



# Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn

<https://hdl.handle.net/1874/324078>

HET OUDKERKELIJK DOGMA  
IN DE REFORMATIE,  
BEPAADELIIK BIJ CALVIJN

J. KOOPMANS

icht  
A. qu.  
192  
1938

BIBLIOTHEEK DER  
RIJKSUNIVERSITEIT











HET OUDKERKELIJK DOGMA IN DE REFORMATIE,  
BEPAADELIIK BIJ CALVIJN



RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



1410 8322

A 9w 192 1938

# HET OUDKERKELIJK DOGMA IN DE REFORMATIE, BEPAADELIIK BIJ CALVIJN

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN  
DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN  
DE RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT OP  
GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS  
DR J. BOEKE, HOOGLEERAAR IN DE FA-  
CULTEIT DER GENEESKUNDE, TEGEN DE  
BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT DER  
GODGELEERDHEID TE VERDEDIGEN OP  
VRIJDAG 21 JANUARI 1938, DES NAMIDDAGS  
TE VIER UUR DOOR

JAN KOOPMANS

GEBOREN TE SLIEDRECHT



H. VEENMAN & ZONEN • WAGENINGEN







*Aan mijn ouders*  
*Aan mijn vrouw*





Gaarne sluit ik mij aan bij de goede gewoonte, na de voltooiing van een proefschrift dank te brengen aan degenen, aan wie de wetenschappelijke opleiding in bijzonderen zin is toevertrouwd.

U, Hooggeleerde Van Rhijn, Hooggeachte Promotor, ben ik zeer erkentelijk voor de vele wenken en raadgevingen, welke ik bij de samenstelling van dit proefschrift mocht ontvangen. De beteekenis van zulk een leiding voor een eerste officiële proeve van wetenschappelijken arbeid wordt niet licht overschat. Uit een rijke academische eruditie hebt U mij telkens weer met voorlichting van dienst willen zijn. En waar ik niet alleen in het theologisch gezichtspunt, maar ook in eenige technische details van Uw zienswijze meende te moeten afwijken, daar hebt U er met niet minder ijver voor gewaakt, dat alle dingen eerlijk en met orde zouden geschieden. Ik stel dat op hoogen prijs.

Hooggeleerde Cramer, Uw emeritaat heeft tengevolge gehad, dat mijn proefschrift niet meer onder Uw opzicht is bewerkt. Met groote dankbaarheid herinner ik mij Uw welwillendheid en vriendelijke tegemoetkoming in den tijd, die daaraan voorafging, met name tijdens mijn studie voor en in de dagen van het doctoraal examen.

Hooggeleerde Obbink, het heeft mij altijd een zeer bijzondere verdienste van Uw onderwijs toegeschenen, dat het ook hun, wier studie hen in een geheel andere richting zou voeren, bepaaldelijk in methodisch opzicht veel te leeren gaf. Dat reeds de eerste volzin van dit proefschrift teruggaat op een reminiscens aan Uw colleges, moge door U als een toegepaste dank worden ontvangen.

Hooggeleerde Brouwer, de principiële acribie Uwer werkwijze stelt U tot een critisch voorbeeld aan al degenen, die Uw onderwijs genoten, en strekt hun tot scherping van het wetenschappelijk geweten. Ik dank U zeer voor wat U daarin ook voor mij hebt beteekend.

U, Hooggeleerde Visscher, Hooggeleerde Noordt zij, Excellentie Slotemaker de Bruïne, breng ik mijn dank voor hetgeen U mij hebt willen leeren. Met eerbied gedenk ik de overleden Hooggeleerden Van Leeuwen en Plooi.

Uw leerling, Hoogeerwaarde Hooggeleerde Berkelbach van der Sprenkel, ben ik niet meer geweest. Waar ik echter op andere dan

onmiddellijk academische wijze met U in aanraking mocht komen, genoot ik Uw oprechte belangstelling in mijn werk, waarvoor ik U hartelijk dankbaar ben.

Het zou niet recht zijn, Weleerwaarde Zeergeleerde Noordmans, wanneer ik naast de namen mijner universitaire leermeesters niet ook den Uwen noemde, en deze gelegenheid niet aangreep om uit te spreken, hoeveel ik aan Uw theologischen arbeid te danken heb. Het is mijn stellige overtuiging, dat Uw werk voor de toekomst van de Nederlandsche theologie zeker evenveel te zeggen heeft als voor het heden. Van de beslissende theologische inzichten, die ik aan U dank, dragen ook de hier volgende historische bladzijden duidelijke sporen.

Een woord van oprechten dank komt zeker mede toe aan Ds W. H. van der Vegt, predikant der Gereformeerde Kerk van Goes, die mij dikwijls met zijn grondige kennis van Calvijn en met zijn bibliotheek van dienst is geweest; aan den Heer A. J. Bronkhorst, theol. cand. te Utrecht, die veel tijdroovend en vaak ondankbaar werk voor mij heeft verricht in de Utrechtsche en Amsterdamsche Universiteitsbibliotheek; en aan Ds R. Blommaert, predikant bij de Waalsche Hervormde Gemeente te Middelburg, die de samenvatting van dit proefschrift in de Fransche taal heeft verzorgd.

Tenslotte betuig ik mijn welgemeenden dank aan de ambtenaren der Koninklijke Bibliotheek en van de Bibliotheken der Rijks- en andere Universiteiten voor de vele moeite, welke deze promotie uit de verte voor hen heeft medegebracht.

## INHOUD

INLEIDING	Pag.
1. Beslissingskarakter van het dogma .....	1
2. Critische dogmengeschiedenis .....	2
3. Probleemstelling en dispositie van het onderzoek .....	3

### EERSTE HOOFDSTUK

#### DE GROND DER AANVAARDING VAN HET OUDKERKELIJK DOGMA DOOR DE REFORMATOREN

§ 1. Luther en Melanchton	
1. Middeleeuwsche probleemstelling .....	6
2. Luther. Woord en wet.....	8
3. Erasmus. Exegese en traditie .....	10
4. Luther tegen Erasmus (1525) .....	12
5. Luther en de oude kerk. <i>Doctrina</i> .....	16
6. Luthers critische instelling en Melanchthons traditionalisme .....	18
§ 2. Calvijn	
1. Kerk. Reformatie. Prediking .....	23
2. Schrift en kerk. Woord en Geest. <i>Consensus ecclesiae</i> . Traditie. Exegese .....	28
3. Het beroep op de kerkvaders .....	32
4. De autoriteit der concilies .....	34
5. De oudkerkelijke symbolen. Het geval-Caroli .....	36

### TWEDE HOOFDSTUK

#### DE REFORMATORISCHE BESCHRIJVING EN VERDEDIGING VAN HET OUDKERKELIJK DOGMA

§ 1. Het gebruik der dogmatische terminologie	
1. Problemen der oudkerkelijke en middeleeuwsche theologische terminologie .....	40
2. Luther.....	42
3. Calvijn.....	45



§ 2. De Triniteitsleer	Pag.
1. Augustinus' werk <i>De trinitate</i> . Woord en zaak. De scholastiek .....	48
2. Luther. Prediker en professor. Graeciseerende tendens .	50
3. Melanchthon .....	55
4. Calvijn. Het dogma als hermeneutische regel. ....	56
a. <i>Institutio</i> 1536 .....	57
b. Caroli. <i>De Christo Iehova</i> . Perichorese .....	58
c. Servet. <i>Nicaea. Hypostasis</i> .....	60
d. Blandrata. <i>Persona</i> .....	64
e. Gentilis. <i>Principium deitatis</i> .....	64
 § 3. De Christologie	
1. De Christologie en het avondmaalsconflict .....	66
2. Luther. <i>Communicatio idiomatum. Assumptio hominis</i> . Graeciseerende tendens .....	70
3. Calvijn. <i>Institutio</i> II capp. xii-xiv .....	77
a. De noodzakelijkheid der menschwording. Osiander..	77
b. De ware menschheid van Christus. Menno Simons. Calvijn en Irenaeus.....	80
c. Servet. <i>Deus manifestatus in carne</i> . Chalcedon. <i>Unio hypostatica</i> .....	82
d. Stancarus. Tweenaturenleer en Middelaarschap van Christus .....	86

## DERDE HOOFDSTUK

## DE FUNCTIE VAN HET OUDKERKELIJK DOGMA IN DE REFORMATORISCHE THEOLOGIE EN IN DEN KERKELIJKEN DIENST

§ 1. De functie van het oudkerkelijk dogma in het geheel der reformatorische theologie	
1. De nieuwe belijdenis van het oude geloof .....	88
2. De trinitarische dispositie der dogmatiek.....	94
a. Origenes. Augustinus. De scholastiek .....	94
b. Melanchthon .....	96
c. Calvijn .....	98
3. De leer van den Heiligen Geest .....	102

§ 2. Het dogma in den kerkelijken dienst	Pag.
1. Prediking als doel van exegese en catechese .....	106
2. Dogma en exegese in wederkeerige verhouding.....	108
a. Luther .....	109
b. Calvijn. Schriftbewijs voor het dogma .....	110
c. Calvijn. Hermeneutisch gebruik van het dogma ....	117
3. Het dogma in de catechese .....	119
a. Luther .....	119
b. Calvijn .....	121
4. Dogma en prediking .....	125
a. Uiteenzetting van den kansel.....	125
b. Het dogma in Luthers prediking .....	126
c. Het dogma in de prediking van Calvijn .....	130



## INLEIDING

1. Een definitie is slechts zelden juist, wanneer zij uitsluitend op etymologie berust. Daarom kan het verwondering wekken, dat de meeste dogmenhistorici ter bepaling van het begrip „dogma” genoeg schijnen te hebben aan de afleiding, althans aan de geschiedenis van het woord. Etymologie en historie doen dan gemeenlijk besluiten tot de omschrijving van het dogma als van een gezageischende leerbepaling der kerk.

Noch zuiver historisch, noch theologisch schijnt mij met deze definitie alles gezegd. In dogmenhistorisch verband bezien beteekent de fixeering van het dogma van keer tot keer het treffen van een beslissing, veelmeer dan het uitvaardigen van een wet. Het was telkens het optreden van een nieuwe haeresie, welke tot zulk een kerkelijk optreden aanleiding gaf. En er is geen enkel dogma tot stand gekomen zonder een dergelijke aanleiding. Een theorie als de satisfactieleer van Anselmus heeft wel in de kerk een zekere, zelfs een groote geldigheid verkregen, hoewel er geen concilie samenkwam om haar de formeele sanctie te verleenen. Maar deze leer is dan ook geen dogma in den eigenlijken zin. Juist het beslissingskarakter ontbreekt eraan. Het is een beschouwing op grond van het dogma.

Voor de theologische waardeering brengt deze overweging belangrijke consequenties met zich mee. Het is dan niet langer noodig terwille van een vermeend protestantisme het begrip „dogma” als in wezen roomsch te beschouwen.

Men mag aan dogma en belijdenis dus het karakter eener beslissing niet ontnemen door hen min of meer als een wet te willen laten gelden of eventueel als zoodanig te verwerpen. Wanneer de oude kerk in een oecumenisch concilie samenkwam, troffen de vaderen telkenmale een beslissing; en in Dordrecht ging het tenslotte niet anders toe. Dat deze beslissing geldigheid, een geldigheid ook van kerkrechtelijken aard, verkreeg, ligt in de rede. Dat deze geldigheid telkens weer als een wettelijke meer dan als een geestelijke werd verstaan, heeft funeste gevolgen gehad in het leven der kerk. Maar dit behoeft ons niet blind te maken voor de beteekenis der beslissing als zoodanig. Daarin pretendeert de kerk duidelijk te zeggen, wat christelijk is en wat niet.



2. Aan iedere beslissing, welke in de historie wordt getroffen, zijn twee kanten op te merken, waarmee bij de historische beschrijving en beoordeeling rekening moet worden gehouden. Een beslissing heeft iets onherroepelijks aan zich; had zij dat niet, zij zou niet wezen wat zij is. Maar tegelijk is zij toch niet absoluut; juist omdat de decisie in de historie wordt getroffen, draagt zij een historisch en betrekkelijk karakter. Men kan er nooit bij blijven staan; en men kan er niet zonder meer van uitgaan.

Dit geldt ook van de dogmatische uitspraken der christelijke kerk. Het dogma heeft iets onherroepelijks. Wanneer een beslissing eenmaal gevallen is, dan is de kerkgeschiedenis zonder deze niet meer te denken. Niet alleen op het oogenblik zelve worden de consequenties getrokken, zoodat de ketterij wordt uitgewezen. Op het geheele leven der kerk wordt een stempel gedrukt door de scheiding tusschen de ware belijdenis en de willekeurige (haeretische) meening. Er blijkt elken keer opnieuw een structuurverschil tusschen kerk en groep, dat in laatste instantie slechts theologisch verantwoord kan worden. Belijden is iets anders dan meenen. Historisch en ethisch gezien heeft het telkens den schijn (en het heeft ook wel eens meer dan alleen den schijn), dat de kerk haar stiefkinderen inderdaad stiefmoederlijk behandelt. In werkelijkheid echter zal zij slechts als een moeder zorgen door geen steenen voor brood te geven en onverzettelijk te blijven, waar het op de belijdenis der waarheid aankomt. Wel is deze „waarheid” in zichzelf méér-dan-dogmatisch van aard; maar het dogma is toch van die waarheid de belijdenis. En het is moeilijk in te zien, dat een kerkgeschiedenis, welke een theologisch karakter dragen wil, geschreven zou kunnen worden, zonder dat met deze onherroepelijkheid van het dogma rekening wordt gehouden.

Dit is evenwel nog maar één kant van de zaak. Er is ook nog een andere zijde, die niet verwaarloosd mag worden, zal de kerkhistorie recht worden beschreven. De kerk voert immers een historisch bestaan. Is zij al onze moeder, dan toch een moeder, met wier zwakheid en gebreken wij geduld moeten hebben, gelijk de Heidelbergsche Catechismus ons in antwoord 104 leert met betrekking tot onze ouders. Het woord der kerk is niet het laatste woord, gelijk Gods eigen woord. Het deelt in de betrekkelijkheid van alle historisch gebeuren. Het dogma is altijd in een bepaalde situatie tot stand gekomen. Dat behoeft geen reden te vormen om de waarde ervan niet al te hoog aan te slaan; maar het kan ons toch voorzichtig maken ten aanzien

van de wijze, waarop het verstaan en aanvaard wil worden. Zoo staan wij voor den eisch eener critische kerkgeschiedenis in bijzonderen zin. De critiek der historische verschijnselen is van theologischen aard. De kerkhistoricus doet niet alleen afstand van een voorgewend onbevooroordeeld-zijn. Hij aanvaardt, dat zijn historisch oordeel zijn waarde verliest, wanneer het geen deel heeft aan het voor-oordeel, dat aan de geheele kerkgeschiedenis voorafgaat, namelijk de uitstorting van den Heiligen Geest.

Wanneer één van de beide aangeduide zijden van het vraagstuk niet of onvoldoende in het oog wordt gehouden, déraillert de beschouwing noodwendig.

Op confessioneel standpunt — „confessioneel” hier in formeelen zin genomen, als aanduiding van een wettelijke opvatting van de geldigheid van het dogma — is het niet wel mogelijk, de geschiedenis van het dogma te verstaan. Men verabsoluteert dan wat hier genoemd is de onherroepelijkheid van het dogma, en sluit de oogen voor de zwakheid en gebreken onzer moeder in plaats van er critisch geduld mede te oefenen.

Maar anderzijds: wanneer men een historische critiek op het dogma toepast, welke niet theologisch is bepaald, dan kan men bezwaarlijk de geschiedenis van het dogma beschrijven. Wij moeten aan het dogma zijn karakter laten van een kerkelijke beslissing in gehoorzaamheid aan de openbaring Gods. Daarna zal de critiek gericht moeten zijn.

Op de onherroepelijkheid zoowel als op de betrekkelijkheid van het dogma zullen wij moeten letten om te kunnen zien, dat het een levende verhouding heeft tot de geschiedenis der kerk. Ook deze verhouding heeft weer twee kanten: het dogma stimuleert de kerkgeschiedenis, en het deelt erin. Door de kwestie aldus te stellen wordt het mogelijk gevolg te geven aan den eisch, die van de zijde der dialectische theologie terecht is gesteld: dien van een critische dogmengeschiedenis<sup>1</sup>.

3. Het is de bedoeling van dit proefschrift te trachten aan dezen eisch gehoor te geven door het instellen van een onderzoek naar de wijze, waarop de reformatoren, en bepaaldelijk Calvijn, de oudkerke-

<sup>1</sup> Cf. M. C. Slotemaker de Bruïne, *Adolf von Harnacks kritische dogmengeschiedenis*, 's-Gravenhage 1933; en dezelfde, *Kritische kerkgeschiedenis*, in den bundel *De openbaring der verborgenheid*, Baarn s.a. (1934), p. 171 ss.



lijke dogmata omtrent de Triniteit en de Christologie hebben overgenomen, verstaan en toegepast.

Het is duidelijk, dat dit juist met betrekking tot het probleem der critische dogmengeschiedenis een belangwekkend en belangrijk geval is. Want deze kwestie geeft niet slechts een van de gebieden aan, waarop de bedoelde critische methode een toepassing verlangt. Maar men treft er in de stof voor het onderzoek het probleem zelve aan. De reformatie beteekent een critische phase in de geschiedenis der kerk. Daarin wordt niet alleen het nabije verleden van scholastiek en curialisme gecritiseerd; ook het verre verleden der oude kerk wordt herzien. Op dit tweede zal in deze bladzijden de aandacht gevestigd worden. Het spreekt wel vanzelf, dat dit oudkerkelijke verleden daarbij zelf op een doorslag gevende wijze meespreekt. Het dogma ondergaat zijn geschiedenis; maar tevens bewijst het zijn onherroepelijkheid.

De wijze, waarop het probleem aan de orde is gesteld, brengt tweeërlei begrenzing van de stof met zich mede, waaromtrent deze inleiding nog verantwoording moge afleggen.

In de eerste plaats beperken wij ons wat het oudkerkelijk verleden betreft tot het trinitarisch en christologisch dogma. Het komt mij voor, dat deze keus niet willekeurig is. Zij vindt haar rechtvaardiging in de plaats, welke Augustinus inneemt in de geschiedenis van het dogma. Deze kerkvader vormt ten aanzien van de vraag, die ons hier bezighoudt, een merkwaardige parallel tot de reformatoren. Hoewel de beslissing te Chalcedon nog vallen moest, moet Augustinus toch reeds als een *interpres* van het kerkelijk dogma worden beschouwd, gelijk bijvoorbeeld uit het *Enchiridion*, uit het geschrift *De fide et symbolo*, uit de preeken *in traditione symboli*<sup>1</sup> en vooral uit het groote werk *De Trinitate* blijken kan. Natuurlijk kan men ook de verhouding van de reformatoren tot Augustinus in andere opzichten — b.v. ten aanzien van de rechtvaardigingsleer — ook wel weer zien als een specimen van critisch doorwerken van het verleden. Maar terwille van de eenheid en overzichtelijkheid der behandeling, vooral echter omdat het trinitarisch-christologisch dogma wel eens als aan het protestantisme wezenlijk vreemd wordt voorgesteld, is de bedoelde beperking gerechtvaardigd en gewenscht. Zij zal uiteraard in het eerste hoofdstuk, dat de formeele zijde van het probleem behandelt, niet steeds geheel in acht genomen kunnen worden.

<sup>1</sup> *Sermones* 212 ss., MSL 38 1058 ss.

De tweede beperking is gelegen in den nadruk op Calvijn. Hiertoe bestaat vooral aanleiding in de omstandigheid, dat voor Luther (en ook voor Melanchthon) de aanhangige kwestie reeds meermalen is onderzocht, terwijl zij voor Calvijn nog niet afzonderlijk is behandeld<sup>1</sup>. Daarbij komt, dat van de Nederlandsche theologie Calvijn de eigenlijke leermeester is geweest, meer dan Luther. Hetgeen omtrent de Wittenberger reformatoren zal worden medegedeeld, zal dan ook voornamelijk dienen ter afteekening van Calvijns standpunt.

De probleemstelling leidt tot de volgende dispositie van de stof: In het eerste hoofdstuk kome ter sprake de vraag, op welken grond de reformatoren het dogma<sup>2</sup> hebben aanvaard, hoe zij hebben gedacht over de totstandkoming ervan, hoe over de autoriteit van de kerk in het algemeen en die van de oude kerk in het bijzonder (het gezag der concilies) en over de beteekenis der oud-kerkelijke symbolen. In het tweede hoofdstuk worde weergegeven, hoe het dogma door henzelf systematisch is beschreven en tegen de aanvallen uit de zestiende eeuw verdedigd. Het derde hoofdstuk behandelde de toepassing van het oude dogma in den nieuwen (d.w.z. den reformatie-) tijd; en wel zijn beteekenis als norm van het christelijk denken en leeren, en zijn plaats in de practijk van exegese, catechese en prediking.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> De desbetreffende litteratuur zal t.z.t. worden geciteerd.

<sup>2</sup> Wanneer in deze verhandeling korthedshalve gesproken wordt van het oud-kerkelijk dogma of van het dogma *tout court*, dan is daarmee het trinitarisch-christologisch dogma bedoeld.

<sup>3</sup> Bij het citeeren van de reformatoren zijn de gebruikelijke afkortingen (EA, WA, CR) toegepast. Evenzoo bij het citeeren der kerkvaders (MSG, MSL, CSEL). Wanneer een deel van het *Corpus Reformatorum* met een roomeinsch cijfer is aangeduid, dan betreft het een werk van Melanchthon; een arabisch cijfer geeft een deel van de Calvijn-uitgave aan (in onderscheiding van de doorloopende nummering der deelen van het CR als geheel). Zwingli wordt geciteerd als CR (Zwingli) met arabisch cijfer van het deel van *Zwinglis Werke*; hetgeen in deze editie nog niet verschenen is, wordt aangehaald als SS met roomeinsch cijfer van het deel naar de uitgave van Schuler en Schulthess (Zürich 1829 ss.).



EERSTE HOOFDSTUK

DE GROND DER AANVAARDING VAN HET  
OUDKERKELIJK DOGMA DOOR  
DE REFORMATOREN

§ 1. *Luther en Melanchthon*

1. Het probleem van het gezag der concilies, gelijk het tegen het einde van de middeleeuwen werd gesteld, bestaat feitelijk uit twee weliswaar samenhangende, maar toch duidelijk onderscheiden complexen van vragen. Men kan namelijk vragen: concilie of paus? Maar men kan het ook zoo stellen: concilie of Heilige Schrift? Het eerste is vooral een zaak van kerkrechtelijken en kerkelijk-politiek aard, het tweede een meer onmiddellijk-theologische kwestie. Het is opmerkelijk, dat men voor de reformatie aan de eigenlijk theologische probleemstelling feitelijk niet is toegekomen. Hoe sterk ook zoo nu en dan de nadruk vallen mag op het gezag van den Bijbel, gelijk bijvoorbeeld bij Occam, de Bijbel zelf heeft om zoo te zeggen het woord nog niet genomen. „De nominalisten hebben op de reformatie door hun beschouwing omtrent de autoriteit der Schrift vooruitgegrepen, maar zij hebben tegelijk door hun kerkelijk positivisme een geweldig bolwerk tegen haar opgericht en voor het verstaan van de grondbegrippen der Schrift hebben zij niets gedaan.”<sup>1</sup> De oorzaak daarvan zal gezocht moeten worden in de omstandigheid, dat men de theorie van het Schriftgezag vooral om kerkrechtelijke redenen noodig had, namelijk als een instantie tegenover de pauselijke machtsusurpatie. Het geheele betoog houdt een uitgesproken juridisch karakter.<sup>2</sup> Welk recht zal de kerk regeeren, aldus luidt de vraag, het positieve van de pauselijke macht, of een samenwerking van de wet Gods (gegeven in de Heilige Schrift), het oude canonieke recht, het natuurrecht en de *epikia*, de billijkheid?<sup>3</sup> Tengevolge van deze vraagstelling komt men niet boven een wettelijke opvatting van den Bijbel en van zijn gezag

<sup>1</sup> R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III<sup>4</sup> 724.

<sup>2</sup> Cf. Seeberg l.c. 587<sup>2</sup> en M. van Rhijn, *Middeleeuwsche en reformatorische bijbelbeschouwing in Theologisch Tijdschrift* 1919, p. 319-343, m.n. p. 330 ss.

<sup>3</sup> Cf. Joh. Gerson, *Opera omnia* ed. L. Ellies du Pin, Antverpiae MDCCVI, II 114 s. (*Tractatus de unitate ecclesiastica, consideratio II, IV, V*).

uit. Ook bij figuren als Wiclif<sup>1</sup> of Wessel Gansfort<sup>2</sup> staat in dit opzicht de zaak nauwelijks anders.

Zoodoende is, theologisch gesproken, het beeld weinig duidelijk. Ondanks de meest stellige en scherpe beweringen blijven de consequenties rusten behalve op het ééne punt, waarom het den verschillenden critici der pauselijke macht te doen was, namelijk met betrekking tot de kerkrechtelijke vraag: paus of concilie? Maar hoeveel men ook op het hart heeft tegen het curialisme, de pauselijke autoriteit als zoodanig aan te tasten blijft in de vijftiende eeuw het werk van anonyme auteurs.<sup>3</sup> Occam heeft het geestelijk primaat van den paus nooit ontkend.<sup>4</sup> En Gerson oordeelt, dat de kerk wel den enkelen paus kan afzetten, maar niet het papaat afschaffen.<sup>5</sup> Over de onfeilbaarheid der concilies werd door de conciliaristen verschillend geoordeeld: zij werd door Gerson geleerd, door d'Ailly en anderen ontkend.<sup>6</sup>

Een enkele maal kwam men wel iets dichter bij een eigenlijk theologische vraagstelling, maar zij blijft wettelijk gedacht. Gerson vraagt zich bijvoorbeeld in een afzonderlijk daaraan gewijde verhandeling, welke waarheden *de necessitate salutis* geloofd moeten worden.<sup>7</sup> Hij onderscheidt dan verschillende rangen (*gradus*) van waarheden: ten eerste die uit de Heilige Schrift; ten tweede die, welke zijn vastgesteld door de kerk; ten derde bijzondere openbaringen; daarna volgen in verschillende gradatie de waarheden, verkregen door wettige consequentie, door evidentie, door waarschijnlijke consequentie etc. De eerste drie vat Gerson dan samen als „waarheden, waarvan geloofd moet worden, dat zij onmiddellijk en uitdrukkelijk door God zijn geopenbaard.” Zoo staan dan toch weer Schrift en kerk naast elkaar (en bovendien in het niet onbedenklijk gezelschap van onmiddellijke

<sup>1</sup> Seeberg l.c. 592 ss.; cf. IV 1<sup>a</sup> 423. — „Omnis lex utilis sanctae matri ecclesiae docetur explicite vel implicite in scriptura.” (Bij G. Hoffmann, *Die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche*, Leipzig 1903, p. 174.)

<sup>2</sup> M. van Rhijn, *Wessel Gansfort*, 's-Gravenhage 1917 (diss.), p. 232. Voor Wessels opvattingen aangaande het gezag van de Schrift, van de kerk, den paus en de concilies cf. l.c. 196 ss.

<sup>3</sup> Cf. J. Haller, *Papsttum und Kirchenreform*, I, Berlin 1903, p. 158 ss.

<sup>4</sup> Haller l.c. 79; cf. Seeberg l.c. 587.

<sup>5</sup> L.c. 129 A (*Propositio facta coram Anglicis, undecima sc. veritas*); 223 C (*Libellus de auferibilitate papae ab ecclesia, consideratio XX*).

<sup>6</sup> Th. Kolde, *Luthers Stellung zu Concil und Kirche bis zum Wormser Reichstag*, Gütersloh 1876, p. 4 (cf. echter de restrictie p. 7: slechts de geldigheid van Bazel was in geding, aan de andere concilies werd niet getwijfeld; alsook p. 27: d'Ailly is van meening, dat geen concilie ook in feite gedwaald zou hebben).

<sup>7</sup> *Opera* I 22 ss. (*Declaratio veritatum quae credendae sunt de necessitate salutis*).



openbaringen). De eigenlijke beteekenis van het beginsel der Schrift-  
 autoriteit wordt niet beseft.<sup>1</sup> Men hoort de Schrift niet als een woord;  
 men leest en raadpleegt haar als een wet. En dit laatste was niet bij  
 machte de curialistische politiek te overwinnen en de kerk te reforme-  
 reeren. Toen de zestiende eeuw begon, scheen de pauselijke kerk  
 zelfs veeleer de crisis te hebben doorstaan.<sup>2</sup>

2. Sylvester Prierias en Johannes Eck wisten wel wat zij deden,  
 toen zij in de jaren 1518 en 1519 de discussie met Luther verschoven  
 van de aflaatkwesitie naar de vraag: concilie of paus? Zij signaleerden  
 hem daarmee als een epigoon van de conciliaire beweging, welke reeds  
 door de kerk als haeretisch was gebrandmerkt. Het zou dus een ont-  
 zaglijke vereenvoudiging van de moeilijkheid beteekenen, wanneer  
 deze voor het forum van de overheid en voor dat van de publieke  
 opinie werd gebracht, indien Luther zich op dit terrein liet lokken.  
 Inderdaad ging hij erop in. De tactische manoeuvre van Luthers  
 opponenten werd aanleiding, dat de middeleeuwsche vraag: concilie  
 of paus? eindelijk een theologisch antwoord ontving.<sup>3</sup>

Aanvankelijk schijnt het, alsof Luther zich nog geheel binnen de  
 middeleeuwsche vraagstelling beweegt. Wanneer hij de *Resolutiones*  
*disputationum de indulgentiarum virtute* (1518) aan den paus zendt,  
 spreekt hij als zijn verwachting uit: „Christus moge zien, of het Zijn  
 woord is of het mijne, hetwelk ik gesproken heb...”, want ik verwacht,  
 dat déze Rechter het zal zijn, die van den apostolischen stoel zal  
 spreken.”<sup>4</sup> Maar in *conclusio XXV* spreekt Luther toch over de gren-  
 zen der pauselijke macht; het betreft echter nog slechts de *potestas*  
*virium*, niet de *potestas iurium*.<sup>5</sup> *Conclusio XXVI* wordt reeds scher-  
 per: de paus „is een mensch gelijk ook de anderen”, en moet alleen  
 gehoorzaamd worden, indien hij naar het canonieke recht spreekt of  
 in overeenstemming met een concilie oordeelt, niet echter, wanneer

<sup>1</sup> D'Ailly zegt b.v. ook rustig: „recipimus tanquam scripturas canonicas seu  
 divinas propter auctoritatem ecclesiae catholicae, quae eas ita recipit et approbat.”  
 (Bij Seeberg l.c. 724<sup>s</sup>.)

<sup>2</sup> G. von Below, *Die Ursachen der Reformation*, München 1917, p. 73<sup>s</sup>.

<sup>3</sup> Cf. voor het volgende, waarin slechts de hoofdzaken gememoreerd zullen  
 worden Seeberg DG IV 1 346 ss.; Kolde l.c.; E. Schäfer, *Luther als Kirchen-  
 historiker*, Gütersloh 1897, p. 65 ss.; W. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte*,  
 Erlangen 1900, p. 122 ss.; J. Köstlin, *Luthers Theologie*, Stuttgart 1901<sup>s</sup>, I 221 ss.

<sup>4</sup> WA I 527.

<sup>5</sup> 574.

hij naar zijn eigen gedachte spreekt.<sup>1</sup> En in *conclusio LXXXIX* oordeelt Luther, dat de reformatie, welke de kerk behoeft, niet is een aangelegenheid alleen van den paus, of ook van vele kardinalen — het Pisanum van 1511 en het daarop volgende Lateranense zijn duidelijke teleurstellingen geweest —, maar van de geheele wereld, of eigenlijk alleen van God.<sup>2</sup> Het concilie is dus wel voor Luther de hoogste autoriteit in geloofszaken<sup>3</sup>, maar van een *concilium habendum* schijnt hij niettemin toch reeds in 1518 weinig meer te verwachten. Ook later heeft hij dat nauwelijks meer gedaan.<sup>4</sup>

Het is bekend, dat de *Leipziger Disputation* (1519) voor Luther den doorslag heeft gegeven voor wat betreft de vraag naar het gezag der concilies. Een plaats uit de boven aangehaalde *Resolutiones* wordt het uitgangspunt tot een breedvoerige discussie met Eck.<sup>5</sup> Tenslotte staan in Leipzig beiden tegenover elkander, ieder zich beroepend op een concilie: Eck op het Basileense, Luther op het Nicaenum. En Luther zegt: „zoo sterk als hij staat op het zijne, sta ik op het mijne.”<sup>6</sup>

Reeds tevoren had Luther in aansluiting aan Nicolaus de Tudesco („Panormitanus”, gest. 1455) verklaard, dat zoowel paus als concilie kunnen dwalen.<sup>7</sup> Heftig valt Eck in Leipzig uit: „als gij dat gelooft, zult ge mij zijn als de heiden en de tollenaar.”<sup>8</sup> Intusschen is Luther nog steeds met d’Ailly van meening, dat een feitelijke dwaling van een concilie in geloofszaken nooit is voorgekomen<sup>9</sup>, maar het woord

<sup>1</sup> 582.

<sup>2</sup> 627.

<sup>3</sup> Cf. 583 sub *SECUNDO*: een opvatting is niet haeretisch, doordat zij van de opvatting van den paus afwijkt, maar eerst wanneer een concilie haar uitdrukkelijk veroordeeld en haar tegendeel aangenomen heeft. Cf. Kolde l.c. 25<sup>3</sup>: „aliud est papam narrare, aliud statuere, imo longe aliud papam statuere et concilium approbare.”

<sup>4</sup> Cf. Kolde l.c. 74<sup>2</sup> en beneden p. 22<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> L.c. 571. Luther ontkent hier, dat ten tijde van Gregorius I de kerk van Rome gezag gehad zou hebben over de andere kerken. Voor de discussie met Eck cf. Köhler l.c. 123 ss.

<sup>6</sup> WA 2 313 (bij Köhler l.c. 146).

<sup>7</sup> In het antwoord op Prierias' *Dialogus*. Seeberg l.c. 347, Kolde l.c. 27. De uitspraak van Panormitanus bij Kolde l.c. 5. — In 1536, ter gelegenheid van de promotie van Jakob Schenk en Philipp Moth, stelt Luther de these op: „13. Si vero non errant (sc. episcopi congregati), hoc fit casu, seu sancti alicuius inter eos, seu ecclesiae merito, non autoritate congregationis eorum.” (P. Drews, *Disputationen Dr. Martin Luthers*, Göttingen 1896, p. 100.)

<sup>8</sup> Schäfer l.c. 65.

<sup>9</sup> Seeberg l.c. 347.



is toch gevallen: „de paus en de concilies zijn menschen, daarom moet men hen beproeven.”<sup>1</sup>

Verschillende onzekerheden en tegenstrijdigheden wijzen erop, dat Luther in 1519 de consequenties van dit gezichtspunt nog niet geheel heeft overzien. Toch was de situatie reeds een geheel andere dan ten tijde van Occam of d'Ailly. Omdat tusschen Rome en Luther iets anders in geding was dan tusschen Rome en de conciliaristen, daarom draagt van meet af Luthers beroep op de Schrift een gansch ander karakter dan dat in de middeleeuwen.<sup>2</sup> De tegenstelling van wet en woord, hierboven gemaakt, is van Luther zelf afkomstig. In *Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind* (1521) zegt hij, na zich nogmaals op Panormitanus beroepen te hebben: „O, God helpe ons; zoover is het met de Christenheid gekomen, dat wij moeten hooren, dat God met Zijn Woord moet wijken voor den paus met zijn wet.”<sup>3</sup> Met dit inzicht is het reformatorisch antwoord op een middeleeuwsche vraag gegeven.

3. Nog tegen een anderen achtergrond dan tegen dien der middeleeuwsche kerkelijk-politieke opvattingen teekent zich de reformatorische zienswijze af. Ik denk aan het humanisme. Wel moeten we het verband van deze geestesgesteldheid met de reformistische beweging in het oog houden<sup>4</sup>, maar zij is toch van een voldoende eigen structuur om een nieuw element in de discussie te brengen. Wij houden ons hier aan Erasmus, wiens uitingen voor en na Luthers optreden typeerend geacht kunnen worden.<sup>5</sup>

In de *Paraclesis ad lectorem pium* (1516) oordeelt Erasmus, dat de Bijbel door allen in de volkstaal behoort gelezen te worden.<sup>6</sup> Luther

<sup>1</sup> Kolde l.c. 49.

<sup>2</sup> Cf. reeds 7. *Psalmenvorlesung* (1513/5) WA 4 153: „ego non intelligo usquam in scripturis nisi Christum crucifixum.”

<sup>3</sup> WA 7 432. Deze tegenstelling is beter dan die van Seeberg (l.c. 422 s.) tusschen „äussere gesetzliche” en „lebendige schöpferische Autorität”. — Cf. 7. *Ps.-Vorl.* WA 3 342: „puto hanc esse primam gratiam et mirificam dei dignationem, cui datum est sic verba scriptura legere et audire tanquam existimet se a deo ipso audire.”

<sup>4</sup> H. Hermelink, *Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus*, Tübingen 1907, p. 7. Cf. Kolde l.c. 72 ss.

<sup>5</sup> De vooral in aanmerking komende geschriften, namelijk de *Praefationes in NT*, werden geciteerd naar Desiderius Erasmus Roterodamus, *Ausgewählte Werke in Gemeinschaft mit Annemarie Holborn* herausgegeben von Hajo Holborn, München 1933.

<sup>6</sup> L.c. 142.

zal hem negen jaren later nog eens aan deze uitspraak herinneren.<sup>1</sup> En Hermelink merkt op, dat geen der leerlingen van Erasmus het ondernomen heeft, hierdoor aangespoord, den Bijbel ook werkelijk te vertalen.<sup>2</sup> — Erasmus houdt voor den waren theoloog niet den geleerden scholasticus, maar den gewonen christen: „Geleerd te zijn is nauwelijks aan enkelen geschonken, maar aan niemand kan het onthouden worden een christen, een vrome, ja ik voeg er stoutmoedig aan toe: een theoloog te zijn.”<sup>3</sup> Daartoe immers is ons in de Schrift de *philosophia Christi* geschonken. De scholastiek moge om zoo te zeggen de hoogere theologie zijn, maar in de Schrift „ligt het uitgangspunt voor den grooten theoloog der toekomst”.<sup>4</sup> Dat klinkt alsof Erasmus van Luther profeteert; het zal binnen enkele jaren blijken, dat hij het zoo toch niet heeft bedoeld. Onder de *philosophia Christi* of ook de *dogmata Christi* verstaat hij de Bergrede in moraliseerende opvatting.<sup>5</sup>

In de *Methodus* (1516) zet Erasmus enkele hermeneutische beginnelen uiteen. Hij stelt o.a. de vraag, of de Heilige Schrift zoo doorzichtig is, dat men haar zonder commentaren kan verstaan<sup>6</sup> en antwoordt door de wedervraag: waarom niet, als men de *dogmata* (zie boven) kent en de duistere plaatsen naar de heldere verklaart? Intusschen kunnen de commentaren der ouden ons wel van dienst zijn, wanneer tenminste de beste auteurs worden uitgekozen<sup>7</sup> en deze nog met oordeel worden gelezen.<sup>8</sup> „Zij waren menschen, sommige dingen wisten zij niet, in andere hebben zij gebazeld.” Bovendien is veel van hun uitspraken bepaald door de tegenstelling tot de toenmalige ketters; en vooral: er is veel ten onrechte op oude namen gesteld, en bijna alle texten zijn bedorven door toevoegingen. Niettemin zijn de ouden verre te verkiezen boven de nieuweren (nl. de scholastici).<sup>9</sup> Wanneer Hieronymus dwaalt, valt er nog meer bij hem te leeren dan bij de nieuweren als zij de waarheid zeggen. „Liever wil ik met Hiero-

<sup>1</sup> *De servo arbitrio* (1525) WA 18 629.

<sup>2</sup> L.c. 37. — Overigens geldt dit alleen van het Duitsche humanisme; sedert 1523 verschijnt in Parijs de Bijbelvertaling van Lefèvre.

<sup>3</sup> 145.

<sup>4</sup> 148.

<sup>5</sup> Cf. b.v. *Methodus* l.c. 156.

<sup>6</sup> 160.

<sup>7</sup> Erasmus houdt Origenes voor den allerbesten commentator.

<sup>8</sup> In de uitwerking van de *Methodus* tot de *Ratio seu methodus* (1519) voegt Erasmus hieraan voorzichtig toe: „etiamsi reverenter legi volo” (l.c. 295).

<sup>9</sup> 161.



nymus een vroom theoloog zijn dan met Scotus onoverwinnelijk.”<sup>1</sup>

De *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* (1519)<sup>2</sup> is een breede uitwerking van de *Methodus*. Ook hier stelt Erasmus den eisch, dat de *patres* kritisch zullen worden gelezen.<sup>3</sup> In dit verband geeft hij aan, welke kenmerken een kerkelijk auteur aanbevelen: een uitstekende geleerdheid, een heilig leven, en de oudheid zelve (*antiquitas ipsa*). Hier is vooral het derde kenmerk van belang. Erasmus' antipathie tegen de scholastiek spreekt zich erin uit; maar de gedachte is toch opmerkelijk bij den schrijver van de woorden: „Ik acht het ontwikkelden mannen onwaardig de autoriteit van schrijvers te meten naar de jaren en niet naar de zaken” (nl. die zij schrijven).<sup>4</sup> Elders geeft Erasmus uiting aan zijn voorkeur voor grieksche boven latijnsche, gelijk aan oudere boven jongere auteurs.<sup>5</sup> — Niet minder opmerkelijk is hetgeen Erasmus schrijft over het *dogma necessarium ad pietatem*.<sup>6</sup> Dat klinkt al heel anders dan *de necessitate salutis*. Erasmus is van meening, dat het voor de vroomheid geen verschil maakt, of Christus zelf iets heeft ingesteld ofwel de kerk onder de leiding van Christus' Geest. Het is dus heelemaal niet noodig, dat men zich zoo inspant om b.v. te betoogen, dat de biecht op een inzetting van Christus berust.<sup>7</sup>

Tot het oudkerkelijk dogma als zoodanig schijnt Erasmus nauwelijks een verhouding te hebben gehad. De autoriteit van het Apostolicum staat voor hem weinig achter bij die van de Schrift.<sup>8</sup> De ernst, de bezonnenheid (*sobrietas*) en de korthed ervan doen hem verzuchten: „Och, of onze geloovigheid daarmee tevreden geweest ware. Toen het geloof begon te minderen onder de Christenen, namen de symbolen al spoedig toe in aantal en trant.”

4. Het conflict tusschen Erasmus en Luther over den vrijen wil gaf beiden de gelegenheid hun gedachten tegenover elkander uit te

<sup>1</sup> 162. In 1519 is Hieronymus hier vervangen door Chrysostomus.

<sup>2</sup> Tusschen 1519 en 1523 vele malen gedrukt en uitgebreid; cf. Holborn, *Einleitung*, p. XV ss.

<sup>3</sup> 205.

<sup>4</sup> Erasmus, *Opera omnia*, Leiden 1703 ss., IX 60 A (bij Margaret Mann, *Erasmus et les débuts de la Réforme française*, Paris 1934, p. 35<sup>8</sup>).

<sup>5</sup> 296.

<sup>6</sup> 206.

<sup>7</sup> Cf. *De libero arbitrio* (1524) ed. J. v. Walter, Leipzig 1910, p. 9.

