan bovennatuurlijke geboorte, opstanding enz. geloofde, en het wonder der verandering van brood en wijn verwierp. De boven besproken scheeve

¹⁾ III, 257. ²⁾ III, 519. ³⁾ III, 510.

⁴⁾ III, 491 volg. ⁵⁾ III, 347.

beschouwing van ZWINGLI, waardoor hij aan den *partus virginis* als *salutaris* bleef hechten, neemt hier de in den grond der zaak juiste redencering niet weg. „Cum dicunt Christum ex virgine nasci a sensu abhorreere, vide ut jam hanc vocem *sensum* varient, ac pro humano sensu accipiant, non pro sententia, quam fidelis mens ex fide trutinat et expendit. Non ergo abhorret a sensu (n. l. de *sensus hominis fidelis*, niet de *sensus humanus*), quod Christus de virgine nasci voluit: nam id manifesto literis apostolorum traditum est ¹⁾. Salutaris est virgineus partus. Sed nihil salutis sperare licet hinc, si corpoream carnem edas. Panem symbolicum carnem Christi esse, sic abhorret a fidelium omnium sensu, ut nemo ex nobis umquam vere crediderit. Quod satis firmo argumento est hanc opinionem ex Dei voluntate non esse: nam quae carni sunt inusitatissima, si fides adsit, delectatur tamen in eis mens, ut jam de virginis partu diximus ²⁾.” Niet dus van het oordeel van den *sensus humanus*, maar van den *sensus fidelium omnium* laat hij te recht het antwoord afhangen op de vraag, of eene stelling eene geloofswaarheid behelst al dan niet; is dat niet het geval, dan moge men zulke stellingen voor waar houden, *vere credere* kan men (bescheiden zegt ZWINGLI: „nemo ex nobis”) haar niet.

Doch even sterk verzet hij zich tegen hen, die bij den avondmaalstrijd beweerden: „nemo miretur, corpoream hanc carnem adscri, eo quod ab omni sensu abhorreat, integrum ac vivum corpus edi posse: fide hic est opus, quae sic esse credat. Nam si sensu iudice sic esse pronunciamus, jam fides non esset argumentum rerum non adparentium, sed ipsi sensus experirentur sic habere ³⁾.” De helderderkende Zwitscr was er de man niet naar om Tertullianus

1) Vf. boven bl. 40, 41.

2) III, 347, 348.

3) III, 345.

het: *Credo, quia absurdum* na te spreken. Is alleen dat ongerijmd, wat zulks is voor het geloovig gemoed, dan volgt daaruit van zelf: „*quae credenda proponuntur oportere nulla ratione veri similia esse etiam fideli animo:*” „*quo quid crassius dici potest?*” ¹⁾ *Fides non est de his rebus, quae credi non possunt.*” Werden voor hem door het onwankelbaar geloofsvertrouwen alle raadselen des levens opgelost, zoodat hij thans vrede en rust in zijne ziel vond, nu hij alles mocht beschouwen uit het oogpunt der onveranderlijke liefdevolle leiding Gods met hem, dat geloof moest niet alleen vreugde, maar ook licht aan zijne ziel schenken. ZWINGLI behoefde voor zijne geloofsleer die sterke verachting en bestrijding van het goed recht der wetenschap en der menschelijke rede niet, welke LUTHER in zijne latere periode kenmerkte; in zijne vroegere had ook deze de *Vernunft* alleen als uitdrukking van den wil des nog niet wedergeborenen, of als subjectieve willekeur veroordeeld. Daarentegen legde CALVIJN, vooral tegenover de katholieke leer der *fides implicita*, steeds grooten nadruk daarop, dat het geloof niet *in ignorantia*, maar *in cognitione* bestaat. — Gaat nu bij ZWINGLI het geloof buiten alle ervaringsweten om, dan kan het ook daarmee nimmer strijden. „*Deus non proponit incomprehensibilia.*” Dat de strijd tusschen gelooven en weten in de werkelijkheid bij al het gebrekkige, dat beiden nog aankleeft, bestaat, zou ZWINGLI niet ontkend hebben: maar daar zij op een geheel dispaaraat gebied liggen, is volgens hem eene verzoening tusschen deze twee onmogelijk, en ook geheel onnoodig: de harmonie van alle sferen van het groot heeral te begrijpen, ligt niet op dat deel van den levensweg, dat wij hier op aarde bewandelen.

¹⁾ III, 346.

Overtuigingen omtrent het bovenzinnelijke, die de vruchten zijn van het wijsgeerig denken, in welken vorm ook, zijn in ZWINGLI'S schatting *opinioncs frivolue* (dit laatste namelijk met betrekking tot het godsdienstige); tot het zaligmakend geloof kunnen zij nimmer behooren. „Fides „est res (eene werkelijkheid), non scientia, sapientia aut „prudentia ¹⁾; res, non opinio ²⁾; res essentialis animi, „non frivola aut subventanea opinio ³⁾”, enz. Later zullen wij zien, hoe volgens ZWINGLI alle menschelijke wetenschap of verstandelijke reflectie, de Schrift zelfs, den mensch geen geloof kunnen geven, daar het verstand, de theoretische zijde van 's menschen geest, geen orgaan daarvan kan zijn; trouwens uit de boven aangehaalde plaatsen, waar alle geloof in de sterkste bewoordingen tot louter vertrouwen op God wordt teruggebracht, volgt dit reeds. Orgaan van het geloof is de „mens et sententia, quae spi- „ritu Dei discitur et habetur in cordibus nostris ⁴⁾, certa „experientia, qua homo intra se infallibilem de Deo et ad „Deum, in quem speratur, sententiam fiduciamque sentit ⁵⁾; „experientia est, non doctrina ⁶⁾.”

Dergelijke uitspraken vinden wij ook bij CALVIJN en de Gereformeerden; ja, LUTHER en MELANCHTHON, vooral de eerste, hebben evenzeer altijd van een innerlijk ervaren

¹⁾ III, 248. ²⁾ III, 280, 346, 469, enz. ³⁾ IV, 118.

⁴⁾ III, 346. ⁵⁾ t. a. p.

⁶⁾ III, 130, vg. verder bl. 22 enz. Of wij bij dit geloofsvertrouwen met ZELLER in de eerste plaats aan de persoonlijke verzekerdheid van Gods genadige verkiezing, dan wel met SIGWART aan de ervaring van God als *summum bonum* te denken hebben, is eene vraag van ondergeschikte beteekenis. ZWINGLI denkt bij het voorwerp des geloofs aan beiden; eigenlijk is de vraag eene zuiver historische, n. l. of ZWINGLI van de eerste overtuiging tot de tweede meening gekomen is, of omgekeerd. ZELLER, bl. 116 volg. SIGWART, bl. 150.

der goddelijke genade door het geloof gesproken ¹⁾. Doch bij dezen moest het onverklaard blijven, hoe men ooit historische en metaphysische heilsdaden Gods, die als zoodanig toch objectief zijn en buiten het subject liggen, innerlijk kan ervaren. Vandaar, dat zij genoodzaakt werden op een *theoretisch* erkennen als moment in het geloof den grootsten nadruk te leggen, al verzekert CALVIJN dat „*fides magis est cordis quam cerebri, magis affectus quam intelligentiae,*” al schijnt in LUTHER vaak het gemoedsleven de verstandelijke reflectie geheel te beheerschen. Naast deze handhaving van een ethisch geloofsbegrip bleef hunne leer eener toegerekende gerechtigheid, waarvan de historische Godmensch de bemiddelaar is, in hare volle kracht bestaan.

Vat alzo ZWINGLI het geloof uitsluitend op als eene overtuiging, die in het gemoed opgenomen, door den vrede, de zaligheid, de verzekerdheid, die zij aan den mensch geeft, zich innerlijk laat ervaren, — wat van louter verstandelijke overtuigingen nimmer mogelijk is: — dan volgt daaruit, dat het wel subjectief is en uit zijn aard zijn moet, maar daardoor niets van zijne zekerheid verliest. Beide gevolgtrekkingen heeft ZWINGLI uit zijn geloofsbegrip afgeleid en ook uitgesproken. Dat het geheel subjectief is, en den grond van zijn bestaan zoowel als het bewijs zijner waarheid uitsluitend vindt in het geloovend subject, volgt reeds hieruit: het gelooven en het bezit van Gods geest of liever de bewustheid van dit laatste stelt hij geheel gelijk. Het geloof is eene levende doorloopende betrekking van God tot het menschelijk gemoed: „*humanum pectus Deo conjunctum, hoc est pietas* ²⁾).

¹⁾ Dat alle mystieken van de 16^{de} eeuw, onder hen vooral SCHWENCKFELD, steeds van de ervaring, het ondervinden des geloofs spreken, behoeft wel geene vermelding.

²⁾ III, 286.

„Qui fidem habet, Deus in eo est et ipse in Deo 1).”
 ZWINGLI's werelddbeschouwing leidde daartoe. God als de éénige oorzak van al wat bestaat, is ook volgens zijn determinisme de éénige oorzaak van al wat geschiedt, van alle worden en veranderen, van alle ontstaan en vergaan in het heelal, terwijl zijne immanentieleer hem in Gods geest het subject zelf van het geestelijk zijn en leven in de wereld deed zien. De gansche schepping en bovenal de mensch als kroon daarvan, is orgaan van dien God, die door zijnen geest alles leidt naar het doel, dat Hij beoogt. Al het onbezielde moet onbewust blijven van deze zijne roeping om orgaan der werkzaamheid Gods te zijn: ook bij den mensch moet eene langdurige ontwikkeling voorafgaan, — de periode der ongeloovigheid, — eer hij tot deze bewustheid ontwaakt: en velen bereiken haar nimmer. Wie haar bereiken, deze zijn de geloovigen: want dit is het geloof, bewust te zijn van de onmiddellijke betrekking, waarin onze geest tot God staat. De wijsgeer denke zich die betrekking als een deel hebben aan het geestelijk zijn Gods, de onontwikkelde als het beheerscht worden door een transcendent tegenover hem staanden wereldregeerder: 't is alles hetzelfde. Dit verschil betreft slechts den vorm, waarin de godsdienstige bewustheid zich voor het denken eene concrete gestalte wil geven. Vandaar dat bij ZWINGLI, naast de gewone bepaling van het geloof als vertrouwen op God, als de

1) III, 285. Ten onrechte voert ZELLER hiervoor ook de plaats aan, waar ZWINGLI het geloof met een huwelijk tusschen God en de ziel vergelijkt. Het punt van vergelijking toch is hier alleen dit, „quod „vera pietas talem in Deum fidem et integritatem requirit, qualis in „matrimonio requiritur; in matrimonio fida non est, quae alium audit, alium „sequitur, alii obtemperat. Sic et vera pia non est anima, quae alium „quam Deum audit, alium quam ipsum sponsum suum sequitur,” III, 176.

overtuiging van door Hem geroepen en tot eeuwige zaligheid uitverkoren te zijn, op andere plaatsen de eenheid van het geloovend subject met den door zijnen geest het geloof werkenden God op den voorgrond kan treden. Het sterkst spreekt hij dit laatste uit in het *Anamnema de Providentia*, waar God de „autor adulterii et „homicidii” van David wordt genoemd ¹⁾, en de „benigna „numinis virtus” niet alleen de grond, maar het subject zelf van alle leven in de wereld heet ²⁾. Men vergete echter niet, dat nevens deze voorstelling ook eene andere voor ZWINGLI in al hare kracht bleef gelden, namelijk deze: de mensch treedt door het geloof in onmiddellijke betrekking tot een God, die voor de bewustheid van den geloovige niet alleen van hem onderscheiden is, maar zelfs tegenover hem staat. Voor ZWINGLI's wijsbegeerte is God zeker naar zijn wezen zoowel als naar zijn wil immanent in de wereld: wat echter voor zijn denken de persoonlijkheid Gods geenszins uitsloot, en evenmin God in het wordings- en ontwikkelingsproces der wereld opnam. Moge dus ook eene of andere praemisse van den Hervormer volgens onze begrippen tot pantheïsme leiden: daar hij zelf zulk eene gevolgtrekking niet ingezien, althans niet uitgesproken heeft, hebben wij geen recht hem daarvoor verantwoordelijk te stellen. — Als ZWINGLI dus van den geloovige zegt, dat God in hem is, dan bedoelt hij daarmee geenszins, gelijk FRANCK, SCHWENCKFELD enz. een substantieel inwonen van den Oneindige in den mensch, wat deze mystieken zich dan gewoonlijk nog vrij concreet dachten ³⁾. Hij drukt daarmede aan den eenen kant de

¹⁾ IV, 112.

²⁾ IV, 97.

³⁾ Bij OSIANDER is het niet God, maar Christus, die in den geloovigen menschengestalte woning maakt. Lijnrecht tegenover deze mystieken leerde SERVETUS een zijn door het geloof, niet van God in ons, maar

levende, persoonlijke betrekking uit, waarin de mensch in het gemoed tot zijnen God staat vooral door het biddend gemeenschapsleven, terwijl hij aan de andere zijde daaronder den mensch verstaat, die Gods geest, d. i. wil en doel in zijne bewustheid en wil heeft opgenomen, en die dus zelfstandig deelneemt aan de verwezenlijking van het wereldplan Gods. Met één woord: ZWINGLI heeft de betrekking tusschen Gods geest en 's menschen geest als eene ethische, eene godsdienstige opgevat, en de metaphysische verklaring daarvan laten rusten. Zelfs het *Anamnema de Providentia*, dat zich toch de wijsgeerige beschouwing der godsdienstige vraagstukken bepaald ten doel stelt, heeft dit niet in het bijzonder behandeld. Ook hem is het niet gelukt de formule te vinden, waarin te gelijk zijn wijsgeerig denken en zijn geloovig gemoed de vraag: wie ben ik tegenover God? bevredigend opgelost vonden.

Dat ZWINGLI zich ten volle bewust was met zijne immanentieeler pantheïsme te verkondigen, is door STEWART (tegen ZELLER) en SCHWALB beweerd. Doch de plaats, door den eerstgenoemden geleerde aangevoerd ten bewijze zijner opvatting, dat het geloof volgens ZWINGLI „nicht so wohl eine Thätigkeit des Menschen als Gottes ist,” ontleent hare bewijskracht aan zijne onjuiste verklaring. De rijke jongeling vraagt: wat moet ik doen om zalig te worden? „Quasi vero in actione et non potius in passione sita salus, h. e. ut nos subdemur manui Dei et patiamur;

van ons in God. „Fides est substantia spiritualis, per quam spiritualiter „subsistimus et substantialiter in Deo vivimus.” Daar dit bij eene juiste opvatting van het woord *substantialiter* niet alleen van de geloovigen maar van geheel het menschelijk geslacht geldt, heeft ZWINGLI zich te recht aan het *God in ons* gehouden.

„quod ipse in nos agit,” roept ZWINGLI hierbij uit; en SIGWART voegt er aan toe: „Gott ist das eigentliche Subject des Glaubens, die einzelne menschliche Individualität ist nur der bestimmte Modus, in welchem Gott sich selbst weisz, nur das Organ, durch das er seinen Willen be-thätigt.” Deze beschouwing ligt in ZWINGLI's woorden geenszins: hij zegt niet: „quod Deus in nobis,” maar „in nos agit.” Hier denkt hij dus, gelijk overal elders, aan eene werking van God door zijnen geest óp ons. Van Gods geest in ons, die met onzen geest één is, zou ZWINGLI, zoo hem de vraag voorgelegd ware, den persoonlijken God naar zijn wezen, zij het niet afgescheiden, maar toch onderscheiden hebben. Dat „Gott sich selbst weisz in der menschlichen Individualität,” is eene stelling, die wellicht met eenigen schijn van recht uit eene of andere praemisse van ZWINGLI kan worden afgeleid, maar die tegen zijne bovengemelde onderscheiding geheel indruist. En is ergens Consequenzmacherei ongeoorloofd, dan is het dat zeker op godsdienstig gebied, vooral waar men de godsdienstige overtuiging van anderen poogt weder te geven. Immers op dit gebied zijn alle stellingen slechts gebrekkige formuleeringen van godsdienstige bewustheden, van welker inhoud zij nimmer adaequate uitdrukkingen kunnen zijn, omdat die inhoud zich nu eenmaal niet in scherp bepaalde begrippen en formules laat ontleden. Nu laten zich uit deze bewustheden zelve, die reeds niet volkomen zuiver zijn, natuurlijk geene gevolgtrekkingen afleiden: dit kan uitsluitend uit die altijd onvolkomene begrippen geschieden. En hoe gevaarlijk het is, op per se verkeerde of althans gebrekkige voorstellingen voort te bouwen, behoeft wel geen betoog. Ik zou derhalve aan SIGWART's bewering: „der Glaube ist identisch mit dem Wirken Gottes und seines Geistes im Men-

„schemen” willen toegevoegd hebben: met de bewustheid van het werken Gods in den mensch; terwijl bovendien God daarbij wel als oorzaak, maar niet als onmiddellijk subject van die innerlijke werking moet worden gedacht. — Daardoor nu wordt volgens ZWINGLI onze geest tot geest Gods: „Spiritus Dei miserum hominis spiritum dignatur „ad se trahere, sibi jungere, alligare ac prorsus in se „transformare ¹⁾. Eadem habere idem est ac Deum habere ²⁾. Der mensch wird durch Gottes Geist zu Ihm „gezogen und in Ihn verwandelt ³⁾.” Mag men dit met SIGWART mystiek ⁴⁾ noemen? Ook al onttrekt men aan dit woord het denkbeeld van iets duisters en zwerends, dat daarmede als vermenging van gevoel en phantasie gewoonlijk wordt verbonden? Ik geloof het niet: tenzij iemand dien naam mocht willen toepassen, waar men niet alle uitspraken der godsdienstige bewustheid kan brengen tot klare formules, en het feit mocht willen tegenspreken, dat het gemoedsleven, waarin toch alle godsdienst zich beweegt, een voor het denkend verstand nooit geheel doorzichtigen bodem heeft. De substantiële eenheid van 's menschen wezen met het wezen Gods, volgens SIGWART zelven ⁵⁾ den eersten regel van alle mystiek, heeft ZWINGLI nooit gepredikt. Dit kan ook zijne leer niet geweest zijn, daar voor zijne godsdienstige bewustheid God wel naar zijn willen en werken immanent is in de wereld, doch naar zijn wezen geenszins. Het *Deus sunt omnia* der middeleeuwsche mystiek kon hij met zijn geloofsvertrouwen op een persoonlijken God, met wien hij in het biddend leven in persoonlijke gemeenschap stond,

1) III, 246. 2) VI, a. 341. 3) I, 154.

4) N. 1. mystiek als eene eenzijdigheid, hoe dan ook, gelijk bij de middeleeuwsche Duitsehe mystici, met wie SIGWART hier ZWINGLI vergelijkt.

5) Bl. 151.

nimmer naspreken. Zijne christologie met al hare inconsequenties en tegenstrijdigheden is ééne worsteling van zijne godsdienstige wereldbeschouwing met de kerkelijke leer van de eenheid van God en mensch in Jezus Christus, welke eenheid ten slotte bij hem vrij mechanisch was en hoogstens als innige betrekking van den mensch tot Gods geest werd opgevat. En zoo hebben wij ook de formules: „Deus in eo est qui fedit,” enz. te vertolken. Zeker hebben deze laatste uitdrukkingen voor ZWINGLI, waar hij poogt de uitspraken van zijne godsdienstige bevestiging tot metaphysische stellingen te objectiveeren, eene meer letterlijke beteekenis gehad: maar dit metaphysisch objectiveeren gaat buiten onze vraag om. — Een tweede kenmerk der mystiek, hare theoretische zijde, waardoor zij met verwaarloozing van de algemeen geldende wegen en middelen om tot kennis te komen, onmiddellijke ervaring daarvoor in de plaats stelt, vinden wij zeker bij ZWINGLI en bij hem onder de Hervormers alleen. Wij kunnen het ons verklaren, hoe een angstig terugschrikken voor de praktische gevolgen dezer leer, die, schromelijk misverstaan, bij THOMAS MÜNZER c. s. en vele Anabaptisten zulke rampzalige gevolgen na zich sleepte, LUTHER tot zijne eenzijdige verheffing van de Schrift als *principium cognoscendi* en *medium salutis* leidde. Hij reeds bracht de Luthersche kerk in de *Apologia confessionis* op een weg, die ten slotte op het Neolutheranisme van onzen tijd moest uitloopen. Ook bij CALVIJN, al plaatst hij de innerlijke werking van Gods geest, de *vocatio interna*, sterker op den voorgrond, is deze geenszins, gelijk ZWINGLI (en anderen b. v. THAMER) leerde, eene onmiddellijke, maar in werkelijkheid aan de Schrift gebonden. Maar zou in der daad de weg tot godsdienstige kennis (die dan een uitvloeijsel van, niet

eene wegbereidster tot het geloof wordt) gelegen zijn in metaphysisch en historisch weten? Zijn het niet in de werkelijkheid ervaringen van het gemoed, zij het ook niet in den specifiek mystischen vorm van *meditatio*, *contemplatio*, *raptus*, enz. die als bron van het geloof moeten gelden? Indien dit zoo is, dan mag men hieraan niet den naam mystick geven. Wat toch in de geschiedenis der kerk gewoonlijk dezen naam draagt, vertoont, hoe edel zijne beginselen en heerlijk zijne vruchten ook waren, altoos eenigszins het karakter van eenzijdigheid en overspanning. Zocht b. v. een Meister ECKART aan het rechtzinnig katholiek dogma waarde en beteekenis te geven voor het geloof, door het, zoo goed het wilde gaan, aan te passen aan gheel andere voorstellingen, die louter vruchten zijner bespiegeling waren, en de oorspronkelijke gedaante van het dogma vaak vrij onkenbaar maakten: bij ZWINGLI is van zulk een streven geen spoor te vinden. Kan hij voor de traditioneele leer van Christus en de verlossing door hem geene plaats in zijn godsdienstig gemoed veroveren, welnu, zij blijve daar buiten. Zijne christologie wil geenszins het kerkelijk dogma en postulaten van het geloovend gemoed vereenigen. Aan een Christus *in ons*, dien de mysticken *niet* in de plaats van den Christus *voor ons* stelden, denkt hij nooit; en evenmin is bij hem de leer der eenheid van Gods geest en 's menschen geest een surrogaat voor het kerkelijke leerstuk der menschwording. Het zij mij vergund hier eene schoone plaats uit SIGWART zelve aan te halen ¹⁾: „Dass „seine humanistische Bildung, seine objective, philosophische, universelle Anschauungsweise, sein klarer Ver-

¹⁾ Bl. 152.

„stand und seine lebendige Thätigkeit ihn vor der Verir-
 „rung in eine subjective Mystik,” — alsof niet alleen
 alle mystiek, maar alle godsdienstig geloof niet subjectief
 ware! — „in ein blosses Gefühlsleben bewahrte,
 „nimmt dem ursprünglich mystischen Character seiner Auf-
 „fassung nichts: und nur dann müsste ihm jeder Zug von
 „Mystik abgesprochen werden, wenn man als wesentliches
 „Prädikat derselben die Unklarheit betrachtet. Eben
 „darin unterscheidet er sich von verwandten Erscheinungen,
 „dass die Einheit mit Gott für ihn nicht in dem dunkeln
 „Grunde des Gefühls, nicht in der Nacht, da jeder Un-
 „terschied und jedes Bewusstsein verschwindet, ruht,
 „sondern in den vollen Tag des Lebens tritt, wo Licht
 „und Schatten, deutliche Umrisse und feste Gestalten ihr
 „gegenüberstehen, ein Gegenstand für das Erkennen und
 „eine Aufforderung zum Kampf. Sich in sich selbst zu
 „versenken: dazu hat seine Mystik keine Zeit,” — maar
 met welk recht heet het dan nog mystiek? En zou men
 niet met meer grond mogen beweren, dat het niet ge-
 brek aan tijd was, maar veeleer „die eigenthümliche Kraft
 „seiner Persönlichkeit, wodurch, als durch eine schöne
 „Harmonie eine einseitig mystische Richtung aufgehoben
 „wurde?” Mystiek nu, die niets eenzijdigs heeft, is
 geene mystiek, of gelijk ik boven zeide, men moet dien
 naam geven aan „die unerschütterliche Festigkeit des Gott-
 „vertrauens, die milde Wärme, die leidenschaftlose Ruhe,
 die Tiefe des deutschen (!) Gemüthes,” waarvan SIGWART
 spreekt; d. i. men moet in mystiek het wezen van alle
 geloof en godsvrucht vinden.

Dat nu de grond van zulk een geloof aan eene on-
 middellijke betrekking van den mensch tot zijnen God
 subjectief moet zijn, is duidelijk. Dit geloof immers kan
 niet op kennis van het object, dat geen voorwerp van

waarneming, van objectieve verstandelijke reflectie is, worden gebouwd. Innerlijke ervaring is volgens ZWINGLI de éénige grond van het geloof aan de waarheid dier ervaring, — gelijk in het 3^{de} hoofdstuk uitvoerig zal besproken worden. Hier zij het genoeg op te merken, dat hij niet alleen „*intus in mente hominis, qui fidem habet,*” den grond zoekt van het geloof ¹⁾, maar dat hij ook op de vraag van zijn tegenstander: „*quis vero me certiorum faciet num Dei sit ea cui adhaereo sententia? Quis me certum roddet illam revelationem divinitus accepisse?*” het niet ontveinst, dat er van een eigenlijk bewijs daarvan geene sprake kan zijn ²⁾. 't Is geene bloote tirade, maar eene onvermijdelijke *petitio principii* en het éénig mogelijke antwoord, wanneer hij telkens herhaalt: juist dat gij mij een bewijs vraagt, is een duidelijk teeken: dat gij het geloof niet hebt: de geloovige vraagt niet naar gronden, hij ondervindt, hij weet; zou dit hem niet genoeg zijn? Zoo geheel subjectief is dat geloof, dat zelfs eene rechtvaardiging daarvan voor anderen bij ZWINGLI slechts zelden voorkomt. Niet dat dit subjectieve iets van de ontwijfelbare zekerheid daarvan zou wegnemen: eene volkomene geloofsverzekerdheid, een volslagen verheven zijn boven allen twijfel, als wij in ZWINGLI zien, wordt zeker slechts weinig gevonden. „*Fides et verbum Dei tam certa, tam firma atque indubitata sunt in corde piorum, ut esse alterius ne cogitare quidem possint.*” Waar hij b. v. in de *Fidei Expositio* rekenschap zal afleggen van zijn geloof, daar heet het tel-

¹⁾ Eigenlijk slechts van het geloof aan of de verzekerdheid van uitverkoren te zijn. Doch dit is eene concentratie van den ganschen geloofsinhoud. ZELLER, bl. 117 volg.

²⁾ I, 89, volg. 198.

kens: „Scio atque intelligo¹⁾”; en zijne godsdienstige overtuigingen staan hem volkomen klaar voor den geest, als hij zijne belijdenis aanvangt: „Sic de Deo sentimus²⁾.” Zoezeer was de groote Hervormer verzekerd van de ontwijfelbare waarheid der religieuze denkbeelden, die op zijne geloofsbewustheid alleen waren gebouwd. Ook LUTHER sprak het denkbeld uit, dat het geloof eene subjectieve overtuiging is, die haren grond alleen in het subject vindt, toen hij in eene preek van 1517 schreef: „Si credideris te accipere (remissionem etc.), habes: tantum habes, quantum credis. Nisi credatur ita esse (peccatum remissum), non potest esse.” Maar reeds kort daarna heet geloof: „die Worte Christi lassen wahr sein,” en uitspraken als de zoo even aangehaalde, vinden wij bijna niet weder. Object des geloofs zijn bij LUTHER uitsluitend de historische heilsfeiten geworden. Ook bij CALVIJN kan men niet van een subjectief voorwerp des geloofs spreken, al scheen zijne leer van het *Testimonium Spir. S.* eene ontwikkeling in dezen zin te begunstigen.

Is alzoo bij ZWINGLI het geloof de subjectieve bewustheid van eene persoonlijke betrekking tot God, dan houdt het op theoretische overtuiging te zijn, maar is door zijn praktisch karakter van zelf bezielende levenskracht. „Spiritus Dei hominis spiritum in se transformare dignatur; immutatio mentis,” dat is het geloof³⁾. Hoe kan het anders? Was de mensch vroeger onbewust een werktuig in dienst van het goddelijk wereldplan: het geloof maakt hem tot medearbeider Gods met volle bewustheid van deze zijne roeping. Van daar dat de moeilijkheid, hoe aan het geloof het christelijk leven als vrucht daarvan te ver-

¹⁾ IV, 3 volg.

²⁾ IV, 47.

³⁾ III, 246.

binden, — eene vraag door de latere Luthersche dogmatiek onopgelost gelaten, terwijl de Gereformeerde daarvoor het hulpmiddel der dankbaarheid voor de verlossing te baat nam, — voor ZWINGLI in het geheel niet bestond. Ook aan LUTHER baarde in zijne eerste periode de vraag naar het verband tusschen geloof en werken geene moeilijkheid. Gedurig schetst hij in zijne schriften uit dien tijd de vrijheid van alle zonde en wet, waarin de geloovige staat, en den geweldigen ommakeer in al zijn handelen en denken met de levendigste kleuren. Toen kon hij nog de verdienstelijkheid niet alleen, maar ook de noodzakelijkheid der goede werken met het volste recht ontkennen, omdat het geloof zelf met de wedergeboorte tot een rein en heilig leven in de liefde samenviel. Langzamerhand treedt nevens deze voorstelling de andere, volgens welke, daar Christus dood onze gerechtigheid is, het geloof meer en meer tot het theoretisch voor waar houden van dat feit wordt teruggedrongen. Wel blijft het nog altijd de taak van dit geloof ons inwendig te vernieuwen, maar deze vernieuwing ligt niet in het geloof als zoodanig, dat zich aan de toegerekende gerechtigheid van Christus vastklemt, maar is een daarvan onderscheiden proces. En na den avondmaalsstrijd worden geloof en leven bijna van elkander losgerukt: LUTHER's polemiek tegen gerechtigheid uit de werken en zijne opvatting van het geloof als vasthouden van de zuivere leer vereenigen zich thans tot uitspraken als deze: „Unus apex doctrinae plus valet quam coelum et terra. Ideo in minimo non patimur eam laedi. Ad errores vitae egregie possumus connivere.” Het geloof heet thans rondweg eene deugd nevens andere deugden; hoewel natuurlijk de voornaamste, daar zij de éénige noodige ter zaligheid is. Is hier de sprong nog zoo wijd tot de katholieke *fides informis*? Is

het wonder, dat zoo vele echte Protestanten op nieuw blijvend protest aantekenden tegen zulk eene leer? De meer radicale hervormingspartijen, de Anabaptisten, de mystieken, OSIANDER en de zijnen met hunne leer van de inplanting van Christus gerechtigheid enz., bestreden steeds heftig dit Lutheranisme als verloochening van het Protestantisch beginsel. MELANCHTON daarentegen, — over 't geheel gedurende zijn (in den goeden zin des woords) diplomatieke loopbaan niet afkeerig van alles wat eene toenadering tusschen Wittenberg en Rome kon bevorderen, — stond geheel aan LUTHER's zijde, maar nam dan ook (sedert 1532) tot het synergisme zijne toevlucht om de zedelijkheid te redden.

Geheel anders ZWINGLI en CALVIJN. Hoe zij ook mochten verschillen in hunne opvatting van het wezen des geloofs en de beteekenis aan de historische heilsoeconomie te hechten: in de bepaling van den samenhang tusschen geloof en werken zijn zij eenstemmig. Immers gelooven is niet, zich de verdienste van Christus met het gemoed toe te eigenen. Eerst de ontwijfelbare zekerheid van door God uitverkoren te zijn, van door zijnen geest bezielde, door zijne kracht geschraagd te worden, de levendige bewustheid van in de innigste betrekking tot en onder den meest onmiddellijken invloed van Gods geest te staan, mag dien naam dragen. Juist die persoonlijke, onmiddellijke geloofsverzekerdheid onderscheidt het Zwingliaansche praedestinatiegeloof (ook het Calvinistische en dat der geheele Gereformeerde kerk) van de voorstelling van AUGUSTINUS en LUTHER. Het gaf hem in de verzekerdheid van door God geroepen te zijn, niet alleen het passief geloofsvertrouwen, maar tevens een rusteloos werkzamen ijver in den dienst en de kracht van God, zoodat men met ZELLER zeggen kan, dat de geloovige eerst bij en in de inspanning van den zedelijken

strijd in zich en vooral rondom zich de bewustheid van
 zijne verkiezing erlangt, d. i. gelooft. Zoodra de mensch
 in zijn nieuwen toestand, d. i. als geloovige handelend
 optreedt, ontstaan de Gode gevallen werken, „unde pa-
 „rum aequi nobis sunt, qui dum fidem anxie praedicamus,
 „dicunt nos docere nihil boni operandum esse... Si sci-
 „rent fides quale donum Dei sit, quam efficax virtus quam-
 „que indefessa actio: non contemnerent quod non habent.
 „Fiducia enim illa qua homo cunctis animi viribus numine
 „nititur, nihil nisi divinum cogitat et molitur, imo Dei
 „placita non moliri nequit. Fides enim cum spiritus di-
 „vini sit adflatus: quomodo potest quiescere aut in otio
 „desidere, quum spiritus ille jugis sit actio et operatio?
 „Ubicunque ergo vera fides est: ibi et opus est, non mi-
 „nus quam ubi ignis, isthic et calor est. Ubi vero fides
 „non est: jam opus non est opus, sed inanis simulatio
 „operis ¹⁾). Est enim tam certum, ubi fides est, ibi bona
 „opera sequi, quam certum est calorem diffundere fornacem
 „quum igne incensa est ²⁾). Hat Gott dich zu einem gu-
 „ten Baum gemacht, so bringst du gute Früchte. Denn
 „so wenig der Geist und Krafft Gottes faul ist oder müs-
 „zig geht, sondern ist ein ewig wesend Werk üben-
 „und wysen, eben so wenig geht der gute Baum
 „müszig ³⁾). Cum igitur Dei filius nos a peccati morte
 „liberavit ac nos id firmiter credimus, fieri non potest,
 „ut non admirabili metamorphosi in alios homines trans-
 „figuremur.” Geloof en goede werken zijn identisch of
 liever vallen samen bij hem, voor wien het geloof niets an-

¹⁾ IV, 63.

²⁾ IV, 124; vg. ook I, 276 volg.; VI, a, 215, 349.

³⁾ I, 192.

ders is dan de bewustheid van Gods geest te hebben en het geleid worden door dien geest. Van dit laatste nu, dit geleid worden, kan men niet zeggen, dat het een heiligenden invloed oefent; veel meer is het zelf gerechtigheid en heiligheid.

„Omnia opera pietatis aut carnis fructus sunt, nam si
 „pius es, ex fide iis rebus studes, quas fides dictat 1).” Al
 het waarlijk goede herleidt hij tot Gods geest als éénige
 bron van alle goeds; de werking daarvan nu in den mensch,
 dat juist is het geloof. Vandaar ZWINGLI's identificatie
 van geloof, hoop en liefde 2). „Qui fidem habet, Deus
 „in eo est et ipse in Deo. At ne quisquam dicat: hoc
 „caritatis est, quod tu fidei tribuis, considerandum est,
 „quod fides in Scriptura Sacra varie accipitur: primum pro
 „credulitate, deinde pro firmitudine, mox pro fiducia in
 „Deum: et de ista sola debet intelligi, quod fides salvum
 „faciat. Qui vero jam non intelligunt fidem, spem et
 „charitatem eandem rem esse, nempe hanc in Deum fidu-
 „ciam, multos nodos in Scriptura Sacra cogentur incpli-
 „citos praeterire etc. Nos sane hoc ex sacris literis didi-
 „cimus, quod nisi quaelibet harum virtutum sit altera,
 „plane nihil sit, nedum virtus. Fidem si de Christo ha-
 „beas, nec in eum speres, nec redames, ad nihilum valet.
 „Spem si te habere dicas in Deum, nec ames, mendacem

1) III, 285.

2) T. a. p. en VI, b, 275. Ditzelfde komt ook bij CALVIN in zijne sterke bestrijding der katholieke *fides*, die om *efficax* te worden, *adhuc charitate formari debet*, en bij de Anabaptisten voor. De hoop treedt bij hem minder op den voorgrond. Daarentegen over LUTHER en de Luther-sche kerk vgl. hoven bl. 27. Ook geloof en hoop scheidt de laatste sterk: „differunt fides et spes subjecto, quia fides est in intellectu, spes in voluntate; differant objecto, quia fides habet objectum veritatem, cui certo et firmiter docet adhaerendum esse.” Uitg. IERMISCHER, II, 318.

„te ipsum facis: nam si de Deo sic doctus es, ut merito
 „videas in eum esse sperandum, fieri nequit ut summum
 „esse bonum non agnoscas; si summum esse bonum agno-
 „veris, fieri nequit ut non ames; si ames nec speres, jam
 „verba das: nequit enim amare Deum qui illo non fedit.
 „Habet ergo pietas alia atque alia nomina ab incremento:”

d. i. zij ontleent die namen aan dat moment in haar,
 waarin zij zich bijzonder ontwikkelt, uitbreidt, toeneemt.
 De grondslag blijft dezelfde, n. l. de *pietas*, maar daarop
 kan in verschillende richtingen worden voortgebouwd.

„Fidem aliquando accipimus pro credulitate; hanc intelli-
 „gendi ordine sequitur spes, istam vero caritas.” ‘t Is
 dus slechts eene logische onderscheiding, *intelligendi ordine*.

„Porro deinde tota ista humani cordis in Deum fiducia
 „fides interim, interim autem spes et charitas adpellatur:
 „nec quicquam aliud est quam in Deum pietas, sive ames,
 „speres aut fidas. Tria haec amplectitur una pietas ¹⁾.”

Is alzoo het geloof louter een vertrouwen op God,
 een onafgebroken handelen in zijn dienst en kracht, en
 behoort de *fides historica* naar ZWINGLI'S opvatting in den
 grond der zaak in 't geheel niet tot het geloof, dan lag
 voor hem de consequentie voor de hand: „unius ejusdem-
 „que ingenii pietas est apud omnes ²⁾, unum et idem est
 „testamentum, quod Deus cum mortalium genere habuit
 „a condito mundo usque ad ejus dissolutionem ³⁾. Gods

1) III, 285, volg. VI, b, 175.

2) IV, 45.

3) III, 422. SPÖCKI verklaart hieromtrent zeer te recht: „Im Inter-
 „resse der Idce welche alle Vermittlungen überragt, konnte ZWINGLI dazu
 „kommen, das Dasein der Erlösungs Religion schon im Beginne des Men-
 „schengeschlechts, ja auch unter den Heiden anzuerkennen. An keine his-
 „torischen Heilthatsachen ein für alle mal gebunden, ist die Gottheit in
 „ihren Kundgebungen unerschöpflich (bl. 7).

eeuwig raadsbesluit, waarvan Christus het symbool, de concrete vertegenwoordiger is, dat is de grond zoowel van onze zaligheid als van ons geloof. Vandaar dat de Heidenen, ook ABRAHAM enz., die gelooven, door Christus, d. i. door Gods genade, later in hem bezegeld, zalig worden; maar zonder dat hij hun daarom eene (zij het ook slechts typische en afschaduwende) kennis van Christus toeschrijft, gelijk de Luthersche en Gereformeerde kerken reeds in hare grondvesters deden ¹⁾. Ook enkele mystieken, vooral SEB. FRANCK, kwamen bij hunne geringschatting van het positieve en historische in de christelijke godsdienst er toe, om het woord Gods evenzeer in de heidenwereld en vóór Christus te vinden. Eens had ook LUTHER gemeend: „wer und wo nnd wann Jemand glaubt, nder ist Gottes Diener, er sei zu Sinai oder zu Babylon, nder sei ein Heide oder Jude ²⁾.” Dergelijke uitspraken echter, vroeger reeds zeldzaam, houden spoedig bij den Duit-schen Hervormer geheel op. Toen ZWINGLI's schrift: *Christianae Fidei Brevis et Clara Expositio* in 1536 (dus na zijn dood) in 't licht kwam, en LUTHER daarin het geloof en de zaligheid der Heidenen zoo krachtig uitgesproken vond, schroomde hij niet te verklaren, dat ZWINGLI's heldendood in dienst van de heilige zaak, waarover hij zelf eens bittere tranen had vergoten, thans bleek eene rechtvaardige straf des hemels voor het prediken van zulke verdoemelijke ketterijen geweest te zijn.

Toch was bij den Zwitser deze ketterij slechts de onvermijdelijke consequentie van zijne echt protestantsche geloofsleer. ZWINGLI kent slechts ééne religio, n. l.

¹⁾ B. V. CALVIJN „Insistendum est Judaeos habuisse et cognovisse „mediatorem Christum.” (II, X, 2). ²⁾ XXXIX, 186.

„ea, quae uni solique Deo adhaeret.” Daartegen-
 over staat de „falsa religio, qua alio feditur quam
 Deo.” Zelfs in de edele Heidenen vindt hij dezelfde *religio*
 en *fides*: hij spreekt van de „fides sanctissimi viri Senecae,”
 en verklaart van Rom. II: 14: „Si gentilis ostendit ope-
 „ribus legis legem in corde suo esse scriptam, et PAULUS
 „eum vere praefert circumciso, ergo jam evacuatur fides,
 „et recidit res omnis ad opera? Ad hoc sic respondemus:
 „Paulum praesupponere, qui opus legis faciat, ex fide
 „facere eum. Incircumcisum, si ex fide scilicet (quis
 „enim probaret quae ex hypocrisi fiunt?) id opus faciat
 „quod lex jubet, jam palam ostendere metum Dei in corde
 „ipsius esse scriptum. Requirit ergo fidem ante omnia ¹⁾.”
 En dat geloof is ook bij de vromen van het oude Israël
 en in de christenheid hetzelfde. „Eadem fides Abrahami
 „et nostra ²⁾, eadem fides Judaeorum et Christianorum ³⁾.”
 Hierin staat de geheele Gereformeerde kerk meer op de
 zijde van ZWINGLI tegenover de Luthersche, die oud en
 nieuw verbond als Wet en Evangelie opvatte, ze vrij wat
 scherper scheidde en tegenover elkander plaatste. Daaren-
 tegen hadden de eersten te veel historischen zin, om aan
 ZWINGLI de algeheele identiteit van de openbaringen vóór
 en die na Christus toe te geven, waarmede de beteekenis
 van den historischen Godmensch voor hen ook te veel op
 den achtergrond geschoven werd. In het *foedus gratiae sub*
lege blijft voor CALVIJN de wet in den vollen zin wet,
 al kon hij van zijn christelijk standpunt het oude verbond
 beschouwende, zeggen: „foedus, quo conciliati domino
 „fuerunt Judaei, nullis eorum meritis, sed sola Dei mi-
 „sericordia fuisse suffultum ⁴⁾.” Wel noemt hij hen dwa-

¹⁾ III, 641.

²⁾ V, 45.

³⁾ V, 242.

⁴⁾ II, X, 2.

lenden, „qui legem numquam aliter evangelio conferunt
 „quam operum merita gratuita imputationi justitiae;”
 maar onmiddellijk daarop laat hij volgen: „est quidem
 „haec antithesis minime repudianda ¹⁾.” Nooit zou ZWINGLI
 CALVIJN’s leer onderteekend hebben, als deze van het
 verschil tusschen oud en nieuw verbond verklaart: „su-
 „mitur V. T. ut lex literalis, N. T. spiritualis cordibus
 „inscripta, V. T. est servitutis, N. T. libertatis ²⁾.”
 De tegenstelling tusschen wettelijk Israëlitisch en tusschen
 Christelijk geloof kent ZWINGLI niet. Eene godsdienst,
 die ’s menschen heil van getrouwe wetsvervulling, niet
 van Gods genade alleen, afhankelijk stelde, was volgens
 hem religio falsa, als zulk eene wettelijke godsdienst
 beschouwde hij echter het Mozaïsme volstrekt niet. Alle
 produkten van den prophetischen, d. i. echt Israëlitischen
 geest in het oude Testament leerden het hem, hoe ook
 daar vertrouwen op Jehovah’s genadigen heilswil en barm-
 hartigheid het wezen der vroomheid was. Volgens ZWINGLI
 beantwoorden ook aan de wet niet de werken, maar
 het geloof. Uitvoerig weidt hij hierover uit in den *Elen-
 chus contra Calabaptistas* met het bepaalde doel om de
 identiteit van de oud-testamentelijke en de christelijke
 openbaring (d. i. in onze taal „vroomheid”) te bewijzen.
 „Idem ergo foedus, quod olim cum populo Israëlitico, in
 „novissimis temporibus nobiscum pepigit ³⁾, ut unus es-
 „semus cum eis populus, una ecclesia et unum foedus
 „quoque haberemus. Non dubito hic futuros, qui nequi-

¹⁾ II, IX, 4.

²⁾ II, XI, 1.

³⁾ Zoo ook CALVIJN: „Patrum foedus adeo substantia et re ipsa a
 „nostro nihil differt, ut unum prorsus et idem sit, administratio tamen
 „variat.” II, X, 2.

„ter vociferentur: ecce iste vult nos Judaeos facere,
 „quum semper sit de duobus populis dictum, de duabus
 „ecclesiis deque duobus testamentis. Ad quae sic respon-
 „demus: Quotiescunque de duobus populis in Scriptura
 „habetur distinctis aut diversis, jam alterum ex his ne-
 „cessario non esse de populo Dei. Sive enim cum olim
 „Judaei populus Dei essent, et qui gentes eramus, esse-
 „mus non populus: sive cum nunc gentes populus Dei
 „sumus, et Judaei excisi sunt, adhuc tamen unus tan-
 „tum est populus Dei, non duo ¹⁾.” Alzoo bestaat voor
 ZWINGLI alleen het onderscheid tusschen het volk Gods,
 de geloovigen, en de kinderen dezer wereld, welk onder-
 scheid in het oude testament door Israël en de volken
 wordt aangeduid ²⁾. Eene onderscheiding tusschen ver-
 schillende trappen der *religio* komt bij hem niet voor.
 „Semper ergo unus idemque populus est is, qui Deum
 „unum verum ac solum colit, ex quibuscunque tandem
 „prognatus sit parentibus. Ac rursus diversi sunt, qui
 „diversum cultum sequuntur, etiamsi eos unus idemque
 „nexus effuderit.” Hij spreekt hier namelijk over JAKOB
 en EZAU en de hunnen: de *diversi cultus* kunnen dus
 slechts de *vera* en de *falsa religio* zijn. „Duo vero tes-
 „tamenta dicuntur, non quod duo diversa testamenta sint,
 „nam sic oporteret non tantum duos diversos esse populos,
 „sed duorum diversorum populorum duos quoque deos.
 „Loquitur ergo PAULUS de duobus testamentis quidem,
 „sed alterum *καταχρηστικῶς* testamentum vocat, cum eos

¹⁾ III, 418 volg.

²⁾ Eene opvatting, aan LUTHER en CALVIN geheel vreemd. De laatste bleef te recht bij het historisch gegevene staan, dat hij ook vrij wat meer wist te waardeeren dan de andere Hervormers.