<sup>8</sup> 211.

spreken over de beteekenis van Schrift en kerk voor het geloof. Luthers opinie daaromtrent stond sinds 1520 vast en was meer dan eens duidelijk uitgesproken, o.a. in de *Assertio omnium articulorum*.<sup>1</sup> Erasmus valt al dadelijk over het woord *assertio*, gevoelig als hij is voor het pretentius karakter ervan. Wanneer Luther het gebruikt, zou men het met „belijdenis” willen weergeven.<sup>2</sup> Erasmus verklaart: „Ik schep zoo weinig behagen in stellige verzekeringen, dat ik gemakkelijk tot het gevoelen der sceptici zal afwijken op alle punten, waar het de onverbreekelijke autoriteit der goddelijke Schriften en de besluiten der kerk toelaten, waaraan ik overigens mijn oordeel altijd gaarne onderwerp, hetzij ik begrijp hetgeen zij voorschrijft, hetzij ik het niet begrijp.”<sup>3</sup> Luther antwoordt: zoo spreekt geen christenhart; „men moet behagen scheppen in stellige verzekeringen, of men is geen christen. Onder *assertio* echter versta ik (opdat wij niet met woorden spelen) standvastig aanhangen, met zekerheid beweren (*affirmare*), belijden, verdedigen en onverwinnelijk volharden... Neem de *assertiones* weg, en ge hebt het Christendom weggenomen.”<sup>4</sup> — „Is het niet genoeg, dat ge uw oordeel onderworpen hebt aan de Schriften? Onderwerpt ge het ook aan de besluiten der kerk? Wat kan deze besluiten, dat niet reeds in de Schriften besloten is?”<sup>5</sup> — En wat kan Erasmus bedoelen met: hetzij ik het begrijp, hetzij ik het niet begrijp? „Ge onderwerpt u, en toch bekommert het u niet of ge het begrijpt of niet... Uw woorden klinken alsof het er voor u niets toe doet, alwat door wien ook maar waar ook maar geloofd wordt, als slechts de vrede der wereld niet wordt gestoord... en alsof ge de christelijke dogmata voor niets beter houdt dan de opinies van wijsgeeren en menschen”, welke inderdaad het *asserere* niet waard zijn. Daarom: „Sta ons toe *assertores* te zijn en ons in *assertiones* te verdiepen en daarin behagen te scheppen, houd gij u intusschen bij uw sceptici en academici, totdat Christus ook u geroepen hebben zal. De Heilige Geest is geen scepticus, noch heeft Hij onzekere zaken of opinies in onze harten geschreven, maar *assertiones*, die door het leven en de ervaring slechts te zekerder en vaster worden.”<sup>6</sup> Luther

<sup>1</sup> WA 7 134 ss.

<sup>2</sup> Inderdaad komt Luther zelf hiertoe, wanneer hij de *assertio* verdedigt op grond van Rom. 10, 10 en Mt. 10, 32 (WA 18 603).

<sup>3</sup> *De libero arbitrio* ed. v. Walter, p. 3.

<sup>4</sup> *De servo arbitrio* (1525) WA 18 603.

<sup>5</sup> 604.

<sup>6</sup> 605.



heeft daarmee Erasmus' innerlijke vervreemding van Schrift en dogma aangewezen.

Erasmus heeft deze trouwens rondweg uitgesproken, althans zooveel het dogma aangaat. Hij maakt onderscheid tusschen dingen, die noodig zijn te weten, en andere, die wij „beter aan God kunnen overlaten en vromer ondoorgrond aanbidden dan dat wij deze onna-speurlijke zaken onderzoeken.” Tot de laatste groep rekent hij ook „de onderscheiding der personen en de samenvoeging van de goddelijke en de menschelijke natuur in Christus”.<sup>1</sup> Eenige betrekking tot de prediking hebben deze kwesties voor Erasmus niet. Het zijn schoolvragen, welker behandeling „ten aanhoore van een gemengde menigte mij niet alleen nutteloos, maar bepaald gevaarlijk voorkomt”.<sup>2</sup>

Aan den anderen kant wil Erasmus toch (juist met het oog op het gesprek over den vrijen wil) de traditie niet loslaten. Zelfs al heeft een synode ten onrechte iets bepaald, dan is het wel niet ongeoorloofd daarover te spreken, maar toch beter te zwijgen om redenen van piëteit en voorzichtigheid.<sup>3</sup> En met betrekking tot de tusschen Luther en hem aanhangige kwestie legt Erasmus zijn lezers de vraag voor, „wat meer vertrouwen verdient, het reeds bekende oordeel van zoovele geleerden, zoovele rechtzinnigen, zoovele heiligen, zoovele martelaars, zoovele oudere en jongere theologen, zoovele faculteiten, zoovele concilies, zoovele bisschoppen en pausen, of het particuliere oordeel van deze of gene”.<sup>4</sup> De Schrift is op vele plaatsen duister<sup>5</sup>, zoodat wij voor de rechte uitlegging aangewezen zijn op de gave der profetie, welke wij het waarschijnlijkst aanwezig moeten achten in de geordende dragers van het kerkelijk ambt<sup>6</sup>. Dat zijn zeer zeker menschen; maar de tegenpartij bestaat ook uit menschen. Wel beroept men zich daar op den Heiligen Geest, Die de Schrift doet verstaan; maar zoo komt men tot een cirkelredeneering en het geheele beroep op den Geest wordt ijdel.<sup>7</sup> Het laat zich trouwens ook niet denken, dat de Heilige

<sup>1</sup> L.c. 7 s.

<sup>2</sup> 11.

<sup>3</sup> 9.

<sup>4</sup> 14.

<sup>5</sup> Cf. H. Laemmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters*, Berlin 1858, p. 93 s.; en P. Polman O.F.M., *L'Élément historique dans la controverse religieuse du XVIIe siècle*, Gembloux 1932 (diss.), p. 284 ss.

<sup>6</sup> 15.

<sup>7</sup> 16 s. — Cf. Joh. Eck, *Loci theologici* (1525) 2 30: „Fatemur, eos qui in concilio conveniunt esse homines; at in concilio generali legitimo reguntur ductore Spiritu sancto, qui eos falli non sinit. Scriptores canonici infallibiliter

Geest op een zoo aangelegen punt (nl. dat van de wilsvrijheid) de kerk in dwaling gelaten zou hebben.<sup>1</sup>

Waar is hier de Erasmus van de *Paraclesis* en van de *Methodus*? Ook in 1516 had Erasmus de voorkeur gegeven aan de oudere schrijvers, maar hij wilde hen toch kritisch gelezen hebben. En verre boven de *patres* stelde hij toen de heldere bronnen, waaruit de eenvoudige waarheid welt.<sup>2</sup> In 1525 zingt Erasmus mede in het koor dergenen, die den Bijbel zoo duister achten, dat zij er zonder de kerk van Rome niets mee weten aan te vangen.

Luther laat dan ook niet na het verleden op te roepen.<sup>3</sup> Hij ontkent niet, dat er duistere plaatsen in den Bijbel voorkomen; maar dat is niet een gevolg van de majesteit der *res*, doch van de onduidelijkheid der *verba*. „Dwaas is het daarom en goddeloos, te weten dat de zaken der Schrift alle in het helderste licht gesteld zijn, en dan terwille van enkele duistere woorden de zaken voor duister te verklaren.”<sup>4</sup> — Erasmus is zoo bezorgd voor de autoriteit van concilies en kerkvaders, dat hij tot hun uitspraken vol piëteit het zwijgen doet? „Dat is juist, wat de paus u wil hooren zeggen, en hij hoort het liever dan het Evangelie.”<sup>5</sup> Heel die voorzichtigheid, waardoor Erasmus telkens weer „alles bevestigt (*asserere*) wat hij ontkent, en ontkent wat hij bevestigt”<sup>6</sup>, bewijst alleen, „dat de vrede en rust des vleesches (hem) verre gaan boven het geloof, boven het geweten, boven het heil, boven het woord Gods, boven de eer van Christus, ja boven God zelf”. Daartegenover stelt Luther: al wordt de geheele wereld een chaos, de waarheid moet beleden worden terwille van den eeuwiggen vrede.<sup>7</sup> En als Erasmus de geheele kwestie tot een schoolvraag verklaren wil,

---

scripserunt, qui fuerunt homines: sic patres in conciliis.” (Bij Laemmer l.c. 97.) — Melancthon, *Apologia Confessionis Augustanae* (1530): „Homines erant (sc. patres) et labi ac decipi poterant. Quamquam si nunc reviviscerent ac viderent sua dicta praetexti luculentis illis mendaciis, quae docent adversarii..., longe aliter si ipsi interpretarentur.” (CR XXVIII 610.)

<sup>1</sup> 18.

<sup>2</sup> *Paraclesis* l.c. 142.

<sup>3</sup> L.c. 629, met de woorden: „melioe tunc quam nunc consilio.”

<sup>4</sup> 606. — Cf. O. Noordmans, *Geestelijke Perspectieven*, Amsterdam s.a. (1930), p. 72 s. Elders verklaart Luther de kerkvaders voor duisterder dan de Schrift, welke zij immers zelf ter verduidelijking aanhalen (WA 8 99, bij O. Ritschl, *Dogmengeschiede des Protestantismus*, I, Leipzig 1908, p. 85). — Cf. ook WA Tischreden I nr. 312.

<sup>5</sup> 630.

<sup>6</sup> 611.

<sup>7</sup> 625.



dan komt dat hierop neer, „dat de waarheid en de beteekenis (*utilitas*) der Schrift gewogen en beoordeeld zouden moeten worden naar het gevoelen van menschen, en dat nog wel van de meest goddelooze”.<sup>1</sup> Luther echter weet van een „ambt, krachtens hetwelk ik een schuldenaar ben van geleerden en ongeleerden”.<sup>2</sup> Het gaat hem om de rechte prediking van het Evangelie.

5.<sup>3</sup> Meer dan eens<sup>4</sup> heeft men met name onder invloed van v. Harnack<sup>5</sup> gemeend, dat er in Luthers theologie een innerlijke tegenstrijdigheid bestaat met betrekking tot de receptie van het oude dogma. De nieuwe „evangelische” opvattingen zouden zich kwalijk verdragen met het „catholieke” dogma, en het ware beter geweest deze traditioonele „rest” maar prijs te geven. Het schijnt mij toe, dat deze gedachtengang noch aan het dogma noch aan Luther recht doet wederbaren; zoowel het oude dogma als de reformatie worden dan, naar het mij voorkomt, te beperkt en te geïsoleerd verstaan. Terecht heeft Seeberg opgemerkt, dat de erkenning van het dogma door Luther op innerlijke gronden rust.<sup>6</sup> Ik houd het dan ook niet voor geheel juist te meenen, dat Luther in het „ik geloof” der oudkerkelijke symbolen zijn geheele rechtvaardigingsleer heeft willen terugvinden, terwijl dan de materie van het *Credo* daartoe in een eenigszins losse betrekking zou staan. Luther is ten volle overtuigd geweest, dat de symbolen niet anders waren dan samenvattingen van de leer der Schrift ten dienste van de gemeente.

Dat geldt allereerst van het Apostolicum. Het is bekend van welk een onschatbare beteekenis Luther dit heeft geacht voor het kerkelijk gebruik. Men denke aan de *Kurze Form* (1520), aan den *Kleinen* en den *Grossen Katechismus* (1529), aan de *Auslegung des christlichen Glaubens gehalten 1537 zu Schmalkalden* en aan *Die drei Symbola* (1538). Van het Apostolicum zegt Luther, dat het „kort en juist de artikelen des geloofs treffend samenvat, en ook aan de kinderen en

<sup>1</sup> 631.

<sup>2</sup> 602: „officium meum, quo debitor sum sapientibus et insipientibus.”

<sup>3</sup> Cf. voor het volgende F. Kattenbusch, *Luthers Stellung zu den oecumenischen Symbolen*, Giessen 1883; J. Meyer, *Luther und das Apostolikum*, 1918; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle a. S. 1906<sup>4</sup>, p. 747 ss.; O. Ritschl l.c. 268 ss.; Seeberg l.c. 425 ss.; Polman l.c. 5 ss.; W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, I, München 1931, p. 176 ss.

<sup>4</sup> Laatstelijk G. J. Heering, *Geloof en Openbaring*, I, Arnhem 1935, p. 29 ss.

<sup>5</sup> *Lehrbuch der Dogmengeschichte*<sup>4</sup>, III 871 ss.

<sup>6</sup> L.c. 429; cf. 426<sup>1</sup>.

simpelen gemakkelijk te leeren is"<sup>1</sup>. De andere symbolen zijn noodig geworden door de opkomende ketterijen, maar zij doen in wezen niet anders dan de stof nader uitwerken.<sup>2</sup>

Het is dus de materie der bijbelsche verkondiging, welke in de symbolen, m.n. in het Apostolicum, op een korte en klare formule is gebracht. Beide, de bijbelsche stof en de dogmatische formule, vallen onder het ééne begrip *doctrina*, *Lehre*. Het is duidelijk, dat Luther onder „leer” iets anders verstaat dan een intellectueele of „systematische” beschrijving der geloofswaarheden. Hij gebruikt het woord in den kerkelijken zin, waarin het sinds de vierde eeuw meer dan eens wordt aangewend<sup>3</sup>, en waarin men ten platten lande nog spreekt van „leering”. Zoowel de prediking als het godsdienstonderwijs kan er mee bedoeld zijn. Seebergs omschrijving van *Lehre* als *religiöse Lebensmacht*<sup>4</sup> is negatief juist: het doctrinaire der latere luthersche theologen wordt erdoor uitgesloten; maar positief is zij te romantisch, te weinig kerkelijk om Luthers bedoeling zuiver weer te geven. Beter heeft Elert de situatie getroffen wanneer hij zegt: „De kerkleer is het stabiele element in de prediking der kerk.”<sup>5</sup> Zij is gegrond in de Schrift en heeft haar functie in den kerkelijken dienst. De theologie, of liever het dogma raakt het leven der gemeente. Daarom kon Luther Erasmus nooit toegeven, dat de dogmatische kwesties wel in de school maar niet in de kerk thuis behooren.<sup>6</sup>

Luthers erkenning der symbolen rust op zijn overtuiging van hun overeenstemming met de Schrift. Innerlijk stond hij volkomen vrij tegenover de traditie als zoodanig. Niets is daarvoor zoo teekenend

<sup>1</sup> *Die drei Symbola* WA 50 262; verdere plaatsen bij Seeberg l.c. 427<sup>1</sup>. — Cf. Augustinus, *Sermo* 214 1, MSL 38 1065 s.: „Et ea quidem, quae breviter accepturi estis (sc. in traditione symboli), mandanda memoriae et ore proferenda, non nova vel inaudita sunt vobis. Nam in sanctis Scripturis et in sermonibus ecclesiasticis ea multis modis posita soletis audire. Sed collecta breviter et in ordinem certum redacta atque constricta tradenda sunt vobis: ut fides vestra aedificetur, et confessio praeparetur, et memoria non gravetur.”

<sup>2</sup> „lenglicher austreichen” (*ibid.*); deze zienswijze ligt ten grondslag aan het geheele betoog in *Von den Konziliis und Kirchen* (1539).

<sup>3</sup> Cf. Augustinus, *de doctrina christiana*.

<sup>4</sup> L.c. 424.

<sup>5</sup> L.c. 177.

<sup>6</sup> Cf. boven p. 15 s. — Voor de schooltheologie voelde Luther weinig; cf. b.v. WA Tischr. I nr. 584: „Bernhardus ist uber all doctores in ecclesia, quando praedicat, sed in disputationibus wurd's gar ein ander man... Ergo disputare in ecclesia est malum.” — 1. Ps.-Vorl. WA 3 218: „nullus vincit diabolum disputando.”



als dit: zoolang hij meende, dat de *patres* zijn avondmaalsleer steunden, beriep hij zich daarvoor gaarne op de oude kerk; toen echter Melanchthon aantoonde, dat dit beroep niet opging, bracht dat Luther in het minst niet tot andere gedachten; hij verklaarde eenvoudig, dat hij liever alle oude schrijvers en al hun getuigenissen zou verwerpen dan zijn opvatting (welke hij immers voor schriftuurlijk hield) veranderen.<sup>1</sup>

Er is in verband met deze houding gesproken van Luthers opportunisme.<sup>2</sup> Dat de reformatoren, wanneer de gelegenheid zich voordeed, deze hebben aangegrepen om de hulp der oude kerk in te roepen tegen het pausdom, kan niet worden ontkend. Dat zij zich hierbij wel eens hebben vergist, is meer dan ééns aangewezen.<sup>3</sup> Maar met „opportunisme” is toch te weinig gezegd. Luther heeft consequent ernst gemaakt met het „*homines erant*” van Erasmus<sup>4</sup>. Van de leer der vaderen blijft voor hem alleen bestaan wat het *asserere* waard is, d.w.z. wat op het woord Gods berust en dus in de kerk gebruikt kan worden. Dat kan men opportunisme noemen, maar onheilig is het niet.

Het komt mij voor, dat Elert de verhouding van den zgn. „evangelischen inzet” der reformatie en het dogma der oude kerk juist geteekend heeft in de woorden: „Door de receptie van het oudkerkelijke dogma onderwierp zich de reformatorische theologie, nog afgezien van den materiëlen inhoud van dat dogma, om zoo te zeggen vrijwillig aan de contrôle van den kant eener zonder twijfel klassieke periode van het dogmatische denken. Niet als een formeele autoriteit moest deze periode daarbij dienst doen. Dat werd in de bestrijding van het roomsche traditiebeginsel scherp uitgesproken. De grondgedachte was veelmeer, dat die dogmata een belijdenis van dezelfde openbaring wilden zijn als de reformatorische rechtvaardigingsleer.”<sup>5</sup> Daarbij moet dan, gelijk gezegd, vooral gelet worden op de beteekenis voor den dienst der kerk.

6. Voor het rechte begrip van Luthers standpunt is niets zoo leerzaam als een vergelijking daarvan met de ontwikkeling van Melan-

<sup>1</sup> O. Ritschl l.c. 269 s.

<sup>2</sup> Polman l.c. 31.

<sup>3</sup> Voorbeelden bij Polman l.c. 28 ss.

<sup>4</sup> *Methodus* l.c. 160.

<sup>5</sup> L.c. 183 s. Minder juist is hierin alleen de wending: „wenn man von seinem (sc. des Dogmas) materiellen Inhalt noch absieht.”

chthons gedachten omtrent het oudkerkelijke dogma.<sup>1</sup>

Het is bekend, dat deze er in de eerste uitgave van de *Loci communes* (1521) van afzag de dogmata van Triniteit en Incarnatie te behandelen. Nadat hij de verschillende theologische onderwerpen heeft opgesomd, vervolgt hij: „Terwijl sommige daarvan alleszins onbegrijpelijk zijn, zijn er evenwel ook onder, waarvan Christus wilde dat zij voor het geheele christelijke volk volkomen duidelijk zouden zijn. De mysteriën der Godheid kunnen wij beter aanbidden dan doorvorschcn. Ja, zij kunnen zonder groot gevaar niet worden onderzocht, hetgeen ook de heilige mannen niet zelden hebben ondervonden.”<sup>2</sup> Uit het vervolg blijkt, dat Melanchthon vooral een scholastieke behandeling dezer „allerhoogste onderwerpen” vreest. „Dit immers is Christus kennen: Zijn weldaden kennen, niet wat zij (nl. de scholastici) leeren: Zijn naturen en de wijze der incarnatie beschouwen.”

Uitlatingen als deze laatste zijn bij Luther ook te vinden. „Want Christus is niet daarom Christus genaamd, omdat Hij twee naturen heeft. Wat gaat mij dat aan? Maar Hij draagt dezen heerlijken en troostrijken naam naar het ambt en het werk, dat Hij op zich heeft genomen... Dat Hij van nature God en mensch is, heeft Hij voor zichzelf. Maar dat Hij Zijn ambt heeft vervuld en Zijn liefde uitgestort en mijn Heiland en Verlosser wordt, dat geschiedt mij tot troost en ten goede; het geldt mij.”<sup>3</sup> Maar deze zienswijze is voor Luther toch nooit een reden geweest om de behandeling der Christologie met het oog op de gemeente te laten rusten. Het geciteerde

<sup>1</sup> Cf. voor het volgende Seeberg DG IV 2<sup>2-3</sup> 429 ss., 453 ss.; O. Ritschl l.c. 276 ss. (Kap. XIX-XXI); Polman l.c. 31 ss.; G. Hoffmann, *Die Lehre von der fides implicita*, II *Die Reformatoren*, Leipzig 1906, p. 141 ss., vooral 150 ss.; Th. Hoppe, *Die Ansätze der späteren theologischen Entwicklung Melanchthons in den Loci von 1521 in Zeitschr. f. syst. Theologie* 1928, p. 599 ss.

<sup>2</sup> *Die Loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt von neuem herausgegeben und erläutert von Th. Kolde*, Leipzig 1925<sup>4</sup>, p. 60 ss. = CR XXI 84 s.

<sup>3</sup> *Predigten über das 2. Buch Mose* (1525) WA 16 217 ss. — In de 1. Ps.-Vorl. WA 3 342 keert Luther zich tegen degenen, die de trinitarische problemen behandelen *sicut sutor de corio suo disputat*. Zulke opmerkingen zijn bij Luther nooit gericht tegen het oudkerkelijke dogma als zoodanig, maar steeds tegen de scholastieke behandeling ervan (E. Vogelsang, *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung*, Berlin und Leipzig 1929, p. 14 en 159). Cf. *Randbemerkungen zu Petrus Lombardus* (1509/10) WA 9 91: „non est itaque determinatio (sc. fidei in Hebr. 11, 1) physica vel logica. Sicut quasi diceretur: Quid est Christus? respondet logicus: est persona etc. theologus autem: est petra, lapis angularis etc.”



is van 1525. Maar de *Kurze Form des Glaubens* is van 1520. Daarom ben ik geneigd Melanchthons onthouding ten aanzien van het dogma in de *Loci* van 1521 niet zoozeer, althans niet uitsluitend in verband te brengen met den „evangelischen inzet” der reformatie, maar ook te denken aan eenige affiniteit tot Erasmus' reserve met betrekking tot de dingen, die we vromer ondoorgrond aanbidden dan geforceerd onderzoeken.<sup>1</sup> Melanchthon heeft geen oog voor de actualiteit van het oude dogma.<sup>2</sup>

Later heeft hij het evenwel toch in de *Confessio Augustana* (1530) opgenomen; in 1550 heeft Melanchthon een *Enarratio Symboli Niceni* van Cruciger uitgegeven; en in 1559 zelf een *Explicatio Symboli Niceni* voltooid. Dat beteekent echter niet, dat Melanchthon nu Luthers inzichten deelt. Het zijn voornamelijk uiterlijke redenen geweest, welke Melanchthon gedwongen hebben zich van het oude dogma rekenschap te geven: in de *Augustana* moest tot uitdrukking worden gebracht, dat de reformatie door de overheid niet op één lijn gesteld mocht worden met richtingen, die de leer der oude kerk verwierpen; in de *Explicatio* ging het om de weerlegging der nieuwe dwalingen. Hiermee geheel in overeenstemming is, dat in de geleerde en uitvoerige *Catechesis puerilis* (1532) het symbool onbesproken blijft.

In 1539 hebben zoowel Luther als Melanchthon zich uitgesproken over de verhouding van de reformatie tot de oude kerk; Luther in *Von den Konziliis und Kirchen*, Melanchthon in *De ecclesia et autoritate verbi Dei*. Deze beide geschriften vertoonen groote overeenkomst. Zoowel Luther als Melanchthon houden de oude kerk wel voor zuiverder dan de roomsche, maar geenszins voor zuiver zonder meer; dit wordt door beiden uitvoerig geadstrueerd door een bespreking van de *patres* en van de concilies. De oude kerk en haar beslissingen moeten dus critisch worden onderzocht, en de norm der critiek is gelegen in het Woord Gods, „dat steeds de regel der leer (*doctrinae*) blijft”<sup>3</sup>. Het antwoord op de vraag, in hoever deze regel is nageleefd, luidt bij beiden in hoofdzaak gelijk: de kerk heeft in gehoorzaamheid aan het Woord Gods in dogmatisch opzicht de juiste beslissingen getroffen; de ernstige fouten liggen op liturgisch en practisch terrein; maar al wat een concilie bepaalt, heeft daarom alleen nog niet de

<sup>1</sup> Cf. boven p. 14.

<sup>2</sup> Cf. Hoppe l.c. 602: Triniteit en Incarnatie „sind zwar *loci supremi*, aber es fehlt ihnen die Lebensnähe; Melanchthon achtet sie, aber aus der Ferne.”

<sup>3</sup> CR XXIII 604.



waarde van een geloofsartikel.<sup>1</sup> De kerk zelf kan trouwens geen (nieuwe) geloofsartikelen opstellen.<sup>2</sup>

Er zijn echter tusschen de geschriften der beide reformatoren enkele opmerkelijke verschillen aan te wijzen. Merkwaardig is allereerst, dat Luther historisch te werk gaat<sup>3</sup>, terwijl Melanchthon eigenlijk geen geschiedenis kent. Hij weet alleen van de *pura doctrina*, overgeleverd in Schrift en symbolen, en daarnaast van *errores*. Hij ziet de dingen niet gebeuren, hij constateert feiten. Terwijl Luther elke ketterij afzonderlijk verstaat en beschrijft, heeft Melanchthon de neiging ze alle over één kam te scheren als *Samosateni*<sup>4</sup>. Wanneer Luther zegt, dat géén concilie de christelijke leer als geheel leert<sup>5</sup>, dan bedoelt hij, dat er telkens een actueele beslissing getroffen werd<sup>6</sup>. Melanchthon echter zoekt het *corpus doctrinae integrum*, en denkt daarbij vooral aan volledigheid<sup>7</sup>, wat niet wegneemt, dat dit *corpus* uit *loci* blijft bestaan. Dus beteekent ook *doctrina* bij Melanchthon reeds iets anders dan bij Luther. De kerkleer als een zelfstandige instantie heeft haar intrede in het protestantisme gedaan. Maar deze leer behoudt een theoretisch karakter. Ook al spreekt Melanchthon van *dogmata necessaria pietati*<sup>8</sup>, daardoor wordt toch dit theoretische niet opgeheven. Melanchthon brengt een distantie aan tusschen dogma en vroomheid, welke Luther niet kende, althans niet erkende. De verhouding van een mensch tot zijn leer dreigt daardoor zoo los en uiterlijk te worden, dat het nog maar één stap is naar de *fides implicita*.

Om tegenover Melanchthon billijk te blijven, moeten wij bedenken, dat hij feitelijk van een andere probleemstelling uitgaat dan Luther, namelijk van de vraag naar het gezag der kerk.<sup>9</sup> Deze vraag komt bij

<sup>1</sup> WA 50 552 ss.; 557 ss.; CR XXIII 605 s.

<sup>2</sup> WA 50 607; CR XXIII 603.

<sup>3</sup> Cf. Seeberg DG IV 1 427<sup>3</sup>.

<sup>4</sup> L.c. 607. Dit staat natuurlijk in verband met het optreden van Servet, waarbij bedacht moet worden, „dass Melanchthon die Aufgabe, den Samosatensismus zu widerlegen, als überaus schwierig empfand“ (O. Ritschl l.c. 287).

<sup>5</sup> L.c. 546.

<sup>6</sup> Cf. 615: „Höre du selbs jre eigen wort, Anathemizamus, so heist jr Ampt.“ — 618: „Ein Concilium sol allein mit des glaubens sachen zu thun haben, und das, wenn der glaube not leidet.“

<sup>7</sup> O. Ritschl l.c. 332.

<sup>8</sup> L.c. 605. Onwillekeurig denkt men hierbij aan Erasmus' *dogma necessarium ad pietatem* (cf. boven p. 12); maar hier ligt het toch eenigszins anders.

<sup>9</sup> In de eerste drukken heette zijn geschrift: *De ecclesiae autoritate et de veterum scriptis libellus* (CR XIII 587/8).

Luther eigenlijk niet ter sprake. Wel vraagt hij: „Wat is dan nu een concilie, of wat is zijn werk?” en geeft daarop in tien punten een antwoord<sup>1</sup>; maar als hij voor de gezagsvraag komt te staan, luidt de conclusie feitelijk, dat we het met de *Pfarrren und Schulen* wel af kunnen, want dat zijn wel kleine, maar niettemin uiterst nuttige concilies<sup>2</sup>. Melanchthon echter heeft Servet op het oog, en zoekt tegen hem een steun in het verleden der kerk. Servets dwaling is al eerder voorgekomen: de kerk heeft haar in 268 te Antiochië veroordeeld. Niets is verleidelijker dan dit aan den nieuwen ketter voor te houden en daarmee de zaak als afgedaan te beschouwen. Zoo grof wil Melanchthon niet te werk gaan, maar hij ontkomt er niet geheel aan. Hij geeft Servet toe, dat Demosthenes, Joh. 1 lezende, niet op de gedachte komen zou, dat men onder „het Woord” hier een persoon heeft te verstaan; maar hij stelt daar tegenover, dat de *auditor admonitus ab ecclesia* weet, dat dit wèl het geval is.<sup>3</sup> In latere jaren betoogt Melanchthon, dat men te Antiochië in 268 geen nieuwe uitlegging heeft opgesteld, want daar waren nog leerlingen van leerlingen der apostelen, die dus weten konden wat de bedoeling van den evangelist was.<sup>4</sup> Zoo tast hij voorzichtig terug langs de rij der vaderen om te komen bij „de oudste kerk als getuige der apostelen”<sup>5</sup> en om te betoogen, dat er nergens langs de lijn der continuïteit een stukje van de gave leer ter aarde gevallen is. De mogelijkheid, dat een concilie anders dan in liturgische of practische aangelegenheden zou kunnen dwalen, wordt niet meer verondersteld, en een critiek, zooals Luther die tusschen de regels door op Chalcedon oefent, is bij Melanchthon ondenkbaar.

Toch heeft Melanchthon iets gezien, waarvoor Luther wellicht minder oog had. Luther heeft alles gesteld *auffs vocale verbum*<sup>6</sup>; hij kent geen groter kwaad dan *privatio verbi Dei*<sup>7</sup>. Om Gods Woord te verstaan heeft hij geen *patres* of concilies noodig.<sup>8</sup> Wat Luther wèl

<sup>1</sup> L.c. 607 ss.

<sup>2</sup> 617.

<sup>3</sup> L.c. 603.

<sup>4</sup> *Anleytung Philippi Melanthonis, wie Christlich zu antworten sey auff die Abgöttische Artickel in Baiern gestellet* (1558), in de Duitsche uitgave van het *Corpus doctrinae Philippicum*, Wittenberg 1559, fol. CCCLXXVb (dit geschrift ontbreekt in de Melanchthon-uitgave van het CR).

<sup>5</sup> CR XXIII 604.

<sup>6</sup> WA Tischr. I nr. 76; cf. IV nr. 4812; 5177.

<sup>7</sup> WA Tischr. III nr. 3651a.

<sup>8</sup> Cf. Luthers *Vorrede tot de Schmalkaldische Artikel* (1538) WA 50 195:



noodig heeft, dat is de broeder, die hem moed inspreekt en de vergeving der zonden betuigt op gezag van het Woord<sup>1</sup>. Zülke broeders waren hem de vaderen.

Maar Melanchthon zag de juiste exegese in gevaar komen, en zoekt nu naar „om zoo te zeggen een omheining”<sup>2</sup>. Daarenboven denkt hij minder eschatologisch dan Luther. Melanchthon ziet de kerkelijke eeuwen vóór zich; en dan grijpt hij op een critiek moment terug op het kerkelijk verleden achter zich. De augustiniaansche eenheid van Schrift en kerk<sup>3</sup>, door Luther noodgedwongen min of meer losgelaten, zoekt Melanchthon, zich bewust van zijn historische taak als *praeceptor Germaniae*, te herstellen. Die taak moet te zwaar zijn voor iemand, die in de theologie meer academisch dan kerkelijk denkt. In plaats van tot een eenheid van Woord Gods en belijdenis komt Melanchthon tenslotte tot een zekere nevenschikking van Bijbel en kerkelijke traditie.<sup>4</sup>

## § 2. Calvijn<sup>5</sup>

1. Voor Calvijn is de kwestie: concilie of paus? nooit een vraag geweest. In de opdracht van de eerste uitgave der *Institutio* (1536) wordt de feilbaarheid van den paus en de bisschoppen uitgesproken onder verwijzing naar de geschiedenis van Aäron met het gouden kalf en naar de vierhonderd profeten van Achab (1 Kon. 22).<sup>6</sup> Met Jer.

„Möchte ich fur war wol gern ein recht Concilium sehen, damit doch viel sachen und Leuten geholffen würde. Nicht das wirs bedürffen, Denn unser Kirchen sind nu durch Gottes gnaden mit dem reinen wort und rechtem brauch der Sacrament, mit erkenntnis allerley Stenden und rechten werken also erleucht und beschickt, das wir unser halben nach keinem Concilio fragen und jnn solchen stücken vom Concilio nichts bessers hoffen noch zu gewarten wissen.”

<sup>1</sup> WA Tischr. I nr. 120, 122, 202. Cf. *Ein Sermon von dem Sakrament der Busse* (1519) WA 2 716; *De captivitate babylonica* (1520) WA 6 546. — Deze citaten zijn gemakkelijk te vermeerderen.

<sup>2</sup> CR XXIII 595.

<sup>3</sup> O. Noordmans, *Augustinus*, Haarlem 1933, p. 21, 215.

<sup>4</sup> Cf. *Der Ordinanden Examen, wie es in der Kirchen zu Wittemberg gebraucht wird* (1552) CR XXIII XL: „Wie sol man Gott erkennen? Antwort. Wie er sich selb gnediglich geoffenbaret, und seine offenbarung in der Propheten und Aposteln schriftt, und in die Symbola gefasset hat.”

<sup>5</sup> De litteratuur is hier veel schaarscher dan voor Luther. Een monographie over Calvijn en de oude kerk bestaat niet. Loofs (l.c. 881) en Seeberg (DG IV 2 570) geven slechts enkele opmerkingen. O. Ritschl (l.c. 353) komt door een onjuiste opvatting van het geval Caroli (cf. beneden nr. 5) tot een weinig heldere conclusie. Het uitvoerigst is Polman (l.c. 65-94).

<sup>6</sup> CR 1 21 s.



18, 18 en Joh. 11, 47, welke in dit verband eveneens worden geciteerd, wordt 1 Kon. 22 later nogmaals aangevoerd tegen de conciliaire autoriteit zonder meer.<sup>1</sup> En dan luidt de conclusie: „Daarom mag men geenszins toegeven, dat de kerk bestaat in de vergadering der herders; want de Heer heeft nergens beloofd, dat die voortdurend goed zullen zijn, maar wel verkondigd, dat zij somtijds slecht zouden wezen.”

Zonder dat wij ons hier begeben in een onderzoek naar het kerkbegrip van Calvijn, is het toch ook voor ons doel van belang, op dit punt een oogenblik de vraag onder het oog te zien: waarin bestaat volgens Calvijn de kerk dan wèl? De tegenstanders stellen het dilemma: „òf dat de kerk eenigen tijd lang dood geweest is, òf dat wij (nl. de reformatoren) nu tegen de kerk strijden”<sup>2</sup>. Het is duidelijk, dat Calvijn dit dilemma niet kan aanvaarden. Hij erkent met de tegenpartij, dat er een algemeene kerk is van het begin der wereld en dat die er tot het einde wezen zal. Maar „over de gedaante, waaraan zij herkend kan worden, loopt de vraag.”<sup>3</sup> In de *Institutio* van 1536 spreekt Calvijn van de kerk slechts als van „het geheele getal der uitverkorenen, hetzij engelen of menschen”, en „het volk der uitverkorenen Gods”<sup>4</sup>, dus van wat men pleegt te noemen de onzichtbare kerk. Theoretisch zou men het wellicht met de tegenstanders daaromtrent ver eens kunnen worden; immers ook in de middeleeuwen zijn zulke augustiniaansche wendingen niet zeldzaam<sup>5</sup>. Wanneer echter Calvijn in aansluiting aan de pastorale practijk in de volgende drukken der *Institutio*, met name sinds 1543, de „gedaante” der kerk meer opzettelijk gaat behandelen, komen de tegenstellingen steeds duidelijker aan den dag. De verhouding tusschen onzichtbare en zichtbare kerk, of liever: de vraag, wát wij onder onzichtbaarheid en zichtbaarheid der kerk hebben te verstaan — dat is de kwestie, waarover het in de discussie omtrent de kerk tusschen de reformatoren en de roomsche theologen feitelijk loopt.

Doumergue heeft opgemerkt, dat menig historicus niet recht weg weet met den overgang tusschen de onzichtbare en de zichtbare kerk

<sup>1</sup> *Institutio* (1559) IV ix 5–7 (De *Institutio* van 1559 wordt geciteerd naar boek, hoofdstuk en paragraaf; vergeleken is de vertaling door Dr A. Sizoo, 3 dln., Delft, s.a.). — Evenzoo *Articuli facultatis theol. Parisiensis cum antidoto* (1544) CR 7 32.

<sup>2</sup> *Ep. ad Fr. I* CR 1 20.

<sup>3</sup> *Articuli Paris.* CR 7 30.

<sup>4</sup> CR 1 72 s.

<sup>5</sup> Cf. Seeberg DG III 567<sup>4</sup>.

bij Calvijn.<sup>1</sup> Zelf spreekt hij, liever dan van tweeërlei kerk, van tweeërlei gezichtspunt. Het komt mij voor, dat dit iets te beschouwelijk is geformuleerd om aan de gegevens geheel recht te kunnen doen; en dat men in het algemeen te weinig rekening gehouden heeft met een passage uit de opdracht aan koning Frans van 1536. „Dit zijn de hoofdpunten, waarover ons geschil loopt: ten eerste, dat zij beweren, dat de gestalte der kerk altijd zich vertoont en zichtbaar is, en ten tweede, dat zij deze gestalte stellen in den stoel der Roomsche kerk en in de orde van haar prelaten. Wij daarentegen beweren, dat de kerk ook zonder dat haar gestalte zich vertoont, kan bestaan en dat haar gestalte niet door dien uiterlijken glans... maar door iets geheel anders gekenmerkt wordt, namelijk door de zuivere prediking van Gods Woord en de wettige<sup>2</sup> bediening der sacramenten.”<sup>3</sup> Hier is inderdaad geen sprake van twee kerken, een onzichtbare en een zichtbare; maar toch ook niet zoo maar van tweeërlei gezichtspunt, of ook van twee (altijd aanwezige) zijden van één zaak<sup>4</sup>. Hier is sprake van de geschiedenis der kerk: er zijn perioden van volkomen onzichtbaarheid; en van de werkzaamheid der kerk: de bekende *notae*, waaraan zij gezien kan worden, zijn *acta* der kerk. Tegenover het zichtbaar worden der kerk in prediking, bediening der sacramenten en oefening der tucht staat het *evanescere* als „een verschrikkelijke straf Gods over de aarde”<sup>5</sup>. En wanneer men Calvijn vraagt, waar de kerk dan was in den tijd, waarin de *notae* verdwenen waren, antwoordt hij: „Ik houd het ervoor, dat zij was in de hand van booze landlieden.”<sup>6</sup>

Voor Calvijn is, evenals voor Luther, de noodzakelijkheid van reformatie te zoeken in het ontbreken van de zuivere prediking in de

<sup>1</sup> E. Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, V *La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin*, Lausanne 1917, p. 12.

<sup>2</sup> „legitima” (Sizoo l.c. I XXVII: wettelijke).

<sup>3</sup> CR I 20 s. — Cf. *Artt. Paris*. CR 7 30 s.: „Qui autem tam perspicaces habent oculos, ut ecclesiam sibi visibilem semper esse iacent, quid facient Heliae, qui se solum restare ex ecclesia putabat (1. Reg. 19, 10)? Falso id quidem... Statuamus ergo, videri ecclesiam ubi apparet Christus, ubi verbum eius auditur... Sepulta autem doctrina veritatis, ecclesiam simul evanescere ex oculis hominum.”

<sup>4</sup> Cf. Th. Werdermann, *Calvins Lehre von der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, in *Calvinstudien, Festschrift zum 400. Geburtstage Johann Calvins...* hrsg. von der reformierten Gemeinde Elberfeld, Leipzig 1909, p. 246–338. Deze voorstelling wordt bij Calvijn eveneens aangetroffen, b.v. *Inst.* IV i 7.

<sup>5</sup> CR I 21. — Cf. *Inst.* IV i 11.

<sup>6</sup> *Consilium de cultu imaginum* (1562?) CR 10A 197.



pauselijke kerk.<sup>1</sup> De reformatie is een zaak van *doctrina*. Pighius heeft gezegd, dat de hervormers zich van de kerk hebben losgescheurd om bepaalde misstanden. „Zóó lichtvaardig zijn wij niet, dat wij op grond van zedelijke fouten, al waren het de ernstigste, gemeend hebben de eenheid des geloofs te moeten verscheuren. Wij weten, dat, hetzij in het verbeteren, hetzij in het afkeuren van fouten, zulk een matiging betracht moet worden, dat de band des vredes niet worde verbroken.” Intusschen is men met zijn aanmerkingen op paus en clerus niet spoedig te scherp. „Maar dat dit de oorzaak was der scheiding, is een al te goddelooze leugen: waar wij steeds met luider stem verkondigd hebben, dat wij ten aanzien van den band der eenheid tevreden zouden zijn met eenstemmigheid inzake de zuivere en gezonde leer. Wanneer naar het herstel der kerk wordt gevraagd, voegen wij weliswaar aan de leer de tucht toe. Maar zich toeleggen op het vereenigen der kerk tot een goede orde is nog iets anders dan zich van de kerk verwijderen.”<sup>2</sup> „Wij twisten slechts over de ware en wet-

<sup>1</sup> Luther, *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht oder Macht habe, alle Lehre zu urteilen* etc. (1523) WA 11 416: „Darumb wem das predig ampt auffgelegt wirt dem wirt das hohist ampt auffgelegt ynn der Christenhey, der selb mag darnach auch teuffen, mess halten und alle seel sorge tragen, odder so er nicht will, mag er an dem predigen alleyne bleyben, und teuffen und andere unterampt andern lassen.” De bisschoppen laten echter dit hoogste ambtswerk vervullen door de laagste geestelijkheid. „Sie aber fermeln die weyl, und weyhen glöcken, altar und kirchen, das widder Christlich noch Bisschofflich werck sind, von yhn selbs ertichtet.” — En reeds in een preek uit het jaar 1516 zegt Luther: „Hoc enim est officium episcopi praedicare” (WA 1 100).

Calvijn, *Responsio ad Sadoleti epistolam* (1539) CR 5 396: „Quae tunc fuerunt in Europa conciones, quae simplicitatem illam repraesentarent, in qua Paulus vult tota vita christianum populum occupari? Imo quae omnino fuit, ex qua non plura deliria referrent aniculae, quam comminisci toto mense ad focum suum possent?” — *Supplex exhortatio ad Caesarem de restituenda ecclesia* (1543) CR 6 473: „In concionibus nihil fere praeter aniles fabulas, aut commenta non minus inepta, audiebatur. Scholae quaestionum rixis perstrepebant. Scripturae illic rara mentio.” — *Acta Synodi Tridentinae cum antidoto* (1547) CR 7 430: Het Tridentinum decreeteert (sess. 5. decr. 2.), dat de geestelijkheid weer prediken zal. „Quisquis autem unciam habet sani iudicii, mecum agnoscet nihil esse praeter raucum verborum murmur, quod ne ipsi quidem exaudiri volunt.”

<sup>2</sup> *Defensio doctrinae de servitute humani arbitrii contra A. Pighium* (1543) CR 6 242. Cf. *Inst.* IV i 13: „In vitae autem imperfectione toleranda multo longius procedere indulgentia nostra debet” dan in het toelaten van onzuiverheid in de prediking.

Luther zag hier het onderscheid tusschen de „voorreformatoren” en de reformatie; cf. WA Tischr. I nr. 22: „Huss hat papam moraliter malum angriffen. Nos concedimus moraliter malum und greyffen yhn an theologic malum, id est ipsam doctrinam et leges papae oppugnamus. Huss tantum oboedientiam



tige regeling der kerk, die in de gemeenschap der sacramenten, die de teekenen mogen zijn der belijdenis, maar ook en vooral in de gemeenschap der leer gevonden wordt.”<sup>1</sup> Het is in deze *docirina*, dit leeren als ambtelijke werkzaamheid der kerk, deze prediking, dat de eigenlijke beteekenis der kerk bestaat, de functie, welke zij heeft te vervullen tusschen de Schrift en den lezer, tusschen het Woord en den hoorder. In de *Quatre Sermons traictans de matières fort utiles pour nostre temps* (1552) geeft Calvijn daaraan op herderlijke wijze uiting, wanneer hij zijn gemeente naar aanleiding van Psalm 27, 4 aldus toespreekt: „Kan men niet zeer wel lezen en tot God bidden voor zichzelf? Moet men een tempel binnengaan om onderricht te worden, daar toch een ieder de Schrift in zijn huis heeft? Ik antwoord daarop, dat wij niemand de wet opleggen om zich te verroeren van de plaats waar hij zich bevindt... Maar het gaat hier om twee dingen; te weten: of zij, die in het gevoel hunner zwakheid in een christelijke kerk eenzelfde sterking zoeken als David in zijn tijd in den tempel te Jerusalem, daaraan niet goed doen. Eveneens, of in het algemeen allen, zelfs zij die door dwang zijn verhinderd, daaronder niet inderdaad behooren te zuchten, dat zij zich beroofd zien van de gewone middelen, die er waren om hen tot God te leiden?” Calvijn citeert dan Eph. 4, 11 en gaat voort: „Laat ons goed opmerken, dat hij niet zegt, dat God de Schrift heeft geschonken, opdat ieder daarin leze; maar dat Hij een wettig ambt (*une police*) heeft ingesteld, dat er menschen zijn om te onderrichten; en daaronder vat hij al het overige samen, dat er om zoo te zeggen een aanhangsel van is... Daarom, mijn broeders, laten wij ons verootmoedigen en God niet verzoeken, meenende te kunnen vliegen zonder vleugels... Immers, God verwijst Zijn kinderen duidelijk naar den schoot der kerk. Waarom dat, als het niet is terwille van die orde, welke Hij heeft gesteld om de Zijnen als in kudden te vergaderen?”<sup>2</sup>

doctrinae et legum reprehendit.” Ibid. nr. 113 („Erasmus et alii”); 491; 624; III nr. 3795.

<sup>1</sup> *Inst.* IV ii 12. — Cf. *Vera ecclesiae reformandae ratio* (1549) CR 7 672: „Atque ut ad reformationis adulterinae (nl. het Interim van 1548) fucum revertar: quum perspicuum sit, totam illic sanae doctrinae sinceritatem corrumpi, quisquis eo sibi oculos illini sinet, quomodo se Christianum probet?”

<sup>2</sup> CR 8 412 s. — Cf. *Inst.* IV i 1: „Quia autem ruditas nostra et segnitias (addo etiam ingenii vanitatem) externis subsidiis indigent... ea quoque Deus addidit, quo infirmitati nostrae consuleret.” Verder IV i 5; iii 1.

2. De reformatie wil dus volgens Calvijn een hernieuwing der kerk bewerken door de zuivere prediking. Hij aanvaardt daarom de beschuldiging niet, dat de leer der protestanten nieuw zou zijn. „Stellig, dat zij nieuw is voor hen, voor wie Christus nieuw is, en het Evangelie nieuw, trek ik allerminst in twijfel.”<sup>1</sup> Het zijn juist de *nova dogmata*, door de kerk in den loop der eeuwen aan het Evangelie toegevoegd, welke de oorspronkelijke zuiverheid der prediking hebben vertroebeld.<sup>2</sup> In dézen zin is nieuw alwat buiten de Schrift om door menschen is bedacht en ingesteld. De ouderdom van zulk een vernieuwing maakt haar echter niet eerbiedwaardiger<sup>3</sup>, haar algemeene verbreiding maakt haar niet aannemelijker<sup>4</sup>. Alleen de gehoorzaamheid aan het Woord Gods doet de kerk de waarheid kennen. Daarom moet ook de exegese bevrijd worden uit allerlei traditioneele meeningen.

Calvijn is bereid om zijn tegenstanders toe te stemmen, dat de kerk niet kan dwalen; maar hij stelt een conditie: indien zij zich blijft onderwerpen aan het Woord Gods. „Dit is dus het verschil: zij stellen het gezag der kerk buiten Gods Woord; maar wij willen, dat het aan het Woord gebonden is, en dulden niet, dat het daarvan afgescheiden wordt.” Het beroep op de leiding door den Heiligen Geest gaat daarom niet op, omdat „de Geest zelf door een onverbrekelijken band met Gods Woord verbonden wil zijn”<sup>5</sup>. En tegenover Pighius, die de ware kerk, welke niet dwalen kan, aan de meerderheid herkend wil hebben, merkt Calvijn op: „Ik daarentegen meende, dat uit het Woord Gods geoordeeld worden moet: zoodat zij, die zich aan de Schrift hield, voor de kerk gehouden, zij, die daarvan afweek, verworpen zou worden, onder welken naam zij zich ook zou aanbevelen.”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Ep. ad Fr. I* CR 1 15.

<sup>2</sup> Cf. *Inst. IV* capp. v, viii, ix.

<sup>3</sup> *Comm. in Eph. 2, 10* (1548) CR 51 167: „non curo quam vetus sit error.” — Cf. *Vera... ratio* CR 7 621: „Sed demus sane errorem esse longa vetustate confirmatum, nos tamen religione constrictos tenent verba Christi, ne ullis hominum placitis, quae nos inde abducant, subscribere audeamus.”

<sup>4</sup> *Inst. IV* ix 8: „Dum enim numerantur, non appenduntur sententiae, meliorem partem a maiore vinci saepius necesse fuit.”

<sup>5</sup> *Inst. IV* viii 13. — Cf. *Responsio ad Sadoleti epistolam* CR 5 393: „Quia enim providebat (sc. Dominus), quam periculosum foret absque verbo spiritum iactare, ecclesiam a sancto quidem spiritu gubernari asseruit: sed eam gubernationem, ne vaga et instabilis crederetur, verbo alligavit.”

<sup>6</sup> *Defensio... contra Pighium* CR 6 326 s. — Cf. *Ep. ad Fr. I* CR 1 19: „Atqui vix unquam tam bene habuerunt res humanae, ut pluribus placuerunt meliora.”



In de onderwerping aan de Schrift bestaat ook de *consensus ecclesiae*. „Zij (nl. de kerk) stemt nooit overeen dan tot de waarheid (*in veritatem*) van Gods Woord,” en het is deze waarheid, die aan den *consensus ecclesiae* gewicht verleent.<sup>1</sup> Hier voltrekt zich een merkwaardige wending in het begrip *consensus*. Voor Calvijn vormt de eenstemmigheid der kerk geen formeele autoriteit in den zin van het „wat overal, wat steeds, wat door allen geloofd is” van Vincentius van Lerinum<sup>2</sup>. Het is niet langer de vraag, of, maar waarin de kerk samenstemt; tegelijk is daarmee het *perfectum passivi* van Vincentius veranderd in een *praesens activi*. — Dezelfde wending heeft plaats in het begrip der traditie. Weer in het geschrift tegen Pighius zegt Calvijn, dat het vaststaat dat de vaderen in verschillende der voornaamste geloofsstukken hebben gedwaald. „Hoe kan het dan veilig zijn zonder onderscheiding of oordeel als overlevering der kerk aan te nemen alwat zij overleveren? Maar gelijk gezegd, aan de hand van Gods Woord moeten de afzonderlijke kwesties worden onderzocht, waaruit openbaar kan worden, wat de ware overlevering der kerk is, en wat daarentegen daarvan afwijkt of ook daar geheel buiten staat.”<sup>3</sup> Calvijn verwerpt dus niet het begrip traditie. Maar weer is niet het feit, dat, maar de vraag, wat er wordt overgeleverd, beslissend.<sup>4</sup>

De roomsche bewering, dat de kerk den canon der Schrift zou hebben vastgesteld, zoodat dus toch weer de autoriteit der kerk den laatsten doorslag geven zou, acht Calvijn om verschillende redenen onaannemelijk. In de eerste plaats zou dat moeten beteekenen, dat „de eeuwige en onaantastbare waarheid Gods op het oordeel der menschen steunde”.<sup>5</sup> Vervolgens leert Eph. 2, 20, „dat de kerk gedragen wordt door het fundament der profeten en apostelen. Indien

<sup>1</sup> *Inst.* IV viii 15; cf. I viii 12.

<sup>2</sup> *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate* etc. 2, MSL 50 610.

<sup>3</sup> *Defensio... contra Pighium* CR 6 278.

<sup>4</sup> Evenzoo behandelt Calvijn de *successio apostolica*; cf. *Inst.* IV ii 2; 3 en *Vera... ratio* CR 7 611: „*Successores enim apostolorum fuisse negamus, qui ab eorum fide doctrinaque desciverint... Sed in quo sita est successio, nisi in perpetuitate doctrinae?*” — Ten aanzien van de Schrift ligt de critische wending in de betiteling als *Verbum Dei* door de reformatoren in tegenstelling met het „*lex*” der middeleeuwsche kerk (cf. boven p. 6 ss. en Vincentius, *Commonitorium* 2, MSL 50 610).

<sup>5</sup> *Inst.* I vii 1. — IV ix 14 noemt Calvijn het daarom een *blasphemia indigna quae commemoretur*; en *Vera... ratio* CR 7 613: *sacrilega impietas*.



het fundament der kerk de profetische en apostolische leer is, dan moet deze haar zekerheid vast hebben staan, voordat de kerk haar bestaan aanvangt.”<sup>1</sup> Tenslotte wordt deze zienswijze door de canon-geschiedenis bevestigd: „...ik vraag... op welk concilie die canon gemaakt is.”<sup>2</sup> Op grond van het feit, dat in Nicea tegen Arius een beroep op de Schrift geldigheid bezat, terwijl de vaders van dien tijd nog niet eenstemmig waren over den omvang van den canon, concludeert Calvijn: „De Schrift moet wel voldoende authentiek geweest zijn zonder dat zij gecanoniseerd was door de menschen.”<sup>3</sup> „Daarom wanneer de kerk haar aanvaardt en met haar oordeel verzegelt, maakt zij haar niet van twijfelachtig of... betwistbaar tot betrouwbaar; maar omdat zij erkent, dat de Schrift de waarheid van haar God is, eerbiedigt zij haar zonder beding.”<sup>4</sup> Van den omvang richt dus Calvijn zijn aandacht op den inhoud van den canon; en het subject der canoniseering is niet de kerk, maar God.

Sinds Irenaeus en Tertullianus geldt de leer, dat de uitlegging der Schrift aan de kerk toekomt, in dezen zin, dat de traditie der kerk de maatstaf der exegese is. Onder bepaalde omstandigheden snijdt Tertullianus een beroep op de Schrift zonder meer zelfs kortweg af.<sup>5</sup> In de dagen der reformatie had men den twijfelachtigen smaak in dit verband te spreken van de Schrift als van „een wassen neus, die heen en weer gebogen worden kan”<sup>6</sup>, wanneer niet de kerk de juiste exegese geeft. Reeds Luther had daarvan het zijne gezegd. „Daar de Schrift en het Woord Gods één, eenvoudigen en onveranderlijken zin moet(en) hebben, opdat wij niet, gelijk men zegt, de gewijde letteren tot een wassen neus maken, is het recht aan den zin van Paulus de voorkeur te geven boven dien van alle andere vaders, hetzij Ambrosius, Augustinus, Athanasius of Hieronymus. Dat zeg ik daartoe, opdat men niet op de wijze der scholastieke doctoren terstond als een orakel aanneemt, wat men bij een der eerbiedwaardige vaders gelezen

<sup>1</sup> *Inst.* I vii 2.

<sup>2</sup> *Inst.* IV ix 14.

<sup>3</sup> In de Fransche uitgave der *Vera... ratio* CR 7 613<sup>1</sup>.

<sup>4</sup> *Inst.* I vii 2.

<sup>5</sup> *De praescriptione haereticorum* 19, MSL 2 36: „Ergo non ad scripturas provocandum est; nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa.” — Calvijn bespreekt deze plaats in de *Defensio... contra Pighium* CR 6 275.

<sup>6</sup> *Artt. Paris.* (*Art. XIX*) CR 7 31. — Pighius gebruikt deze uitdrukking als afkomstig van *quidam* (Polman l.c. 286<sup>4</sup>). Calvijn citeert haar elders als *vulgare proverbium* (*Gratulatio ad... Gabrielem de Saconay* (1561) CR 9 430).

heeft, gelijk sommigen gewend zijn, die ons om deze reden de Schrift tot lapjes van beteekenissen versnijden, zoodat wij bijna evenveel uitleggingen hebben als lettergrepen.”<sup>1</sup> Luther is dus van opvatting, dat de veelheid en willekeurigheid der exegesen door de kerkelijke traditie niet wordt tegengegaan, maar veeleer in de hand gewerkt.<sup>2</sup> Evenzoo roept Calvijn uit: „Geen wonder dat de Schrift aan Pighius zoo dubbelzinnig voorkomt, als hij met zulk een profanen overmoed met haar speelt en dartelt.”<sup>3</sup>

Hoe komen de reformatoren dan tot den „eenen, eenvoudigen en onveranderlijken zin” der Schrift? Luther wil Paulus uitspraak laten doen; en hoewel het hier een bepaald geval betreft, is deze oplossing toch typisch voor zijn exegese. Ook Calvijn laat Paulus spreken; maar wéér, en nu zelfs eenigszins in onderscheiding van Luther, wordt het *perfectum passivi* (hetgeen door Paulus gezegd is) omgezet in een *praesens activi*; op het geciteerde negentiende Parijsche artikel antwoordt Calvijn: „De regel der beslissingen wordt ons voorgescreven door Paulus, voorzoover het de afzonderlijke gemeenten betreft, wanneer hij zegt: dat twee of drie profeten spreken, en dat de anderen oordeelen. Indien er een spreekt en aan een ander is iets beters geopenbaard, dat deze opsta (1 Cor. 14, 29). Wanneer tusschen gemeenten een verschil gerezen is, erkennen wij dat dit een wettige regel is om de eendracht te bewerken, welke steeds in acht genomen is, dat de herders samenkomen, en uit het Woord Gods beslissen, wat te houden zij.”<sup>4</sup> En bij het beroemde decreet van de vierde zitting van het Tridentinum teekent Calvijn aan: „Geheel naar waarheid mogen wij verklaren, dat wij meer licht hebben toegebracht tot het verstaan der Schrift dan alle doctoren, die er onder hen sinds de opkomst van het pausdom zijn opgestaan... Intusschen is er niemand der onzen, die niet gaarne de vruchten zijner studie aan het oordeel der kerk onderwerpt... Ach, dat zij ons de kerk toonden, welke de Schrift zelve teekent: gemakkelijk zouden wij het over hare eer eens worden. Maar wanneer zij zich valschelijk voor de kerk uitgeven en den buit der beroofde en geplunderde kerk wegsleepen, wat kunnen wij dan anders doen dan protesteeren?”<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Operationes in Psalmos* (1519/21) WA 5 280.

<sup>2</sup> Cf. Vogelsang l.c. 21 s. en WA 1 507 (1518): „arbitrio suo trahunt repugnantem scripturam.”

<sup>3</sup> *Defensio... contra Pighium* CR 6 272.

<sup>4</sup> *Artt. Paris.* CR 7 32. Evenzoo *Inst.* IV ix 13.

<sup>5</sup> *Acta conc. Trid.* CR 7 418.



3. Ten aanzien van het citeeren der kerkvaders kan men bij Calvijn al evenzeer of al evenmin als bij Luther van opportunisme spreken. Wil men het doen, dan moet toch erkend worden, dat reeds sinds de opdracht van de eerste uitgave der *Institutio* dit opportunisme niet alleen weloverwogen, maar zelfs van principiëlen aard is. Wanneer de vijanden der reformatie de autoriteit der *patres* tegen haar aanvoeren, meent Calvijn: „Indien de strijd beslecht moet worden door het gezag van die vaderen, dan zou het beste deel der overwinning naar ons overhellen.” Intusschen nemen wij niet alwat de vaderen zeiden critiekloos aan en over. „Maar wij houden ons met hun geschriften zoo bezig, dat wij ons steeds herinneren, dat alles het onze is om ons te dienen en niet om over ons te heerschen, doch dat wij van Christus zijn (1 Cor. 3, 21), aan Wien men in alles zonder uitzondering gehoorzamen moet.”<sup>1</sup> In deze woorden is ook Luthers bedoeling op een klare formule gebracht. De vaderen worden gezien als met de tegenwoordigen staande in één dienst der kerk; dat wil zeggen: in denzelfden dienst van Christus. De juistheid hiervan blijkt voor Calvijn daaruit, dat het getuigenis der kerkvaders meestal aan de zijde der reformatorische leer staat.<sup>2</sup> En op grond van dien gemeenschappelijken kerkelijken, christelijken dienst kan Calvijn zeggen, dat hij niet anders wil dan de leer der oude kerk herstellen in tegenstelling met het pausdom.<sup>3</sup>

Daarom moeten de *patres* in bescherming genomen worden tegen hun eigen aanhangers. Zelfs waar zij „uitglijden”, gelijk b.v. op het stuk der *satisfactio*, daar maken de nieuweren het veel erger; zoodat men moet zeggen, dat de vaderen geenszins zoo onverstandig en onbekwaam gesproken hebben als men nu uit hun aanhang zou concludeeren.<sup>4</sup> Als Pighius bij Irenaeus en Tertullianus argumenten voor de beteekenis der kerkelijke traditie meent te vinden, dan „moet er gelet worden zoowel op de reden waarom en de tijdsomstandigheden waarin, alsook op de wijze waarop en de mate waarin zij (nl. de argumenten voor de traditie) worden gebruikt”.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> CR I 16 s.

<sup>2</sup> Een aantal plaatsen bij Polman l.c. 86<sup>1,2</sup>.

<sup>3</sup> *Gratulatio* etc. CR 9 433: „Perinde nobiscum agit, ac si bellum indixissemus toti veteri ecclesiae: a quo ita longe absumus, ut doctrinam sanctorum patrum barbarie papatus obrutam suo nitore restituere conemur.”

<sup>4</sup> *Inst.* III iv 38 s.; cf. xi 15 (over Augustinus' rechtvaardigingsleer) en Melanchthon CR XXIII 615 (over het spraakgebruik van Cyprianus).

<sup>5</sup> *Defensio... contra Pighium* CR 6 274.



Aan den anderen kant moeten de kerkvaders worden beschermd tegen het misbruik dat de antitrinitariërs van hun geschriften maken.<sup>1</sup> Men krijgt den indruk, dat Calvijn hier in historisch opzicht sterker staat, dan wanneer hij de *patres* verdedigt op het punt der *satisfactio*. Maar men moet ook naar Calvijns eigen regel de *circumstantia temporum* in acht nemen en bedenken, dat het critisch denken in de zestiende eeuw nog niet het historisch-critisch apparaat van de negentiende tot zijn beschikking had.

Hoe critisch Calvijn bleef ten aanzien van het patristisch getuigenis, moge blijken uit de *Praefatio in Chrysostomi homilias* (s.a.)<sup>2</sup>. Calvijn betoogt hier, dat aan het christelijk volk de middelen niet onthouden mogen worden om het Woord van zijn God recht te verstaan. En waar de meesten zelve niet in de gelegenheid zijn wetenschappelijk de exegese te beoefenen, worde het „geholpen door het werk der uitleggers, die zoo gevorderd zijn in de kennis Gods, dat zij ook anderen tot haar kunnen leiden”<sup>3</sup>. Daarbij kunnen ons de kerkvaders van dienst zijn. „Want zij hielden zich terecht aan dien regel van Paulus, dat alle gaven, welke God aan Zijn dienstknechten heeft verleend, gebruikt behooren te worden tot aller opbouwing.”<sup>4</sup> Daarna legt Calvijn rekenschap af, waarom hij juist Chrysostomus ter uitgave heeft gekozen. Allereerst houdt hij hem voor den besten der Grieksche vaders, voorzoover het de exegese betreft. De allegorese van Origenes doet niets dan den zin der Schrift verdonkeren. Van Athanasius, Basilius en Gregorius zijn geen doorlopende homiliën bewaard, welke met die van Chrysostomus vergeleken kunnen worden. Wat Latijnsche *patres* als Tertullianus en Cyprianus op dit gebied hebben gepraeesteerd, is verloren gegaan. Aan Hilarius ontbreekt „deze allervoornaamste deugd van den uitlegger: helderheid”. Ondanks verdiensten bederft Hieronymus veel door zijn allegorie.<sup>5</sup> Ambrosius en Augustinus, hoewel geesten van den eersten rang, zijn als exegeten al te scherpzinnig en daardoor soms minder betrouwbaar. Chrysostomus echter nam zich niet de minste vrijheid tot het verdraaien van den eenvoudigen zin der woorden. — Intusschen geeft Calvijn zijn

<sup>1</sup> *Inst.* I xiii 27 ss. — Cf. *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate* (1554) CR 8 522 ss.; *Responsio ad Polonos* (1561) CR 9 356 ss.; *Impietas Valentini Gentilis detecta* (1561) CR 9 370 ss., 407 ss.

<sup>2</sup> CR 9 831 ss.

<sup>3</sup> 832.

<sup>4</sup> 833.

<sup>5</sup> 834.

lezers ook Chrysostomus niet zonder een critische aanteekening in handen: handelende over den vrijen wil des menschen en wat daarmee samenhangt heeft hij wel het een en ander verduisterd.<sup>1</sup> Wat Calvijn in Chrysostomus aantrok, was diens Schriftuitlegging met het oog op de gemeente in den dienst der kerk, die een dienst van Christus is.

De reformatorische critiek gaat uit van een gansch andere instelling tegenover de leer der kerk dan het opportuniste, dat Calvijn aan Pighius verwijt<sup>2</sup>. De gehoorzaamheid aan het Woord blijft het leidende gezichtspunt. In dit verband is merkwaardig een opmerking, welke bij Calvijn eenige malen terugkeert: de *patres* hebben geleden aan wat men tegenwoordig zou noemen een minderwaardigheidscomplex ten opzichte van de filosofie<sup>3</sup>. *Doctrina* is een gemeentelijke functie en moet dat blijven. Calvijn verzet zich niet alleen tegen de leer van de *fides implicita*, die het oudkerkelijk verleden zonder meer vooronderstelt als een autoriteit. Hij wijst ook aan, hoe er in de leerwijze der vaderen een vreemd element is ingekomen, analoog aan de in wezen ontheologische methode der scholastiek.

4. Een bepaald beroep op de concilies zal men bij Calvijn buiten uitgesproken polemisch verband nauwelijks aantreffen. Daaruit concludeere men niet, dat de polemieek hem een concessie afdwong, welke feitelijk met het fundamenteele gezichtspunt in strijd is.<sup>4</sup> Het gaat den hervormer telkens om de tegenstelling tusschen het „voorheen” en het „thans” der kerk, zonder dat dit ooit beteekent, dat het oude goed zou zijn alleen omdat het oud is. Hiermee hangt samen, dat men het beroep op de concilies voornamelijk in kerkrechtelijke

<sup>1</sup> 835.

<sup>2</sup> *Defensio... contra Pighium* CR 6 277: Pighius construeert den *consensus ecclesiae* „ex testimoniis hinc inde male excerptis”.

<sup>3</sup> *Inst.* II ii 4; *Defensio... contra Pighium* CR 6 284; *De scandalis* (1550) CR 8 19: „Mitigationem excogitant, quae ad carnis sensum propius accedat: sed interea doctrinae sinceritas profanatur.”

<sup>4</sup> Deze conclusie trekt Polman l.c. 94 ten aanzien van Calvijns gebruik van het patristisch getuigenis. Maar „l'argument patristique” is voor Calvijn nooit van hetzelfde gewicht als een beroep op het Woord. Het is ook niet juist (gelijk Polman niet bepaald zegt, maar l.c. 83 s. wel eenigszins suggereert), dat het patristisch argument dit beroep op het Woord in den strijd met Servet feitelijk verdrongen zou hebben. *Inst.* I cap. xiii bewijst het tegendeel; en de *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate* CR 8 522 ss. vormt een parallel tot *Inst.* I xiii 27 ss. (cf. boven p. 33<sup>1</sup>: Calvijn betoogt, dat de antitrinitariërs zich ten onrechte op de *patres* beroepen).



of liturgische kwesties aantreft; slechts zelden inzake het dogma. En wanneer dit laatste het geval is, dan steeds in dezen zin, dat wij de beslissing van het concilie als schriftuurlijk aanvaardden. Daarom is er „een zekere maat” in de eerbiediging der concilies, „namelijk dat aan Christus niets wordt ontnomen. En dit is het recht van Christus, dat Hij voorzitter is, wanneer Hij de gansche vergadering door Zijn Woord en Geest bestuurt.”<sup>1</sup> Matth. 18, 20 geeft den grond aan der conciliaire autoriteit; de *cardo quaestionis* ligt echter in de *addita conditio*: vergadering in den naam van Christus.<sup>2</sup> Calvijn onderscheidt dan tweeërlei critiek, waaronder een concilie staat. Evenals het patristisch getuigenis moet ook het conciliebesluit worden onderzocht op tijd, reden, bedoeling en hoedanigheid (der personen, die het besluit velden); dat zou men de historische critiek kunnen noemen. Theologisch onderzoekte men „datgene waarover het gaat, naar den regel der Schrift..., en dat wel op deze wijze, dat het besluit van het concilie zijn gewicht hebbe en als een voorloopig oordeel zij (*sit instar praeiudicium*), maar toch niet het onderzoek, waarover ik sprak, verhindere.”<sup>3</sup> Het is dus voor Calvijn geen geringe zaak af te wijken van een conciliaire beslissing. Wie dat doet, moge weten, dat hij valt onder een *praeiudicium*. Wie een *gravamen* inbrengt, wordt daardoor allereerst zèlf bezwaard.<sup>4</sup> Maar er is een hooger beroep mogelijk en noodzakelijk. Deze critische overwegingen (en niet een onwillekeurig traditionalisme) doen ons bijvoorbeeld de eerste vier oecumenische concilies „eerbiedigen... als heilig, voorzoover betreft de leerstukken des geloofs”.<sup>5</sup>

Ook met betrekking tot de concilies is er in het Calvinisme een wending naar wat ik noemde het *praesens activi* op te merken. Wanneer Luther zich over beteekenis en noodzakelijkheid der concilies heeft uitgesproken, heeft dat toch in het Lutheranisme geen verder effect. Luther zelf trok zich trouwens wat de activiteit betreft al terug op de *Pfarrren und Schulen*. En in de latere luthersche dogmatiek is

<sup>1</sup> *Inst.* IV ix 1; cf. *Artt. Paris.* CR 7 35, waar dezelfde gedachtengang aldus wordt besloten: „Solus enim Christus est, in quo residet plenitudo spiritus: unicuique hominum datur gratia ad mensuram.”

<sup>2</sup> *Inst.* IV ix 2.

<sup>3</sup> *Inst.* IV ix 8.

<sup>4</sup> Cf. *Inst.* I xiii 29, waar Augustinus ten voorbeeld wordt gesteld: „Certe in minimis quibusque scrupulis ostendere solet cur ab illis (sc. de oudere kerkelijke schrijvers) discedere cogatur.”

<sup>5</sup> *Inst.* IV ix 8.



de *locus de synodis* feitelijk niet meer dan een memoriepost.<sup>1</sup> Maar bij Calvijn loopt het hoofdstuk *De conciliis eorumque autoritate*<sup>2</sup> uit op de beschrijving van wat „thans” de roeping der concilies is, namelijk door gezamenlijk overleg, ter voorkoming van aanstoot door verscheidenheid in de *forma docendi*, te komen tot „een uitspraak, uit de Schrift genomen..., die de twijfeling bij het volk kan wegnemen en den goddeloozen en eergierigen menschen den mond kan stoppen, zoodat zij niet verder durven voortgaan”.<sup>3</sup> Zoo heeft Calvijn de taak en de beteekenis der oudkerkelijke concilies opgevat; zoo wil hij ook, dat thans opnieuw de kerk in actie kome en de noodige beslissingen treffe. Dit laatste in zijn historisch ver doorgaande beteekenis uit te werken valt buiten het bestek van dit onderzoek. Het is echter duidelijk, hoe Calvijn zich de totstandkoming van het dogma denkt.

5. Hoe men de verhouding opvat van Calvijn tot de oudkerkelijke symbolen, hangt af van de interpretatie van het geval-Caroli.<sup>4</sup> Deze rustelooze geest koesterde reeds sedert 1535 de verdenking tegen Farel, en later ook tegen Calvijn, dat zij niet rechtzinnig waren in de Triniteitsleer. Deze verdenking zocht haar grond in het ontbreken der oudkerkelijke termen *trinitas* en *persona* in Farel's *Sommaire* (1534<sup>2</sup>). Toen het in Januari 1537 te Lausanne kwam tot een botsing tusschen Caroli en Viret, die daar toen beiden predikant waren, herhaalde de eerste zijn beschuldiging. Op 17 Februari had een ontmoeting plaats van Caroli met Calvijn en Viret in tegenwoordigheid van een deputatie uit Bern, die om geheel andere redenen naar Lausanne gezonden was. Calvijn las ter verdediging van Farel en zichzelf

<sup>1</sup> Cf. het instructieve opstel van K. G. Steck, *Der „locus de synodis” in der lutherischen Dogmatik* in den bundel *Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag*, München 1936, p. 338-352; in het bijzonder p. 347 ss.

<sup>2</sup> *Inst.* IV cap. ix. Dit hoofdstuk is grootendeels van 1543. Het verraadt een duidelijken samenhang met de polemieken; maar het verloochent nog minder zijn geboorte uit de kerkelijke practijk.

<sup>3</sup> *Inst.* IV ix 13.

<sup>4</sup> Cf. O. Ritschl l.c. 353 s.; Doumergue, *Jean Calvin* etc. II 255 ss.; IV 96 ss.; E. Bähler, *Petrus Caroli und Johannes Calvin* in *Jahrbuch für schweizerische Geschichte* XXIX, Zürich s.a. (1904), p. 39-168; Polman l.c. 77; E. Emmen, *De Christologie van Calvijn*, p. 16 ss. — Calvijns eigen bericht is te vinden in *Pro G. Farello et collegis eius adversus Petri Caroli calumnias defensio Nicolai Gallasii* (1545) CR 7 289 ss.

een tweetal passages uit den *Catechismus Genevensis* voor.<sup>1</sup> Caroli was hiermee niet voldaan; immers, de woorden, waarop hij wachtte, kwamen ook hierin niet voor; en hij eischte onderwerping aan de oudkerkelijke symbolen. Calvijn wees dezen eisch af. Na een tusschen spel te Bern kwam er op 14 Mei een synode samen te Lausanne, waar Caroli opnieuw verlangde, dat die van Genève de drie oecumenische symbolen zouden onderteekenen. Calvijn antwoordde door de voorlezing van een uitvoerige geloofsbelijdenis<sup>2</sup>. Hij weigerde echter de onderteekening der symbolen; niet omdat hij deze verwierp of er niet mee instemde, maar omdat deze onderteekening door Caroli werd geëischt als een teeken van rechtzinnigheid. Calvijn meent, dat op deze wijze een schijn van schulderkenning zou worden gewekt, waar geen schuld aanwezig is. Het is de persoon van Caroli, die het hem ten eenenmale onmogelijk maakt aan diens eisch te voldoen. Daarenboven acht hij het onwenschelijk, „dit voorbeeld van tyrannie in de kerk in te voeren, zoodat voor een ketter zou worden gehouden wie niet naar eens anders voorschrift gesproken hebben zou”.<sup>3</sup> Dan volgen nog enkele opmerkingen van Calvijn. Hij ontkent den Niceenschen oorsprong van het Nicaenum op grond van de overbodige opeenstapeling van woorden (*battologia*). „Gij ziet dus, dat het meer een lied is, geschikt om gezongen te worden, dan een belijdenisformule, waarin het dwaas is, als er één overbodige lettergreep in voorkomt.”<sup>4</sup> Van het Athanasianum schreef Calvijn reeds in Februari 1537 naar Bern, dat het door geen wettige kerk ooit was goedgekeurd.<sup>5</sup>

Hoe moet nu Calvijns houding in deze kwestie worden verstaan? Reeds de tijdgenooten hebben er niet recht weg mee geweten. Nog ter synode te Bern op 22 September 1537 moesten Calvijn en de

<sup>1</sup> Voor de vraag, waarom Calvijn deze plaatsen uit den *Catechismus* voorlas en zich niet ter zijner rechtvaardiging beriep op de *Institutio* van 1536, waar immers de termen *trinitas* en *persona* wèl te vinden zijn, cf. den brief van Calvijn aan de predikanten van Zürich d.d. 3 Sept. 1537 CR 10 B 74: „...ne Farelli causam desereret.”

<sup>2</sup> Te vinden in *Pro Farello... defensio* CR 7 311 ss. en 9 703 ss.

<sup>3</sup> CR 7 315.

<sup>4</sup> 316.

<sup>5</sup> CR 10 B 82 (de brief is ongedateerd.) — Calvijn houdt het Athanasianum wel voor afkomstig van Athanasius, en is bovendien van meening, dat Athanasius het concilie van Nicaea heeft gepraesideerd (*Brevis admonitio ad fratres polonos* CR 9 637). Waar Calvijn dit laatste reeds eerder beweerde, voegt Beza in zijn Calvijneditie voorzichtig *in parenthesi* de woorden toe: „si rem spectes” (CR 9 368).



zijn een verklaring afleggen van hun orthodoxie in de Triniteitsleer en de Christologie, terwijl Caroli toch reeds te Lausanne in Mei en te Bern in Juni in het ongelijk was gesteld. En vrienden als Capito, Myconius en Grynaeus deden Calvijn weten, dat zij zijn weigering tot onderteekening niet goedkeurden.

Bähler is van meening, dat Caroli over het geheel toch juist heeft gevoeld, dat de reformatoren en in het bijzonder Calvijn en zijn vrienden weliswaar in het voorbijgaan beleefd groetend den hoed hadden afgenomen voor het Triniteitsdogma, maar zonder innerlijke verwantschap met dit door de oude kerk zoo hoog vereerde leerstuk.<sup>1</sup> De onhoudbaarheid van deze meening kan eerst in het derde hoofdstuk worden betoogd.

O. Ritschl concludeert uit Calvijns ontkenning van de echtheid van het Nicaenum tot een stilzwijgende maar duidelijke verklaring dat een belijdenisformule, die werkelijk in Nicaea zou zijn opgesteld, voor den reformator onvoorwaardelijk verbindend zou zijn, gelijk hij immers ook tegen het Athanasianum aanvoert, dat het nooit door eenige wettige kerk was geaprobeerde. Calvijn weigert de onderteekening dan op grond van een historische *quaestio facti*.<sup>2</sup> Ritschls opvatting is echter in strijd met Calvijns nadrukkelijke verklaring, dat hij geen nieuwe tyrannie wilde zien opgericht. En wanneer Calvijn in Februari 1537 schrijft aan een der Berner predikanten: „Ik antwoordde (nl. aan Caroli op 17 Februari), dat ik niet gewend was, iets te erkennen als Gods Woord dan wat behoorlijk (*rite*) is onderzocht”<sup>3</sup>, dan bedoelt hij niet de kerkelijke sanctie als zoodanig tot een formeel autoriteit te verheffen. Immers, wat *rite* bij Calvijn en in een verband als dit zeggen wil, is uit hetgeen boven in nr. 4 omtrent zijn beschouwing der concilies is medegedeeld voldoende duidelijk: het *praeiudicium* der kerk maakt toch het onderzoek niet overbodig.

Polman tenslotte oordeelt, dat we in Calvijns houding in dit geval te maken hebben met de manoeuvre van een opportunist: het ging voor Calvijn om niet meer dan een terminologische kwestie, want hij ging in dit soort zaken niet zoover als Melanchthon. Dat hij evenals Luther van het gebruik der oudkerkelijke terminologie afzag, zegt evenwel niets tegen zijn traditionalisme als zoodanig.<sup>4</sup> Het feit, dat

<sup>1</sup> Bähler l.c. 72 s.

<sup>2</sup> O. Ritschl l.c. 354.

<sup>3</sup> CR 10 B 86 (eveneens ongedateerd).

<sup>4</sup> Polman l.c. 77.

men Calvijn geen traditionalist mag noemen, ontnemt aan deze zienswijze de overtuigingskracht.

Het is moeilijk zich een oordeel te vormen over een kwestie, waarin, ook naar Calvijns eigen getuigenis, persoonlijke motieven zulk een groote rol hebben gespeeld. Het komt mij evenwel voor, dat ondanks het niet steeds even gunstige licht dat op het optreden van den hervormer valt<sup>1</sup>, dat eigen getuigenis den doorslag geven moet bij de beoordeeling. En dan is beslissend, wat Calvijn zegt over het niet willen toelaten van een nieuwe tyrannie in de kerk. Hij wil de symbolen niet wettelijk (gelijk de catholiseerende Caroli) maar geestelijk verstaan. Dan moeten zij dus gezien worden als belijdenissen der kerk. Op het Nicaenum had Calvijn immers ook juist aan te merken, dat het meer een lied dan een belijdenis is.<sup>2</sup> En zoo moet het ook worden verklaard, dat het Apostolicum bij de Gereformeerden een zooveel grootere plaats verkreeg in de theologie en in de liturgie dan bij de Lutherschen, die het voornamelijk in catechetisch verband hebben gebruikt.<sup>3</sup> In alle drukken van de *Institutio* vormt het den grondslag voor de behandeling van het geloof; niet alleen in 1536, toen het boek ook een catechetische bedoeling had; maar ook sinds 1539, toen de strekking meer die van een academisch leerboek werd. En eindelijk in de definitieve gedaante, die het werk in 1559 ontvangt, geeft het Apostolicum de structuur aan van het geheele boek. Zoo verbindt Calvijn theologie en belijdenis; hij geeft de theologie een kerkelijke functie en rekent op methodische wijze volkomen af met de scholastiek. En wanneer de gemeente samenkomt, vereenigt zij zich tot de belijdenis van den Drieëenigen Naam.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cf. b.v. het *iocatus est* CR 7 315.

<sup>2</sup> Cf. O. Noordmans, *Het kerkelijk dogma in De openbaring der verborgenheid*, p. 103-124, in het bijzonder p. 106.

<sup>3</sup> Cf. O. Ritschl l.c. 355 en Doumergue II 744 ss.

<sup>4</sup> Calvijns opvatting omtrent den oorsprong van het Apostolicum is te vinden *Inst.* II xvi 8: Wie ook de schrijver (of, wat waarschijnlijker is, de schrijvers) ervan geweest moge zijn, van de eerste tijden der kerk af heeft het een gewijd gezag gehad. „Quod unice curandum est id extra controversiam positum habemus, totam in eo fidei nostrae historiam succincte distinctoque ordine recenserem, nihil autem contineri quod solidis Scripturae testimoniis non sit consignatum.”



TWEEDE HOOFDSTUK

DE REFORMATORISCHE BESCHRIJVING EN  
VERDEDIGING VAN HET OUDKERKELIJK  
DOGMA

§ 1. *Het gebruik der dogmatische terminologie*

1. De trinitarische en christologische conflicten der oude kerk zijn uitgestreden in het Oosten, maar onder beslissend ingrijpen van het Westen. Dit is niet een der geringste oorzaken van het gecompliceerd karakter van den strijd. Twee talen, het Grieksch en het Latijn, moesten dienst doen om de problemen te stellen en de beslissingen te formuleeren. Afgezien dus van nog de moeilijkheid der mogelijke beteekenisverschuivingen van een woord binnen één taal<sup>1</sup>, stond men voor het bezwaar der vertaling. Naarmate een term zwaarder wijsgeerig geladen is, doet zich dit bezwaar meer gevoelen. Het wordt dan bijna onmogelijk een juist equivalent te vinden, zelfs wanneer de beide talen zooveel verwantschap vertoonen als het Grieksch en het Latijn. Soms heeft men het dan ook maar nagelaten: het op den voorgrond komen van *persona* in het latijnsche spraakgebruik is daarvan een voorbeeld. Het is het meest neutrale woord, volgens Augustinus ook alleen maar in gebruik, omdat men toch iets moet kunnen antwoorden op de vraag: *quid tres?*<sup>2</sup> Hierin komt echter tegelijk een eigenaardigheid van de westersche theologie tot uiting. Wanneer de Capadociërs spreken van *τρόποι τῆς ὑπόστασεως*, bedoelen zij toch nog wel iets meer te zeggen dan waarmee Augustinus tevreden schijnt te zijn. Het is een neiging van de latijnsche theologie de termen van hun wijsgeerige lading te ontdoen en hen alleen als een noodzakelijk begripsapparaat aan te wenden. Zoo geeft Augustinus ook de voorkeur aan het gebruik van *essentia* boven dat van *substantia*.<sup>3</sup> Hij kiest het minst philosophische woord, naar de opmerking van Thomas Aqu-

<sup>1</sup> De geschiedenis van *ὑπόστασις* is in dit opzicht al zeer belangwekkend; cf. Loofs DG 194<sup>8</sup>, 217, 219<sup>6</sup>, 239<sup>11</sup>, 253<sup>10</sup>, 257 s.

<sup>2</sup> *De trinitate* V ix 10, MSL 42 918.

<sup>3</sup> *De trinitate* VII v 10, MSL 42 942. De onmiddellijke aanleiding is de dubbelzinnigheid van *substantia* als letterlijke vertaling van *ὑπόστασις* en als synonym van *essentia*. Cf. VII iv 7, MSL 42 932s. en Thomas Aquinas, *Summa* I qu. 29 art. 2 ad 2: „nomen substantiae ...aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasin.”

nas<sup>1</sup>. Het is als een gelukkige omstandigheid aan te merken, dat het onwijsgeerige, althans weinig speculatieve Westen telkens op de groote concilies de beslissing bracht; zoodoende ontbreekt bijvoorbeeld in de symbolen een filosofische logosleer.