„vult intelligi,” etc. De ongeloovige Joden namelijk worden *per ethologiam aut mimesin* als deelgenooten aan het *Testamentum* genoemd. „Hoc enim testamentum est: ut „*summus ille sit Deus noster, nos autem populus ejus* ¹⁾.” Wel wordt deze laatste uitspraak onzer geloofsbewustheid, die voor alle vromen dezelfde is, later ²⁾ aan Christus vastgeknoopt, doch, gelijk wij boven zagen, omdat ZWINGLI in dezen Gods genadigen heilswil vertegenwoordigd ziet. „*Unus ac solus salvator est Jesus Christus, Dei non adoptione sed natura filius, Deus aeternus ac benedictus in saecula. Non potuit ergo unquam esse aliud testamentum, quam quod per Jesum Christum salutem praestabat. Per hunc ergo solum acceditur ad Deum. Unum ergo ac solum testamentum: neque enim foedus cum Deo alio tendit, quam ut pacem aeternam atque laetitiam habeamus* ³⁾. Minimum discrimen est inter Vetus et Novum Testamentum, si „*principalia ista, quae ad Deum et nos pertinent, spectes.*” Onmiddellijk laat hij nu volgen: „*plurimum, si ea quae ad nos tantum,*” — eene bewering, waartegen al het volgende lijnrecht indruist. „*Summa in hac re sunt: Deus Deus noster est, nos populus ejus sumus. In his duobus minimum atque adeo nihil est discriminis. Eadem enim summa hodie est, quae olim erat.*” Het onderscheid tusschen oud en nieuw verbond vindt hij daarop hierin, dat het Evangelie nu aan de Heidenen gepredikt wordt, dat de „*umbrae ablatae sunt*” etc., wat alles op het wezen van het geloof geen invloed heeft ⁴⁾. (Al deze momenten neemt ook CALVIN op, maar laat daarnevens andere staan, die wel degelijk het wezen van het geloof betreffen ⁵⁾.)

¹⁾ III, 419.

²⁾ T. a. p., 422.

³⁾ T. a. p.

⁴⁾ III, 423.

⁵⁾ Vg. boven bl. 68.

„Nunc conclusionem ponimus,” gaat ZWINGLI voort: „cum
 „ergo unus sit atque immutabilis Deus et unum solum
 „modo testamentum, — sequitur quod Deus est perinde
 „Deus noster sicut fuit ABRAHAMI Deus, et quod nos
 „perinde sumus populus ejus, sicut Israëliticus populus
 „ejus fuit.” En in deze hoofdsom is al het godsdienstig
 geloof begrepen, of een Heiden, Israëliet of Christen het
 subject daarvan zij. 't Kan immers ook niet anders, is
 het geloof de bewustheid aangaande de innige betrekking,
 waarin unus atque immutabilis Deus zich tot ons
 stelt, dan kunnen wij ja naar gelang van onze wereld-
 beschouwing die bewustheid voor ons denkend verstand in
 zeer verschillende formules brengen, maar dit heeft op die
 bewustheid zelve, de *religio*, de *fides*, geenerlei invloed.
 Het geloof als werking, gave, vrucht van Gods geest,
 die één is, moet ook bij allen één zijn.

Wij kunnen het wezen des geloofs volgens ZWINGLI
 aldus samenvatten: gelooven is vertrouwen op God, die
 ook onze God is, en op zijn woord, d. i. het Evangelie.
 Met andere woorden: vertrouwen op dien God, die door
 zijn woord, uitgestort in onze harten, ons ondanks de
 zonde een vergevend Vader is. Eene *fides historica* ver-
 werpt hij geheel; en alleen de behoefte aan iets positiefs,
 concreets, historisch, tegenover het Anabaptisme en spiri-
 tualisme van zijn tijd, dwong hem zich vast te klemmen
 aan het aloude en algemeen heerschende geloof aangaan-
 de den Christus en aan de positieve uitdrukking daarvan
 in de Schrift. Toch hebben wij dit niet als bewuste ac-
 commodatie op te vatten; maar zoo, dat ZWINGLI zelf
 in dezen niet met zijn tijd breken kon, dat hij nog
 meer of min daarmede op denzelfden bodem stond. Van-
 daar dat hij de godheid van Christus en eene soort van
 satisfactieeler verkondigde, die voor hem als noodzakelijke

onderstelling de bovennatuurlijke geboorte eischte: trouwens deze gansche christologie staat los nevens zijne geloofsleer, en heeft daarmede in den grond der zaak niet veel te doen. Vooral in den Avondmaalsstrijd ontwikkelt ZWINGLI steeds scherper zijn gevoelen, dat het geloof alleen en uitsluitend betrekking kan hebben op hetgeen tot ons waarachtig heil dient, en dus geene *opinionēs* in zich kan opnemen; eene beschouwing, door hem zegevicrend tegen het verwijt van rationalisme verdedigd, terwijl hij tevens even krachtig zoowel het feit van het gelooven rechtvaardigde ¹⁾, als den inhoud daarvan handhaafde als een heiligdom, voor verstandelijke reflectie ontoegankelijk. Want orgaan van het geloof is niet het kennend verstand, maar het ondervindend, ervarend gemoed: onze onmiddellijke betrekking tot God te ervaren, zie daarvan bewust te worden, zie daar het wezen van het geloof, dat zoo juist in eenheid van onzen geest en dien van God, in de werking van Gods geest op ons zijnen grond vindt. Van daar het louter subjectieve van het geloof, van daar dat de onbetwifelbare verzekerdheid volgens ZWINGLI altijd eene louter persoonlijke is. Treedt vooral in zijne latere schriften het kennen als moment in het gelooven ook meer op den voorgrond, dit kennen is slechts een gevolg, een uitvloeisel van het geloofsvertrouwen. Of liever: de inhoud van deze godsdienstige kennis is de formulering voor ons denken van de overtuigingen omtrent het voorwerp van dat geloof. Uit dat kennen, uit deze verschillende formuleringen vloeien geene verschillende godsdiensten voort: ééne is de ware godsdienst, één het geloof, dat *uni solique Deo adhaeret*. Immers hetzelfde geloof in verband met verschillende wereldbeschou-

¹⁾ Vg. beneden.

wingen gebracht, roept deze onderscheidene begrippen in het leven. Nog eene eigenaardigheid van het geloof volgens ZWINGLI'S opvatting, of althans door hem sterk op den voorgrond geplaatst, laten wij niet onvermeld: het geloof als de levende bewustheid van door Gods geest bezield te zijn is die toestand van den mensch, waarin zijn leven eene aanhoudende, krachtige werkzaamheid is, heilig en heiligende tevens, in dienst van zijnen God. Derhalve: *Christiani hominis non est de dogmatis magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper et magna facere* ¹⁾.

¹⁾ IV, 155.

HOOFDSTUK II.

DE MENSCH, ALS SUBJECT VAN HET GELOOF.

Bijna in geen hoofdstuk van ZWINGLI'S geloofsleer stoot men op meerdere schijnbare tegenspraken, dan in zijne Anthropologie. Stond hij in de erfsondeleer geheel zelfstandig tegenover de godgeleerden zijner dagen, zijn eerbied voor SENECA en CATO, wier deugden hij waarlijk niet als *splendida vitia* beschouwde, scheen voor een rechtzinnig protestant al te humanistisch; de strengheid, waarmede hij de onbekwaamheid van den gevallen mensch tot eenig goeds predikte, maakte hem bijna tot een hyperlutheraan. Het oude traditioneele kerkgeloof en de wetenschappelijke verlichting der 16^{de} eeuw, een diep besef van afhankelijkheid van den Oneindige en de verheffende bewustheid van een uitverkorene Gods te wezen,— dat waren de elementen die ZWINGLI'S anthropologie in het leven riepen. Waarlijk, wel was al de helderheid en bezonnenheid, wel was eene harmonieuze natuur als die van den edelen Zwitser noodig, om hem ook in dezen te vrijwaren voor de eenzijdigheid, in tijden van geweldigen ommekeer, van gisting en beroering, zoo gewoon. Doch erger is bij de behandeling van dit deel het be-

zwaar, dat in de eeuw der Hervormers steeds de metaphysica werd aangewend om die verschijnselen in 's menschen godsdienstig leven te verklaren, welke wij thans tot de psychologie brengen. Over 't geheel bewoog hunne anthropologie zich voor een groot deel in louter abstractiën, met meerdere of mindere wijzigingen uit het bestaande kerkelijke dogma overgenomen, en cijferden zij met begrippen, in de werkelijkheid dikwijls kwalijk weder te vinden.

Wij hebben hier alleen te doen met ZWINGLI'S leer van de mogelijkheid voor den mensch om tot godsdienstig geloof te komen. Die mogelijkheid ligt uitsluitend in de vatbaarheid, den mensch van natuur gegeven om in onmiddellijke betrekking tot God te treden, m. a. w. om Gods openbaring in zich op te nemen. Deze laatste toch is de éénige bron van alle Godskennis: de mensch uit zich zelve vermag daartoe nimmer op te klimmen. SCHENKEL daarentegen meent, even als SCHWEIZER, dat ZWINGLI nog eenige natuurlijke Godskennis laat bestaan. Hiermede stemt ook ZWILLER in, al erkent deze, dat dit gevoelen van ZWINGLI ('t welk hij uit eenige plaatsen in het *Anamema de Providentia* en vooral uit VI, a, 241 afleidt) strijdt tegen zijne elders vaak en krachtig genoeg uitgesprokene meening over de algeheele verdorvenheid der menschelijke natuur. Al deze redeneeringen van SCHENKEL enz. vinden hare verklaring in eene verkeerde opvatting van ZWINGLI'S dualisme in de anthropologie. Eene lezing van eenige zijner werken is voldoende om ons te overtuigen, hoe ook hier SIGWART te recht heeft ingezien, dat dit dualisme, die strijd tusschen vleesch en geest, niet 's menschen lichaam tegenover zijne redelijke natuur stelt, maar den geheelen mensch, lichaam en ziel zonder Gods geest, en dezen geest zelve. Ware de eerste meening gegrond, dan zou natuurlijk de mensch door zijn rede-

lijk, geestelijk deel in betrekking staan tot den geest in de wereld, tot God; en dan ook ware de consequentie onvermijdelijk, dat, hoe groote hinderpalen 's menschen zinlijke natuur aan het verwerven van Godskennis en het voldoen aan de eischen der zedewet moge in den weg leggen, deze in abstracto toch mogelijk zijn. Zoo is het echter niet. Als ZWINGLI van de *anima* en de *mens* spreekt als 's menschen geestelijk beginsel, bedoelt hij altijd òf het gemoed van den geloovige, en niet dat van den mensch als zoodanig, òf hij noemt reeds geestelijk, wat dit alleen naar aanleg is. Potentiëel voorzeker is de mensch geestelijk, en staat hij met God in betrekking: maar dit potentiëele is geenszins iets, wat hij *in nuce* reeds is, maar alleen wat hij onder zekere omstandigheden worden kan, waartoe de mogelijkheid bestaat: en dit heeft met een kiem van het geloof, met eene zij het ook nog zoo flauwe natuurlijke Godskennis niets gemeen. Wat de mensch als mensch potentiëel is, d. i. wat hij in de werkelijkheid volstrekt niet is, kan hij alleen door de werking van Gods geest in hem ook aktueel worden. Dus bestaat in den natuurlijken mensch de tegenstelling van vleesch en geest, welke laatste immers alleen potentiëel bij hem aanwezig is, niet; zij vertoont zich eerst, wanneer God zich tot hem in betrekking stelt, en duurt voort, zoo lang het vleesch, d. i. de geheele ongoddelijke mensch met al zijne zielvermogens, strijd voert tegen dien geest Gods. Een strijd toch tegen iets, wat alleen naar mogelijkheid, niet in de werkelijkheid bestaat, is onzin. — Dat dit de bedoeling van ZWINGLI is bij zijne gedurige vermelding van den kamp tusschen vleesch en geest, blijkt ten stelligste, wanneer wij na gaan, hoe hij over de godsdienstige kennis van den mensch, die nog niet door het licht van Gods geest is bestraald,

oordeelt: later zullen wij zijne beschouwing van den geestelijken mensch naar aanleg en werkelijkheid behandelen.

Geen protestant, geen Hervormer althans, heeft de eindigheid en beperktheid van den zinlijken mensch, zijn volkomen onvermogen om tot de kennis van God op te klimmen en diens wil ook maar in eenig opzicht te volbrengen — zelfs eene *justitia civilis* is aan ZWINGLI vreemd, — krachtiger en nadrukkelijker uitgesproken dan hij. Zelfs voor LUTHER doet hij hierin niet onder, maar staat geheel op hetzelfde standpunt als deze en MELANCHTHON in de eerste uitgaven zijner *Loci*. Deze vat daarin 's menschen vermogens samen in ken- en wilvermogen. Het eerste „nihil intelligit nisi carnalia,” het laatste is geheel onvrij. Het latere Luthersche geloofsbegrip dwong MELANCHTHON tot eene wijziging in zijne anthropologie, zoodat hij thans eene *justitia civilis*, ja eene *religio naturalis* aannam. Tegenover hen allen was het vooral CALVIJN, die zonder van de ellende als gevolg van den zondeval ook maar het geringste af te doen, toch steeds in den mensch diens verhevene bestemming niet alleen, maar ook aanleg tot en positieven kiem van Gods-kennis handhaafde, en dus als grondlegger van de leer eener *religio naturalis* in de Gereformeerde kerk kan worden beschouwd. Doch zien wij hoe ZWINGLI zich daarover uitspreekt. „Quomodo percipiet terrenus coelestia? „aut quomodo adprobabit? quomodo judicabit?” heet het reeds in de *Explanationes Articularum* LXVII ¹⁾, en geen woord keert zoo gedurig in zijne schriften terug als dit: „omnis homo mendax.” Ja, in den *Commentarius de vera ac falsa religione* heet het: „Cognitio Dei „non a ratione humana proficiscitur. Quid Deus sit, tam

¹⁾ I, 176.

„ex nobis ipsis ignoramus, quam ignorat scarabeus, quid
 „sit homo: nostro Marte nulla ratione pertingere possu-
 „mus ad cognitionem Dei ¹⁾. Wer dich aus seinem Sinne,
 „und nicht aus dem Sinne und Meinung Gottes lehrt,
 „lehrt dich falsch ²⁾.” Alle menschelijke wetenschap, alle
 geleerdheid en philosophic staan volgens hem in geenerlei
 betrekking tot het geloof, kunnen daarvan nooit de bron,
 daartoe nimmer de weg zijn: „Otiosa sunt, quae ex ra-
 „tione de Deo attulimus ³⁾. Omnis humana doctrina
 „mendacium est et vanitas ⁴⁾. Fucus et falsa religio,
 „quicquid a theologis ex philosophia ⁵⁾ allatum est ⁶⁾.
 „Scientiam habuerunt philosophi, fides ex solo Evangelio
 „discitur ⁷⁾. Non ex humana sapientia, sed ex divinis
 „oraculis petenda sunt, quae de religione dicimus ⁸⁾;
 „solus spiritus sanctus dat veritatem ⁹⁾. Solius Dei est,
 „ut credas Deum esse et eo fidas ¹⁰⁾.” Dat het geloof
 alleen door den „ziehenden Geist Gottes” in ons ont-
 staat en bestaat, dat alleen God met uitsluiting van al
 het louter menschelijke en natuurlijke ons daartoe brengt,
 is zijne overal uitdrukkelijk uitgesproken leer ¹¹⁾. Thans
 hebben wij deze opvatting te rechtvaardigen tegenover de
 plaatsen, die tot eene andere aanleiding schijnen te geven.

¹⁾ III, 156, 157.

²⁾ I, 96.

³⁾ III, 165.

⁴⁾ I, 197.

⁵⁾ Men meent wel eens bij LUTHER en ZWINGLI (ook MELANCHTHON
 in die periode, waarin hij op de argutiae Aristotelicae schimpte) hunne
 scherpe taal tegen de philosophic te kunnen verklaren door de vronder-
 stelling, dat zij hierbij steeds het oog hadden op de middeleeuwsche
 scholastiek. Bij ZWINGLI althans is deze bewering geheel ongegrond.
 Integendeel als man der wetenschap eerbiedigde hij de scholastieken zoo-
 wel als ARISTOTELES, maar zocht hunne waarde en hooge beteekenis op een
 ander gebied dan dat der godsdienst.

⁶⁾ III, 157.

⁷⁾ VI, a, 591.

⁸⁾ III, 158.

⁹⁾ I, 197.

¹⁰⁾ III, 175.

¹¹⁾ Vg. nader het derde hoofdstuk.

SCHWEIZER, SCHENKEL e. a. namelijk schrijven aan ZWINGLI de Gereformeerde leer toe: de menschelijke rede, gelijk zij door de zonde verduisterd en bedorven is, heeft geen recht van modesproken op godsdienstig gebied, in zoo ver zij den mensch niet tot de hoogste godsdienst kan brengen. Daarentegen vermag zij dat wel in het afgetrokkene, afgezien van haren toestand ten gevolge van de zonde. Daar nu het redelijke beginsel in den mensch, zal hij mensch blijven, door de zonde wel gewijzigd en verduisterd, maar niet uitgeroeid kan worden, stellen die overgebleven sporen der redelijke natuur hem eenigszins in staat om zich tot den onzienlijke te verheffen. Deze is de voorstelling van CALVIJN en de Gereformeerde kerk. — Al beweert nu SCHWEIZER ¹⁾ te recht, dat alleen ZWINGLI's leer consequent uit de Gereformeerde beginselen voortvloeit — volgens welke consequenties niet de zonde den mensch onvatbaar maken zou om door Gods openbaringen in natuur en zedelijke wereldorde tot de hoogste godsdienst gebracht te worden, maar deze afgezien van de zonde, reeds onvoldoende daartoe zouden zijn: — van deze beide voorstellingen hebben CALVIJN en zijne volgers uitdrukkelijk de eerste gehandhaafd. De zonde is oorzaak, dat de mensch de bovennatuurlijke openbaring noodig heeft: „homo semen „notitiae dei corrumpit, ita nequaquam nos sufficienter „erudimur. Ergo aliud et melius adminiculum accedere „necesse est ²⁾.” Hoe zouden anders de menschen, die God niet dienen, *inexcusabiles* kunnen zijn, — zoo redeneert CALVIJN, — wanneer hun niet in de *religione*

¹⁾ *Reform. Dogmatik.* I, 181 enz.

²⁾ I, II, 1. I, V, 11. 14. 15 enz.

naturalis de mogelijkheid en verplichting tot godsdienst gegeven was? Wel beschouwt CALVIJN de openbaring als opgenomen in Gods eeuwig wereldplan; maar dit beteekent (op zijn supralapsarisch standpunt) niet: afgezien van de zonde. — Ware dit ook ZWINGLI's voorstelling, zoo bleef er niets over dan de aangehaalde plaatsen, die daartegen indruisen, als al te sterke uitdrukkingen te verklaren. In dat geval zouden bij hem tegenover het vleesch, dat „*nihil nisi impurum cogitat et agit* 1),” die overgebleven spranken van het hoogere beginsel in den mensch staan: rede, geweten, enz. Zoo SCHENKEL en SCHWEIZER. De onwaarheid dezer opvatting van ZWINGLI's leer blijkt uit het feit, dat de laatste de *ratio* of *Vernunft*, onder het tegen den geest strijdende vleesch begrijpt. „Wenn die Menschen aus ihrer Vernunft etwas gebieten, so kommt es aus dem Fleische 2). *Ratio humana et ipsa caro est* 3). Unser Fleisch ist die menschliche oder natürliche Vernunft und Weisheit.” Tot het *ingenium carnis* rekent hij niet alleen de zinlijke lusten, maar ook eierzucht en andere openbaringen van het persoonlijkheidsgevoel: het vleesch wil „*sibi deberi omnia* 4).” Kortom: „*ubi divina oracula negligi coeperunt, descensum est in omnia carnis, h. e. philosophiae figmenta* 5).” Dit vleeschelijk zijn openbaart zich wel als zonde, maar dankt daaraan zijn oorsprong niet; het is een gevolg van 's menschen afhankelijkheid, creatuurlijkheid, beperktheid, zolang hij niet gedragen wordt door de kracht en de werking van Gods geest.

Nader bepaald komt de geheele vraag hierop neder: be-

1) V, 10.

2) I, 215.

3) VI, a, 245.

4) SIGWART, bl. 76, 77.

5) III, 158.

staan er volgens ZWINGLI in de geschiedenis of de natuur, of eindelijk in 's menschen wezen indicatiën, uit welke, door verstandelijke reflectie waargenomen en vertolkt, zich godsdienstige waarheden laten afleiden? Kent ZWINGLI eene *religio naturalis*? Het antwoord hierop moet zonder eenige de minste beperking ontkennend luiden. Of en in hoever zijn eerbied voor de latere Stoa, die hierin van hare grondvesters afweek, hem tot het aannemen van aangeboren begrippen bracht, zullen wij later zien. De antisupranaturalistische methoden van onzen tijd waren aan ZWINGLI'S eeuw natuurlijk vreemd, maar zouden ook de sympathie van den Hervormer geenszins hebben verworven. Uit de zedelijke wereldorde tot Gods bestaan te besluiten, schijnt hem nooit in de gedachte gekomen te zijn ¹⁾; niet alsof hij die zedelijke wereldorde niet erkende of opmerkte, maar omdat deze beschouwing bij hem louter de vrucht van het geloof was. De dwaling van zoo

¹⁾ Toch haalt SCHWEIZER (*Reformirte Dogmatik* I, bl. 168) ten gunste van deze meening eenige plaatsen uit ZWINGLI'S werken aan. Deze verliezen echter hare bewijskracht door de opmerking, dat bij ZWINGLI *Lex* niet zedelijke wereldorde beteekent, en *Lex* en *Evangelium* niet tegenover elkaar der staan, maar identische openbaringen Gods zijn. B. v. „*Lex* inducit in „*cognitionem divinarum et humanarum rerum*” (IV, 102) beteekent niet, gelijk SCHWEIZER wil: „de zedelijke wereldorde leidt ons” enz.; maar: „Gods „geopenbaarde heilswil, — of eigenlijk het geloof daarin: — leidt ons op tot „kennis van al het goddelijke en menschelijke, leert ons dat recht verstaan.” SCHWEIZER'S meening, dat ZWINGLI trappen in de openbaring (samenvallende met de onderscheiding tusschen *religio naturalis* en *revelata*) aanneemt, is o. a. ook door STEWART bestreden: dat de door den eersten aangehaalde plaatsen (t. a. p. bl. 157, 174, 176, 178) dit niet bewijzen, heb ik boven trachten te betoogen. Eene „Openbaring die schon leise mitwirkt in der *religio naturalis*” (t. a. p. bl. 191), waarop onder de Gereformeerden vooral ZWINGLI nadruk zal gelegd hebben, vind ik bij hem niet. Of liever: alle *religio* gaat bij hem op in openbaring van Gods geest, die dus niet op een of anderen trap daarvan „leise mitwirkt.” Vg. ook boven bl. 27.

velen, die meenen eerst van hun geloof te kunnen abstraheren, en dan nog in de wereldgeschiedenis noodzakelijk harmonie en doel te aanschouwen, deelde hij niet. De loop der dingen op zich zelf leerde hem omtrent God en het Goddelijke niets: eerst toen hij langs gansch anderen weg tot geloof gekomen was, en nu van dit standpunt uit de geschiedenis beschouwde, kon hij getuigen: „*religio clare videt*,” dat de lotgevallen van Israël door God geleid werden tot het heerlijkste en verhevenste doel ¹⁾. Ook 's menschen zedelijke aanleg en het geweten heeft voor de bronnen en grondslagen van het geloof volgens ZWINGLI geenerlei beteekenis: terwijl daarentegen CALVIJN en de Gereformeerden vaak op den mensch als den mikrokosmos, waarin de zedelijke wereldorde en dus de Godheid zich afspiegelen, opmerkzaam maken, en vooral ook de *zedewet* als zoodanig behandelen. Dat hij zich herhaaldelijk op het geweten beroept, gelijk SCHENKEL ²⁾ verzekert, is mij nit geene enkele plaats in zijne schriften gebleken. Trouwens die som van verschijnselen die wij geweten noemen, heeft niet veel gemeen met SCHENKEL's voorstelling van het geweten, als het godsdienstige centraal-orgaan in den mensch, waardoor hij ook de onmiddellijke bewustheid en zekerheid van een persoonlijk zijn der Godheid in hem heeft. Al laat zich de poging om het ontstaan van het Protestantisme uit een gewetensproces te verklaren, wellicht in sommige opzichten wettigen: van een „Gewissensstandpunt” bij ZWINGLI te spreken, gaat niet aan. Althans de Hervormer zelf toont nergens zich van iets, wat naar zulk een standpunt zweemt, bewust te zijn. — Wil men de bron van het godsdienstig geloof niet buiten, maar in den mensch zoeken, waartoe dan als orgaan daarvoor iets

¹⁾ IV, 135.

²⁾ *Wesen des Protestantismus*, 2^e Aufl. bl. 56.

gesteld, dat, (gelijk met het gewonen het geval is), in het gewone spraakgebruik van gansch andere verschijnselen wordt gebezigd?

Meer grond schijnt er te bestaan voor de meening, dat bij ZWINGLI eene teleologische natuurbeschouwing het bestaan der Godheid bewijzen zou. In het eerste godsdienstgesprek te Zurich beweert hij: „visibilia adducunt ad agnitionem Dei ¹⁾. A sensibilibus ad Dei cognitionem ascenditur,” heet het elders ²⁾. Ook vindt ZELLER ³⁾ het kosmologisch bewijs terug in het derde hoofdstuk van het *Anamnema de Providentia*: „causas secundas injuria causas vocari: quod methodus est ad providentiae cognitionem.” „Quo res fiat manifestior,” — dus niet als rechtstreeksch bewijs der in de beide vorige hoofdstukken behandelde stelling „Deum esse summum bonum, verum intellectum.” Toch poogt ZWINGLI hier niet het gelooven zelf, maar wel degelijk het voorwerp van het geloof te rechtvaardigen: — „ab ovo rerum universarum nativitatem, existentiam et operationem altius repetemus,” zoo begint hij. Vervolgens redeneert hij aldus: de aarde kan zich zelve niet hebben voortgebracht: „ex alio est, aut ut ex causa, aut ut ex materia. Si ut ex materia,” dan komt men tot eene oneindige reeks van aarden. „Si ut ex causa: jam creata sit ea oportet.” Ook de wijsgeeren hebben het reeds opgemerkt: er moet een „motor et custos” zijn, waardoor zij „tum locum tum motum servat, qui animo ac mente praeditus sit. Mentem istam aut priorem mundo aut coetaneam ejus esse oportet.”

¹⁾ I, 150.

²⁾ IV, 95. Zoo ook IV, 64. En VI, a, 271, laat hij zich aldus uit: „Duplici via providentia Dei cognosci potest, etc.”

³⁾ Bl. 126.

„tet. Si prior fuit mundo, initium ergo coepit mundus
 „et creatus est: si vero mens ista mundo est contempo-
 „ranea, quis menti dedit imperium in mundum? Ex
 „aequo enim aeternus esset mundus ac mens,” — omdat
 er aan al het vergankelijke, afwisselende iets eeuwigs moet
 ten grondslag liggen, en dus niet beiden te gelijk eindig
 kunnen zijn: — „neque jugum sumsisse quidquam citra
 „inferioritatis aut posterioritatis notam intelligi potest,
 „neque coaeternum cum diminutione” (d. i. zoodat een
 van beiden minder is dan de ander). „Aeternum enim
 „infinite est: et quae coaeterna sunt, indubie quoque
 „pariter infinita erunt.” Dus zou de wereld oneindig zijn:
 „quod quam absurdum sit, sensus nedum animus videt.
 „Quum vero unum ac solum infinitum esse possit et mun-
 „dus infinitus esse nequeat, quoniam etc: sequitur infi-
 „nitum istud mentem illam esse, quem philosophi pri-
 „mum motorem vocant. Atque hic est numen ac Deus
 „noster 1).” Dat ZWINGLI in deze gansche redeneering
 ook de μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος, het gebrek van het
 kosmologisch bewijs, mede opneemt, doet niets ter zake.
 De vraag is slechts meent hij hiermede het bestaan „Dei
 „ac numinis nostri” te hebben bewezen? Is het alzoo
 volgens deze plaats niet Gods geest, die hem het geloof
 aan God schenkt, maar eene wetenschappelijke redeneering?
 Het antwoord op deze vraag kunnen wij eerst geven,
 wanneer wij het doel van dit zijn schrijven kennen. Hij
 wil niet bewijzen: dat er een God is; maar dat het *Sum-
 mum esse* de éénige oorzaak is van al wat bestaat en ge-
 schiedt, dat die God *Providentia*, d. i. de alles determi-
 neerende God is. Het bestaan nu van dat alles determi-

1) IV, 86, 87.

neerende wezen, hetwelk eene metaphysische, niet eene godsdienstige waarheid is, leidt hij af uit de eindigheid van al het bestaande enz.; en voegt daaraan toe: „deze „*primus motor* der wijsbegeerte nu is onze God.” Onzen God dien wij op eene gansch andere wijze hebben leeren kennen, kunnen wij in verband brengen met onze metaphysische wereldbeschouwing: dan vertolken wij voor ons denken dat religieuze denkbeeld: „*onze God*” in het begrip: „*Providentia*.” Maar niet alsof onze metaphysica van buiten af, uit het gebied des geloofs, dat Godsbegrip in zich moet opnemen. Dit laatste begrip laat zich op wijsgeerig gebied zelf afleiden uit de eindigheid van al het geschapene, of liever: dat begrip a priori aan te nemen en voorop te stellen, strijdt niet met de ervaring van al het geschapene. ZWINGLI beweert niet, dat dit de éénige weg ter verklaring van het heelal is: alleen „*quo fiat res „manifestior, probabimus tellure et astris*” (niet: *et tellure etc.*), zullen wij in het voorbeeld der aarde en der sterren ophelderen en aantoonen, „*eorum quae nostris „exposita sunt sensibus nihil a se ipso esse* 1).” Ook omvat dat begrip alleen het onpersoonlijke *esse*, geenszins den levenden, persoonlijken God, dien onze godsdienstige behoeften eischen. Uit dat *esse*, dat als de éénig denkbare *essentia*, ook het *esse* van al het bestaande is 2), leidt ZWINGLI vervolgens af, hoe dit alleen alles in allen werkt; hoe, wanneer wij van de oorzaken der verschijnselen spreken, dit slechts onze wijze van beschouwing is. „*Non enim procreat humus, non alit „aqua, non fecundat aër, sed virtus ista, quae origo est „rerum omnium, vita et robur, terra velut instrumento „ad generandum ac producendum utitur* 3).” Aan het slot

1) T. a. p. 86.

2) T. a. p. 89.

3) T. a. p. 97.

van dit hoofdstuk vat hij zijne redeneering in deze woorden samen: „Hoc volumus : quum ex uno atque in uno universa „sint, consistant, vivant, moveantur et operentur;” — de onderstelling aangaande het *unum esse*, waarvan hij is uitgegaan : — „unum istud solam ac vere causam esse rerum „universarum, et viciniora ista, quibus causarum nomen „damus, non jure causas esse, sed manus et organa, „quibus aeterna mens operatur et sese in eis fruendam „exhibet. Qua sententia id summatim discimus : nihil „fortuito aut temere ferri etc.” Is er geene voorzienigheid ; is er iets, dat toevallig en buiten Gods wil geschiedt : dan is er geen God. En dit Godsbegrip, het voor waar houden van het bestaan dezer Voorzienigheid, die niets anders is dan de streng deterministisch opgevatte wereldorde, laat zich voorzeker tegen de *ἄθεοι* verdedigen ¹⁾. Evenzoo construeert hij elders het Godsbegrip „redascendendo a nostro intellectu ²⁾.”

Doch ZWINGLI blijft zich zelve in deze opvatting niet gelijk. Als schaamt hij zich over zijne metaphysische redeneeringen, voor het „paulo φιλοσοφικωτέρως tractare „van het summum esse ³⁾,” voegt hij er aan toe: „quam „quid attinet philosophicum appellare, quod divinum „et religiosum est, nisi quod quidam non verentur veritatem odiosam reddere, quum eam philosophis vendicant, „non attendentes veritatem ubicunque et per quemcunque „adferatur, a spiritu sancto esse.” Wij moeten het cerlijk bekennen : het bewijs der stelling, dat het a priori aangename *summum esse* ook het *esse omnium rerum* is, noemt ZWINGLI hier eene godsdienstwaarheid, een uitspraak van den Heiligen Geest; — wat tegen zijne ge-

¹⁾ T. a. p. bl. 98.

²⁾ IV, 143.

³⁾ IV, 89.

wone voorstelling van godsdienstwaarheden strijdt, hoe ruimen omvang hij ook aan het begrip: „Heilige Geest” moge geven. Zelfs brengt de vrees om zijne leer onder de in dien tijd bij velen verdachte vlag der wijsbegeerte te laten uitzeylen, hem er toe, om deze laatste te verloochenen en te beweren, dat het geen pas geeft aan zijne (wijsgeerige) ontwikkeling den naam *philosophicum* te geven ¹⁾. Iets dergelijks vinden wij in hetzelfde werk, bl. 95. Nadat hij de stelling: „*unam ac solam rerum universarum causam esse,*” met de getuigenissen uit de Schrift ²⁾ en uit Heidensche schrijvers heeft gestaafd, gaat hij aldus voort: „*Divinis igitur undique oraculis fulti: divinum enim est quicquid verum, sanctum et infallibile: est enim solus Deus verax: qui ergo verum dicit, ex Deo loquitur. Et qui ratione hac intellectu a sensibilibus ad invisibilibus Dei contemplationem ascendit, Paulo teste rem Deo ac se dignam atque proficuum, non sine luce numinis agit. Audeo igitur et divinum appellare, quod a gentilibus mutuatum est, si modo sanctum, religiosum ac irrefragabile sit: id enim a solo Deo esse oportet, a quounque tandem proxime adveniat.*” Ook hier verwacht hij zijne wijsgeerige begrippen met godsdienstige overtuigingen. Terwijl de aanleg van dit gansche hoofdstuk alleen het determinisme wil rechtvaardigen, — welk denkbeeld wel correlaat aan de godsdienstige idee der praedestinatie, maar daarmede niet identisch is, — noemt hij hier de getuigenissen der Heidensche schrijvers daarvoor „*divina ora-*

¹⁾ „*Quid attinet philosophicum appellare etc.?*” vg. boven.

²⁾ Wat ook reeds van begripsverwarring getuigt. 't Is eene anomalie, voor wijsgeerige stellingen bewijzen uit de Schrift te willen aanhalen, wanneer men, gelijk ZWINGLI deed, daaraan alleen religieuze waarde en gezag toekent. Wij komen hierop later terug.

„cula,” wat volgens hem zelve alleen van uitspraken des Heiligen Geestes in ons, van ons godsdienstig zelfbewustzijn kan worden gezegd. En dit heeft niet eenige metaphysische waarheid tot inhoud, maar alleen „id verum, quod sanctum et infallibile, religiosum ac irrefragabile est:” praedikaten, die waarlijk ZWINGLI allerminst aan resultaten van het philosophierend menschelijk denken zou hebben gegeven. Dat hij het hier doet, komt voort uit de boven besprokene begripsverwarring. *Ratione haec* slaat terug op het naast voorgaande, op het: *loqui ex Deo* of het: *fulciri divinis oraculis*; deze beiden zijn onmogelijk te vereenigen met het *intellectu a sensibilibus ad invisibilis Dei contemplationem ascendere*, welk laatste wederom de *Lux numinis* uitsluit: — en toch zullen deze drie nitdrukkingen slechts hetzelfde denkbeeld omschrijven! Niet dit is ZWINGLI'S voorstelling, dat God eerst ons verstand verlicht, en daarna door middel van het alzoo verlichte verstand ons opleidt tot kennis van Hem; neen, onze *intellectus* heeft met de Godskennis niets te doen¹⁾, gelijk wij vroeger zagen. „Omnem veritatem (n. l. godsdienstige) a solo Deo esse oportet,” d. i. wederom niet van God, die ons verstand, rede enz. geschonken heeft, maar van God, die ons buiten alle werkzaamheid van het denken om verlicht door zijnen Heiligen Geest.

Doch er zijn nog meer plaatsen, die vooral ZELLER aanvoert ten gunste van de meening, dat ZWINGLI'S systeem eene *religio naturalis* geenszins uitsloot. In de *Praeceptiones pauculae, quo pacto adolescendi formandi* lezen wij: „Nec fortasse alienum fuerit ab instituto Christi, si in agnitionem Dei etiam per visibilia adducamus. Puta,

¹⁾ Behalve natuurlijk met onze wetenschap en metaphysische kennis van een *primus motor*, enz.

„si universam mundi molem ante oculos advocemus, sin-
 „gula digito monstrantes esse mutationi obnoxia, sed im-
 „mutatum immotumque oportere eum esse, qui omnia,
 „quum tam varia sint, tam firma mirabilique concordia
 „conciliavit” etc. ¹⁾ Wel spreekt hij hier niet van het
 zoogenaamde kosmologisch bewijs als bron, maar als hulp-
 middel ter Godskennis ²⁾: maar wanneer het „niet anders
 „zijn kan” (*oportet*), of de onveranderlijke God moet
 de grondslag van al het wisselvallige zijn, dan ziet hij toch
 juist hierin eene indicatie van Gods bestaan. Waartoe
 ook bij den man der 16^{de} eeuw reeds de wetenschap ver-
 ondersteld, die KANT tot verwerping dier bewijzen, en
 anderen tot de erkenning van hare altijd betrekkelijke,
 maar niettemin zeer groote waarde bracht? Dat het men-
 schelijk denken het tot zekere begrippen over den meta-
 physischen God kan brengen, kon ZWINGLI natuurlijk niet
 ontkennen, maar die begrippen behooren niet tot den in-
 houd van het geloof. 't Blijven metaphysische meenin-
 gen, die bovendien, daar zij een resultaat willen bereiken,
 waartoe zij uit den aard der zaak onvermogen zijn, —
 n. l. het geloof in eenen God, op wien wij kunnen ver-
 trouwen en onze hoop en zaligheid bouwen, op onwrik-
 baren, zij het ook zuiver subjectieven grondslag, — al-
 tijd vele verkeerde elementen in zich bevatten. Waar
 ZWINGLI dan ook een opklimmen van de kennis van het
 zinlijke tot die van het bovenzinlijke leert, bedoelt hij de
 kennis van het absolute, dat aan al het contingente ten
 grondslag ligt, van een *πῶτον κινῶν* der wereld, of andere
 dergelijke begrippen. Deze laatste nu kunnen toch geene
 beteekenis hebben voor een geloofsvertrouwen als het zijne

1) IV, 150

2) Gelijk SIGWART, bl. 56 opmerkt.

was, op den levenden persoonlijken God, die zich tot zijne menschenkinderen in de nauwste en onmiddellijkste betrekking stelt door zijnen geest, — en zijn dan ook daarmede geheel ongelijksoortig. Ook waar hij het voorwerp van het geloof voor zijn verstand onder een begrip wil brengen, kunnen deze denkbeelden, waartoe ook de ongeloovige komen kan, hem van weinig dienst zijn. Daarin den grond van het geloof te zoeken, kon hem bij het uitsluitend subjectieve van dit laatste niet in de gedachte komen. Alleen deze negatieve waarde hebben zij, dat zij aantoonen, hoe het geloof niet met het weten strijdt: het eerste door het laatste bevestigen, daaraan daucht ZWINGLI niet. Dat hij het woord *agnitio* in onderscheiding van *cognitio* voor deze metaphysische kennis van God gebruikt, gelijk SIGWART meent, wordt door de boven aangehaalde plaats uit *de Providentia* ¹⁾ tegengesproken. — Zoo spreekt hij elders ²⁾ ook over de „*cognitio Dei apud gentes et ethnicos* :” maar geenszins in dezen zin, alsof deze zonder de werking van Gods geest zich tot zulk eene kennis hadden kunnen verheffen. Die kennis bleef bij hen een verstandelijk weten, en bracht hen niet tot eigenlijke godsdienst. „*Hunc Deum, quem esse pronunciabant, haud magni aestimaverunt nec cognitioni quam de eo habuerunt, firmiter adhaeserunt,*” d. i. die theoretische kennis had op hun leven geen invloed, maar nadat zij „*Deus opifex ex creatis rebus,*” — de éénige plaats, waar ZWINGLI van een kennen van God „*ex creatis rebus*” spreekt, maar waar hij dan ook niet den God der godsdienst bedoelt: — hadden leeren kennen, „*ad creaturas delapsi sunt et deflexi, desciverunt ab eo, qui vita et*

¹⁾ IV, 95.

²⁾ VI, a, 235, 539.

„motus omnium rerum esse perspicitur, a Deo inquam
 „vivente et per se existente ad fluxas, evanidas et nihili
 „res:” — eene naauwkeurige beschrijving der *falsa religio* ¹⁾.
 Op eene andere plaats ²⁾ heet het van de *religio apud
 ethnicos*, dat zij „non perpetua et constans est; qui si
 „numinis virtute aliquando tanguntur, non amor
 „hinc aut cultus Dei in ipsis nascitur, sed desperatio.”
 De voorwaarde voor het bezit der *religio* „a nobis esse
 „haudquaquam potest, sed a Deo donatur. Opus itaque
 „nobis majore quadam et sublimiore virtute, coelesti vide-
 „licet et divina, quae carnem nostram ab affectu suo avo-
 „cet. Hic paedagogus et custos ubi abest, et mens ipsa
 „degenerat, et a carne oppressa nihil nisi carnalia cogi-
 „tat,” etc. ³⁾. Derhalve is deze *religio*, hoe flauw en
 gebrekkig ook, geenszins eene *religio naturalis*, maar de
 vrucht eener aanraking van Gods geest („tanguntur virtute
 „numinis”), zonder welke wij louter zinlijk blijven. Al-
 leen catachrestisch noemt hij dezen kiem van Gods vrucht
 reeds: *religio*. De plaats VI, a, 241, waaruit vooral
 ZELLER en SCHENKEL meenen eene natuurlijke Godskennis
 bij ZWINGLI te kunnen afleiden, is door SIGWAERT anders
 en beter verklaard ⁴⁾. Even als in den *Commentarius* ⁵⁾
 zegt ZWINGLI ook daar met betrekking tot Rom. I, 20:
 „Accessit PAULUS hoc loco nonnihil ad gentilium.
 „quum de Deo loquuntur, usum, non quod ipse sic
 „sentiat, quod Dei cognitio et lex ab humana ratione pro-
 „ficiscatur, sed quod gentiles sic sentirent, unde caute sub-
 „jungit, Deus enim patefecit illis; ne quis putaret hanc a se
 „aut suis viribus habere.” Openbaring is alzoo de éénige

1) VI, a, 539.

2) VI, a, 235.

3) T. a. p.

4) Bl. 97, noot.

5) III, 156.

bron van Godskennis, 't is slechts accommodatie, als PAULUS Rom. I, 20 schrijft: τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστὶν ἐν αὐτοῖς, κτλ. Ook bij CALVIJN treedt deze *religio naturalis*, d. i. de *acquisita*, minder op den voorgrond, dan bij de latere Gereformeerde Dogmatici, die — eerst tegenover de Lutherschen, later in verband met de opkomende wijsgeerige stelsels, — haar uitvoerig behandelen, en eindelijk van „*systema utriusque theologiae*” spraken. De onderscheiding tusschen de later zoo genaamde *articuli mixti* en *puri* is bij CALVIJN nog zeer vloeiend. Hij drukt meer op de *religio naturalis innata* ¹⁾, ja, wat de Godskennis onder de heidenen betreft, komt hij op ééne plaats ZWINGLI nabij: de sporen daarvan buiten het Christendom zijn „*dona spiritus Dei (non speciatim spiritus sanctificationis); equidem non infitior, spassim quaedam apud philosophos de Deo legi scite et apposite dicta: praebuit illis exiguum divinitatis suae gustum* ²⁾.” Over het geheel is bij hem niet alleen „*fides magis cordis quam cerebri*,” maar ook de Godskennis niet zoo sterk als in de Gereformeerde dogmatiek een voortbrengsel der *ratio*, resp. *ratio illuminata*. Nadert hij dus ook ZWINGLI, in de hoofdzaak neemt hij een ander standpunt in, n. l. een positief kerkelijk, historisch. Hoe sterker nadruk CALVIJN en nog meer de Protestantsche Dogmatiek op de *cognitio* als moment in de *fides* legde, des te meer plaats was bij hen voor eene *religio naturalis*. ZWINGLI's an-

¹⁾ Vg. echter I, v, 1. „Non solum hominum mentibus indidit illud quod diximus religionis semen, sed ita se patefecit in toto mundi opificio, ac se quotidie palam offert, ut aperire oculos nequeant, quin aspicere eum cogantur.” Verder I, III, 1 en andere plaatsen over de uit de natuur geputte Godskennis.

²⁾ II, II, 6, 8.

dere opvatting van het eerste maakte deze laatste onmoordig, ja onmogelijk.

Wij hebben de vraag, of ZWINGLI eenige Godskennis langs den weg van verstandelijke reflectie over de voorwerpen onzer ervaring verkrijgbaar acht, uitvoerig besproken, omdat schijnbaar veel daarvoor pleit, en van de beantwoording dezer vraag de al of niet uitsluitende waarde der openbaring voor het geloof afhangt. Nog ééne zaak mogen wij niet onaangeroerd laten, n. l. in hoever de wonderen ons kunnen overtuigen van godsdienstige waarheden, en ons brengen tot het geloofsvertrouwen op God. ZWINGLI spreekt zich zelve op dit punt tegen op twee plaatsen, de ééne in de *Annotationes in Evangelium Marci*, VI, a, 502 en 503; de andere in die in *Evangelium Matthaei*, VI, a, 385. Op de eerste verklaart hij dat wij de lichamelijke genezingen van den Heer niet moeten opvatten als „figurac rerum spiritualium, als Zeichen oder Bedeutmisse,” maar als „Bewährnisse, et certae probationes, Deum non minus posse nec velle in animabus, quam exhibuerit in corporibus, ipsumque esse servatorem et curatorem animarum, qui se medicum corporum tam benigne exhibuit. Nam si Christus Dei filius non esset, certe Deus per cum tanta miracula non fuisset operatus ¹⁾.” Dus zijn de wonderen „non signa solum, sed certissima quaedam sigilla, quod Christus sit verus Deus et filius aeternus Dei. Si Deus est, summum bonum est, etc. Externa et corporalia miracula, quae Christus fecit, certa argumenta sunt et solida divinae virtutis et bonitatis. Ingens ergo discrimen est inter significationem aut figuram, et inter certa et solida argumenta.

¹⁾ T. a. p., 502.

„Figurae nihil probant nec probare possunt. Argumenta vero et certae probationes robur habent, et tela sunt, quibus contra contumaces et impios uti possumus 1).”

Wederom een bewijs, dat ZWINGLI het juiste beginsel, waarvan hij in zijne geloofsleer uitging, niet volkomen volgehouden heeft. Dat beginsel, „Gods geest alleen bron en grond van het geloof,” eischte scheiding der *fides salvifica* van de *historica*. Nu leert hij hier wel niet, dat het gelooven in den mensch van het zien van wonderen afhangt, maar toch moeten deze historische feiten weder dienen, om zijne geloofswaarheid, dat Christus God is, te bewijzen. Wij bespraken deze inconsequentie reeds vroeger. Het kenmerkende is, dat hij op deze plaats aan de wonderen op zich zelve eene beteekenis geeft, die zij volgens zijn systeem en zijne uitdrukkelijke uitspraken slechts hebben en hebben kunnen, voor zoover het reeds geloovend gemoed ze als zoodanig beschouwt. Hier waarborgen zij ons Jezus godheid en dus zijn gezag; elders heet het „de fide istius, qui miraculum facit, certi esse non possumus;” — want ook de duivelen doen ze 2). Bewijzen de wonderen dat Christus God is, dan zal wel aan de waarheid zijner uitspraken geen twijfel kunnen zijn, maar dan lag de consequentie voor de hand, ook al heeft ZWINGLI haar niet getrokken, dat ten slotte van de geloofwaardigheid der historische berichten omtrent Jezus van Nazaret het geloof en onze zaligheid afhangt, eene consequentie, die — dit zullen wij wel niet meer behoeven aan te toonen, — strijdt met al wat wij van ZWINGLI's geloofsleer weten. Alleen ernstige en maar al te zeer gerechtvaardigde vrees voor het spiritualisme en het alle-

1) T. a. p., 503.