Boethius heeft naast elk der grieksche trinitarische termen een latijnsch woord gesteld.<sup>2</sup> Dit vocabularium heeft de middeleeuwsche uiteenzettingen beheerscht.<sup>3</sup> Slechts een enkele, als Richard van St. Victor, heeft zich van de door Boethius aangegeven terminologie losgemaakt, en eigen definities gegeven. Merkwaardigerwijze achtte men in den kring van Richard, wiens Triniteitsleer een graeciseerend karakter vertoont, Boethius meer een filosoof dan een theoloog.<sup>4</sup> Daarmee zal bedoeld zijn: een aanhanger van de aristotelische methode in de theologie. Maar Thomas, die deze methode het meest consequent heeft toegepast, geeft toch een Triniteitsleer, die er veel minder speculatief uitziet dan die van de meeste scholastieken.<sup>5</sup> Hij zuivert het begripsapparaat in dien zin, dat het metaphysisch gehalte der termen sterk wordt gereduceerd en hun logische bruikbaarheid in het licht gesteld. Reeds Willem van Auxerre was teruggekeerd tot het adagium van Augustinus: „drie personen' wordt gezegd, niet opdat dit gezegd, maar opdat niet geheel gezwegen zal worden.”<sup>6</sup> Bonaventura gaf weer wat meer ruimte aan de speculatie; terminologisch komt dit bv. daarin uit, dat hij de vraag openlaat, of het begrip *persona* in de Triniteitsleer gebruikt wordt *secundum substantiam* of *secundum relationem*.<sup>7</sup> Thomas' theorie van de *relatio ut subsistens* maakt echter

<sup>1</sup> I *Sent.* dist. 23 qu. 1 art. 1: „Patet enim quod esse... non determinat aliquem modum essendi” in onderscheiding van *subsistere* en *substare*.

<sup>2</sup> *De duabis naturis contra Eutychem*, MSL 64 1344. *ὄντοια* = *essentia*; *οὐσίωσις* = *substantia*; *πρόσωπον* = *persona*.

<sup>3</sup> Cf. M. Bergeron O.P., *La structure du concept latin de personne; comment, chez les Latins, „persona” en est venu à signifier „relatio”*. *Commentaire historique de Ia Pars*, q. 29, a. 4; in *Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa*, II *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle; deuxième série*, Paris-Ottawa 1932, p. 121-161.

<sup>4</sup> Pierre de Poitiers, MSL 211 923 (bij Bergeron l.c. 139).

<sup>5</sup> Seeberg DG III 416: „Methodisch besteht zwischen Thomas und seinen Vorgängern der Unterschied, dass diese mit dem Gottesbegriff die Trinität gegeben sein lassen oder sie als eine innere Konsequenz der Lebendigkeit des göttlichen Wesens aus diesem herzuleiten trachten, während Thomas die Trinität als spezifische Offenbarungswahrheit erst nachträglich in den allgemeinen Gottesgedanken einfügt. Seine Darstellung wird dadurch vorsichtiger und gebundener als die seiner Vorgänger.”

<sup>6</sup> *De trinitate* V ix 10, MSL 42 918; cf. Bergeron l.c. 152 s.

<sup>7</sup> Bergeron l.c. 156.



van de filosofie nog slechts een technisch gebruik.<sup>1</sup> En wanneer hem wordt gevraagd, of het woord „persoon”, dat toch ook van menschen en engelen gebruikt wordt, op God kan worden toegepast, zonder dat dit een *aequivocatio* tengevolge heeft, dan beantwoordt hij, weer op logische gronden, deze vraag in bevestigenden zin; maar voegt er waarschuwend aan toe, dat men ook niet aan *univocatio* mag denken.<sup>2</sup> Deze waarschuwing hebben de reformatoren ter harte genomen, beter nog dan Thomas zelf.

2. Luther heeft aan de Wittenbergsche universiteit het oude gebruik van het regelmatig disputeeren over stellingen aangehouden, en toen het begon te kwijnen heeft hij het nieuw leven ingeblazen. Hierbij moest zich dus de nieuwe geest uitspreken in het kader van de oude methode en met behulp van haar techniek. Wezenlijke en onwezenlijke bezwaren tegen de stellingen werden in den vorm van een syllogisme ingebracht; de weerlegging bestond meestal in de aanwijzing van een fout in de sluitrede. Van tijd tot tijd wordt deze manier Luther te machtig, en onderbreekt hij het schoolsch Latijn met een exclamatie, half of geheel in zijn moedertaal.<sup>3</sup>

Op 11 Januari 1539 heeft Luther gedisputeerd over Joh. 1, 14: „Het Woord is vleesch geworden.” In de thesen merkt hij op, dat de Sorbonne, de moeder der dwalingen, een zeer slechte uitspraak heeft gedaan, toen zij vaststelde, dat hetzelfde waar is zoowel in de filosofie als in de theologie; men moet daarentegen aan de wijsbegeerte het gebod van Paulus voorhouden: de vrouw zwijge in de gemeente. Niet omdat de syllogistische redeneerwijze op zichzelf fout is; maar de stof is te geweldig, dan dat zij in een syllogisme gevat zou kunnen worden.<sup>4</sup> Wanneer men hem dan tegenwerpt, dat de theologie dezelfde woorden gebruikt als de filosofie, en dat men aan de woorden toch hun oorspronkelijke beteekenis moet laten (*proprietas est retinenda*), antwoordt Luther: „Ik ontken dat, want de wijsgeerige term wordt in de theologie volkomen nieuw.”<sup>5</sup> Bij een andere gelegenheid

<sup>1</sup> *Summa* I qu. 29 art. 4.

<sup>2</sup> L.c. ad 4: „cum nihil univoce de Deo dici possit et creaturis”.

<sup>3</sup> *Disputationen Dr Martin Luthers* ed. Drews, p. 808; na een correcte opmerking van Georg Maior over de verhouding der beide naturen van Christus op Golgotha roept Luther uit: „Ach, es ist mysterium mirandum.”

<sup>4</sup> L.c. 487; resp. thesis 4, 14, 20.

<sup>5</sup> L.c. 508; cf. 587 (*disp. de div. et hum. Christi*, 28. Febr. 1540) thesis 20: „Certum est tamen, omnia vocabula in Christo novam significationem accipere

zegt hij: *Das hette Aristoteles nicht zugelassen.*<sup>1</sup>

Luther maakt van de oude dogmatische termen slechts noodgedwongen gebruik. Zij zijn hem te zakelijk, te logisch, te (meta-)fysisch.<sup>2</sup> Een woord als *Dreifaltigkeit*<sup>3</sup> voldoet hem evenmin als het latijnsche *trinitas*<sup>4</sup>. Met het gebruik van het begrip *relatio* loopt men gevaar aan de Godheid *accidentia* toe te kennen.<sup>5</sup> Het woord *ἁμοούσιος* is door menschen bedacht en profaan, ook al is de zaak volkomen schriftuurlijk.<sup>6</sup>

Op dit accent op de zaak ten koste van het woord is Luther echter weer wat teruggekomen, ofschoon dezelfde wending ook later nog wel eens voorkomt. Maar wanneer Erasmus hem verweten heeft, dat hij woorden gebruikt, welke in de Schrift niet te vinden zijn, antwoordt Luther, dat de Arianen hetzelfde aanvoerden tegen het woord *ἁμοούσιος*.<sup>7</sup> En in *Von den Konziliis und Kirchen* is hij van meening, dat het noodzakelijk was vanwege de ketterij den zin der Schrift, die in vele spreuken is weergegeven, in één summarisch woord samen te vatten.<sup>8</sup> In de *disputatio de divinitate et humanitate Christi* gaat

---

in eadem re significata"; th. 24: „non quod novam seu aliam rem, sed nove et aliter significet, nisi id quoque novam rem dicere velis"; 882 s. (promotie van Petrus Hegemon, 3 Juli 1545): „Das ist impropriissime geredt, aber wie sol man nit thun, natura humana non potest aliter, es heist credere”.

<sup>1</sup> L.c. 595 (*de div. et hum. Christi*); cf. 603: „Aristoteles, si hoc audisset vel legisset, nunquam factus esset christianus.”

<sup>2</sup> Cf. WA 9 91 (boven p. 19<sup>3</sup>) en WA Tischr. II 340: „Physica tractat de motu rerum, mathematica vero de quidditate et formis earum. Ideo non est loquendum de Christo mathematice nec physice sed magis quis sit usus eius, quid nobis attulerit.”

<sup>3</sup> Seeberg DG IV 1 232: het woord klinkt *ebenteurlich*. „Nenne es ein gedritts; ich kann im keinen namen geben.” Cf. Loofs l.c. 750.

<sup>4</sup> *Disputationen*, p. 800 (promotie Georg Maior, 12 Dec. 1544): „Trinitas macht ein seltzam cogitation.” *Hauspostille* 1532 (EA<sup>2</sup> 5 236, bij Loofs l.c. 750): „die wort „trinitas”, „unitas” sunt vocabula mathematica.” *Predigt am Trinitatsstage* (1537) WA 45 89: „Wiewols nicht kostlich deutsch ist, wie sol man thun? Sicut pater stamlet und bese deutsch macht cum filio, ita nobiscum deus.”

<sup>5</sup> Seeberg l.c. 232 s.

<sup>6</sup> *Rationis Latomianae... confutatio* (1521) WA 8 117 s.: „Nec est, quod mihi „homousion” illud obiectes adversus Arianos receptum. Non fuit receptum a multis, iisque praeclarissimis ... Quod si odit anima mea vocem „homousion” et nolim ea uti, non ero haereticus. Quis enim me cogit uti, modo rem teneam, quae in concilio per scripturas definita est.” — Terecht legt Th. Harnack, *Luthers Theologie*, Neue Ausgabe, München 1927, II 148<sup>n</sup> tegenover Kattenbusch l.c. 6 den nadruk op het conditioneel karakter van *quod si*.

<sup>7</sup> *De servo arbitrio* WA 18 741 s.: „nihil morati, quod aliis verbis idem efficacissime probaretur.”

<sup>8</sup> WA 50 572. Cf. reeds Thomas, *Summa* I qu. 29 art. 3 ad 1.



Luther nog verder: „De zaak is onbegrijpelijk... Daarom... gaf God ons woorden (*formulas*) om te spreken.”<sup>1</sup> Hij bedoelt daarmee niet het Schriftwoord, maar de kerkelijke dogmatische terminologie. Bij de promotie van Maior voerde een der opponenten aan, dat het geloofsartikel van de Drieëenheid in de Schrift niet met zooveel woorden staat uitgedrukt. In zijn antwoord herinnert Luther eraan, dat Erasmus ook al eens zooiets had gezegd. Dan schijnt het een oogenblik, alsof de hervormer zich weer van het woord op de zaak zal beroepen, die immers in de geheele Schrift duidelijk wordt geleerd. Hij heeft er ook niet op tegen, dat een ander woord wordt gebruikt dan b.v. *ὁπóστασις*, wanneer de *proprietas* (dit woord is hier stellig in den trinitarischen zin bedoeld) maar wordt bewaard en uitgedrukt. Hoe vaak er echter ook van de mogelijkheid en toelaatbaarheid van andere woorden dan de gebruikelijke moge worden gesproken, nergens doet Luther een bepaald voorstel in deze richting. Wel verklaart hij, dat hij ondanks alle bezwaren aan het woord *trinitas* vasthoudt: „men moet *propter infirmos et docendi causa* aldus spreken.”<sup>2</sup>

Luther is zich dus het ontoereikende van de oude dogmatische terminologie zeer wel bewust. Hij heeft bezwaar tegen de wijsgeerige lading, welke de verschillende termen met zich meevoeren; zij moeten daarvan ontdaan en *ganz fremde*<sup>3</sup> worden om te kunnen worden toegepast. De waarschuwing van Thomas is ter harte genomen: Luther zal over God en over den mensch niet *univoce* spreken. Maar hij houdt de oudkerkelijke terminologie toch ook niet voor toevallig ontstaan of willekeurig gevormd. En evenmin wenscht hij er in de kerkelijke practijk afstand van te doen.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Disputationen*, p. 591 (*de div. et hum. Christi*). — Cf. 596: „Quare eloquentia est restringenda et manendum est in formulis praescriptis Spiritus sancti. Non exeamus absque ulla necessitate, quia res est ineffabilis et incomprehensibilis.” 603: „Oportet nos retinere formulas a spiritu sancto praescriptas, praesertim apud infirmos; apud fortes christianos nihil nocet, quomodo loquaris, sicut apud me, quia iam non doceor talia et scio iam; apud docendos est abstinendum.” — Maar ook weer 882 (promotie Petrus Hegemon, 3 Juli 1545): „ad res explicandas ita dicendum est.”

<sup>2</sup> L.c. 800.

<sup>3</sup> EA 5 236 (bij Köstlin l.c. II 94).

<sup>4</sup> Melancthon drukt zich in deze materie aldus uit in de *Loci* van 1543, CR XXI 614: „Sed nos omissis rixis vocabulorum Ecclesiae sententiam fideliter retineamus, et verbis iam in Ecclesia usitatis et receptis sine ambiguitate utamur.” Cf. *Explicatio Symboli Nicensis* CR XXIII 402: „nec mihi displicent usitata verba, modo dextre intelligentur.” Meer is er over Melancthons terminologie niet te zeggen; zijn eigen woorden kunnen nog toegelicht worden door de herinne-

3. Calvin neemt ten opzichte van het dogmatisch spraakgebruik hetzelfde standpunt in als Luther. Men kan bij hem dezelfde reserve opmerken ten aanzien van het gebruik der overgeleverde terminologie, en evenzeer het besef van de onvermijdelijkheid daarvan. Waar Calvin veel meer dan Luther betrokken is geweest in de polemieken met de antitrinitariërs van de zestiende eeuw, daar laat het zich verstaan, dat bij hem ook een meer uitvoerige en opzettelijke behandeling van het oude dogma wordt gevonden.

Reeds in de eerste uitgave der *Institutio* bespreekt Calvin de oude terminologie.<sup>1</sup> Evenals Augustinus geeft hij de voorkeur aan het gebruik van *essentia* boven dat van *substantia*. Als vertaling van *ὑπόστασις* wordt genoemd *subsistentia*, maar dit woord wordt terstond naar het latijnsche spraakgebruik vervangen door *persona*. Voortaan wordt door Calvin *subsistentia* alleen nog maar toegepast in een verband, waarin *ὑπόστασις* toelichting behoeft, dus alleen om een latijnsch correlaat naast het grieksche woord te kunnen zetten. Op het bezwaar, dat al deze termen niet in de Schrift voorkomen en door menschen zijn bedacht, antwoordt Calvin, dat inderdaad alwat wij als menschen van God zeggen, niet slechts „exotisch” klinkt, maar zelfs dwaas en onhoudbaar is; en dat daarom zeer zeker uit de Schrift de regel voor denken en spreken gezocht moet worden. „Maar wat verbiedt ons datgene, dat in de Schriften voor ons begrip moeilijk en onduidelijk is, door klaardere woorden uiteen te zetten?” De nieuwe woorden waren echter vooral noodig ter belijdenis (*asserere*) van de waarheid tegen de ketters. Zoo onderscheidde het woord *ἁμοούσιος* „tusschen de Christenen van zuiver geloof en de heiligschennende Arianen”. „Wanneer deze termen dus niet zonder grond zijn uitgevonden<sup>2</sup>, worden zij wel degelijk zonder grond verworpen. O dat zij begraven waren, als maar dit geloof onder allen vaststond, dat Vader, Zoon en Heilige Geest één God zijn, en dat niet of de Zoon de Vader is, of de Heilige Geest de Zoon, maar dat zij door een zekere eigenschap zijn onderscheiden.” Men meene echter niet, dat Calvin hiermee de termen op zichzelf veroordeelt; hij wijst slechts hun alleen prohibatieve functie aan. „Zeg eenswezens, en gij rukt den listigaard (nl. Arius)

---

ring daaraan, dat hij zijn definitie van *persona* invoert met de wending: „ut Ecclesia in hoc articulo loquitur” (*Loci* 1543, CR XXI 613).

<sup>1</sup> CR I 59 ss.

<sup>2</sup> *Inst.* I xiii 3 i. f.: „...ubi Ecclesiam summa necessitate urgeri ad usurpandas Trinitatis et Personarum voces comprobatum fuerit...”



het masker af en voegt toch niets aan de Schriften toe... Zeg (nl. tegen Sabellius), dat er in één wezen Gods een drieëenheid van personen is, en gij zegt in één woord wat de Schriften spreken, en hebt het ijdel gebazel onderdrukt."<sup>1</sup>

Binnen een jaar na de verschijning der *Institutio* deed zich het incident-Caroli voor. In de geloofsbelijdenis, welke Calvijn in Mei 1537 te Lausanne voorlas<sup>2</sup>, is de reserve ten aanzien van de oudkerkelijke terminologie veel grooter. Wij weten reeds waarom: „om de zaak van Farel niet in den steek te laten”. Er is geen kennis van God, aldus Calvijn, zonder Zijn Woord.<sup>3</sup> Daaraan is dus de geloofsbelijdenis gebonden; en niemand mag er aanmerking op maken, wanneer zulk een belijdenis niet uit verschillende menschenmeeningen bijeengeplapt is (*ex variis hominum placitis consarcinata*), maar naar de schriftuurlijke norm opgesteld. Rigoreus-biblicistisch wil Calvijn intusschen ook niet te werk gaan. „Niet echter nemen wij slechts die belijdenis aan, die uit bijgeloovigheid alleen uit woorden der Schrift bijeengebracht en samengenaaid is: maar wij dringen erop aan, dat zij opgesteld zij met behulp van die woorden, welker beteekenis blijft binnen de grens der schriftuurlijke waarheid, en die zoo weinig mogelijk hebben van de hardheid (*asperitas*), waardoor vrome ooren gekwetst zouden kunnen worden, en die God niets toedichten wat Zijn majesteit onwaardig is.”<sup>4</sup> Toen in September 1537 de zaak van Caroli voor

<sup>1</sup> Cf. *Inst.* IV viii 16: „quid aliud faciunt Patres Niceni, quum declarant esse (sc. Patrem et Filium) unius essentiae, nisi quod nativum Scripturae sensum simpliciter enarrant?”

<sup>2</sup> CR 7 311 ss. en 9 703 ss. — P. Barth en W. Niesel, de uitgevers van *Calvini Opera selecta*, Monachii 1926 ss., die anders steeds met groote zorgzaamheid de betrekkingen noteeren van de *Institutio* tot de andere werken van Calvijn, schijnen het verband van lib. I cap. xiii (vol. III 108 ss.) met deze *Confessio de trinitate propter calumnias P. Caroli* over het hoofd te hebben gezien.

<sup>3</sup> CR 9 703. De magistrale inzet van deze belijdenis (welke inzet ook in verband met een recente theologische discussie niet zonder belang is) luidt aldus: „Quum in Dei maiestate consideranda mens humana per se omnino caecutiatur, neque quidquam possit, quam et infinitis erroribus sese involvere, et miris tricis implicare et altissimis demum tenebris immergere, si iuxta captus sui tenuitatem Deum imaginari conetur: istud bonorum omnium pace ac venia facturos confidimus, si Deum nusquam quaeramus nisi in eius verbo, nihil de ipso cogitemus nisi cum eius verbo, de ipso nihil loquamur nisi per eius verbum.” — Cf. *Inst.* I xiii 21 i. f.

<sup>4</sup> L.c. — Als *dura loquutio* noemt Calvijn ergens het „Deum de Deo” uit het symbool (*Impietas Valentini Gentilis detecta* (1561) CR 9 368); verder de formule: „opera trinitatis sunt indivisa” (*Responsum ad Polonos* (1561) CR 9 354). Met name Tertullianus „aspero ubique et spinoso loquendi genere utitur” (*Ad*

de synode van Bern kwam, verklaarden die van Genève bij monde van Calvijn, dat zij de woorden *trinitas* en *persona* gaarne aanvaardden als een heldere uitdrukking van de onderscheiding van Vader, Zoon en Heiligen Geest, en tevens als een goede afwering van strijdlustige polemieken. Mocht echter iemand zich liever van het gebruik dezer termen onthouden, dan is dit alleen nog geen reden om hem uit de gemeente te werpen of zelfs maar om de zuiverheid van zijn geloof in twijfel te trekken. Men zou het intusschen ook niet verkeerd opnemen, wanneer de Berner predikanten dezulken niet tot het predikambt wenschten toe te laten.<sup>1</sup>

De *Institutio* van 1539 vertoont van de kwestie-Caroli eenige teekenen. Aan de geciteerde passage uit 1536 is een (in latere jaren nog meermalen uitgebreid) stuk toegevoegd over de wisseling in het patristisch spraakgebruik. Het woord *consubstantialis* veronderstelt *una substantia*; maar Hilarius spreekt van *tres substantiae*. Gaarne citeert Calvijn het gevoelen van denzelfden kerkvader, dat feitelijk alwat men verder zoekt dan de natuurlijke namen Vader, Zoon en Geest, ligt buiten de mogelijkheid om door de taal aangeduid, door de zinnen onderzocht en door het verstand begrepen te worden.<sup>2</sup>

Het conflict met Michael Servet heeft in terminologisch opzicht geen bijzondere beteekenis. Daarvoor was diens spraakgebruik ook al te persoonlijk en te verward, en zijn gedachtengang te zeer vreemd aan het kerkelijk dogma. Een enkele maal herinnert Calvijn hem eraan, dat „wij spreekwijzen in gebruik hebben, die kort en duidelijk ons gevoelen uitdrukken; maar daarvan onthoud ik mij opzettelijk,” gaat de hervormer dan voort, „opdat deze tenminste geen bezwaar opleveren.”<sup>3</sup>

De goede zin van een juist gebruik der oudkerkelijke woorden kwam aan den dag in de kwestie met Gentilis. Men zou kunnen zeggen, dat diens geheele zienswijze is weerlegd door Calvijns opmerking, dat

---

*quaestiones G. Blandratae responsum* (1558) CR 9 332; cf. *Imp. Gent. det.* l.c. 370 en *Inst.* I xiii 28 in.); maar van al deze *loquendi formulae* geldt: „quarum... facilis est excusatio, modo facessat libido rixandi et calumniandi.” Een enkele maal laat Calvijn zich ook leiden door den goeden smaak: „Precatio vulgo trita: Sancta trinitas unus Deus miserere nostri, mihi non placet, ac omnino barbariem sapit.” (*Ep. ad Polonos* (1563) CR 9 647.)

<sup>1</sup> *De voce trinitatis et de voce personae* CR 9 707 s.

<sup>2</sup> *Inst.* 1539 cap. IV, CR 1 494 (*Inst.* 1559, I xiii 5).

<sup>3</sup> *Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra... errores... Serveti* (1554) CR 8 482.



Gentilis *hypostasis* en *essentia* verwart<sup>1</sup>. Gentilis stelt voor *ὑπόστασις* het letterlijke equivalent *substantia* in de plaats, vervangt dit dan door het latijnsche synonym van het latijnsche *substantia*, namelijk *essentia*, maar laat dan weer het woord *essentia* zijn oorspronkelijke beteekenis behouden.

Calvijn denkt dus over de dogmatische terminologie der oude kerk op dezelfde wijze als Luther. Aan de woorden op zichzelf is den reformator van Genève even weinig gelegen als den Wittenberger.<sup>2</sup> Maar zoodra deze termen opzettelijk en nadrukkelijk worden aangevallen en afgewezen, bewijzen zij hun onvervangbaarheid. En zoo gevoelig is deze stof, dat wanneer de terminologie verkeerd wordt toegepast, deze haar zuiverheid toont, als door een immanente wraak, in het *déraillement* der gedachte.

Augustinus zegt ergens, dat men niet moet weigeren van drie te spreken in de Godheid, hoeveel terminologische moeilijkheden dat ook moge opleveren; want Sabellius, omdat hij het weigerde, is tot ketterij vervallen.<sup>3</sup> Seeberg vindt dat naief gezegd.<sup>4</sup> Het is integendeel van de grootste diepzinnigheid. Het gevaar, dat gelegen is in een overspannen tegenstelling van woord en zaak, wordt aldus overwonnen. De woorden worden van hun zakelijken last ontdaan, en blijven dan precies wat ze zijn moeten, namelijk woorden. Weinig heeft Goethe vermoed, welk een theologisch voortreffelijken raad hij gaf, toen hij malicieus Mephisto deed zeggen met betrekking tot de theologie: „Im ganzen — haltet Euch an Worte!“ Augustinus had het al eeuwen tevoren opgemerkt en de reformatoren hebben met hem ingestemd: de woorden bewaren ons voor de haeresie. „Denn eben wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.“

## § 2. De Triniteitsleer

1. Men kan in het groote werk van Augustinus over de Drieëenheid twee lijnen aanwijzen. Op de eene lijn zoekt de kerkvader te komen tot recht verstand van het woord; langs de andere tracht hij door te dringen tot de kennis van de zaak. Maar nu wordt het tijd, dat wij woord en zaak met hoofdletters gaan schrijven: het Woord, dat

<sup>1</sup> *Impietas Gentilis detecta* CR 9 377 s.

<sup>2</sup> Ook Calvijn stelt dan *res* tegenover *verbum*: *Inst.* I xiii 2 i.f.; 6 in.

<sup>3</sup> *De trinitate* VII iv 9, MSL 42 941.

<sup>4</sup> DG II 160.

Augustinus wil verstaan, is het woord der Schrift; de Zaak, die hij zoekt te kennen is het geheim van het wezen Gods. Dit Woord en deze Zaak laten geen meervoud toe, zoodat men zonder meer *res* tegenover *verba* zou kunnen stellen en aan de eerste de voorkeur geven in vergelijking met de laatste. Er is van de ééne Zaak, waarom het gaat, geen kennis buiten het ééne Woord om. In overeenstemming daarmee dragen de eerste vier boeken van *De trinitate* een hermeneutisch karakter. Augustinus voert geen „Schriftbewijs”, maar roept het dogma te hulp als een regel voor de exegese.<sup>1</sup> Ook het vijfde boek, dat de theorie der *relationes* brengt, volgt nog grotendeels dit spoor, dat trouwens in het geheele werk niet heelemaal losgelaten wordt. Maar in boek VI, ofschoon het zijn uitgangspunt kiest in een Schriftwoord (1 Cor. 1 : 24: Christus de kracht Gods en de wijsheid Gods), ligt een overgang naar een andere methode en naar een ander doel. De paulinische text is hier niet alleen maar meer een woord, dat verstaan moet worden, doch evenzeer het beginpunt der trinitarische speculatie, die de Zaak wil ontdekken afgezien van het Woord. In het licht van deze wending van woord naar zaak moet het beroemde adagium worden verstaan: „Meer naar waarheid wordt God gedacht dan gezegd, en meer naar waarheid is Hij dan Hij wordt gedacht.”<sup>2</sup> Met de breede uiteenzettingen aan de hand van de tritsen *mens, notitia, amor* in het negende en *memoria, intelligentia, voluntas* in het tiende boek is de overgang van de hermeneutische naar de objectiveerende doelstelling bijna volkomen.<sup>3</sup>

Hiermee is het probleem gesteld, waarvoor de middeleeuwen ston-

<sup>1</sup> *De trinitate* I xi 22, MSL 42 836: „Quapropter, cognita ista regula intelligentiarum scripturarum de filio Dei, ut distinguamus quid in eis sonat secundum formam Dei, in qua aequalis est patri, et quid secundum formam servi quam accepit, in qua minor est patre, non conturbabimur inquam contrariis ac repugnantibus inter se sanctorum librorum sententiis.”

<sup>2</sup> VII iv 7, MSL 42 939: „Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur.”

<sup>3</sup> Cf. XV iii 5, MSL 42 1060, waar Augustinus *memoria, intelligentia, voluntas* een *evidentior trinitas* noemt dan *mens, notitia, amor*. — XIV xii 15, MSL 42 1048: „Haec igitur trinitas mentis (sc. *memoria, intelligentia, voluntas*) non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed potest etiam meminisse (X iii 5, MSL 42 975: *per quandam occultam memoriam*), et intelligere, et amare a quo facta est.”

Niet zonder ietwat te generaliseeren, maar evenmin zonder grond kan men zeggen, dat de christologische gedeelten van het werk (lib. I-IV; XIII) het hermeneutisch doel op het oog hebben, de meer zuiver trinitarische daarentegen de objectiveerende methode volgen.



den met betrekking tot de Triniteitsleer.<sup>1</sup> In het algemeen volgen de scholastieken Augustinus, zoowel wat betreft de relatie-theorie als wat de constructie naar analogie van het menschelijk geestesleven aangaat. Het was weer Richard van St. Victor (al was hij niet de eenige), die een eigen weg ging. Gelijk hij zich in de terminologie van het spraakgebruik van Boethius onthield, zoo liet hij in de leer zelf de augustiniaansche overlevering bewust buiten beschouwing.<sup>2</sup> Hij brengt een graeciseerend element in de discussie; met de Cappado-ciërs vat hij het goddelijk wezen op als het *quid*, waarvan de personen de *habentes* zijn.<sup>3</sup> Uit het begrip Gods als dat van de hoogste liefde leidt Richard niet slechts de mogelijkheid, maar de noodwendigheid af der drie *incommunicabiles existentiae* in de ééne *substantia*.<sup>4</sup> Het zuiverste type der latijnsche, augustiniaansche Triniteitsleer is te vinden bij Thomas. Zijn beschouwingen zijn ook wat minder zakelijk en meer formeel-logisch dan die van Richard; het is hem vooral begonnen om de recht begrepen terminologie, hoewel deze dan ook dienen moet om de zaak te verstaan. Want hierin komen Richard en Thomas van weerszijden met alle scholastieken overeen, dat het hun te doen is om het begrip van de Zaak-zelve. Wij hebben gezien, dat ook Augustinus zich op deze lijn heeft bewogen, en waarlijk niet *contre-coeur*. Maar waar bij Augustinus de theorie der *relationes* nog voornamelijk dienen moet om de Heilige Schrift recht te verstaan, daar wordt bij Thomas geen spoor meer gevonden van deze hermeneutische doelstelling. Zoo wordt het dan ook begrijpelijk, dat Bonaventura eenerzijds Augustinus kan volgen in de relatie-leer en anderzijds Richard in het bewijs voor de driepersoonlijkheid Gods.<sup>5</sup>

2.<sup>6</sup> In verband met het optreden der antitrinitariërs stelde Luther sinds April 1543 bij de Wittenbergsche promoties geregeld de Trini-

<sup>1</sup> Cf. voor het volgende Seeberg DG III 407 ss.; F. C. Baur, *Die chr. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, II, Tübingen 1842, p. 457 ss., 520 ss., 684 ss.; A. Stohr, *Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts*, in *Theologische Quartalschrift* 1925, p. 113-135; Bergeron l.c.

<sup>2</sup> Stohr l.c. 121.

<sup>3</sup> Bergeron l.c. 138; Stohr l.c. 121.

<sup>4</sup> Seeberg l.c. 409.

<sup>5</sup> Stohr l.c. 129 s.

<sup>6</sup> Cf. Köstlin, *Luthers Theologie*, II 82 ss.; Seeberg DG IV 1 230 ss.; Elert, *Morphologie*, I 190 ss.

teitsleer aan de orde.<sup>1</sup> Het is niet geheel onverklaarbaar, maar toch de opmerking waard, dat bij deze gelegenheden nu juist de zestiende-eeuwsche afwijkingen niet of nauwelijks ter sprake kwamen.<sup>2</sup> De problemen, die behandeld werden, waren tweeeërlei. Een groote plaats namen allereerst de terminologische kwesties in. Verder besprak men voornamelijk vragen, zooals ze ook in de middeleeuwen gerezen waren. Ik wees er reeds op, dat Luther soms de manen schudde tegen het schoolsche bedrijf.

Niet alleen in exclamaties terzijde heeft Luther zijn bezwaren uitgesproken tegen de verzakelijking der theologie en de objectiveerende methode. Meermalen zegt hij, dat wij ons alleen aan het Woord moeten houden. „Dit is de bedoeling van deze disputatie,” zegt Luther in zijn slotwoord van de *disputatio de sententia: Verbum caro factum est*, „dat men over de verborgen artikelen des geloofs niet mag twisten met wijsgeerige redenen, maar dat men eenvoudig het woord en de waarheid van den Bijbel moet aanhangen, en dat geen oordeel der rede in geloofszaken waarde heeft, dat ingaat tegen het Woord, maar dat zij zich moet onderwerpen aan de gehoorzaamheid van Christus.”<sup>3</sup> En met name wanneer Luthers handen niet gebonden zijn door een schoolmethode, maar wanneer hij in de vrijheid van een Christenmensch op den kansel staat of catechetisch aan het werk is, blijkt het telkens weer hoe levend het dogma der kerk in de verkondiging van het Evangelie past. Hiermee komt overeen, dat Luthers weg tot het geloof in de Drieëenheid Gods zijn uitgangspunt neemt in de openbaring in Christus, in Wien alleen God gekend en zonder Wien Hij alleen gevreesd kan worden<sup>4</sup>; alsook, dat Luther van de werkingen tot de personen besluit, en van de „oeconomische” tot de „immanente” Triniteit<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Disputationen*, p. 728. Luther behandelde beurtelings de leer van de Triniteit en die der rechtvaardiging.

<sup>2</sup> Niet geheel onverklaarbaar; want in Wittenberg zelf merkte men niet zoo veel van hen. Die er kwamen behoorden nog tot de mindere goden als Campanus. Cf. F. Trechsel, *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin*, I, Heidelberg 1839, p. 26 ss.; F. C. Baur, l.c. III (1843), p. 46 ss.

<sup>3</sup> *Disputationen*, p. 527; cf. 862: „Ich hoer, das eine essentia sey et tres personae. Sed quomodo, hic simpliciter Deo credendum est, qui se ita cognoscendum in verbo suo nobis proposuit.”

<sup>4</sup> Seeberg l.c. 230 s.; cf. 183 en Th. Harnack l.c. I 56 ss.; 94.

<sup>5</sup> *Hauspostille* (1554) WA 52 344: „Das der Vatter schöpfer ist, Christus mensch wird und der heilig Geist kumbt mit feurigen zungen und macht die menschen frölich, solches sind alles werck des einigen Gottes. Aber bey der unterschied der werck soll man auch die unterschied der personen fassen, denn



Het is in dit hoofdstuk echter meer de professor dan de prediker, die ons interesseert. Het onderscheid tusschen professor en prediker treedt bij den jongen Luther nog weinig aan den dag. In de 7. *Psalmenvorlesung* spreekt hij met Augustinus van *memoria, intellectus, voluntas* als analogon der Triniteit<sup>1</sup>; maar volkomen onbevangen evenzeer in de merkwaardige Kerstpreek van 1514 over Joh. 1, 1 ss.<sup>2</sup> Zoowel in de *Operationes in Psalmos* (1519—21)<sup>3</sup> als in een vastenpreek uit 1518<sup>4</sup> volgt Luther Bonaventura's onderscheiding van macht, wijsheid en goedheid als uitgangspunt der trinitarische beschouwingen<sup>5</sup>. Later zal de prediker zulke methoden laten varen; maar den professor blijft toch tot het einde „een zekere speculatieve neiging”<sup>6</sup> bij. Dat blijkt duidelijk, wanneer men latere Trinitatispreken en vooral ook den Grooten Catechismus legt naast de *Disputationen*.<sup>7</sup> Het onderzoek naar den prediker en catecheet stellen wij uit tot het volgende hoofdstuk. Hier gaat het ons om den theoloog in academischen zin. In verband met ons doel is het niet noodig alles weer te geven, wat Luther al disputeerende over de Triniteitsleer heeft gezegd, welke hij in hoofdzaak naar de augustiniaansche opvatting heeft gereproduceerd. Ik wijs slechts eenige punten aan, waar zich een eigenaardige tendens verraadt.

a. Petrus Lombardus heeft de vraag opgeworpen, of de Vader de goddelijke *essentia* heeft gegeneerd, ofwel deze den Zoon of mis-

Gott Vater ist nit mensch worden, so hat der Son sich in feurigen zungen nit sehen lassen, solchs sind eygne werck des Sones unnd heyligen Geystes.” Cf. Seeberg l.c. 233 s.

<sup>1</sup> WA 3 16; 37; 44 s.

<sup>2</sup> WA 1 28. Deze preek is in het klooster gehouden en later uitgewerkt.

<sup>3</sup> WA 5 198.

<sup>4</sup> WA 1 274.

<sup>5</sup> *Breviloquium* I 6.

<sup>6</sup> Köstlin l.c. 84.

<sup>7</sup> Daarom is de formule van Köstlin (l.c. 85) weinig gelukkig, wanneer hij het onderscheid tusschen Luther en Melanchthon, waarvan wij boven p. 19 s. gesproken hebben, aldus beschrijft: „Diese Gedanken (nl. „mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus” en „hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere”) sind ja echt lutherisch und ursprünglich lutherisch; aber bei Luther verband sich damit stets der lebendige Drang, das Göttliche, diesen Quell alles Heiles, sich und andern gemäss den Weisungen der Offenbarung doch möglichst auch objektiv zu vergegenwärtigen.” Ik zou dit niet hebben aangehaald, wanneer men niet van tijd tot tijd nog steeds kon hooren zeggen, dat b.v. de dialectische theologie naar objectiviteit tracht. Bij Luther wordt de objectieveerende, zakelijke methode juist niet (of nauwelijks) in preek en catechese aangetroffen, maar gelijk wij zullen zien wel hier en daar in de *Disputationen*.

schien zichzelf; en hij heeft deze vraag in alle deelen ontkennend beantwoord, gelijk op augustiniaansch standpunt voor de hand ligt.<sup>1</sup> Joachim van Fiore kwam tegen deze ontkenning op; zijn Triniteitsleer was niet die van Augustinus, maar veeleer verwant aan die der Cappadociërs.<sup>2</sup> De vierde Lateraansynode van 1215 heeft met de veroordeeling van Joachim de augustiniaansche interpretatie van het trinitarisch dogma tot kerkleer verklaard.

Deze kwestie komt in de *Disputationen* tweemaal ter sprake. Den eersten keer, in de *disputatio* over Joh. 1, 14 (1539), houdt Luther het met den *Magister sententiarum*<sup>3</sup>, vooral op terminologische en logische gronden<sup>4</sup>. De hervormer bevindt zich hier geheel op de augustiniaansche lijn, waarvan hij echter in het verloop der discussie eenigszins afwijkt, door van de overdracht der substantie van den Vader op den Zoon te spreken<sup>5</sup>. De tweede maal, ter promotie van Georg Maior

<sup>1</sup> *Sent.* I d. 5; cf. Seeberg DG III 407 s. en F. C. Baur l.c. II 552 ss.

<sup>2</sup> Seeberg l.c. 408. Het duidelijkst met betrekking tot deze kwestie is wellicht Didymus de blinde, Seeberg DG II 318: „Es ist also die göttliche Natur, die im Sohn und Geist gezeugt resp. gesandt wird, die als Vater zeugt resp. sendet.” — Cf. Bergeron l.c. 147: Joachim „soutient la formule chère aux Grecs: „Substantia genuit substantiam”... Chacune des personnes divines est un possesseur de l'essence divine.” Of de bedoelde formule letterlijk bij de grieksche theologen voorkomt, is mij niet bekend. Zeker is, dat de Cappadociërs zich veel voorzichtiger uitdrukken dan Joachim: hun *κοινωνία* is nog heel iets anders dan zijn *unus grex*. Het is ook niet toevallig, dat Didymus later als Origenist is veroordeeld. En Augustinus heeft zich verzet tegen het *κοινωνία-ἰδιον*-schema (*De trinitate* VII iv 7 ss., MSL 42 939 ss.).

<sup>3</sup> *Disputationen*, p. 487 (over Joh. 1, 14) theses 16 s.: „Iste syllogismus expository: Pater in divinis generat. Pater est essentia divina. Ergo essentia divina generat, est bonus. Et tamen praemissae sunt verae, conclusio falsa, et ita ex vero sequitur falsum contra philosophiam.”

<sup>4</sup> L.c. 506. De opponens bewijst de waarheid van de conclusie uit de woorden van het symbool: „Deum de Deo”. Luther antwoordt, onder herinnering aan de kwestie tusschen Petrus Lombardus en Joachim: „Sed nos concludendo dicimus, quod essentia significat totam trinitatem et maiestatem Dei.” Daarom is het „congruentius et propter theologiam professionem tutius et melius” te zeggen dat de Vader genereert, dan dat het Wezen Gods of de Drieëenheid genereert.

<sup>5</sup> 516. In antwoord op de vraag naar het *quomodo* der generatie zegt Luther: „Pater generans transfundit suam substantiam in divinitate in filium. Sic pater et filius et spiritus sanctus sunt tres distinctae personae, et tamen revera una essentia... Sed dico, quod pater manens idem Deus profundit suam divinitatem in filium ita, ut filius sit plena et perfecta imago et character patris. Nos non possumus nos sic perfundere in aliam personam, ut ea ipsa imago seu persona sit idem, quod nos sumus.” Deze passage is bijna woordelijk ontleend aan Melanchthons *Loci* van 1535, CR XXI 354 (cf. reeds de *Praelectiones ex ms. Bugenhagenii* (1533) l.c. 258). *Substantia* staat hier niet, als in Calvijns exegeze van Hebr. 1, 3 (*Inst.* I xiii 2) voor *hypostasis*, maar voor *essentia*.



(1544), blijkt Luther van gevoelen veranderd. Ditmaal neemt hij het op voor Joachim<sup>1</sup>, en wel met de merkwaardige motiveering, dat het niet duidelijk is waarom *essentia* ook niet *relative* gezegd zou kunnen worden<sup>2</sup>. Dat Luther hier het woord *relative* gebruikt, klinkt zeker augustiniaansch. Maar het is niet meer dan een klank; want de *relatio* van de *essentia* tot de *personae* kan in dit verband moeilijk anders worden gedacht dan zoo, dat het wezen als een gemeenschappelijk bezit en de personen als de individueele bezitters worden voorgesteld. En dat is de *casuspositio* der Cappadociërs.<sup>3</sup>

b. Duns Scotus legt op eigen wijze een verband tusschen *essentia* en *personae*, door te spreken van het *esse personale* ofwel van het *esse subsistentiae* der personen binnen het ééne *esse existentiae*, waarbij dus de personen als absolute subjecten zijn gedacht.<sup>4</sup> Luther wil daarvan niet weten en acht de scotistische beschouwing omtrent de reële onderscheiding der personen *violenter dictum*; ja hij houdt het ervoor, dat Duns zichzelf niet begrepen heeft.<sup>5</sup> Luther keert dus weer in tot de augustiniaansch-thomistische traditie. Hij had echter zelf aanleiding gegeven tot de veronderstelling, dat hij zich aan Duns'

<sup>1</sup> 785. Theses 14 ss. (de stellingen bij deze promoties werden niet opgesteld door den promovendus, maar door den promotor): „Leviter et frigide consolantur nos Scotus et Scholastici cum suis distinctionibus formalibus et realibus. Quin M. Sententiarum, non satis recte docuit, Essentiam divinam nec generare nec generari. Sed recte ab Joachim Abbate reprehenditur, quod in divinis quaternitatem asseruerit.” Niet te vergeten is intusschen het augustiniaansche uitgangspunt th. 7: „Haec unitas trinitas (ut sic dicamus) est magis una, quam ullius creaturae, etiam mathematicae unitas.”

<sup>2</sup> Th. 24 s.: „Sed cum substantiam, sapientiam, naturam et similia in divinis apud Augustinum et Hilarium accipi relative videret, Non erat, cur essentiam negaret relative dici, et ob unum vocabulum tantas turbas moveret.” Cf. 808: „...solam essentiam non vult relative intelligi. Quare? quia ita ego volo.” 862: „sic essentia generat, ut persona.” 866: „Essentia personaliter generat et generatur, essentialiter autem non generat.”

<sup>3</sup> Merkwaardig is ook het volgende antwoord van Maior. Melanchthon verkoos „*pater generat*” boven „*essentia generat*”, want de eerste spreekwijze is duidelijk, de tweede niet. De promovendus zegt daarop: „Utraque (sc. propositio) est retinenda, ut constet, quid generetur.” (L.c. 811 s.)

<sup>4</sup> Seeberg DG III 656. Cf. *ibid.*<sup>1</sup>: Duns zou in Oxford hebben geleerd, „dass die trinitarischen Personen durch etwas unterschieden seien, was logisch vor den Relationen liege, dies habe er in Oxford öffentlich widerrufen müssen.” Thomas kent geen andere onderscheiding dan die door het begrip *relatio* is gegeven; cf. *Summa* I qu. 40 art. 2: „Personae divinae non distinguuntur in esse, in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id, quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.”