2) Vg. beneden.

gorizeeren der Schrift door de dweepers van zijnen tijd, die zijn hervormingswerk van den conereten, historischen grondslag dreigden los te rukken en het daardoor te vernietigen, kon ZWINGLI zulke woorden als de daareven aangehaalde in den mond geven ¹⁾. Overigens was dit de gewone voorstelling van het Protestantisme der 16^{de} eeuw. Ook LUTHER had aan de wonderen de beteekenis gegeven van middelen ter bevestiging en bezegeling der nieuwe leer, n. l. van het Christendom. Nu dit eenmaal gevestigd was, waren wonderen natuurlijk onnoodig, en hielden zij dus op. Zoo ook MELANCHTHON en de Gereformeerden. Allen echter doen uitkomen, hoe veel grootscher dan die uiterlijke teekenen van den voortijd de wonderen zijn, die God door zijn geest en woord nog dagelijks in de harten der menschen werkt. Zij leggen op de wonderen zoo weinig nadruk, — MELANCHTHON behandelt ze niet eens in zijne *Loci*, en de overige dogmatici spreken er slechts ter loops van in den *Locus de Verbo Divino*, — dat het hoog gewicht door velen in onzen tijd aan Jezus wonderen gehecht voor de apologie des christendoms, niet zeer Protestantsch mag heeten ²⁾. — Wat nu ZWINGLI aangaat, zijne eigenlijke meening vinden wij veeleer VI, a, 385: „Quae verba (Matth. XXIV: 24) „sicut sonant, ac si signa fidei darent, quod tamen non „est. Fidem habere et certitudinem spiritus venit ex „tractu patris et dono Dei. Ergo signa per se neminem „fidelem reddunt, sed tantum dant fidei, quantum Deus „intus operatur et trahit.” Het aanschouwen van een wonder kan aanleiding zijn, waardoor de mensch tot het

¹⁾ Vg. boven bl. 30.

²⁾ ZWINGLI'S vriend GLAREANUS loochende de mogelijkheid van wonderen.

opmerken van Gods werking komt, maar meer dan aanleiding zijn zij nimmer. „Quin potius fiunt ad manifestationem divinae virtutis et potentiae. Et quod ad carnem attinet, compescitur quodammodo miraculis caro, ne veritati contumacius repugnet. Signa ergo fiunt ad consolationem fidelium, nam qui electi sunt agnoscunt in miraculis Dei virtutem ejus, quia credunt et reverentur Deum virtutemque ejus agnoscunt. Ad haec, caro eorum (nam et in piis caro est), quae adhuc spiritui rebellabat, tranquillatur.” Dus: die reeds gelooft, erkent in de wonderen, gelijk in alwat is en geschiedt, Gods kracht, juist omdat hij geloovig is; en is zijn geloof al nu en dan zwak, dan kan juist het opmerken van de groote daden Gods, door het in zijn gemoed nooit geheel uitgebluschte geloof vertolkt, hem weder daarin sterken en bevestigen. Want „interim non negamus multa etiam posse et momenti plurimum habere signa apud simplices et infirmes, apud firmas et bene institutas conscientias non item Habent enim Deum in pectore habitantem, qui eos aberrare in totum non sinit etc.” Zoo ook op eene andere plaats ¹⁾: „vulgus imperitum miraculorum operatione facile seducitur. De fide vero istius qui miraculum facit, certi esse non possumus;” — want ook de impii kunnen middelen in Gods hand zijn, waardoor Hij wonderen doet.

Hiermede valt dus alle gezag van Jezus, op zijne wonderwerken gebouwd, weg. „Nam per nomen, i. e. per virtutem et potentiam Dei fiunt, quaecunque fiunt miracula: sive boni et pii illa faciant, sive impii. Dei solius est operari miracula: at per homines nonnumquam

¹⁾ VI, a, 248.

„operatur, quibus ut organis et instrumentis suis utitur ¹⁾.”
 Is nu de mensch als tusschenoorzaak, waardoor God wonderen doet, zoo passief, dan kan er tusschen hetgeen door middel van hem geschiedt en tusschen wat hij als persoon spreekt, moeilijk eenig verband zijn. Bovendien er is reeds een bestaand geloof noodig, om te kunnen onderscheiden, of een „miraculum ex Deo aut ex daemone” zij. Wel antwoordt ZWINGLI op de vraag: „quis jam „certum faciet simplices uter (welke van twee wonderdoeners) sit ex Deo? Attende finem et causam, quam „quisque spectet;” maar kort daarop laat hij volgen: „electi, h. e. fideles signis falsis seduci non possunt; „ratio: intus habent aliquid certius, quam ut mendacibus „signis seduci possint ²⁾.” Verder: „Omnia miracula huc „servire debent, ut potentia Dei illustretur et laudetur, „quae in operatione miraculorum relucet. Deinde hunc „usum habent miracula, ut carnis contumaciam et curiositatem quodam modo compescant, quae prius ferocius „reluctabatur, idque in piis maxime, qui et ipsi carnem „remurmurantem spiritui gestant; in impiis parum efficiunt aut nihil praesertim intus in mente.” Dus zijn de wonderen alleen voor de geloovigen eene versterking in het geloof, wanneer zij ze namelijk met een geloovig geloof beschouwen: den ongeloovige baten zij niets. Immers: „Qui vero fidem intus habent, carne tamen „foris nonnihil remurmurante, illorum carnem Deus „aliquando miraculis tranquillat. Vera fides a solo Dei „spiritu est, nec vim aliquam a miraculis recipit. Haec „tranquillitas quae a miraculis carni venit, temporis successu defervet et perit: sola fide spiritus firma et immota

¹⁾ T. a. p.

²⁾ VI, a, 385.

„manet, miraculis nec infirmior nec firmior fit etc.” Wederom hetzelfde: bij kleingeloovigheid komt de aanschouwing van Gods wonderen het geloof te hulp, maar dat overblijfsel van het geloof is eene onmisbare voorwaarde om ons vatbaar te maken voor die hulp. Van rechtstreeksche bevestiging eener leer door wonderen is bij ZWINGLI geene sprake ¹⁾: trouwens hij gaf reeds aan de „leer” zelve voor de godsdienst eene ondergeschikte beteekenis.

't Is geen willekeur, dat wij de beide laatst aangehaalde plaatsen als de uitdrukking van ZWINGLI's wezenlijke meening beschouwen tegenover hetgeen vroeger door ons aangaande ZWINGLI's wonderbeschouwing is medege-deeld ²⁾. Immers zijn wonderbegrip, gelijk hij dat in het *Anamnema de Providentia* ontwikkelt ³⁾, komt hierop neder. Wonderen zijn geene bijzondere machts-openbaringen Gods, en evenmin feiten, die, wat hare oorzaken of haren aard betreft, buiten het vaste wereldbestuur Gods omgaan. Neen, alle verschijnselen in natuur en geschiedenis zijn het onmiddellijke werk van Gods wil, der Voorzienigheid. Een specifiek onderscheid tusschen die regen-vlagen welke op ELIA's gebed nederstortten, en alle andere kan ZWINGLI niet aannemen, eigenlijk niet eens een gra-dueel verschil: „Non minus ergo propinantur nunc imbres „numinis ordinatione quam olim ⁴⁾. Nostra nihil refert, „superiorum constitutione, quae hoc tempore sic coiërunt, „an novo miraculo sint profusi imbres: dummodo istud

¹⁾ Ook op de eerst behandelde plaats over de wonderen doen zij dat slechts middellijk.

²⁾ Naar aanleiding van VI, a, 502, 503, waar hij Jezus wonderen bewijzen voor diens Godheid noemt, en daaraan dus wel waarde voor het geloof toekent. Vg. bl. 53, volg.

³⁾ IV, 128; 129.

⁴⁾ IV, 129.

„sciamus, providentiam ante mundi constitutionem sic un-
 „versa praevideisse et praesentia habuisse, ut hanc constel-
 „lationem, quae tantam aquarum copiam redderet, scriberet
 „concursum esse cum mundi malitia etc.” De *constellatione*
 hier dus was de oorzaak van het verschijnsel, dat wij een
 wonder noemen. Alzoo zou een bewijs uit de wonderen voor
 ZWINGLI geheel samengevallen zijn met een bewijs uit
 den loop der natuur, waaraan hij, gelijk wij zagen,
 alle kracht om ons tot geloof te brengen ontzegt ¹⁾. Zijn
 geloof leerde hem in alles, wat hij aanschouwde, uit-
 sluitend het werk en het werken te zien van den éénen
 Almachtigen God, tot wien hij steeds onmiddellijk over
 alle eindige tusschenoorzaken heen opklimt ²⁾. Want eene
 godsdienstige natuurbeschouwing, die hem overal in het
 groote heelal de hand der Voorzienigheid deed opmerken,
 was aan ZWINGLI's vroom gemoed allerminst vreemd. Zij
 was voor hem eene rechtvaardiging van zijn geloof, n. l. van
 het feit, dat hij geloofde; niet van den inhoud daarvan,
 die buiten het bereik van alle bewijsvoering lag. „Natura
 „tura quid aliud est quam continens perpetuaque Dei
 „operatio rerumque omnium dispositio? ³⁾” Vooral IV,
 92, 93, spreekt hij zulk eene natuurbeschouwing zeer
 schoon uit; ook hier heet het: „In his (iis quae sensu
 „carent) non minus quam in homine divina virtus depre-
 „henditur,” d. i. het geloof merkt de *divina virtus* daarin

¹⁾ Naar SPÖRRI's juiste opmerking (bl. 15) was het niet het buiten-
 gewone, maar integendeel de orde, de eenheid, de gelijkmatigheid in het
 heelal, die op hem indruk maakte. Vg. SIGWART, bl. 66.

²⁾ Ook LUTHER herinnerde vaak aan de dagelijks voorkomende wonder-
 deren der natuur, tegenover welke hij de bijbelse op den achtergrond
 stelde.

³⁾ III, 156.

op, hoewel deze op zich zelve daaruit niet blijkt. In het *Anamema de Providentia* komen herhaaldelijk sporen daarvan voor: vg. IV, 87, volgg. 102, 107, volgg. 134 ¹⁾. „Discamus Deum cognoscere in (niet: ex) rebus ab ipso creatis. Nam in omnibus rebus creatis vestigia quaedam sunt et notae divinitatis.” Ook CALVIJN gebruikt van de natuurlijke Godskennis bijna geregeld in, niet ex: bijv. „mundus, in quo invisibilem Deum contemplari licet ²⁾.” Echter blijkt bij hem uit niets, dat hij het aanschouwen van God in de natuur alleen aan het reeds geloovig geworden gemoed toeschrijft. — In de schepping God te vinden, is het werk van elk vroom gemoed; de kennis van Hem daaruit af te leiden, zonder bij de natuurbeschouwing reeds eenig geloof mede te brengen, is een denkbeeld, door ZWINGLI nimmer uitgesproken.

Als resultaat onzer onderzoekingen kunnen wij dus vaststellen dat het denkbeeld eener *religio naturalis* tegenover de *revelata* aan ZWINGLI geheel vreemd is. Alle godsdienstkennis leidt hij éénig en alleen uit de mededeeling van Gods geest aan ons af. „Woher sollte das Gute auch kommen als aus dem Meerbrunnen alles Guten? ³⁾ Divinum est quicquid verum, sanctum et infallibile: est enim solus Deus verax: qui ergo verum dicit, ex Deo loquitur ⁴⁾. Veritatem vel a gentibus dictam recipio, sciens omnem veritatem a Deo esse, per quemcunque tandem revelatam ⁵⁾.” Waar hij ook in de heidenwereld sporen van waar geloof vindt, bij een CATO, PLINIUS, SENECA, daar schrijft hij dit evenzeer als bij de Christenen

¹⁾ Ook in de *Commentarius*: vg. vooral III, 156—160.

²⁾ I, v; 1 en elders.

³⁾ I, 19.

⁴⁾ IV, 95.

⁵⁾ VI, a, 243.

aan inspiratie toe en geenszins aan 's menschen redè: „Si
 „quidam de hoc (quid Deus sit) vere dixerunt, ex ore
 „Dei fuit, qui cognitionis suae semina quaedam etiam
 „in gentes sparsit, quamvis parcius et obscurius; alioqui
 „verum non esset ¹⁾. Die Heiden haben das Gesetz der
 „Natur nicht aus ihrem eignen Verstande, sondern aus
 „dem erleuchtenden Geiste Gottes erkannt. Veritas ubi-
 „cunque adest e spiritu sancto est ²⁾.” Doch deze „innere
 „Offenbarung,” die alzoo niet binnen de perken der po-
 sitieve Christelijke godsdienst besloten is, heeft niet (gelijk
 ZELLER ³⁾ meent) „die sogenannte Natur oder Vernunftre-
 „ligion” tot inhoud: dan zou het Christelijk geloofsver-
 trouwen, waarmede dat dier vrome Heidenen identisch
 is ⁴⁾, ook tot deze categorie moeten worden gebracht ⁵⁾.

Kan alzoo de mensch niet langs den weg van alle
 weten tot godsdienstige kennis komen, is deze kennis voor
 hem onbereikbaar zonder de werking van Gods geest,
 zonder het woord Gods: toch is hij naar aanleg en be-
 stemming tot de *religio*, de *fides* geroepen, en is de
 mensch dan eerst waarlijk mensch, wanneer hij in die
 betrekking tot God staat, die de bron is van het geloof.
 „Adime homini rerum divinarum cognitionem et curam:
 „jam humanarum peritia ac cura non eximent a beluis,
 „nam et beluae quoque sui suorumque curam habent.
 „Quumque illam (cognitionem et curam rerum divinarum)
 „superne illatam habet, tunc tandem est homo ⁶⁾.” Van-
 daar ook de gelijkonis van ZWINGLI ⁷⁾, dat het woord

¹⁾ III, 158.

²⁾ IV, 89.

³⁾ Bl. 492.

⁴⁾ Vg. boven bl. 67 v. v.

⁵⁾ Ook is „innere Offenbarung” niet de supranaturalistische uitdruk-
 king voor het begrip: „menschliche Vernunft.” (ZELLER, t. a. p.)

⁶⁾ IV, 106.

⁷⁾ I, 83.

Gods zoet en liefelijk is voor de vromen (d. i. voor de menschen in hunnen normalen, hier hetzelfde als idealen toestand) ¹⁾ even als wijn voor gezonden, maar voor koortsigen is dezelfde wijn zuur en onaangenaam. — Als louter zinnlijk wezen komt de mensch ter wereld, maar met den aanleg, de vatbaarheid, — niet: de kiem, — om geestelijk te worden; een denkbeeld, later vooral door CALVIJN ontwikkeld, terwijl LUTHER en zijne kerk in de anthropologie meer de ellende van den gevallen mensch en zijn daardoor vervreemd zijn van al wat geestelijk is op den voorgrond stelde. Eerst wanneer deze mogelijkheid bij hem werkelijkheid geworden is, heeft hij zijn aanleg verwezenlijkt en beantwoordt hij aan zijne roeping, aan de idee van mensch. ZWINGLI noemt het kennen en liefhebben van God meermalen het doel van 's menschen bestaan; „Nati sumus ad Deum cognoscendum ²⁾”; creaturae „rationales hac ratione conditae sunt ut Dei justitiam „perinde ac bonitatem cognoscerent ³⁾.” Elders teekent hij den mensch uitvoerig als middelpunt der gansche schepping: terwijl deze geschapen is om God te bezitten en te genieten, kan zij dat alleen in den mensch, die haar hoofd en hare kroon is ⁴⁾. „Deus hominem condidit ut Deo frueretur; in hoc creaturas condidit, ut homo „ubique Deum contemplaretur et eo propius in se quoque „existentem et operantem cognosceret ⁵⁾.” Nu moet voor alles, wat de mensch in zijne (ook godsdienstige) volkomenheid is, de mogelijkheid reeds in zijn aanleg liggen. Is alleen de geloovige mensch waarlijk mensch, en is openbaring de voorwaarde van dat geloof, dan ligt de open-

¹⁾ Ook LUTHER noemt het gelooven den gezondheids-, d. i. den normalen toestand van den mensch.

²⁾ IV, 105.

³⁾ IV, 188.

⁴⁾ IV, 97, 98.

⁵⁾ IV, 96, 98.

baring op den natuurlijken ontwikkelingsweg des menschen. Alle inwerking van buiten toch, die aan den mensch elementen toevoegt, waarvoor hij in zijn natuurlijken aanleg niet de ontvankelijkheid bezit, is òf de toevoeging van iets, dat niet zuiver menschelijk is; òf indien zulk eene inwerking noodig is tot de volle ontwikkeling van het „mensch zijn,” dan bewijst dit, dat de aanleg van dien mensch reeds als aanleg gebrekkig is. De beide laatste meeningen worden door ZWINGLI uitdrukkelijk tegengesproken. „Gott hat dem Menschen sein Bild eingedruckt, „die Heiden nennen es die Idœe, die Informatio ¹⁾), „eine Vorstellung, welche die Natur dem Gemütthe einge- „prägt hat, ein Vorbegriff, gleichsam eine zum Voraus „gegebene anerschaffne Erkenntniss von Gott. Aus diesem „angeborenen Bilde oder Vorbegriff oder Vorgefühl von „der Gottheit entspringt die Furcht vor Gott ²⁾. Naturae „nescio cui ferimus acceptam notitiam de Deo ³⁾.” Wel kan de mensch uit zich zelve niet tot Godskennis komen: en ontkent ZWINGLI in dezen zin het bestaan van eene *religio naturalis innata*; ook is alle kennis van het bovenzinlijke vrucht van onmiddelijke openbaring, van de werking van Gods geest: maar deze openbaring is, gelijk SIGWART ⁴⁾ te recht opmerkt, wel bezien met de schepping van den mensch zelve reeds gegeven. Zij is slechts de voltooiing van die schepping: want daardoor wordt datgeen werkelijkheid, wat als aanleg in hem is gelegd. Zoo alleen laten zich deze beide plaatsen overeenbrengen

¹⁾ ZWINGLI spreekt hier van de leer der Stoïc over de *informatioes* of *anticipationes*, de *νομαὶ προλήψεις*. Dachten de oudere Stoïci, ZENO e. a., hierbij aan langzamerhand door ervaring verkregen denkvormen, huine latere volgers, ook CICERO, maakten hiervan aangeboren ideeën.

²⁾ I, 273

³⁾ III, 157.

⁴⁾ Bl. 81.

met wat ZWINGLI leert: „quid Deus sit, tam ex nobis
 „ipsis ignoramus, quam ignorat scarabeus, quid sit homo ¹⁾.
 „Solius Dei est, ut credas Deum esse et eo fidas ²⁾.”
 Bij dat „Vorbegriff und Vorgefühl, gleichsam eine aner-
 „schaffne Erkenntniss von Gott,” en bij die „notitia de
 „Deo,” welke wij aan de natuur danken, hebben wij niet
 aan eene positieve kiem, die zich tot geloof ontwikkelen
 moet, maar aan eene vatbaarheid, die zich daartoe ont-
 wikkelen kan, te denken. CALVIJN daarentegen beschouwt
 de *religio naturalis innata* uitdrukkelijk niet alleen als de
 vatbaarheid voor, maar tevens als positieve kiem van het
 geloof. Zij is een minimum van *religio*, waarop kan wor-
 den voortgebouwd, en bestaat dus niet potentia, maar
 actu. „Quandam sui numinis intelligentiam universis Deus
 „ipse indidit, cujus memoriam assidue renovans, novas
 „subinde guttas instillat ³⁾.” De Gereformeerde kerk heeft
 CALVIJN gevolgd; zij had daarin, al houden wij ZWINGLI'S
 meening voor de alleen ware, zeker betrekkelijk recht
 tegenover de Luthersche leer, welke voor de inspiratie
 geen aanknooppingspunt in den mensch heeft, en elke
 mededeeling van Gods geest tot een mechanisch en phy-
 sisch wonder maakt. In de laatste zou bij consequentie de
 heerlijke gedachte, dat de godsdienst tot het onuitrooibaar
 wezen van den mensch behoort, geheel verloren zijn gegaan.
 Wat den vorm betreft, waarin ZWINGLI, CALVIJN en de Ge-
 reformeerde kerk deze gedachte uitspraken, — de laatsten
 in dien van een aangeboren Godskennis: — te ontkennen
 valt het niet, dat ook de eerste zich op de boven

¹⁾ III, 157.

²⁾ III, 175.

³⁾ I, III, 1. Vg. I, IV, 1, en het telkens voorkomende „semen
 „religionis hominibus inditum.”

aangehaalde plaats ¹⁾ eenigzins twijfelachtig uitlaat, hetgeen uit zijn eerbiedig volgen van de Stoa is te verklaren. Toch blijkt uit eene andere plaats ²⁾ duidelijk, hoe wij zijne meening hebben te verstaan. „Ut igitur homo sit „homo, non belua, necesse est illi divinitus inspirari. „Ergo ut homo sit homo, non belua, nobiliorum et meliorum curam atque cognitionem habeat necesse est. „Quumque illam superne illatam habet, tunc tantumdem est homo.” De mensch is op die *cura et cognitio* aangelegd: alleen door haar wordt hij mensch, verwezenlijkt hij de idee van mensch, waartoe hij natuurlijk is geschapen. Niettemin heeft hij haar actueel volstrekt niet: zij moeten hem van boven worden gegeven.

Naar ZWINGLI'S beschouwing is die aanleg tot Godskenis gelegen in het beeld Gods, — eene voorstelling door hem in het eerste hoofdstuk van den *Sermo de Claritate et Certitudine Verbi divini* uitvoerig ontwikkeld. Na eerst te hebben aangetoond, dat dit beeld Gods slechts in 's menschen geestelijke natuur in tegenstelling van het lichaam kan gelegen zijn ³⁾, gaat hij aldus voort: „quacnam (sunt) „illa, in quibus Dei imaginem expresse sentire licet? Haec „quod acie mentis nostrae in Deum respicimus et verba „illius cum reverentia quadam observamus. Haec enim „argumenta sunt vera et certissimae notae, quibus homini „ni aliquid cognitionis cum Deo et rursus aliquam similitudinem et imaginem Dei in nobis esse colligere possumus. Ingenerata nobis est prona quaedam animi nostri „erga Deum affectio ⁴⁾.” Dit laatste beteekent niet: eene aangeborene liefde tot God, maar eene aangeborene richting van onzen geest, waardoor wij ons naar

¹⁾ I, 273.

²⁾ IV, 106.

³⁾ I, 69, 70.

⁴⁾ I, 71.

God heenwenden, wanneer Deze tot ons komt. Die „affectus homini natura insitus atque innatus,” d. i. het beeld Gods bestaat hierin: „Omnes homines aeternam felicitatem communi quodam voto appetere et futurae vitae desiderio teneri ¹⁾.” Al zijn de Nero's en Heliogabalussen „instar pecudum carnis affectibus obruti:” dat beeld Gods blijft hun als menschen bij ²⁾. „Constat ergo, aeternae felicitatis desiderium humano generi natura insitum esse, non quidem carnis, quae natura affectuum illecebris tota corrupta est; sed natura perfecta illa, quae non aliud quam imago Dei est, quam summus ille mundi opifex mentibus nostris impressit. Nec enim credendum fuerit spiritum vitae, quam dominus in faciem Adami inspexit, levem aliquem et infirmum flatum fuisse, qualem cujusvis hominis halitum esse sentimus: sed quum a Deo, qui aeternus est, egressum eum esse constet: indidit procul dubio homini non corporalis hujus duntaxat, sed potius sempiternae vitae sensum et desiderium, ut illum spiret, illum desideret, illum ardeat semper, a qui vitae spiritum se accepisse novit ³⁾.” Het is alzoo de ons aangeboren behoefte aan voortdurende, aan een eeuwig leven, dat boven de wisselingen van dit aardse is verheven, de behoefte om te ontkomen aan de disharmonie tusschen ons zelfstandigheidsgevoel en het besef onzer eindigheid, de behoefte aan rust, aan vrede. Deze definitie van het beeld Gods vinden wij niet met deze woorden in ZWINGLI's schriften uitgedrukt. Op die enkele plaatsen, waar hij het nauwkeurig bepaalt, is het niets anders dan het gericht

¹⁾ Iets dergelijks vinden wij bij LUTHER, die ook den gevallen mensch in het bezit laat eener synteresis, waardoor hij naar gelukzaligheid verlangt. Tot de voorstelling van een aanleg, vatbaarheid voor de religie heeft LUTHER dit echter niet ontwikkeld.

²⁾ I, 72.

³⁾ I, 73.

zijn op God: maar daar God die betrekking, welke het beeld Gods in ons verlangt, verwezenlijkt door de mededeeling van zijn geest, d. i. door zijn woord, en het altijd de taak van dit woord is, ons „zu sichern und zu trösten”: gelooven wij die behoefte aan voortduring, waarin het beeld Gods te voorschijn komt, zoo te morgen en te moeten opvatten. ZWINGLI schildert wel den geloovige en den ongeloovige: maar den overgang tusschen deze twee, en datgeen, wat de nog ongeloovige, niet als zoodanig, maar als vatbaar voor het geloof is, behandelt hij zoo ter loops, dat wij uit die enkele verwijzingen zijne denkbeelden niet alleen moeten leeren kennen, maar vaak ook aanvullen. Dit is ook met de leer over het beeld Gods het geval: waarbij wij dus aan eene behoefte aan vrede en zaligheid, die alleen het geloof of de gemeenschap met God kan bevredigen, denken. De ontvankelijkheid nu en louter passieve receptiviteit voor Gods invloed is niet (gelijk onze geestelijke natuur in ZWINGLI's latere werken) aan den zinlijken mensch vreemd en alleen in den vorm van *potentia* bij hem voorhanden: hij bezit haar *actueel*. Maar juist omdat zij louter eene behoefte en dus iets receptiefs is, komt zij eerst tot haar recht, zoodra God zich tot den mensch in betrekking stelt, en die behoefte bevredigt. — Dat beeld Gods, die ontvankelijkheid voor Gods invloed, die zich in eene behoefte aan voortduring, aan vrede en harmonie, alleen in het woord Gods, of in God zelven te vinden, openbaart, wordt al krachtiger in den mensch, naarmate zijne betrekking tot God inniger wordt. Het is de *voûs* van Romeinen VII, die aan de wet Gods getuigenis geeft ¹⁾.

¹⁾ I, 75.

Toch blijft de mensch in dezen altijd receptief. De mensch, die aan Gods wet getuigenis geeft, is niet (gelijk SCHENKEL ¹⁾ beweert) de mensch voor zoo ver hij met een geweten is begaafd, maar voor zoo ver hij zich bevredigd gevoelt door de waarheid, die God hem door zijn geest en woord verkondigt. Immers „Lex” beteekent bij ZWINGLI evenmin in dezen samenhang als ergens elders de tegenover ons staande en ons verdoemende wet van PAULUS. De tegenstelling van *lex* en *Evangelium* is hem vreemd; eer zou men bij hem van hare identiteit kunnen spreken. — Ten slotte verklaart ZWINGLI: „quum vero demonstratum sit, internum hominem lege Dei delectari, quia scilicet Dei imago sit in hoc creatus, ut Deo jungatur: consequens est nihil eidem esse jucundius, nihil suavius, nihil etiam delectabilius, quam Dei verbum ²⁾.” De *lex Dei*, d. i. Gods wil, dien ZWINGLI van zijn heilswil niet afscheidt, wordt ons in het woord Gods geopenbaard: en omdat de mensch naar Gods beeld, d. i. tot gemeenschap met God, is geschapen, heeft hij aan dien heilswil behoefte, en gevoelt hij alleen in de kennis en de zekerheid daarvan zich bevredigd, alleen daardoor zijn aanleg verwezenlijkt, zijne bestemming bereikt. In den *Archeteles* spreekt ZWINGLI eenigszins dezelfde gedachte uit: „Videmus humanum genus per omnem vitae cursum de felicitate post indispiscenda anxium ac sollicitum esse, non tam naturae diligentia quam cupiditate vitae, cujus spiraculum jam inde ab exordio creationis faciei nostrae inspiravit opifex Deus ³⁾.” En eveneens in het *Anamnuema de Providentia*: „Si homo non esset natus ad fruendum Deo, supervacaneum esset illius habere notitiam: idem enim finis ho-

¹⁾ T. a. p., 57.

²⁾ I, 76.

³⁾ III, 30.

„minem maneret ac beluam. Nam nihil reportaret de
 „cognitione Dei, si post hanc vitam non viveret ac Deo
 „frueretur, quam vixisse: id quod beluis quoque usu
 „venit ¹⁾.” Ook wat hij elders ²⁾ zegt over den „animus,
 „quem homo habet, ut qui solus e cunctis corporeis cog-
 „nationem et societatem cum Deo reliquisque spiritualibus
 „substantiis habiturus erat,” komt vrij wel overeen met
 wat hij in den *Sermo de Clar. et Certitudine Verbi
 divini* het beeld Gods noemt. Toch mag men dit laatste
 niet met den geest, dien hij altijd tegenover het vleesch
 stelt, vereenzelvigen, gelijk SIGWART doet. Immers het
 geestelijke in den mensch is bij ZWINGLI de kracht of
 geest Gods als werkzaam beginsel: terwijl hij met het
 beeld Gods alleen 's menschen ontvankelijkheid voor
 die werking van Gods geest bedoelt. Alleen als hij, ge-
 lijk op de bovenaanghaalde plaats ³⁾ van den mensch,
 die *potentiâ* geest is, spreekt, laten zich beide begrippen
 eenigszins met elkander vergelijken; maar ook dan altijd
 met dit onderscheid, dat de bloote mogelijkheid, om gees-
 telijk te worden in de werkelijkheid niets is, terwijl het
 beeld Gods in elken mensch een actueel iets is, dat
 werkelijk in hem bestaat. Het is niet louter mogelijkheid,
 maar een sprank van onze hoogere, aan God verwante na-
 tuur: wij hebben het niet „natura carnis, sed natura per-
 „fecta illa, quae nihil aliud quam imago Dei est ⁴⁾.
 „Est spiraculum a Deo nobis inspiratum ⁵⁾.” Uit al de
 aangehaalde plaatsen blijkt, dat ZWINGLI onder het *beeld
 Gods* geenszins eene positieve kiem van godsvrucht, maar

¹⁾ IV, 105. Ook de „imago veritatis, quam Deus humanis mentibus
 „inserit” volgens de vrij onduidelijke voorstelling van VI, a. 664 volg.
 schijnt hierop te doelen.

²⁾ IV, 99.

³⁾ IV, 99.

⁴⁾ I, 75.

⁵⁾ III, 30.

's menschen behoefte aan God verstond. De *Commentarius*, die tusschen den *Sermo de Claritate etc.* en het *Anamema de Providentia* in staat, verklaart dan ook: „Qui fit, ut pii sic de Deo sentiant? Ejus fit tum virtute tum gratia in quem creditur: nam quod ad ingenium et naturam hominis adinet, nihil differt pius ab impio ¹⁾.” Dat SPÖRRI het goddelijk evenbeeld in „die Reinheit des sittlich religiösen Bewusstseins” zoekt ²⁾, is alleen te verklaren uit zijne opvatting van de plaats ³⁾, waar ZWINGLI Genes. I : 26 aldus verklaart: „Ego vero imaginem hanc et similitudinem esse puto, quod nos naturae jus dicimus: quod tibi vis fieri, aliis facito! haec imago Dei inscripta est et impressa cordibus nostris.” Waarlijk geheel iets anders dan zijne voorstelling in vroegere schriften ⁴⁾. Deze plaats laat zich niet anders verklaren, dan door aan te nemen, dat ZWINGLI's denkwijze in dit opzicht eenigszins gewijzigd is. Terwijl hij in den *Sermo de Claritate* uitvoerig het beeld Gods bespreekt om daaruit 's menschen ontvankelijkheid voor het woord Gods af te leiden, zwijgen zijne latere schriften daarover geheel: in plaats van het beeld Gods is eenigermate de *mens* getreden, die echter vrij wat scherper dualistisch tegenover het vleesch staat. Hebben volgens den *Sermo* alle menschen het beeld Gods, d. i. de

¹⁾ III, 157.

²⁾ Bl. 3.

³⁾ V, 5.

⁴⁾ Wel zoekt SIGWART (bl. 76) hier de oudere beteekenis van „beeld Gods” te vinden door op te merken, dat zij beelddragers Gods worden genoemd, „qui Deum quaerunt.” Maar de samenhang („qui ergo justitiam colunt, qui Deum quaerunt, qui Deum innocentia vitae Christumque omnibus perinde atque sibi benefaciendo expriment, hi demum anti-quam imaginem Dei referunt etc.”) bewijst dat het „Deum quaerere” niets te doen heeft met eene ontvankelijkheid voor Gods invloed of een aansleg om in gemeenschap te treden met Hem.

behoefte aan gemeenschap met Hem: VI, a, 235 zijn het alleen de „pii, qui petunt summo bono frui et ei familiariores esse.” Ook hier heet het nog, dat „homo cum Deo familiaritatem habere cupit: sed ea familiaritas non a carne est, quum carnales ne intelligant quidem quae sunt spiritus: tam abest ut appetant.” Dragen volgens den *Sermo* zelfs NERO en SARDANAPALUS dat beeld Gods in zich, thans „caro si de fruitione Dei in patria audit, obstupescit et ridiculum putat.” Wel spreekt ook het *Anamnema* van eene „mens veri amans et subinde reverens numinis, e cujus substantia cognationem trahit, aequitati et innocentiae studens ¹⁾.” maar — wij zagen het boven, — deze mens hebben wij alleen naar aanleg van eene positieve behoefte aan God of een verlangen naar Hem, van eene „innata, prona affectio erga Deum” is (in den *Sermo* ²⁾) geene sprake meer. God geeft haar door zijnen geest, doch een aansluitingspunt wordt niet genoemd: immers alle werking van God is geheel onmiddellijk.

Van eene eigenlijke verwantschap van het schepsel met den Schepper kan op ZWINGLI'S later standpunt geene sprake meer zijn, dan voor zoo ver Gods geest in den (geloovigen) mensch werkt, en God in hem woont ³⁾. Toch ontmoeten wij in eenige praedikaten van de mens nog sporen van ZWINGLI'S leer over het beeld Gods, b. v. „mens, quae semper respicit ad Deum ⁴⁾.” En dat kon wel niet anders: in beide begrippen wil ZWINGLI'S men-

¹⁾ IV, 99.

²⁾ I, 71.

³⁾ „Mens veri amans et subinde numinis reverens, e cujus substantia cognationem trahit. (IV, 99).” Dat hier van geene aangeboren mens, gelijk van een aangeboren beeld Gods, sprake kan zijn, blijkt uit hetgeen wij boven opmerkten, vg. bl. 61.

⁴⁾ IV, 100.

schen geestelijke natuur samenvatten: bij beiden denkt hij aan de betrekking tusschen God en den mensch. Maar stelt het beeld Gods die geestelijke natuur voor als de behoefte aan God en de ontvankelijkheid voor zijn woord, zijn geest, zijn invloed: de *mens* is dat geestelijk bestaan in zijne verwezenlijking. Het laatste danken wij alleen aan eene reële werking van Gods geest. „Mens nostra undenam est quam a Deo, qui omnia operatur in omnibus ? ¹⁾ Hominis mens a Deo profluens ²⁾.” Het eerste hebben wij reeds als menschen: alleen door eene gedwongene en valsche redeneering leidt ZWINGLI op ééne plaats, — in strijd met 't geen hij elders daarover zegt, — ook het beeld Gods in ons uit eene werking van den Oneindige af: „Dic enim, quae so, quidnam natura tua habes? Tuane est imago, quae tantum bonum in te operatur? Non ergo imago Dei est, sed tui ipsius. Sed quum a Deo sit, cur tuam dicis? ³⁾” Deze redeneering gaat daarom niet aan, omdat „imago Dei” niet hetzelfde is als „imago a Deo homini data”: de genitivus is een genit. qualitatis, niet possessivus.

Toch is in den grond der zaak het verschil tusschen deze twee beschouwingswijzen van ZWINGLI niet zoo groot, als het wellicht op het eerste gezicht schijnt. Dat hij het beeld Gods later ⁴⁾ anders opvatte, dan in den *Sermo de Claritate etc.* zagen wij boven: maar omtrent den aanleg tot Godskennis bij den mensch heeft hij nooit in zijne overtuiging gewankeld. Als hij in zijn geschrift: *De Providentia* uitvoerig de twee verschillende zijden van 's menschen wezen (*caro* en *mens*) beschrijft, die elk haar karakter behouden en altijd scherp tegenover elkander blijven staan, dan spreekt hij over den mensch, die beide beginselen in zich

¹⁾ III, 156. ²⁾ IV, 103. ³⁾ I, 75. ⁴⁾ V, 5; vg. boven bl. 68.

draagt: over den weg, waarlangs hij zich dat geestelijk beginsel verworven heeft, — want zijne aangeschapen natuur is louter zinnelijk: — laat hij zich daar niet uit. Dat hij dat geestelijke ook potentiëel of naar aanleg bezit, zagen wij boven. Die aanleg nu is gelegen in zijne vatbaarheid om in betrekking tot God te komen, d. i. in het beeld Gods: maar daar die vatbaarheid op zich zelve nog den geest Gods niet geeft, kon ZWINGLI hier den mensch zonder Gods geest als louter vleesch blijven beschouwen, daarbij geheel afziende van datgeen, wat toch slechts naar aanleg, d. i. eigenlijk niet, in hem is. Anders in den *Sermo*. Is het gronddenkbeeld ook hetzelfde, hier heeft ZWINGLI meer de hooge verhevenheid en heerlijkheid, waartoe de mensch geschapen is, op het oog: en daar deze alleen ons deel worden kan, doordien wij het beeld Gods (dat echter iets louter receptiefs is) in ons omdragen, stelt hij hier 's menschen aanleg tot gemeenschap met God meer op den voorgrond, gelijk die in het beeld Gods ligt, en gelijk zich dit in behoefte aan voortdoring, aan een verheven worden boven de wisselingen van dit aardse leven openbaart. Beide beschouwingen vullen elkander aan: in *De Providentia* schetst hij de verhouding van zinnelijkheid en geest in den mensch, gelijk die zich in de werkelijkheid vertoont: in den *Sermo* 's menschen aanleg en vatbaarheid voor beiden, gelijk die zich ontwikkelen tot op den tijd, waarin de mensch, zij het ook nog slechts in beginsel, geestelijk wordt, en de strijd tusschen vleesch en geest begint. 't Zijn twee anthropologische beschouwingen, maar die men niet mag zoeken te vereenzelvigen, gelijk SIGWART gepoogd heeft te doen: immers zij beschouwen den mensch niet alleen uit twee oogpunten, maar het voorwerp hunner beschouwing is niet hetzelfde. Men kan zeggen: in de eerste beschouwing heeft hij het *Cal-*

vinistische moment zijner anthropologie ontwikkeld, in de tweede het Luthersche. Den aanleg of de vatbaarheid voor het geloof bezit de mensch, alleen daarin bereikt hij zijne bestemming; maar aan den anderen kant: zonder de werking van Gods geest staat hij tegenover het geloof negatief, en bezit hij het niet eens als kiem. Juist datgeen, waarin ZWINGLI zich van CALVIJN onderscheidde, is het Luthersche moment, n. l. het loochenen van eene „religio naturalis innata”; van LUTHER wijkt hij af door het Calvinistisch stellen van een aanknoopingspunt in de menschelijke natuur voor de werking van Gods geest, waardoor deze ophoudt de ingieting van iets bovenmenschelijks te zijn. Consequent het uit CALVIJN's voorstellingen volgen, dat het kennen van historische heilsfeiten en het dogmatisch weten eene ontwikkeling is van iets, dat wij van nature hebben, en dat dus geen theoretisch weten van nature kan; ook bij LUTHER is, nog daargelaten zijne mechanische beschouwing, de mededeeling van Gods geest de ingieting van verstandelijke wetenschap. Bij ZWINGLI daarentegen met zijne ethische opvatting van het geloof en zijne louter religieuze voorstelling van het voorwerp daarvan, stooten wij op dergelijke anomalïen niet.

Uit al het behandelde volgt van zelf, in hoe ver ZWINGLI de zonde als eene macht ter belemmering van de Godskennis beschouwt. De orthodox-protestantsche leer van het beeld Gods als aangeschapen gerechtigheid en heiligheid, waaronder ook het kennen van God begrepen is, van hare verbastering door den val, enz., was de zijne niet. Eigenlijk kwam hij nader aan de voorstelling van de katholicke kerk, doch bepaaldelijk volgens de Scotistische leer, die ook de *inordinatio virium animae* door den val ontkeude. De val en de zondige toestand des menschen is een verstoken zijn van Gods geest, die de éénige bron is

van alle goeds: de mensch, verstoken van dien geest, doet en denkt dus slechts het zinlijke, egoïstische, zondige. Alzoo kan de zinlijke mensch nooit uit zich zelve tot Godskennis komen; doch niet omdat hij zondaar, maar omdat hij eindig en beperkt mensch is, en den geest Gods niet heeft.

Eene positieve belemmering om tot geloof te komen kan de zonde alleen in zoo ver zijn, als zij het beeld Gods en de behoefte aan vrede en rust, die alleen in God hare bevrediging vindt, verstikt onder de andere behoeften en nooden van zuiver zinlijken aard. „Quod si ergo qui reperiuntur, „qui futurae felicitatis curam non gerunt aliquam, certissimo constat hoc non alia causa nisi desperatione fieri, „quodque instar pecudum carnis affectibus adeo sepulti „sunt rerumque praesentium cupiditate sic inebriati, ut „nec sui ipsius nec melioris conditionis aliquem sensum „habeant 1).” Eene verstoring van het beeld Gods kunnen dit niet noemen: de zonde brengt hierin geene verandering te weeg, maar bedelft het onder andere behoeften. Zoo is het ook met den strijd tusschen vleesch en geest. Beiden blijven streng dualistisch van elkander gescheiden en tegenover elkaâr staan. Gods geest, de bron van alle Godskennis, wordt aan den mensch geschonken in meerdere of mindere mate, en in omgekeerde evenredigheid wordt in hem het vleesch, d. i. de zonde, machtiger. Maar niet dat vleesch, niet het zondige verduistert de Godskennis: dat doet het feit, dat God zijnen geest niet schenkt; of liever van positieve verduistering of vermindering kan hier eigenlijk geene sprake zijn. Ten onrechte beweert dus SPÖRRI 2), dat volgens ZWINGLI „der Bresten der Erbsünde nicht ohne trübenden Einfluss auf den

1) I, 72.

2) bl. 13.

„Intellekt bleibt.“ De erfzonde brengt in geen enkel opzicht verandering in het wezen van den mensch te weeg: zij maakt hem slechts in zijne ware natuur als eindig, zinlijk schepsel, afgezien van Gods geest openbaar. Want dit is het wezen der erfzonde: wij zondigen niet, omdat Adam gezondigd heeft, maar gelijk Adam gezondigd heeft, omdat wij van dezelfde natuur zijn als hij, n. l. eindig en zinlijk. Dus kan wel het vleesch krachtig zijn tegenover den geest, de zonde tegenover onzen aanleg tot Godskennis: maar een werklijken invloed op dien aanleg of op die Godskennis zelve kan de zonde in geen geval hebben. Alleen dit kan van dien aanleg gezegd worden: „*Igniculus ille in quibusdam bestiis potius quam hominibus affectibus adobrutus* 1).” Ook de „*mens non nihil vitii inquinata et deturpata*” moet zoo worden opgevat: niet alsof die *mens* zelve bezoedeld is, maar het wezen van den mensch is bezoedeld, doordien de (actuele) zonde zijn geestelijk wezen belemmerend tegenwerkt. En ook in dit laatste opzicht kan men alleen van bezoedeling spreken, voor zoo ver het louter geestelijk zijn de normale toestand van den mensch is, de volkomene verwezenlijking van alles wat naar aanleg in hem zetelt. In den *Commentarius* 2) leidt ZWINGLI de afgoderij en het niet hebben der *religio* dan ook niet af uit de zonde, maar uit de werkloosheid, (d. i. het ontbreken) van het geestelijk leven in de menschen, wanneer hun aanleg daartoe niet door Gods geest tot werkelijkheid wordt gebracht, maar louter potentiëel blijft. „*Ut est humana mens deses et sui negligens, haud magni aestimaverunt huic de Deo agnitioni firmiter adhaerere etc. Deum animi tarditate et propriae sapientiae confidentia negligebant.*” Deze *confidentia* nu is weder de

1) VI, a, 664.

2) III, 156, 157.

overmacht des vleesches tegenover den geest. Alle Godskennis is vrucht der mededeeling van Gods geest: daarom kan de mensch, die dezen niet heeft, nimmer tot Godskennis komen, omdat hij eindig en beperkt is; dat hij als eindig en beperkt wezen zondaar is, is voor zijn komen tot het geloof van geene beteekenis. Hierin, gelijk in zijne geheele erfsondeleer, stond ZWINGLI alleen in zijnen tijd. In de Luthersche theologie vooral werd de verduistering van het verstand en de verderving van den wil ten kwade door de zonde, en door haar alleen, steeds met de sterkste kleuren geschilderd, wat wel geene ontwikkeling zal behoeven. Ook bij CALVIJN en de Gereformeerden is het uitdrukkelijk de zonde, die den mensch verhindert tot Godskennis te komen, welke voor hem op zich zelve niet onbereikbaar is. Daarom echter ontkennen wij geenszins de juistheid van SCHWEIZER's beweren, dat ook volgens de laatsten de mensch naar het eeuwig raadsbesluit Gods, waarop dus het feit der zonde niet van invloed zijn kan, reeds op de *religio revelata* is aangelegd; wat de veronderstelling eischt, dat het niet de zonde is, die de inspiratie der *religio revelata* noodzakelijk maakt. In dezen zin wordt ook aan Adam vóór den val de gave des Heiligen geestes toegekend. Maar bij CALVIJN's supralapsarisme mag men in zijn systeem niet abstraheeren van het bestaan der zonde ¹⁾. — In hoe verre ZWINGLI bij de gewijde schrijvers het vleesch als belemmering van den geest, de zonde als aan de zuivere godsdienst (hier: Godskennis) in den weg staande, opgeheven acht, zou eigenlijk tot zijne leer over de Schrift behooren. Naar SPÖRRI's juiste opmerking is het slechts eene gevolgtrek-

¹⁾ Vg. boven, bl. 41.

king uit den geheel éénigen indruk, dien de Heilige Schrift op ZWINGLI maakte, en de geheel éénige beteekenis, die zij voor hem had, wanneer hij in dezen samenhang van de onfeilbaarheid der schrijvers, nergens elders door hem geleerd, spreekt. „Und finden wir etliche, die an keinem Orte nirgends gefehlt haben, als wir uns zu der wahren Biblischen Schrift versehen (wie wir von der wahren Bibl. Schrift erwarten, ihr zutrauen), so erkennen wir darin die Kraft Gottes, dass Er durch dieselben Schreiber sein Wort hat unvermischt hervorgetragen¹⁾.” Want ook die gewijde mannen bleven „bresthaft,” gelijk alle eindige menschen, ook de „pii, in quibus tamēn caro nonnunquam remurmurat:” en dit sluit eene onvolkomene mate van geloof en godsvrucht, dus ook van de hieruit voortvloeiende Godskennis in zich. „Denselben Vortheil müssen wir dem Einigen Sohne Gottes aus allem Menschlichen Geschlechte lassen, dass er weder sündigen noch fehlen kann, und alles Fleisch als bresthaft erkennen²⁾.” De *vera religio* volkomen te bezitten, dat is ook aan de apostelen en profeten niet gegeven: „Gott hat PETRUM nach Empfängniss des heiligen Geistes also lassen irren, dass ihm PAULUS darum unter seinem Angesichte (κατὰ προσώπου) gestanden ist³⁾.”

Alzoo heeft de mensch wel den aanleg of de vatbaarheid voor de *religio*, en is deze zijne levensbestemming: maar deze mogelijkheid tot werkelijkheid te maken, en ook maar iets in hem te verwezenlijken van hetgeen hij naar aanleg worden kan, dat vermag alleen de geest des Hoeren. Voor de werking van dezen Geest is hij ja ontvankelijk, het beeld

1) II, a, 20.

2) T. a. p.

3) T. a. p., bl. 21. Men zie hierover nader het vierde hoofdstuk.

Gods in hem bewijst reeds, hoe hij tot God geschapen is, en alleen in Dicens woord zijne behoeften bevredigd, vrede en zaligheid vinden kan: maar dat beeld Gods is louter receptief. De mensch vermag zich uit zich zelve niet te verheffen tot eene *religio*, ook niet tot eene *naturalis*: het vleesch blijft in hem de heerschende, de éénige macht, totdat zich God door zijnen geest in levende betrekking tot hem stelt: — dan eerst wordt geloof en Godsvrucht geboren.

HOOFDSTUK III.

DE MEDEDEELING VAN GODS GEEST ALS BRON, INNERLIJKE ERVARING ALS GRONDSLAG VAN HET GELOOF.

In dit hoofdstuk drukt ons hetzelfde bezwaar, dat wij in het vorige ontmoetten. De beantwoording van al deze vragen namelijk, die alleen langs psychologischen weg kan geschieden, zoekt ZWINGLI in zijne metaphysiek. Toch zullen wij zien, hoe ook ondanks dat gebrek aan eene juiste psychologie, dat hij met geheel zijn tijd deelde, onder zijne voorstellingen dikwijls klare en juiste inzichten in de werkelijkheid liggen verborgen, al dragen zij eene transcendente, ja hier en daar eene mechanische kleur.

Dat het geloof alleen door eene werking van Gods geest in den mensch tot stand komt, en de daad van het gelooven een toestand van inspiratie is, heeft ZWINGLI geleerd, gelijk de geheele protestantsche kerk na hem: dit bespreken wij in de eerste plaats. In andere woorden drukt hij dit denkbeeld uit, — wederom in overeenstemming met de gansche kerk: God openbaart ons door den geest zijn woord. De beteekenis hiervan hebben wij ons duidelijk te maken bij de begripsverwarring, die ten

aanzien van dezen term heerscht. Dan vragen wij: of voor het gelooven, dat behalve *fiducia* toch ook *cognitio* is, de Heilige Schrift als kenbron geldt. Dat daarbij voor ZWINGLI, evenmin als bij CALVIJN's leer van het *Testimonium Spiritus Sancti*, de onmiddellijke werking van Gods geest verloren zou gaan, spreekt van zelf. Is de Bijbel woord Gods? Is hij voor ZWINGLI kenbron van geloofs-overtuigingen? zoodat wel God den mensch het geloof geeft, maar eerst nadat deze waarheden uit de Schrift in zich heeft opgenomen, of terwijl hij dat doet, welke aanneming dan door de werking des geestes tot waarachtig geloof wordt? Of hangen het *Verbum Dei*, het *Evangelium*, de *oracula divina*, door ZWINGLI als bronnen van het zaligmakend geloof en van Gods wil genoemd, op eene andere wijze met de Schrift samen? Eerst na de beantwoording dezer vragen kunnen wij eene poging ondernemen tot ontwikkeling van ZWINGLI's leer over — om het in één woord uit te drukken, — de inspiratie. Consequente theoriën mogen wij hier niet verwachten: gelijk ik reeds opmerkte en vooral nu zal blijken, de eischen van zijn tijd dwongen hem tegenover traditie-geloof en geestdrijverij aan de H. Schrift eene waarde te geven, die zij voor hem in het afgetrokkene volgens de consequentiën zijner leer, niet hebben kon.

De stelling, dat alleen Gods geest het geloof geeft, is het brandpunt der Zwingliaansche theologie. „*Fidem, quae in Deum fiducia est, nemo nisi Spiritus sanctus dat* ¹⁾. „*Solius Dei est, ut credas Deum esse et eo fidas* ²⁾. „*Es ist der Geist, welcher uns alle Wahrheit lehret* ³⁾.” Van daar, dat alle pogingen om iemand tot geloof te brengen vergeefsch zijn, „*nisi divina virtus interna luce hominum*

¹⁾ IV, 55.

²⁾ III, 175.

³⁾ I, 176, enz.

„mentes seruet ¹⁾,” want: „Gott will allein unser Schulmeister sein.” Men zie niet voorbij, dat de volle inhoud van het geloof, en niet alleen de daad van het gelooven aan eene werking van Gods geest wordt toegeschreven, zoodat „solus Spiritus sanctus dat veritatem ²⁾: fideles reddimur eo verbo, quod Pater in cordibus nostris praedicat ³⁾.” Alzoo predikt God onmiddellijk in ons binnenste dat woord, dat de gansche heilswaarheid verkondigt. De heilige geest, zoo leert ZWINGLI, werkt in ons de *religio* of bewustheid van onze onmiddellijke betrekking tot God, en dan ook vertrouwen op God en kennis van Hem. Wel beweert SCHENKEL ⁴⁾, dat ZWINGLI onder dat *inwendig woord* geene bijzondere waarheden der heilsopenbaring heeft verstaan, en nergens leert, dat de historische openbaringswaarheid zonder de Schrift ter onzer kennis kan komen; dat verder volgens onzen Hervormer de goddelijke geest in den ongeloovige slechts een formeel hulporgaan is om de waarheid der Schrift in zich te kunnen opnemen, niet „die reële Wahrheitssubstanz” zelve. Doch voor deze opvatting laat zich geene enkele bewijspplaats aanhalen. De ongeloovige heeft den geest Gods in het geheel niet: in hem kan deze derhalve evenmin een materiëel iets als een formeel „orgaan” zijn. Immers den geest te hebben is hetzelfde als te gelooven. Nergens heeft ZWINGLI aan den geest, als aan een orgaan ter opneming van de Schriftwaarheid gedacht. Neen, de geest, d. i. Gods werking in ons, schenkt de geheele, volle waarheid zelve, en het is ook éénig en alleen de eerste, waardoor wij de laatste erlangen. Zoo is ook het: „per

¹⁾ I, 552.

³⁾ III, 132.

²⁾ I, 197.

⁴⁾ t. a. p. bl. 138.

„clarum verbum Dei cognitio Dei 1)“ te verstaan. Kenbron van Gods wil en van de geloofswaarheid is het woord Gods of de „oracula divina. Ex Dei oraculis voluntas ejus „petitur 2):“ wederom niet de Schrift, maar Gods openbaring in ons binnenste. Want elders 3) omschrijft ZWINGLI de „divina oracula“ met de volgende woorden: „divinum enim est, quicquid est verum, sanctum et infallibile: est autem solus Deus verax: qui ergo verum dicat, ex Deo loquitur.“ En, — dit zie men niet voorbij, — ’t zijn heidensche schrijvers, wier schriften hij, „divinis oraculis fultus“ aanhaalt. Zelfs bij het „Evangelium, „das eine vollkommen unbresthafte Lehre zur Seligkeit is 4),“ hebben wij Evangelie geenszins door Heilige Schrift te vertalen, en evenmin waar ZWINGLI leert: „fides ex solo Evangelio discitur 5).“ Wat de laatste plaats betreft: ZWINGLI stelt hier tegenover de „scientia,” die de wijsgeeren hebben, de „fides” die aan dezen ontbreekt, namelijk de „altera pars fidei, nempe tota fiducia Deo fidere et illum amplecti.“ Deze kan alleen uit het Evangelie worden geput: en wat Evangelie is, blijkt uit II, a, 12. Het is, zoo heet het hier: „der gnädige Handel und Botschaft, den Gott mit dem armen Menschlichen Geschlechte „gehandelt hat durch seinen Sohn, und nicht, wie ihr „(Valentin Compar c. s.) wähnt, die Geschrift des Evangelii, das aber nicht (so) ist.“ En in hoever hier weder het geloof in het Evangelie wordt vastgeknoopt aan Christus, en dus naar het schijnt, aan een historisch feit, dat wij toch alleen uit de Schrift kennen, zagen wij boven 6) en blijkt ook duidelijk uit het volgende: „Also

1) I, 373.

2) IV, 17.

3) IV, 95.

4) I, 194.

5) VI, a, 591.

6) Bl. 9, volg.

„ist Christus die Botschaft, der Bote selbst, das Gna-
 „denpfand, der Versöhner und der selbst versöhnt. Des-
 „halb dieses Wort: dem Evangelio glauben nichts anders
 „ist dan Christo glauben, Christo vertrauen, auf die
 „Gnade Christi sich lassen. Darum habe ich recht ge-
 „redet, dass die so sprechen, sie glaubten dem Evangelio
 „nicht dan wenn die Kirche das Evangelium bewährte,
 „nicht wissen was Evangelium sei; denn wenn sie das
 „Evangelium erkannten, das ist das Gnadenpfand des
 „Herren Christum Jesum, so wären sie schon von Gott
 „gelehrt und in Christum versichert und vertraut, und
 „würden alle die verlachen, die Ihnen ihren Glauben erst
 „bewähren wollten, den sie vorhin gewisser in ihren
 „Herzen hatten. Das weisz aber Niemand als der Glaubige
 „selbst. Es mag von niemand herkommen, dass er glaubt,
 „als von Gott: auch weisz dieses Alles Niemand als der
 „Glaubige,” enz. Historische feiten nu kent natuurlijk
 de ongeloofige even goed als de geloovige: maar het Evan-
 gelie kent alleen de geloovige, omdat God het aan hem alleen
 te verstaan geeft. En uitsluitend uit deze ingeving kan het
 geloof voortkomen, — gelijk, niet minder uitdrukkelijk
 dan ZWINGLI, CALVIJN en de gansche Gereformeerde kerk
 heeft geleerd. Maar bij dezen viel met de *vocatio interna*
 de *externa* samen. Wel werd de laatste eerst *efficax* door
 de eerste, maar — gelijk bij hun geloofsbegrip en hun
 denkbeeld van historische heilsopenbaringen niet anders
 mogelijk was, — aan het woord Gods als *medium sa-*
lutis was en bleef zij gebonden. En dit woord Gods of
 het Evangelie viel bij hen, niet alleen als *principium cog-*
noscendi, maar ook als *medium salutis* geheel samen met
 den gepredikten schriftinhoud. De onderscheiding tusschen
 de begrippen Woord Gods en Schrift was bij hen niet
 zoo scherp, of CALVIJN kon b. v. het *Testimonium Sp. Scti.*

inroepen ter bevestiging van de *solida scripturae fides*. Daarentegen heeft de Gereformeerde kerk niet gelijk de Luthersche de absolute onmogelijkheid van de gave des Heiligen Geestes buiten het uitwendig woord om gehandhaafd, maar b. v. in de *Conf. Helv. II* verklaard te erkennen: „interim Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio.” Dit geschiedde echter om Gods vrije souvereiniteit te handhaven (tegenover de Luthersche meening, die Hem aan het gebruik van uiterlijke middelen gebonden achtte), en vloede niet, gelijk bij ZWINGLI, uit hun geloofsbegrip zelf voort.

Alzoo geldt het van den ganschen geloofsinhoud, wat ZWINGLI ergens ¹⁾ schrijft: „solius divinae virtutis sunt et spiritus sancti immediate operantis in animis nostris, quae symbola sive verbum externum tantummodo nunciant et significant.” Het geloof wordt dan ook alleen aan de uitverkorenen gegeven ²⁾: en andere godsdienstige kennis, dan die op het geloof gebouwd is, bestaat er voor ZWINGLI niet. Zoo vatte men het in den eigenlijksten zin op, wat hij zegt ³⁾: „divini spiritus solius est, ut homo sese agnoscat.” Zich zelve in zijne betrekking tot God, d. i. naar waarheid te kennen, daartoe is de werking van Gods geest een onmisbaar vereischte.

Nog zou zich met deze geheele voorstelling een zoogenaamd schriftbeginsel laten vereenigen, indien ZWINGLI zich die werking des geestes had voorgesteld door middel van, of gebonden aan het *verbum externum*, d. i. de Heilige Schrift. Zoo is het echter niet. Reeds a priori schijnt dit onmogelijk. Zoodra van het geloof alle denkbeeld van „waarheden aannemen” wordt weggenomen, kan moeilijk

¹⁾ IV, 119.

²⁾ IV, 121 enz.

³⁾ III, 192.

eenig boek kenbron daarvan zijn. Is het geloof eene „essentialis res animi, non doctrina aut scientia,” dan kan de bron der geloofsovertuigingen natuurlijk alleen in de bewustheid daarvan gelegen zijn, of in het helder besef van onder den onmiddellijken invloed van Gods geest te staan. 't Is algemeen bekend, hoe sterk ZWINGLI altijd dit op den voorgrond stelde, dat Gods geest volstrekt geen „vehiculum” noodig heeft en de Schrift dus ook daartoe niet kan dienen. „Quomodo ex verbis fidem hauriremus, quum non nisi fide muniti ad scripturae interpretationem debemus accedere 1) ?” Tallooze malen vinden wij de opmerking, dat het uitwendig woord niets vermag, daar immers zoo velen, die het woord hooren, toch ongeloovig blijven. Zoo ook CALVIN enz., maar deze in dien zin, dat de *vocatio interna* met de *externa* moest samengaan, niet zoo, dat de werking der Heilige Schrift ophoudt een moment der *vocatio* te zijn. Wel wordt ook bij ZWINGLI soms het gelooven in eenig oorzakelijk verband gebracht met het hooren van het uitwendig woord: maar dat dit in een gansch anderen zin geschiedt, dan gelijk de orthodox-protestantsche kerk dat verband heeft opgevat, zullen wij later zien 2). Daar zullen wij behandelen, vooreerst hoe verkeerd men doet, met de beteekenis der Schrift voor het geloof in ZWINGLI's theologie te willen redden door hem de leer van het *Testimonium Spiritus Sancti* toe te dichten, en tevens hoe bij hem de verklaring der Schrift geheel afhankelijk wordt gesteld van het geloovig gemoed. Naar de eischen van dit laatste „musz der Sinn der Worte gespannen werden 3). Spiritus Scripturae consonet!” Bewijs genoeg, dat de Bijbel voor het individu slechts religieuze of zedelijke beteeke-

1) III, 517.

2) VI, 2, 635.

3) Vg. het vierde hoofdstuk.

nis kan hebben. Doch wij verwijzen hieromtrent naar het vierde hoofdstuk. Gods geest in ons, d. i. ons geloovig gemoed, leert ons alleen op God ons vertrouwen te stellen en Hem alleen van alles de eer te geven ¹⁾. Deze overtuiging, die het geloof afgezien van de Schrift ons geeft, moet nu volgens ZWINGLI de norm zijn van onze Schriftverklaring; zoodat b. v. waar de heilige schrijvers de vrijheid van den wil handhaven, hij desniettemin, stennende op het geloof, haar loochent ²⁾. Ja het geloovig gemoed is het, dat over het al of niet canonieke der bijbelboeken beslist ³⁾. Zoo zeer beheerschen de uitspraken van 's menschen geest, door Gods geest geheiligd, den schriftzin: maar juist daarom kan er bij hem geene sprake van zijn, de laatste kenbron der godsdienstige waarheid in den Bijbel te zoeken, waaraan hij tegenover den geest eene zoo ondergeschikte plaats toekent.

Hoe nu heeft ZWINGLI zich die werking van Gods geest in ons als bron van het geloof gedacht?

ZELLER heeft uitvoerig ontwikkeld ⁴⁾, hoe in ZWINGLI's systeem de wording van het geloof een punt van zeer ondergeschikt belang is, en eigenlijk geen deel van zijne geloofsleer kon zijn. Immers die geloofsleer plaatst zich op het standpunt van hem, die de bewustheid heeft van onmiddellijk door God uitverkoren te zijn: en diens blik richt zich nu uitsluitend op de toekomst, op het vervullen van zijne roeping als zoodanig. Juist dat geloof aan

¹⁾ Dit is het voorwerp van het geloof als vrucht der werking van Gods geest. Vg. het eerste hoofdstuk. ²⁾ II, a. 393.

³⁾ I, 450; II, a, 169. Bekend zijn ook LORNER's vrije, maar niet altijd even historisch-kritische beoordeelingen van de canoniciteit der bijbelboeken. In dien tijd had slechts CARLSTADT in dezen eenig historisch juist inzicht.

⁴⁾ T. a. p. bl. 107. volgg.

het onmiddellijke van Gods verkiezing tot geloof, maakt het noodeloos en eigenlijk onmogelijk, over de wording daarvan na te denken: ja, zulk eene wording bestaat voor de bewustheid van den geloovige niet eens. — Zoo ZELLER. En waarlijk: wanneer wij ZWINGLI hooren verklaren, dat het doelloos is zich te bekommeren of te philosopheeren over den weg, dien God inslaat om de menschen tot geloof te brengen, daar Hij toch den geest schenkt aan wie Hij naar zijne vrije genade wil, dan rijst de vraag op: is 't niet on-Zwingliaansch, naar eene ontwikkeling te vragen van de wijze waarop het geloof ontstaat? Verstaat men onder zulk eene ontwikkeling de voorstelling van een methodistischen heilsweg, van een psychologisch proces, waardoor de bekeering plaats mocht vinden: ja, dan zeker mag deze vraag bevestigend beantwoord worden. Want „spiritus sanctus immediate operatur in animis nostris ¹⁾.” Zelfs berouw en boete kunnen niet worden beschouwd als banende den weg tot geloof. Toch heft dit de mogelijkheid der beantwoording van onze vraag niet op. Immers al werkt Gods geest onmiddellijk, daarnit volgt geenszins, dat die werking voor een zoo be-zonnen man als ZWINGLI geen voorwerp van reflectie geven weest is. Hij zelf had waarlijk te veel te strijden met hen, „qui spiritum jactabant,” dan dat hij zich op de vraag naar de bron en den grond van zijn geloof alleen op een soort van onmiddellijk gevoel zou hebben beroepen. Het geloof was hem ook eene te heilige zaak, dan dat de stelling, dat onmiddellijke ingeving van Gods geest de bron daarvan is, bij hem niets meer zou zijn dan eene frase, die in hare algemeenheid voor duizenderlei opvatting vatbaar en dus eigenlijk zinledig mag heeten;

¹⁾ IV, 119, en elders.

eene frase, met welker behulp hij zich dan kon afmaken van alle rekenschap over bron en grond des geloofs, om dadelijk den blik verder te kunnen richten naar den invloed daarvan op het leven. Het leven te laten beheerschen door het geloof, — 't kon eerst plaats grijpen bij den man, die het wezen van dat geloof helder inzag, en de levendige bewustheid in zich omdroeg van in het onverstoorbaar bezit daarvan te zijn: en zoo iemand kon den grond van dat geloof in de reflectie niet voorbijgaan. Of zouden wij niet mogen aannemen, dat ZWINGLI bij het telkens terugkerende woord: „God geeft het geloof door „den geest,” aan iets zeer bepaalds heeft gedacht; dat hij zich, voor zoo ver dat een mensch mogelijk is, bewust was van den inhoud en de beteekenis dier woorden? Is dit laatste niet het geval, welke waarde kan dan zijne leer van het geloof voor ons nog hebben? Wat wordt deze dan anders, dan eene leer, die voor het overige wellicht treffende denkbeelden kan behelzen, maar al desniettemin eene vage frase, wellicht eene illusie, tot grondslag heeft? En zulk een grond zou deze leer gehad hebben in de bewustheid van een man, die in haar levenskracht en stervensmoed vond!

Anders leert ons dan ook zijn *Archeteles*. In dit werk spreekt hij over den weg, langs welchen hij de waarheid had gevonden ¹⁾, en verhaalt, hoe onder al zijne twijfelingen en al zijn jagen naar verzekerdheid des geloofs telkens een woord der Schrift weêrklank had gevonden in zijn boezem; hoe hij alzoo door dat woord in zijn binnenste, waarvan de Schrift hem de uitdrukking gaf, vrede had gevonden voor zijn gemoed. Vooraf verklaart hij: „hoe (d. i. alwat volgt over zijn verlangen naar zielevrede en

¹⁾ III: 30, 31.

zaligheid, en over het woord Gods als dat bevredigende) „tam diu nobiscum reputavimus, donec spiritus ille divinus ad confirmaverit, quod in nobis operatus est.” Bedoelt hij hiermede iets anders dan reflectie over de werking van Gods geest? Dat de aard en het doel van ZWINGLI's Schriften tot gecene uitvoerige behandeling hiervan aanleiding geven, dat stem ik ZELLER toe. De redenen heeft deze geleerde aangewezen: bovendien schreef de Hervormer zelden om wetenschappelijke kennis te verbreiden, maar steeds om naar bijzondere aanleidingen praktisch in de tijdsomstandigheden in te grijpen. Toch ontbreken indicatiën hieromtrent bij ZWINGLI niet geheel: op grond van deze moeten wij trachten zijne denkbeelden zoo volledig mogelijk op te sporen. Eene klare formuleering van wat uit den aard der zaak in den diepsten grond zich aan alle waarneming onttrekt, verwachtte men hier niet: ook ZWINGLI's reflectie kon hem in dezen slechts een gebrek-kig licht geven. Bovendien laten ZWINGLI's begrippen zich slechts bij benadering in onze taal, met onze woorden, en deze in hare gebruikelijke beteekenis genomen, wedergeven. Wij bewegen ons in een gedachtenkring en redeneeren met begrippen en voorstellingen, welker opvatting en verbinding hemelsbreed afwijken van die der zestiende eeuw. Het is zoo, ZWINGLI staat ongetwijfeld aan onzen tijd veel nader, dan b. v. een LUTHER: de Schriften van den eerste zullen vaak ons boeien: er behoort eene geheel eigenaardige en aan de meesten onzer vreemde sympathie voor den laatste toe, om van de lezing zijner werken het rechte genot te hebben: het door en door nationaal Duitsche, het crude, zoo concrete, en toel tegelijk mystieke daarin, de hooge vlucht, dien hij soms neemt en daarnaast zijn quietisme, — dat alles vormt een geheel, dat vrij ver van ons af staat; ja, zijne logica gaat

voor ons niet altijd meer op. Doch ook ZWINGLI laat begrippen naast en in elkander bestaan, die wij scheidend scheiden: zijne zuivere immanentieleer, die hij zoo consequent ontwikkelde, sluit voor hem de transcendentie niet uit. De bijbel is bij hem Gods woord in den volstrekten zin; onderscheidingen als die tusschen „de Schrift” en „Gods woord in de Schrift” of dergelijke, waren hem geheel vreemd. Maar daarmede vindt hij het eene verhaal onwaar, neemt strijd aan tusschen allerlei berichten, enz. en eindigt met eene exegese die den schriftzin schromelijk geweld aandoet: en van deze eigenaardigheid zijner exegese is hij zich ten volle bewust. Dergelijke tegen-
spraken zullen zich ook hier aan ons voordoen.

Is alle geloof alleen de bewustheid aangaande onze onmiddellijke betrekking tot God, dan kan alleen deze betrekking zelve bron van die bewustheid of van het geloof wezen. Voor den nog zinlijken mensch bestaat die betrekking niet: eerst langzamerhand moct hij daartoe ontwaaken. Eerst langzamerhand kan, terwijl hij altijd als natuurwezen immanent in God of opgenomen in Gods wereldplan blijft, God woning maken in den mensch of immanent worden in hem, zoodat hij zelfstandig medearbeider Gods wordt, en dat wereldplan in zich opneemt als leidende gedachte voor zijn denken en willen. Hierin nu bestaat bij ZWINGLI wel het geloovig worden: toch hebben wij hiermede nog niet veel verklaard. Immers: zijne metaphysische uitdrukking „God geeft den mensch het geloof door „zijn geest” heeft betrekking op dat ééne punt in het psychologisch proces, waarin de daad van het gelooven in ons binnenste tot stand komt. Onze samenhang met Gods wereldplan, welke, 't zij wij ons daarvan bewust zijn of niet, de laatste grond is, waarop de mogelijkheid van het ontstaan des geloofs steunt, gaat hem hier niet aan.

Ook is de betrekking tusschen God en onzen geest bij hem meer substantiël, voor zoo ver dit van eene louter geestelijke betrekking kan gezegd worden, dan in de boven gegevene voorstelling. Verder kan ZWINGLI's meening ook niet deze geweest zijn, dat de geestelijke aanleg, of liever de vatbaarheid om geest te worden, in den mensch eene gave Gods is, en dat deze in verband met de levenservaringen en daardoor gewekt en ontwikkeld, ons brengt tot geloof. Deze beschouwing hangt met de vorige nauw samen. Voorzeker: dat zoowel die aanleg als onze levensomstandigheden gaven Gods zijn, gelijk alles wat is en wordt, heeft ZWINGLI nooit betwijfeld. Maar toch eene eigenlijke werking van God *in* onzen geest kon vooral hij dit niet noemen, daar zij door middel van eindige factoren plaats grijpt, en alzoo slechts de aanleiding tot het geloof bij ons verklaart. Het initiatief tot de daad van het gelooven mag niet uit die eindige factoren afgeleid, maar moet van elders genomen worden, gelijk ZWINGLI zeer te recht heeft ingezien, en altijd sterk op den voorgrond stelt. Ook SCHLEIERMACHER, die voor alle andere werkingen van Gods causaliteit in ons tusschenoorzaken aanneemt, noemt toch het aanvangspunt van het gelooven zelf eene „unmittelbare Wirkung.”

Dat inwendig woord nu als uitspraak van Gods geest, als vrucht eener onmiddellijke werking van Hem in ons hebben wij volgens ZWINGLI ons te denken als: uitspraken van het godsdienstig zelfbewustzijn des menschen, denkbeelden, die in oogenblikken van sterke gemoedsbeweging 't zij hem troost en vrede schenken, 't zij hem kracht bijzetten tot het volbrengen van eene of andere daad; die hem plotseling licht geven in groote duisternis, en juist door de gespannenheid en hartstochtelijkheid, waarin het subject verkeert, en omdat zij geene

produkten zijner verstandelijke reflectie zijn, voor zijne bewustheid hem van buiten af of van God toekomen. Die denkbeelden behoeven voor het subject niet nieuw te zijn: zij kunnen als denkbeelden van anderen (bij ZWINGLI: als door de Schrift uitgesprokene), reeds lang aan de theoretische zijde van 's menschen geest bekend geweest zijn. Maar eerst in die oogenblikken, waarin het individu al de kracht en heerlijkheid dier ideeën ervaart, waarin deze al zijne behoeften bevredigen, al zijn twijfel opheffen, eerst dan worden zij zijn eigendom: eerst dan treden zij in verband met den geest Gods, en zijn zij in dezen haren nieuwen vorm vruchten van dien geest. Terwijl namelijk de betrekking van God tot den mensch op zich zelve vroeger natuurlijk evenzeer bestond, ontstaat thans eerst die betrekking voor de bewustheid van den mensch: die bewustheid is het gelooven, terwijl zij tevens hem den inhoud van dat gelooven schenkt, niet noodzakelijk uit zijn eigen binnenste geput, maar wellicht alleen uit het eigendom van anderen opgenomen. Toch moet het subject dien inhoud zelfstandig in zich reproduceeren, en is dus, zij het ook receptief, toch in allen gevalle actief daarbij werkzaam. Vandaar, dat het ontstaan van het geloof bij die geniën, die geloofswaarheden het eerst uitspraken, en bij de latere geslachten, die deze van hen overnamen, doch zelfstandig ze reproduceerende, niet specifiek verschilt; of, gelijk ZWINGLI het uitdrukt: dat God, die in overoude tijden aan de heilige mannen zijn geest schonk, hun zijn woord openbaarde en het geloof daaraan gaf, thans evenzoo ook tot ons zich in onmiddellijke betrekking stelt, en ook ons zijn woord in 't harte geeft door zijnen geest ¹⁾.

¹⁾ Zoo ook CALVIN: „*idem spiritus, qui per os prophetarum locutus est, in corda nostra penetret necesse est, etc.*” I, VII, 4.

Dat dit ZWINGLI's opvatting van het ontstaan des geloofs is, blijkt vooral uit die plaatsen, waar hij in voorbeelden uit de Schrift de werking van Gods geest in den mensch aanwijst. Het inwendig woord heeft daar niet tot inhoud afgetrokken begrippen over God of godsdienst ¹⁾, maar altijd voorstellingen, welke een bepalenden invloed op onze gezindheid, op gemoed en wil oefenen, en ons rust en troost, kracht en moed geven. Zoo openbaarde God zijn woord aan ABRAHAM, toen zijne rede hem verbood zijn zoon te offeren, maar Gods woord in hem, d. i. zijn geloovig gemoed, hem het geloof schonk dat dit 's Heeren bevel was en hem kracht gaf om dat te volbrengen ²⁾. Toen de Israëlieten tegen MOZES morden en opstonden, toen was het Gods woord, dat hem met geloof en vertrouwen bezielde ondanks die dreigende gevaren, en hem kracht gaf tot voortzetting zijner grootse taak ³⁾. In LAMECH is het geloof de verzekerdheid, dat God ondanks de treurige omstandigheden van het tegenwoordige eene heerlijke toekomst zal verwezenlijken ⁴⁾. Altijd is dit de taak van het woord Gods "des menschen Seele zu trösten, sichern, erfreuen." Dat wij het volgens ZWINGLI als eene daad van 's menschen zelfbewustheid opvatten, daartoe geeft ons zijne immanenteleer het recht. Hij denkt daarbij aan een louter innerlijk proces. Dit blijkt hieruit, dat hij den mensch, voor zoo ver deze door Gods geest bezielde is, en dien geest van God zelve bijna geheel identificeert. In dezen zin kan hij

¹⁾ Ook voor de overige Protestanten was dat wel niet onmiddellijk, en evenmin uitsluitend, zijn inhoud: maar toch namen, vooral bij LUTHER, dergelijke stellingen daarin eene onnatuurlijk voornamen plaats in.

²⁾ I, 84. V, 100.

³⁾ I, 84.

⁴⁾ V, 27, 28.

schrijven: „animus hominis ex Dei spiritu constat ¹⁾.”
 Waar hij voor de betrekking tusschen Gods geest en de
 Schrift bij het verklaren van deze laatste het beeld van
 het trekpaard en de riemen gebruikt ²⁾, acht hij de op-
 merking noodig: „loquor autem de fidei spiritu nostro
 „tantum ³⁾,” d. i.: ons geloovig gemoed en Gods geest
 moet niet verward worden, daar het eerste slechts eene
 onvolkomene mate is van wat het tweede absoluut voor-
 stelt. Herhaaldelijk verzekert hij, dat daar „Niemand von
 „eines Menschen Wort wahrlich kan urtheilen, wie es der
 „Redner gemeint habe, dann allein der, welcher es ge-
 „redet hat ⁴⁾,” ook „nur Gott im Menschen die Wahr-
 „heit des Wortes versteht ⁵⁾. Der Geist (Gottes) allein
 „ist der Ausleger ⁶⁾.” En even sterk wordt in dezelfde
 werken ons verzekerd: „Die Schrift muss allein durch
 „den Glauben verstanden werden ⁷⁾; fide sive unctione
 „magistra (die Salbung, d. i. das Einsprechen des gött-
 „lichen Geistes ⁸⁾) ac duce constat scripturam unice esse
 „interpretandam ⁹⁾.” Hier wordt alzoo het „geloof” met
 „Gods geest”, ja met „God in ons” geheel gelijk gesteld.
 ’t Is dan ook slechts eene logische onderscheiding, waar-
 neer hij bij de verklaring van Rom. 8: „spiritus auxiliatur
 „imbecillitatibus nostris” zegt ¹⁰⁾: „spiritum hic intelligit
 „spiritualem hominem, qui per Dei spiritum sic erectus
 „est in Deum, ut illum solum suspiciat. Is ergo spiri-
 „tus noster, qui nihil aliud est quam fides in et per Deum
 „etc.” Niet, alsof Gods geest en ’s menschen geest twee
 tegenover elkander staande dingen zijn. Neen: de mensch

¹⁾ IV, 95. ²⁾ II, 6, 2 volg. III, 551. VI, a, 680 enx.
³⁾ III, 551. VI, a, 205. ⁴⁾ I, 231. ⁵⁾ II, a, 313.
⁶⁾ I, 231. ⁷⁾ II, b, 2. ⁸⁾ I, 231.
⁹⁾ III, 550. ¹⁰⁾ III, 213.

voor zoover hij geest is, heeft Gods geest in zich: en al moge het eerste ontstaan daarvan zich aan hem zelve als van buiten komende inspiratie voordoen, het is en blijft eene louter innerlijke daad of toestand van het subject. Bovendien wij zijn daarop aangelegd: eerst door het bezit van dien geest verwezenlijken wij wat wij naar aanleg zijn: daardoor eerst worden wij normale menschen. Vandaar dat dit begrip: inspiratie ZWINGLI niet bracht tot het denkbeeld van de toevoeging aan den mensch van iets, dat niet louter tot zijn wezen behoort. Immers de grond der mogelijkheid van zoodanige inspiratie ligt in het beeld Gods, in die ontvankelijkheid van den mensch voor Gods invloed, welke wij boven bespraken ¹⁾. Deze mogelijkheid wordt langzamerhand werkelijkheid. De mensch echter denkt zich zelve bij deze trapsgewijze innerlijke ontwikkeling, bij deze zijne daden, waardoor hij als op eens in de heerlijkste oogenblikken zijns levens dat woord Gods in zich verneemt, als louter passief, en schrijft dus die feiten toe aan de werking van een tegenover of althans buiten hem staanden God. Dit is de voorstelling van elk geïnspireerd gemoed op het oogenblik der inspiratie zelve, gelijk ZWINGLI haar in metaphysische begrippen heeft uitgesproken; maar deze voorstelling kwam ook hij niet te boven. Eene psychologische verklaring van dat feit en van het gansche proces, waardoor het geloof ontstaat, ontbreekt bij hem, al naderde hij daaraan door voor een goed deel den hoofdfactor in 's menschen innerlijk zijn te plaatsen.

Het beeld Gods nu openbaart zich in behoefte aan God en zijn woord, en spreekt zich uit in het gebed. Daarop stelt zich God tot ons in onmiddellijke betrekking en

¹⁾ Vg. boven bl. 106 volg.

schrijven: „animus hominis ex Dei spiritu constat ¹⁾.”
 Waar hij voor de betrekking tusschen Gods geest en de
 Schrift bij het verklaren van deze laatste het beeld van
 het trekpaard en de riemen gebruikt ²⁾, acht hij de op-
 merking noodig: „loquor autem de fidei spiritu nostro
 „tantum ³⁾,” d. i.: ons geloovig gemoed en Gods geest
 moet niet verward worden, daar het eerste slechts eene
 onvolkomene mate is van wat het tweede absoluut voor-
 stelt. Herhaaldelijk verzekert hij, dat daar „Niemand von
 „eines Menschen Wort wahrlich kan urtheilen, wie es der
 „Redner gemeint habe, dann allein der, welcher es ge-
 „redet hat ⁴⁾,” ook „nur Gott im Menschen die Wahr-
 „heit des Wortes versteht ⁵⁾. Der Geist (Gottes) allein
 „ist der Ausleger ⁶⁾.” En even sterk wordt in dezelfde
 werken ons verzekerd: „Die Schrift muss allein durch
 „den Glauben verstanden werden ⁷⁾; fide sive unctione
 „magistra (die Salbung, d. i. das Einsprechen des gött-
 „lichen Geistes ⁸⁾) ac duce constat scripturam unice esse
 „interpretandam ⁹⁾.” Hier wordt alzoo het „geloof” met
 „Gods geest”, ja met „God in ons” geheel gelijk gesteld.
 't Is dan ook slechts eene logische onderscheiding, waar-
 neer hij bij de verklaring van Rom. 8: „spiritus auxiliatur
 „imbecillitatibus nostris” zegt ¹⁰⁾: „spiritum hic intelligit
 „spiritualem hominem, qui per Dei spiritum sic creatus
 „est in Deum, ut illum solum suspiciat. Is ergo spiri-
 „tus noster, qui nihil aliud est quam fides in et per Deum
 „etc.” Niet, alsof Gods geest en 's menschen geest twee
 tegenover elkander staande dingen zijn. Neen: de mensch

¹⁾ IV, 95. ²⁾ II, 6, 2 volg. III, 551. VI, a, 680 ens.
³⁾ III, 551. VI, a, 205. ⁴⁾ I, 231. ⁵⁾ II, a, 312.
⁶⁾ I, 231. ⁷⁾ II, b, 2. ⁸⁾ I, 231.
⁹⁾ III, 550. ¹⁰⁾ III, 212.

voor zoover hij geest is, heeft Gods geest in zich: en al moge het eerste ontstaan daarvan zich aan hem zelve als van buiten komende inspiratie voordoen, het is en blijft eene louter innerlijke daad of toestand van het subject. Bovendien wij zijn daarop aangelegd: eerst door het bezit van dien geest verwezenlijken wij wat wij naar aanleg zijn: daardoor eerst worden wij normale menschen. Vandaar dat dit begrip: inspiratie ZWINGLI niet bracht tot het denkbeeld van de toevoeging aan den mensch van iets, dat niet louter tot zijn wezen behoort. Immers de grond der mogelijkheid van zoodanige inspiratie ligt in het beeld Gods, in die ontvankelijkheid van den mensch voor Gods invloed, welke wij boven bespraken ¹⁾. Deze mogelijkheid wordt langzamerhand werkelijkheid. De mensch echter denkt zich zelve bij deze trapsgewijze innerlijke ontwikkeling, bij deze zijne daden, waardoor hij als op eens in de heerlijkste oogenblikken zijns levens dat woord Gods in zich verneemt, als louter passief, en schrijft dus die feiten toe aan de werking van een tegenover of althans buiten hem staanden God. Dit is de voorstelling van elk geïnspireerd gemoed op het oogenblik der inspiratie zelve, gelijk ZWINGLI haar in metaphysische begrippen heeft uitgesproken; maar deze voorstelling kwam ook hij niet te boven. Eene psychologische verklaring van dat feit en van het gansche proces, waardoor het geloof ontstaat, ontbreekt bij hem, al naderde hij daaraan door voor een goed deel den hoofdfactor in 's menschen innerlijk zijn te plaatsen.

Het beeld Gods nu openbaart zich in behoefte aan God en zijn woord, en spreekt zich uit in het gebed. Daarop stelt zich God tot ons in onmiddellijke betrekking en

¹⁾ Vg. boven bl. 106 volg.

schenkt het geloof. Bestaat nu eenmaal de kiem daarvan, gelijk die in de behoefte, welke zich in het gebed uit, reeds gegeven is, dan ontwikkelt het zich door in aanraking te komen met en den steun te krijgen van het geloof, gelijk God dat in anderen werkt, gelijk het b. v. in de Schrift is uitgesproken. Deze ontwikkeling door het geloof, dat God onmiddellijk in anderen heeft gewerkt, kunnen wij dus ook, schoon in meer verwijderden zin, eene vrucht van den invloed zijns geestes noemen. Die kiem van het geloof zelf, d. i. de aanvang van de bewustheid aangaande eene onmiddellijke betrekking tot God, is voor ZWINGLI het ontwaken, niet van God, maar van Gods geest in ons.

Bij het onmiddellijke der werking van Gods geest kan een weg, die daarheen leidt, een heilsweg, voor ZWINGLI niet dat gewicht hebben als b. v. voor LUTHER. Zijn systeem, dat altijd een eenigszins transcendent en toeh innerlijke oorzaak van het geloof zocht, kende eigenlijk zulk een weg niet ¹⁾. Zijn systeem, zeg ik: dit immers behandelt alleen den geloovige, het ideale geloof, Gods werking in ons, enz. als begrippen of in abstracto. In de werkelijkheid is veel strijd en gebed noodig: is het geloof de bewustheid onzer afhankelijkheid van God en de overtuiging, dat wij alles alleen van zijne genade kunnen hopen, maar ook mogen verwachten: dan ga ook de bewustheid onzer volstrekte machteloosheid vooraf. Met

¹⁾ Vooral SCHNECKENBURGER heeft in zijne *Comparative Dogmatik* de aandacht hierop gevestigd. De Lutheraan jaagt naar de rechtvaardiging, de weg om die te verkrijgen is voor hem de levensvraag: heeft hij zich haar verworven, dan kan hij genoegelijk zijn hier blijven drinken (Schneckenburger sic.) De Gereformeerde daarentegen gaat uit van de bewustheid uitverkoren, d. i. reeds gerechtvaardigd te zijn; zijn streven is thans, als zoodanig in alles ter eere Gods werkzaam te wezen.

andere woorden: de behoefte aan Godsvrucht is eene voorwaarde voor haar bezit. Niet alsof het gevoelen van die behoefte, gelijk de latere Lutherschen leerden, eene soort van werk is, dat wij volbrengen moeten om de genadegave des Heiligen Geestes deelachtig te worden ¹⁾. Neen, in deze behoefte zelve openbaart zich reeds onze geestelijke aanleg (niet: kiem); wat wij potentia hebben, streeft daardoor er naar, om actueel te worden. Die behoefte zelve is reeds eene vrucht der werking van Gods geest in ons, al is zij nog te onvolkomen om zich van het voorwerp van en het middel tot hare bevrediging duidelijk bewust te kunnen zijn. Dat gevoel van onvoldaanheid en onvrede, totdat wij vrede hebben gevonden in God, en onzen normalen toestand hebben bereikt — wat wij vroeger als ZWINGLI'S oorspronkelijke leer omtrent het beeld Gods leerden kennen: — dat is de grondslag, waarop in elk onzer het geloof tot stand moet komen, en waarop eerst die bewustheid, die ZWINGLI aan inspiratie toeschrijft, kan ontstaan. „*Quicumque ardenti coelestis doctrinae ver-
bique Dei desiderio tenetur, illud unicum cupiens et am-*

¹⁾ Eene voorstelling, die alle echt Protestantisme steeds ten strengste van zich heeft geweerd. Is het geloof de innerlijke toestand van den wedergeboren mensch, dan is dit denkbeeld ook geheel onmogelijk. CALVIN en LUTHER in zijne schoonste jaren vooral bestreden haar: het geloof is geenszins ééne *virtus* nevens andere, maar omvat alle *virtutes* in zich. Daarentegen vinden wij de katholieke leer van de *fidus* als eene der „*virtutes theologicae, et quidem praecipua*” bij LUTHER na den avondmaalsstrijd, en bij MELANCHTHON (Corp. Ref. VI, 928). Toch klinkt dit laatste katholieker dan het werkelijk is: de strengste veroordeling van alle streven om de zaligheid van de volbrenging van eenig werk afhankelijk te maken, houdt MELANCHTHON steeds daarmevens vast. Ook bij LUTHER is de opvatting van het geloof als „*assensus*” van zijne dogmatiek in voortdurenden strijd met de eischen van zijn vroom gemoed en de herinnering aan zijn groot verleden.

„biens, is in dies illud magis magisque revelari sentiet.
 „Vel ut clarius dicam: qui ad verbum Dei et Sacrae
 „Scripturae lectionem accedens non proprium sensum in-
 „gerit, sed mentem affert coelestis et divinae doctrinae
 „cupidam, is jam habet aliquid: de se enim et ratione
 „sua totus desperans, se plane abjicit nihilque se scire
 „fatetur, sed totus a Deo pendens inspirationi illius aurem
 „praebet arrectam ¹⁾.” Ik herinner het nog eens: ZEL-
 LER heeft ten opzichte van ZWINGLI's systeem volko-
 men recht, als hij beweert, dat dit een weg tot het ge-
 loof niet behandelt: tallooze malen spreekt deze het uit, dat
 God het geloof eenvoudig weg, zonder eenige voorberei-
 ding, onmiddellijk schenkt. De mensch kan zich niet door
 gewetenssmart noch door boete tot het ontvangen van Gods
 geest voorbereiden: „non currentis, sed miserentis Dei est
 „cognitionem Dei nos habere ²⁾.” Fides datur electis ³⁾,
 het geloof valt zonder meer door Gods vrije genade alleen
 den uitverkorenen ten deel. Vandaar dat de *poenitentia*
 als Gode gevallen werk eerst daad van het geloovend ge-
 moed kan zijn, en dat ZWINGLI het als eene anabaptis-
 tische dwaling verfoeit, daarin den weg en het middel
 tot geloof te zoeken, voor zoover het een werk zou we-
 zen, waardoor de mensch zich vatbaar maakt voor den in-
 vloed van Gods geest. Ook CALVIJN verzet zich tegen
 deze meening: „singulare esse Dei donum poenitentiam no-
 „tius esse arbitror quam ut longum sermonem retexere
 „opus sit . . . Itaque toto regenerationis cursu non abs re vo-
 „camur Dei figmentum etc. Poenitentia non modo fidem
 „continuo subsequitur, sed ex ea nascitur, minime fidem

¹⁾ I, 82. Vg. over de nadere verklaring dezer plaats beneden, bl. 147.
²⁾ III, 165. ³⁾ IV, 121.

„praecedit 1).” LUTHER had wel de boete zeer bepaald als *opus* verworpen, maar haar toch dikwijls aan het geloof laten voorafgaan. Deze laatste gedachte is vooral door MELANCHTHON ontwikkeld 2). — Toch kon ZWINGLI ondanks zijne meening over de boete er geen bezwaar in zien te schrijven, dat „*Spiritus sanctus sua sponte sese offert illis, qui se abjiciunt et ad Deum veniunt 3).*” Ja elders 4) schijnt de noodzakelijkheid van hulpbehoevendheid en schuldgevoel vrij sterk uitgesproken: „*est nobis primum in nos ipsos descendendum ac perspicendum, quam frivola sint humana: deinde protinus ad numinis contemplationem attollendus animus, ac perpendendum, quam solida et absoluta res sit, quam benigna etc.*” De *Commentarius* schijnt over een Luthersch-Katholieken heilsweg te handelen, als ZWINGLI daar schrijft: 5) „*hic, quum sic attractato vulnere salutis desperaverit, sese ad misericordiam implorandam convertit, ac mox, viso Christo, omnia speranda esse intelligit. Si enim Deus pro nobis, quis contra nos? Jam resurgit, qui prostratus erat, vivit, qui mortuum se aegerime et didicerat et senserat.*” Herhaaldelijk dringt hij aan op vurig gebed: niet alleen tot sterking in het geloof, maar ook opdat men tot recht inzicht in de geloofswaarheid moge komen. Zoo bij het eerste Zuricher godsdienstgesprek: „*Dominum Deum to-*

1) I, III, 1. III, III, 21.

2) MELANCHTHON wilde door prediking der wet tot boete en daardoor tot geloof vermaand hebben. Vandaar de antinomistische strijd, waarin JOH. AGRICOLA tegen MELANCHTHON de ware boete uit het geloof en de liefde tot de gerechtigheid afsceidde. Zeker te recht, — indien hij niet onder geloof het voor waar houden van (en dus de vrees voor) Gods bedreigingen had verstaan. De strijd, — volgens LUTHER (op het Torgauer gesprek, 1527) een „nietige woordenstrijd” — bleef onbeslist.

3) I, 39.

4) V, 488.

5) III, 199.