<sup>5</sup> *Disputationen*, p. 862 (promotie Hegemon, 1545).

zijde bevond, door te spreken van de *relationes* als van *res*.<sup>1</sup> Hiertegen had Melanchthon geopponeerd door de these *ad absurdum* te voeren.<sup>2</sup> In het nauw gebracht door dezen spitsen geest kan Luther tenslotte niet anders dan de Zaak laten voor wat zij is en zich terugtrekken op het Woord.<sup>3</sup>

Men concludeere uit deze beide voorbeelden evenwel niet, dat Luther de grieksche Triniteitsleer aanhing in onderscheiding van de latijnsche. Er is niet meer dan een tendens in die richting; en er staat veel tegenover, wat bijvoorbeeld de Cappadociërs niet zoo licht zouden gezegd hebben.<sup>4</sup> Maar de tendens is er toch: een erfenis intuschen, waarbij de scholastiek haar bemiddeling heeft verleend.

3.<sup>5</sup> Melanchthon heeft de Triniteitsleer, nadat hij die in 1533 voor het eerst in academische lessen had behandeld, sinds 1535 ook opgenomen in de nieuwe uitgaven zijner *Loci*.<sup>6</sup> Dat voornamelijk van buiten komende redenen hem daartoe hadden bewogen, hebben wij reeds opgemerkt. Waar de affiniteit van den humanist tot het dogma der kerk slechts gering is, laat zich weinig opmerkelijks verwachten in Melanchthons behandeling van de Triniteitsleer. Zijn methode is aanvankelijk vooral terminologisch-logisch. Hij speculeert niet, maar zoekt *testimonia* in de Schrift. Servet, dien hij voor een volgeling van Paulus van Samosata houdt, komt Melanchthon voor afdoende weer-

<sup>1</sup> 834. Theses 12 ss.: „Relatio in rebus non efficit rem, ut dicunt, relatio est minimae entitatis, et non per se subsistens, imo secundum Modernos est nihil. In divinis relatio est res, id est, hypostasis et subsistentia, nempe idem, quod ipsa divinitas, tres enim personae tres hypostases et res (EA o.v.a. 4 477 leest hier: tres) subsistentes sunt. Relatio hic non arguit distinctionem rerum, sed distinctae probant esse relationem.”

<sup>2</sup> 860: „Ergo in persona erunt duae res, relatio et essentia.”

<sup>3</sup> 862: „Do muss man still schweigen und sprechen: Deus loquitur ibi, audio, esse unum Deum et 3 personas, wie Das zugeht, nescio.”

<sup>4</sup> Luther zegt, evenals Calvin, dat aan Christus den naam Jehova toekomt (*Disputationen*, p. 872); en vooral: „Deus pater existit a se ipso ab aeterno, filius existit a se ipso ab aeterno, spiritus sanctus existit a se ipso ab aeterno, non habent principium neque finem” (l.c. 898). Hier echter terstond ook weer de restrictie: „Loquitur autem quod ad nos seu quod extra. Sed quod ad intra, alia res est. Intra divinitatem filius habet sapientiam aeterni patris.” Cf. Gregorius v. Nazianze, *oratio* 20 9 (*de dogmate et constitutione episcoporum*), MSG 35 1076: οὐ γὰρ οὕτως ἐκ τοῦ πατρὸς φημι τὸν υἱὸν ὑπάρχειν, ὡς ἐν τῷ πατρὶ πρότερον ὄντα, μετὰ δὲ τοῦτο εἰς τὸ εἶναι ὁδεύσαντα.”

<sup>5</sup> Cf. F. C. Baur III 19 ss.; Elert l.c. 191 s.

<sup>6</sup> CR XXI 258 ss.; 353 ss.



legd te zijn, wanneer is aangetoond, dat in Joh. 1, 1 met *λόγος* een persoon is bedoeld.

Ik teeken nog slechts aan, dat Melanchthon sinds 1543 in de *Loci* een definitie van *persona* geeft, waarin het *relatio*-begrip ontbreekt, en die aan Richard van St. Victor herinnert.<sup>1</sup> Alsook dat de *ordinandi* sinds 1559 een antwoord moesten kunnen geven op de vraag naar het verschil tusschen geboren worden (van den Zoon) en uitgaan (van den Heiligen Geest).<sup>2</sup> Ook Melanchthon betaalt dus zijn tol aan de scholastiek, en wel in toenemende mate.

#### 4.<sup>3</sup> Calvijn heeft het hermeneutisch beginsel duidelijk uitge-

<sup>1</sup> L.c. 613: „Persona, ut Ecclesia in hoc articulo loquitur, est substantia individua, intelligens et incommunicabilis.” Op grond van deze definitie te zeggen, dat Melanchthon aan de Triniteitsleer „eine leichte tritheistische Wendung” gaf (RGG<sup>2</sup> I 2019), is te veel beweerd.

<sup>2</sup> *Examen ordinandorum* (1559) CR XXIII 3 s.: „Quid differunt nasci et procedere? Nasci est a potentia cognoscente. Quia genitum est imago gignentis... Procedere autem est a voluntate, quia Spiritus sanctus est motor, seu agitator.” Cf. over deze kwestie K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I *Die Lehre vom Wort Gottes*, 1. Halbband, München 1935<sup>2</sup>, p. 497 ss. De oude kerk heeft in de bepaling van het onderscheid tusschen *generatio* en *processio* een bijzonderen schroom bewaard; Gregorius van Nazianze zegt: „*Ἀκούεις γέννησιν; τὸ πῶς μὴ περιεργάζου. ἀκούεις ὅτι τὸ πνεῦμα προῖόν ἐκ τοῦ πατρὸς; τὸ ὅπως μὴ πολλαπλαγγόμεν.*” (L.c. 11, MSG 35 1078.) Augustinus verklaart: „Distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio... quia et illa et ista est ineffabilis” (*Contra Maximinum haeticum Arianorum episcopum* II xiv 1, MSL 42 770), maar wist *De trinitate* XV xxvii 50, MSL 42 1097 toch ook hiervoor een analogon te vinden. Sindsdien was de scholastiek niet om een antwoord verlegen; gebruikelijke onderscheidingen waren die tusschen het voortbrengen *per modum naturae* en *per modum voluntatis* (Bonaventura, *de mysterio trinitatis* qu. 8, bij Seeberg DG III 412), of *secundum rationem intellectus* en *secundum rationem voluntatis* (Thomas, *Summa* I qu. 27 art. 3 s.). De thomistische onderscheiding heeft Melanchthon tenslotte overgenomen in de laatste uitgave der *Loci* CR XXI 616: „Ut autem Filius nascitur cogitatione, ita Spiritus sanctus procedit a voluntate Patris et Filii.” De latere luthersche theologen zijn in deze materie weer voorzichtiger geworden; cf. J. A. Quenstedt, *Theologia didacticopolemica* (1685), Lipsiae 1715, p. 552: „Adeoque filius et spiritus non procedunt distincte, ille ex intellectione, hic ex voluntate, sed uterque ineffabili modo ex naturae foecunditate et communibilitate.” (Bij F. C. Baur l.c. III 375<sup>4a</sup>.) Misschien dat de scherpe gereformeerde afwijzing der scholastiek op dit punt (cf. H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neue Ausgabe, Neukirchen 1935, p. 105) tot dit latere luthersche oordeel ook wel iets heeft bijgedragen. Cf. overigens Baur l.c. III 298 ss. over de katholieke theologen Durandus en Arriaga en den gereformeerden Keckermann.

<sup>3</sup> Cf. F. C. Baur l.c. III 42 ss.; P. J. Muller, *De Godsleer van Calvijn*, Groningen 1881 (diss.), p. 30 ss.; Doumergue l.c. IV 92 ss.; Emmen l.c. 15 ss.

sproken<sup>1</sup>, terwijl er niets tegenover staat, waardoor hij weer eenigszins van deze lijn blijkt af te wijken. Consequent heeft hij naar methode en doelstelling afgerekend met de scholastiek, en dat zonder aan den anderen kant in een critiekloos biblicisme te vervallen. Van *vestigia trinitatis*, waarvan Luther niet geheel afkeerig was<sup>2</sup>, wil Calvijn niet weten.<sup>3</sup> Dat met de scholastiek in de Godsleer inderdaad is gebroken, blijkt ook hieruit, dat een leer van wezen en eigenschappen Gods bij Calvijn niet te vinden is; na de hoofdstukken over de Godskennis, waarmee het eerste boek der *Institutio* opent, gaat de schrijver terstond over tot de behandeling van de Triniteitsleer.<sup>4</sup> Zóó fundamenteel acht Calvijn dit dogma, dat er zonderdien „in onze hersenen slechts een bloote en zinledige naam van God rondfladdert, zonder den waren God”<sup>5</sup>.

Wij houden ons ter teekening van de calvinistische Triniteitsleer aan de chronologie. Niet zoozeer omdat deze wezenlijk bijdraagt tot de kennis daarvan, als wel omdat wij aldus de verschillende kwesties, die zich in den loop der jaren hebben voorgedaan, achtereenvolgens onder oogen krijgen.

a. In de *Institutio* van 1536 brengt Calvijn voor het geloof in de Drieënhed Gods „slechts één argument naar voren, maar dat in de

<sup>1</sup> *Inst.* I xiii 23: „...respondeo... explicandi causa habendam esse rationem personae...” Dat het hier niet gaat om een begripen van de Zaak maar om de exegeze van het Woord, bewijst het verband, met name het vervolg.

<sup>2</sup> Cf. Köstlin l.c. II 91 s. Maar: „Alle solche Analogieen sind ihm nicht Beweise für die Trinität, wohl aber *vestigia articuli iam antea certo comprobati.*”

<sup>3</sup> *Inst.* I xiii 18. In deze paragraaf wordt een wending aangetroffen, die men op het eerste gezicht voor een scholastieke rest zou kunnen houden: „Nam et mens uniuscuiusque eo sponte inclinatur ut primo Deum consideret, deinde emergentem ex eo sapientiam, tum postremo virtutem qua consilii sui decreta exequitur.” Maar in de eerste plaats stelt Calvijn geen analogie met het menschelijk geestesleven; en dan gaat het hier slechts over de *ordo*, waarin de personen tot elkander staan. Cf. *Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève* (1537) CR 22 52: „Quand nous nommons le Pere, Filz et S. Esperit, nous ne nous imaginons point trois Dieux, mais l'Esriture et l'experience mesme de piete nous monstre en la tressimple essence de Dieu, le Pere, son Filz et son Esperit. Tellement que nostre intelligence ne peult concevoir le Pere, que pareillement elle ne comprend le Filz auquel sa vive image reluist, et l'Esperit auquel apparroist sa puissance et vertu.”

<sup>4</sup> Doumergue l.c. 92: Zwingli daarentegen spreekt van Gods wezen en attributen en vrijwel niet van de Triniteit. Toch spreekt ook Zwingli het „hermeneutisch beginsel” uit in zijn eerste preek ter gelegenheid van de *Berner Disputation* (Januari 1528) SS II 1 209: „ja man mag in der geschrift nit recht wandlen, so vil die gottheit und personen antrifft, on disen entscheid.”

<sup>5</sup> *Inst.* I xiii 2 in.



plaats van duizend zou kunnen staan"<sup>1</sup>, en wel Eph. 4, 4-6. Uit de eenheid van den doop besluit Paulus tot de eenheid van het geloof, en daaruit tot de eenheid Gods, terwijl wij toch gedoopt worden in naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes. Daarna be-toogt Calvijn, dat de Zoon van eeuwigheid bij en uit den Vader is, en dat de Heilige Geest een ander is dan Christus; het *filioque* (door Calvijn niet met name genoemd) blijkt uit Rom. 8, 9.<sup>2</sup> Hierop volgt de passage over de oudkerkelijke terminologie, welke wij reeds bespraken; waarin nog opmerking verdient, dat Calvijn niet met Augustinus vraagt: *quid tres?* maar: *qui tres?* Door *persona* wilden de latijnsche vaders „een zekere betrekking" aanduiden. Voorts spreekt Calvijn nog van „drie eigenschappen".<sup>3</sup> Arianen en Sabellianen zijn de kettters, welke de hervormer hier met name noemt en bestrijdt.

b. De reeds geciteerde *Confessio de trinitate propter calumnias P. Caroli* van Mei 1537 heeft eveneens het argument uit Eph. 4, 4-6 en het verweer tegen Arianisme en Sabellianisme.

Er was één punt in deze belijdenis, dat vooral ook de aandacht der tijdgenooten trok, namelijk dat Calvijn aan Christus den naam Jehova toekende.<sup>4</sup> In Bern legde de hervormer in September ook hiervan nader verantwoording af. „Wanneer van de Godheid van Christus gesproken wordt, wordt alwat Gode toekomt terecht ook aan Hem toegekend, aangezien dan gelet wordt op het wezen van den éénen God met stilzwijgend voorbijgaan van de onderscheiding, die er is tusschen den Vader en den Zoon; om welke reden naar waarheid wordt gezegd, dat Christus de eenige en eeuwige God is, die van Zichzelf bestaat... De naam Jehova is een praedicaat der Godheid, dat niet minder den Vader en den Geest dan den Zoon omvat."<sup>5</sup> De gedachte

<sup>1</sup> CR 1 58 (1559: I xiii 16).

<sup>2</sup> L.c. 59 (1559: I xiii 17 s.).

<sup>3</sup> 62: „cum unum audimus, intelligendam esse substantiae unitatem, cum tres audimus, in una hac essentia distinguendas tamen tres proprietates."

<sup>4</sup> CR 9 706: „Nam antequam carnem indueret, verbum illud aeternum fuit ex patre ante saecula genitum, verus Deus unius cum patre essentiae, potentiae, maiestatis, adeoque Iehova, qui a se ipso semper habuit ut esset, et aliis subsistendi virtutem inspiravit." — Cf. Luther, *Disputationen* (promotie Hegemon, 1545), p. 872: „Iehova convenit Christo, sicut verbum: Verbum caro factum est. Verbum est Iehova et Iehova est verbum. Quod redicetur ad verbum, hoc redicetur ad Iehova. Recte dicitur: Verbum caro factum est. Cum ergo et Christo Iehova nihil aliud significat, quam ens, quod est aeternum, aeternitas facta ex carne, ergo non disputemus secundum grammaticos."

<sup>5</sup> L.c. 708; „neque huic sententiae istud obstat quod vere quoque ab ecclesiasticis scriptoribus est traditum: Verbum seu filium Dei a patre esse, etiam

schijnt wat gewaagd, wat geforceerd anti-ariaansch; en het behoeft niet te verwonderen, dat meer dan één medestander van Calvijn een nieuwe blamage vreesde. Maar Calvijn heeft toch feitelijk niet anders gedaan dan het mysterie der Drieëenheid scherp formuleeren. In de *Confessio* had hij gezegd, dat Vader, Zoon en Geest „geen bloote bijnamen zijn, waarmee God uit Zijn werken op verschillende wijzen wordt aangeduid”.<sup>1</sup> Dit was tegen Sabellius gericht. In *De Christo Iehova* komt de merkwaardige uitspraak voor: „Het staat voldoende vast, dat die onderscheiding op niets anders betrekking heeft dan op het geheimenis der incarnatie, dat op bijzondere wijze in verband staat met de onderscheiding in de Drieëenheid.”<sup>2</sup> Dat is tegen Arius. Tusschen de meeningen van deze beide ketteren door bevindt Calvijn zich op het smalle pad der zuivere leer.

In de *Institutio* van 1539 komt de schrijver nog eens op het conflict met Caroli terug.<sup>3</sup> Het spreekt wel vanzelf, dat Calvijn zich juist nu tot de plaats bij Gregorius van Nazianze gevoelde aangetrokken, waar deze zegt: „Zoodra ik denk aan den éénen God, word ik terstond omschenen door den glans der drie Personen; zoodra ik de drie onderscheid, word ik terstond weer geleid tot den éénen God.” Alweer zonder het woord te noemen legt Calvijn den nadruk op de *περιχώρησις* der personen in het Goddelijk wezen: „De Vader is geheel in den Zoon, de Zoon geheel in den Vader.”<sup>4</sup> Een formule als de geciteerde

secundum aeternam suam essentiam. Quin haec personarum notatio locum habet ubi patris et filii distinctio commemoratur.” — Terwijl Baur (l.c. III 43) op grond van *Inst.* I xiii 18 (passage van 1539!) tot een zeker subordinatianisme bij Calvijn wil concludeeren, ziet J. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, II 1, Berlin 1853<sup>2</sup>, p. 645<sup>1</sup> in de boven geciteerde uitspraak een consequente doorvoering van de Triniteitsleer, omdat door Calvijn de *aseitas* niet meer alleen aan den Vader wordt toegekend. — Later zal Calvijn het gezichtspunt aldus samenvatten: „quoad essentiam, sermonem esse Deum absque principio; in persona autem filii habere principium a patre.” (*Imp. Gent. det.* CR 9 368.)

<sup>1</sup> 704. Deze opmerking staat sinds 1539 woordelijk in de *Institutio*: CR 1 489 (1559: I xiii 17).

<sup>2</sup> 709.

<sup>3</sup> Emmen l.c. 18. CR 1 489 ss. (1559: I xiii 17 ss.). Eenige fragmenten uit de *Confessio* zijn vrijwel letterlijk opgenomen.

<sup>4</sup> CR 1 491 (1559: I xiii 19 in.; cf. 25); *Defensio orth. fid. de trinitate* CR 8 583: „Quasi communis nobis omnibus non esset ista confessio, totum filium esse in patre, et totum patrem in filio, ubi de essentiae unitate agitur.” — De perichorese is in Luthers *Disputationen* niet te vinden. Het verst in deze richting gaan nog de theses 8 ss. bij Maiors promotie (p. 785): „Simul nihilominus haec unitas, est trinitas, seu trium personarum distinctarum divinitas. Ut quaelibet persona sit ipsa tota divinitas, ac si nulla esset alia. Et tamen verum est, Nullam



van Gregorius, die het problematisch karakter van het dogma niet aantast door het in een wijsgeerige speculatie te betrekken, lag juist in Calvijns lijn. Zoowel de *Confessio* als de *Institutio* van 1539 bevat de beroemde woorden: „Deze practische kennis is zonder twijfel zekerder dan iedere denkbare nuttelooze bespiegeling.”<sup>1</sup>

c. In dezelfde tweede editie der *Institutio* kondigt zich reeds de groote strijd met Servet aan.<sup>2</sup> Het blijft nog bij een enkele aanduiding,

personam esse solam, quasi alia non sit, divinitatem.” Bij Luthers „Joachimisme” ter zelfde gelegenheid, en Melanchthons definitie van *persona* (boven p. 56<sup>1</sup>) laat zich de perichorese bij de latere luthersche theologen ook niet verwachten. Noch Baur in zijn hoofdstuk over de orthodoxe luthersche theologie (III 327 ss., m.n. 362 ss.), noch O. Ritschl in het vierde deel zijner *Dogmengeschiede des Protestantismus* doet daaromtrent eenige mededeeling. De gereformeerden hebben de perichorese in hun dogmatiek opgenomen; cf. Heppe l.c. 87 s.

<sup>1</sup> CR 9 705; 1 487 (1559: I xiii 13 i.f.). Barth en Niesel teekenen hierbij aan, dat Melanchthon een gelijk gevoelen uitsprak in zijn *Loci* van 1521 (*Opera selecta* III 127<sup>2</sup>). Het verschil is echter hierin gelegen, dat Melanchthon daarmee de Triniteitsleer zelve verder laat rusten, terwijl het Calvijns juist om de practische kennis der Drieëenheid te doen is (cf. boven p. 19). Het dogma als zoodanig heeft Calvijns nooit voor speculatie gehouden; cf. *Ad qu. Blandratae resp.* CR 9 331: „Qui vero fidem orthodoxam odiose calumniantur hoc praetextu, quod speculatio de unica essentia et tribus personis inutilis sit, improbam malitiam producit: quia non speculamur ultra quam scriptura nos attollit: sed genuinum et simplicem eius sensum reddimus.”

<sup>2</sup> Over Servet cf. F. Trechsel l.c. I 61 ss.; F. C. Baur l.c. III 46 ss.; Dorner l.c. II 1 649 ss.; H. Tollin, *Das Lehrsystem Michael Servet's*, I–III, Gütersloh 1876–’78; Doumergue, *Jean Calvin etc.*, VI *La lutte*, Lausanne 1926, p. 173 ss.; Emmen l.c. 19 ss.; E. Wolf, *Deus omniformis* in *Theol. Aufs. K. Barth z. 50. Geburtstag*, p. 443 ss. — Trechsel vermeldt een herdruk der *Christianismi Restitutio* uit het jaar 1791 met dezelfde pagineering als de oorspronkelijke uitgave van 1553 (l.c. I 121<sup>n</sup>). Op de Leidsche Universiteitsbibliotheek bevindt zich een exemplaar van *De Trinitatis Erroribus ll. VII*, dat typographisch beantwoordt aan Trechsels beschrijving van Bullingers exemplaar (l.c. I 61<sup>1</sup>), en op de titelpagina de in potlood gestelde aantekening draagt: „contrefaçon faite à Regensbourg vers 1730”. Het zou wellicht interessant zijn na te gaan, wie in de achttiende eeuw in Servet zooveel belang stelden, dat zij zijn werk in facsimile herdrukten.

De oordeelen over den Spanjaard loopen zeer uiteen. Vruchteloos heeft men getracht zijn theorieën te qualificeeren met behulp van namen uit de dogmengeschiedenis (cf. hierover Tollin l.c. III p. VIII s.; Wolf l.c. 449 s.). In het algemeen kan men wel zeggen, dat zijn terechtstelling op Servet een veel grootere aandacht heeft doen vallen dan hij dogmenhistorisch verdient. Ik onthoud mij van een weergave van zijn gedachten (welke intusschen ook niet op een klare formule te brengen zijn) na de bovenstaande litteratuuropgave, en verwijs met name naar Wolf als den meest recenten auteur, die Servets beschouwingen zoo kort mogelijk en toch met nauwkeurigheid heeft weergegeven.

Het is ook opmerkelijk, hoe weinig juist Servet Calvijns aanleiding heeft gegeven tot een praeciseering zijner Triniteitsleer, gelijk Doumergue (IV 100 s.) terecht heeft opgemerkt.

waaruit blijkt dat Calvijn Servet voor een Sabelliaan hield. Het Woord, aldus Calvijn, is van eeuwigheid gegenereerd en bij God.<sup>1</sup> De namen Vader, Zoon en Geest zijn geen *nuda epitheta*.<sup>2</sup> Er is een eeuwige onderscheiding in het wezen Gods; deze onderscheiding dateert dus niet van de incarnatie.<sup>3</sup> Een en ander was te Lausanne met het oog op Caroli ook reeds gezegd; het is nog maar een praeludium.

In 1531 was Servets eerste werk verschenen, de zeven boeken over de dwalingen in de Triniteitsleer; in het volgende jaar kwamen de dialogen over de Drieëenheid uit. Terstond zocht men naar een passende qualificatie van deze ketterij; zij is tot op heden nog niet gevonden. Opmerkelijk is, dat men daarbij vrijwel alleen aan zeer vroege, althans voor-niceensche haeresieën heeft gedacht, terwijl toch Servets eigenlijke belangstelling de Christologie gold.<sup>4</sup> Zelf heeft deze Nicaea aangewezen als het punt, waar de oude „formeele” onderscheiding der personen wijken moest voor de „reële” Triniteit.<sup>5</sup> Hij beroept zich bij voorkeur op Irenaeus en Tertullianus in de meening, dat *persona* bij hen een andere beteekenis heeft dan in het latere spraakgebruik.<sup>6</sup> Met betrekking tot Tertullianus heeft Servet inderdaad niet geheel ten onrechte gedacht, dat daar aanknoopingspunten voor zijn eigen theorieën te vinden zouden zijn. Niet alleen de tertulliaansche terminologie<sup>7</sup>, maar ook bepaalde gedachten en formulee-

<sup>1</sup> CR I 482 (1559: I xiii 8 i.f.).

<sup>2</sup> Cf. boven p. 591.

<sup>3</sup> CR I 489 (1559: I xiii 17).

<sup>4</sup> Calvijn zegt (*Defensio* etc. CR 8 590): „Nec quisquam ex tota haereticorum colluvie unus existit ante Servetum, qui sibi... tantum licentiae daret.” Elders brengt hij Servet in verband met Eutyches (*Inst.* II xiv 5; cf. IV xvii 30). Deze pallel is niet zeer gelukkig. Evenmin juist is de opvatting van Baur, die Servets Christologie zeer verwant acht met die van Apollinaris (l.c. III 101). Zij berust op de meening, dat Apollinaris een eeuwige vleeschwording Gods heeft geleerd (cf. Baur l.c. I 593; daartegenover Seeberg DG II 179 s.).

<sup>5</sup> CR 8 519 s.: „Trinitas realis est tunc publicata. Antea enim erat dispositio trinitatis, ut ex Irenaeo et Tertulliano docui, nec secus docuit Iustinus, ut Origenem in medio relinquam.”

<sup>6</sup> L.c. 507: „Secundam personam in deitate dixi olim dictam personam, eo quod esset personalis repraesentatio hominis Iesu Christi, hypostaticae iam olim in Deo subsistentis, ac in ipsa deitate visibiliter relucens.” Wolf merkt op, dat Servet hier gedacht heeft aan de oorspronkelijke beteekenis van *ὑπόστασις* (l.c. 451 s.).

<sup>7</sup> *oikonomia, dispositio*; en vooral ook *forma* in den zin van *ὑπόστασις* (*adversus Praxean* 2 i.f., CSEL 47 229 s.).



ringen<sup>1</sup> en zekere speculaties<sup>2</sup> konden daartoe aanleiding geven. Wel citeert Servet onnauwkeurig en tendentieus<sup>3</sup>, zoodat Calvijn niet al te veel moeite heeft hem op feitelijke onjuistheden te betrappen<sup>4</sup>. Maar de hervormer zelf retoucheert toch wel hier en daar de ideeën van den kerkvader eenigszins naar het latere dogma; of eigenlijk, voor Calvijn zeggen de woorden reeds, wat ze bij Tertullianus nog niet altijd beteekenen. Met Irenaeus staat de zaak anders. Hier is het ongelijk geheel aan de zijde van Servet. Het getuigt van fijn historisch gevoel, dat Oecolampadius reeds voor 1536 Servet opmerkzaam heeft gemaakt op het verschil tusschen Irenaeus en Tertullianus.<sup>5</sup>

In 1554, het jaar na Servets terechtstelling, publiceerde Calvijn zijn *Refutatio*, waarin behalve de theologische verhandelingen uit den tijd van Servets gevangenschap ook enkele stukken van ouderen datum zijn opgenomen. Servet had aan Calvijn de vraag gesteld, „op grond waarvan de Godheid, die in Christus is, Zoon is.” Men kan de kwestie moeilijk onhandiger formuleeren. Calvijn antwoordt: „Mij is deze eene reden voldoende, dat God van den beginne de Vader der geloovigen was en genoemd wilde worden. Ik beweet echter, dat Hij de Vader der menschen is niet dan alleen door den eeniggeboren Zoon. Want daarom zijn wij kinderen door aanneming, omdat Hij Zoon van nature is. Wanneer gij de toevlucht neemt tot uw gewone voorwendsel, dat in de voorbestemming vanouds reeds Zoon was, die het in werkelijkheid nog niet was, antwoord ik wederom, dat de naam Vader reeds tevoren aan de wereld was geopenbaard, en werkelijk werd bewezen, toen het Woord Gods vleesch werd. Door dit geloof dan hebben alle patriarchen en overige geloovigen God als Vader aangeropen, omdat zij in den Zoon Gods het vaste fundament (*hypostasin*; Fr. vert. 1554: *la substance ou le fondement substantiel*)

<sup>1</sup> Cf. *adv. Praxean* 8 (l.c. 237 ss.): de afwijzing der gnostieke *prolatio*, in combinatie met c. 7 (l.c. 235); Gen. 1, 3 als uitgang van het Woord: „*dehinc generatus ad effectum*”. Verder c. 9 (l.c. 239): „*pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio.*”

<sup>2</sup> B.v. het vreemde betoog *adv. Praxean* 14 (l.c. 250 ss.).

<sup>3</sup> Cf. CR 8 509 ss.; 512 ss.

<sup>4</sup> L.c. 522 ss.

<sup>5</sup> CR 8 860 s. (cf. Doumergue VI 198<sup>4</sup>). Oecolampadius noemt Tertullianus niet, maar heeft hem blijkbaar op het oog in de volgende wending: „*Verbum enim Deo patri coaeternum est: nam in principio erat, et erat apud Deum. Non erat autem tunc solum in mysterio verbi, absque significatione naturali... Et quoniam verbum totam divinitatis paternam essentiam ac naturam in se possidet ac complectitur, recte et filius dicitur Dei patris... Ita ubique et Irenaeus...*”

hunner aanneming hadden.”<sup>1</sup> Een redeneering als deze is typisch voor Calvijn. Alle speculatie laat hij rustig voor wat zij is. Uit het geloof van de kerk aller eeuwen, een geloof dat op openbaring berust, blijkt helder en klaar, dat Christus naar Zijn Godheid de eeuwige Zoon des Vaders is. Of eigenlijk juist omgekeerd: wanneer Christus niet de eeuwige Zoon was, dan zou er nooit eenig geloof zijn geweest. Het Zoonschap van Christus is de reële grond des geloofs.

Servet beriep zich onder meer op een plaats uit Irenaeus, waar deze zegt, dat God geheel Geest en geheel Logos is<sup>2</sup>. Servet concludeert daaruit, dat Irenaeus nog geen „reële onderscheiding” kent<sup>3</sup>; Calvijn ziet in zulk een uitspraak de perichorese<sup>4</sup>. Op grond van Phil. 2, 6 besluit Servet: Christus was *in forma Dei*, dus de onderscheiding der personen was „formeel”. In zijn antwoord op deze zonderlinge constructie gaat Calvijn ietwat speculatiever te werk dan gewoonlijk. „Men zou toch veeleer uit Paulus’ woorden opmaken, wanneer hij de gelijkheid der gestaltenis vaststelt, dat er in de zelfstandigheid (*substantia*) of hypostase onderscheid was. Zonder twijfel toch moest het een zelfstandigheid zijn, als zij met een gestaltenis was toegerust. Voor fabels houdt Servet dit, alsof er in God accidentiën of subjecten zouden zijn. Ik echter meen, dat men niet ongerijmd hypostasen noemt: subjecten, aan elk waarvan zijn eigenaardigheid wordt toegekend.”<sup>5</sup> Men ziet, dat de speculatie niet ver gaat. Zij blijft binnen wat men de wettige consequentie zou kunnen noemen.

In de laatste uitgave der *Institutio* spreekt Calvijn over Servet maar zeer kort, althans wat de trinitarische ketterij betreft.<sup>6</sup> Hij volstaat met een opsomming van de voornaamste dwalingen van Servet, en de opmerking dat deze wonderlijke verzinsels geen lange weerlegging behoeven. Dat is niet alleen dogmatisch, maar ook dogmenhistorisch een juist oordeel. De oude gnostiek daargelaten, is er zelden een

<sup>1</sup> CR 8 488.

<sup>2</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses* II xxviii 4; ed. W. W. Harvey, Cambridge 1857, I 354 (volgens de hoofdstukindeeling van Harvey II xlii 2).

<sup>3</sup> CR 8 513 (*septimus locus*).

<sup>4</sup> L.c. 532 en het boven p. 59<sup>4</sup> geciteerde 583.

<sup>5</sup> 592: „subiecta quorum singulis attribuitur sua proprietates.”

<sup>6</sup> I xiii 22. In deze paragraaf neemt de speculatie, waarvan in den text sprake was, weer schriftuurlijke trekken aan: „Si vero tunc quoque et ab ultima aeternitate λόγος ille qui Deus erat, fuit apud Patrem, et propria sua gloria apud Patrem insignis fuit (Iohan. 17, 5), non potuit certe externus esse aut figurativus splendor: sed necessario sequitur fuisse hypostasin, quae in Deo ipso intus resideret.”



haeresie met minder grond en meer willekeurigheid opgesteld.

d. George Blandrata stelde in 1557 een aantal vragen aan Calvijn met betrekking tot de Triniteitsleer.<sup>1</sup> Calvijns antwoord dateert van 1558, en is gedeeltelijk opgenomen in de *Institutio* van 1559.<sup>2</sup> Voor ons doel van belang is alleen, dat deze vragen Calvijn aanleiding gaven het begrip *persona* nader te omschrijven.

Hij waarschuwt, dat „persoon” op tweeërlei wijze van Christus kan worden gezegd; er moet dus wèl onderscheiden worden tusschen de trinitarische en de christologische beteekenis van het woord.<sup>3</sup> Hiermee heeft Calvijn gewezen op een gevaar, dat men niet steeds voor oogen heeft gehad. In de middeleeuwen de richting van Richard van St. Victor, in de reformatie Melanchthons bepaling van *persona* zijn daarvoor het bewijs. Calvijn heeft aan Thomas' waarschuwing consequent gehoor gegeven: men mag over God en mensch niet *univoce* spreken. De *Institutio* van 1559 geeft dan Calvijns eigen definitie van „persoon” in trinitarischen zin: „een zelfstandigheid in het wezen Gods, die met betrekking tot de andere door een onmededeelbare eigenschap wordt onderscheiden.”<sup>4</sup> Korter, helderder en juister kan men de rekening van de geschiedenis der Triniteitsleer niet opmaken. „*Subsistentia*” neemt het treffende uit de grieksche, „*relata ad*” het goede uit de latijnsche theologie op; „*incommunicabili*” doet recht wedervaren aan de middeleeuwsche probleemstellingen; maar „*proprietae ...distinguitur*” waakt ervoor, dat de zakelijke methoden geen kans krijgen. En tenslotte betuigt Calvijn eenige regels verder zijn instemming met het tertulliaansche *oconomia*-begrip. Zoo is het geloof van de kerk der eeuwen beleden, maar niet zonder critisch besef ten aanzien van de feitelijke historie.

e. Hierna kwam de verhouding van *persona* tot *essentia* nog eens aan de orde in de kwestie met Gentilis.<sup>5</sup> Deze was van meening, dat alleen aan den Vader *aseitas* toekomt, en dat de Vader dus ook geen

<sup>1</sup> CR 17 169 ss.; cf. Trechsel l.c. II (1844), p. 302 ss., 469 ss.; Doumergue VI 477 ss.

<sup>2</sup> CR 9 321 ss.; *Inst.* I xiii 20.

<sup>3</sup> CR 9 326.

<sup>4</sup> *Inst.* I xiii 6 in.: „Personam igitur voco subsistentiam in Dei essentia, quae ad alios relata, proprietate incommunicabili distinguitur.” — Sizoo vertaalt *relata ad* door „in vergelijking met” (I 105 s.). Hierdoor verdwijnt echter het *relatio*-begrip uit de definitie. „Vergelijking” is reeds bij Augustinus, maar zeker bij Calvijn voor *relatio* een te zwak woord; cf. *Inst.* I xiii 20.

<sup>5</sup> Trechsel II 316 ss.; Dorner II 1 656 s.; Doumergue VI 489 ss.; Emmen l.c. 24 ss.

hypostase is in het ééne wezen, maar de ééne God zelf.<sup>1</sup> Ten opzichte van Zoon en Geest moet Hij daarom *essentiaator* heeten<sup>2</sup>, zoodat er een substantiële onderscheiding tusschen God en den Logos moet worden aangenomen<sup>3</sup>.

Ook Gentilis beroept zich op Irenaeus en Tertullianus.<sup>4</sup> Zijn uitgesproken subordinatianisme doet ook voor-niceensch aan. Maar zijn argument tegen de orthodoxe Triniteitsleer is dat van Joachim tegen Petrus Lombardus<sup>5</sup>: zij zou niet tot een triniteit maar tot een quaterniteit leiden<sup>6</sup>. Zonder eenige aarzeling zou ook Luther de theorie van Gentilis verworpen hebben; maar wanneer Calvijn de zijde van den *Magister* kiest, verweert hij zich duidelijker tegen het overwoekeren van een element, dat zoowel in de grieksche als in de middeleeuwsche theologie aanwezig is<sup>7</sup>. Hij antwoordt op het argument van Gentilis, dat de Zoon wezenlijk God is, en persoonlijk geboren van den Vader.<sup>8</sup> Gentilis' definitie van *persona*<sup>9</sup> ligt in de lijn van Richard en Melanchthon. Calvijn houdt zich met Augustinus

<sup>1</sup> CR 9 374, th. 8: „Solus pater est *ἀντόθεος*, id est, sine ullo principio aut origine inventus.” Cf. th. 6: „Pater non est hypostasis, sive persona, in uno Deo: sed teste apostolo, est unus ille Deus, a quo omnia.”

<sup>2</sup> L.c. 383, th. 36 s.: „Unus ille Iehova non essentia dici debet, sed unus essentiaator. Nisi pater esset filii ac spiritus essentiaator, id est, suorum attributorum per aeternam generationem et processionem naturaliter communicator, neque tres unum essent, neque ulla reliquarum personarum esset plenus et perfectus Deus.”

<sup>3</sup> 375, th. 11: „Aeterna *λόγον* substantia principium et originem habet a Deo, quatenus genita ac distincta sit, non quatenus sit.” Calvijn teekent daarbij aan: „Si diceres filii originem esse a patre, quatenus est genitus, nihil esset controversiae.”

<sup>4</sup> 394 ss.

<sup>5</sup> Cf. Seeberg DG III 408.

<sup>6</sup> CR 9 390: „Praeterea eiusmodi sententia quaternitatem potius quam trinitatem videtur constituere. Quod facile sic probari posset: Unica illa essentia absque ulla consideratione personarum est ex semetipsa verus Deus: et quaelibet trium personarum est item essentialiter Deus. Sequitur ergo quaternitas, non trinitas.”

<sup>7</sup> Cf. Seeberg DG II 131.

<sup>8</sup> CR 9 402: „Quasi vero fabricemus tres Deos conflatos ex massa essentiae, ita ut quaeque persona partem aliquam faciat... Si separatae essent ab essentia personae, probabilis esset tua argumentatio; sed quum in uno Deo docemus esse tres personas, sequitur patrem esse Deum, et deinde filium esse eundem Deum.” Cf. 405: „Ita trinitas tua, non erit trium unitas, sed coniunctio unius Dei cum duabus rebus creatis.” Immers 366: „Iam quid est essentia, nisi creare?”

<sup>9</sup> 373, th. 3: „Est autem persona, substantia intelligens, individua, incommunicabilis.”



aan den „veiligen” kant.<sup>1</sup> Hij verzet zich tegen het woord *individuum* als omschrijving van *persona*.<sup>2</sup> Terwijl het wezen van Zoon en Geest ongeboren is, omdat er maar één Wezen is, is toch de Vader „het begin (*principium*) der Godheid, niet doordat Hij het wezen geeft... maar volgens de orde”.<sup>3</sup>

Zoo geeft dan Calvijn een leer van de Drieëenheid Gods, waartoe de Schrift de stof heeft gegeven<sup>4</sup>, en de kerk de formules. Deze formules worden geheel ontdaan van den zakelijken last, dien zij van hun oorsprong meedragen. Het zijn woorden in dienst van het Woord en ten dienste van de Gemeente. Calvijn vermijdt het latente subordinatianisme der grieksche en het evenzeer latente modalisme der oude latijnsche theologie<sup>5</sup>, terwijl de scholastiek is uitgezuiverd.

### § 3. De Christologie

1. De probleemstelling inzake het onderscheid tusschen de lutherische en de gereformeerde Christologie is bijna van meet af vertroebeld geweest door de beschuldiging van Nestorianisme, welke Luther tegen Zwingli richtte. Hij deed dit overigens slechts *en passant* en jaren na het conflict tusschen beiden over het avondmaal.<sup>6</sup> Sindsdien is deze qualificatie telkens herhaald, ongeacht het verschil tusschen Zwingli en Calvijn.<sup>7</sup> Tot verheldering van het beeld draagt deze be-

<sup>1</sup> *Inst.* I xiii 19 i.f.: „Longe vero tutius est in ea quam tradit (sc. Augustinus) relatione subsistere, quam subtilius penetrando ad sublime mysterium, per multas evanidas speculationes evagari.”

<sup>2</sup> *Inst.* I xiii 25.

<sup>3</sup> 26.

<sup>4</sup> 7 ss.

<sup>5</sup> *Opera trinitatis esse indivisa* laat Calvijn alleen gelden onder de restrictie: *intrinsecus*. (*Resp. ad Polonos* CR 9 354).

<sup>6</sup> *Von den Konziliis und Kirchen* WA 50 591: „Denn ich wol auch fur mir habe Nestorianos gehabt, die seer steiff wider mich fochten, das die Gottheit Christi nicht kundte leiden, und zu warzeichen schreib auch Zwinglius wider mich uber diesem Spruch, „*Verbum caro factum est*” und wolt schlecht nicht, das *Verbum* solt *factum* heissen, sondern wolt haben, *Verbum caro facta est*, Ursache, Gott könne nichts werden. Ich aber zu der Zeit selbs nicht wuste, das solchs Nestorij dünckel were, als der ich dis Concilium auch nicht verstund, sondern aus der Heiligen Schrifft, Augustino und Magistro Sententiarum solchs fur jrthum erkante.” — Zoowel Nestorius (*Vom Abendmahl Christi Bekenntnis* (1528) WA 26 585) als Zwingli (l.c. 405) heeten bij Luther: „selbs gewachsen doctor”, beiden met de motiveering, dat zij geen syllogisme kunnen voltrekken.

<sup>7</sup> Laatstelijk b.v. H. Bauke in RGG<sup>2</sup> I 1627 s. s.v. *Christologie*, II *Dogmengeschichtlich*, intusschen onder de juiste opmerking, „dass die Kategorien der alten Dogmengeschichte für die neuesten Fragestellungen höchstens *analoge* sein können”.

schouwingswijze niet zoo heel veel bij. Bovendien heeft Köhler ontkend, dat Zwingli een Nestoricaan zou zijn geweest; Seeberg heeft zich bij deze opvatting aangesloten: veeleer moet de Christologie van Zwingli worden beschouwd als niet boven de middeleeuwsche gedachten uitgegroeid.<sup>1</sup>

Dit zou zeker goed passen bij het karakter, dat het avondmaalsconflict als geheel min of meer duidelijk draagt. Doumergue herinnert aan de herhaalde drukken, welke Ratramnus' geschrift *De corpore et sanguine Domini* in den reformatietijd heeft beleefd.<sup>2</sup> Dat is een waardevolle opmerking. Het is echter vooral de tweede middeleeuwsche avondmaalsstrijd, die een zoo treffende parallel vormt tot het conflict tusschen Luther en Zwingli, dat men bijna van een *reprise* zou kunnen spreken. Berengarius had, om de theorie zijner tegenstanders *ad absurdum* te voeren, uit hun beschouwingen geconcludeerd tot de ubiquiteit van het lichaam van Christus; Guitmund van Aversa aanvaardt deze consequentie, en leert wat men later de *omnivolipraesentia* zal noemen.<sup>3</sup> Het is bekend, dat Luther zich tot dezelfde consequentie heeft laten verleiden, zoodat hij de ubiquiteit zelfs *den rechten Knoten* heeft genoemd<sup>4</sup>. Luther heeft den weg der scholastiek nog verder bewandeld in zijn onderscheiding van het *esse circumscriptive, diffinitive* en *repletive*.<sup>5</sup>

Het is alsof een dogmengeschiedenis van eeuwen in enkele jaren wordt herhaald. In de opvattingen van den jongen Luther, als in de oude kerk, liggen verschillende elementen onverbonden naast elkaar. Hoewel hij de lichamelijke tegenwoordigheid van Christus in het

<sup>1</sup> W. Köhler, *Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis*, Gotha 1920, p. 101; Seeberg DG IV 1 461: wellicht is er verwantschap met Duns Scotus' leer van de tweeërlei *filiatio* (cf. III 660, en W. Köhler, *Zwingli und Luther*, I, Leipzig 1924, p. 661<sup>o</sup>, 666<sup>o</sup>).