„tis animis invocate! Is, si vera fide id fiat, quemadmo-
 „dum Jacobus promittit, sui cognitionem vobis nunquam
 „denegaturus est ¹⁾.” En vooral, waar hij de moeilijkheid
 beschrijft van den weg, die tot de rechte waarheid leidt:
 „Deum supplex ora, ut eam viam tibi monstret, quae et
 „illi grata sit et certo infallibilique compendio ad salutem
 „perducat, ²⁾” enz. Leert ZWINGLI dan toch een heils-
 weg? Ik geloof niet, dat ZELLER ³⁾ recht heeft met zij-
 ne bewering: ZWINGLI kon zich hierover daarom op zoon
 tegenstrijdige wijzen uitlaten, omdat zijne gansche rich-
 ting hem voor de vraag naar een heilsweg onverschillig
 maakte ⁴⁾. Veeleer vielen voor hem brouw, gebed en an-
 dere uitingen van de ontwaakte behoefte aan geestelijk le-
 ven reeds met het geloof zelf samen. In de werkelijk-
 heid toch is het verkrijgen van Gods geest niet hetzelfde
 als: op ééns al den rijkdom van Gods genade te door-
 gronden en zich volkomen bevredigd te gevoelen in de
 zekerheid van zijne gunst; niet: op ééns in alle levensbe-
 trekkingen zich te laten leiden door het doel, dat God
 met ons heeft. Dit laatste staat ons immers niet eens in
 volle klaarheid voor den geest. Neen, reeds het besef van
 eigene strafschuldigheid en onwaardigheid is eene sprank
 van dat hemelsch licht, reeds de droefheid naar God en
 het gebed om troost en licht, als uitdrukking van onze
 onvoldaanheid met de dingen dezcs aardschen levens, is
 in beginsel vrucht van de werking van Gods geest. 't Zijn
 reeds openbaringen van dien geest in ons, d. i. het geloof,
 maar die nog niet tot volle helderheid zijn gekomen ⁵⁾. Van
 een tijdelijk voorafgaan der boete aan het geloof kan bij

¹⁾ I, 148.

²⁾ I, 90.

³⁾ T. a. p. bl. 516.

⁴⁾ II, b, 350.

⁵⁾ III, 117.

ZWINGLI geene sprake zijn ¹⁾, omdat berouw (in tegenoverstelling van vrees voor straf) slechts na eene verflauwing van het geloof, dat dus reeds aanwezig moet geweest zijn, denkbaar is. Vandaar dat, waar ZWINGLI schijnbaar het berouw aan het geloof laat voorafgaan, de keuze der woorden („*mox, protinus*”) genoegzaam aanduidt, dat het laatste, hoewel een oogenblik onderdrukt, zich terstond en zonder eene reeks van verbindende momenten weder aan het eerste aansluit. Alleen de geloovige, die zijne betrekking tot God doorziet, is tot waarachtig berouw in staat. De aanvang van dit laatste, de *attritio cordis*, en de eerste kiem van het geloof zijn alleen in abstracto te scheiden: in concreto vallen zij geheel samen. Immers het geloof is niet eene daad van het theoretisch verstand, maar eene zedelijk-godsdiensstige daad; dus kan men geen enkel deel der zedelijke ontwikkeling daarvan afscheiden of los daarnevens plaatsen. Wanneer wij nu zeggen: het geloof ontwikkelt zich volgens ZWINGLI langzamerhand, dan bedoelen wij dit: wel is elke inspiratie het feit van een oogenblik, en voor het geloovig gemoed, „unvermittelt,” maar de wasdom des geloofs dankt aan eene reeks van inspiratiën zijn ontstaan. Op dien weg van trapsgewijze ontwikkeling des geloofs liggen zoowel het gebedsleven als onze heilsbegeerte, het afzien van vertouwen op eigene kracht en het rechte bijbellezen. Ja, ZWINGLI leert ergens ²⁾, dat het tot de *virtus sacramentorum* ook behoort: „*auxilium opemque adferunt fidei*,” n. l. voor zoover zij de zinnen aftrekken van de wereldsche dingen, en hen richten op dat uiterlijke, dat zoo

¹⁾ Nog sterker CALVIN: „*poenitentia minime fidem praecedat*.” Over 't geheel scheidt deze de momenten der wedergeboorte veel scherper dan ZWINGLI.

²⁾ IV, 57.

hooge denkbeelden predikt ¹⁾. „Quanto quisque est hu-
 „manarum inventionum indoctior, divinarum tamen aman-
 „tior: tanto clarius spiritus eum docet,” heet het elders ²⁾.
 Niet alsof wij eerst ons van allen menschelijken waan ³⁾
 hebben te ontdoen, om daarna het geloof deelachtig te
 worden. Neen: deze twee momenten van het geloof kun-
 nen alleen logisch worden onderscheiden: tot het eerste
 is reeds geloof noodig, het is daarvan eene uiting, eene
 openbaring; en wederom het vermeerdert zelf het geloof.
 Alleen in een zijner eerste schriften maakt hij den indruk
 als wilde hij een antwoord geven op de vraag: ⁴⁾ „quid
 „faciam aut qua ratione me praeparabo, ut gratiam Dei
 „possim consequi? — Quibus ad hunc modum respondemus,
 „omnem animi fiduciam et omnem spem in Christo col-
 „locatam habe.” Het antwoord is dus eigenlijk eene her-
 haling van den eisch, waarvan de vrager juist weten wil-
 de, hoe die te vervullen. Een ander antwoord, dan dit
 natuurlijk geheel onbevredigende, was voor ZWINGLI onmo-
 gelijk ⁵⁾. „Ut primum hanc in te fidem comperis jam te
 „a patre tractum esse certo scias.” Natuurlijk: maar hoe
 de mensch daartoe komt, dat hij in zich zelve dat
 geloof vindt, dat juist is de vraag.

¹⁾ IV, 31, 32. ²⁾ III, 72.

³⁾ Ook na de terechtwijzing van ZELLER (t. d. p. bl. 489) blijft SCHEX-
 KEL zijn in de eerste uitgave van het *Wesen des Prof.* uitgesproken gevee-
 len handhaven. Hij meent n. l. nog (2^e. uitg. bl. 137) dat uit deze plaats
 bij gevolgtrekking eene minachting der wetenschap door ZWINGLI moet wor-
 den afgeleid. Van de wetenschap is echter bij de vermelding der „inven-
 „tiones humanae” volstrekt geene sprake. ⁴⁾ I, 92.

⁵⁾ Dat hij hier daaraan toevoegt: „h. e. certo credas ipsum pro te
 „passum esse, et in Dei conspectu propitiationem esse, nunquam aber-
 „tendam pro omnibus peccatis tuis,” wijst op een enigszins ander stand-
 punt, dan waarop de schrijver van het *Anagnema de Providentia* staat.

Met welk recht ZELLER deze geheele beschouwing over het tot stand komen van het geloof rationalistisch noemt, begrijp ik niet ¹⁾. De tegenstelling van supranaturalisme en rationalisme was aan ZWINGLI en zijn tijd nog geheel vreemd. Maar hoe men over rationalisme moge denken: tot deze richting zal wel altijd dit karakteristieke behooren, dat zij den mensch langs den weg van verstandelijke reflectie, 't zij dan op grond van empirische of speculatieve stellingen, of van den zedelijken factor in ons, het geloof, enz. tot geloof aan het bovenzinnelijke laat komen. Juist hiervan vinden wij bij ZWINGLI geen spoor: de ingeving van Gods geest is hem de volstrekt éénige oorzaak van het ontstaan daarvan, gelijk ZELLER zelf erkent, dat hij ook de vroomheid bij de edele Heidenen uit zoodanige inspiratie afleidt ²⁾. Wil men hierin mystiek vinden, 't zij zoo: het met den naam van rationalisme te bestempelen, gaat niet aan. Uitvoerig hebben wij vroeger de meening behandeld, dat volgens ZWINGLI de Heidenen door natuurbeschouwing tot Godskennis en geloof zouden gekomen zijn, gelijk ook SCHWALB nog bewoert ³⁾. De grond en bron van het geloof is altijd en voor allen dezelfde: juist hierin ligt de grond van de beteekenis, die de religieuze schriften uit den voortijd, bovenal de Heilige Schrift, voor ZWINGLI hadden.

Immers reeds vroeger zagen wij, dat de *religio*, de *pietas* altijd ééne en dezelfde is: „*unius ejusdemque ingenii* „*est pietas apud omnes et in omnibus, quia ex uno eodemque spiritu nata est* ⁴⁾,” — als vrucht van denzelfden heiligen geest van God. Aan hem dankt alles „*quicquid verum, sanctum et infallibile, sanctum, religiosum et*

¹⁾ T. a. p., bl. 490 enz.

²⁾ Vg. boven bl. 84 volgg.

³⁾ T. a. p., bl. 492.

⁴⁾ IV, 45.

„irrefragabile” is, zijn oorsprong ¹⁾. En reeds ZWINGLI gebruikt de logica, dat iets van God geïnspireerd is, om dat het waar en heilig is, en niet omgekeerd. Dat hij dat ware en heilige in de rijkste mate in de Schrift vond uitgesproken, behoeven wij wel niet meer te zeggen. Van daar dat hij de woorden „verbum Dei, oracula divina,” enz. somtijds (het oude Protestantisme: doorgaans) eenvoudig weg op de Heilige Schrift toepast, zonder echter daarmede die practicaten aan de uitspraken van elk ander vroom gemoed te ontzeggen. Men vergete niet, dat ook bij hem in het begrip: woord Gods de verwarring heerscht, die in de Christelijke kerk algemeen was, en die uit de metaphysische opvatting van al deze voorstellingen is te verklaren. Ook hij namelijk was niet tot scherpe onderscheiding gekomen tusschen dat, wat de Schrift aan den Almachtigen in den mond legt als uitingen van zijn wil en welbehagen, tusschen de schriftverhalen zelve als produkten der geïnspireerde, d. i. geloovige schrijvers, en eindelijk tusschen dat, wat God aan elk vroom gemoed, waarin Hij zijn woning maakt, openbaart. Bovendien gebruikt hij *verbum Dei* nu en dan ook ter aanduiding van Jezus Christus, als het symbool en middelpunt van alle Gods heilsopenbaringen: „Christus est verbum veritatis ²⁾”; „verbum Dei, Dei nimirum filius ³⁾.” Van de eerstgemelde begripsverwarring levert de *Sermo de Claritate* merkwaardige voorbeelden: naar aanleiding van Gen. I: 3 roept hij uit: „ecce, quanta sit verbi virtus, quae non solum omnibus imperat, verum ea quoque, quae nondum in rerum natura existunt, ex nihilo producit ⁴⁾.” En toch wordt later ⁵⁾ vooral over het woord Gods gesproken naar aan-

¹⁾ IV, 95.

²⁾ VI, b, 255.

³⁾ I, 86.

⁴⁾ I, 77.

⁵⁾ I, 84 volg.

leiding van die verhalen in de Schrift, waar de heilige mannen, tegen de stem hunner zinlijke natuur in, hun geweten en de uitspraken van hun geloovig gemoed volgden, waar de *fides* over de *ratio* zegevierde. Deze uitspraken haalden nu volgens ZWINGLI's spraakgebruik telkens herhaalde openbaringen van God in onzen geest. 't Zijn eigenlijk, gelijk wij vroeger opmerkten, uitspraken van 's menschen godsdienstig zelfbewustzijn: maar juist dat zij ze in dezelfde categorie plaatst als b. v. het scheppingswoord, bewijst dat ZWINGLI daarbij de gedachte aan iets transcendent's geenszins heeft opgegeven. Van die vereenzelviging der begrippen: nit- en inwendig woord, die wij in onzen tijd zoo scherp scheiden, vindt men telkens in zijne schriften sporen. Zoo b. v. waar hij over Matth. VII: 7 handelt ¹⁾. „Sententia verborum talis est: qui-
 „cunque ardenti coelestis doctrinae verbique Dei desiderio
 „tenetur, illud unicum cupiens et ambiens, is in dies
 „illud magis magisque revelari sentit.” Natuurlijk be-
 doelt hij niet, dat Jezus hierbij aan het geïnspireerde
 schriftwoord heeft gedacht, maar aan het inwendig woord.
 „Vel ut clarius dicam: qui ad verbum Dei et Sacrae
 „Scripturae lectionem accedens non proprium sensum in-
 „gerit, — dit betreft weder het uitwendig woord: —
 „sed mentem affert coelestis et divinae doctrinae cupidam,
 „is jam habet aliquid: de se enim et ratione sua totus
 „desperans, se plane abjicit nihilque se scire fatetur, sed
 „totus a Deo pendens inspirationi illius aures praebet ar-
 „rectam. Nihil vero habere dicitur is, qui sensum car-
 „nis suae in scripturas ingerit et rationis humanae praeju-
 „dicio corruptus scripturas violenta quadam expositione ad

¹⁾ I, 32.

„affectuum suorum arbitrium et ante conceptam opinionem detorquere conatur,” etc. ¹⁾. Hier is dus meer bepaald van het Schriftwoord sprake, ofschoons geenszins uitsluitend, zoo als TICHLER ²⁾ heeft zoeken aan te wijzen. Vergelijk nu hiermede eene andere plaats uit hetzelfde werk ³⁾, de aanwijzing: „quo viae compendio ad verbi divini intelligentiam pervenire possimus.” Daar is van het schriftwoord geene sprake: „Deum supplex rogato, ut mentis piaie hominis clementer illabatur, pectusque suum, ut in ipso solo omnem fiduciam reponat, ipsius trahat spiritum. Tunc fieri non potest, quin supra modum exhilaretur et ingentem consolationem accipiat, etc.” Onmiddellijk daarop worden weder kenmerken opgegeven, „quibus qui sacrarum literarum rudes sunt neque in earum lectione diligentius versati, ministri fidem deprehendere et probare possint, utrum verbi veritatem sincere praedicant.” Ook hier hebben wij onder *verbum Dei* zoowel het schriftwoord als de door de leeraars gepredikte uitspraken van het inwendig woord te verstaan. Men moet wel uitgaan van de geheel onbewezene onderstelling, dat de Hervormer het zoogenaamd schriftbeginsel in al zijne scherpheid handhaafde, om met GÜDER (en vaak ook SCHENKEL) in plaatsen als: „ex oraculis Dei voluntas ejus petitur ⁴⁾,” de Schrift als bron onzer geloofsovertuigingen gepredikt te vinden. Zelfs waar hij aan de overheden handhaving van het woord Gods en toetsing van hunne wetten en instellingen daaraan ten plicht stelt, omdat, „per clarum verbum Dei cognitio Dei est ⁵⁾,” daar mag hij vooral aan de Schrift als positieve uitdrukking van Gods wil gedacht

¹⁾ I, 82.

²⁾ T. a. p., I, 181.

³⁾ *De Sermo de Claritate*, etc., I, 99.

⁴⁾ IV, 17; vg. daarover boven bl. 78.

⁵⁾ I, 373.

hebben, deze gedachte spreekt hij nochtans niet uit, en er is niet de minste reden om daarin niet evenzeer eene aansporing tot eerbiediging van de uitspraken van het geloovig gemoed te zien. In den brief, waarmede de Zuricher raad de toezending van ZWINGLI'S *Brevis Isagoge* aan alle geestelijken van het kanton vergezeld doet gaan, wordt dezen bevolen ijverig de Heilige Schrift te raadplegen: „quam vobis unice commendatam esse volumus, quo sincera Dei cognitio, verus ejus cultus, christiana caritas et concordia, vitae innocentia etc. ex ipsius divini verbi fontibus hauriatur. Hoc enim in primis a vobis impetratum volumus ut omnium vestrum doctrina ipsi Evangelio consentanea unanimes consensu in hunc scopum intendatur ¹⁾.” Hier is het „verbum Dei e quo Dei cognitio etc. hauritur,” meer bepaald de Schrift, die immers de zuivere uitdrukking is van wat God in de helden des geloofs, en speciefk daarvan niet verschillend in elk vroom gemoed, werkt door zijnen geest. Deze laatste plaats behoort echter reeds meer tot die categorie van plaatsen, waar de Schrift als concrete uitdrukking van geloofswaarheden en vaste grondslag in den strijd tegen andersdenkenden wordt beschouwd. Door eene onmiddellijke werking van Gods geest alleen valt ons het gelooven ten deel: zelfstandig moet de mensch de bewustheid van zijne betrekking tot God in zich opnemen. Maar dat God op den weg, waarlangs hij het individu daartoe leidt, ook den indruk van het geloof, gelijk dit in anderen, b. v. in de Godsmannen van Oud en Nieuw Testament ²⁾, zich vertoont, als middel gebruikt, en dat

¹⁾ I, 551.

²⁾ Namelijk niet zoo dat ZWINGLI daarbij op het geloofsleven van die historische personen het oog heeft, alsof de Schrift voor hem deze eenigszins geschiedkundig-stichtelijke waarde had. Hij maakte ook hierin het godsdienstige los van het historische, en verwaarloosde het laatste geheel:

die positieve uitdrukking van het geloof het onze steunt en daaraan kracht geeft, het verhindert zich in vage ideeën te verliezen, dat stemt ZWINGLI gaarne toe, en wordt ook door de bewustheid van het subject aangaande eene onmiddellijke werking niet buitengesloten. In dezen zin gaf hij te Marburg toe, dat de Heilige Geest door het woord kan werken ¹⁾. De Marburger formule: „de via ordinaria loquendo” werd later de staande leer der Gereformeerden, ook van CALVIJN. Bij de Lutherschen daarentegen bleef de gave des Heiligen Geestes volstrekt gebonden aan de genademiddelen: zoodat ondanks de schijnbare overeenstemming in formules het verschil van het Zwinglianisme en Lutheranisme althans in dit punt voortduurde. CALVIJN staat in het midden, meer naar ZWINGLI's zijde. Wij kunnen het onderscheid zoo formuleeren: Bij CALVIJN staan Schrift en geloof tot elkander (niet als oorzaak, want dat is Gods geest, maar) als tusschen-oorzaak en gevolg: bij ZWINGLI ontstaat de betee-

eene beschouwingswijze, waarvan de Gereformeerde kerk gelukkig teerw kwam. ZWINGLI waardcerde de Schrift als positieve uitdrukking van zijne eigene geloofsovertuigingen, onverschillig hoe en in welken samenhang zij daarin werden uitgesproken.

¹⁾ II, c, 46, 43. IV, 173 enz.; In het bericht van RODOLPHUS COLLINUS, die ZWINGLI naar Marburg begeleidde, heet (IV, 181) deze met LUTHER overeen te stemmen in geloofsmeeningen, die door al wat wij van het Zwinglianisme weten worden buitengesloten. B. v. „Baptismus est „sacramentum ad fidem efficiendam et ob signandum” (IV, 181). Daar ter plaatse komt ook over het woord als heilsmiddel, wat het op zich zelf voor ZWINGLI niet is, de sterkste uitdrukking voor: „Spiritus sanctus, de „via ordinaria loquendo, nemini fidem largitur nisi praecedenti concione „... sed per et cum verbo operatur et efficit fidem.” Vg. SIGWART bl. 213. Zou ZWINGLI aldus ter wille van den vrede zijne geheele geloofsleer verloochend hebben? Of is de bijvoeging: „de via ordinaria loquendo” eene voldoende beperking van de kracht, hier aan het woord toegeschreven?

kenis der Schrift eerst, voor zoover het geloof reeds aanvankelijk ontwaakt is. Beide voorstellingen volgen consequent uit hunne beschouwing van het geloof, dat bij den een religieus-dogmatisch is, bij den ander religieus-ethisch. God is, volgens ZWINGLI, niet gebonden aan deze of gene wijze van werking: het lezen der Schrift kan ons onze eigene behoefte openbaar maken, en ons wijzen op den weg ter bevrediging daarvan. Het gelooven zelf geven, dat kan het aanschouwen van het geloofsleven in anderen of het ons verdiepen in de uitdrukking daarvan niet; maar het reeds bestaand geloof versterken en vermeerderen, en ons daartoe opleiden, dat is zijne taak, ja zijne eerste en onmiddellijkste vrucht. De Schrift is alzoo geenszins een boek, waaruit ons verstand de kennis van eenige waarheden put; als zoodanig heeft zij voor het geloof geene waarde. Die waarde bestaat in haren zedelijken, religieuzen invloed. Zoo heet het: „*lucis spiritualis instrumentum externum verbum est, per quod Deus nonnumquam operatur, nonnumquam vero sine verbo, sola mentis illustratione* 1).” De Schrift en haar invloed kan het werktuig zijn, waarvan de „*lux spiritualis*,” d. i. de Heilige Geest zich bedient om den mensch te verlichten, en één der factoren van het proces, dat in den mensch het geloof tot stand brengt. Natuurlijk is deze factor nimmer aanvangspunt: te recht heeft ZWINGLI de eerste kiem van alle geloof aan inspiratie toegeschreven: maar zoodra die kiem aanwezig is, kan de invloed der Schrift daarop verder voortbouwen, al is tot elke verhooging of vermeerdering van het gelooven eene nieuwe inspiratie noodzakelijk. Alleen als een, als het allerkrach-

1) V, 5.

tigst hulpmiddel misschien tot het geloof, kan ZWINGLI van de prediking des woords hebben geschreven: „Deus nos regenerat per praedicationem verbi et fidem Evangelii ¹⁾.” Onmisbaar is het niet: hoe zou anders van de „fides Senecae, sanctissimi viri, ²⁾” sprake kunnen zijn? Is het hebben van Gods geest, d. i. het geloof, reeds noodig om de Schrift te verstaan, die het woord Gods is, d. i. naar haren geïnspireerden, religieuzen inhoud: hoe kan dan de Schrift zelve wederom het geloof geven? De inhoud van het woord Gods of het voorwerp van het geloof: „Deum „Deum nostrum, nos populum ejus esse,” vond ZWINGLI even goed in zijn geloovig gemoed als in de Schrift, en er is vaak eene zoo willekeurige exegese als de zijne noodig, om uit haar altijd slechts deze godsdienstige grondgedachte met hare uitwerkingen en toepassingen af te leiden. Hij echter leidde ze daaruit af: en zoo, door het reeds geloovig gemoed verklaard, werd de Schrift een steun en toets voor zijn geloof en het fundament voor den opbouw der kerk.

Dat ZWINGLI werkelijk aan den Bijbel voor het geloof der individuen geene andere beteekenis geeft, volgt reeds uit den eisch, dat het bezit daarvan aan het gebruik der Schrift zal voorafgaan, terwijl het alzoo niet wederom de vrucht van schriftgebruik kan zijn. In de uitlegging van het 17^{de} artikel bestrijdt hij het katholiek gevoelen, alsof de Paus over de uitlegging der Schrift zou moeten oordeelen en beslissen. Eigenlijk kan alleen hij, die een woord gesproken heeft, den waren zin daarvan bepalen, zoo beweert hij. „Es ist nichts als Hochmuth, dass Jemand den Verstand des Wortes Gottes anderswo sucht als bei Gott allein ³⁾.” Dus alleen Gods

¹⁾ VI, b, 256.

²⁾ III, 633, volg.; VIII, 179.

³⁾ I, 231.

geest in ons kan het door God voorheen geïnspireerde verstaan. Maar niet, gelijk SCHENKEL ¹⁾ wil, alsof nu alleen deze geïnspireerde denkbeelden van vorige eeuwen, door ons opgenomen, de godsdienstige waarheid doen kennen. Want, zoo gaat ZWINGLI onmiddellijk met een sprong in de redeneering, van het verstaan der Schrift tot het verstaan der godsdienstige waarheid voort: „das lehrt Christus: Sie werden Alle von Gott gelchrt werden. Joh. VII, 45. Jer. XXX, 31. Ich werde mein Gesetz in den gläubigen Herzen schreiben.“ Dus: God geeft ons den inhoud van het geloof, of zijne wet, en niet slechts de vatbaarheid om zijn woord in anderen, d. i. de Schrift, recht te verstaan. Zoo ook verder: „wieder spricht er Joh. XVI, 13: Wenn der Geist der Wahrheit kommen wird, wird er Euch alle Wahrheit lehren. Der Geist Gottes lehrt Gottes Meinung in den Herzen des Menschen nicht durch der Papstes noch keines Menschen Wort“ d. i. niet alleen Gods meening met wat Hij in de Schrift sprak, maar Gods wil in het algemeen. „Auch steht Joh. II, 20: Ihr bedurft nicht, dass Euch jemand lehrt, sondern wie Euch die Salbung d. h. das Einsprechen des göttlichen Geistes lehrt von allen Dingen, also ist es auch wahr und es ist kein Betrug darin. Wer möchte den Willen Gottes anders lehren als Gott selbst? ²⁾“ 't Is duidelijk: terwijl ZWINGLI voor het verstaan der geïnspireerde waarheid weder inspiratie noodig acht, is deze laatste niet louter een hulpmiddel om de produkten der eerste in zich op te nemen, maar eigenlijk daarmede identisch. Het voorwerp des geloofs zijn geenszins eenige waarheden, vroeger geopenbaard, en die nu door middel van schriftelijke

¹⁾ T. a. p. bl. 185, volgg.

²⁾ I, 231.

of mondelinge overlevering ter onzer kennis moeten komen. Een historischen inhoud der openbaring kent hij niet: de vernieuwing des gemoeds, die wij geloof noemen, komt bij elk individu nog steeds even zelfstandig tot stand, en de overtuigingen, daaruit afgeleid, eveneens. Met andere woorden: hij verwerpt in dezen zin de *necessitas Scripturae Sacrae*. Reeds het feit, dat het geloof bij hem geenszins een kennen of weten is, verhindert hem de Schrift tot bron daarvan te maken. Wel stemt hij de bewering van HIERONYMUS EMSER toe: „peccatum est quicquid Deus nec verbo nec facto docuit ¹⁾,” en doordien hij den inhoud van zijn geloof kent als gelijk aan dat, wat de Heilige Schrift ons voorhoudt, kan hij zeggen: „quid quaeso a nobis per universas quatuor istas orationes dictum est, quod a verbis sacris alienum sit? Cupiam unicum jota ostendi, quod non sit ex caelesti thesauro depromptum, quanquam aliis verbis, quo omnia fierent dictum planiora tum magis obvia.” Maar waarom is alles wat God niet geleerd heeft, „peccatum?” ZWINGLI antwoordt: „Nam, ut solus bonus est, ita bonum ab alio quam ab eo proficisci nequit.” Alzoo wederom: omdat al wat hij waars en goeds vindt, in of buiten de Schrift, volgens zijn systeem aan God als bron en oorzaak wordt toegeschreven en als vrucht der werking van Gods geest wordt beschouwd. Daarmede wordt alzoo het woord Gods van de Schrift geheel onafhankelijk gemaakt, en heeft dus SIGWART ongelijk hieruit af te leiden (door „verbum Dei” als Schrift op te vatten), dat volgens deze plaats van ZWINGLI, dien hij daarom van inconsequentie beschuldigt, „die Schrift die einzige und alleinige Quelle des göttlichen

¹⁾ III, 118. („Facile admisero etc.” bl. 119).

„Willens” zou zijn ¹⁾. Te ontkennen is het echter niet, dat mede ten gevolge der begripsverwarring in de beteekenis van „woord Gods,” ZWINGLI in zijne vroegere werken aan de Schrift eene beteekenis voor het geloof toekent, die hij haar later niet meer gaf, en die ook geenszins in zijn systeem past. B. v. „cuius prophetae licere, quo veritatem scripturarum omnes doceantur ac omnes consolationem per Dei verbum capiant, quod solum quietem praestare potest humano desiderio” heet het in den *Archeteles* ²⁾. Zoo, zonder nadere bepaling, aan de Schrift de vruchten der werking van Gods geest of van het geloof toe te schrijven en haar als onzen eenigen troostgrond te beschouwen, is niet Zwingliaansch. Evenmin wanneer hij elders ³⁾ de woorden: „oportet menti superne instillari” omschrijft door de uitdrukking: „non supervacaneam esse legem et voluntatis divinae expositionem.” Deze *Lex* en *expositio* namelijk is bij hem wel niet de Schrift zelve, maar toch de daarin vervatte, of liever, door haar gepredikte, concrete zedewet. Men vergete niet, dat de moeilijkheid om het goed recht van beiden, Schrift en geest te gelijker tijd te handhaven, — eene moeilijkheid, die later de leer van het *Testimonium Spiritus Sancti* te voorschijn riep, — aan ZWINGLI gansch en al onbekend was, gelijk wij dat later zullen bespreken.

Van dit standpunt, waarop al wat waar en vroom is vrucht heet van de werking van Gods geest, en waarop toch de Heilige Schrift onmisbaar is, zij het ook om andere redenen, en eene éénige, schoon negatieve waarde en beteekenis bezit, verwondert het ons niet, dat het van de laat-

¹⁾ T. a. p. bl. 48. Van den anderen kant is SCHENKEL's (t. a. p. bl. 144, 145 noot), beschuldiging van STEWART ongegrond, dat deze aan ZWINGLI woorden van zijn tegenstander in den mond legt.

²⁾ III, 71.

³⁾ IV, 106.

spraken bij de Heidenen vruchten van Gods geest zag. Ook dezen verkrijgen hunne godsdienstige denkbeelden door openbaring, *revelatio*, en geenszins door verstandelijke reflectie. „Tanguntur numinis virtute ¹⁾,” voor zover zij geloof hebben: „veritas ubicunque adest, e spiritu „sancto est ²⁾.” Reeds zijne definitie van „divina oracula ³⁾” meermalen door ons aangehaald, bewijst dit voldoende. En gelijk hij in de groote Heidenen de werking van Gods geest of inspiratie vindt, zoo natuurlijk evenzeer in latere geslachten. ZWINGLI spreekt van „divus JACOBUS, divus „JOHANNES ⁴⁾” maar evenzoo van „divus AMBROSIVS ⁵⁾.” Ja hij verklaart ergens ⁶⁾: „ex divinis litteris aut theologis „omnia haurimus,” waar de Schrift en latere godgeleerden dus op ééne lijn worden gesteld; gelijk ook LUTHER steeds op den in de kerk levenden geest van Christus en zijne uitspraken buiten de Schrift om heeft gewezen. Maar deze had daarbij de empirische kerk op het oog, en leidde er daarom uit af, dat de aanneming van het traditionele dogma een essentiëel bestanddeel is van het Christelijk geloof. Daarentegen stelde het Calvinisme in zijne scherp en meer energisch reformeerende richting de Schrift als bolwerk in den strijd tegen het Katholicisme veel hooger, en gaf haar een specifiek aanzien tegenover de latere kerk. — ZWINGLI schroomt zelfs niet zijne eigene *Brevis Isagoge* „irfallibilis” te noemen ⁷⁾. Hij was zich immers bewust, dat het geloof, waarvan hij in dat werk rekenschap aflegde, door God zelve in hem was gewerkt. En op dien titel mocht volgens hem elk vroom Christen aanspraak maken, die tot geloof gekomen was en alzoo een drager van Gods geest kon heeten.

¹⁾ VI, a, 285.

²⁾ IV, 89.

³⁾ IV, 95, vg. hierover boven bl. 124 volg.

⁴⁾ IV, 45; III, 201 enz. ⁵⁾ III, 551. ⁶⁾ IV, 52. ⁷⁾ I, 231.

Bij de Zwingliaansche geloofsleer kan de grond des geloofs niet anders zijn, dan wat wij als bron daarvan leerden kennen: de ervaring van in onmiddellijke betrekking tot God te staan en door zijn geest geïnspireerd te worden. De stelling zal wel geen nitvoerig betoog behoeven, dat het begrip van wat in onzen tijd „geloof op gezag” heet, voor ZWINGLI in 't geheel geen zin zou hebben gehad. De man, die in zijn geloofsleven iets geheel anders zag dan bekendheid met metaphysische en historische waarheden, die aan het geloovig gemocd eene heerlijker en zegenrijker taak aanwees dan die om over vraagstukken te beslissen, welke gansch en al buiten hart en leven omgaan, zou over onze terminologie zeer verbaasd gestaan hebben. En over onze begrippen zelven niet minder. Geloof als de bewustheid van Gods geest te hebben en daardoor geleid te worden, van in de onmiddellijkste betrekking tot onzen God te staan, dat was de leus van den grooten Hervormer. Maar de kerken, die op hem als op een harer grondvesters roemden, lieten zijne grootsche gedachten onderdrukken en verkwijnen, en gingen zweeven bij een historisch geloof, door ZWINGLI zelven als ijdel en nietig gebrandmerkt. Hiermede beweren wij natuurlijk niet, dat onder de heerschappij der orthodoxie in het leven de ethische beteekenis van het geloof op den achtergrond trad, alsof er onder hare vanen minder geloofskracht en geloofsmoed, minder geloofsleven gevonden werd, dan in de partijen, die tegen haar reageerend optraden, en die het dikwijls nog erger maakten. Neen, ook hier droeg het waarachtig geloof, gelijk ZWINGLI zoo nadrukkelijk gezegd had, altijd en ovcral denzelfden stem. Toch ging dit buiten het systeem der orthodoxie om. Want ondanks de pogingen, — in de leerstukken van het *Testimonium Spiritus Sancti*, de onbewijsbaarheid

van Gods bestaan voor het denken enz. zichtbaar, — om dat zuiver ethisch karakter te handhaven, overwoekerde een historisch geloof dit al zeer spoedig, zoo niet in de vrome rechtzinnigen zelve, dan toch in de leerscholen der orthodoxie. Anders bij ZWINGLI. Is het geloof de toestand van den nieuwen, wedergeboren mensch, en zijn de godsdienstige voorstellingen alleen formuleeringen voor het denkend verstand van datgeen, wat de geloovige zelf ervaart en ondervindt, dan kan er van een gelooven op grond van dingen, die buiten ons eigen innerlijk leven omgaan, b. v. van historische feiten, geene sprake zijn. Nog minder van een gelooven, omdat anderen gelooven. Dat ZWINGLI de geestelijke afhankelijkheid voorbijzag, waar in de geloovige tot de gemenschap waartoe hij behoort staat, en evenmin den grooten invloed in aanmerking nam, dien deze, en vooral de profetische geesten daarin, op hem oefenen en oefenen moeten, zal zijn geloof kracht en duurzaamheid bezitten: dat is eene fout, die hij met geheel het Protestantisme, althans in zijne hoofdvormen, deelt. Dit plaatst het wezen der vroomheid in eene louter individuele of persoonlijke betrekking tusschen het geloovend gemoed en zijnen God, zonder aan de kerk als gemeenschap der geloovigen grootere beteekenis voor het individu toe te kennen, dan dat zij eene instelling tot stichting en bevordering der godsvrucht in de enkele leden is. Zelfs van LUTHER geldt dit, al vat hij de betrekking tusschen de *ecclesia invisibilis* en de *ecc. visibilis* inniger op, en al treedt (schoon om andere redenen) de leer van de kerk en het beroep op haar bij hem meer op den voorgrond. Het Anabaptisme wilde wel te recht deze oorspronkelijk Christelijke idee redden en handhaven, maar leed in den vorm, waarin het toen optrad, aan gebreken, die een blijvend en zegenrijken daarvan invloed op het Protestantisme onmogelijk maakten.

Uitdrukkelijk heeft ZWINGLI zich verzet tegen elke voorstelling, die het geloof der individuen van factoren, die op een andersoortig gebied liggen, afhankelijk maakt, gelijk dit in het Katholicisme met zijn kerkgeloof, in de protestantsche orthodoxie met haar symboolgeloof, in latere richtingen met haar bijbelgeloof het geval was.

Dat hij vooral in zijne eerste periode al zijne krachten aan de bestrijding van het katholieke geloofsbegrip (geloof als het aannemen van zoogenaamde geloofsovertuigingen op het gezag der, bovendien nog feilbare, kerk) wijdde: dat juist was het, wat hem zijne plaats onder de Hervormers aanwees. Natuurlijk vinden wij geen punt zoo vaak door hem behandeld als dit: nogtans niet met die eenzijdige, negatieve kritiek, die vergeet dat in het rijk des geestes de reinigende werkzaamheid of de bestrijding van dwalingen wel onmisbaar, maar geenszins de hoogste en belangrijkste arbeid is. Daartoe was ZWINGLI te zeer een organizeerende geest, te praktisch en positief. Wil men eene heerlijke proeve hiervan: men leze de *Explanatio* van het eerste der 67 artikelen, voor het eerste twistgesprek te Zurich opgesteld: „Quicumque Evangelium nihil esse dicunt nisi „Ecclesiae calculus et adprobatio accedat, errant et Deum „blasphemant 1).” Ook de *Explanaciones* van het 5^{de} 2) en 16^{de} 3) artikel bevatten veel hierover. „Impium esset „si quod Deus ipse dixit, opus habere diceremus hu- „mana autoritate” 4): dat is zijne leus. De „humana „autoritas” wordt nu het monster, dat hij bestrijdt; Gods geest de éénige, algenoegzame grond en bron van het geloof, het beginsel waarvoor hij kampt, en zijn wapen tevens. — En evenzeer hebben ook de andere

1) I, 195 volg.

2) I, 228 volg.

3) I, 202 volg.

4) III, 54.

Hervormers herhaaldelijk en uitvoerig de *fides implicita* der katholieke kerk met hare uitvloeisels in de scherpste taal veroordeeld. Maar toch, als onder leiding van MELANCTHON, vooral sedert 1529, de onderhandelingen begonnen, of men dan toch niet zich met de katholieke kerk kon verstaan, legt de eerste steeds den grootsten nadruk daarop, dat de Protestanten in de voornaamste dogmata geheel eenstemmig met de kerk (d. i. de historische, katholieke kerk) dachten. En hierbij was alleen van eenstemmigheid in dogmata ¹⁾ sprake, alsof dat *religio* en *fides* ware, alsof de grondslag der kerk op metaphysisch gebied ware te zoeken. En als ware dit nog niet genoeg, LUTHER ging nog verder. Gedurende en na den avondmaalsstrijd eischte deze geregeld het voor waar houden van Triniteit, Consubstantiatie, enz., omdat de kerk altijd zoo geleerd had; en dat in de uitdrukkelijkste en hardste woorden ²⁾. Sedert gelooven het voor waar houden der zuivere leer geworden was, moest het wel daartoe komen. CALVIN daarentegen handhaaft in beginsel altijd de éénige autoriteit van de Schrift tegenover de kerk.

Hoe ZWINGLI tegen het protestantsch kerkgeloof als symboolgeloof optrad, leert de *Elenchus in Catabaptistarum strophas*. De laatsten hadden verklaard: „articuli, in quibus consensimus, hi sunt: baptismus, abstentio, fractio panis, devitatio abominabilium et pastorum in Ecclesia, gladius, jusjurandum.” Tegen dit denkbeeld van

¹⁾ Vg. het slot van de *Conf. Aug.* (Corp. Ref. II, 446, 475) „nos cavisse, ne qua nova et impia dogmata in ecclesias serperent. — Nos autem, malvertere in tales, si qui contentur proferre quicquam contra S. S. aut ecclesiam catholicam. — Hanc doctrinam, quam confessi sumus, consentaneam esse Evangelio Christi et ecclesiae catholicae.”

²⁾ XX, 128, 140 enz. Gelooven wordt rondnit door hem gedefinieerd: voor waar houden wat Schrift en Kerk leeren, XXXII, 402.

„consensus” verheft ZWINGLI zich nadrukkelijk ¹⁾. „Si mortui estis cum Christo elementis hujus mundi (Col. II: 20), qui fit ut decreta sive dogmata constituatis tanquam in mundo sitis? Sed scio quid dicturi sitis: haec non esse humanas constitutiones, sed divina oracula. Ad quae nos: cur ergo dicitis vos ista tractavisse atque consensisse?” Zijn het waarlijk zaken, zoo redeneert ZWINGLI, waarover uw geloovig en door Gods geest verlicht gemoed tot u spreekt, hoe kunnen zij dan eene partijleus wezen? Dan moet gij immers daarin overeenstemmen met de algemeene kerk der geloovigen. „Si divina sunt, cur articulos adpellatis vestrae conjurationis? cur humanum stercus vestrum ori dominici verbi oblititis? Sin minus, cur nova decreta imponitis cervicibus fratrum vestrorum? Vultis igitur dominare in sorte domini et furtim in captivitate abducere laqueumque injicere fratrum libertati. Naam quocunque vertamini, nihil habetis opus novis articulis, nihil habet opus divina providentia isto vestro consensu, quae nihil aliud est quam conspiratio. . . . Quo modo haereticus non est qui in certos articulos conspiravit?” Het is het dogmatisch separatisme, dat ZWINGLI hier ten onrechte aan de Anabaptisten verwijt ²⁾: doch zijn afkeer

¹⁾ III, 388.

²⁾ De strijdvragen tusschen ZWINGLI en de Anabaptisten op het twist-gesprek te Zurich behandelen geene eigenlijke dogma's, maar alleen de praktische nitvloeisels van hunne geloofsovertuiging omtrent het Godsrijk, dat zij niet langs trapsgewijze ontwikkeling van het bestaande, maar plotseling in al zijne idealiteit wilden verwezenlijken. Zij zelve spreken in dit gesprek van de eigenlijke dogmatische meeningen, vooral in de eschatologie, die ZWINGLI hun in den *Elenchus contra Catabaptistarum* strophijs verwijt, geen enkel woord. Ook de *Confessio Augustana* heweert, dat het leerstuk der herstelling aller dingen eene anabaptistische dwaling is. ¹⁾ Blijft echter nog zeer de vraag, in hoever deze zelve daarin, gelijk over

van hen had een dieper grond. Al de moeilijkheden om zich tegenover hen op zijn standpunt te handhaven en te rechtvaardigen, die hij zoo levendig gevoelde, maakten hem bitter en onrechtvaardig. Geen wonder! Zij spraken slechts de consequentiën van zijne eigene beginselen uit, en wilden die, radicaal als zij waren, zonder eenige accommodatie aan het bestaande, verwezenlijken. Alleen aan de vrees voor de gevaren, die den burgerlijken staat van hunne zijde schenen te bedreigen, en dus voor de praktische gevolgen van hun invloed, hadden zij de miskennis, die vaak nog tot op den huidigen dag hun deel is, en hunne schandelijke onderdrukking door de Zwingliaansche partij te Zurich te wijten. ZWINGLI'S onverdraagzaamheid tegenover hen was meer eene politieke dan eene kerkelijke, doch de eerste laat zich evenmin als de laatste rechtvaardigen. Met dat al blijft de boven aangehaalde plaats merkwaardig als getuige van den afkeer, dien ZWINGLI had van allen geloofsdwang onder formuleering der geloofsovertuiging, gelijk dat op zijn standpunt niet anders mogelijk was. Zijne beginselen moesten hem in dezen tot eene vrijzinnigheid leiden, in de zestiende eeuw waarlijk zonder voorbeeld.

Maar dan de Schrift? Hoe hoog ZWINGLI deze stelde, volgt reeds uit het feit, dat b. v. GOEBEL ¹⁾ in wat men het formeele beginsel van het Protestantisme noemt, het eigenaardige van het Zwinglianisme kon zoeken. Maar het

het geheel in het omhelzen van bepaalde leerstellingen, een onmisbaar kenmerk des Christens vonden. Alleen hunne tegenstanders beantwoordden die bevestigend.

¹⁾ *Die religiöse Eigentümlichkeit der lutherischen und reformirten Kirche*, 1836. Al heeft dit gevoelen na de onderzoekingen van SCHRECKER, BURGER, SCHWEIZER, BAUR e. a. niet de minste sympathie bij wetenschappelijke godgeleerden gevonden, is het nog een zeer gewoon beweren der Neo-Lutheranen.

denkbeeld: gelooven omdat een boek, zij het ook nog zoo heilig en ademt het ook Gods geest in de hoogste mate, het uitspreekt; — 't zal wel noodeloos zijn te ontwikkelen, hoe dit bij ZWINGLI's geloofsleer geheel onmogelijk was. Reeds vroeger handelden wij daarover. Hier vermelden wij nog slechts het merkwaardige feit, dat ZWINGLI zelfs de geldigheid van de positieve geboden der Schrift geenszins op grond van dit hun historisch gezag handhaaft, maar omdat zij overeenstemmen met de door God in het geloovend gemoed geschrevene zedewet. „Divinae vero leges, quae ad internum hominem pertinent, aeternae sunt: nunquam enim abolebitur, ut proximum non debeas amare sicut te ipsum, ut furtum etc. inter flagitia non reputentur. Legem autem aeternam vel perpetuam Dei esse voluntatem ista probant quae Rom. II, 14 de exlegibus scripta sunt, quod ii videlicet ostendunt legem in mentibus suis esse promulgatam, quum ea faciunt quae lex jubet: tametsi tabulae legis ipsis non sint praefixae. At in corda nemo scribit nisi solus Deus. Atque ut facilius facias Deique sapientiam agnoscas, hanc legem, quam naturae vocant, amore velut condimento quodam edulcat, sic diligens: diligito proximum ut te ipsum ¹⁾.” De *Testimonia Scripturae sacrae*, die hij telkens aanhaalt, hebben eene andere beteekenis, dan de loca probantia der latere dogmatiek. Zij dienen om zijne overtuigingen te handhaven op den éénigen grondslag, waarop hij zich tegenover alle partijen rechtvaardigen kon, omdat alle dien erkenden. Niet alleen dat hij b. v. in den Avondmaalsstrijd de bewijzen uit het geloof laat voorafgaan aan de getuigenissen uit de Schrift ²⁾, ook elders staat deze bij zulke aanhalingen, niet tot bewijs der waarheid, maar tot beves-

¹⁾ III, 203.

²⁾ III, 177; IV, 55.

tiging van het geloof daaraan, nevens de schriften van geloovigen uit alle eeuwen. Niet de historische Schrift, maar de onzichtbare kerk is volgens ZWINGLI de onfeilbare rechter, die in geloofszaken beslist, en aan wiens oordeel ook de paus is onderworpen ¹⁾.

Allermerkwaardigst spreekt ZWINGLI zich hierover uit in zijn antwoord aan VALENTIN COMPAR ²⁾: „Keine Kirche kann das wesentliche Evangelium, das ist Christum, keine auch kann den Glauben, den ein Jeder dem Evangelio hat, d. i. das Vertrauen, das ein Jeder in Christum hat, kann ihm kein Mensch geben noch nehmen. Jetzt musz ich dir sagen, wie man die Schrift oder den Buchstaben des Evangelii bewähre. Lasz dir sein, wie ein alter Landmann zu Uri sei, der alle Landrechte geholfen zu machen, ehe sie jemals geschrieben wurden, und der eigentlich das Landrecht wuszte, und dabei gerecht und treu sei, und sei das geschriebene Landbuch verloren, und kämen viele und bringen Bücher hervor, und streite ein Jeder, sein sei das rechte Landbuch, und seien aber die Bücher nicht alle derselben Meinung. Wie wölttest du Ihm thun? Wölttest du darüber lassen erkennen, welches das rechte Landrecht wäre? Nein: denn es möchte darin wohl gefehlt werden, denn die jungen wuszten nicht an den Landrechten zu erkennen, welches das rechte wäre: aber der einige alter, frommer, wohlwissender Landmann, der würde erkennen, welche die rechten alten Landrechte wären.“ 't Kon hier schijnen, alsof hij met dien ouden landman de apostolische kerk, of althans de vroegste getuigen van het Christendom, de Schrift bedoelt, als bevoegd om over de vaststelling van de echte

¹⁾ III, 313.

²⁾ II, a, 13.

documenten des geloofs te beslissen. Zoo heeft ook de Gereformeerde kerk het uitschiften van de apocrypha uit de canonica, en in den eersten tijd ook het onderscheiden tusschen *ὁμολογουμένα* en *ἀντιλεγόμενα* nooit aan het testimonium Sp. Scti overgelaten, maar wel degelijk daarvoor historische kritiek aangewend. Daarentegen stelde LUTHER zijn geloof tot rechter over den canon, en in praxi werd vaak ook de exegese daardoor beheerscht, hoewel hij in theorie het geloof altijd aan de letter van den canon der Schrift gebonden achtte ¹⁾. Het eerste had hij geheel met ZWINGELI gemeen, bij wien ook het (subjectief) geloovig gemoed hierin beslist. Dit blijkt uit hetgeen onmiddellijk op het boven aangehaalde volgt. „Der alte treue Landmann ist
 „der gläubige, in welches Herz Gott seine Gesetze geschrie-
 „ben hat, und hat sein Gebot in sein Gemüth gegeben,
 „Jerem. XXXI, 31; welcher gläubige aus dem innern
 „Glauben und Kunst, die ihm Gott gegeben hat, den
 „äusseren Buchstaben bewähret, ob er den wahren Land-
 „rechten, das ist der wahren göttlichen Lehre, gleichför-
 „mig sei oder nicht... Denn die ganze Welt der Christ-

¹⁾ Dit specifiek gezag van den canon spreekt LUTHER het eerst uit na het Leipziger gesprek met Eck, 1519. Het verhinderde hem echter niet telkens weder de meest willekeurige bepalingen te geven van waarde en gezag, zoowel van den canon in zijn geheel als van afzonderlijke schriftten of plaatsen daarnit. Alle historische en kritische vragen hebben voor hem niet het minste belang. „Es sind Fragen und bleiben Fragen, die ich nicht will auflösen: es liegt auch nicht viel dran. Wenn ein Streit in „der heiligen Schrift vorfällt, und man kann ihn nicht ausgleichen, so „lasse man es fahren“ (XLVI, 175 enz.). Bij de geheel éénige, speciefieke beteekenis, die ZWINGELI en CALVEYN (schoon onderling zeer verschillend) aan de Schrift toekenden, was zulk eene laxheid omtrent haar voor het Schriftgezag veel scherper en abstrakter, maar de onverschilligheid omtrent haar historisch karakter blijft.

„gläubigen, die bewährt aus ihrem Glauben, Erkenntnis
 „und Kunst, die Ihnen Gott in ihren Herzen gegeben hat,
 „ob des Papstes und seiner Anhänger, auch aller anderen
 „Lehre dem Glauben, den sie in Gott haben, und der
 „Kunst Gottes, die sie von Gott gelehrt sind, gleichför-
 „mig sei oder nicht,“ enz. Alzoo moet men bij geschil-
 len over godsdienstige waarheden zijne toevlucht nemen
 niet tot Kerk of Schrift, maar tot de door God aan el-
 ken geloovige in het hart gegevene openbaring. Ik ont-
 ken niet, dat ZWINGLI op dit punt iets zwevends heeft,
 dat bij dien ouden landman, die het landrecht mede had
 ontworpen, eene gedachte aan de schrijvers der Heilige
 Schrift doorschemert: maar de plaats in haar geheel is te
 dwingend, dan dat wij daar de historische Schrift, en niet
 veel meer de onmiddellijke openbaring in het geloovig gemoed,
 als rechter in zaken des geloofs gehandhaafd zouden zien.

Lijnrecht staat onze Hervormer hierin tegenover CAL-
 VIN'S eenigszins juridisch vasthouden van de Schrift als
Codex, en LUTHER'S Schrift- en kerk-autoriteit in diens
 latere periode. 't Riekt naar het idealisme der Anabap-
 tisten, en is een sterk bewijs van ZWINGLI'S geestverwant-
 schap met hen, (al veranderde hij later om andersoortige
 redenen van gevoelen), dat hij in godsdienstgesprekken
 aan de Zuricher gemeente, en overal aan de vergadering
 der geloovigen, het onbeperkte recht van beslissing in gods-
 dienstzaken toekent ¹⁾. „Ecclesia, quae est Christi sponsa,
 „et pastorem et verbum exterius iudicat per verbum Dei,
 „quod in mentibus fidelium scriptum est ²⁾. Piam mentem
 „in nullo verbo quam Dei quiescere, sic est omnium
 „piorum adstipulationibus unanimiter conclamatum, ut nul-

1) I, 71, 148, 470 enz. III, 72, 73.

2) III, 135.

„lis testimoniiis sit opus, praeter” de aanhaling van Psalm 77, 4, „Renuit consolationem accipere anima mea, etc.,” welke plaats toch ZWINGLI zelf zeker niet een „bewijs” zal hebben willen noemen ¹⁾. Er is slechts ééne *pietas*, ééne *religio*, ééne *fides*, omdat Gods geest, die deze schenkt, één is: dus moeten alle overtuigingen en gezindheden, die uit het geloof voortkomen, met elkan- der in volkomen overeenstemming zijn; en dus ook met de Schrift, die immers eveneens eene vrucht van het geloof, van de werking van Gods geest, d. i. geïnspireerd is. Van- daar dat ZWINGLI tegen de Anabaptisten kon aanvoeren: „quotiescunque manifestis scripturae locis huc adiguntur ut dicendum esset: cedo, protinus spiritum jactant et scripturam negant. Quasi vero coelestis spiritus scrip- turae sensum, quae eo solo inspirante scripta est, nes- ciat, aut sibi ipsi sit alicubi contrarius ²⁾.” In dezen zin kon hij zich op historische getuigenissen beroepen en verklaren: „Haec est summa fidei praedicationisque nos- trae, qua utimur per Dei gratiam, parati cuivis rationem reddere: non enim vel jota unum docemus, quod non ex divinis oraculis didicerimus. Neque adserimus senten- tiam ullam, cujus non primarios ecclesiae doctores, pro- phetas, apostolos, episcopos, evangelistas, interpretes, sed priscos illos, qui purius ex fonte hauserunt, auctores ha- beamus. Id fatebuntur qui scripta nostra viderunt et expenderunt ³⁾.” Zóó heeft ook MELANCHTHON gespro- ken, maar in den tijd, waarin hij juist om zich met de katholieke kerk te kunnen verstaan, reeds een vast en als het ware tastbaar leersysteem noodig had. Want als grond- slagen van scherp bepaalde formulieren van eenigheid kon-

¹⁾ III, 177.

²⁾ III, 359.

³⁾ IV, 67.

den uitspraken van het gemoed, die altijd eenigszins zwevend blijven, bezwaarlijk dienen.

Toch kon zulk een beroep op de overcenstemming tusschen zijne geloofsovertuiging en die der vromen van alle eeuwen slechts eene rechtvaardiging van het gelooven zijn. Als bewijs voor de waarheid van het voorwerp zijns geloofs heeft dit ook bij ZWINGLI nimmer gegolden. De grond van dit laatste lag voor hem alleen in de ervaring van onmiddellijk van God afhankelijk te wezen, maar tevens van alles van Hem te mogen hopen en vertrouwen, van door Hem geroepen, door zijnen geest bezielde te zijn. In den *Sermo de Claritate etc.* ¹⁾ voert hij de tegenwerping van sommigen aan tegen zijn beweren, dat Gods woord in ons binnenste spreekt en zijn licht, het bewijs zijner waarheid, zelf in zich medebrengt: „quis vero me certior rem faciet, num Dei sit ea cui adhaereo sententia; „quis me certum reddet illam revelationem divinitus accipisse?” ²⁾ ZWINGLI'S éénig antwoord bestaat eigenlijk in eenige tirades tegen menschelijk gezag, waaraan hij dit toevoegt: „idem ille, qui eum illuminavit, etiam tibi „lucem suam immittet, ut certo intelligas eum a Deo institutum esse et verba ipsius divinitus proficisci. Non „sentio, inquis. Ex eorum ergo es numero, qui aures „habent et non audiunt ³⁾.” Natuurlijk: het geloof moet ondervonden, ervaren worden: van bewijzen daarvan kan geen sprake zijn, tenzij men geheel subjectieve bewustheden, die zeker voor het subject eene overtuigingskracht hebben, sterker dan alle menschelijke redeneeringen, bewijzen wil noemen. Dus kent ook alleen het geloovend gemoed dien grond des geloofs: „hanc rem (fidem) solus

¹⁾ I, 89.

²⁾ I, 98.

³⁾ t. a. p.

„*plac mentes norunt. Experientia est: nam omnes pii cam*
 „*experti sunt* 1).” „Empfinden, experiri, sentire,” dat zijn
 ZWINGLI'S uitdrukkingen voor den grond van godsdienstige
 overtuigingen. „*Dum verbi vim non sentis, errores tibi*
 „*ignoscendi* 2). *Dei virtutem intra me ipsum sensi, unde*
 „*scio me a Deo doctum esse* 3). *Sancti homines experti*
 „*sunt Deum omnia esse* 4). Der geistliche vertraut kei-
 „nem Sinne als dem, welchen Gott eingibt: er urtheilt
 „alles, er schmeckt gleich, ob die Lehre allein von Gott
 „sei, denn er hat sie empfunden 5).” Evenzoo heeft LU-
 THER in zijne eerste, echt reformatorische periode onop-
 houdelijk gesproken van den heerlijken zielevrede, het za-
 ligmakend gevoel, dat het geloof ons geeft, en dat in de
 allerheerlijkste kleuren en met de sterkste bewoordingen
 geschilderd 6). Ook CALVIN spreekt op de bekende plaats:
 „*Lege Demosthenem, aut Ciceronem, etc.*” 7) eene derge-
 lijke gedachte uit: maar zijne positieviteit drong hem dit
Testimonium animae spoedig weder vast aan de Schrift te
 verbinden, wat bij zijn sterk op den voorgrond stellen van
 het moment der *cognitio* in de *fides* en van de *doctrina* als
 voorwerp des geloofs ook onvermijdelijk was. Bij ZWINGLI
 daarentegen wordt niet alleen het geloof zelf eene zaak van
 ervaring genoemd: „Der Glaube empfindet in ihm selbst,
 „dass uns Gott mit seinem Geiste inwendig sichert 8);”
 maar ook de daarop gebouwde geloofsovertuiging: „Der
 „Gläubige empfindet es auch, dass sein Gott ein unsicht-
 „barer sei 9).” Deze ervaring heeft evenwel met het on-
 bestemde lust- en zaligheidsgevoel, den *raptus* en *ἔκστασις*
 van mystieken en piëtisten niets gemeen. Het is het hel-

1) III, 130.

2) I, 79, 80.

3) I, VIII, 1.

4) III, 30.

5) I, 96.

6) III, 165.

7) O. a. XXVII, 38, 43, 184.

8) II, b, 11.

9) II, a, 393.

dere besef van volkomene harmonie met alles wat in en om ons is, of zooals ZWINGLI het uitdrukt ¹⁾: „fides „Christiana res est, quae in animo credentium sentitur, „sicut valetudo in corpore. Hanc quisque facile sentit, „aequa sit an iniqua. Sic qui Christianus est, sentit, et „mens propter peccatorum onus male se habeat: et contra „sentit, quam bene habeat quum remedii in Christo certa „est, etc.” Ervaart de mensch, dat het geloof hem in gemeenschap brengt met zijnen God, en daardoor niet slechts al zijne zuiver menschelijke behoeften bevredigt, hem met alle nooden verzoent, maar ook hem aandrijft tot ontwikkeling van al wat in hem is, van al zijne krachten en vermogens: dan geeft dit hem eene onbedriegelijke heilsverzekering en eene innige overtuiging van de waarachtigheid van zijn geloof, die sterker is dan alle menschelijke redeneeringen of alwat in deze wereld daartegen indruist. Daardoor juist weet hij, dat God zelf de waarheid van den inhoud van het geloof aan zijnen geest bezegelt: „in corde divinitus illustrari” en „hoc consolationem accipere” worden bijna gelijkbeteekenend gebruikt ²⁾. „Pius solus est, quam „verbum Dei alit, reficit, confortat; sicut solo Dei verbo „certus redditur, ita nullius verbum quam Dei recipit. „Non modo ex scriptura, sed etiam ex ipsius fidei natura „manifestum sit, quod nullius creaturae verbum pro verbo „Dei recipi potest: quia in creaturae verbo non redditur „quieta pacataque conscientia. Stat sententia: piam mentem in nullo verbo quam Dei quiescere, nullius quam „Dei recipere posse. Quod sic est omnium piorum adste-

¹⁾ III, 198, 202.

²⁾ III, 59. Als zoodanig, als bewijs voor de waarheid van onze geloofsovertuigingen, komt het beroep op de zaligheid, ons door het geloof geschonken, bij LUTHER niet voor.

„pulationibus unanimiter conclamatum, ut testimoniis nul-
 „lis sit opus praeter hoc unum et breve et clarum: Re-
 „nuit consolationem accipere anima mea: memor fui Dei
 „et delectatus sum, Ps. LXXVII, 4. Nusquam inveni-
 „rat spem Prophetae conscientia, nusquam requiem. Sed
 „posteaquam Dei memoriam repetebat, jam aderat quies
 „et delectatio 1).” Wederom is een beroep op de ziele-
 rust en vrede, die het Godsbewustzijn geeft, een bewijs
 voor de waarheid en echtheid van dit laatste. Nauw-
 keurige ontwikkelingen hiervan ontbreken bij ZWINGLI:
 uit deze vingerwijzingen, door hem als ter loops gegeven,
 moet zijne voorstelling worden opgemaakt. 't Ging hier-
 mede als met alle vraagstukken uit het formeele gedeelte
 der geloofsleer: hare oplossing verkeerde in den eersten
 tijd van het Protestantisme nog in een staat van vloei-
 baarheid en vrij groote onbestemdheid. Men denke aan
 LUTHER in zijne eerste, zuiver protestantsche, periode met
 de zonderlinge mengeling van beroep op Schrift, op tra-
 die, op kerk, op gezond verstand, op godsdienstige be-
 hoefden enz. — Aan het einde van den *Sermo de Claritate etc.*
 belooft ZWINGLI eenige aanwijzingen, o. a.: „quibus signis,
 „quae in se ipsis deprehenderint homines, se divinitus
 „doctos esse sentiant 2).” Maar in zeer korte woorden
 maakt hij zich van de geheele zaak af: „Si interioris ho-
 „minis instaurationem quandam ex verbo Dei tibi conti-
 „gisse sentis; si Deus nunc magis quam ante quum homi-
 „num traditiones audires, tibi arridere coepit, certus sis
 „hoc divinitus esse;” d. i.: wccs alsdan verzekerd, dat
 dit *verbum Dei* (d. i. natuurlijk het *internum*, de inspraak
 van het geloovig gemoed) waarachtig is, en wezenlijk

1) III, 177.

2) I, 99.

van Gods wege tot u komt. „Si effecerit (verbum Dei)
 „ut tibi displicere incipias et te nihil esse sentias, intus
 „vero auctum et firmum, hoc spiritus Dei certum est
 „beneficium. Postremo, si metus Dei et pietas plus gaudii
 „quam timoris vel terroris inferat, similiter et hoc tibi
 „spiritus sancti munere contingere intelliges 1).” Men
 ziet het: bij al deze kenmerken, die tevens de gronden
 zijn, waarop wij ons gelooven kunnen rechtvaardigen, is
 er alleen sprake van zuiver subjectieve, inwendige toestan-
 den en feiten. Brengt eenige uitspraak van het gods-
 dienstig zelfbewustzijn of eenige gedachte, die wij voor
 geïnspireerd houden, ons meer en meer tot vernieuwing
 des gemoeds, gevoelen wij ons daardoor verhoogd en ge-
 sterkt, vinden wij daarin verlossing uit onze nooden,
 vrede en zaligheid, kracht tot Gode welgevallig hande-
 len: dan, zoo leert ZWINGLI, is ons geloof gerecht-
 vaardigd. Dit laatste moment vooral had bij Zwitser-
 hooge beteekenis: het krachtig, werkzaam optredend le-
 ven uit God, de heiligende, diep in het leven ingrijpende
 invloed, dien het geloof geeft, staat bij hem meer op den
 voorgrond als bewijs van zijne echtheid, dan de gemoeds-
 gesteldheid, welke het schenkt. Dit geldt ook van de Ana-
 baptisten en hunne geestverwanten, terwijl de eigenlijke
 mystieken, SCHWENCKFELD en vooral FRANCK, nader bij
 de Luthersche leer van het geloof staan, dit tot eene
 zaak van bespiegeling en fantasie, niet van heldere re-
 flexie of krachtig optredend handelen maken, en de echt-
 heid daarvan naar allerlei gevoelsaandoeningen afmeten.
 Dat ook de vruchten des geloofs voor de waarheid van
 zijn inhoud iets bewijzen, laat ZWINGLI slechts in 200

1) I, 100.

ver gelden, als de „sanctimonia vitae” de menschen, die haar openbaren, aanbeveelt ¹⁾. Bovendien, daar de toestand des geloofs en het betrachten der liefde, geloof en werken bij hem geheel samenvallen, is een besluit van de vruchten tot den boom, (d. i. tot de echtheid van het geloof) niet buitengesloten. Echter niet in den zin van die latere theologen, die volgens eene zonderlinge logica uit de liefdevolle werken van Jezus de waarheid zijner leer willen afleiden ²⁾. Integendeel: „dass du Ihre (der bijbelschrijvers) „Heiligkeit bewährst aus Ihrem frommen „Leben und festen Glauben bis in den Tod geführt und „gehebt, mag damit nicht bewähren, dass sie in der „Lehre nicht gefehlt haben... Also bewährt Ihre Frömmigkeit und Leiden um Gottes willen wohl, dass sie „gottselige Leute gewesen sind und jetzt bei Gott Freude „haben, aber nicht dass sie nicht haben mögen irren. „Denn denselben Vortheil müssen wir dem Einigen Sohne „Gottes aus allem menschlichen Geschlechte lassen, dass „Er weder sündigen noch fehlen mag, und alles Fleisch „bresthaft erkennen, enz. ³⁾.” Eene nadere beschouwing van ZWINGLI's leer omtrent bron en grond des geloofs, in verband met zijne voorstellingen aangaande de onmisbaarheid, de voldoendheid en het gezag der Heilige Schrift, laten wij in het vierde hoofdstuk volgen.

¹⁾ III, 30.

²⁾ Vg. daarover o. a. BRETSCHNEIDER, *Dogmatik*, 3de uitg., I, § 26, 29, 30.

³⁾ II, a, 19 volg.

HOOFDSTUK IV.

HET GODSDIENSTIG GELOOF EN DE HEILIGE SCHRIFT.

Wij hebben tot hiertoe ZWINGLI'S leer over de schrift nog bijna niet anders dan negatief beschouwd, en behandeld, wat de Schrift voor hem niet is, al kwam daarbij reeds veel ter sprake, wat eigenlijk in dit hoofdstuk zou te huis behooren. Toch vereischten reeds die negatieve beschouwingen eene uitvoerige behandeling. Immers wel is GOEBEL'S voorstelling, dat het zoogenaamde schriftbeginsel het eigenlijk kenmerkende, niet alleen van de Gereformeerde kerk, maar meer in het bijzonder van het Zwinglianisme zou zijn, vrij algemeen verworpen, en zijn de pogingen van MEIER, KÖHLER en andere ultra-Lutheranen om dat denkbeeld weder ingang te verschaffen, geheel mislukt: — maar toch wordt ZWINGLI ook in zijne leer van de Schrift nog te veel met de latere Gereformeerde kerk op ééne lijn geplaatst, en dicht men daardoor aan den Hervormer denken toe, die zich geenszins door een beroep op zijne uitgegevene schriften laten rechtvaardigen. De leerstukken van de *necessitas Scripturae Sacrae*, van het *Testimonium Spiritus Sancti*, enz. zijn on-Zwingliaansch, gelijk wij hopen dat van het begrip: *religio naturalis* reeds te hebben aangetoond.

Zeker had de Schrift voor ZWINGLI eene geheel éénige waarde: zijne werken dragen op iedere bladzijde de sporen, hoe hij door haar gevormd en met haar vertrouwd was. Zijne talrijke commentaren, de instelling der zoogenaamde profetie — dagelijksche bijbellezing met toepasselijke verklaring — te Zurich, zijn ijver voor bijbelverspreiding, kortom zijne geheele praxis maakt het zeer verklaarbaar, dat GÜNDEN en SCHENKEL, het oud-protestantsch schriftbegrip, in welken vorm dan ook, bij hem willen vinden. Doch al mag men aan de geheel éénige waarde, die de bijbel volgens zijne voorstelling had, niets te kort doen: bron en grond des geloofs was hij voor hem niet. SCHWEIZER heeft in zijne *Glaubenslehre* ¹⁾ eene betere verklaring van het protestantsche schriftbeginsel gegeven, die vooral van ZWINGLI geldt: het is n. l. het beroep op de Schrift, niet als gezaghebbenden regel des geloofs, maar als wapen, om de katholieke overlevering, de spiritualistische geestdrijverij en de rationalistische gezondverstandstheologie te bestrijden. Doch hierover later.

Dat ZWINGLI zelf door de Schrift tot Christus gekomen was, heeft zeker op zijne schriftwaardeering belangrijken invloed geëffend. De opmerking van SPÖRRI ²⁾, dat in dien bloeitijd der renaissance ook in het godsdienstige een terugkeeren tot den ouden tijd en zijne vormen, tot de apostolische eeuw en hare oorkonden, een natuurlijk verschijnsel was, 't welk dan vooral in ZWINGLI een krachtigen woordvoerder zou hebben gevonden, en dat men daaruit het ontstaan van de geheel éénige waardeering der Schrift door de Hervormers heeft te verklaren, is bij al hare vernuftigheid minder juist. Althans op ZWINGLI is

¹⁾ I, bl. 138 volg.

²⁾ T. a. p. bl. 2.

zij niet van toepassing. De werking van Gods geest tot één tijd of ééne periode te beperken, is hem zeker allerm minst in den zin gekomen. Hij was te praktisch, en greep te diep in zijn eigen tijd in om tot reëpristinatie of ook slechts restauratie de hand te kunnen leenen. Eene dergelijke romantiek behoorde bij humanisten, niet bij reformatoren te huis. Dat het algemeen gevoelen, alsof het protestantsch schriftbeginsel den terugkeer tot de historisch meest betrouwbare oorkonden van het oorspronkelijke Christendom zou bedoelen, onwaar is, blijkt nog uit het volgende feit. Dat deel van de Zwinglianen, dat voor een in waarheid bijbelsch christendom, voor een bijbelsch Godsrijk ijverde, en zich in alles gebonden achtte en zich houden wilde aan de „platte letter en het uitgedrukte bevel” der Schrift, dat in de oudste christengemeente het ideaal zag, hetwelk zij met inspanning van alle krachten (maar helaas! met algeheelte miskennis van de historische ontwikkeling en de eischen des tijds) weder in 't leven wilden roepen, — de Anabaptisten, — schurde zich reeds in 1523 van Zwitserland af. Tot dien tijd toe hadden zij zich bij den staat van vloeibaarheid, waarin de meeste voorstellingen en denkbeelden nog verkeerden, onder zijn invloed gesteld en hem als hun hoofd erkend. Toch was ook vóór dat tijdstip restauratie niet het eigenaardige van ZWINGLI'S hervormingswerk geweest. Beroepen zich de Anabaptisten op hem zelve, dan deden zij dat zeker te recht, voor zoo ver hij, in wiens gemoed de voorstellingen der Schrift wéérklank hadden gevonden, wiens behoeften bevredigd waren door een geloof, overeenstemmende met dat, wat hij in de Schrift gepredikt vond, nu daarop als grondslag bleef staan, en zich steeds daarop als op eene positieve uitdrukking van het geloof, die ook door de Katholieken werd erkend, tegenover deze laatste beriep. Maar zij zagen voor

bij, dat ZWINGLI de Schrift wel als wet en regel handhaafde, doch geenszins als eene op zich zelf volstrekt geldende, maar slechts als het éénige positieve, waarover in dien tijd geen verschil was, en dat dus het best tot wapen in de hand der overheid, tot regel voor kerkbestuur enz. kon dienen. 't Is waar, ook ZWINGLI spreekt vaak meer van een gehoorzamen aan Gods woord, dan van een gelooven daaraan, juist gelijk de Anabaptisten dat altijd deden en de oude Nederlandsche Doopsgezinden dat hebben voortgezet¹⁾. Maar dit heeft nog niets te maken met eene verheffing der Schrift tot gezagvoerenden regel van het individueel geloof, dat op eene werking Gods in den Geest rusten moet en ook alleen rusten kan. De Anabaptisten plaatsten Gods woord in de Schrift en Gods woord in onzen geest nevens elkander, beiden als volkomen voldoende en altijd met elkander overeenstemmende kenbronnen van het geloof. Maar het verband tusschen beiden scheurden zij los of ontkenden het eenvoudig. Vandaar hunne éénzijdigheid naar beide kanten. Het Anabaptisme is eene mengeling van idealisme en spiritualisme aan de ééne zijde, een steunen op orakelen, op gewaande ingevingen, vizioenen enz.; en aan de andere zijde een stijf en taai vasthouden aan de letter der Schrift zonder iets daaraan toe of daarvan af te doen; daaraan wilden zij onvoorwaardelijk en zonder eenige beperking zich onderwerpen. Anders ZWINGLI. Zijne leer is volstrekt niet de poging om tusschen de twee uitersten door te zeilen; wel bestaat er volgens hem eene betrekking tusschen beiden, maar deze is eene andere voor het geloof van het individu dan voor den opbouw der kerk. Dat hij in den aanvang zijner loopbaan, eenigszins

¹⁾ HOKKSTRA, *Beginseten en leer der Oude Doopsgezinden*, 1863, bl. 103 volg.

beheerscht door de traditie en onder den overweldigenden indruk, dien de Heilige Schrift op hem maakte, nog niet al de consequentiën zijner leer geheel uitsprak, behoeven wij slechts aan te stippen, na hetgeen wij vroeger in het midden brachten, namelijk dat de prediking des Evangelies en als zoodanig ook het schriftwoord volgens ZWINGLI een der middelen kan zijn, waardoor God ons brengt tot geloof en zijnen geest schenkt, en dat zij voor hem dat middel was geweest ¹⁾. De Schrift had zijne heilbegeerte aangevuurd, en hem opmerkzaam gemaakt op denkbeelden, die deze bevredigden; doch het geloovig omhelzen van die denkbeelden hing af van het feit dezer bevrediging, en niet van hare plaats in de Schrift. Immers de bijbel kon dezen indruk slechts op hem maken, voor zoo ver hij getuigenis aflegt van het rijkste en heerlijkste godsdienstig leven, dat ZWINGLI zich denken kon, en voor zoo ver hij eene godsdienst predikt, die de behoeften van alle menschen steeds bevredigd heeft en nog bevredigen kan. Zoo „ad cognitionem Dei servit Evangelii (d. i. niet de Schrift) praedicationem ²⁾”; zoo „nuntiat verbum externum spiritum sanctum” en wat door dien „spiritus” geleerd wordt ³⁾.

Welke is nu bij ZWINGLI de betrekking tusschen woord en geest? Zijne voorstelling is niet dezelfde, als die, welke OECOLAMPADIUS in het *Antisyngamma ad Saeuos* uitspreekt. Volgens dezen bevat de Schrift zinnebeeldige teekenen, welke de goddelijke waarheid slechts afbeelden, maar dan ook niet meer dan middelen zijn om ons daar tot bewustheid te brengen, terwijl die waarheid zelve ons onmiddellijk ingegeven wordt door Gods geest. Eene voorstelling, aan spiritualistische kringen van den hervormingstijd niet vreemd. — Wij hebben gezien, dat ZWINGLI het ont-

¹⁾ I, 96. III, 30 enz.

²⁾ VI, b, 273.

³⁾ IV, 96.

staan van alle geloof uitsluitend aan eene werking van Gods geest toeschrijft, en dat dus die geest volkomen voldoende is om ons tot het geloof te brengen. Aan den anderen kant geldt de Schrift hem als geïnspireerd, en brengt hij haar met ons persoonlijk geloof toch in eenigen samenhang. Namelijk: de inspiratie der Schrift en de onze stelt hij op ééne lijn. „Annon audis apostolos a Deo doctos, non ab hominibus, sine omni haesitatione de salute sua certos dicentes se et credere et cognoscere? Sed non ignoro, quid animus tuus hic monstri alat. Dicis enim: „Admitterem haec aequius si Deus et me docuisset. Intelligo plane te a Deo nondum esse doctum. Si enim te instituisset, intelligeres utique nec minus certus esses quam apostoli te plane et perfecte doctum esse, etc. 1).” Nergens is bij hem sprake van eene bijzondere toerusting der bijbelschrijvers, nergens wordt hunne inspiratie onderscheiden van die, welke ZWINGLI aan elk vroom gemoed, ook onder de Heidenen, toekent 2). De bijbel als één doorlopend geheel is geïnspireerd, wat echter geene onbetekenis der schrijvers in zich sluit 3), maar religieuze „Scripturae” in den zin der latere harmonistiek wijst. Hierin staat ZWINGLI weder dichter bij LUTHER, dan bij CALVIJN en de Gereformeerde kerk. LUTHER liet nevens zijn streng schriftgezag, dat hij tegenover de katholieke

1) I, 87.

2) De meening van SIGWART (t. a. p. bl. 45), dat ZWINGLI aan geïnspireerde schriften een hooger rang zou hebben toegewezen dan aan „heilige” niet allen grond. Dat „Gott durch die biblischen Schreiber sein Wort hat unvermischt vorgetragen” (II, a, 19), beteekent eenvoudig, dat het in de Schrift niet is als bij de heidensche schrijvers, die slechts nu en dan eene sprank van Gods geest werden waardig gekeurd, en bij welke deze zijn als „aurum e stercore colligendum.” (VI, b, 268).

3) II, a, 20.

kerk en later tegenover het Zwinglianisme zelf in de overdroevenste woorden handhaafde, eene zoo vrije beoordeeling, ja veroordeeling van sommige deelen der Schrift bestaan, als voor een Gereformeerde gansch ondenkbaar was. Bij hem is deze inconsequentie verklaarbaar. Vooreerst was in zijner eerste periode het geloof bij hem nog niet zoo streng dogmatisch, en droeg dus het schriftgezag meer een religieus karakter. Maar ten andere: ook hij verzwakte eenigzins het begrip: inspiratie, en beperkte deze niet zoo uitsluitend tot het bijbelboek, als bij de strenge Gereformeerden het geval was. Vandaar dat hij aan de leer der kerk meer gewicht kon hechten. De oude Protestantenvoerlingen zoeken twee voorstellingen te vereenigen: vooreerst deze, dat God de geest het geloof schenkt, en wel niet het gelooven alleen, maar ook den inhoud daarvan, welke inhoud dus religieus en niet dogmatisch of historisch-metaphysisch is: — eene voorstelling die niet verbiedt de voor de hand liggende feilbaarheid der bijbelschrijvers en hun onderlingen strijd te erkennen. Maar ten andere: den inhoud des geloofs, als leer, vinden wij uitsluitend in de Schrift. Uit deze tweede voorstelling volgt: zijn de schrijvers niet onfeilbaar geweest, en spreken zij elkander tegen, dan is het met de onbetwifelbare zekerheid van het geloof gedaan ¹⁾. Van deze twee voorstellingen heeft LUTHER aanvankelijk de eerste naast de tweede laten staan, CALVIN de tweede meer op den voorgrond gesteld althans in praxi, hoewel hij in beginsel steeds aan de eerste vasthield, en de tweede door de eerste zocht te bezielen. Bij hem stonden zij niet zoo los nevens elkaar, als bij den lateren LUTHER en bij MELANCHTHON.

¹⁾ Dat zij alle *affectiones Scr. S.* aan de Schrift alleen toekenden „quoad ad salutem pertinet” doet niets ter zake, daar de kerk spoedig in de Schrift als Schrift het voorwerp van het zaligmakend geloof vond.

die bovendien aan de tweede voorstelling een beslist overwicht gaven. ZWINGLI daarentegen heeft zich altijd aan de eerste gehouden. Daarom had hij geen belang bij eene harmonistiek, als die waarvan zelfs CALVIJN op enkele plaatsen niet vrij te pleiten is. Zoo zoekt deze b. v. aan te toonen, dat de historische PAULUS en de historische JACOBUS hetzelfde geleerd hebben ¹⁾. ZWINGLI daarentegen bekommert zich om deze historische personen al zeer weinig, maar wijst aan, dat men achter hun beider voorstellingen godsdienstige waarheden vinden of deze (door eene vaak onjuiste exegese) daaruit afleiden kon, die dan geheel met elkander overeenstemden. Spreekt ZWINGLI ook éénmaal ²⁾ voorwaardelijk van de „*controversiae scripturarum, si quae oriuntur*:" op andere plaatsen erkent hij ronduit de verschillen tusschen bijbelsche verhalen ³⁾, ja zelfs bepaalde dwalingen in de voorstellingen der heilige mannen. Als LAMBCH, Genes. V, 29, in zijn zoon de vervulling ziet der oude belofte, door ZWINGLI op het Messiasbegrip toegepast, en hem NOACH noemt, „*quia iste consolabitur nos ab operibus et laboribus manuum nostrarum*," dan zegt ZWINGLI ⁴⁾: „*Hic pius homo his, attamen innocue, falsus est. Non enim vaderat tempus, neque is erat qui promittebatur. Promissio ergo Dei primis mortalibus facta observata ab eis fuit: — et ea spes aut fiducia, quam in semen hoc habebant, eos non est frustrata. Tametsi enim in persona et tempore nonnunquam, in re tamen nunquam errarunt sanctissimi viri. Nec fides eorum falsa fuit, tametsi*

¹⁾ III, xvii, 11, enz. Onvermijdelijke consequentie voor hem, die schreef: „*rebellio divinationisque crimen est et idololatria, a Scriptura vel sanctillum recedere.*”

²⁾ VI, a, 205.

³⁾ VI, a, 327, enz.

⁴⁾ V, 27.

„NOACH non ille erat. Semper enim in unum aliquem speraverunt, nempe in semen illud benedictum, quod erat Christus. Allenthalb sind sie am Sinne einhellig, aber die Worte oder Zeiten sind etwas anders geschrieben¹⁾.” Hij had eigenlijk slechts ééne leerstelling: „Deum nostrum esse, nos populum ejus:” en natuurlijk kon hij, vooral met zijne exegese, gemakkelijk uit elk verhaal en bericht een zin opmaken, die op deze leer of hare toepassing uitliep. Hierin was de geheele Schrift in der daad „einhellig.”

Maar keeren wij terug tot de vraag naar het verband tusschen de inspiratie der Schrift en die van elk geloovig gemoed. 't Ligt voor de hand, hierbij aan het *Testimonium Spiritus Sancti* te denken. Immers ook bij ZWINGLI geeft ons geloovend hart getuigenis aan de waarheid van den inhoud der Schrift. Werkelijk heeft SCHWEIZER²⁾ deze leer bij ZWINGLI meenen te vinden; hij noemt zoo „den göttlichen Eindruck, den der Gläubige aus der Schrift, bei ZWINGLI auch aus Profanscribenten, erhält.” De indruk, dien de Schrift op het gemoed maakt, zal dan ons haar doen verstaan en tevens het bewijs zijn voor de waarheid van haren inhoud. En ZWINGLI schijnt tot deze meening aanleiding te geven: „Gott im Menschen, d. i. 's menschen door Gods geest geheiligde geest, „steht gleich die Wahrheit des Worts³⁾. Der Gläubige bewähret den äussern Buchstaben⁴⁾,” bevestigt de letter der Schrift en doet de waarheid daarvan blijken, 't zij doordien hij vruchten voortbrengt, die tot de waarheid der leer doen besluiten, 't zij — en dit is hier de bedoel-

1) I, 389.

2) *Reformirte Dogmatik*, I, 204.

3) II, a, 313.

4) II, a, 145.

ling — louter door het feit, dat hij, de reeds geloovige, haar als waar aanneemt. Ja, „das Wort Gottes erleuchtet „den Verstand, dass er es versteht. Aber der Begriff „und Verstand kommt von oben herab, nicht von menschlichen Richtern”, heet het t. a. p. Inderdaad, er bestaat eene nauwe verwantschap tusschen de leer van ZWINGLI en die van CALVIJN. Ook de laatste (LUTHER heeft het *Testimonium* als bewijs voor de waarheid van het woord Gods niet) vindt den laatsten grond van het geloof in den mensch zelve, en den zetel daarvan in het door Gods geest bezielde gemoed. Maar bij alle hooge waardeering, die CALVIJN's opvatting ons afdwingt, laat zij zich toch geenszins met ZWINGLI's voorstelling identificeren. Immers bij *Testimonium Spiritus Sancti* te denken aan inwendige ervaring, aan een aannemen van de waarheid der Schrift met het gemoed, nadat dit reeds langs anderen weg geloovig geworden is, aan den indruk, dien de godsdienstige waarheden der Schrift op ons maken, en waardoor zij ons bepaalde toestemming afdwingen, omdat wij reeds vooraf die waarheid bezitten: dat is met andere woorden: de leer der oude Protestanten omkeeren. Dezen kenden geen *Testimonium* dan als „vis et efficacia verbi divini et Spiritus Sancti in Scriptura et per Scripturam loquentis testificatio et obsignatio in cordibus fidelium:” en geen echt Lutheraan of Gereformeerde hecht hier aan *verbum divinum* een anderen zin dan dien van „Heilige Schrift.” Deze formule komt zeker bij CALVIJN niet voor: maar hij leert hetzelfde, wanneer hij de *vocatio interna* en de *externa* (door de Schrift) laat samenvallen, en op de plaats over het *Test. Sp. Scti* verklaart: „verum quidem est multa posse in medium proferri, quae facile evincant, si quis est in coelo „Deus, legem et prophetias et evangelium ab eo manasse. „Praepostere tamen faciunt qui disputando contendunt so-

„Iudam scripturae fidem adstruere. Testimonium Spiritus omnimodo praestantius est 1).” Heeft STRAUSS niet te recht in deze leer, den Achilleshiel van het oude Protestantisme, eene *petitio principii* gezien? Bij CALVIN en het Protestantisme is de invloed der Schrift het voortgaande bij het ontstaan des geloofs: bij ZWINGLI daarentegen geeft Gods geest het geloof, en eerst daarna krijgt de Schrift waarde voor het reeds geloovend individu. Volgens het *Testimonium Spiritus Sancti* werkt de Schrift geloof en bezegelt het te gelijk: alleen „per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum” ontvangen wij den heiligen geest, die dan wederom aan de waarheid van den schriftinhoud getuigenis geven kan 2). Men verwarre dit niet met het nieuwerwetsche *Testimonium*, een soort van waarheidsgevoel, of de rede, die de mensch onafhankelijk van de Schrift bezit, en die ons van de waarheid des Evangelies zal overtuigen. ZWINGLI neemt noch het een noch het ander aan. „Der Gläubige, der den äusseren Buchstaben bewährt”, is geenszins de mensch, met een waarheidsgevoel, (zoo dit al in de werkelijkheid bestaat) begaafd; en: „das Wort Gottes, der den Verstand erleuchtet,” is niet de Schrift. Gaat bij het leerstuk van het *Testimonium Spir. Sancti* de werking der Schrift vooraf, bij ZWINGLI is het juist omgekeerd. De *Sermo de Claritate etc.* leert ons dit duidelijk. Hij handelt daarin over de helderheid van het woord Gods, dat zoowel Schrift als innerlijk woord in zich bevat, en gaat aldus voort 3): „Haec verbi divini claritas sive comes sive praevis dux

1) I, VII, 4.

2) De Gereformeerde kerk sluit echter de abstracte mogelijkheid van verlichting buiten de werking der Schrift om niet geheel uit.

3) I, 83.

„certo quodam indicio in nativitate Christi adumbrata sese
 „prodidit: quum nimirum claritas domini pastores circum-
 „fulsit, eaque jam praesente loqui cum illis coepit ange-
 „lus, cui fidem habentes rem omnem, ut ab eo exposita
 „erat, compererunt.” Dus eerst omschijnt hen het he-
 „mensch licht, eerst bestraalt hen Gods geest: en daarna
 „verstaan zij Gods woord, en gelooven het. Met andere
 „woorden: de werking van Gods geest of de inspiratie, d. i.
 „het geloof, moet voorafgaan aan het verstaan van de Schrift:
 „dan eerst kan deze ter versterking en bevestiging van dat
 „geloof beteekenis krijgen. Nog duidelijker blijkt dit el-
 „ders ¹⁾: hoort de geloovige een uitwendig woord, dat hij
 „waar en goddelijk vindt, dan neemt hij het niet aan als
 „iets voor hem nieuws, maar als iets, waarvan hij reeds te
 „voren onderricht was, en wat hij als geloovige reeds vroe-
 „ger door de werking van Gods geest kende. Evenzoo
 „later SCHLEIERMACHER: „Das Ansehn der Heiligen Schrift
 „kann nicht den Glauben an Christum begründen; viel-
 „mehr muss dieser schon vorausgesetzt werden, um der
 „Heiligen Schrift besonderes Ansehn einzuräuen.” Tot
 „het ontstaan van dit geloof kunnen eindige factoren, kan
 „dus ook het lezen der Schrift aanleiding zijn: doch het
 „gelooven zelf dankt den grond van zijn bestaan aan een
 „oneindigen factor, aan Gods geest. En wat alles afdoet,
 „bij het rechtzinnige *Testimonium Spiritus Sancti* valt alle
 „subjectivisme weg, daar het Protestantisme uit vrees hier-
 „voor het onverbrekkelijk vastklonk aan de positieve Heilige
 „Schrift; bij ZWINGLI is de band tusschen het subjectieve
 „geloof en de objectieve Schrift in dien vorm losgemaakt,
 „al rukt hij deze twee niet geheel uiteen.
 „Reeds vroeger ²⁾ haalden wij eenige plaatsen aan, waarop

¹⁾ I, 208.

²⁾ Vg. boven, bl. 136.

die voorstelling van ZWINGLI's denkwijze steunt, welke het bezit van het geloof de onmisbare voorwaarde acht, zal het lezen der Schrift vruchten dragen. „Quomodo ex
 „verbis fidem hauriremus, quum non nisi fide muniti ad
 „interpretationem Scripturae sacrae debeamus accedere ¹⁾.”
 Immers zonder dat verstaan wij het schriftwoord niet eens:
 „welcher kann von eines Menschen Wort wahrlich urtheil
 „len, wie es der Redner gemeint habe, dann allein der,
 „welcher es geredet hat? Sicherer Verstand des Evange-
 „lii steht an keinem Menschen, sondern allein am Ziehen
 „und Erleuchten Gottes. Der Buchstabe kann für sich
 „nichts, der Geist allein ist der Ausleger ²⁾.” Dezelvde
 gedachte keert herhaaldelijk terug, dat alleen de heilige
 geest, onder wiens ingeving de Heilige Schrift geschreven
 is ³⁾, zijne eigene uitspraken kan begrijpen en verklaren.
 „Verbum Dei, quod in mente splendet, et omne verbum,
 „a quocunq; afferatur, agnoscit. Quae lux a patre solo
 „hauritur ⁴⁾.” Hebben ook CALVIJN en de latere Gere-
 formeerden vaak hetzelfde denkbeeld uitgesproken, zij lie-
 ten toch de historisch-grammatische schriftverklaring daar-
 nevens niet alleen gelden maar stelden deze terecht zeer
 op den voorgrond. En dat terwijl zij van slechts één
 schriftzin wilden weten. ZWINGLI daarentegen heeft een
 exegese, niet naar de analogie der geloofsleer, neen, onder
 volstreckte heerschappij van het geloof zelf. Daar de Heilige
 Schrift van hare religieuze zijde als openbaringswaarheid wordt
 beschouwd, moet het geloovig gemoed daarin den godsdien-
 stigen grondslag van zijne voorstellingen vinden uitgesproken.
 Het heet dan ook zonder meer: „Spiritui scriptura consonet.

1) III, 517.

2) I, 231.

3) I, 198. III, 359 enz.

4) V, 616 enz.

„Omnis fere error (in de schriftuitlegging) ex literatoribus
 „venit, qui relicto sensu vero scripturam torquent. Litera
 „propter sensum data est, cui et servire debet; sensus non
 „est propter literam. Litera debet intelligi juxta spiritum,
 „nam alioqui impostura esset ¹⁾. Solus Deus iudex Scrip-
 „turae sacrae²⁾. Verbum fidei, quod in mentibus fidelium se-
 „det non judicatur, sed ab ipso judicatur verbum exterius³⁾.”
 Met groote ingenomenheid haalt ZWINGLI LUTHER's gezeg-
 de aan: „verbum quodlibet in naturali significatione mit-
 „titor, atque ea significatio servator, ni fides aliud moneat.
 „Haec te (LUTHERO) tribuno lex lata est: cedant igitur
 „verba fidei! Fides ergo magistra et interpret est ver-
 „borum,” ⁴⁾ welke termen, *dux*, *magister*, enz. vaak door
 ZWINGLI van den geest en het geloof tegenover de Schrift
 worden gebezigd. Bekend is het, — en in der tijd door
 BRETSCHNEIDER uitvoerig besproken — hoe vrij LUTHER
 zich tegenover de Schrift stelde, en zich niet alleen bij
 het beoordselen des canons, maar vaak ook bij zijne exc-
 gese door de uitspraken van het gemocd liet leiden. Daar-
 op konden zich de latere verdedigers der exegese *ex ana-*
logia fidei eenigermate beroepen, al verstond LUTHER in
 die periode onder geloof iets anders dan zijne navol-
 gers. Maar in theorie hield hij altijd hieraan vast, dat de
 uitlegging der Schrift zuiver historisch-grammatisch moet
 zijn, dat de Schrift slechts één zin heeft ⁵⁾. Hij hand-
 haafde de bevoegdheid van ieder Christen om de Schrift te
 verklaren slechts tegenover het gezag der kerk, als onfeilbare
 interpret der Schrift, maar geenszins in dezen zin, dat elk
 geloovig individu haar naar de subjectieve uitspraken van
 zijn gemoed mocht opvatten. Daarom ook leerde hij eene

¹⁾ VI, a, 366.

²⁾ III, 517.

³⁾ I, 200.

⁴⁾ III, 132.

⁵⁾ XXVII, 258 volg.

volstrekte *perspicuitas Scripturae Sacrae* ¹⁾, niet alleen voor zoover zij ter zaligheid dient. Van een eigenlijk subjectief schriftgebruik, gelijk bij ZWINGLI, is bij LUTHER geene sprake ²⁾, en natuurlijk bij CALVIJN nog veel minder. Daarentegen stemt SEB. FRANCK geheel met ZWINGLI overeen niet alleen in schriftbehandeling zelve, maar ook in de motieven daartoe en gronden daarvoor. In eene aanteekening op Lucas XI, 14, merkt ZWINGLI het volgende op: „dicimus sensum esse regulam verborum, non verba sensus. Der Sinn muss nicht nach den Worten gespannt werden, sondern die Worte nach dem Sinne ³⁾. Fidei mens spiritu Dei illustrata literam moderatur ⁴⁾.” Waar hij beveelt zich aan het schriftwoord te houden, voegt hij er eene beperking aan toe: „halte es mit dem, der ein helles, göttliches Wort hat, das er recht aus der Art des Glaubens versteht ⁵⁾.” Ja, door het geloof wil hij in den avondmaalsstrijd laten beslissen, waar en tot hoe ver iets in de Schrift als beeldspraak mag worden

¹⁾ Vooral in zijn strijd met ERASMUS over den vrijen wil ontwikkeld. „De tota Scriptura dico, nullam ejus partem volo obscuram dici.”

²⁾ Dit blijkt zonneklaar uit de plaats XXI, 11 volgg. Daar noemt LUTHER historische en grammatische kundigheden, vooral historische kennis, de eerste vereischten in den schriftverklaarder. „Want,” zegt hij, „een slecht taalkundige zal door zijne historische uitlegging toch wel in „overeenstemming met het geloof worden gehouden.” Noch hij, noch CALVIJN hebben wanneer zij het bezit des heiligen geestes noodig noemen voor het verstaan der Schrift, daarmede eene louter subjectieve, maar daardoor willekeurige exegese, gelijk de Zwingliaanse was, willen verdedigen, al spraken zij daarin een beginsel uit, dat ten laatste het gezag eener zuivere tekstverklaring omverwerpen moest. Weder een voorbeeld van haren vroeger reeds besproken tweezijdigheid. — Wanneer SCHENKEL telkens van een „Gewissensstandpunkt” in de protestantsche exegese spreekt dan bedoelt hij daarmede eigenlijk niet veel meer dan dat eene „Gewissenhafte” verklaring volgens hunne beginselen plicht van elk bijbelvorschuer was. Alsof niet alle kerken van al hare leden in alles nauwgezetheid vorderden

³⁾ VI, a, 635.

⁴⁾ VI, a, 679.