<sup>2</sup> L.c. V 365. Zwingli zelf beroept zich evenwel op... Paschasius Radbertus, wiens „sammelbüchlin... gänzlich mit uns ist“! (*Ueber doctor Martin Luthers buch, bekenntnuss genannt, antwort* (1528) SS II 2 223.)

<sup>3</sup> O. Baltzer, *Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11ten und 12ten Jahrhundert*, Leipzig 1898, p. 5. — Cf. Alger van Luik, *De sacramentis corporis et sanguinis Christi* I 15 (MSL 180 785): „Omnipotentiae, quae Christo etiam pro carnis parte collata est, attribuendum est, quae... in caelo et in terra praesens etiam corporaliter potest esse ubicunque, quomodocunque sibi placuerit.“ (Bij Seeberg DG III 212.)

<sup>4</sup> *Vom Abendmahl Christi Bekenntnis* WA 26 318.

<sup>5</sup> L.c. 327. Bij deze begrippen was Luther trouwens opgevoed; de lijn loopt van Occam over Biel naar Luthers Erfurter leermeester Usingen (Seeberg DG IV 1 472<sup>1</sup>).



avondmaal nooit heeft ontkend, was toch de grondstemming augustiniaansch: de lichamelijke tegenwoordigheid heeft slechts ten doel den indruk van het woord der vergeving te versterken.<sup>1</sup> In 1521 schrijft dan Cornelis Hoen zijn Avondmaalsbrief; dat zou men de Ratramnus-episode kunnen noemen. Daarna komen, als Berengarius zich beroepend op Augustinus<sup>2</sup>, de Zwitsers. Luther vindt hun opvattingen zonder ernst en koud.<sup>3</sup> Over Zwingli's *ἰθροποιῖα* en *alloeosis* kan men inderdaad moeilijk anders oordeelen. Ook Calvijn hield Zwingli's beschouwingen voor niet minder dan profaan.<sup>4</sup> Luther evenwel schiet het doel voorbij in zijn verlangen om met de taal der scholastiek de werkelijke tegenwoordigheid te beschrijven, welke de Zwitsers schenen prijs te geven. Maar aan de Luthersche avondmaalsleer heeft zich iets als een wraak der geschiedenis voltrokken. Reeds Melanchthon achtte haar onhoudbaar. En in onzen tijd zal er nauwelijks een Lutheraan gevonden worden, die het voor de ubiquiteitsleer zal willen opnemen, al tracht men dan wel haar „religieuze beteekenis” te verstaan. Die religieuze beteekenis is er; maar zij steekt meer achter dan in Luthers avondmaalstheorie.<sup>5</sup> Het is duidelijk, dat de overeenkomst tusschen Luther en de scholastieken op een zoo aangelegen punt niet meer dan formeel kan zijn. Maar anderzijds is het juist de taak der dogmatiek om vorm te geven, *formulae loquendi* te vinden. Wij moeten zeggen, dat dit Luther ter zake van het avondmaal niet is gelukt. Wanneer dan ook Calvijn zijn avondmaalsleer ontwikkelt, geschiedt dit onder voortdurende polemiek tegen de luthersche ubiquiteitsleer.<sup>6</sup> Dat kon niet anders; want een overeenstemming is nooit alleen maar formeel.

Wel moet bedacht worden, dat de discussie aan Luther feitelijk is

<sup>1</sup> Seeberg DG IV 1 401.

<sup>2</sup> Verder dan dit beroep gaat de overeenstemming tusschen Berengarius en Zwingli intusschen niet. Het is eerder Calvijn, die aan Berengarius herinnert in zijn aansluiting aan Joh. 6 en de leer der geestelijke tegenwoordigheid van Christus.

<sup>3</sup> *Vom Abendmahl Christi Bekenntnis* WA 26 428.

<sup>4</sup> Brief aan Viret d.d. 11 Sept. 1542, CR 11 438.

<sup>5</sup> Cf. P. W. Gennrich, *Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit 1524-1529*, Königsberg i. Pr. 1929 (diss.), p. 67; K. Barth, *Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre in Die Theologie und die Kirche*, München 1928, p. 26 ss., m.n. 73.

<sup>6</sup> *Inst.* IV xvii. Reeds in de eerste uitgave nam Calvijn behalve het voor de hand liggende argument, ontleend aan de Hemelvaart, ook Zwingli's gedachte (Köhler, *Z.u.L.* I 307) over, dat de luthersche theorie moest leiden tot een marcionitisch docetisme (CR I 121; 1559: IV xvii 17, cf. 25).

opgedrongen. Zwingli's scherpe onderscheiding der twee naturen van Christus bracht een element in het gesprek, waarop van Luthers zijde een antwoord volgen moest. Zoolang het nog maar alleen ging om het verschil tusschen *est* en *significat*, gelijk in *Wider die himmlischen Propheten* (1525) tegen Karlstadt, is er van scholastiek in Luthers avondmaalsleer nog niet zooveel te bemerken.<sup>1</sup> Maar Zwingli's abstracte onderscheiding van de goddelijke en de menschelijke natuur van Christus ging zoozeer tegen Luthers Christologie in, dat een beroep op de *communicatio idiomatum* niet kon uitblijven. En toen bracht letterlijk het eene woord het andere met zich mede. Wat in de leer der *communicatio idiomatum* op zichzelf nog niet behoeft gelegen te zijn, werd er nu uit geconcludeerd. In wezen heeft echter de avondmaalsstrijd aan Luthers Christologie niets toegevoegd. Veeleer heeft onder druk de Christologie tot consequenties geleid, die ook hier voerden van „woord” tot „zaak”, m.a.w. tot een min of meer zakelijke opvatting van het sacrament. En terwijl de ubiquiteitstheorie door de theologen is prijsgegeven, heeft de zakelijke avondmaalsbeschouwing in de practijk van het Luthersche kerkelijke leven veelszins nagewerkt.

Calvijn polemiseert dus tegen de ubiquiteitsleer. Maar zijn positieve avondmaalsleer is niet, gelijk bij Zwingli en daardoor ook bij Luther, gebonden aan de tweenaturenleer. In het reeds geciteerde hoofdstuk uit het vierde boek der *Institutio* komt deze leer als zoodanig slechts terloops ter sprake.<sup>2</sup> Het gaat Calvijn in het avondmaal om de persoonlijke tegenwoordigheid van Christus. Maar hij heeft noch een *Sittendichtung* noch een *esse repletive* noodig om daarvan te spreken. Alles rust op het Woord.<sup>3</sup>

Terecht zegt Elert: „Dat de avondmaalsleer voor de luthersche theologie de aanleiding was tot de uitwerking dezer leer (nl. der *communicatio idiomatum*), bewijst nog geenszins, dat deze in haar sacramentele beteekenis ook haar laatsten grond had. Wanneer dit

<sup>1</sup> Wel komt ook hier de ubiquiteit ter sprake (WA 18 206 ss.), maar de nadruk ligt op het woord der inzetting als toezegging der vergeving (203 s.), terwijl Luther tevens accentueert, „das Christus blut, das nu ym hymel zur rechten Gottes sitzt, sey fur uns eyn mal vergossen und keyn anders” (205).

<sup>2</sup> *Inst.* IV xvii 30.

<sup>3</sup> Cf. *Inst.* IV xiv 3: „Porro ex hac quam posuimus definitione intelligimus, nunquam sine praeunte promissione esse sacramentum, sed ei potius tanquam appendicem quandam adiungi..., neque tamen (proprie loquendo) tam ut sacrum suum sermonem firmet, quam ut nos in ipsius fide stabiliat.”



geval was, dan moest de gedachte van Christus' *omnipraesentia*, die immers de brug vormt tusschen de avondmaalsleer en de leer der *communicatio idiomatum*, voor deze laatste ook constitutieve beteekenis hebben. Daarvan nu kan geen sprake zijn."<sup>1</sup> Integendeel; hierin onderscheidde zich juist de reformatie van de middeleeuwsche en veelszins ook van de oude kerk, dat zij een soteriologie kende, welke niet door de sacramentsleer was bepaald; maar omgekeerd een sacramentsleer ontwikkelde, die uit de soteriologie was afgeleid. Tusschen deze twee leertypen, die men tegenover elkander kan zien staan in Petrus Lombardus' vier boeken *Sententiae* en de vier boeken van Calvijns *Institutio* ligt een dusdanige crisis van den geest, dat met het woord „typen” veel te weinig is gezegd. Een zakelijke en een geestelijke Christologie hebben daarvoor te weinig gemeen. Dat is de reden, waarom Calvijn zich dankbaar als een leerling van Luther beschouwde, en toch diens avondmaalsleer als een vreemd element moest verwerpen. Inderdaad is de luthersche avondmaalsleer in haar anti-zwingliaansche toespitsing een element, dat wel met bepaalde tendenzen in Luthers theologie in verband staat, maar dat met die tendenzen een rest uitmaakt, welke in oppositie staat tot de bepaaldelijk reformatorische zienswijze. Deze oppositie heeft Zwingli reeds aangeezen, toen hij zeide dat Luther in de prediking de twee naturen anders onderscheidt dan in de avondmaalsleer.<sup>2</sup> Het verdient dus aanbeveling, de luthersche en de calvinistische Christologie niet allereerst en zeker niet uitsluitend te beschouwen in het licht van de avondmaalskwestie.

2.<sup>3</sup> In Luthers Christologie was van meet af centraal de overgeleverde formule der *communicatio idiomatum*. Deze figuur is afkomstig uit de grieksche theologie, namelijk van Cyrillus van Alexandrië.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Morphologie* I 204.

<sup>2</sup> L.c. SS II 2 168: „So nun Luther in der postill so offentlich anzeigt: dass die werk der beiden naturen so unterscheiden sind, dass der göttlichen nit ggeben mag werden, das der menschlichen ist; und spricht aber hie: die werk zertrennind die person; so folgt, dass er die person trennet, nit wir.”

<sup>3</sup> Cf. Dorner l.c. II 1 510 ss.; Th. Harnack l.c. II 143 ss.; Köstlin l.c. II 129 ss.; O. Ritschl III 108 ss.; Seeberg DG IV 1 223 ss. (466 s.); Elert l.c. 195 ss.; W. J. Aalders, *De Incarnatie*, p. 175 ss.

<sup>4</sup> Seeberg DG II 232. — Hierin ligt dus wel een uitgesproken aansluiting van Luther aan de alexandrijnsche Christologie in tegenstelling met de antiocheensche; Seeberg wijst er evenwel op, dat Luther onbevangen ook de antiocheensche terminologie toepast (DG IV 1 229).

Zij kan eenvoudig beteekenen, dat de praedicaten der goddelijke natuur van Christus ook aan de menschelijke toekomen, omdat het alle immers praedicaten van den éénen Christus zijn. Dan staat de logische beteekenis van *idioma* op den voorgrond, gelijk later bij Leontius van Byzantium. Uitspraken in dezen zin zijn bij Luther ook telkens te vinden; maar in den regel beteekent het hem meer. Luther bedoelt niet iets aan te duiden dat op grond van de eenheid der beide naturen gezegd kan worden, maar veeleer die eenheid zelve.<sup>1</sup> De term *communicatio idiomatum* is hem dan de samenvatting van de gansche Christologie. Zoo wordt de felle verontwaardiging begrijpelijk, waarmee Luther opkwam tegen de zwingliaansche *alloeosis*, die immers *idioma* slechts in de beteekenis van praedicaat liet gelden. En hij wijst af de door Zwingli overgenomen thomistische onderscheiding tusschen een concrete geldigheid en een abstracte ongeldigheid der *communicatio idiomatum*.<sup>2</sup>

Vanouds heeft men getracht de verhouding der beide naturen te verduidelijken door een vergelijking met de verhouding van ziel en lichaam.<sup>3</sup> Cyrillus wilde daarmee het verschil tusschen vereeniging en vermenging aangeven.<sup>4</sup> Bij Zwingli dient hetzelfde beeld om op aristotelisch-scotistische wijze te komen tot de eenheid der persoon; hij verduidelijkt er de enhypostasie mede.<sup>5</sup> Maar Luther is met Hugo

<sup>1</sup> Daarom had hier, naar Seeberg terecht opmerkt, beter de andere cyrilische formule gepast, die spreekt van een *ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν* (DG IV 1 467<sup>1</sup>).

<sup>2</sup> Thomas, *Summa* III qu. 16 art. 5: „Quae sunt unius naturae, non possunt de alia praedicari, secundum quod in abstracto significatur. Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturae, et ideo indifferenter praedicari possunt ea, quae ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis.”

Zwingli l.c. SS II 2 155: „Und ist nüts desterminder ein so unzertrennliche einigkeit der beiden naturen, dass, so von iedweder geredt wirt, das der andren ist, doch allein in concreto oder personlich, non in abstracto (wesenlich)... so wirt nieman verletz, und redt man ouch nit unwar.”

Luther, *Disp. (de div. et hum. Christi, 1540)*, p. 587, th. 9: „In divinis praedicatis seu idiomatibus non est differentia talis inter concreta et abstracta.”

<sup>3</sup> Augustinus ep. 137 III 11 (bij Seeberg DG II 252): „in illa ergo persona (sc. humana) mixtura est animae et corporis, in hac persona (sc. Christi) mixtura est dei et hominis.” Cf. *Symbolum Athanasianum* 35: „nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita deus et homo unus est Christus.”

<sup>4</sup> Seeberg DG II 230. In ongeveer denzelfden zin wordt het beeld gebruikt door Abaelard (Baltzer l.c. 24).

<sup>5</sup> L.c. SS II 2 166: „wie der gemeinen menschen lyb in der seel sinen bstand und enthalt hat, also hat die gantz menschheit Christi, lyb und seel, bstand und enthaltnuss in siner andren natur, der gottheit.”



van St. Victor van gevoelen, dat de eenheid der beide naturen van Christus nauwer is dan die van lichaam en ziel.<sup>1</sup>

In *Von den Konziliis und Kirchen* geeft Luther de dogmenhistorische toelichting, wanneer hij overgaat tot de bespreking van de concilies te Ephese en Chalcedon. Hij zegt, dat hij vroeger de dwaling van Nestorius niet had begrepen, maar met de roomsche auteurs eenvoudig dacht, dat Nestorius Christus voor niet meer dan een mensch had gehouden. Zekere tegenstrijdigheden in de berichtgeving hadden Luther echter te denken gegeven en doen besluiten, dat Nestorius in de *θεοτόκος*-kwestie „geboren” in grammaticalen of filosofischen zin opvatte. De dwaling van Nestorius bestond dus niet hierin, dat hij Christus voor een gewoon mensch hield, zelfs niet daarin, dat hij twee personen in Christus aannam; maar dit was zijn fout, dat hij de *communicatio idiomatum* niet wilde toegeven uit praemissen, waarmee hij toch zelf instemde.<sup>2</sup> Terwijl nu Nestorius de

<sup>1</sup> Hugo cf. Baltzer l.c. 49: „Die Verbindung zwischen Gott und Mensch ist so eng, dass Gott Mensch und der Mensch Gott genannt werden kann. Sie ist also enger als die zwischen Leib und Seele, denn diese reicht nicht zu, um ihretwillen den Leib Seele und die Seele Leib zu nennen.” (*Summa sententiarum* I 15, MSL 176 71.)

Luther, *Disp. (de div. et hum. Christi)*, p. 594. In antwoord op de tegenwerping: „at Deus non potest crucifigi aut pati,” zegt Luther: „Scio, cum nondum esset homo. Ab aeterno non est passus, sed cum factus est homo, est passibilis... Hic facta est unio personae. Da gehets ineinander humanitas et divinitas. Die unitas, die helts. Duas fateor naturas, sed non separari possunt. Hoc facit unitas, quae est maior et firmiter coniunctio quam animae et corporis, quia haec separantur, illa nunquam, immortalis natura divina et mortalis natura humana, sed unita in una persona.” 605: „Propinquissima similitudo est hominis natura. Nam sicut hoc constat duabus distinctis partibus, anima scilicet et carne, sic Christi persona constat duabus naturis unitis, sed tamen anima tandem mortuo homine separatur a carne.”

Cf. Calvin, *Institutio* (1536) CR I 66: „...non confusione substantiae, sed unitate personae. Id hominis exemplo intelligi potest, quem videmus duabus partibus constitutum, quarum neutra tamen alteri sic permixta est, ut non retineat naturae suae proprietatem.”

<sup>2</sup> WA 50 581 ss. — De definitie van *idioma* blijft in deze passage aan den formeelen kant: „*Idioma* heisst, was einer natur anhangt oder jr eigenschafft ist.” (587) Maar waar het Luther om te doen is, blijkt uit de woorden: „Ah, Herr Gott, von solchem seligen tröstlichem Artickel solt man ungezanckt, ungezweivelt in rechtem glauben jmer frölich sein, singen, loben und dancken Gott dem Vater fur solche unaussprechliche barmhertzigkeit, das er uns seinen lieben Son hat lassen uns gleich, mensch und bruder werden... Denn wir Christen müssen das wissen, wo Gott nicht mit in der woge ist und das gewichte gibt, so sincken wir mit unser schüssel zu grunde... Er künde aber nicht in die schüssel sitzen, Er müste uns gleich ein mensch werden, das es heissen künde, Gott gestorben, Gottes marter, Gottes blut, Gottes tod, Denn Gott in seiner natur kan nicht

praedicaten der menschelijke natuur niet wil toekennen aan de goddelijke, zondigt Eutyches in omgekeerde richting tegen de *communicatio idiomatum*.<sup>1</sup> Uit deze teekening van den christologischen strijd der oude kerk onder één gezichtspunt blijkt wel, hoeveel meer Luther in de *communicatio idiomatum* zag dan gewoonlijk geschiedt. Hij wil daarmee de „meer dan mathematische” vereeniging der twee naturen in de eene persoon van Christus beschrijven, ook afgezien van de consequenties, waartoe het avondmaalsconflict gedreven had.

Tegen deze consequenties had Zwingli en heeft later Calvijn aangevoerd, dat zij moesten leiden tot (docetisch) marcionisme.<sup>2</sup> Zij bedoelden daarmee, dat de luthersche theologie de ware menschheid van Christus niet tot haar recht deed komen. In het algemeen mag dit Luther stellig niet verweten worden. Niet alleen heeft Luther, gelijk moderne dogmenhistorici met ingenomenheid constateeren, ruimte gelaten voor een „natuurlijke ontwikkeling” van den mensch Jezus; maar vooral heeft hij er onvermoeibaar den nadruk op gelegd, dat er zonder Christus' ware menschheid niet van openbaring gesproken kan worden. De scholastiek zocht volgens Luther een Godskennis „van boven af”; hij stelde daar tegenover, dat wij door het Kind in Maria's schoot „van beneden aan” God leeren kennen.<sup>3</sup> Vele malen heeft de prediker Luther dit uitgesproken.<sup>4</sup> Maar wij keeren weer terug tot den professor, dien wij uit de *Disputationen* kennen.

De vraag is dan dus deze: wat is te verstaan onder de menschheid van Christus van de *communicatio idiomatum* uit? In de *disputatio* over Joh. 1, 14 sluit Luther zich aan bij de scholastieke onderscheiding tusschen *homo* in het algemeen en *homo* wanneer het op Christus

---

sterben, Aber nu Gott und Mensch vereinigt ist in einer Person, so heisst recht Gottes tod, wenn der mensch stirbt, der mit Gott ein ding oder eine Person ist.” (590) Daarom vindt Luther, dat men in Ephese nog veel te weinig heeft gedaan, omdat men zich slechts met één *idioma* heeft bezig gehouden.

<sup>1</sup> L.c. 595.

<sup>2</sup> Cf. boven p. 68<sup>o</sup>.

<sup>3</sup> Th. Harnack l.c. I 41 ss.

<sup>4</sup> B.v. in een preek over Joh. 17, 6b-8 (5 Sept. 1528) WA 28 122: „Si vis sapienter faren, inspice hunc textum, heb unten an nicht oben, Sihe an ista verba, tibi in corde sapiant, quae isti homini ex ore prodeunt. Si sunt tewe in corde tuo et nihil dulcius audis quam istius viri verba, so hebstu unten an, so furt er dich fein hinein et dicit: tu mihi datus, si mihi datus, es in celo scriptus, prius fuisti patris, nemo delebit nomen tuum, das heist recht gehandel, haec via, ut incipiamus in Christo an dem fleisch und blut, quod Schwermeri infestant. Et las die sorg faren was got mit dir dencke, face, ista praedicatio wird sich so fein finden. Das heis ich unten anfangen.”



wordt toegepast.<sup>1</sup> In het eerste geval beteekent het *persona per sese subsistens*, in het tweede *persona divina sustentans nostram humanam*. Dit *sustentare* wordt dan door Luther aldus toegelicht, dat immers van een blanke gezegd kan worden, dat hij de blankheid draagt (*sustentantem albedinem*). De meest krasse uitspraak in deze richting is wel deze, dat „mensch” in de theologie niet beteekent „op zichzelf bestaande persoon”, maar „een zekere goddelijkheid in Christus”.<sup>2</sup> Hier schijnen de Zwitsers gelijk te zullen krijgen met hun verwijt van docetisme. Men concludeere uit zulk een uitlating echter niet te snel en niet te veel. Want bij dezelfde gelegenheid verklaart Luther eenerzijds, dat „mensch” in de theologie iets anders is dan in den boom van Porphyrius, maar aan den anderen kant, dat toch naar waarheid gezegd kan worden, dat God mensch geworden is „gelijk hij en ik”.<sup>3</sup> En in het verder verloop der discussie komt Luther op voor de homooisie van de menschelijke natuur van Christus met de onze.<sup>4</sup>

Wat Luther niet zeide, beweerde Schwenckfeld. Deze was van meening, dat de leer van de *communicatio idiomatum* nog altijd onvoldoende recht doet aan de eenheid van de persoon van Christus.<sup>5</sup> Zelf leert hij, dat de menschheid van Christus geheel vergoddelijkt is en daarom geen schepsel meer genoemd kan worden. Luther vond hierin aanleiding tot de *disputatio de divinitate et humanitate Christi* (1540). Hij verdenkt Schwenckfeld van Eutychianisme<sup>6</sup>, maar komt verder nauwelijks meer op hem terug. Bij deze gelegenheid blijkt echter, wat Luther onder „mensch” verstaat, wanneer hij over Christus spreekt; hij denkt dan niet allereerst aan de menschelijke natuur, maar aan den éénigen Mensch, die naar zijn persoon God is.<sup>7</sup> „De menschheid (nl. van Christus) is geen persoon, maar natuur.”<sup>8</sup> Niettemin is het een ware menschheid; de veronderstelling, dat de

<sup>1</sup> *Disputationen*, p. 497.

<sup>2</sup> L.c. 508: „...homo in philosophia est persona subsistens, sed in theologia est quaedam divinitas in Christo.”

<sup>3</sup> 499.

<sup>4</sup> 516.

<sup>5</sup> Dorner l.c. II 1 626 s.; cf. Baur l.c. III 222 ss., 239 ss.

<sup>6</sup> 587, th. 31: „Sed occultus Eutyches habitat in talibus haereticis, negare paratis aliquando, verbum esse carnem factum.”

<sup>7</sup> 598: „Omnis homo, qui non est personaliter Deus sicut Christus, habet concupiscentiam, sed Christus homo non habet, quia est personaliter Deus, et in conceptione purgata tota illa caro et sanguis Mariae est, ut nihil peccati sit reliquum.”

<sup>8</sup> 599.

menschheid in Christus een *accidens* zou zijn, wordt als onheilig afgewezen.<sup>1</sup>

In de thesen had Luther den vinger gelegd bij den regel uit het *Te Deum*, die spreekt van aannemen van een mensch in plaats van aannemen van de menschheid.<sup>2</sup> Reeds bij Irenaeus en Tertullianus komt het gebruik van *homo* in den zin van *humanitas* voor.<sup>3</sup> Later spreken Hilarius en Augustinus van *assumptio hominis*, maar denken daarbij meer dan Irenaeus en Tertullianus aan een individueelen mensch.<sup>4</sup> De adoptiaansche strijd in de achtste eeuw bracht in dit opzicht de noodige klaarheid. Petrus Lombardus spreekt onbevungen met Abaelard van *Verbum habens hominem* en *assumptio hominis*<sup>5</sup>, maar zijn eigen opvatting der incarnatie werd als „nihilianisme” afgekeurd. Daaruit kan men zien, hoe weinig men de in het Westen overgeleverde formule op de letter moet nemen, gelijk Thomas terecht betoogt; men moet „mensch” opvatten als „menschelijke natuur”<sup>6</sup>. — Nu vraagt een van Luthers opponenten, waarom deze onderscheid maakt tusschen „mensch” en „menschheid” in het spreken over Christus. Luther antwoordt: „mensch” beteekent een per-

<sup>1</sup> 605: „Propositiones de accidentibus hominis et Dei in Christo non sunt castae, ideo parce loquendum et standum in unitate.”

<sup>2</sup> 587, th. 11 s.: „Symbolum canit: Tu ad liberandum suscepturus hominem; idem saepe facit Augustinus. Cum regula (ut videatur) dicendum dicit: Tu ad liberandum suscepturus humanitatem seu humanam naturam.” — Geen der opponenten heeft bezwaar gemaakt tegen Luthers onjuist gebruik van dezen regel, die in het *Te Deum* aldus luidt: „Tu ad liberandum suscepisti hominem.” (K. Simrock, *Lauda Sion*, Stuttgart 1868<sup>2</sup>, p. 16; vertaald: „Gij naamt het op U den mensch te bevrijden.”)

<sup>3</sup> Irenaeus, *Adversus haereses* V xiv 1, ed. Harvey II 360: in 2 Cor. 4, 11 „Apostolus in Domino Jesu Christo usus est carnis et sanguinis nomine... uti hominem eius statueret.”

Tertullianus, *Adversus Praxean* 30, CSEL 47 287: „haec vox carnis et animae (sc. Mt. 27, 46), id est hominis, non sermonis nec spiritus, id est non dei, propterea emissa est, ut impassibilem deum ostenderet, qui sic filium reliquit, dum hominem eius tradiderit in mortem.”

<sup>4</sup> Seeberg DG II 247, 252<sup>1</sup>. — Merkwaardigerwijze komt ook bij Gregorius van Nazianze een enkele maal de uitdrukking *ἄνθρωπος προσληφθείς* voor (ep. 101, 3; 5, MSG 37 177 s.).

<sup>5</sup> Cf. Seeberg DG III 262; Baltzer l.c. 65 s.

<sup>6</sup> *Summa* III qu. 4 art. 3 ad 1: „Huiusmodi loquutiones non sunt extendendae tamquam proprie, sed pie sunt exponendae, ubicunque a sacris doctoribus ponuntur, ut dicamus hominem assumptum, quia eius natura assumpta est, et quia assumptio terminata est ad hoc, ut Filius Dei sit homo.” — Fraai is de onderscheiding van Hugo van St. Victor, *Summa sent.* I 15, MSL 176 71: de Logos nam niet *aliquem hominem*, maar *simpliciter hominem* aan; „itaque non assumpsit hominem qui prius esset, sed assumendo creavit.”



soon, „menschheid” een (verschijnings-)vorm; wanneer men de woorden van het *Te Deum* letterlijk neemt, komt men tot twee personen.<sup>1</sup> De opponens voert aan: de menschheid van Christus is geen abstractie, maar een concreet en volkomen mensch-zijn. Luther wil evenwel dezen kant niet uit. Hij sluit zich liever aan bij de gebruikelijke opvatting, dat „mensch” in den bewusten regel van het *Te Deum* in abstracten zin moet worden genomen: er is niet bedoeld een op zichzelf bestaande persoon, maar een aangenomen natuur.<sup>2</sup>

Met het middeleeuwsche nihilisme heeft Luthers gedachten-gang niet direct te maken. Dat ging van een andere probleemstelling uit, namelijk van de vraag, of Christus in de menswording „iets” (*aliquid*) geworden is, dat Hij tevoren niet was. Eerder zijn Luthers beschouwingen verwant aan de cyrillische leer van de anhypostasie van de menschelijke natuur van Christus. Deze leer laat aan „de menschelijke persoonlijkheid van Jezus” geen ruimte over, gelijk men meermalen spijtig heeft opgemerkt. In plaats van het te betreuren kan men ook met Brunner „de geestelijke trefzekerheid en fijnheid dezer bepaling bewonderen”<sup>3</sup>. De antihumanistische tendens van het dogma komt op dit punt duidelijk naar voren, en het is geen wonder dat Erasmus het maar zooveel mogelijk wilde laten rusten. De negentiende eeuw heeft een humanistische interpretatie willen geven van de menschheid van Christus; maar „menschheid” beteekent dan iets heel anders dan in het dogma. Het beroep op Luther gaat niet op; want Luther heeft tegen het humanisme en voor het dogma gekozen, en wel voor het dogma in de grieksche lezing. In onderscheiding van de latijnsche is deze lezing de meer existentiële en de minder persoonlijke. In het volgende hoofdstuk zullen wij gelegenheid krijgen op te merken, dat Luther deze onpersoonlijke Christologie ook min of meer moet loslaten in de prediking. Zij toont haar bezwaren het meest in de luthersche avondmaalsleer, welke oostersche existentialiteit niet zuiver in overeenstemming is met het door Luther zelf beleden woord-karakter der openbaring Gods.

<sup>1</sup> *Disputationen*, p. 606.

<sup>2</sup> 607 s.: „Ibi respondent omnes: homo accipitur ibi abstracte, id est, humanitatem, quae non est subsistens, sed assumpta. Homo autem non significat assumptam, sed existentem personam. Ergo aliter significat in Christo homo; Christus homo, id est, persona divina, quae suscepit humanam naturam, persona enim non suscepit personam.”

<sup>3</sup> E. Brunner, *Der Mittler*, Tübingen 1930<sup>2</sup>, p. 283.

3.<sup>1</sup> In de definitieve uitgave der *Institutio* heeft Calvijn de Christologie in engeren zin behandeld in drie achtereenvolgende hoofdstukken. Om redenen van practischen aard volgen wij ditmaal niet de chronologie, gelijk in de vorige paragraaf bij de bespreking van de Triniteitsleer, maar de dispositie, welke Calvijn zelf aan de stof heeft gegeven. Daarna moet dan alleen nog de kwestie-Stancarus, die eerst na de afsluiting der *Institutio* aan Calvijn werd voorgelegd, ter sprake komen. In hoofdstuk XII van het tweede boek der *Institutio* zet Calvijn uiteen, dat Christus, om het ambt van Middelaar te vervullen, mensch moest worden; en het is vooral Osiander, tegen wien de hervormer zich hier uitspreekt. Het dertiende hoofdstuk geeft de beschouwing omtrent de ware menschheid van Christus, in tegenstelling met Menno Simons' leer van de menschwording. Hoofdstuk XIV behandelt de vereeniging der twee naturen in één persoon; hier worden Blandrata en vooral Servet bestreden.

a. Allereerst overweegt Calvijn de vraag naar de noodzakelijkheid der menschwording.<sup>2</sup> Dat is geen vraag, die hij zelf opwerpt; zij wordt geciteerd als een traditioneele kwestie, waarover Calvijn dus in een theologisch handboek, als de *Institutio* tenslotte werd, ook wel iets moest zeggen. Calvijn stelt, dat deze noodzakelijkheid niet was „een eenvoudige (zooals men dat pleegt te noemen) of absolute noodzakelijkheid; maar zij vloeide voort uit het hemelsche besluit, van hetwelk de zaligheid der menschen afhing. Verder stelde de goedertieren Vader vast datgene, wat voor ons het beste was.” Dat was, tengevolge van onze zondigheid, de menschwording van den Zoon, de komst van den Immanuel. „Anders zou geen nabuurschap dichtbij genoeg en geen verwantschap sterk genoeg zijn, dat wij daaraan de hoop mochten ontleenen, dat God met ons woonde.” In 1 Tim. 2, 5 had Paulus evengoed den Middelaar Gods en der menschen God kunnen noemen; „maar omdat de Geest, Die door zijn (nl. Paulus') mond sprak, onze zwakheid kende”, is het woord „mensch” genomen, dat dus Gods nabijheid tot de menschen uitdrukt.

Daarna betoogt Calvijn, dat er geen Middelaar zou zijn om ons in de genade Gods te herstellen, „indien niet de Zoon Gods tevens Zoon des menschen werd, en het onze zoo aannam, dat Hij het Zijne op ons overbracht, en wat van nature het Zijne was, door genade tot

<sup>1</sup> Dorner l.c. II 1 718 ss.; Aalders l.c. 179 ss.; Emmen l.c. 31 ss.

<sup>2</sup> *Inst.* II xii 1.



het onze maakte".<sup>1</sup> God en mensch moest de Verlosser zijn om de machten van zonde en dood te overwinnen.

„Het andere hoofdpunt van onze verzoening met God was dit, dat de mensch, die zichzelf door zijn ongehoorzaamheid verdorven had, als middel daartegenover zijn gehoorzaamheid moest stellen, aan Gods oordeel genoeg moest doen en de straffen voor de zonde moest betalen. Zoo is dus onze Heere verschenen, heeft de persoon van Adam aangedaan, zijn naam aangenomen om in zijn plaats den Vader gehoorzaam te zijn, om ons vleesch tot een prijs der voldoening voor het rechtvaardig oordeel Gods te stellen, en in dat vleesch de straf, die wij verdiend hadden, te betalen.”<sup>2</sup> Dat geschiedde „door de kracht der andere natuur”. „Wie dus Christus of van Zijn Godheid, of van Zijn menschheid berooven, die verminderen of Zijn majesteit en heerlijkheid, of zij verduisteren Zijn goedheid. Maar aan den anderen kant zijn zij niet minder onrechtvaardig tegenover de menschen, wier geloof zij op die manier aan het wankelen brengen en terneder werpen, hetwelk slechts staande kan blijven, wanneer het op dit fundament steunt.”

Niet geheel ten onrechte zegt Wernle, dat Calvijn de vraag naar de beteekenis van de Godheid van Christus beantwoordt in den geest van Athanasius, en de andere naar die der menschheid meer op de wijze van Anselmus.<sup>3</sup> Men denke zich de aansluiting aan Anselmus echter niet al te nauw. Wel komen in de geciteerde passage de woorden voldoening en straf voor; maar het typisch-anselmiaansche dilemma (*aut satisfactio aut poena*<sup>4</sup>) ontbreekt bij Calvijn. Anselmus' satisfactieeler is eerder via Melanchthon in het protestantisme opgenomen.<sup>5</sup> De logische deductie van de noodzakelijkheid van mensch-

<sup>1</sup> *Inst.* II xii 2. — Cf. Luthers beroemde woorden in een brief aan Spenlein d.d. 8 April 1516: „Disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: tu, Domine Ihesu, es iustitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumpsisti meum et dedisti mihi tuum; assumpsisti quod non eras et dedisti mihi quod non eram.” (*Luthers Briefwechsel* ed. Enders, I 29.) *Sermo in Natali Christi* (1514) WA 1 28: „nostra assumpsit ut conferret nobis sua.”

<sup>2</sup> *Inst.* II xii 3.

<sup>3</sup> P. Wernle, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, III *Calvin*, Tübingen 1919, p. 40. — Voor de parallelie en het onderscheid tusschen Athanasius en Anselmus cf. Seeberg DG III 231 s.

<sup>4</sup> Anselmus, *Cur Deus homo* I 15, MSL 158 381.

<sup>5</sup> Cf. O. Ritschl, *DG des Protestantismus* II 265 ss.; Seeberg DG IV 2 468. — Ten onrechte interpreteert Seeberg (l.c. 587) *Inst.* II xvi 3 en xvii 2 in direct anselmiaanschen zin. Cf. K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*,

wording, gelijk deze bijvoorbeeld later ook weer in de vragen 12—17 van den Heidelbergischen Catechismus wordt gegeven, komt bij Calvijn niet voor. Een redeneering „afgezien van Christus... alsof niets van Hem geweten werd”<sup>1</sup> is bij Calvijn even ondenkbaar als bij Luther.<sup>2</sup> Waar het Calvijn om te doen is, kan men zien aan het laatste citaat in de vorige alinea. Het gaat hem om de majesteit en de goedheid van Christus en om het geloof van de menschen.

De §§ 4—7 van dit hoofdstuk der *Institutio* dienen ter weerlegging van Osianders meening, dat Christus ook mensch geworden zou zijn, wanneer Adam niet in de zonde gevallen was.<sup>3</sup> Dorner is van gevoelen, dat deze opvatting diepe wortels heeft in het verleden der kerk: hij noemt Irenaeus, Tertullianus en Athanasius.<sup>4</sup> Calvijn blijft dicht bij de waarheid, wanneer hij opmerkt, dat „deze kwestie... vroeger slechts oppervlakkig door weinigen is aangeroerd”<sup>5</sup>. Zeker is, dat de

---

I Luther, Tübingen 1927<sup>4,6</sup>, p. 69<sup>4</sup>: „Die in der katholischen Kirche geltende Auffassung des Werkes Christi hat Luther nach zwei Seiten hin durchbrochen: 1. Hat er den Tod Christi streng als Strafe verstanden...” In het dilemma „*aut satisfactio aut poena*” wordt „das Zweite... von Anselm für unmöglich erklärt. Luther dagegen findet gerade in ihm die wahre Bedeutung des Todes Christi.” Blijkens de boven geciteerde passage uit *Inst. II xii 3* denkt Calvijn zoowel aan voldoening als aan straf.

<sup>1</sup> Anselmus, *Cur Deus homo, Praefatio*, MSL 158 360.

<sup>2</sup> Het is bekend, dat Karl Barth in den eersten druk der *Dogmatik (Die Lehre vom Worte Gottes)*, München 1927, p. 226) het weer met een zekere nadrukkelijkheid voor zulk een theologische methode opgenomen heeft. Maar ik vraag mij af, of de restrictie, dat zij slechts in den *coniunctivus* der dogmatische bezinning toegepast mag worden (l.c. 227), ook Anselmus voor den geest gestaan heeft.

<sup>3</sup> A. Osiander, *An Filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introvisset in mundum...*, Montereio Prussiae 1550. — Cf. Baur l.c. III 243 ss.; Aalders l.c. 178 s.; Emmen l.c. 34 ss.

<sup>4</sup> L.c. 432 ss. — Dorner geeft (435<sup>4,8</sup>) voor Irenaeus op de plaatsen *Adversus Haereses III xviii 7* (Harvey II 101; III xix 6) en *V xvi 2* (Harvey II 368 s.). Maar in beide passages is sprake van de verlossing uit zonde en ongehoorzaamheid, in de eerste zelfs verbonden met een beschouwing over de aanklagende functie der mozaïsche wet geheel op de wijze der reformatoren. — Inzake Tertullianus staat Dorner wel iets sterker in zijn beroep op *De resurrectione carnis 6* (cf. Dorner l.c. I 579). — Voor Athanasius daarentegen denke men aan de tweede *oratio contra Arianos 75* ss., *MSG 26 305* ss., waar de kerkvader vrijwel op dezelfde wijze als Calvijn (*Inst. II xii 1*) spreekt over het eeuwig besluit tot de menschwording tot heil der menschheid.

<sup>5</sup> *Inst. II xii 5*. — Osiander zelf beroept zich op Alexander Halesius, Duns Scotus en Picus Mirandula. Dat de kwestie nog leeft in de R.K. theologie, bewijst b.v. het artikel van fr. Romualdus o.m. cap., *Het motief der H. Menschwording bij Thomisten en Scotisten*, in *Studia Catholica* 1937, p. 1 ss. Hier treft men dezelfde motiveering aan als bij Osiander, onder beroep op dezelfde Irenaeus-plaats (*III xviii 7*) als bij Dorner.



opvatting van Osiander een cosmologische speculatie in zich bevat, die door het dogma in den zin van Athanasius juist is afgestooten. Calvijn beweegt zich geheel op de classieke lijn: wel is ook in den staat der rechtheid Christus het Hoofd van engelen en menschen, „maar aangezien de geheele Schrift roept, dat Hij met ons vleesch bekleed is om een Verlosser te worden, getuigt het van al te groote lichtvaardigheid een andere oorzaak of een andere bedoeling uit te denken”<sup>1</sup>. Telkens keert in dit verband de waarschuwing tegen een verkeerde nieuwsgierigheid terug. En waar Osiander meent, dat aan Christus' eer wordt tekort gedaan door een zuiver soteriologische opvatting der incarnatie — „want dan zou Hij slechts bij geval geboren zijn, namelijk om het verloren menschelijk geslacht weder op te richten” —, daar antwoordt Calvijn: „Wanneer echter Paulus Hem den tweeden Adam noemt, stelt hij tusschen den eersten oorsprong van den mensch en de wederoprichting, die wij door Christus verkrijgen, den val, waaruit de noodzakelijkheid om de natuur in haar vroegeren staat te herstellen voortkwam.” Van een ontologische speculatie over het beeld Gods in Adam en in Christus wil Calvijn niet weten. „Indien deze eenvoudigheid Osiander te min is, moet hij Christus berispen.”<sup>2</sup>

b. Wanneer Calvijn in het volgende hoofdstuk over de ware menschheid van Christus zal spreken, noemt hij al dadelijk als tegenstander der zuivere leer Marcion, die aan Christus slechts een schijnlichaam toekende, en Manichaeus, die spreekt van een lichaam uit de lucht.<sup>3</sup> De ongenoemde tegenstander is evenwel een tijdgenoot: Menno Simons; en dit hoofdstuk der *Institutio* is een bijna woordelijke overname van een groot gedeelte van een brief van Calvijn aan Micronius over Menno's incarnatieleer.<sup>4</sup> Menno verzet zich tegen de leer van de aanneming der menschheid door Christus; er staat immers, dat Hij mensch geworden is. Had hij een gegeven menschheid aangenomen, dan zou dat slechts de zondige adamitische kunnen zijn. Veeleer is de menschheid van Christus niet eenvoudig gelijk aan de onze, maar van hemelschen oorsprong; het eeuwige Woord gaf Zijn grootheid en heerlijkheid op en veranderde Zich in de kiem van een

<sup>1</sup> *Inst.* II xii 4.

<sup>2</sup> *Inst.* II xii 7.

<sup>3</sup> *Inst.* II xiii 1 s.

<sup>4</sup> CR 10 A 167 ss. — Over Menno's opvatting van de menschwording cf. Dorner l.c. II 1 637 ss.; Aalders l.c. 191.

mensch, die door een volkomen ontwikkeling de oorspronkelijke hoogte weer bereikte.<sup>1</sup> Daarom legt Calvijn in zijn verweer den nadruk op die Bijbelplaatsen, welke van de menschelijke, davidische afkomst van Jezus spreken. Verder citeert de hervormer eenige teksten, die van de zwakheid des vleesches van Christus getuigen. En dan blijkt, welke beteekenis juist de leer der aanneming van het vleesch heeft. „Want indien Christus niet eenzelfde natuur des lichaams had als wij, zou de redeneering zinledig zijn, die Paulus met zoo grooten nadruk houdt (1 Cor. 15, 13), dat, indien Christus opgestaan is, ook wij zullen opstaan; en indien wij niet opstaan, dat dan ook Christus niet opgestaan is.”<sup>2</sup> De ware menschheid van Christus beteekent dus de realiteit der verlossing. Waar nu Menno op één lijn komt met Marcion en Manichaeus, daar verschijnt als vanzelf Calvijn in de nabijheid van den weerlegger der oude kerkelijke ketterijen: Irenaeus. Niet aan Nestorius, maar aan den bisschop van Lyon worden wij herinnerd, wanneer wij Calvijns Christologie zoeken te verstaan in verband met die der oude kerk.<sup>3</sup> Wat hier tegen Menno's spiritualisme wordt ingebracht, doet sterk denken aan Irenaeus' leer van de *recapitulatio*.

De incarnatie bewerkt dus een reële lotsgemeenschap tusschen Christus en ons. Maar Calvijn vat dit niet zoo geheel in den zin van de grieksche *patres* op als Luther. „Vleesch” heeft in het gereformeerde protestantisme een minder existentiëlen klank. „Het vleesch van Christus beteekent niet: zonde in absoluten zin, maar menschheid.”<sup>4</sup> Als dan ook Menno aanvoert, dat in de gebruikelijke incar-

<sup>1</sup> Dorner l.c. — Menno beriep zich o.a. op Phil. 2, 7. Noch Luther (*Köstlin, Luthers Theologie* II 137; Th. Harnack, *Luthers Theologie* II 163 ss.), noch Calvijn (*Inst.* II xiii 2; *Defensio.... contra errores Serveti* CR 8 483; *Comm. in Phil.* (1548; 2,7) CR 52 26 s.) leggen deze plaats uit, alsof zij spreekt van den praëxistenten Logos.

<sup>2</sup> *Inst.* II xiii 2.

<sup>3</sup> Cf. Brunner, *Der Mittler*, p. 219 ss. — De bedenking van Prof. Aalders (l.c. 138 s.) tegen een onderdeel van Brunners teekening onderstreept de overeenkomst tusschen Irenaeus en Calvijn in den nadruk op Christus' mensch-zijn.

<sup>4</sup> Noordmans, *Geestelijke Perspectieven*, p. 28. — Cf. echter Calvijns *Comm. in Ev. Joh.* (1553; 1,14) CR 47 13: „Ostendere voluit ad quam vilem et abiectam conditionem Dei filius nostra causa ex coelestis suae gloriae celsitudine descendere. Scriptura quum de homine contemptim loquitur, carnem appellat. Quum autem tanta sit distantia inter spiritualem Sermonis Dei gloriam, et putidas carnis nostrae sordes, eousque tamen se filius Dei submisit, ut carnem istam tot miseris obnoxiam susciperet.” Maar terstond ook weer vervolgt de hervormer: „Caeterum caro minime hic pro corrupta natura accipitur (ut saepe apud Paulum), sed pro homine mortali.”



natie-leer de goddeloozen — om zoo te zeggen: automatisch — broeders van Christus worden, dan geeft Calvijn dat niet toe. „Want het geloof wordt er tusschen geplaatst.”<sup>1</sup>

c. Hoofdstuk XIV brengt het resultaat van den strijd met Servet. Maar voordien worden de algemeene beschouwingen uit de vorige edities der *Institutio* voorgedragen.<sup>2</sup> Christus is niet in vleesch veranderd, of met vleesch vermengd, „maar heeft zich uit den schoot der maagd een tempel gekozen”.<sup>3</sup> „Hij, die de Zoon Gods was, is de Zoon des menschen geworden, niet door vermenging van wezen, maar door de eenheid der persoon.” De beste verduidelijking is die door vergelijking met de onvermengde eenheid van lichaam en ziel. Calvijn gebruikt dit beeld dus op de wijze van Cyrillus; het dient hem ook ter toelichting van de figuur der *communicatio idiomatum*, welke door Calvijn wordt ingevoerd bijna in de veelzeggende beteekenis, die Luther eraan toekent,<sup>4</sup> maar verder voornamelijk toegepast in den zin van een gemeenschap van praedicaten, dus als een hermeneutische regel<sup>5</sup>. Toch zijn we bij Calvijn in een geheel andere gedachtenwereld dan die der zwingliaansche *alloeosis*. Want het gaat Calvijn in de

<sup>1</sup> *Inst.* II xiii 2.

<sup>2</sup> In de editie van 1539 zijn weer eenige door P. Barth en Niesel niet genoteerde wendingen uit de *Confessio de Trinitate propter calumnias P. Caroli* CR 9 706 s. opgenomen, nl. *Opp. sel.* III 458 (19–24); 459 (6–9); 460 (28)–461 (1); 463 (16–18).

<sup>3</sup> *Inst.* II xiv 1. De passage, waarin het woord *templum* voorkomt, is van 1539. Later heeft Calvijn het min of meer teruggenomen, hoewel hij het in de *Institutio* van 1559 toch weer liet staan. Cf. *Ad quaestiones Blandratae responsum* (1558) CR 9 332: „Sermo enim caro factus dicitur, quia carnem induit, ut qui aeternus erat Deus, idem homo quoque mortalis esset: nec solum ut humanitas templum esset deitatis, sed ut naturis duabus in unam personam unitis, ille per quem eramus creati, idem esset et redemptor noster.” (Men lette op al de irenaeische formules, welke Calvijn hier geheel onopzettelijk toepast.)

<sup>4</sup> *Inst.* II xiv 1 i.f. (cf. CR 9 707): „Atque istam quidem duplicis naturae coniunctionem, quae in Christo subest, tanta religione exprimunt, ut eas quandoque inter se communicant; qui tropus veteribus *ἰδιωματων κοινονια* dictus est.” Cf. boven p. 72<sup>1</sup>.

<sup>5</sup> *Inst.* II xiv 2; *Conf. de Trinitate* CR 9 707; *Ad. qu. Blandratae resp.* CR 9 332; *Defensio... c. err. Serveti* CR 8 561. — Daarom komt het mij voor, dat Emmen (l.c. 43 ss.) aan de figuur der *communicatio idiomatum* bij Calvijn een te groote plaats geeft. — Cf. W. Niesel, *Calvins Lehre vom Abendmahl*, München 1935, p. 85<sup>96</sup>: „Wenn Calvin diesen Ausdruck gebraucht, dann versteht er darunter nicht wie die späteren Dogmatiker, dass die Eigentümlichkeiten einer Natur der ganzen Person Christi zugeschrieben werden, sondern dass sie der anderen Natur zugeschrieben werden... Allerdings kennt Calvin auch das, was die späteren mit der *communicatio idiomatum* meinten, aber er nennt es nicht so.”

Christologie om de gestalte van den Godmensch, Immanuel. „Het allerduidelijkst verklaren het waarachtige wezen van Christus die plaatsen, die beide naturen tezamen nemen, zooals er in het Evangelie van Johannes zeer vele zijn.”<sup>1</sup> Hierop hebben de ouden te weinig acht geslagen, doordat zij niet letten op de persoon van den Middelaar, en zoodoende tot monophysitische beschouwingen kwamen. „God geopenbaard in het vleesch” — dat is de formule, die in Calvijns geschriften uit de jaren 1558—’61 telkens terugkeert.<sup>2</sup>

Het is opmerkelijk, dat Calvijn, wiens chalcedonensische orthodoxie toch onverdacht is, wanneer hij zeggen wil wat hem eigenlijk beweegt, een bijbelsche uitdrukking kiest, die als christologische formule zoo archaisch aandoet. Calvijn heeft haar zelf allerminst in tegenstelling tot het Chalcedonense geïnterpreteerd of bedoeld; maar door zijn keuze wijst hij aan, welk een daad Gods de menschwording van Christus was. De figuur van de *communicatio idiomatum* eenerzijds (vooral wanneer deze al te zeer met het oog op de consequenties voor de avondmaalsleer op den voorgrond wordt gesteld), maar niet minder de terminologie van Chalcedon aan den anderen kant — beide loopen zij gevaar in een statischen zin te worden opgevat, waardoor dan de incarnatie niet meer duidelijk als een openbaring Gods wordt gezien. Juist op dit punt onderscheidt zich de theologie van Irenaeus van die der latere grieksche en der middeleeuwsche kerk.<sup>3</sup> Wanneer tenslotte de consequentie uit de sacramentele Christologie wordt getrokken in de leer, dat de incarnatie in de kerk wordt voortgezet, dan is er van het openbaringskarakter der

<sup>1</sup> *Inst.* II xiv 3. — Cf. *Ad qu. Blandratae resp.* CR 9 332: „Ubi de Christo loquitur scriptura, nunc quae propria sunt humanae naturae, nunc quae in solam deitatem competunt, ei tribuit: saepius vero complectitur utramque naturam, et mediatoris personam describit. Itaque prudenter consideranda sunt elogia, quae nec homini, nec Deo seorsum conveniunt, sed Deo manifestato in carne: qualia fere sunt quae leguntur in Evangelio Ioann. a 3. cap. usque ad 18.” Evenzoo *Brevis admonitio ad fratres polonos de triplici essentia in Deo* (1563) CR 9 637.

<sup>2</sup> *Ad qu. Blandratae resp.* CR 9 326; 329; 330; 332. *Resp. ad fr. polonos* CR 9 339 s. *Responsio ad nobiles polonos et Franciscum Stancarum de controversia mediatoris* (1561) CR 9 350. *Impietas V. Gentilis detecta* CR 9 370; 372; 373; 404. — Ook in de *Defensio... c. err. Serveti* van 1554 komt de uitdrukking een enkele maal voor, maar hier is de frequentie nog veel geringer (CR 8 482; 561).

<sup>3</sup> Cf. *Adversus Haereses* III xviii 7 (Harvey II 101; III xix 6): het werk van den Middelaar is „Θεῶ μὲν παραστήσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν Θεόν.” VI 1 (Harvey II 314): „Non enim aliter nos discere poteramus quae sunt Dei, nisi magister noster, Verbum existens, homo factus fuisset.”



menschwording niet zoo heel veel meer overgebleven. Hieraan kan men zien, hoe wezenlijk, hoe principiëel en hoe juist de reformato-  
rische, bepaaldelijk de gereformeerde, aansluiting was aan het dogma  
der oude kerk. Zelfs de zoo belangrijke en door Calvijn hoog geschatte  
formules van Chalcedon zijn voor hem niet meer dan hulpmiddelen,  
die met name in het avondmaalsconflict goede diensten hebben be-  
wezen, en die ook tegenover Servet zeer van pas komen, maar die  
toch geen andere functie hebben dan dat zij de oude belijdenis van de  
openbaring Gods in het vleesch voor verkeerde interpretatie moeten  
behoeden. Alwat Calvijn over de naturen van Christus zegt, staat in  
verband met de leer van Zijn werk. Vandaar de treffende opmer-  
king tegen Eutyches: evenzeer als wij ertegen moeten waken, dat wij  
met Nestorius de twee naturen van Christus zouden uiteenrukken,  
evenzoo „moeten wij ons hoeden voor de dwaasheid van Eutyches,  
opdat wij niet, terwijl wij de eenheid van persoon willen bewijzen,  
beide naturen te niet doen”.<sup>1</sup>

Het zijn vooral twee bezwaren, welke Calvijn inbrengt tegen de  
christologische theorieën van Servet. Zij correspondeeren met diens  
drie grondformules: 1. de mensch Jezus is Christus; 2. de mensch  
Jezus is de zoon van God; 3. de mensch Jezus is God.<sup>2</sup> En zij beant-  
woorden Servets omschrijving van zijn bedoeling tijdens de proce-  
dure in Genève: „Mijn geheele opzet was, dat deze naam Zoon in de  
Heilige Schrift in eigenlijken zin wordt toegekend aan den mensch,  
die Zoon is, evenals Hem in eigenlijken zin de naam Jezus wordt toe-  
gekend, en de naam Christus.”<sup>3</sup> Zoowel in de *Institutio* als in de  
*Defensio* heeft Calvijn voor de eigenlijke speculatie van Servet in het  
minst geen belangstelling, wellicht ook weinig begrip, maar in ieder  
geval slechts korte woorden van afwijzing. Na de weerlegging in het  
hoofdstuk der *Institutio*, dat wij hier bespreken, geeft de hervormer  
nog een paragraaf, waarin een aantal van Servets „gruwelijke en  
monsterachtige opvattingen” wordt opgesomd, besloten door de op-  
merking: „Uit deze korte vermelding van den inhoud zullen ver-  
standige lezers opmaken, dat door de sluwe omwegen van dezen  
onreinen hond de hoop op de zaligheid geheel uitgedoofd is.”<sup>4</sup> De

<sup>1</sup> *Inst.* II xiv 4.

<sup>2</sup> Trechsel l.c. I 81; Tollin l.c. I 8; Wolf l.c. 454.

<sup>3</sup> *Responsio ad articulos Ioannis Calvini in Calvijns Defensio* CR 8 507.

<sup>4</sup> *Inst.* II xiv 8. — In deze passage blijkt ook, waarom Calvijn het woord *templum* liet staan in II xiv 1 (cf. boven p. 82<sup>3</sup>): „Nam si caro esset ipsa divinitas, desineret esse eius templum.”

hoop op de zaligheid, de majesteit en goedheid van Christus, het geloof van de menschen — deze zijn het die verloren gaan, wanneer men de zuivere leer prijsgeeft. Daarom acht Calvijn zijn roeping ten opzichte van de beschouwingen van Servet vervuld, als hij heeft aangewezen, op welke fundamenteele punten Servet met de rechte leer in conflict komt.

Ten eerste dan is Servets „sluwheid daartoe gericht, dat de onderscheiding der beide naturen van Christus te niet gedaan wordt, en dat Christus iets is, uit God en mensch saamgemengd, maar toch niet geacht wordt te zijn God en mensch.”<sup>1</sup> Het is de opmerking, die Calvijn ook met betrekking tot Eutyches maakt; in een ouder fragment der *Defensio* wordt zij reeds *ipsissimis verbis*, als in de *Institutio* tegen Eutyches, gericht tegen Servet.<sup>2</sup> Calvijn erkent wel, „dat de Middelaar, die uit de maagd geboren is, in eigenlijken zin Gods Zoon is”. Maar als mensch is Hij dat, „omdat Hij als het Woord, vóór de tijden uit den Vader geworden, door een hypostatische vereeniging de menschelijke natuur aangenomen heeft. Een hypostatische vereeniging noemden de ouden een vereeniging, die uit twee naturen één persoon tot stand brengt. En die uitdrukking is uitgevonden om de dwaasheid van Nestorius te weerleggen.”<sup>3</sup> *Unio hypostatica* sluit dus voor Calvijn zoowel de vermenging als de scheiding der beide naturen van Christus uit; en zij sluit zoowel de vereeniging als de onderscheiding daarvan in. Zij kan gelden als de korte samenvatting van de chalcedonensische belijdenis, hetgeen daaruit blijkt, dat de chalcedonensische wendingen telkens in dit verband bij Calvijn terugkomen. God is geopenbaard in het vleesch; maar God is niet zonder meer vleesch, gelijk Servet wil. En het vleesch is niet zonder meer God, zooals Servet leert. Het is dat zelfs niet in de persoon van Christus, in Wiens werk „elke natuur haar eigen plaats en taak heeft”<sup>4</sup>. Gelijk tusschen God en mensch verbindend het geloof wordt geplaatst als een daad des menschen, zoo komt tusschen de goddelijke en de

<sup>1</sup> *Inst.* II xiv 5.

<sup>2</sup> *Calvini responsio ad primam quaestionem Serveti in Defensio* CR 8 482; „agnoscimus... in uno Christo Dei maiestatem et humilitatem hominis: essentiam aeterni Dei et naturam hominis creatam. Tu illas miscendo utramque destruas.” Over de vergelijking van Servet met Eutyches cf. boven p. 61<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> *Inst.* II xiv 5; cf. *Defensio* CR 9 561. Hier wordt de *unio hypostatica* in verband gebracht met de *communicatio idiomatum*, waarvan Servet ook niets wilde weten. „Servetus autem coelum terrae miscens, quid sibi velit hypostatica unio ignorat.”

<sup>4</sup> Aalders l.c. 180 s.



menschelijke natuur van Christus verbindend de *unio hypostatica* als een vrije daad van den Zoon Gods.

Het tweede bezwaar van Calvijn tegen Servet is, dat deze het Zoonschap van Christus om zoo te zeggen eerst laat beginnen in de menschwording, waardoor zoowel de eeuwige generatie wordt ontkend als de ware menschheid uit Adams geslacht.<sup>1</sup> Servets trinitarische dwaling heeft dus voor de Christologie dezelfde funeste gevolgen als de eigenlijk christologische.

d. Augustinus heeft gezegd, dat Christus Middelaar is door Zijn menschheid.<sup>2</sup> Petrus Lombardus heeft dit uitgewerkt in dien zin, dat wij door de menschheid van Christus verzoend zijn met de geheele Triniteit, dus ook eerder met dan dóór den Zoon naar Zijn Godheid. Het Middelaarschap bestaat in de gehoorzaamheid, welke door God (Die Zich immers ook zonder Middelaar met ons had kunnen verzoenen) als bemiddelende praestatie wordt aangemerkt.<sup>3</sup> Tegenover de stelling van Osiander, dat Christus slechts door Zijn goddelijke natuur onze gerechtigheid is, bracht Franciscus Stancarus het gevoelen van Petrus Lombardus naar voren: slechts de menschheid van Christus vervult het Middelaarsambt; God laat het lijden en sterven als satisfactorisch gelden.<sup>4</sup>

In een tweetal korte geschriften, feitelijk brieven, uit de jaren 1560 en 1561 is Calvijn op deze opvatting ingegaan. Hij ontkent, dat de naam Middelaar uitsluitend op de incarnatie betrekking hebben zou; ook voor den zondeval vervult Christus het ambt van Middelaar, opdat engelen en menschen staande zullen blijven. Dit behoeft niet tot subordinatianisme te leiden; het zegt alleen, dat in den Zoon het leven openbaar wordt, dat anders in God verborgen zou blijven. Na den zondeval wordt Christus weliswaar op andere wijze Middelaar, maar blijft dan toch niet minder het Hoofd der engelen dan dat der

<sup>1</sup> *Inst.* II xiv 6 s. — Cf. de beroemde plaats bij Irenaeus, *Adversus Haereses* III xviii 1 (Harvey II 95; III xix 1): „Ostendimus enim, quia non tunc (sc. in incarnatione) coepit Filius Dei, exsistens semper apud Patrem; sed quando incarnatus est, et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu recipere.”

<sup>2</sup> *Confessiones* X xliii 68, CSEL 33 278: „in quantum enim homo, in tantum mediator.” *Sermo* 293 7, MSL 38 1332 s.: „per hoc mediator, quia factus est homo.”

<sup>3</sup> Dorner l.c. II 1 383; cf. Loofs DG<sup>4</sup> 532<sup>n</sup>.

<sup>4</sup> Dorner l.c. II 1 589.

mensen.<sup>1</sup> Dat Christus Zich in Joh. 14, 28 minder dan den Vader noemt, ziet niet op de menschheid, afgezien van de persoonlijke vereeniging met de goddelijke natuur, maar op Zijn toenmaligen staat in vergelijking met de heerlijkheid, die Hem wachtte.<sup>2</sup> Alwat tot het werk der verzoening behoort, is een werk van de geheele Persoon, niet van de eene of van de andere natuur<sup>3</sup>, of met andere woorden: van God geopenbaard in het vleesch. Bij Calvijn is Christus waarlijk de Middelaar, en niet zooals in de scholastiek een bemiddelaar.

De Christologie van Calvijn is er een van classieken stijl, gelijk die van Luther. Maar evenals ter zake van de Triniteitsleer, zoo valt ook met betrekking tot de Christologie te constateeren, dat Calvijn zich met meer bewustheid heeft losgemaakt van de scholastieke probleemstellingen. Er is bij beiden een onverbreekelijke samenhang tusschen de tweenaturenleer en de heilsleer: de Christologie is soteriologisch bepaald. Maar zij is bij geen van beiden spiritualistisch van aard. Terwijl echter het realisme van de luthersche leer der *communicatio idiomatum* onwillekeurig een zeker sacramenteele zakelijkheid behoudt, heeft Calvijn ook op dit punt de reformatorische visie doorgevoerd, wanneer hij „het geloof ertusschen plaatst”.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Responsum ad fr. pol.* CR 9 338.

<sup>2</sup> L.c. 340; cf. *Responsio ad nobiles pol.* CR 9 353.

<sup>3</sup> *Responsum 340: Responsio 352.* — Tegenover Stancarus' beroep op de *patres* stelt Calvijn (*Responsio 357 s.*) een aantal citaten, die deze zaak weer recht zetten.

<sup>4</sup> Hier ligt ook, bij alle wezenlijke verwantschap, het onderscheid tusschen Irenaeus en Calvijn. Cf. G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus*, Gütersloh 1925, p. 104: „In der gottmenschlichen Person des Erlösers ist die Erlösung ihrem eigentlichen Wesen nach gegeben.” En J. N. Bakhuizen van den Brink, *Incarnatie en verlossing bij Irenaeus*, 's-Gravenhage 1934 (inaug. oratie), p. 37: „Intusschen blijft het een feit, dat de incarnatie zelve als het heilsfeit bij uitnemendheid, zoo niet kwalitatief, dan toch quantitatief de overige zgn. heilsfeiten overschaduwet.”



## DERDE HOOFDSTUK

### DE FUNCTIE VAN HET OUDKERKELIJK DOGMA IN DE REFORMATORISCHE THEOLO- GIE EN IN DEN KERKELIJKEN DIENST

#### § 1. *De functie van het oudkerkelijk dogma in het geheel der reformatorische theologie*

1. Een zuiver litterair-historische commentaar opent meer dan eens de meest verrassende theologische inzichten, ook wanneer dit in het geheel niet door den auteur is bedoeld, of zelfs door hemzelf niet gezien. Dit is daaraan toe te schrijven, dat zulk onderzoek alleen zakelijk bij den text is geïnteresseerd. Voor den onderzoeker persoonlijk maakt het geen onderscheid, wat de text zegt. Hij kan dus met een „belangeloos welgevallen” — of ook belangeloozen afkeer — den text laten zeggen, wat hij zeggen wil. De afstand komt dan de interpretatie ten goede. Daarentegen kunnen commentatoren, die op welke wijze dan ook aan hun text autoriteit toekennen, dikwijls slechts gedeeltelijk weerstand bieden aan de verleiding dien text te interpreteren naar hun eigen theologisch standpunt. De toenadering roept in dit geval de conflicten op.

Eenzelfde verschijnsel doet zich voor bij de dogmenhistorische interpretatie; ook met betrekking tot de materie, die ons hier bezighoudt. Een aantal onderzoekers van meer of minder duidelijk Ritschliaansche signatuur is van opvatting, dat er geen wezenlijke verhouding bestaat van de reformatorische theologie tot het dogma der oude kerk. Men stelt dan gewoonlijk, dat het oude dogma eenvoudigweg door de reformatoren is „gereproduceerd”, hetzij volkomen orthodox, hetzij niet geheel vlekkeloos. In geding was dit dogma echter niet, althans niet op de wijze als waarop de leer der rechtvaardiging uit het geloof in geding was. Het oude dogma had dus zijn actualiteit verloren, nu het religieus besef door Luther zulk een verdieping had ondergaan.

Daartegenover heeft reeds Paul de Lagarde opgemerkt: „De leer der rechtvaardiging en die der verzoening zijn *mythologoumena*, die slechts geldigheid hebben voor wie de oudkerkelijke Triniteitsleer serieus aanvaardt, wat heden ten dage van niemand meer gezegd kan

worden."<sup>1</sup> De Lagarde heeft er blijkbaar oog voor, dat wie het oudkerkelijk dogma verwerpt, over rechtvaardiging in reformatorischen zin niet meer kan spreken; voor zich persoonlijk is hij tot deze consequentie bereid. Dit inzicht in de wezenlijke eenheid van het oude dogma en de reformatorische leer, waardoor beide op elkander betrokken zijn en zelfs op elkander aangewezen, wordt echter niet gedeeld door verschillende historici, die overigens Luther nader staan (althans schijnen te staan) dan De Lagarde deed. Ook hier deed dus de toenadering de conflicten geboren worden, terwijl De Lagarde's verwerping zoowel van het een als van het ander de mogelijkheid liet de eenheid van een en ander te beseffen.

In tweërlei opzicht wordt dan Luther gesteld tegenover de oude kerk. Formeel beteekent de reformatie de breuk met het dogma als gezageischende leerbepaling der kerk; materiëel de afwijzing van de speculatie van den griekschen geest, gelijk die in de vorming van het dogma heeft meegesproken, en de terugkeer naar het eerste stadium der christelijke prediking, nog voordat de Apologeten hun arbeid begonnen. Op classieke wijze is deze opvatting voorgedragen door Adolf von Harnack.<sup>2</sup>

Het Lutheronderzoek van het laatste decennium heeft echter haar onhoudbaarheid steeds duidelijker aan den dag gebracht.<sup>3</sup> Het is gebleken, dat Von Harnacks beschouwing zoowel aan het oude dogma als aan Luther tekort doet. Het dogma, de belijdende uitspraak der kerk, is niet zoo speculatief van karakter als het wel wordt voorgesteld. Het is minder en meer dan dat. Het is minder, want het kan

<sup>1</sup> *Ueber einige Berliner Theologen und was von ihnen zu lernen ist*, 1890, geciteerd door K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, III *Der Westen*, Tübingen 1928, p. 525. — Volgens Holl gaat de gedachte terug op Fichte. Dilthey heeft zich bij deze zienswijze aangesloten: „Die Rechtfertigungslehre selbst existiert nur solange, als diese ihre dogmatischen Voraussetzungen (Gottmenschheit, Opfertod Christi) gelten.“ (*Gesammelte Schriften*, II 57, bij Holl l.c. 526.)

<sup>2</sup> *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III<sup>a</sup> 858 ss. Sindsdien is zij eenigen tijd vrijwel reçu geweest, en als zoodanig argeloos en oncritisch door velen herhaald. Cf. b.v. P. Wernle, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, I *Luther*, Tübingen 1928, p. 274: „Seltsam sind... von Luther das altkirchliche Dogma... und das lebenswarme (!) Zeugnis des Neuen Testaments... addiert worden, trockenste, steifste Theologie mit begeistertem Zeugnis des religiösen Erlebens, ohne dass Luther die Verschiedenheit dieser Elemente empfunden zu haben scheint.“ — De oude tegenstander der Ritschliaansche constructie vanuit een echt-luthersche geestgesteldheid was Theodosius Harnack (*Luthers Theologie* II 38 ss.).

<sup>3</sup> Cf. E. Wolf, *Die Christusverkündigung bei Luther* in den bundel *Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche*, München 1936<sup>2</sup>, p. 179 ss.



zich als wijsgeerige praestatie niet meten met de scherpzinnige gedachtengangen van zijn oudkerkelijke verdedigers of bestrijders. Ik wees reeds op het ontbreken van de logosleer in de symbolen der oude kerk. Aan den anderen kant is het dogma meer dan een speculatie: het kon in de kerkelijke practijk van prediking en catechese een beteekenis verkrijgen en heeft die ook verkregen, gelijk nooit aan de filosofische bespiegeling kan worden toegekend.

Maar ook de reformatoren worden misteekend, wanneer men de beteekenis van hun optreden vooral zoekt in de verinnerlijking, vereenvoudiging en zuivering van het godsdienstig besef. Zij waren geen ervarings- of gezindheidstheologen. De belijdenis der oude kerk was hun belijdenis. Zij stelden juist, dat in de pauselijke kerk het dogma werd ontkracht. Soms kan het schijnen, alsof Luther toch iets als een gemeenschappelijke basis erkent, waardoor Rome en de reformatie gezamenlijk gedragen worden. Hij ziet bijvoorbeeld de antitrinitariërs van de zestiende eeuw als gemeenschappelijke tegenstanders.<sup>1</sup> En in de *Schmalkaldische Artikel* (1538) zegt Luther, dat de Triniteitsleer en de Christologie, „de hooge artikelen der goddelijke majesteit”, niet in geding zijn; daarover zijn beide partijen het eens.<sup>2</sup> Maar wat dit laatste betreft: in deze passage heeft Luther zelf zijn manuscript gecorrigeerd. Had hij eerst geschreven, dat beide partijen deze artikelen „gleuben und bekennen”, de woorden „gleuben und” haalde de hervormer later door.<sup>3</sup> Wat Luther hier onder „gelooven” verstonde in tegenstelling tot „belijden”, heeft hij in hetzelfde jaar 1538 uitgesproken in *Die drei Symbola*: „De duivel valt Christus aan met behulp van drie phalanxen. De eene wil Hem niet God laten zijn, de andere wil Hem niet mensch laten zijn, de derde wil Hem niet laten doen wat Hij gedaan heeft... Waarlijk, alle drie stukken moeten geloofd worden, namelijk, dat Hij God is, evenzoo, dat Hij mensch is, evenzoo, dat Hij voor ons mensch geworden is... Ontbreekt er één stukje, dan ontbreken alle stukken. Want het geloof moet gaaf en rond zijn; ofschoon het wel zwak zijn kan en aangevochten worden, toch moet en zal het gaaf en niet verkeerd zijn. Zwak zijn brengt de schade niet

<sup>1</sup> *Wider die Antinomer* (1539) WA 50 475: „Etliche haben auch wider die alten lerer, Bapst und Luther zu samen getobet, als Serveto, Campanus und der gleichen.”

<sup>2</sup> WA 50 198: „Diese Artikel sind in keinem zanck noch streit, weil wir zu beiden teilen die selbigen bekennen.”

<sup>3</sup> H. Mulert, *Konfessionskunde*, Giessen 1927, p. 35; cf. WA 50 198<sup>n</sup>.

teweeg; maar verkeerd zijn, dat is de eeuwige dood."<sup>1</sup>

Het gaat dus om de gaafheid, meer dan om de kracht van het geloof; om de zuiverheid van de leer, meer dan om de intensiteit van de beleving; om wat er geloofd wordt, meer dan om hoe er geloofd wordt.

<sup>1</sup> WA 50 269: „Also hat der Teufel zu thun und greiffet Christum an mit drey heer spitzen, Eine wil in nicht lassen Gott sein, Die ander wil in nicht lassen mensch sein, Die dritte wil in nicht lassen thun, was er gethan hat. Ein igliche der dreier wil Christum zu nicht machen. Denn was hilffet es, ob du bekennest das er Gott sey, wo du nicht auch gleubest, das er mensch sey? Denn damit hastu nicht den gantzen rechten Christum, sondern ein gespenst des Teufels. Was hilfft es, ob du bekennest, das er mensch sey, wo du nicht auch gleubest, das er Gott sey? Was hilffts, das du bekennest, Er sey Gott und mensch, wo du nicht auch gleubest, das er fur dich alles worden sey und gethan habe? Gleich wie es die jenigen nicht geholfen hat, das sie bekenneten er were fur uns gestorben etc. und doch nicht gleubten, das er Gott (wie die Arianer) oder nicht Mensch (wie die Manicheer) were. Es müssen warlich alle drey stück gegleubt sein, nemlich, das er Gott sey, item, das er mensch sey, item, das er fur uns solcher mensch worden sey, das ist, wie das erst Symbolon sagt: Empfangen vom heiligen geist, geborn von Maria der Jungfrauen, gelidten, gecreutziget, gestorben und auffstanden etc. Feilets an einem stücklin, so feilen alle stück, Denn der glaube sol und mus gantz und rund sein, ob er wol schwach sein kan und angefochten werden, dennoch sol und mus er gantz und nicht falsch sein. Schwach sein thut den schaden nicht, Aber falsch sein, das ist der ewige tod.“ — Luther is niet eerst in de voor deze materie belangrijke jaren 1537 ss. op de gedachte gekomen, dat het oudkerkelijk dogma niet als gemeenschappelijke basis van Rome en de reformatie kan worden aangenomen, maar heeft steeds zoo gedacht, gelijk nog uit een drietal citaten moge blijken. *Weihnachtspostille* (1522) WA 10 I 1 237: „Vor tzeytten wie böss die ketzer waren, blieben sie doch ynn der schrift unnd liessen etlich stuck gantz, aber itzt, was ist uber bliebenn? dieweyl diss gottis gepurtt und der glawb nit mehr erkennet noch predigt wirtt, ssondern eyttel menschengesetz und werck getrieben werdenn? Was ligt dran, ob Christus gott oder nit got sey, war fleysch oder eyn scheyn sey, seel oder keyn seel habe, fur oder nach seyner mutter komen sey, und allerley yrthumb und ketzerey giengen, die yhe gewesen seyn, sso wyr doch nit mehr von yhm haben, denn alle dieselben ketzer? prauchen seyn auch nit, und ist eben sso viel, alss were er vorgebens mensch worden, und alle ding umbsonst von yhm geschrieben, dieweyl wyr erfunden haben, wie wyr durch unsser werck mugen tzu gottis gnaden komen. Darumb ist itzt keyn unterscheydt unter unssern Bischoffen und allen ketzern, die yhe gewesen sind, denn alleyn die, das wyr Christum mit dem mund und fedder nennen tzum deckel und scheyn.“ 2. *Torgauer Predigt über den zweiten Artikel* (1533) WA 37 46: „Da stösset sichs nu und gehet der zang und alle ketzerey an, Denn das kan die welt nicht leiden, das man sol sagen und gleuben, das alle jr ding nichts und verloren sey, Was thuen sie jtz alle anders, unser feinde, denn das sie diesen Artikel anfechten? Und sind doch jnn dem mit uns gut eins, das Christus von der Jungfrauen geboren, gecreutzigt, gestorben, auffstanden ist, Und sprechen den glauben mit uns mit dem munde, Aber im hertzen verleugnen sie es und halten das widder spiel, Denn sie sagen, Der mensch sey nicht so gar verloren, sondern habe einen freyen willen, konne so viel thun und verdienen, das jm Gott gnedig sey, und wer da widder sagt und predigt, der mus ein ketzer und ver-



Het tweede vindt telkens zijn grond in het eerste. Dit eerste, het volbrachte werk van den Godmensch tot ons behoud, is het geloof dat rechtvaardigt. En het werk van Christus laat zich voor Luther eenvoudig niet beschrijven zonder het dogma der twee naturen.

Dit dogma fungeert daarbij niet slechts als noodwendige veronderstelling, gelijk in de gereformeerde dogmatiek. Het kan zelfs dienen als een beschrijving der rechtvaardiging.

Vogelsang zegt naar aanleiding van de reeds geciteerde beroemde wending uit Luthers brief aan Spenlein van 8 April 1516: „De tweenaturenleer wordt voor Luther de sterkste uitdrukking voor de leer des kruises en der rechtvaardiging... Zoo heeft Luther de oude leer van de *communicatio idiomatum* regelrecht kunnen betrekken op de reputatieve rechtvaardigingsleer.”<sup>1</sup> Dit kan als een grondmotief gelden ook van de Christologie en de rechtvaardigingsleer van den lateren Luther.<sup>2</sup>

Een analoge functie heeft het dogma van de Triniteit, zij het ook, dat dit meer als veronderstelling dan als beschrijving van Luthers soteriologie optreedt — althans wanneer men met dit dogma de „immanente Triniteit” bedoelt. Maar reeds de symbolen der oude kerk blijven daarbij niet staan: volgens Luther waren immers ook de latere symbolen niet dan nadere preciseeringen van het Apostolicum.

---

dampft sein.” *Disputationen* (ed. Drews, *Promotionsdisputation von Heinrich Schmedenstede*, 7 Juli 1542) p. 687 th. 18 s.: „Frustra credunt papistae et sophistae Deum patrem et omnes articulos alios fidei nostrae, dum respuunt opus Christi pro nobis impletum. Negant enim, sola fide seu, quod idem est, solius Christi opere impleto nos iustificari.”

De correlatie der beide formules „*sola fide*” en „*fides Jesu Christi*” is op welgedocumenteerde wijze aangetoond door H. J. Iwand, *Rechtfertigungslehre und Christusglauben*, Leipzig 1930.

<sup>1</sup> *Die Anfänge der Christologie Luthers*, p. 177 s. — De bedoelde brief van Luther aan Spenlein is reeds geciteerd boven p. 78<sup>1</sup>. Over de vraag, of Luther in deze uitlating afhankelijk is van Staupitz of omgekeerd, cf. F. Huck, *Die Entwicklung der Christologie Luthers von der Psalmen- zur Römerbriefvorlesung in Theologische Studien und Kritiken* 1930, p. 119<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cf. E. Vogelsang, *Der angefochtene Christus bei Luther*, Berlin u. Leipzig 1932, met name p. 99 ss. Een merkwaardig *analogon* tot zulk een verbinding van dogma en genadeleer is te vinden bij Augustinus, *Enchiridion* XI 36, MSL 40 250: „Hic (sc. in incarnatione) omnino granditer et evidenter dei gratia commendatur. Quid enim natura humana in homine Christo meruit, ut in unitatem personae unici filii dei singulariter esset assumpta?... Unde naturae humanae tanta gloria, nullis praecedentibus meritis sine dubitatione gratuita, nisi quia magna hic et sola dei gratia fideliter et sobrie considerantibus evidenter ostenditur, ut intelligent homines per eandem gratiam se iustificari a peccatis, per quam factus est, ut homo Christus nullum habere posset peccatum?”

De belijdenis van ééne God, Vader, Zoon en Heiligen Geest, gold ook in de oude kerk als het kort begrip van alle christelijk geloof. Augustinus schrijft vijftien boeken over de Drieëenheid voor de weinigen, die zijn hooge gedachtenvlucht kunnen volgen. Maar wanneer Laurentius hem vraagt om een klein handboekje, dat iedereen zou kunnen gebruiken, dan volgt de kerkvader daarin den trinitarischen bouw van het Apostolicum. De speculatieve theorie en de pastorale practijk staan bij Augustinus nog ietwat los van elkaar.<sup>1</sup> Het pastoraal karakter daarentegen van de reformatorische theologie<sup>2</sup> drijft de speculatie uit, hetgeen de hervormers dan ook niet moede worden telkens met zooveel woorden te doen. En dat niet uit opportunistische overwegingen van algemeene verstaanbaarheid, maar principiëel: om God aan het woord te laten. Wanneer zij dan echter tevens tot geen prijs bereid zijn het oudkerkelijk dogma zelf los te laten, verkrijgt de trinitarische belijdenis de beteekenis van belijdenis van Gods openbaring. Luther heeft daarvoor een telkens terugkeerende formuleering. „De Vader geeft zich aan ons, met hemel en aarde en alle creaturen, zoodat zij ons dienen en ten nutte zijn moeten. Maar deze gave is door Adams val verduisterd en onnut geworden. Daarom heeft daarna de Zoon zichzelf ook aan ons gegeven, al Zijn werk, lijden, wijsheid en gerechtigheid geschonken en ons met den Vader verzoend, opdat wij, weer levend en rechtvaardig, ook den Vader met Zijn gaven kennen en hebben mochten. Daar echter zulk een genade niemand ten nutte zou komen, wanneer zij zoo heimelijk verborgen bleef en tot ons niet komen kon, zoo komt de Heilige Geest en geeft zich ook aan ons geheel en al; Die leert ons deze weldaad Christi, ons betoond, kennen, helpt haar ontvangen en bewaren, nuttig gebruiken en uitdeelen, vermeederen en bevorderen. Hij doet dit beide inwendig en uitwendig. Inwendig door het geloof en andere geestelijke gaven. Uitwendig door het Evangelie, door den doop en door het sacrament des altaars, waardoor hij als door drie middelen of wijzen tot ons komt en het lijden Christi in ons oefent en ten nutte brengt aan de zaligheid.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cf. *De agone christiano* XVII 19, CSEL 41 120: „Credentes ergo incommutabilem trinitatem credamus et iam dispensationem temporalem pro salute generis humani.”

<sup>2</sup> Noordmans in *De Openbaring der Verborgenheid*, p. 109 ss.

<sup>3</sup> *Vom Abendmahl Christi Bekenntnis* WA 26 505 s.



2. Het is de verdienste van Hermann Bauke erop te hebben gewezen, dat men in de theologie van Calvijn onmogelijk één „materiëel beginsel” kan aangeven.<sup>1</sup> Dat is opmerkelijk genoeg, waar immers Calvijn steeds beurtelings geprezen of gelaakt is, omdat hij de christelijke waarheid zoo systematisch heeft behandeld, met name in den definitieven vorm der *Institutio*. Het is in verband met ons doel de moeite waard de dispositie dezer classieke gereformeerde dogmatiek nader te bezien.

a. De dispositie der dogmatiek is een probleem, dat de oude kerk nog nauwelijks kende, daar de dogmatiek vrijwel uitsluitend monografisch werd beoefend. Men behandelde actueele vraagstukken, zonder te trachten naar een dogmatisch systeem. Wel bestaan er verscheidene overzichten over het geheel van het christelijk geloof, maar deze hebben vooral catechetische strekking. Zij zijn in den regel opgebouwd naar het Apostolicum. Enkele groote concepties niettemin heeft het oudchristelijk denken voortgebracht. De eerste is die van Origenes in het werk *De principiis*. De ordening der stof is hier in hoofdzaak bepaald door wijsgeerige gezichtspunten; telkens in verband met een ander filosofisch probleem bespreekt Origenes driemaal bijna de geheele christelijke leer.<sup>2</sup>

Geheel anders is de aanvat van Augustinus in *De civitate Dei*.<sup>3</sup> De boeken I—X vormen het apologetische, XI—XXII het thetische gedeelte van het werk. Het laatste interesseert ons hier vooral, daar de kerkvader hierin het geheele christelijk geloof uiteenzet, een *Enchiridion* niet slechts voor Laurentius, maar voor de kerk der eeuwen. Augustinus handelt over schepping en zondeval (XI—XIV), de geschiedenis der beide *civitates* (XV—XVIII), en „de christelijke levenshouding met het oog op de voleinding en de eeuwigheid”<sup>4</sup> (XIX—XXII). Deze opbouw herinnert aan den classieken leervorm der catechese sinds Irenaeus’ *Epideixis*. De langere catechese in *De catechizandis rudibus* verloopt volgens precies hetzelfde schema.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> H. Bauke, *Die Probleme der Theologie Calvins*, Leipzig 1922, p. 21 ss. — Het zeer suggestief geschreven boekje van Bauke moet met groote behoedzaamheid gelezen worden. Het berust behalve op de litteratuur over Calvijn vrijwel uitsluitend op de kennis der *Institutio*.

<sup>2</sup> Seeberg DG I 501; cf. O. Noordmans, *Herscheping*, Zeist 1934, p. 32.

<sup>3</sup> Cf. O. Bardenhewer, *Patrologie*, Freiburg i. B. 1910<sup>3</sup>, p. 417; Noordmans, *Augustinus*, p. 215 ss.

<sup>4</sup> Noordmans l.c. 216.

<sup>5</sup> *De civitate Dei* lib. XI—XIV, cf. *De catech. rud.* cap. 16—18; XV—XVIII.