⁵⁾ II, a, 395.

opgevat. Welk nu dat geloof is, waarnaar de schriftzin moet „gespannen” worden, leert ons eene andere plaats ¹⁾: „halte dich an dem, was Gott die Ehre giebt, Ihm selber alle That, Glorie und Ehre zuschreibt. Lasse dich demnach nicht wundern, dass Er selbst uns den Lohn und unserm Willen die Wahl zuschreibt: denn das ist seine Gnade, dass Er uns zuschreibt, was aber sein ist: gleich wie er auch die Sünde Ihm selbst zuschreibt, die aber die unsere ist.” „Gnomon” van de schriftverklaring dus is: „is spiritus ex Deo est, qui illi soli gloriam tribuit.”

Toch is dit nog niet het ergste in ZWINGLI's exegese. Deze verandert geheel van aard, wanneer wij in aanmerking nemen, hoe sterk hij uitlegging en toepassing verward, of liever de eerste geheel en al aan de praktische toepasselijkheid dienstbaar maakt. Wel beweert hij: „vehementer est interpretibus spectandum, quis linguarum quaque tempestate fuerit usus ²⁾,” en schijnt dit op eene zuiver grammatikale exegese te wijzen, maar dezen regel heeft hij zelf al zeer slecht gevolgd. Schijnt hij ook ééns ²⁾ bij de uitlegging van het Oude Testament zich door zijne taalkennis te laten leiden, en keurt hij althans onbedrevenheid in het Hebreeuwsch zeer af, de reden daarvan juist bij deze plaats valt bij nadere beschouwing in het oog. Het geldt de uitdrukking: „quoniam prope est dies Domini.” ZWINGLI zegt hiervan: „Dedit ignorantia locutionum Hebraicarum et metalepsium ac synecdocharum occasionem errandi in multis scripturae locis, non jam rudibus et audacibus istis, qui ut antiquitatis expertes sunt, ita obstinatissime tamen de omnibus pronunciant, verum etiam eruditissimis ac piis hominibus.” Plaatsen als de hier

¹⁾ II, a, 393, volg.

²⁾ V, 101.

³⁾ V, 650.

behandelde, behoorden tot de leuzen der anabaptistische bestrijders van den Hervormer, en daarom moest hij hier aan alle vergeestelijking dadelijk den bodem inslaan, door zich op het tekstverband te beroepen en zich aan den zin te houden, dien de tijd van den schrijver, enz. vereischt. Overigens maakt hij in zijne talrijke commentaren een zoo veelvuldig gebruik van allegorische en typische uitlegging, als maar denkbaar is. Schoon toch weder op eene eigenaardige wijze, ongeveer zooals KANT met zijne moralische interpretatie dat wilde ingevoerd zien. Hij zelf verklaart hierover ¹⁾: „licet allegorizare ubi autor non allegoria usus est. Sed non dicendum: potest hic locus alium habere intellectum; sed: vobis allegoriam concinnabo, quae non ex necessario hujus loci sensu sequitur, sed ex aliis scripturae locis adscita est.” En dit allegorizeeren heeft geenszins, gelijk ZELLER ²⁾ wil, ten doel om „wenn sich in einer anerkannt heiligen Schrift etwas findet, was buchstäblich genommen dem Geist unsres Glaubens widerstreitet, den Anstoss durch uneigentliche Erklärung zu entfernen,” en is evenmin, gelijk SPÖRRI ³⁾ beweert, „ein ob auch verzweifelttes Mittel, der Autorität des Buchstabens einige Freiheit für die Subjectivität des Auslegers abzurufen.” SPÖRRI zelf legt op dit allegorisch gebruik der Schrift door ZWINGLI niet zulk een gewicht ⁴⁾, daar deze het met zijne gansche periode gemeen heeft. De letter der Schrift was voor hem niet eene zoo bindende autoriteit, dat hij daarom allegorische verklaring noodig zou hebben. Neen, hij zelf spreekt zijn doel daarmede duidelijker uit, waar ⁵⁾ hij b. v. door allegorie aan de geschiedenis van JOZEF's naamgeving eenige praktische opmerkingen toe-

1) V, 595.

2) T. a. p. bl. 492.

3) T. a. p. bl. 31.

4) T. a. p. bl. 32.

5) V, 135.

voegt, omdat „potest historia per allegoriam nostris aptari temporibus. Saepe jam admonuimus nihil, quantumvis sit humile, in divinis literis contemni debere: nam ex divina scriptura etiam quotidiana vitae exempla petenda sunt, quandoquidem hic quoque quae in vita nostra occurrunt, tam exacte describuntur, ut emittere servos, uxorem ducere filio, etc.¹⁾” Zoo leidt hij zijne verklaring van Genesis XXXVIII in met de woorden: „Historia haec tametsi in speciem impura et turpis esse videtur, plena tamen est exemplis et mysteriis: sed non in cortice haerere oportet eos, qui sacra legunt biblia: ad spiritum et nucleum penetrandum est. Puris omnia pura. Qui vero impuro animo non solum sacras, sed profanas et Gentilium literas legunt, sibi in perniciem legunt. Scripta ergo sunt ad nostram doctrinam, ut piorum et impiorum vitam ante oculos ponamus: illorum autem imitemur, ab horum vita caveamus²⁾.” Voorbeelden van eene dergelijke schriftverklaring vinden wij vaak in zijne commentaren³⁾. Ook elders⁴⁾ spreekt hij zich duidelijk over het doel van zijn allegorizeeren uit: „Hinc (ex humanae mentis imbecillitate et sterilitate) interpretamenta tam varia tamque varii sensus eruuntur a sacrarum literarum tractatoribus, ubi quisque pro dono sibi divinitus dato scripturam ad ecclesiae profectum explicare contendit. Neque erro-

¹⁾ V, 114.

²⁾ V, 162.

Dus is niet „wenn durch die buchstäbliche Erklärung ein obscöner oder ungereimter, überhaupt also kein gotteswürdiger Sinn entsteht, diess, wie ZWINGLI mit Origenes annimmt, der beste Beweis dafür, dass hinter den Worten ein tieferes Geheimniss verborgen liegt, das uns die Allegorie aufschliessen muss.“ (ZELLER, t. a. p., bl. 494). Maar deze geschiedenis laat hij in al hare obscöniteit staan, en zoekt daaruit lessen en voorbeelden af te leiden, de laatste in dit geval natuurlijk afschrikkend.

³⁾ V, 101, 133, 143 enz.

⁴⁾ VI, b, 256.

«ris accusandi sunt, etiam si scopum minime attin-
 «gunt, modo ad scopum omnes colliment, hoc unum
 «spectantes, quod in omnibus scripturis potissimum est,
 «gloriam nempe Dei et proximi salutem. Etenim scrip-
 «tura sacra pelagus est immensum et impermeabile, a nullo
 «adhuc pro dignitate emensum, campus, in quo omnia
 «omnium saeculorum ingenia exercentur. Contemendi
 «ergo handquaquam sunt, quicumque bona fide et pia se-
 «dulitate Christi ecclesiae operam suam locarunt; laudandi
 «potius et fovendi, qui suo studio nostram socordiam ex-
 «stimulant, et cursum nostrum ἐδύοι manu quasi viam
 «monstrantes promovent. Et PAULUS monet, ne proph-
 «tias spernamus, quin potius probemus omnia, quod
 «bonum est teneamus.” Waar om zuiver praktische re-
 denen wetenschappelijke dwalingen zoo vergoelijkt worden,
 daar — de zaak moge uit een ander oogpunt grooten lof
 verdienen, vrij wat meer dan de ijdele spelingen, waarvan
 de Schrift vroeg en laat het voorwerp is geweest — geloof
 ik recht te hebben mij te verzetten tegen TICHLER, als
 deze van de nauwgezetheid van ZWINGLI als exegeet loof
 opgeeft ¹⁾. 't Is waar, LUTHER en andere tijdgenooten
 maakten het somtijds nog vrij wat erger, en vaak zonder
 dat de goede bedoeling van ZWINGLI aan hunne allegorische
 ten grondslag lag. Doch ook ZWINGLI is in dezen een
 kind van zijn tijd, en het ware onbillijk te verzwijgen,
 hoe hij ergens ²⁾ verklaart: «ubicunque in sacris literis
 «fontium et aquarum fit mentio, magna latent mysteria,
 en hoe de praktische toepassing van zijne allegoriën dik-
 wijls ontbreekt, en ook dikwijls bezwaarlijk zou te maken
 zijn. Ook aan den regel: «ubicunque allegoriam esse

¹⁾ T. a. p., II, 286.

²⁾ V, 114.

„dicemus, certis argumentis et notis probabimus 1),” bleef hij zelden getrouw. Op de bovenaangehaalde plaats 2) spreekt hij hem zelfs rechtstreeks tegen. Dit alles erkennen wij gaarne, en toch beteekent zelfs in zijne typologiën b. v. NOACH, het venster der ark openende, Christus die de poort des eeuwigen levens ontsluit 3), terwijl vele dergelijke voorbeelden zouden kunnen bewijzen, dat hij ook hier vaak den blik weder meer op het praktische richt. Weet hij zich, in weerwil van de weinige aanknoopingspunten die zijne geloofsleer hem daartoe aanbod, ook van zuiver dogmatische of mystische uitlegging door allegorie niet vrij te houden: meestal neemt zijn allegorizeeren het karakter aan van accommodatie, niet naar den smaak, maar naar de werkelijke behoeften van zijn volk en tijd. Bekend is het, hoe hij in dezen het voorbeeld van ORIGENES prijst en na volgt, en hoe hij — met eene uit een wetenschappelijk oogpunt zeker valsche gevolgtrekking — het paulinische woord ter harte nam: *πᾶσα γραφή θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγχον, πρὸς ἐπανάρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ, ἵνα ἄρτιος ᾦ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος.* 4)

Met zulke beginselen van schriftuitlegging spreekt het wel van zelf, wat trouwens uit de Zwingliaansche leer van het geloof reeds volgt, dat ZWINGLI de protestantsche *perspicuitas Scripturae sacrae* sterk handhaafde, en daarmede aan ieder christen, als geloovige beschouwd, het recht van schriftonderzoek en schriftuitlegging, ja be-

1) V, 594.

2) VI, b, 256.

3) V, 37.

4) II Tim. III : 16, 17. ZWINGLI vond een navolger in KANT en diens moralische Interpretation.

oordeeling der Schrift en beslissing bij strijdvrage toekende. En wat van het individu geldt, geldt natuurlijk in gelijke of nog ruimer mate van eene gemeente der geloovigen. Vooral zijn *Archeteles* heeft de strekking om dit goed recht van ieder Christen te handhaven tegenover het Roomsch-katholiek beweren, dat alleen het gezag der kerk ons de waarheid van het Evangelie kan doen aannemen en dat de uitlegging, gelijk de kerk die door kerkvaders, conciliën en pausen heeft vastgesteld, voor den Christen bindend gezag heeft. „*Scripturam non modo ii, quorum interesse dicitis*” (d. i. de vertegenwoordigers der kerk) „*conferre possunt: sed et ii, qui Deo ejusque ori fidunt, qui ejus desiderio marcent,*” vangt hij aan ¹⁾, en wederlegt vervolgens de bedenkingen, die tegen zulk een vrijheid in de uitlegging der Schrift kunnen worden gebracht. Ook alle plaatsen, waarin aan den geest het recht wordt toegekend om te beslissen, of eene leer overeenkomstig zij met Gods woord, (natuurlijk het „*Inhabitans in filiis Dei spiritus omnia prodit dictatque, carnis ne sint quae audiunt an spiritus. Unde postea fit ut spiritualis omnia judicet, omnia cognoscat, I Cor. II. 15, ipse vero a nemine judicetur: non enim caro est sanguis est, qui judicat, sed spiritus.*” De gronden waarop de vrije schriftverklaring steunt, zijn bij elk der Hervormers eigenaardig gewijzigd. LUTHER (en MELANCHTHON) wil vrijheid van schriftuitlegging tegenover de tirannie van het Katholicisme, omdat de kerk op deze wijze voor de verderfelijste dwalingen een schijnbaren grond in de Schrift gevonden had. Op zich zelf is hij van eene heerschappij van het geloof, maar ook van

¹⁾ III, 71.

de kerk, over de Schrift niet zoo afkeerig. De treurige gevolgen van de verwaarloozing der historisch-grammatiche uitlegging door de kerk lagen echter te zeer voor de hand: daarom moet deze weder in eere gebracht worden. ZWINGLI wil ook vrijheid tegenover de uitlegging volgens kerkvaders enz., maar vrijheid voor elk geloovig Christen, zoodat ieders geloofsovertuiging den zin der Schrift bepaalt, voor zoo ver deze met het geloofsleven des Christens in verband staat. Dat leert hij niet slechts tegenover die dwalingen, maar vooral omdat de mensch alleen aan Gods geest in het gemoed gebonden is, waarbij ten slotte de Schrift alle gezag verliest, daar zij alleen bevatten mag, wat reeds vooraf voor het geloof vast staat en wat daaraan bevorderlijk kan zijn. CALVIJN wil vrije d. i. niet aan de kerk gebondene schriftverklaring uit eerbied voor Gods heilig woord, welks rechten men had vereen en onvermengd, naar de bedoeling der schrijvers, worde uitgemaakt. Zeker het alleen juiste standpunt voor de exegetische wetenschap. LUTHER's gevoelen over de *perspicuitas* zagen wij vroeger ¹⁾: CALVIJN leert eene *perspic.* van den heilsinhoud. De Zwingliaansche *perspicuitas S. Scr.* geldt in der daad niet de Schrift maar de denkbeelden, die het vroom gemoed daarin legt. Wat het recht der gemeente in dezen aangaat: in den aanvang van het eerste Züricher godsdienstgesprek verklaarde ZWINGLI: „Horum (doctissimorum virorum) erit citatas a nobis scripturas „audire et legere, ut videant num vera sint quae istarum „auctoritate probantur. Licet vero hisce omnibus prorsus „destituti essemus, non dubito tamen in hoc coetu nostro quam plurimas esse vere fidelium mentes, sancti spi-

¹⁾ Vg. boven, bl. 189.

„ritus luce edoctas et vero intellectu praeditas, ut vel hi
 „soli per Dei spiritum facillime discernere possint, utrinam
 „ne nobis scripturis legitime utantur, vel illas violenter in
 „sensus perversum detorqueant. Quapropter etiam hoc
 „loco nulla excusationis causa relinquitur ¹⁾.” Evenzoo drukt
 hij zich meermalen uit: „non unius esse videtis aut alterius
 „de scripturae locis pronuntiare, sed omnium, qui Christo
 „credunt; non enim ad mensuram dat Deus spiritum ²⁾.”

Van de *ecclesia*, d. i. in dit geval de te Zurich ver-
 zamelde Zwinglianen, wordt getuigd: „ecclesia, quae Deo
 „et verbo ipsius eum unico fundamento nititur, errare ne-
 „quit, quum non nisi verbum Dei observet, quod fallere
 „nequit ³⁾.” Wel ligt hier aan de uitdrukking *verbum*
Dei vooral, schoon niet uitsluitend, het denkbeeld: de
 Heilige Schrift, ten grondslag, maar dan toch de Schrift,
 zooals het geloovig gemoed alleen haar opvat en uitlegt.
 En deze geheele theorie vloeit natuurlijk en noodzakelijk
 uit ZWINGLI's beginselen voort. De geest alleen verstaat
 immers, wat door den geest is ingegeven. Dus kan geene
 geleerdheid, maar alleen het geloof hier baten; het ge-
 loof, gelijk dat aan geene menschelijke wetenschap of
 priesterlijke ordening gebonden is ⁴⁾. 't Was echter een

¹⁾ I, 148.

²⁾ III, 74. Waarbij ZELLER, (t. a. p., bl. 499), te recht tegen SCHRO-
 KEL opmerkt, dat ZWINGLI hier aan de gemeente geene bevoegdheid
 toekent, die hij aan de individuen ontzegt. De gemeente heeft, volgens
 ZWINGLI, het recht van schriftuitlegging enz., niet als eenheid, maar als
 verzameling van geloovige individuen. ³⁾ I, 490.

⁴⁾ ZELLER beweert (t. a. p. bl. 502) „Die Stellung, welche Zwingli
 „dem Christlichen Volke anweist, hat unverkennbar etwas Unklares; er
 „redet von der gläubigen Gemeinde, die in ihrem Urtheil nicht fehlgehen
 „wie wenn er nicht selbst bewiesen hätte, dass es eine Gemeinde von
 „nur Gläubigen nicht geben kann, und er drückt sich über die Behau-
 „tung, welche dem Urtheil dieser Gemeinde zukommt, nicht selten so

al te idealistische beschouwing, de gemeente te laten beslissen over de godsdienstige waarheid; eene beslissing, die voor den wellicht in beginsel, maar ongetwijfeld nog slechts aanvankelijk zuiveren en met vele ongoestelijke bestanddeelen vermengden geest der Züricher gemeente, onmogelijk was. Dit al te eenzijdig idealistische werd echter door ZWINGLI's systeem zelf verholpen: er moest een toets gevonden worden, waaraan de geesten beproefd, een band, waardoor zij in toom gehouden konden worden. Dien toets behoefde ZWINGLI niet verre te zoeken: de positieve uitdrukking van Gods woord in de Schrift bood zich van zelve aan tot vervulling dezer taak.

Want laat ZWINGLI al de beslissing over den zin der Schrift over aan het geloovig gemoed der individuen, overtuigd dat de geest de onfeilbare uitlegger is van het woord, door hem zelve gesproken: — die geest is bij ons slechts in onvolkomen mate aanwezig. Vandaar dat de letter der Schrift als toets en band tegen al te buitensporige vergeestelijking moet waken. En hiertoe behoort ZWINGLI's vergelijking van de verhouding tusschen Schrift en geest (die uit haren letterlijken inhoud moet worden verklaard) wordt voortbewogen. Onduidelijk wordt deze vergelijking eenszins, doordien hij bij riemen niet alleen aan het verbindingsmiddel tusschen paard en wagen, maar ook aan het bestuur over de paarden denkt. In allen gevalle

so aus, als ob die Kirche nicht bloß über die Geltung gewisser Ansichten in ihrer Lehre und ihren Gebräuchen, sondern auch über ihre objektive Wahrheit und ihre innere Berechtigung zu entscheiden hätte." En in zoo ver heeft hij volkomen recht, ook na TICHLER's opmerking, (t. a. p. II, 63 noot), dat al stond zijne beschouwing van het recht der gemeente in abstracto vast, men niet weet, tot hoever in de gebrekkige werkelijkheid ook volgens hem hare bevoegdheid gaat.

beiden zijn even onmisbaar om den wagen voort te bewegen. Deze vergelijking, die herhaaldelijk voorkomt ¹⁾, past hij eigenlijk slechts op de schriftverklaring toe: „*si scripturam citra spiritum aut fidem exponas, nihil proficies* ²⁾.” ’t Is eene uitbreiding van hare toepassing, als hij haar gebruikt om de verhouding van geest en Schrift als bronnen van de godsdienstige waarheid te karakterizeeren, waarbij de Schrift eveneens toets der geloofs-waarheid wordt. De geest op zich zelf behoeft zulk een beperkenden toets niet: ’t is alleen aan de mogelijkheid van „*contumacia*” in den „*spiritus fidei noster*,” aan het feit, dat „*nemo est, qui fidem hypocryseos artificio non possit ostentare*,” te wijten, dat wij de Schrift als „*cellii*” noodig hebben. Eene misschien onwillekeurige tegenspraak is het tegen zijne overal duidelijk uitgesprokene leer, als ZWINGLI hier beweert: „*equus non trahit sine funibus; liberum jumentum sine jugo, nervis aut funibus molem ne movet quidem*”, d. i. de geest alleen is onvermogen om ons de Schrift te doen verstaan, en om ons tot geloof te brengen. De tweede toepassing gaat ons eigenlijk hier nog niet aan. Bij de eerste, de exegetische, laat het zich verklaren, dat ZWINGLI van zijne twee strijdige beschouwingwijzen die kiest, welke aan de Schrift den grootsten invloed geeft. Bij wetenschappelijke exegese is natuurlijk een zich houden aan de letter der Schrift een vereischte. Maar bij het louter religieus gebruik der Schrift, dat ZWINGLI met hare uitlegging steeds te samen doet gaan, en bij hare uitsluitend toepasselijke verklaring kan men hare historisch-grammaticche opvatting slechts als middel beschouwen om de vrijheid van het individ

¹⁾ II, b, 2, sq. III, 550. VI, a, 680 enz.

²⁾ T. a. 7.

bij dat gebruik en bij die verklaring binnen de behoorlijke grenzen te houden. En wat het andere gebruik dier vergelijking betreft, in het afgetrokkene kan de geest, „qui — ingenuè agnosco — potior est”, de Schrift niet noodig hebben om ons den geloofsinhoud te geven. ZWINGLI zelf doet dat op deze plaatsen duidelijk genoeg uitkomen door haar met den naam „cancelli” te bestempelen. Voor ons geloofsleven, — dit ligt aan ZWINGLI’s voorstelling ten grondslag, — is dit de taak der Schrift, dat wij aan haar als aan een „Lydius lapis spiritus nostri, ad quem explorandi spiritus nostri sunt ¹⁾,” de ingevingen van ons gemoed toetsen, en alzoo onderzoeken of onze persoonlijke behoeften en daarop gebouwde geloofsovertuigingen, recht van bestaan hebben, of zij algemeen menschelijke zijn, of wij in die groote mannen, wier geloofsleven in de Schrift voor onze oogen te voorschijn treedt, den steun vinden voor het geloof, die onontbeerlijk is, zullen wij niet vruchten van onze verbeelding en illusiën daarvoor houden. Tevens sprak hij daarmede het denkbeeld nit, dat ook volgens zijne beschouwing de Schrift getuigenis aflegt van eene heerlijkheid en diepte van godsdienstig leven, die éénig in de geschiedenis daar staat en altijd éénig blijven zal, en waaraan alle latere geslachten zich moeten versterken en opheffen.

Doch wij dwalen af van onze beschouwing van het gewicht, dat ZWINGLI in de exegese aan de letter der Schrift tegenover den geest hecht. Vooral bij verschil in de uitlegging zelve geldt zij als „judex controversiarum.” ²⁾ Want: „es ist wahr und gewiss, dass das menschliche „Herz zu Gott nicht gekehrt wird als allein durch den

¹⁾ T. a. p. VI, a. 205.

²⁾ I, 148.

„ziehenden Geist Gottes, wie gelehrt der Mensch auch sei:
 „dennoch muss man Verstand von der Schrift haben von
 „derowegen, die Ihr Gewalt anthun 1).”

Maar nog verder reikt hare beteekenis. Inmers daar
 de geest één is, moct noodzakelijk wat die geest in ons
 werkt, en wat deze in de Schrift getuigt, altijd in volke-
 men overeenstemming met zichzelf zijn. Vandaar dat het
 een bewijs van ongeloof is, zoo deze overeenstemming niet
 plaats grijpt. „Qui Deum timent et amant, mox ut ve-
 „ritatem audiunt, exhilarantur, et obviis manibus eam
 „recipiunt, a quocunque tandem dicatur aut praedicetur.
 „Qui hoc non facit, prodit se atheon esse. Fidelis cre-
 „dit veritati nec pertinaciter reluctatur 2).” En hoe zal
 men beter beoordeelen, of iemand de waarheid aanneemt,
 dan door zijne verhouding tot de Schrift na te gaan?
 „Ergo scripturis fidem non habere impiissimum est 3).” Der
 „Glaube muss bewährt werden, ob er gerecht sei, mit und
 „an der Schrift 4).” En dien toets hebben wij noodig,
 omdat „si quid ipsi invenerimus quod sanctum appareat,
 „non protinus Deo placet” 5); en omdat wij nog bij lange
 na niet tot die mate van, als ik het zoo noemen mag,
 zedelijk-godsdiensigen takt zijn gekomen, die hij vervol-
 gens beschrijft 6): „Coepi omnem doctrinam ad hunc lapi-
 „dem (h. e. lux mundi, Jesus Christus) explorare, et
 „si vidissem lapidem eundem reddere colorem vel potius
 „doctrinam ferre posse lapidis claritatem, recepi eam: sin-
 „delibatione sentiscerem, si quid impositum esset et ad-
 „mixtum, nullaue jam vi, nullis minis adigi potui, ut

1) II, b, 327. Vg. beneden.

2) VI, a, 290, 291.

3) III, 30.

4) II, b, 2.

5) III, 30.

6) III, 31.

„humanis aequam atque divinis fidem haberem.” Vandaar ook de herhaalde verzekeringen van ZWINGLI, dat hij zich in alles wenscht te richten naar wat overeenkomstig is met Gods woord, dat hij de Schrift als toets van al zijne woorden en daden, van zijn geloof en leven inroept ¹⁾. Bovendien heeft zij voor het individueel geloof nog eene dergelijke beteekenis als de macht van het voorbeeld of andere zedelijke invloeden. In dezen zin heet het: „non ideo supervacanea est lex et voluntatis divinae expositio, quod caro illam non recipit. Sed quo magis illa oblectatur, eo magis necessarium est subsidium spiritus, quod clam carne intromittitur ²⁾.” Hier moet ZWINGLI bij „voluntatis divinae expositio” wel gedacht hebben aan de in de Schrift vervatte zedewet, hoe vreemd het klinkt; maar bij de vergeetachtigheid der menschen ³⁾ kon aan het geschreven woord van God, als hetwelk weêrklank vindt in ons beter ik, die invloed toegekend worden. Zoo ook elders ⁴⁾: „et ne spiritus, si contumax caro sine legis metu et ferretur et rebellaret, ad beluas deficeret ac degeneraret, lex est custos adhibita, cui spiritus perpetuo consentit ejusque partes sequitur, caro etc.”

Deze taak der Schrift lost zich eigenlijk op in eene andere, en dit is bij ZWINGLI hoofdzaak: de Schrift als positieve vaststelling en oorkonde van het geloof, was hem onmisbaar voor de handhaving van zijne leer en voor de gemeenschap, de kerk. Toen gemoed en geweten de eerste Protestanten drong zich van Rome los te scheuren en hun heil en zaligheid elders te zoeken, toen was het niet alleen de concrete godsdienstige leerinhoud van de Schrift, dien zij tot opbouw eener nieuwe gemeenschap

¹⁾ III, 117 enz.

²⁾ IV, 106.

³⁾ I, 509.

⁴⁾ IV, 111.

behoefden, maar bovenal eene gemeenschappelijke basis, waarop alle partijen stonden, en waarop men zich tegen Rome's traditiën en de geestdrijverij der Anabaptisten kon handhaven. In beide opzichten gaf de hooge waardeering der Schrift hun wat zij noodig hadden. Voornamelijk bij ZWINGLI was dit het geval. Naar SPÖRR's juiste opmerking kon hij er niet te vrede mede zijn, zelf heil en geloofsverzekerdheid te hebben erlangd. Neen: hem was het levensbehoefte dat geloof verder te verbreiden en het te laten werken als een zuurdeesem ook in het maatschappelijk en burgerlijk leven. En vond hij nu ook in zijne zuiver subjectieve bewustheid den éénigen geloofsgrond, zulk een man bovenal had tegenover anderen eene rechtvaardiging noodig van dat geloof, waartoe hij deze anderen brengen wilde, een positief steunpunt, daarvoor. De geïnspireerde Schrift bood zich hiertoe van zelve aan. Gods geest heeft het recht over alles te oordeelen en te beslissen: maar in de werkelijkheid aanvaardt de van hem vervulde menschegeest of, voor zoo ver deze onvolkomen is, de Schrift ter laatster instantie, die taak. Zij is „judex controversiarum ¹⁾), der unparteiische Richter, „der nicht kann lügen oder trügen ²⁾).“ ZWINGLI is er zich zelf klaar van bewust, dat de Schrift in het afgetrokken de waarde niet heeft, en dat deze haar alleen wegens de gebrekige werkelijkheid toekomt. Daarop doelt de aanduiding der Schrift als: „cancelli fidei spiritus nostri ³⁾). Welcher „aus dem Geiste geboren ist, der bedarf keines Buches „mehr: aber die Zänkischen, die im Wortkämpfe liegen, „ja, denen muss man, so oft sie irren, aus den Grundprin-

¹⁾ I, 148.

²⁾ I, 123.

³⁾ Vg. boven, bl. 201.

„chen den Sinn anzeigen ¹⁾.” Dit heeft echter nog meer op verschillen in de schriftverklaring betrekking: maar in het algemeen verklaart hij elders: „Man muss Gottes Wort schriftlich haben; denn obgleich der Glaube und die Liebe Gottes allein von oben herab kommt, ist doch die menschliche Vergesslichkeit gross, so dass Misverstand und Zwietracht kommt. Lassen wir uns das heilige Licht des Neuen Testaments aus den Händen nehmen, so werden die Pfaffen als fast auf den Kanzeln lügen als vormals je.” Toch hoe sterk hij altijd op het woord Gods als toets en norm van hetgeen hij doet of gelooft, aandringt, slechts zelden vermeldt hij het als positieven grondslag van de door hem gestichte kerk. Ééns lezen wij ²⁾: „Oramus cunctos in Christo fratres, ne nostro nomini quicquam tribuant, sed omnia ad libram verbi caelestis expendant; cui si dissimilia invenerint, rejiciant. Nam in ecclesia Dei aedificare statutum est opus, quod irruente igne mansurum sit ejusque vim contempturum; tale autem esse nullum potest, quam quod super fundamentum, quod Christus est, excitatur: qui et prophetarum et apostolorum aedificium sustinet.” Christus is hier weder de verpersoonlijking van de heilsoeconomie, gelijk deze ook aan het werk der profeten en apostelen ten grondslag ligt. Ongelijk veel meer nadruk legt hij op de negatieve waarde der Schrift, als welke ieder ander gezag buitensluit. Eigenlijk paste de beteekenis, die zij uit dit eenigszins polemisch oogpunt had, niet meer in ZWINGLI'S systeem; de nood dwong hem daartoe. Ook was hij verplicht zijne theorie over de objectieve bewijskracht, die het woord Gods dan hebben zou, weder omver te werpen

¹⁾ II, b, 350.

²⁾ III, 117.

door de voor hem onafwijsbare bijvoeging, dat de individuen met hunne geloofsovertuiging, die eene subjectieve is, over den zin der Schrift hebben te oordeelen.

In uiterlijke dingen, bij de vraagstukken over doop, enz. riep hij, voor zoover hij meende ze met het geloof in verband te moeten brengen, de beslissing van het geloovend gemoed, en voor zoover zij in de ordening van de kerk of staat ingrepen, die van de Schrift in. Namelijk de werking van Gods geest schenkt niet alleen geloof en daarna geloofsovertuigingen, maar doet ook de zedelijke betrekkingen beschouwen in het licht des geloofs, verheldert daardoor onze zedelijke bewustheid, en is zoo voor ons eene wel subjectieve, maar toch stellig bindende zedewet. Deze verhouding nu tusschen het innerlijk woord en het Christelijk leven werd door ZWINGLI overgedragen op het uitwendig woord, natuurlijk ook hier alleen als positieve uitdrukking van het innerlijke. Onder dit voorbehoud heet bij hem ook de Schrift „lex divina, volumetatis divinae expositio.” Bij zijn streven naar positivisme vooral in den strijd tegen de Anabaptisten lag hierin het gevaar voor de hand, dat de Schrift een wetboek werd, welks bepalingen wij door juiste exegese daaraan en de Anabaptisten niet ontkwamen. Daarentegen was bij LUTHER zulk eene schriftbeschouwing onmogelijk: in zijne eerste periode, omdat hij de heerschappij van de uitspraken van het geloovig gemoed (niet in theorie, maar) in praxi over de letter der Schrift handhaafde; en later, omdat hij altijd even afkeerig bleef van de begrippen: wet en werken, bij alle gehechtheid aan de letter der Schrift; ja, hoewel het geloof bij hem reeds eenigszins het begrip van werk (*virtus*), had aangenomen. En wat CALVIJN aangaat: zijne gehechtheid aan de positieve macht der Schrift

kon bij hare historische opvatting en bij zijn aandringen op instemming met den geest der aloude Godsmannen niet leiden tot een overwaardeering van de letter, die bij de Anabaptisten enz. (ecnigszins ook bij ZWINGLI) juist in het voorbijzien van het historisch karakter des bijbels haren grond had.

Ook bij den laatste toch vinden wij eene tweede schriftbeschuwing en schriftbehandeling, die met de tot hiertoe door ons voorgestelde, welke de Schrift in verband met het individueel geloof beschouwt, onvereinigbaar is. Volgens hem kan alleen de geest de Schrift uitleggen, dus alleen 'smenschen vroom gemoed: maar aan den anderen kant, zal de Schrift wetgevende macht over de inrichting van het leven, ook van het uitwendige, hebben, dan moet het gevaar van vergeestelijking zoo zorgvuldig mogelijk worden geweerd. Dan mag niet meer de geest de Schrift, maar moet in de werkelijkheid de Schrift den geest beheerschen. En deze laatste opvatting is door ZWINGLI vooral in den strijd tegen de Anabaptisten ontwikkeld. Men zou verkeerd doen, hem deze lijnrecht tegenover elkander staande opvattingen als loutere inconsequentie toe te rekenen, of te meenen, dat zij voortkwamen uit eene met bewustheid en wil aangenomene accommodatie naar de behoeften en eischen van zijnen tijd. Neen, ZWINGLI's systeem gaf tot beide wijzen van schriftbeschuwing aanleiding. De vereenzelviging, — men noeme het dan vermenging of verwarring, — van Gods woord in den geloovigen menschegeest en dat in de geïnspireerde Schrift, wettigde beide opvattingen. Consequent uitgewerkte systemen behooren in zulk een tijd van woeling en gisting, van strijd en botsing, niet te huis, al draagt ook hierin ZWINGLI boven de meesten zijner tijdgenooten den cerepalm weg. Dan staan praktische belangen bovenaan, de zaligheid der zielen, het heil der

kerk; en ZWINGLI heeft dezen stroom des tijds niet alleen gevolgd, maar dien, zooveel in zijn vermogen was, mede daarheen gelcid. Voor hem was de Schrift de weg ten leven geweest: met haar in de hand hoopte hij ook anderen tot dat leven te brengen. Is 't wonder, dat, waar dit op het spel stond, de consequentiën van zijn systeem zich niet eens aan hem opdeden, en althans hem niet deden afwijken van de praxis, die hem heilrijk voorkwam?

Bovendien, in den strijd, dien hij tegen Rome had te voeren, bestond daartoe geene aanleiding. Hier kwam het er slechts op aan, zich te handhaven op grond van het door beide partijen erkende gezag des bijbels. De vraag, in hoever de Schrift als autoriteit voor het geloof gelden kon, had zich toen aan onzen Hervormer nog niet voorgedaan. Dit ééne moeten wij hierbij vasthouden: 't was niet de omstandigheid, dat de Schrift als oudste historische oorkonde de oorspronkelijkste en dus zuiverste uitspraken van den geest van Christus bevat, tegenover de later meer en meer verbasterde traditie; 't was geenszins deze historische consideratie, die ZWINGLI er toe bracht, alleen in de Schrift zijn steun te zoeken. Althans daarvan vinden wij bij hem geen zeker spoor ¹⁾. Alleen als concrete uitdrukking van dat woord Gods, dat elk geloovige in het binnenste draagt, liet hij haar gelden; als iets positiefs, dat toch met het ingegeven woord nooit kan strijden (immers de Schrift is onderworpen aan de uitlegging van 's menschen geloovend gemoed), en dat evenmin onder den invloed van paus of concilie staat. „Quae objectio (non) convenire quidquam immutare sine concilio) neque nos neque alios, si Deo placet, impedire debet: hoc enim

¹⁾ Vg. wat wij boven, bl. 166, volg. opmerkten.

„nihil aliud esset, nisi liberum verbum Dei hominumque
 „conscientias adstringere ad concilia eorumque arbitrio et
 „imperio submittere, quum e contrario verbum Dei omnes
 „homines regere, judicare et omnes conscientias moderari
 „omnemque intellectum impertiri oporteat: nam omnes ho-
 „mines fas est audire verbum divinum; non autem ver-
 „bum Dei, quid homines ipsi dicent ¹⁾.” *Verbum Dei* is
 hier niet de historisch geopenbaarde waarheid, maar de
 inspiratie, voor zoover zij zoowel uit- als inwendig woord
 in zich begrijpt. De strijd gold niet: het oudste onver-
 valschte Christendom — of dat der latere kerk; maar:
 Gods woord — of menselijke inzettingen; *divina* — of
humana autoritas; de Schrift door het geloof, door Gods
 geest verstaan — of de uitspraken van feilbare bisschop-
 pen. „Non eo infitias,” verklaart ZWINGLI ²⁾, „concilium,
 „quoties in spiritu Dei congregatur et convenit, errare non
 „posse. Sed quando in spiritu Dei convenit? Quando
 „nihil contra vel praeter Scripturam Sacram et ex Deo
 „inspiratam decernit. Quod si hoc modo congregatum
 „fuerit, nihil de se magnifice jaetabit, non clamabit: con-
 „cilium, concilium, sed: Deus, Deus sic fatur! An vero
 „in spiritu coierit indice probandum erit diligentissime
 „examinandum.” Gedurig komt hij terug op dat steu-
 nen op menschelijk gezag, als strijdig met de eere Gods,
 dat hij aan de katholieke kerk te laste legt. Wij behoe-
 ven wel geene plaatsen aan te halen als voorbeelden van
 ZWINGLI's beroep op de Schrift, de „sacra ancora ³⁾”;
 zijne godsdienstgesprekken en strijdschriften tegen Rome,
 zijn *Archeteles*, de *Acta Disputationis primae et secundae*,
 het tractaat *adversus Emserum*, zijn *Antwort an Valentin*
Compar, enz. in hun geheel kunnen daarvoor dienen.

¹⁾ I, 590.

²⁾ I, 198.

³⁾ III, 30.

Anders stelde zich de vraag bij ZWINGLI's optreden tegen de Anabaptisten. Bij den strijd tegen Rome leg het verschil in standpunt tusschen de twee partijen voor de hand, en was dit duidelijk uitgesproken. Met de Wederdoopers daarentegen stond ZWINGLI in den grond der zaak op hetzelfde standpunt ¹⁾, en eigenlijk had hij alleen als staatsman reden tot hunne veroordeeling. De rechte betrekking tusschen Gods geest als bron van het geloof en orgaan der schriftuitlegging aan de ééne zijde, en tusschen de Schrift als geïnspireerde uitdrukking van Gods wil aan den anderen kant, bleef voor hen een geheim, gelijk eenigzins voor ZWINGLI zelve ook. Immers ook deze zocht in de Schrift wel niet een absoluut geldend wetboek voor het leven, maar toch den éénigen reguleerenden norm, dien hij tegenover zijne tegenstanders daarvoor vinden kon, gelijk hij dan ook vaak het gelooven aan het uitwendig woord Gods opvat als een gehoorzamen daaraan. ZWINGLI zocht niet naar een standpunt, waarop hij de positiviteit der Schrift en de geheel subjectieve vrijheid van het geloof in harmonie kon brengen. Voor zijne bewustheid konden deze twee niet in dat nauw verband met elkander komen, daar het eerste op het uitwendig gebied der kerk, het ander op het inwendig gebied des individueelen geloofs te huis behoorde. En voor zoo ver hij aan de Schrift eene beteekenis voor het individueel geloof gaf, zorgde zijne hermeneutiek daarvoor, dat deze — wij zagen het boven — aan zijne spiritualistische geloofsleer geen afbreuk deed, althans niet in de werkelijkheid. In

¹⁾ Vg. ZELLER, t. a. p., bl. 539 volgg. Vooral LUTHER en andere tegenstanders van ZWINGLI, gelijk in onzen tijd de Katholiek CONRADIUS in zijne *Geschichte des Münsterischen Aufbruchs* hebben den Hervormer altijd deze verwantschap scherp verweten.

zoo ver schrijft ZELLER ¹⁾ ten onrechte aan ZWINGLI de poging toe, „die protestantische Glaubensfreiheit mit der „Voraussetzung einer unabänderlich gegebenen für die Uebersetzung der Einzelnen bindenden Offenbarungswahrheit zu vereinigen.“ Voor ZWINGLI bestond zulk eene onveranderlijke openbaringswaarheid, waaraan de individuen gebonden zouden zijn, niet; al stemde naar zijne overtuiging dat wat God aan elk individu ingeeft, wel overleaten met hetgeen hij door de schrijvers der Schrift had laten verkondigen. Dus heeft de Schrift in ZWINGLI'S systeem deze tweeledige beteekenis. 1°. Zij is de vaste grondslag zijner bestrijding van Katholicisme en geestdrijverij, op zich zelve niet onmisbaar, maar de tijdsomstandigheden vorderen voor haar deze beteekenis. 2°. Als uitdrukking van hetgeen God in elken geloovige openbaart, kan zij als positieve norm van ons geloof en leven dienen. — De Anabaptisten nu legden vooral op dit tweede punt den grootsten nadruk, en maakten zoowel dit als niet minder de vrijheid van Gods geest beiden in de strengste consequentie goldend. Onrecht doet men hun, niet hen te beschouwen als eene partij van dweepers, die altijd in droomen en vizioenen aanleiding vonden tot de grootste zedelijke en maatschappelijke gruwelen. Of mag het gerlijk heeten, deze hervormingspartij, die wij bovendien vooral uit de schriften hunner tegenstanders kennen, naar mannen als **LODEWIJK HETZER** of **MATTHIAS FLACIUS** of de al wij ook **ULRICH VAN HUTTEN** of **MATTHIAS FLACIUS** of de al zeer weinig ideale reformatiepartij, die in den boerenopstand uitbarstte, voor representanten van het Lutheragliaansche geweest, al verwaarloosden zij de Schrift als

¹⁾ T. a. p. bl. 502.

toets meer dan hij. Toch plaatsten zij nevens de vrijheid der kinderen Gods, die door den geest geleid werden, en dus de wet niet meer noodig hadden, (reden, waarom zij het Oude Testament als wet verwierpen ¹⁾, en tevens oorzaak van die treurige gevolgen, die alle spiritualisme althans bij heethoofden ten gevolge kan hebben) voor wie dus alle bindend gezag overbodig werd, het andere, hiermede strijdige, abstracte schriftbeginsel even sterk op den voorgrond. Zij kenmerkten zich namelijk ook door slaafsche onderworpenheid aan de letterlijke uitspraken der Heilige Schrift, en diep zich te buigen voor de uitdrukkelijke bevelen des bijbels, dat nog stand bleef houden, toen na 't verflauwen van den geloofsgloed, in die stormachtige tijden ontvlamd, ook de Zwingliaansche geloofsleer als uitdrukking daarvan uit hunnen kring van godsdienstige voorstellingen was geweken. Deze zelfde tweezijdigheid vertoont zich in een ander opzicht. Zij zochten door het geloof een radicaal hervormenden invloed op het leven, zoowel het kerkelijke als het burgerlijke en maatschappelijke, te oefenen. En daarbij waren het nu eens de eischen van het oprecht geloovend gemoed, dan weêr de bevelen der Schrift, die beiden in de scherpste en hardste vormen uitgesproken, hen leidden, en hun regel waren. In alles bleven zij radicaal, en schuwden geene consequentie, ook al moesten

¹⁾ Geheel in overeenstemming met ZWINGLI. Oud- en Nieuw Testament bevatten voor beide partijen evenzeer het evangelie, en waren ook beiden (volgens hunne tweede, met het bovenstaande strijdige beschouwing, vg. beneden) levensnormen met gelijke kracht van wet. Van een onderscheiding tusschen het Oude Testament als bevattende vooral de wet en het Nieuwe als drager van het Evangelie, wisten de Zwinglianen niets. Scherper en juister onderscheidde hierin de overige Protestanten, de Lutheranen door hun antijudaïsme geleid, de Calvinisten door hun historische

de consequentiën van twee praemissen elkander vernietigen. Wat nood! Men liet de elkander opheffende stellingen los nevens elkander staan, en beriep zich naar gelang der omstandigheden nu eens op de eene, dan op de andere. Hoe dit zij, 't was niet geheel juist, wat ZWINGLI van hen schreef: „Anabaptistae tametsi a nobis abierint, quia ex nostris non erant, sunt tamen qui nobis omnes illorum errores imputent, quum acrius contra eos pugnamus quam quisquam, diversumque ab ipsis in omnibus ante dictis (baptismus, jusjurandum etc.) doccamus ¹⁾.” En er was eene zeer natuurlijke verklaring voor, dat hij daaraan toevoegen moest: „obrepit autem illa Catabaptistarum lues isthic potissimum, ubi sincera Christi doctrina oriri coeperit, quo facilius videas, o Rex, a malo daemone immitti, ut in herba salutare semen exstinguat ²⁾.” Immers de Anabaptisten konden te recht verwachten in hun streven bij ZWINGLI hulp en steun te vinden; zij waren kinderen van denzelfden geest, en mochten zich op hem beroepen als den woordvoerder der richting, die ook zij met hart en ziel waren toegedaan. Zij stemden het immers ZWINGLI geheel toe: Gods geest bron, éénige bron van het geloof, de ervaring van dien geest te hebben grond daarvan, de Schrift toets en norm van 't geen die geest ons ingeeft, het geloof levenbeheerschende macht, ingrijven! Daarover was immers nooit verschil onder de volgers der nieuwe beweging in Zwitserland geweest. Deze stellingen in al hare consequentiën, zoo radicaal mogelijk, practisch in te voeren, dat was het streven der Anabaptisten: ze langzamerhand door accommodatie naar het feite-

¹⁾ IV, 66.

²⁾ T. a. p.

lijk bestaande ingang te verschaffen, dat van ZWINGLI. In theorie hield de laatste ze even streng vast. Ja, in een zijner oudste schriften, het traktaat *De divina humanae justitia* komen plaatsen voor, die het Anabaptistisch idealisme en radicalisme uitspreken tot maatschappelijk communisme toe. De grenzen van de macht der Schrift en die van het geloof door den geest waren voor geene der beide partijen scherp afgebakend: beide machten strekten bij hen hare bevoegdheid vaak uit tot op een gebied, waar haar recht van spreken zeer betwistbaar was. Met SIGWAERT ¹⁾ van eene verandering in ZWINGLI'S denkbeelden hieromtrent te spreken, acht ik bepaald onjuist. Slechts dit kan men beweren, dat hij bij het zwevende zijner voorstelling naar gelang van omstandigheden aanvankelijk meer de positieve wet Gods, later meer de heerschappij van het geloof over die positieve uitdrukking der wet op den voorgrond stelde, juist in omgekeerde volgorde als de Anabaptisten dat deden. Maar daarom was eene beslissing van den strijd en eene overwinning van de eene of andere partij onmogelijk. In zijne polemieken tegen hen bleef het overwicht, dat hunne starre consequentie hun boven ZWINGLI schonk, voor dezen zelven geen geheim. 't Was waarlijk eene uitkomst, dat eindelijk de burgerlijke ordening van hunne zijde met gevaar werd bedreigd, en dat dus de arm der overheid hem van deze tegenstanders kon bevrijden. — Evenmin als zijne tegenstanders, kon ZWINGLI er aan denken om Gods inspiratie te beperken tot den tijd, waarin de Schrift was ontstaan. Als hij het geloof der Heidenen vermeldt, spreekt hij het uitsprekelijk uit, dat God de werking van zijnen geest niet binnen de grenzen van Palestina, niet tot één afgesloten

¹⁾ T. a. p., bl. 48.

kring van menschen bepaalt ¹⁾. En bij zijne voorstelling omtrent die werking van Gods geest kan er van eene verschillende mate van inspiratie geene sprake zijn. Oud en Nieuw Testament hebben als geïnspireerde Schriften dezelfde waarde en hetzelfde gezag. Dit had hij vooral tegen de Anabaptisten te handhaven. Zijne strijdschriften over den Doop behandelen dit punt uitvoerig: immers alleen door een beroep op de analogie met het gebod der besnijdenis liet zich de kinderdoop, (vroeger door ZWINGLI zelven verworpen ²⁾) verdedigen. „Wir müssen die Kindertaufe mit göttlichem Worte entscheiden des Neuen und Alten Testaments: denn unser Herr Jesus hat auch die Gegenwürfe, die wider ihn hervorgebracht wurden, mit Kundenschaft der Propheten und des Gesetzes abgelehnt. Matth. XXII, 29: Ihr irrt, denn Ihr wisset die Schrift nicht. Rom. XV, 4 spricht PAULUS: Alle Dinge, so geschrieben sind, sind uns zu einer Lehre geschrieben. Sind sie nun um unserer willen geschrieben, so sollen wir sie keineswegs verachten. Es ist auch nicht allein der Taufe wegen hinter sich (sic) in das Alte Testament zu laufen, sondern auch um etlicher andern äussern Dinge wegen, die unser Leben betreffen. Wo wissen wir aus dem Neuen Testamente, in wie naher Freundschaft wir die Ehe beziehen sollen? Nirgends. Darum müssen wir Levit. XVIII, 6 sehen, u. s. w. ³⁾.” En dat hij van de Catabaptisten overeenstemming met de Schrift zochte, had zijn goeden grond. Immers beriepen zij zich op 't geen God door zijnen geest in hen werkte, en aan hunne gewetens gebod: ZWINGLI kon te recht van hen het bewijs

¹⁾ Vg. boven, bl. 156 volg.

²⁾ B. v. II, a, 245. Later (IV, 40) trachtte hij dit te bemantelen.

³⁾ II, a, 296 volg.

vorderen, dat dit geloof als vrucht van Gods geest geen anderen inhoud hebben zou dan wat diezelfde geest aan anderen, en dus ook in de Schrift had geopenbaard. Doch hij vergat, dat zijne subjectieve schriftverklaring geene dwingende overtuigingskracht voor anderen had, en dat in 't geheel objectieve criteria voor louter subjectieve gemoedstoestanden ondenkbaar zijn. Hoe was een eerlijke en beslissende strijd mogelijk, waar men het over de wapenen nog zoo weinig eens was, of liever waar zoo weinig helderheid daaromtrent heerschte? Beroepen de Anabaptisten zich op Gods geest, die hen in alle waarheid leidde, dan wierp ZWINGLI hun het verwijt van geestdrijverij voor de voeten, en had hij stellige Schriftuitspraken, natuurlijk volgens zijne opvatting, in overvloed tegen hen aan te voeren. Voerden zij een bewijs uit de Schrift aan, de Zwingliaansche exegese rukte hun dit bewijs licht uit de handen, verweet hun letterknechterij, en drong aan op handhaving van het goed recht van den geest tegen de letter. Toen eindelijk de strijd zich concentreerde in de leus: kinder- of bejaardendoop? en het de vraag gold: is iets waarover de Schrift geene uitdrukkelijke bepaling inhoudt, verboden of plichtmatig? toen waren de Anabaptisten van hun standpunt geen duimgronds afgeweken. Maar toen juist dreef bij ZWINGLI die zijde zijner geloofsleer boven, die aan de Schrift wel haar bloot normatief gezag bij alle godsdienstverschil bleef toekennen, maar haar als positieve regelende wet voor het leven ten strengste aan den invloed van het subjectieve geloofsstandpunt onderwierp, en haar dus slechts naar haren geest, niet naar haren uitgedrukten inhoud als zodanig erkende, evenmin als zij zonder meer bron van het geloof was. De Anabaptisten haalden b. v. de plaats aan, waar van PHILIPPUS gezegd wordt, dat hij aan de gansche

stad het Evangelie predikte, doch slechts mannen en vrouwen doopte. Hierop antwoordt ZWINGLI: „Hoc certum est neque hunc locum excludere infantes, etiam si nullam de eis mentionem faciat. Neque enim excludit quemquam qui mentionem ejus verbo non facit: aliud enim est excludere, aliud omittere: omitti potest qui tamen nulla ratione excluditur 1).” Men ziet het: de gansche strijd is eigenlijk een zich schikken naar omstandigheden, wellicht zonder dat ZWINGLI zelf zich hiervan duidelijk rekenschap heeft gegeven, een zweven tusschen twee beginselen, die in abstracto moeilijk, in de werkelijkheid volstrekt niet uit elkander te houden zijn. Toch bij al zijn vasthouden aan de *potestas judicandi* der Schrift als zui-vere uitdrukking van het geloof en van de toepassing daarvan op het leven, kon ZWINGLI op den duur datgeen niet handhaven, waarop de Anabaptisten steeds zooveel nadruk legden: de *sufficiëntia Scripturae Sacrae*.

Ik spreek hier eigenlijk niet van de *sufficiëntia* der Schrift in orthodox-protestantschen zin, als behelzende alles wat wij noodig hebben te weten tot onze zaligheid, — ZWINGLI kende geen eigenlijk weten ter zaligheid noodzakelijk: — maar in den zin, waarin de Anabaptisten de Schrift beschouwden, als voldoende wetboek voor geloof en wandel. Zulk een wetboek had voor ZWINGLI geene reden van bestaan, dan voor zoover hij op grond daarvan zijne overtuigingen tegenover die zijner tegenstanders als Christelijk handhaven kon, en daarin een vasten grondslag vond voor het organizeeren der nieuwe gemeente en nieuwe maatschappij, door hem te Zurich in het leven geroepen. Maar deze beteekenis gaf hij haar, gelijk wij zagen, slechts doordien

1) III, 381.

de omstandigheden hem daartoe drongen. Wel deed hij het niet uit bewuste accommodatie: maar toch zijn tijd, waarop hij zich een diep ingrijpenden invloed zocht te verzekeren en ook verzekerd heeft, eischte meer dan denkbeelden en gezindheden, vorderde dringend eene positieve uitdrukking daarvan: en de Schrift was daarvoor immers gegeven. Maar toen de strengere leden der partij, met overdrijving van de leer des meesters, zich de voorstelling schiepen van een als het ware uit den hemel gevallen wetboek, waaruit door nevens-elkander-stelling en vergelijking van artikelen de volle rijkdom van het Christelijk leven zou worden geformuleerd; toen zij zich van alle plichten en lasten ontslagen rekenden, die niet uitdrukkelijk uit Gods woord waren af te leiden: toen leerde innerde ZWINGLI krachtig aan het gezag ook van mensche-lijk recht en menschelijke wet. God gebiedt immers gehoorzaamheid aan de burgerlijke overheid, ook waar deze dingen vordert, die alleen door menschelijk gebruik gewettigd zijn, en geen uitdrukkelijk bevel der Schrift voor zich hebben: gelijk Hij ook aan de Israëlieten geboden had hunnen koning te eeren, nadat deze eenmaal aangesteld was, al was eerst die aanstelling tegen zijnen wil, of gelijk de apostelen de Christenen tot gehoorzaamheid vermaanden aan eene ongeloofige overheid¹⁾. Wij danken immers aan betrekkelijk toevallige oorzaken het bestaan der Schrift: hoe kan zij dan een door God gegeven wetboek zijn, dat in alle levensomstandigheden zou voorzien? MATTHEUS schreef zijn Evangelie, „quod usus postulasset.” Hadden er te Corinthe geene misbruiken bij de viering des avondmaals plaats gehad, wij zouden PAULUS bericht daar

¹⁾ II, b, 364.

over missen, en van het avondmaal niets (sic) weten¹⁾.
 Ja, ZWINGLI beweert tegenover het gezegde der Anabap-
 tisten: „PAULUS docet anathema esse quicquid non in Evan-
 gelio atque sermonibus apostolorum contineatur²⁾,” dat
 het „immoderata arrogantia” van dezen apostel zou ge-
 weest zijn, „si epistolis suis jam tum tribuerit, ut quic-
 quid in eis contineretur sacrosanctum esset.”

Doch terwijl het hier slechts de vraag over den Doop
 geldt, schijnt eene andere plaats daartegen in te druisen³⁾.

„Das, wovon man hier redet, das ist nur ein äusseres
 Ding, das nicht selig machen kann: deren sind viele
 nicht aufgezeichnet von den Evangelisten, als die Wun-
 derzeichen. Von denen mag man wohl reden, dass sie
 geschehen sind, wiewohl sie nicht bestimmt sind. Aber
 der Lehre halber und der Dinge, die den Glauben,
 den inneren Menschen und unsere Lehre betreffen, da
 soll man ewiglich sprechen: Hat Gott nicht also gelehrt
 zu glauben, darum so dürfen wir des Glaubens gar nichts.
 Er hat uns nicht gheissen, das zu thun als seincn
 Dienst: so ist es auch nicht ein Dienst Gottes.” Op
 grond van deze plaats beweert ZELLER⁴⁾, dat ZWINGLI
 „sich so bestimmt wie möglich zu dem Grundsatz von
 der alleinigen Auctorität der Schrift in Glaubenssachen
 bekennt,” en SIGWART⁵⁾: „In Sachen des Glaubens je-
 denfalls steht die ausschliessliche Auctorität und Suffizienz
 der Schrift fest: die Ergänzung der Glaubenslehre durch
 Tradition verwirft die fünfte Schlussrede, u. s. w.” In
 zekeren zin hebben zij recht: gelijk wij zagen, heeft de
 Schrift volstrekt beslissend gezag bij godsdienstverschillen,

¹⁾ II, a, 282.

⁴⁾ T. a. p. bl. 494.

²⁾ III, 370.

³⁾ II, a, 284.

⁵⁾ T. a. p., bl. 49.

en tegenover de traditie kon ZWINGLI, wiens geloofsleer zich in de eenvoudige overtuiging: „Deum Deum nostrum, „nos populum ejus esse,” oploste, lichtelijk de voldoendeheid der Schrift handhaven. Maar geene van beiden zijn eigenschappen der Schrift op zich zelve. Zij dankt de eerste aan het feit, dat het geloovend gemoed, de éénige rechter in zaken des geloofs, zijne behoeften en denkbeelden, zijn geloof en zijne hoop, uitgesproken vindt in de Schrift. Autoriteit als het individu beheerschende regel des geloofs is zij niet. En hare *sufficiëntia* bestaat voor ZWINGLI niet hierin, dat zij reeds eene volledige gecodificeerde geloofswet wezen zou, maar hierin, dat zij uit de godsvrucht, gelijk de Schrift die uitspreekt, alle geloofs- en levensregelen gemakkelijk laten afleiden. Als SIGWART zich beroept op: „Das Evangelium ist eine vollkommen unbresthafte Lehre zur Seligkeit 1),” om ZWINGLI's aannemen der *sufficiëntia Scripturae Sacrae* te bewijzen, dan ziet hij voorbij, dat voor den Hervormer „Evangelie” geenszins eene verzameling van boeken aanduidt 2), en dat, al spreekt volgens hem de Schrift het geloof uit, toch dit laatste onafhankelijk van de Schrift kan ontstaan en bestaan, „Non in verbis scripturarum est Evangelium, sed in sensu; non in superficie, sed in medulla: non in sermonum foliis, sed in radice rationis. „Fingite iterum Θεοδιδάκτωρ aliquem, qualis fuit PAULUS, „qui Evangelium non didicit ab homine, in corde divinitus illustrari consolationemque accipere, quod Evangelium esse nemo negare potest: numquid haesitabit Evangelium esse donec patres adprobarint? Sic tandem Evangelium esse discite, ubi gratia sua Deus hominem gra-

1) I, 194.

2) Vg. boven bl. 124, enz.

„tuito dignatur illustrare, ad se trahere, apud se consolari ac quietum reddere, liberatum ab omni labe peccati, etc 1).”

Nog een enkel woord over de *necessitas Scripturae S.* Heeft ZWINGLI deze verdedigd? SCHENKEL 2) beweert: „die Entbehrlichkeit des äussern neben dem inneren Worte zu behaupten, ist ZWINGLI niemals in den Sinn gekommen. Darf man doch überhaupt nicht aus dem Auge lassen, dass die Lehre ZWINGLI'S von der unbedingten Autorität des inneren Wortes gegen die Autoritätsansprüche der Katholischen Kirche gerichtet ist, dass er mit derselben die schlechthinige Freiheit der Schriftforschung gegenüber der herkömmlichen Gebundenheit an die Kirchliche Lehrüberlieferung vertheidigt.” Bij den eersten oogopslag schijnt voor deze opvatting iets te pleiten: in zijne eerste schriften hangt de leer van het inwendige woord meestal met de vrije schriftuitlegging samen. In zijne eerste schriften zeg ik, toen het nog gold tegenover de traditie als menschelijk gezag het goddelijk gezag der Schrift te handhaven. Doch daarmede, — de *Sermo de Claritate et certitudine verbi divini* bewijst het, — staat reeds in zijn eersten tijd eene beschouwing, die de werking van Gods geest geheel onafhankelijk maakt van de Schrift. 't Moge waar zijn, dat de voorstelling, die SCHENKEL ZWINGLI in den mond legt, voor dezen de weg is geweest om tot de tweede te geraken, deze laatste werd als consequentie door zijne theologie geëischt, en door hem uitdrukkelijk uitgesproken en steeds gehandhaafd, gelijk dit proefschrift heeft getracht te bewijzen. De poging van SCHENKEL om bij ZWINGLI een eigenlijk „schrift-

1) III, 54, 55.

2) T. a. p. bl. 137.

„beginsel” te vinden lijdt geheel schipbreuk, wanneer wij ons de hypothese herinneren, waarop zij gebouwd is: „Der göttliche Geist im Ungläubigen ist ihm nur ein formelles Hülforgan zur Aneignung der Wahrheit, nicht die reale Wahrheitssubstanz selbst.” Op grond van zulk eene voorstelling, waartoe geene enkele uitspraak van ZWINGLI de minste aanleiding geeft ¹⁾, is het gemakkelijk te beweren: „Nirgends ist ZWINGLI'S Meinung, dass die geschichtliche Offenbarungswahrheit auch ohne die äussere Schriftkunde ermittelt werden könne.” Dat kan dan toch ook waarlijk al zeer moeilijk iemands meening zijn, dat wij historische feiten zonder traditie, mondelinge of schriftelijke, kunnen weten. Maar „eine historische Offenbarungswahrheit”! — daaraan heeft ZWINGLI zeker nooit gedacht.

Toch heeft SCHENKEL in één opzicht gelijk. De ontbeerlijkheid van het uitwendig woord aan te tasten, dat is ZWINGLI waarschijnlijk niet in de gedachte gekomen. Het belang, dat de positieve Schrift voor het Godrijk, waarvoor hij leefde en streed, welks bevestiging en uitbreiding zijne levenstaak was, had, maakte dat voor hem onmogelijk. En al vormde ook, gelijk wij boven reeds opmerkten, ZWINGLI'S theologie, veel meer dan die van LUTHER, eene van één beginsel uitgaande en daarop gebouwde eenheid, — die van den Duitschen Hervormer dankte hare ontwikkeling aan een stormachtig leven met al zijne verschillende gemoedstoestanden en omstandigheden, en droeg dan ook den stempel daarvan in haar onsamenvangende elementen: — hunne gronddenkbeelden alzijdig te ontwikkelen en toe te passen, dat was de taak

¹⁾ Vg. boven, bl. 123.

der Hervormers niet. Ook niet van den diepzinnigen en helderdenkenden Zwitscr. Bij hem, gelijk bij anderen, waren aanleidingen, de drang des tijds, de behoefte der gemeente, enz. noodig, om hem tot alle consequentiën van zijne denkbeelden te brengen. Zoo is het ook met ZWINGLI's schriftleer gegaan. In het afgetrokkene was de Schrift voor het individueel geloof, — ik zeg niet: zonder hooge waarde, zonder geheel éénige beteekenis: — maar geenszins onmisbaar. In de werkelijkheid daarentegen kon haar de geloovige bezwaarlijk, en de kerk in 't geheel niet ontberen. Al heeft ZWINGLI het niet uitgesproken: consequent zou uit zijn stelsel de katholieke opvatting voortvloeien, schoon op gansch andere gronden dan bij haar: „de Schrift behoort niet tot het esse, maar tot het bene esse der kerk.”

De behandeling van ZWINGLI'S leer van het geloof heeft ons tot één belangrijk resultaat gebracht, n. l. dit: de strijd tusschen weten en gelooven, die vooral sedert de dagen van LEIBNITZ en WOLFF in de protestantsche kerk en in den boezem van velen harer leden wordt gevoerd, bestond voor hem niet. Volgens zijne voorstelling lagen het gebied des geloofs en dat der wetenschap buiten elkander. Zijn geloof stond onwrikbaar vast zonder credentiaalen van de wetenschap noodig te hebben: zijne wetenschap was te zelfstandig en onbevangen, dan dat hij aan andersoortige factoren op haar veld eenigen invloed kon toestaan. Volgens zijn systeem ging het innerlijk bezit van Gods vaderlijke liefde, zijn leven in gemeenschap met den levenden, persoonlijken God, waarin hij zich zalig gevoelde, buiten zijne metaphysica om, die een zoo sterken nadruk op de immanentie legde. En evenzoo vloeide daaruit voort, dat het geloof van de beslissing der wetenschap in historische vragen onafhankelijk is en zijn moet. Geene gedachte was aan ZWINGLI meer vreemd, dan deze, dat wij, wier levensomstandigheden het ons vaak onmogelijk maken ons aan historische studiën of wijsgeerige bespiegeling te wijden, alleen den godsdienstig kunnen zijn en de zaligheden des Christelijken geloofs slechts dan kunnen smaken, als wij uit de hand van een protestantschen geleerde, als ware deze priester, eenige stellingen uit het gebied der geschiedenis en der filosofie aannemen: — stellingen, die wij hem slechts kunnen naspreken, en op zijn gezag voor waar houden, daar haar inhoud en gronden zich alleen door de wetenschap laten begrijpen en rechtvaardigen.

En zou waarlijk naar Gods wil eene meer of minder wetenschappelijke kennis van de feiten der geschiedenis en de waarheden der metaphysica een vereischte zijn om het hart te verheffen tot Hem? Zou alleen wetenschap ons in staat stellen om in alle levensomstandigheden troost en vrede te putten uit de overtuiging, dat God ons alle, alle dingen doet medewerken ten goede? Is het dan waarlijk het weten, dat zalig maakt?

Geene enkele hervormingspartij heeft ooit in dezen waan verkeerd. 't Had ook gelijk gestaan met eene verloochening van het beginsel zelf van het Protestantisme, dat tegenover het Katholicisme het wezen van alle vroomheid juist in het innerlijke, in de gezindheid, in gemoed en geweten stelt. Maar eene andere vraag is het, of deze waan niet de natuurlijke consequentie is der beginselen van die volen, die aan het geloof eene andere beteekenis hechten, dan het wezen van het Protestantisme eischt. Ik bedoel hen, die het aannemen van hetgeen slechts resultaat van menschelijk en dus feilbaar weten kan zijn, niet alleen tot voorwaarde stellen voor het bezit van het godsdienstig geloof, maar zelfs dit laatste voor een groot deel in het eerste doen opgaan. En de toeëigening dezer wetenschap zal toch wel de taak van het verstand, en geenszins die van het gemoed wezen. Zij, die in den grond der zaak het godsdienstig geloof afhankelijk stellen van het menschelijk weten, geraken daardoor in een toestand, die waarlijk zeer beklagenswaardig mag heeten; en dat bovenal in een tijd als den onzen, waarin de wetenschap door de ontdekking en toepassing van nieuwe hulpmiddelen tot resultaten komt, welke zoo geheel afwijken van de voorstellingen van vroegere eeuwen. De wetenschappelijke loochening van de juistheid van eenige conclusie, uit verschijnselen opgemaakt, of van de historische waarheid van berichten omtrent feiten, zou hunne

hoop aan het wankelen moeten brengen, hunne zedelijke kracht verlammen, hun geloof onzeker maken: — het geloof, waarop toch éénig en alleen ons levensgeluk kan zijn gebouwd. En dit geldt niet alleen van hen, die overeenstemming met de voorstellingen der Schrift of met die van de kerk als iets wezenlijks voor het geloof beschouwen. Neen, ieder die dit op een theoretischen, objectieven grond welke dan ook bouwen wil, kan den gang der wetenschap niet dan met bekommring gadeslaan. Immers eenig nieuw resultaat daarvan zal wellicht de waarheid van datgeen omverwerpen, wat hij tot nog toe voor inhoud en grond des geloofs hield: tenzij hij bevangen zij in den waan der ijdelheid, dat nu eens voor altijd de onveranderlijke waarheid op eenig gebied van wetenschap zijn eigendom is.

Het zou intusschen het grootste onrecht zijn, de boven genoemde gevolgtrekking, als maakte het weten zalig, aan de protestantsche rechtzinnigheid te laste te leggen. Immers hoewel het aankleven van bepaalde voorstellingen over feiten der geschiedenis en over God en het bovennatuurlijke een belangrijk deel van haar zaligmakend geloof maakt, het is verre van daar, dat zij de kennis der voorstellingen tot het gebied van het weten zou brengen, of ze, gelijk de empirische wetenschap doet, voor een vrucht van menschelijke ervaring en studie zou houden. Het oude Protestantisme sprak dan ook van eene reeks van historische feiten als objectieve heilsdaden en heilsmiddelen Gods, en steuncnde op het gewaande gezag van Gods woord, meende het met volkomene gewisheid de bedoelingen Gods met enkele gewichtige feiten te begripen: vergetende, dat het den eindigen mensch niet gegeven is in te dringen in den raad des Oneindigen. Zulke theoriën waren echter alleen mogelijk bij de recht-

zinnige voorstellingen over eene historische openbaring, en zijn van geen belang meer voor hen, die deze voorstellingen hebben verloren door de toepassing van historische kritiek. Deze laatste bracht de theologen weder tot benomspaurlijke wegen der Voorzienigheid met bijzondere gebeurtenissen te fantaseeren, de beteekenis der feiten daar te zoeken, waar die alleen voor ons kenbaar is, n. l. in hunne historische gevolgen, en in het karakter of de zedelijke beginselen der handelnde personen, die zij ons afspiegelen. Dat alle feiten en verschijnselen doel en beteekenis hebben voor het groote wereldplan Gods, en dienstbaar zijn aan zijne wijze en liefdevolle leiding van het heelal, waardoor hij dat plan verwezenlijkt, dat zeker weten wij door het godsdienstig geloof. Maar de beteekenis van elk bijzonder geval daarvoor aan te wijzen, is voor ons onmogelijk. Wij kunnen immers slechts den samenhang van elk bijzonder feit met een zeer beperkten kring van verschijnselen, een kring daarenboven, welks omtrek zeer zwevend mag heeten. Het oude Protestantisme daarentegen achtte zich uit kracht van zijn openbaringsgeloof in staat, de zoogenaamde openbaringsgeschiedenis, die van Israël, en in 't bijzonder die van Jezus, uit het oogpunt van God te begrijpen, maar schreef daaraan dan ook, voor zoo ver het een deel van den godsdienstigen geloofsinhoud uitmaakt, een geheel exceptioneel karakter toe. Dit laatste wordt, bij deze onderstelling, inderdaad gevorderd door den aard van het godsdienstig geloof. Is dit in ieder geval ook eene zedelijke daad: geloof ik alleen dan, als ik ook wil gelooven, of, — wat geheel hetzelfde is, — als God door zijne genadevolle leiding mij daartoe brengt: dan kan het geloof niets tot voorwerp hebben, wat uitsluitend op wetenschappelijk betoog

rust, iets wat van alle feiten der geschiedenis, van alle wetenschap geldt. Of wij de resultaten van deze aannemen of niet, en of wij deze meening dan wel de tegenovergestelde oordeelen, heeft met onzen zedelijken wil niet het minste te maken. 't Hangt ééuig en alleen af van ons gevoelen over de deugdelijkheid der gronden vóór en tegen, welk gevoel wederom uitsluitend door onze reeds verworvene wetenschap wordt bepaald. Van eene partijdige wetenschap spreek ik hier niet. Deze zeker is niet objectief, maar juist daardoor ook onwetenschappelijk, integendeel de vrucht van gebrek aan kennis, en louter willekeur; zij heeft met weten noch gelooven iets te maken. — Ook het feit, dat het godsdienstig geloof met onzen geheelen mensch, en niet met het verstand alleen, in betrekking staat; verder de overweging, dat wij reeds als menschen den aanleg daartoe in ons dragen, (wat toch niet in dien zin van eenige bepaalde wetenschappelijke kennis kan gelden); eindelijk: dat wij het geloof aan God alleen hebben te danken, dat het eene vrucht moet wezen van de mededeeling zijns geestes: — alle protestantsche leerstellingen: — dit alles vordert, dat het weten, hetwelk tot het geloof zal behooren, een geheel ander karakter drage, dan gewone wetenschap. Dit laatste wordt dan ook inderdaad door de rechtzinnigheid beweerd. Den inhoud van het weten als geloof kon ook zij niet aan de onzekerheid der empirische wetenschappen, die als menschelijk werk feilbaar zijn, prijs geven. Terwijl de wetenschap het hare taak acht, iederen kring van verschijnselen in de wereld te onderzoeken, ze in samenhang te brengen, te verklaren, het eene uit het andere af te leiden en te bewijzen: zoo oordeelt daarentegen de rechtzinnigheid, dat hetgeen zij de geloofswaarheden noemt zijne gewisheid aan het gezag van God, en niet aan de nauwkeurigheid van een wetenschappelijk

onderzoek ontleent, maar dan ook geenszins het resultaat van zulk een onderzoek is, en integendeel als inhoud eener openbaring a priori vaststaat. En dat, hoewel deze geloofswaarheden van historischen en wijsgeerigen aard zijn. Doch de oud-protestantsche orthodoxie kon niet meenen, dat zij wetenschappelijk zouden vaststaan. Daarmede toch zouden zij weder tot het gebied van alle menschelijk weten gebracht, en dus feilbaar worden. De oorzaak van alle moeilijkheden is deze: hoe waar het zij, dat de mensch de onuitroeibare behoefte heeft aan het godsdienstig geloof, de oude Protestanten dwaalden hierin, dat zij historische en wijsgeerige voorstellingen tot dat geloof rekenden te behooren. Deze behoefte van den mensch, zij is het, die — en dat zeer te recht — hem bindt aan zijne godsdienstige overtuiging, en evenzeer met volle recht hem verbiedt haar op te geven, al schijnen ook alle resultaten van alle menschelijke wetenschappen daartegen aan te druisen. Doch dat dit laatste het geval kan zijn, dat is juist aan de vermenging van de voorwerpen des geloofs en die van het weten te wijten. Daardoor staat in des Christens boezem het geloof bloot aan het gevaar van onzeker gemaakt te worden, ja is eigenlijk altijd per se onzeker door de feilbaarheid der menschelijke wetenschap. Immers de in eene kerk of bij eenig individu geldende meening kan ja bij elke schrede die de wetenschap doet, zich bevestigd vinden: maar zoo lang elke school van theologen feilbaar blijft, kan zij dat even goed niet. En hiermede is het met de onwankelbaarheid onzer godsdienstige overtuiging gedaan! In een ander opzicht zeker is de wankelbaarheid en zijn tijdelijke verzwakkingen en verflauwingen van het geloof niet te loochenen. Ook ZWINGLI heeft dat nooit gedaan, maar zeer te recht ze uit de „caro semper renitens, semper obstruens Spiritui Dei,” en geenszins uit wetenschap-

pelijken twijfel afgeleid. — Ook heeft in dezen een beroep op de Schrift niet meer waarde dan dat op de kerk of op eene theologische school. Voorzeker, men kan eene overtuiging hebben op grond van de Schrift. Doch daarmee bouwt men haar op een theoretischen grondslag, daarmede wordt zij een voorwerp van wetenschappelijk onderzoek, en verweekt men zich in die eindelooze historische vragen naar echtheid en ouderdom der bronnen, enz. enz.: vragen, waarvan de uitkomst toch niet a priori kan vaststaan. Iets geheel anders echter is het, eene overtuiging te koesteren, omdat men zich door haar en door haar alleen bevredigd gevoelt, d. i. uit een praktisch motief. Willen wij echter in den inhoud van zulk eene overtuiging eenig feit of verschijnsel opnemen, dan moeten wij ook de consequentie niet schuwen, dat dit feit of verschijnsel alsdan ophoudt voorwerp der historische of natuurkundige wetenschap te zijn. Maar dit laatste kan men toch bezwaarlijk van iets, wat in den tijd is, in ernst beweren. Bovendien: de werkelijke feiten van vroegere eeuwen en de werkelijke metaphysische verschijnselen richten zich toch niet naar hetgeen wij onze godsdienstige behoeften noemen, en laten zich daaruit kwalijk afleiden.

Dus één van beiden: men moet of de heilsgeschiedenis van de wetenschap uitsluiten, of ook haar aan wetenschappelijk onderzoek met problematiek resultaat onderwerpen. In het eerste geval moct zij een gebied vormen, waarop men niet eens zich ten doel stelt door wetenschap en ervaring resultaten te verkrijgen, op hetwelk integendeel één voor altijd vaststaat: terwijl de bekendheid daarmede alles van studie, maar hiervan afhangt, dat God ons hart tot een bepaalden graad van ontwikkeling leidt. Door zedelijke krachtsinspanning alzoo moeten wij ons deze kennis

eigen maken, met het hart haar bezit verwerven, en van nature den aanleg daartoe in ons dragen. Dit alles consequent te ontwikkelen, was het vruchteloos streven van alle dogmatisme en piëtisme. Werkelijk bleef men dan ook meestal staan op een tweeslachtig gebied als voorwerp van het godsdienstig geloof; een gebied, waarop niet het weten heerschappij voert, want het verstand is niet alleen het orgaan waarmede wij het in ons toeëigenen; maar ook niet het gelooven, want niet het hart alleen doet het ons kennen, omdat het altijd nog feiten en verschijnselen in den tijd omvat.

Of, — en dit is het tweede lid van het dilemma — men moet het eerlijk bekennen: dat deel van de wereld-geschiedenis en die metaphysische denkbeelden, welke het oude Protestantisme in verband bracht met geloof en zaligheid, zijn wel degelijk voorwerpen van ons weten, even als alle andere feiten, die zich aan onze ervaring voordoen. Maar daarmede is de zedelijke waarde van de kennis daarvan (of: „het geloof daaraan,” gelijk de oude Protestanten zeiden) opgeheven, zijn bezit aan ongeleerden zoo goed als ontnomen, het volk aan de theologen als aan priesters onderworpen; daarmede valt de zekerheid des geloofs weg, omdat alle menschelijk weten, ook waar het alleen de toeëigening van den inhoud der Schrift geldt, feilbaar en onzeker is, en door de eerste de beste wetenschappelijke ontdekking omvergeworpen kan worden; daarmede eindelijk houdt het geloof op genadegave van God te wezen, en wordt menschelijk werk en menschelijke verdienste. Of iemand de Schrift voor goddelijke openbaring houdt of niet: of hij (in dezen zin) gelooft, wat de kerk, dan wel wat het grofste naturalisme hem predikt, doet hier niets ter zake. Het bijbelgeloovig Protestantisme kan toch niet beweren, dat hare wetenschap, welke zich

met de Schrift, hare vertaling, uitlegging, de geschiedenis van haar ontstaan, enz. bezig houdt, onfeilbaar is. En op ieder ander standpunt dan dat van het schriftgezag, springt de feilbaarheid en onzekerheid van het zoogenaamd godsdienstig weten terstond in het oog.

Die dus het eerste lid van dit dilemma verwerpen, en het tweede omhelzen, moeten onvermijdelijk in onafgebroken vrees verkeeren, dat hun te eeniger tijd de grond van het geloof onder de voeten zal wegzinken. 't Kan daarbij zeer goed zijn, dat zij het punt niet ontwaren, waar die onvastheid het eerst zal te voorschijn treden. Die vrees valt echter geheel weg, wanneer ZWINGLI juist heeft gezien en wij geloof en weten moeten scheiden.

Bij hem namelijk is, gelijk wij boven zagen, het geloof met zijn vollen inhoud vrucht der inspiratie van Gods geest: het is praktische overtuiging, en niet theoretisch weten. Zijn spiritualisme verleidde hem echter om voorbij te zien, dat de mensch ook in dezen deele gemeenschapswezen en van de historische ontwikkeling zijner gemeenschap geenszins onafhankelijk is. Ook legde hij te weinig nadruk hierop, dat die inspiratie zich aanknoopt en aanknoopen moet aan reeds bij ons bestaande en van anderen overgenomen denkbeelden over God en het goddelijke. Voorzeker, deze laatsten behooren tot het gebied van het weten: immers alleen in den vorm van theoretische begrippen en denkbeelden kan de inhoud des geloofs van anderen worden medegedeeld: doch juist als zoodanig maken zij dan ook geen bestanddeel uit van het geloof. Wel heeft de mensch, wanneer hij zelfstandig (d. i. in onmiddellijke afhankelijkheid van God) tot geloof gekomen is, de behoefte om als denkend wezen zijnen geloofsinhoud te formuleeren in deze of die voorstellingen; maar al zoodanige formules zijn slechts eene gebrekkige uitdrukking van in-

nerlijke ervaringen, die bij gevolg voortdurend van karakter, soms ook van inhoud belangrijk veranderen. De bodem, waarin ook die voorstellingen wortelen, is en blijft altoos de subjectieve geloofsovertuiging: tot objectief, theoretisch weten verheffen zij zich nimmer.

Dit een en ander nu heeft ZWINGLI niet tot de uiterste consequentiën ontwikkeld, maar slechts in beginsel uitgesproken. Het scherpst paste hij het toc, gelijk bij zijn spiritualisme te verwachten was, op wat men het historisch Christendom noemt. Daarvoor is in den grond der zaak in zijne theologie geene plaats. Hij loochent de feiten, die de Schrift vermeldt en de kerk aannam, niet; hij wijst er vaak op, hier en daar poogt hij zelfs zo in samenhang te brengen met zijne geloofsleer. Ja, in den aanvang zijner loopbaan, in zijn strijd met Rome, heeft hij altijd op Christus als den éénigen Middelaar, den grootsten nadruk gelegd, gelijk hij ook later den concreten, positieven grondslag, dien de Schrift hem voor zijn hervormingswerk bood, nooit heeft verlaten. Dit alles is niet te ontkennen: maar evenmin, dat in het *Anamnema de Providentia*, waar hij het middelpunt zijner gansche geloofsleer ontwikkelt, voor eene christologie geene plaats is, en dat wij, waar hij in den *Commentarius* Christus' zoendood behandelt, wel vele rhetorische frases, maar geene wetenschappelijke ontwikkeling van de beteekenis daarvan voor de heilsoeconomie vinden, zoodat de samenhang van de christologie met zijn systeem zeer weinig helder en vrij mechanisch is. Dit spiritualisme en gebrek aan historischen zin laat zich zeker bij den Hervormer geenszins rechtvaardigen: maar hem daarvan een scherp verwijt te maken, ware even onbillijk. Vergeten wij het niet: de vorm, waarin ZWINGLI's tijd en de kerk vóór en nog lang na hem het geloof aan den idealen Christus bezat, had even-

min recht historisch te heeten. Eerst eene latere eeuw schonk ons het onwaardeerbaar voorrecht van eene wel nog onvolledige, maar toch helderder en juistere voorstelling van dien Jezus, die na harden strijd en bittere verzoeking, doch zonder zonde, in het vol en klaar besef zijner innige en geheel éénige levensgemeenschap met God, kon getuigen: Niemand kent den Vader dan de Zoon. Hij, het voorwerp onzer liefde en vereering; de waarborg onzer verzekerdheid, dat het koninkrijk Gods, naar welks verwezenlijking wij jagen, geene ijdele hersenschim is, maar waarheid en werkelijkheid worden kan, ja zal; de ideale Christus, die zich belichaamd heeft en vleesch geworden is in Jezus van Nazaret; in wien het geloof ons deel is, dat God niet verre van ons, niet tegenover de menschheid staat, maar dat de Vader tot ons wil komen en in ons woning wil maken, gelijk Hij volkomen woonde in hem, den oversten leidsman des geloofs; en in wien wij de zekerheid bezitten, dat wij als kinderen Gods erfgenamen zijner heerlijkheid zijn: die Jezus Christus was voor ZWINGLI'S tijd een raadsel, een mysterie. Ook bij hem zeker, gelijk bij de andere reformatoren en in de protestantsche dogmatiek komen enkele woorden voor over Jezus als ons voorbeeld, als degeen, die door zijnen nieuwen geest het menschelijk geslacht heeft hervormd, enz. Maar dit alles maakte voor de bewustheid van die eeuw den Zoon Gods geenszins tot één onzer, en verlostte hem niet van die wolk van metaphysische raadselen, waarin zijn persoon en werk, zijn leven en beteekenis gehuld waren.

Maar zou ZWINGLI dan wellicht zijn zegel hebben geheet aan de stelling, door JOHANN GOTTLIEB FICHTS in de *Anweisung zum seligen Leben* uitgesproken: „Nur das „Metaphysische, keineswegs das Historische macht selig. „Dieses macht nur verständig. Ist nur Jemand wirklich

„in Gott eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen: und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Wegs sich zu wiederholen?“ Eerst met belangrijke wijziging van het begrip: „metaphysisch“ kan men in deze stelling ZWINGLI'S meening vinden. Zijne bepalingen namelijk van God en het goddelijke betreffen die betrekking tusschen God en den mensch, welke voor het geloovig gemoed bestaat. Slechts de ervaringen daarvan met hare onderstellingen en gevolgtrekkingen neemt ZWINGLI in zijne theologie op. En dat geenszins, omdat Gods wezen hem als ondoorgrondelijk geldt, en omdat hij met heiligen schroom en vreeze terugbeeft voor de ontzachlijke Majesteit des Oneindigen. Neen, ZWINGLI beweegt zich en leeft in zijnen God: hij is vertrouwd met de gedachte aan en de voorstelling van Hem. Ook uit zijne bespiegelingen waait ons een godsdienstige adem te gemoet. Men denke aan den nadruk, dien hij op zijne grondstelling: „God het „hoogste goed,” op het leerstuk der verkiezing, d. i. der onmiddellijke afhankelijkheid van al het goede van God, enz. legt. Zuiver metaphysische leerstukken, b. v. dat der Drieëenheid, hebben dan ook voor hem geene waarde. ZWINGLI heeft niet eens gepoogd daaraan eene godsdienstige beteekenis op te dringen, waarin hij ook — de misschien scherpzinnige, maar zeker mislukte pogingen van onzen tijd maken het zeer waarschijnlijk — bezwaarlijk zou zijn geslaagd.

Omdat nu daarmede voor hem het kerkelijk dogma als zoodanig grootendeels zijne beteekenis verloor, en ophield voorwerp van het geloof te wezen, is den grooten Zwitser vaak te laste gelegd, dat hij met het Humanisme heulde, en het Christendom in eene natuurlijke godgeleerdheid oploste. Maar men leere den man nader kennen, wiens ge-

heele leven één gebed, ééne gemeenschapsoefening met God, maar te gelijk één onafgebroken en krachtig handelen in zijn dienst was, waaraan hij geheel zijn leven wijdde, waarvoor hij zelfs den dood niet ontzag, — en spreke dan nog bij hem van een koud verstandsgeloof! Neen waarlijk, 't was geen metaphysicus of historicus, geen humanist, die de grootsche taak volbracht van eene echt protestantsche hervorming in het leven te roepen. Dat was het werk van den man, die onwrikbaar vast stond in het vertrouwen op zijnen God, die in gemeenschap met Hem zijne kracht geschraagd, zijne behoeften bevredigd gevoelde, en in zich de heroïsche roeping als Gods wil had vernomen om in zoo verheven opzicht tot heil zijner broederen werkzaam te zijn. Of zijne wetenschap hem tot de meening bracht, dat ELIA door zijn gebed om regen een wonder heeft bewerkt of niet, en of zij hem MATTHEÛS dan wel JOHANNES geloofwaardiger deed vinden, dat achtte hij voor den geloovige van geen belang. En te recht. Niet alsof wij aan de geschiedenis van ons geslacht of aan Gods heerlijkheid in de schepping beteekenis voor het vroom gemoed willen of kunnen ontzeggen. Neen: maar aan de wetenschap blijve het overgelaten te beslissen, wat in den loop der geschiedenis, ook van die van Jezus, heeft plaats gegrepen, en welke verschijnselen zich in het heelal voordoen en in welken samenhang. Of die beslissing der wetenschap telkens zóó of geheel anders uitvalt, gaat buiten het geloof om, en is daarvoor ook onverschillig. Dit neemt geene feiten of verschijnselen als waar aan, die het ongeloof noodzakelijk verwerpt. Maar de geloovige weet, dat alwat is en geschiedt, in onmiddellijke afhankelijkheid staat van Gods wijs en liefderijk wereldplan; hij weet, dat ook hem alle dingen medewerken ten goede, en deze overtuiging past hij a priori toe op alwat de wetenschap

hem omtrent feiten en verschijnselen leert, van welken aard deze ook zijn. Deze wereldbeschouwing, zij is het kenmerk van den geloovige tegenover den ongeloovige. Volgens ZWINGLI'S meening is de geschiedenis, ook de in de Schrift behandelde, een voorwerp van godsdienstige beschouwing, maar bij zijne verwaarloozing van den historischen Jezus had hij consequent hieraan moeten toevoegen: in geen anderen zin, dan waarin elk ander gebied van menschelijk weten en menschelijk handelen dat is. Het denkbeeld van een christelijken landbouw kan zeker alleen bij een ziekelijk Piëtisme opkomen: en Piëtist was ZWINGLI niet. Toch leert ook hij, dat de landman ploegende bidden kan. En daarmee predikt hij geenszins eene wereldlijking der godsdienst: niet het ploegen als arbeid in dienst der maatschappij geldt bij ZWINGLI als godsdienstig. Maar het draagt dan eerst dit karakter, wanneer de mensch bij dien arbeid de gedachte in zich levendig houdt, dat hij ook in dezen geheel afhankelijk is van den zegen Gods, gepaard met het vaste vertrouwen, dat hem die zegen niet zal worden onthouden.

Ik kom nog eens terug op een punt, waarin ZWINGLI dikwijls wordt misverstaan, namelijk wanneer men bij hem aanknooppingspunten zoekt voor die partijen, die niet alleen tegen het dogmatisme reageeren, maar ook meer of min rationalistische elementen in zich dragen. Dit is bij hem geenszins het geval. Hier en daar bleek het, dat hij meer sympathiseerde met LUTHER'S gemoedelijkheid en innigheid, dan met de Gereformeerde kerk, aan wier klare en scherpe dialectiek en meerdere consequentie-zucht rationalizeerende partijen zich gemakkelijker aansloten. Ik meen ZWINGLI ten sterkste in bescherming te moeten nemen tegen alle verwijt van rationalisme. Immers een verwijt mag zulk een oordeel over den Hervormer heeten na

het vonnis, door de geschiedenis over deze richting geveld: al is de voorname minachting, waarmede het nageslacht vaak op mannen als SEMLER, PAULUS, RÖHR nederziet, eene zeer ondankbare miskennis van een eerbiedwaardig verschijnsel. Weten en kelen, zelfs hoog-orthodoxen gelijk b. v. KAHNIS (in zijn *Innere Gang des Protestantismus*) hen beter te waardeeren: hunne aanduiding met de namen „vulgair rationalisme” of „het overwonnen standpunt,” wijst op een wegwerpend oordeel, dat zij niet hebben verdiend. Immers in een tijd, toen in den strijd tusschen weten en gelooven het laatste scheen het onderspit te hebben godolven, en gevaar liep in de bewustheid der beschaafde wereld te gronde te gaan, trachten de rationalisten kerk en Christendom staande te houden, en de gemeente weder met de godsdienst te verzoenen. al was het dan ook door eene onhoudbare transactie. Zij ook waren het, die den grond legden voor eene historische opvatting en verklaring van het Christendom, en ons op den weg brachten om in Jezus Christus, in plaats van een raadselachtigen, op aarde levenden en stervenden God, de kroon van ons eigen geslacht te aanschouwen, die waarlijk hemel en aarde verbond, en de menschheid in de bewustheid van hare innige, maar tevens eeuwige betrekking tot de Godheid zalig maakte. Voor de reusachtige vorderingen der historisch-theologische wetenschap in onze eeuw hebben zij het pad geëffend en den weg gebaad: al kunnen wij met onze zoo uitgebreide hulpmiddelen gemakkelijk lachen om hunne resultaten, en al moeten wij het apriorisme in hunne geschiedbeschouwing en hun deduceeren en demonstreeren van geloofswaarheden veroordeelen. Doch deze hunne dwaling heeft hen zelven overleefd. Immers ook thans nog mag tot menig theoloog de vraag gericht worden: of zijn geloof niet op resultaten der wetenschap

met gelooven niets gemeen, daar het proces, waardoor dit laatste tot stand komt, in 's menschen gemoed en geweten plaats grijpt.

En wat ZWINGLI'S theologie uitsprak, was waarheid in zijn leven. Wij weten niet op welk punt zijner ontwikkeling of door welke levenservaringen God hem heeft geroepen tot de bewustheid van zijne ware betrekking tot Hem; tot eene overtuiging, waardoor hij in zijn eigen leven, in de wereldgeschiedenis vóór hem, in de natuur rondom hem, alleen het werken en de openbaring van het Hoogste Wezen, dat louter macht, wijsheid en goedheid is, aanschouwde. Maar dit weten wij: hij stond in te nauwe betrekking tot het Humanisme, dan dat voor hem zoo min als voor één onzer, iets verborgen kon blijven van hetgeen van die zijde schijnt te strijden tegen den inhoud van het zaligmakend geloof. Toch heeft hij daarin nooit gewankeld; voor hem was in der waarheid het geloof de vaste grond der dingen, die men hoopt; het bewijs der zaken, die men niet ziet.

STELLINGEN.

I.

ZWINGLI's geloofsleer is niet rationalistisch.

II.

Volgens ZWINGLI's theologie is het Christendom als historisch verschijnsel noch voorwerp noch grond des geloofs.

III.

De geloofsleer van het Anabaptisme is een gewijzigde vorm van die van ZWINGLI.

IV.

De oorzaak van de scheuring der kerk (niet: de refor-

matorische beweging) in de 16^{de} eeuw is niet in godsdienstige motieven te zoeken, maar in het verschil van nationaliteit, politieken toestand, enz. der strijdende partijen.

V.

Er is geene reden om aan de mogelijkheid van eene levensbeschrijving van Jezus te wanhopen.

VI.

Jezus gold in zijnen tijd voor een afstammeling van David door het geslacht zijns vaders.

VII.

Het zoogenaamde getuigenis van PAPIAS (bij EUSEBIUS, H. E. III, 39) geldt een compleet Mattheüs-evangelie, in welken vorm ook, en niet eene spreukverzameling, gelijk RÉVILLE, HOLTZMANN enz. beweren.

VIII.

Markus 6, 14—34 ligt ten grondslag aan Matth. 14, 1—14.

IX.

De schrijver van den Barnabasbrief kent onzen evangelien-canon niet.

X.

De brief van BARNABAS is onder HADRIANUS geschreven.

XI.

Ten onrechte beweren sommigen van de kritische theologie, dat hare resultaten negatief zijn, of dat zij eene negatieve strekking heeft.

XII.

Het aannemen van berichten omtrent historische feiten kan geen bestanddeel van het godsdienstig geloof uitmaken.

XIII.

Ook steunt het geloof niet op historische feiten.

XIV.

De scheiding tusschen historisch geloof en godsdienstig geloof wordt door het belang der godsdienst zelve geëischt.

XV.

Er bestaat geene formule, die als beginsel der zedelijkheid kan gelden.

XVI.

In den brief aan de Hebrëërs beteekent *συμπεποιθως* „innige overtuiging,” en geenszins „geweten.”

XVII.

Het Syncretisme van GEORG. CALIXTUS kon niet gelukkig slagen.

XVIII.

Ondersteld, dat aan de Evangelieprediking een deel der Heilige Schrift moet ten grondslag liggen: dan is het den Evangelieprediker van onzen tijd geoorloofd, den tekst als motto te gebruiken, of de Kantiaansche wijze van schrift-uitlegging te volgen.