Aan dien catechetischen leervorm ligt steeds op de eene of andere wijze de trinitarische belijdenis van het symbool ten grondslag. Men kan ook zeggen, dat Augustinus in de boeken XI—XXII van zijn hoofdwerk achtereenvolgens spreekt over het werk van den Vader, de openbaring van den Zoon, en de leiding door den Heiligen Geest. Maar deze kerkelijke lijn wordt telkens doorkruist, evenals dat in *De trinitate* het geval is, ofschoon in *De civitate Dei* in mindere mate. „De behandeling draagt een wat tweeslachtig karakter. Geloovige belangstelling en wijsgeerige kennisdrang wisselen elkander af. We hebben hier al een voorbeeld van de latere scholastische behandeling der christelijke leerstof in de Middeleeuwen.”<sup>1</sup>

Dit voorbeeld is intusschen nog niet meer dan een voorproef. De trinitarisch-historische behandeling lost de scholastieke weer af, en stempelt tenslotte het geheele werk. Het eigenlijke voorbeeld van de scholastieke dispositie der dogmatiek is te vinden bij Johannes Damascenus, die zich weer aansluit bij Theodoretus van Cyrrhus.<sup>2</sup> Van Johannes Damascenus loopt de lijn naar Petrus Lombardus.<sup>3</sup> Sindsdien staat de indeeling der dogmatiek voor eenige eeuwen vast. Men spreekt eerst over God, Zijn Wezen en eigenschappen, en het mysterie der Triniteit; daarna over de wereld en den mensch, waarbij de speculatieve psychologie uitvoerig ter sprake komt; dan over de incarnatie; tenslotte over de sacramenten en de eschatologie. „Christus werd... naar achteren in de dogmatiek verdrongen, waar de incarnatie en de sacramenten werden behandeld, terwijl de bespreking der Triniteit een eilandje vormde in de behandeling der godsleer aan 't begin.”<sup>4</sup> In de *Summa contra gentiles* vult Thomas Aquinas zelfs drie boeken met de scholastieke stof; in het vierde geeft hij de

cf. *De catech. rud.* cap. 19–23; XIX–XXII, cf. *De catech. rud.* cap. 24–25.

De overeenkomst is treffend tot in bijzonderheden. Wel bevat *De cat. rud.* in directen zin veelmeer nieuw-testamentische stof dan *De civ. Dei*. De incarnatie wordt in *De civ. Dei* in één hoofdstuk afgehandeld (XVIII 46, CSEL 40 II 343 ss.; in polemisch verband tegen de Platonici cf. X 29, CSEL 40 I 496 ss.).

<sup>1</sup> Noordmans l.c. 215 s.

<sup>2</sup> Bardenhewer l.c. 504 s. Een inhoudsopgave van het bewuste geschrift van Theodoretus (*Haeticarum fabularum compendium V*) bij Seeberg DG II 213<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Men is het er niet over eens, in hoeverre er van afhankelijkheid sprake moet zijn. Deze wordt aangenomen door Bardenhewer (l.c. 505) en ontkend door Seeberg (DG III 200). In ieder geval is de overeenkomst in bouw zoo treffend, dat de indeeling in vier boeken van Lombardus op Johannes Damascenus kon worden overgebracht.

<sup>4</sup> Noordmans, *Herscheping*, p. 37.



kerkelijke leer omtrent de Triniteit, de incarnatie, de sacramenten en de opstanding.

b. De eerste dogmatiek van het protestantisme is geschreven door Melanchthon: de *Loci communes* van 1521. Er is reeds op gewezen, dat hierin het oudkerkelijk dogma opzettelijk niet werd ter sprake gebracht. Onder de factoren, die daartoe aanleiding gaven, moet stellig ook gerekend worden de omstandigheid, dat Melanchthon zich in de jaren voor het verschijnen der *Loci* vooral bezighield met den brief aan de Romeinen, en dat de *Loci* feitelijk zijn gegroeid uit voorstudies tot de exegese van dezen brief.<sup>1</sup> Melanchthon is van oordeel, dat drie leerpunten daarin worden behandeld: de rechtvaardiging, de verkiezing, en de heiliging.<sup>2</sup> En in de *Loci* zelve verklaart hij zich bij de paulinische leerwijze te zullen aansluiten, welke hij dan aldus omschrijft: „Dit toch is de christelijke kennis: te weten, wat de wet eischt, waar gij de kracht tot het volbrengen der wet, en waar gij de genade voor de zonde verkrijgen zult, hoe gij den wankelenden geest tegen duivel, vleesch en wereld zult staande houden, hoe gij het verlagen geweten zult vertroosten.”<sup>3</sup> Deze passage is gericht tegen de scholastiek. Maar intusschen heeft Melanchthon tegelijk met het oude dogma de leer der praedestinatie, Paulus' tweeden *locus*, doen verdwijnen. De nieuwe indeeling is nu: Wet, Evangelie, de nieuwe mensch en de sacramenten.<sup>4</sup> Uit deze dispositie nu blijkt op treffende wijze, dat het trinitarisch dogma zich niet tot zwijgen brengen laat in een echte dogmatiek — ook niet al wijst men het zoo nadrukkelijk ten deure uit als Melanchthon doet. Als laatste veronderstelling blijft het ten grondslag liggen aan alle christelijk denken en spreken.

In de definitieve uitgave der *Loci* (1559) heeft Melanchthon op grond van de doopformule de Triniteitsleer vooraan gesteld, na een

<sup>1</sup> Cf. Th. Kolde, *Melanchthons theologische Entwicklung bis zur Herausgabe der Loci communes in Die Loci communes Philipp Melanchthons* ed. Plitt-Kolde, p. 29 ss.

<sup>2</sup> *Theologica institutio in epistolam Pauli ad Romanos* (1519? — het eerste voorstadium der *Loci*) CR XXI 49: „Loci, ut opinor, Epistolae tres sunt. Primus de JUSTIFICATIONE, secundus de PRAEDESTINATIONE, et vocatione gentium. Tertius MORES FORMAT.”

<sup>3</sup> *Loci* ed. Plitt-Kolde, p. 63 (CR XXI 85).

<sup>4</sup> *Loci* ed. Plitt-Kolde: Wet: p. 64 ss.; Evangelie: p. 140 ss.; de nieuwe mensch: p. 221 ss.; de sacramenten: p. 224 ss. (CR XXI resp. 86 ss.; 139 ss.; 206 ss.; 208 ss.); onderwijl worden telkens de actueele kwesties besproken.

korte inleiding over Gods openbaring.<sup>1</sup> Over de dispositie spreekt Melanchthon zich in de *Praefatio* als volgt uit.: „Nu moet er van te voren iets over de orde van de deelen der leer worden gezegd. De profetische en apostolische boeken zelve zijn in de beste orde geschreven, en leveren de geloofsartikelen in de geschiktste volgorde over. Want er is een historische lijn in de profetische en apostolische boeken; zij beginnen allereerst met de schepping der dingen en de stichting der kerk, en voorts is de reeks aller tijden van de schepping tot het rijk van Cyrus in deze profetische boeken vervat. In deze reeks worden vele instellingen voor de kerk verhaald, en in de geschiedenissen wordt de leer der Wet en de belofte des Evangelies ingevlochten. Dan treden de apostelen op als de getuigen van de verschijning, de geboorte, de kruisiging en de opstanding van Christus. Tot zoover het historische. En in de prediking van Christus zijn de artikelen des geloofs vervat, de uitlegging van Wet en Evangelie. Daarbij komen de uiteenzettingen van Paulus, die in den brief aan de Romeinen meesterlijk onderricht aangaande het onderscheid van Wet en Evangelie, de zonde en de genade of verzoening, waardoor wij hersteld worden in het eeuwige leven.”<sup>2</sup>

Dat klinkt bijna, alsof *De civitate Dei* herschreven zal worden. Melanchthon heeft intusschen zijn augustiniaansch programma niet geheel tot uitvoering gebracht. Van het tiende hoofdstuk af is de orde der behandeling vrij los. Het trinitarisch-historisch schema wordt prijsgegeven, en Melanchthon bespreekt een aantal *loci*, die hij nergens elders kon onderbrengen. Dit is niet te wijten aan een gebrek aan scherpzinnigheid. Eerder, hoe vreemd het klinken moge en ondanks alle vlijt en accuratesse waarmee Melanchthon zijn arbeid verricht, aan een gebrek aan belangstelling voor, aan inzicht in de betekenis van het dogma der Triniteit. Hoe vollediger de *Loci* moesten worden, des te minder beheerscht de schrijver de compositie. Het dogma der oude kerk is hem een *articulus* náást de reformatorische leer. Het bepaalt zijn denken niet. En de toename der scholastieke stof in de verschillende uitgaven der *Loci* gaat gepaard met het terugtreden van de onwillekeurige trinitarische dispositie der eerste editie. Overigens mist deze nieuwe scholastiek, althans hier bij Melanchthon

<sup>1</sup> CR XXIII 607 ss. — Barths opmerking (*Die kirchliche Dogmatik* I 1<sup>2</sup> 316 s.) is dus niet juist. Melanchthon stelt wel degelijk de Triniteitsleer aan het begin.

<sup>2</sup> CR XXIII 605 s.



de originaliteit en kracht der gedachte van de oude. Het gaat niet van harte, als Melanchthon speculatieve kwesties behandelt.

Zoo heeft dan deze protestantsche humanist eenerzijds hetzelfde respect voor het dogma der oude kerk als de roomsche; maar hij weet er evenmin recht weg mee. En aan den anderen kant doet hij in afkeer van de scholastiek voor Erasmus niet onder; maar met alle humanisme vervalt hij onwillekeurig in scholastieke probleemstellingen.

c. In hetzelfde jaar als waarin Melanchthons *Loci communes* hun definitieve gedaante ontvingen, verkreeg de *Institutio* van Calvijn haar uiteindelijke vorm. De geschiedenis van de verschillende uitgaven der *Institutio* na de eerste editie van 1536 vertoont twee markante punten: de bewerking van 1539, en de laatste van 1559. In 1539 werd het karakter van het boek ingrijpend gewijzigd; van een uitvoerigen catechismus voor algemeen gebruik werd het nu een dogmatiek ten dienste van het theologisch onderwijs. De laatste editie bracht een geheel nieuwe schikking van de stof.<sup>1</sup>

Wanneer men nu de verschillende uitgaven der *Institutio* onderzoekt, met betrekking tot de dispositie, dan blijkt al dadelijk, dat de eerste editie is opgezet als Luthers *Katechismen*, onder toevoeging van een tweetal hoofdstukken over de kwesties van den dag. In 1539 staan weliswaar alle catechismusstukken nog in het boek, maar er is een aantal hoofdstukken bijgekomen, waarvoor blijkbaar met eenige moeite een plaats is gezocht. De volgorde der capita heeft iets van die in de eerste uitgave van Melanchthons *Loci*, maar toch ook weer niet zooveel, dat men als bij Melanchthon van een onwillekeurig trinitarischen bouw zou kunnen spreken. De moeilijkheid heeft hierin gelegen, dat Calvijn niet als Melanchthon het oude dogma buiten beschouwing wilde laten en het dus in het vierde hoofdstuk bij de bespreking van het Apostolicum behandelde, en daarna toch voor de actueele problemen (rechtvaardiging en verkiezing) een plaats moest zoeken. In 1536 had Calvijn enkele kwesties van den dag eenvoudig achteraan gezet (valsche sacramenten en christelijke vrijheid); de rechtvaardigingsleer werd in 1536 nog niet afzonderlijk behandeld, hoewel „daarop niettemin door het geheele boek heen de blik gericht

<sup>1</sup> Cf. J. Köstlin, *Calvins Institutio nach Form und Inhalt, in ihrer geschichtlichen Entwicklung in Theologische Studien und Kritiken* 1868, p. 7 ss., 410 ss.; B. Warfield, *The literary history of Calvin's „Institutes“ in The Presbyterian and Reformed Review* 1899, p. 193 ss.; Doumergue l.c. IV 1 ss.; G. Niesel, *Descriptio et historia editionum Institutionis latinarum et gallicarum Calvino vivo emissarum in Ioannis Calvini opera selecta* ed. P. Barth et G. Niesel, III p. VI ss.

blijft"<sup>1</sup>. In 1539 bespreekt Calvijn eerst het geloof naar zijn inhoud (het Apostolicum) zonder onmiddellijke betrekking tot de rechtvaardiging, terwijl de laatste eerst een tweetal hoofdstukken verder in behandeling komt, vrijwel los van den geloofsinhoud. Over de verkiezing werd in 1536 gehandeld in verband met de kerk; dan wordt ook daaraan in 1539 een afzonderlijk hoofdstuk gewijd, dat zijn plaats vindt tusschen dat over de verhouding van Oud en Nieuw Testament en dat over het gebed. Het wil Calvijn niet recht gelukken een dispositie te vinden, die het verband van de nieuwe belijdenis met het oude geloof tot uitdrukking brengt. Zoolang hij het oude dogma alleen in een apart hoofdstuk in den vorm eener *expositio symboli* behandelde kon dit dispositieprobleem ook geen bevredigende oplossing vinden. De mogelijkheid dreigt, dat de theologie, als in het humanisme, in tweeën uiteenvalt: in een „objectief” dogma omtrent het Wezen Gods en de twee naturen van Christus, en een „subjectieve” heilsleer.<sup>2</sup> Zoover is het bij Calvijn nooit gekomen. De hervormer heeft den uitweg gevonden: om het bedoelde verband van de nieuwe belijdenis met het oude geloof aan te wijzen, of liever om te toonen, dat de nieuwe belijdenis er een is van het oude geloof, moet men aan het geheel min of meer den vorm eener *expositio symboli* geven.

Het laatste heeft Calvijn tenslotte gedaan in 1559. Ook de verbeteringen, welke in de editie van 1543 werden aangebracht, voldeden den schrijver niet. „Ofschoon ik geen spijt had van den arbeid, dien ik er toen (nl. tusschen 1539 en 1554) aan besteedde, heeft het mij zelf toch nooit voldoening geschonken, totdat het werk gebracht was in die orde, waarin het nu wordt aangeboden,” zegt Calvijn in het woord aan den lezer voor de uitgave van 1559.<sup>3</sup>

Deze orde is in groote trekken die van het Apostolicum, in de verdeling in vieren waarin Calvijn gewend was het symbool te behan-

<sup>1</sup> Köstlin l.c. 467. „Fragt man, was in *Ed. 1* als Centrallehre sich darstelle so kann man dafür schlechterdings nur die Lehre vom Heil bezeichnen, sofern es auf Grund der von Gott in Christo gestifteten Versöhnung in der Gegenwart durch den Glauben angeeignet werde.”

<sup>2</sup> In hoeverre in deze moeilijkheden misschien ook historisch Calvijns humanistische opvoeding nawerkt, waag ik niet te beoordeelen, daar er, gelijk Bauke opmerkt (l.c. 70), nog nooit een onderzoek is ingesteld naar Triniteitsleer en Christologie van het humanisme, „soweit er (nl. der Humanismus) eine solche gehabt hat.” — Erasmus spreekt van Christus' *triplex natura* (*Ecclesiastae sive de ratione concionandi* lib. IV, *Opera* ed. Clericus V 1090). Dit spraakgebruik schijnt terug te gaan op Hugo van St. Victor (Baltzer l.c. 47).

<sup>3</sup> *Iohannes Calvinus Lectori* (Cal. Aug. 1559) CR 2 1/2.



delen, in onderscheiding van Luthers indeeling in drieën. De verdeling in vieren schijnt het meest in overeenstemming te zijn zoowel met de ontstaansgeschiedenis alsook met de patristische uitlegging van het symbool. Volgens Haussleiter bestaat het slot van het *Romanum* uit een aantal onverbonden belijdenisfragmenten, die betrekking hebben op gaven niet van den Heiligen Geest in het bijzonder, maar van den Geest in gemeenschap met den Vader en den Zoon. Dienovereenkomstig is het slot van het symbool dan ook doorgaans behandeld in de verschillende *expositiones symboli*.<sup>1</sup> Calvijn paste de indeeling in vieren toe sinds de eerste uitgave der *Institutio*. In den *Catechismus* van 1537 is zij niet strak volgehouden.<sup>2</sup> Maar in dien van 1542 treffen wij haar weer duidelijk aan.<sup>3</sup>

Op deze wijze is dan ook de definitieve *Institutio* opgezet. Drie boeken handelen over de kennis van den Schepper, van den Verlosser, en over de toeëigening van het heil door den Geest; het vierde „over

<sup>1</sup> J. Haussleiter, *Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche*, Gütersloh 1920, p. 102: „Sobald das Glied vom Heiligen Geist in ähnlicher Weise ausgebaut wurde, wie die Symbolglieder vom Vater und dem Sohne — und das ist in (dem) N(icaenoconstantinopolitanum) geschehen —, ergab sich die Abtrennung dieser Stücke von der besonderen Beziehung auf den Heiligen Geist von selbst.“ Voorbeelden van deze symbooluitlegging l.c. 103 s. — Op Rufinus' *Commentarius in symbolum apostolicorum* 36, MSL 21 373, beroept Calvijn zich *Inst.* IV i 2 (passage van 1539), wanneer hij in het symbool niet wil lezen: „credo in ecclesiam,” maar: „credo ecclesiam.” — Volgens Wernle (*Der ev. Glaube*, III Calvin, p. 38, 49) past ook Erasmus de indeeling in vieren toe. — Thomas Aquinas behandelt het symbool volgens twaalf artikelen, maar schijnt toch dichter bij een indeeling in drieën dan in vieren te staan; cf. *In symbolum apostolorum expositio* 31 (*Sanctorum patrum opuscula selecta* ed. H. Hurter S.J., VI, Oeniponti 1887<sup>2</sup>, p. 232): „Sicut videmus quod in uno homine est una anima et unum corpus, et tamen sunt diversa membra ipsius; ita Ecclesia catholica est unum corpus, et habet diversa membra. Anima autem, quae hoc corpus vivificat, est Spiritus sanctus. Et ideo post fidem de Spiritu sancto, jubemur credere sanctam Ecclesiam catholicam.”

<sup>2</sup> Intusschen geeft deze *Catechismus* wel duidelijk, en op dezelfde wijze als *Institutio* 1536 (CR 1 56 ss.), het verband aan van de nieuwe belijdenis en het oude geloof; cf. CR 22 52: „Dessus a este dict que cest que nous obtenons en Christ par foy. Maintenant oyons que cest que notre foy doit regarder et considerer en Christ pour se confirmer. Or cela est explique au Symbole.”

<sup>3</sup> CR 6 13: „LE MINISTRE: Pour bien expliquer ceste confession par le menu, en combien de parties la diviserons-nous? L'ENFANT: En quatre principales. LE MINISTRE: Quelles? L'ENFANT: La premiere sera de Dieu le Pere. La seconde, de son Filz Iesus Christ: en laquelle est recitée toute l'histoire de nostre redemption. La troisesme, du saint Esprit. La quatriesme, de l'Eglise, et des graces de DIEV envers elle.” — Evenzoo in *La Manière d'interroger les enfans qu'on veut recevoir à la cene de nostre Seigneur Iesus Christ* (1553) CR 6 150 ss. (toevoeging van 1562).

de uiterlijke middelen, waardoor God ons tot de gemeenschap met Christus noodigt en daarin bewaart". Dat bij deze dispositie van de geheele dogmatiek de volgorde der afzonderlijke „artikelen" van het Apostolicum niet geheel in acht kon worden genomen, spreekt vanzelf en heeft trouwens in de practijk der oude kerk ook wel een enkele parallel<sup>1</sup>.

Zoo ligt dan de Triniteitsleer aan het geheele werk ten grondslag. „De protestantsche gemeenteleer reikt aan de oude kerkleer de hand over de school heen." <sup>2</sup> Daar echter de *Institutio* een theologisch handboek is, moet deze leer ook *expressis verbis* ter sprake komen. Op het eerste gezicht kan het schijnen, alsof de Triniteitsleer in het geheel van het eerste boek ook niet meer dan een „eilandje" vormt.<sup>3</sup> Maar men moge niet uit het oog verliezen in welk verband Calvijn haar bespreekt, namelijk als het antwoord op de vraag: wie is God? — nadat eerst gesproken is over de bron der Godskennis. De *Institutio* bevat geen anderen *locus de Deo* dan de Triniteitsleer.<sup>4</sup>

Deze methode van Calvijn, waarbij de Triniteitsleer tegelijk de gansche Godsleer uitmaakt en de behandeling der geheele dogmatiek bepaalt, heeft zich niet lang gehandhaafd.<sup>5</sup> Ten onzent heeft de

<sup>1</sup> Haussleiter l.c. 60. — Köstlin (l.c. 55 ss.) heeft er bezwaar tegen de dispositie der *Institutio* 1559 in verband te brengen met het Apostolicum. Allereerst zijn de *Argumenta*, welke in Schippers en Tholucks edities gevonden worden voor de afzonderlijke boeken, en die naar de *partes symboli* verwijzen, niet van Calvijn, maar door latere hand daarbij gesteld. Maar ook had Calvijn, als hij werkelijk de orde van het symbool wilde houden, in het derde boek slechts de leer van de persoon van den Heiligen Geest moeten geven, en die van het „subjectieve heilsproces" moeten laten wachten tot het vierde. Daarentegen is de leer over de persoon van den Heiligen Geest reeds in het eerste boek behandeld, evenals die van de Godheid des Zoons, welke eerst in het tweede boek thuis behoort. Ik vermeld deze bezwaren niet om ze te weerleggen. Dat doet Köstlin zelf, wanneer hij zijn kijk op den opzet der *Institutio* geeft, die men ook moeilijk anders dan trinitarisch noemen kan (l.c. 57 s.).

<sup>2</sup> Noordmans, *Herschepping*, p. 45.

<sup>3</sup> Cf. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* I 1<sup>2</sup> 316 s. — Barth zelf ontwikkelt de Triniteitsleer ook eerst na 310 bladzijden *Prolegomena*.

<sup>4</sup> Muller geeft in *De Godsleer van Calvijn* zoowel een hoofdstuk over het Wezen (p. 26 ss.) als een over de eigenschappen Gods (p. 38 ss.), hetgeen te meer vreemd aandoet, daar hij zich in beide gevallen zelf verontschuldigt.

<sup>5</sup> Cf. J. Bohatec, *Die Methode der reformierten Dogmatik in Theologische Studien und Kritiken* 1908, p. 272 ss.; 383 ss. — De vraag, door Alexander Schweitzer opgeworpen en door Bohatec l.c. 286 s. besproken, of Calvijn de synthetische dan wel de analytische methode volgt, is onhistorisch gesteld: men komt dan met een latere probleemstelling tot een vroeger verschijnsel. Over het antwoord zijn de historici het dan ook niet eens geworden.



*Synopsis purioris theologiae* de inschuiving van een hoofdstuk *de natura Dei et divinis attributis* om zoo te zeggen gecanoniseerd.<sup>1</sup> Sindsdien kan men deze scholastieke stof zelfs weer in het eenvoudigste catechisatieboekje aantreffen.

3. Als wij de functie van het oudkerkelijk dogma nagaan in het geheel der reformatorische theologie, dan komt onwillekeurig bij Luther de Christologie en bij Calvijn de Triniteitsleer het meest naar voren. Dit beteekent natuurlijk niet, dat Calvijn minder christocentrisch zou leeren en denken dan Luther. Het wil alleen zeggen, dat bij Calvijn het christologisch dogma in zijn oudkerkelijken vorm meer als een stilzwijgende veronderstelling geldt (maar als zoodanig dan ook inderdaad: geldt), dan als een element in de *doctrina* op den voorgrond treedt op de wijze van Augustinus en Luther. Slechts zelden heeft Calvijn in de rechtvaardigingsleer en in de beschouwing omtrent het avondmaal van de leer der twee naturen van Christus zulk een direct gebruik gemaakt als Luther.<sup>2</sup> Dat men hier echter geen overspannen tegenstelling tusschen een zakelijke en een geestelijke of, als men wil, tusschen een existentiële en een spiritualistische opvatting van het dogma moet construeeren, blijkt uit de gemeenschappelijke visie der reformatoren op het werk van den Heiligen Geest. Dogmenhistorisch gesproken is de beteekenis der reformatie gelegen in de ontdekking en uitwerking van de leer omtrent den Heiligen Geest.<sup>3</sup>

Het woord „ontdekking” is nauwelijks te sterk. In de oude kerk wilde het tot een ontwikkeling van deze leer niet recht komen. Voor wat het Oosten betreft zijn de oorzaken daarvan reeds bij Athanasius duidelijk te zien. Deze spreekt wel van het werk van den Heiligen Geest, maar voornamelijk om daaraan argumenten te ontleenen voor Zijn homoousie met den Vader en den Zoon.<sup>4</sup> En wel geschiedt de *θεοποίησις* door de werking van den Geest, maar het ontvangen van dien Geest is gebonden aan den doop.<sup>5</sup> Zoo is er telkens een begin van

<sup>1</sup> *Synopsis purioris theologiae*, ed. H. Bavinck, Lugdunum Batavorum 1881, p. 48 ss.

<sup>2</sup> Over Christologie en rechtvaardigingsleer cf. Emmen l.c. 110 ss.; over Christologie en avondmaalsleer l.c. 175 ss. — Cf. beneden p. 132.

<sup>3</sup> Cf. K. F. Noesgen, *Geschichte der Lehre vom Heiligen Geist*, Gütersloh 1899; R. H. Grützmacher, *Wort und Geist*, Leipzig 1902.

<sup>4</sup> Cf. b.v. *Epist. ad Serapionem* I 22 s., MSG 26 581 ss.

<sup>5</sup> Seeberg DG II 78 s.; 83.

een leer omtrent het werk van den Geest aanwezig; het polemisch verband eenerzijds en de sacramentele traditie aan den anderen kant verhinderen evenwel den uitgroei. Daarbij komt nog de belemmering tengevolge van de oostersche anthropologie, waardoor de belijdenis van de Godheid van den Geest eenigszins in de lucht kwam te hangen.

In het Westen liet de situatie zich oorspronkelijk ietwat anders aanzien. Wel is het opmerkelijk, hoe weinig Tertullianus zelfs in zijn montanistische periode omtrent den Heiligen Geest weet te zeggen. Op den duur ontwikkelt zich een traditie, met name sinds Ambrosius, krachtens welke het werk van den Heiligen Geest wordt gezien in de vergeving der zonden en de vernieuwing van den mensch. Seeberg omschrijft de westersche zienswijze aldus: „De Geest wordt eenerzijds als werkende persoon beschouwd, anderzijds echter als deze werking zelf of als haar resultaat, d.w.z. als een den mensch ingegoten *donum*, dat hem het geloof en de liefde brengt.”<sup>1</sup> Zoo denkt in hoofdzaak ook Augustinus. Hij brengt deze beschouwing evenwel het eerst in verband met een leer van het Woord Gods, waarbij hij vooral denkt aan de kerkelijke prediking.<sup>2</sup> Hier blijkt opnieuw, hoezeer de theologie van dezen kerkvader op de gemeentelijke practijk is betrokken; hij heeft het motief aangeslagen, dat eerst de reformatoren zuiver zullen herhalen. Maar zijn opvatting van de verhouding van Woord en Geest is toch nog iets te neoplatonisch getint om aan den Heiligen Geest als trinitarische Persoon geheel recht te kunnen doen. Bij Augustinus ligt om zoo te zeggen de stof voor een leer van den Heiligen Geest gereed, terwijl opbouw en inhoud zijner dogmatiek haar uitwerking mogelijk maken. De gedachte evenwel van de *infusio gratiae*, welke ook reeds bij Ambrosius wordt aangetroffen, vooral wanneer deze *infusio* wordt gebonden aan de sacramenten, staat die uitwerking in den weg.

Zoo kon dan noch in het Oosten, noch in het Westen, het dogma van den Heiligen Geest recht tot ontwikkeling komen. Voor de beschouwing der oude dogmengeschiedenis als geheel opent dit een belangrijk gezichtspunt. In plaats van het dogma zelf te beschouwen als een conceptie van den griekschen geest op den bodem van het Evangelie, moeten wij constateeren, dat de resten van den griekschen geest de beteekenis van het dogma verdonkeren. Noch Johannes Damascenus aan het einde der oostersche dogmengeschiedenis, noch

<sup>1</sup> Seeberg DG II 375.

<sup>2</sup> Seeberg DG II 452 ss., alwaar bijzonderheden en bewijsplaatsen.



Petrus Lombardus als compendium der dogmengeschiedenis van het Westen, hebben in hun dogmatiek een plaats voor het werk van den Heiligen Geest, hoe correct hun leer omtrent de trinitarische Persoon ook zij. De sacramentsleer en de leer der *infusio gratiae* hebben die plaats ingenomen. Wel heeft de latere middeleeuwsche theologie Petrus Lombardus' gelijkstelling van *spiritus* en *gratia* verworpen<sup>1</sup> en zoodoende de leer van den Heiligen Geest gered van de volkomen begrafenis in de sacramentsleer; maar over den Geest spreken zij overigens vrijwel uitsluitend bij de behandeling van het trinitarisch dogma en in verband met het *filioque*.

Het ligt buiten het bestek van dit onderzoek de reformatorische leer van den Heiligen Geest weer te geven. Het gaat er hier om aan te wijzen, dat zij er is en hoe zij voorkomt. De reformatoren zijn de eersten geweest, die aan het dogma van den Geest volkomen recht hebben doen wedervaren. Zij hebben een leer ontwikkeld, die geestelijk genoeg was om zoowel het scholastieke systeem alsook de hiërarchische pretentie te doorbreken; en kerkelijk genoeg om tegenover het spiritualisme het trinitarisch verband van hun gedachten te handhaven.<sup>2</sup> De Geest doet ons het Woord des Vaders verstaan. Het trinitarisch dogma wordt aldus in de prediking opgenomen.<sup>3</sup> De sacramenten bemiddelen niets, zonder dat men „het geloof er tusschen plaatst”. En dit geloof, de kennis van en het vertrouwen op Christus, is het voornaamste werk van den Heiligen Geest.<sup>4</sup>

Daardoor geeft de protestantsche heilsleer feitelijk de eerste dogmatiek, die aan het oudkerkelijke dogma de functie toekent, welke daaraan toekomt. Rechtvaardiging en verkiezing, deze bij uitstek protestantsche leerstukken, zijn niet alleen ondenkbaar zonder den grondslag der oudkerkelijke Triniteitsleer en Christologie; zij zijn daarvan de noodzakelijke uitwerking en toepassing. Er staat geen „subjectieve” heilsleer tegenover of ook maar naast een „objectief” dogma. Het is zonder twijfel geheel in de lijn der reformatoren, wanneer de dialectische theologie de subjectiviteit Gods proclameert. Luthers persoonlijke strijd om de zekerheid des heils vindt een eindelijkken vrede in het Woord des Geestes, dat van Christus getuigt. En Calvijn wijst

<sup>1</sup> Seeberg DG III 446.

<sup>2</sup> Voor Zwingli cf. Grützmacher l.c. 99.

<sup>3</sup> Cf. b.v. Luthers *Hauspredigt von den Artikeln des Glaubens* (Schmalkalden, 11 Febr. 1537) WA 45 11 ss., waaruit in de volgende paragraaf citaten.

<sup>4</sup> *Institutio* III i 4.

dien vasten grond in den breede aan in het derde boek der *Institutio*.

Het behoort eveneens niet meer tot onze taak het onderscheid tusschen Luther en Calvijn in de uitwerking van de leer van den Heiligen Geest te bespreken. Hier zij er slechts dit van gezegd, dat beide reformatoren de verhouding van Woord en Geest niet geheel op dezelfde wijze verstaan. Bij „Woord” denkt Luther steeds vooral aan de prediking, Calvijn altijd allereerst aan de Heilige Schrift. Luthers gedachten over de verhouding van Woord en Geest zijn in overeenstemming daarmee voornamelijk georiënteerd aan de rechtvaardigingsleer, terwijl zij bij Calvijn grootendeels bepaald zijn door de leer der verkiezing.<sup>1</sup> Maar ook hier overschatte men het onderscheid tusschen Luther en Calvijn niet.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Men vergelijkte bijvoorbeeld Calvijns gedachtengang *Inst.* I vii en III ii met de volgende passage uit Roths *Festpostille* (1527; de betreffende preek is van 27 Dec. 1524, en eerst in de uitgave 1528 in de *Festpostille* opgenomen) WA 17 II 315: „Warümb hat aber Sanct Johannes eben solcher gleichnis des worts gebraucht und nicht einer andern, als des glantz der sonnen odder ebenbilds? Zum ersten darümb, das er uns zurückweisete ynn die schrifft des alten Testaments, darauff er sich auch gründet... die selbige zu eroffnen und verklaren. Zum andern, Das er damit einwickelte und anzeigte die herlickeit und die krafft der mündlichen predigt des Euangelij. Denn wie gering es ist ynn unsern augen umb das wort, so man predigt, Doch wenn wir dazu zubereden weren, das wir das wort liessen hoher sein und mehr gelten denn alle andere creaturn, so weren wir recht dran, aber die vernunft kan sich nicht dahin erschwingen, Denn sie sihet nur darnach, das yderman das wort ym mau hat und yn ein stym gefasst ist, die bald vergehet, Die aber den heiligen geist ym hertzen haben, die sehens und wissens, das, wo das mündliche wort gehöret wird und yns hertz fellet, folget damit ein solche gewalt, die tod, sund, helle und alle unglück erseuffet und vertylget.”

<sup>2</sup> Cf. *Sermons de la Pentecoste* (1558; Act. 2, 1-4) CR 48 626: „Et au reste, quand le S. Esprit est descendu en telle figure, c'est à dire en langues descoupees et comme de feu, ç'a este pour mieux exprimer comme Dieu vouloit besongner par la predication de l'Evangile. Si un homme parle, sa voix s'escoule en l'air et c'est une chose morte. Or il est dit que l'Evangile est la puissance de Dieu en salut à tous croyans. Comment? un son qui vole en l'air et qui s'escoule pourra-il nous amener iusqu'au Royaume des cieux? Nul ne scauroit de soy creer une seule mousche: il est question que l'image de Dieu soit reparee en nous, que nous recevions ceste semence incorruptible pour parvenir à la gloire celeste, pour estre compagnons des Anges, pour estre transfigurez mesmes en la gloire et immortalité de nostre Seigneur Iesus Christ, et estre participans de sa nature Divine, comme S. Pierre en parle. Et cela se pourra-il faire par la voix d'un homme? Il est certain que non: mais il est yci dit notamment que le S. Esprit est conioint comme d'un lieu inseparable avec la parolle qui se presche.” Waarschijnlijk is *lieu* in dezen laatsten volzin drukfout voor *lien*.



## § 2. Het dogma in den kerkelijken dienst

1. Wanneer in deze paragraaf de functie van het oudkerkelijk dogma in de kerkelijke werkzaamheid der reformatoren zal worden aangewezen, dan hebben wij vooral aan drieërlei werkzaamheid aandacht te schenken: aan de exegese, aan de catechese en aan de prediking. Men kan evenwel bij de reformatoren deze drie gebieden van de kerkelijke bediening niet scherp van elkander afbakenen. Met name tusschen exegese en prediking zijn de grenzen vloeiend, gelijk met een enkelen blik in de reformatorische commentaren geconstateerd kan worden. De historische eruditie vormt geen doel op zichzelf; men vraagt zich af, hoe het geweest is, ten dienste van de andere vraag: wat het zegt. Exegese als wetenschappelijke en als kerkelijke verrichting zijn nog ongescheiden, ja nog nauwelijks onderscheiden. Zoo kan men het tenminste stellen ten opzichte van den tegenwoordigen stand van zaken. We kunnen ook zeggen, dat de reformatoren in onderscheiding van de middeleeuwsche methoden de theologie weer als een eenheid hebben gezien. Het is wel een toegerust theoloog, die tot den text der Heilige Schrift komt, maar hij zoekt in dien text niet anders dan Gods Woord tot de gemeente van Christus. Alle exegetische bezigheid is gericht op de prediking. Als zulk een dienstbare exegese was Luthers *Kirchenpostille* bedoeld. Luther volgt daarin de kerkelijke pericopen, maar geeft geen preeken in den eigenlijken zin. Het is veelmeer een exegese ten gebruike door den prediker. En evenzoo laat Calvijn nooit na in zijn commentaren de beteekenis voor het geloofsleven in het licht te stellen van het Schriftgedeelte, dat hij behandelt. Geheel de zakelijke acribie, die bij hem stellig grooter is dan bij Luther, staat in dienst van het Woord, dat gehoord moet worden. Er is echter juist genoeg onderscheid tusschen wetenschappelijke exegese en kerkelijke prediking ook bij de reformatoren aanwezig om een afzonderlijke behandeling van deze beide takken van dienst in ons onderzoek verantwoord en zelfs gewenscht te doen zijn.

Aan den anderen kant van de prediking staat de catechese. Moet de exegese helpen het Woord tot de menschen te brengen, het catechetisch onderricht moet trachten de menschen te leiden tot het Woord. De catechese heeft volgens de reformatoren niet tot taak zoiets als de vorming der godsdienstige persoonlijkheid, maar het bijbrengen van de kennis, die noodig is om de Heilige Schrift te verstaan en bewust de prediking te hooren. Daartoe is de Catechismus bestemd,

d.w.z. de Tien Geboden, de Twaalf Artikelen en het Onze Vader, met het oog op het kerkelijk leven nog uitgebreid met eenig onderricht aangaande de sacramenten. Wel erkent Luther, dat men aan deze stukken zijn leven lang niet raakt uitgeleerd.<sup>1</sup> Maar de bedoeling zijner *Katechismen* was toch den kinderen en het eenvoudige volk die kennis te verschaffen, die voor een christenmensch noodzakelijk is, opdat dan de prediking haar werk zal kunnen doen.<sup>2</sup> Bij Calvijn staat iets meer de onderrichting tot bewuste belijdenis op den voorgrond in tegenstelling tot het roomsche vormsel. Hij vat de taak der catechese samen in een drietal Schriftwoorden: 1 Petrus 2, 2; 3, 15; 4, 11.<sup>3</sup>

Zoo staat dan de prediking in het midden tusschen exegese en catechese. Dat komt geheel overeen met het karakter der reformatie, die immers uit was op de zuivering der prediking. Luther kan zich niets schoone denken dan de prediking te brengen en te hooren: het is de heerlijkste dienst van God, meer nog dan het gebed.<sup>4</sup> Calvijn

<sup>1</sup> Zoo besluit Luther telkens zijn behandeling der onderdeelen in den *Grossen Katechismus* (1529) WA 30 I 179, 187, 192, 198. — Cf. WA Tischr. I nr. 81: „Ego quidem quanquam magnus doctor nondum excessi puerilem doctrinam decalogi et symboli et orationis dominicae, sed adhuc quotidie illa disco et oro mit meinem Hansen und meinem Lenichen. Quis enim secundum omnem modum intelligit primum verbum: „Pater noster, qui es in coelis?“ O. Albrecht heeft in zijn *Vorbemerkungen zu den beiden Katechismen* (WA 30 I 453<sup>1</sup>) op grond van de geschiedenis van het woord *catechismus* aangewezen, dat Luther in zulke uitlatingen niet zijn eigen *Catechismus* bedoelt, maar de classieke catechetische stoffen.

<sup>2</sup> *Katechismuspredigten* (2. Reihe, 14 Sept. 1528) WA 30 I 27: „Ideo etiam dicitur Catechismus i.e. ein unterweisung oder Christlicher unterricht, das yhn alle Christen zum allerwenigsten wissen sollen, post hoc sollen sie weiter ynn die schrift gefurt werden.“

<sup>3</sup> Titelblad der *Instruction et confession de foy* (1537, waarvan de *Catechismus* van 1538 de latijnsche vertaling is) CR 22 29/30: „Comme enfans naguaires nez, desirez le laict raysonnable et qui est sans fraude. — Soyez appareillez a respondre a chascun qui vous demande rayson de lesperance qui est en vous. — Si quelcun parle, que ce soit les parolles de Dieu.“ — Cf. de inleidingen tot den *Catechismus* van 1538 (CR 5 319) en tot den *Catechismus Genevensis* van 1545 (CR 6 7/8).

<sup>4</sup> Preek over Mc. 8, 1 ss. (27 Juli 1533) WA 37 115: „Mein freunde, auff dass wir den heiligen tag Gott zu lob recht feyren und heiligen, wollen wir sein liebes wort predigen und sagen, denn er hat den Sabbat dazu geordnet, das man sein wort dar an handeln soll, beide, wir, die es predigen, und ir, die es horet, damit wird er am hochsten gepreiset, und dis ist auch der grosste Gottsdienst, den man im thun kan, Und widderumb ist dem Teufel kein verdrieslichers leide denn Gottes wort leren und damit umbgehen, und wenn man ihm das gebrandte leid thun wil, so hore man Gottes wort vleissig.“ — Preek over Lc. 10, 23 ss. (12 Sept. 1533) WA 37 141: „Quanquam orare ist auch ein grosser Gottes dienst, tamen non est aequalis praedicationi, quia cum oramus, fit opus de terra gegem



daalt van dezen berg eener welhaast liturgische verrukking weer af in het dal der dagelijksche pastorale zorgen, wanneer hij de taak der verkondiging nuchter omschrijft als leeren en vermanen.<sup>1</sup>

Tweeërlei beperking brengt ons onderwerp voor het vervolg met zich mee, een willekeurige en een onwillekeurige. Allereerst zal niet gehandeld worden over de Christusverkondiging der reformatoren in het algemeen. De vraag is bepaaldelijk, welke functie door hen in hun ambtelijke practijk aan het oudkerkelijk dogma werd toegekend. Dat is de willekeurige begrenzing, welke slechts is bepaald door het onderwerp van ons onderzoek. Maar wanneer zij eenmaal is aanvaard, dan volgt daaruit geheel onwillekeurig een andere beperking: wij houden slechts Luther en Calvijn over. Melanchthon heeft het zelf uitgesproken, dat hij niet preeken kon.<sup>2</sup> En Otto Ritschl is van oordeel, dat hij daarmee alleen gelijk had. De oorzaak hiervan ligt te diep voor een louter psychologische verklaring. Het is een humanistische bevangenheid, waardoor Melanchthon voor het kerkelijk karakter der *doctrina* weinig oog heeft; hij vergelijkt de kerk met voorliefde bij de school.<sup>3</sup> De andere humanist onder de hervormers heeft wel eens over de Twaalf Artikelen gepreekt. Maar deze reeds geciteerde *Berner Predigt über das Apostolikum* is al evenzeer geen preek; eerder een soort geloofsverklaring.

2. Dogma en exegese staan tot elkander in een merkwaardige verhouding van wederkeerigheid — welhaast een vicieuze cirkel voor het theologisch denken. Eenerzijds wordt er geen dogma door eenige kerk erkend, wanneer het niet in de Schrift is gegrond. Maar omgekeerd wordt ook geen uitlegging als correct aanvaard, wanneer zij in strijd komt met het dogma der kerk, zoodat het dogma een regel voor de exegese heeten mag.

Zowel Luther als Calvijn hebben deze beide gezichtspunten laten gelden. Van het eerste uit werd dan een oordeel geveld over de *nova*

---

himmel etc. und heisst wol unser werck. Sed quando nos praedicamus et audimus verbum, tamen audimus et videmus divinum opus. Quia verbum non est nostrum, sed unsers herr Gotts eigen werck."

<sup>1</sup> *Comm. in Act.* (1554; 14, 22) CR 48 330 s.: „Nec vero suis ministris mandat Christus ut doceant, sed etiam ut hortentur."

<sup>2</sup> CR III 170 (bij O. Ritschl, *DG d. Prot.* I 327): „Ego concionari non possum."

<sup>3</sup> Cf. de plaatsen bij O. Ritschl l.c. 322 ss.

*dogmata* van Rome; het tweede deed dienst in den strijd tegen het haeretisch *biblicisme*.

a. De afleiding van het dogma uit de Schrift heeft Luther programatisch aan de orde gesteld in de eerste stukken der *Wartburgpostille*.<sup>1</sup> Nadat hij de uitlegging der pericop heeft gegeven ten dienste van de prediking, toont hij aan wat de „wapenrusting” van het behandelde gedeelte is, de wapenrusting namelijk om daarin den strijd tegen de ketters aan te gaan.<sup>2</sup> Zoo bevat de eerste epistel Titus 2, 11–15 een wapenrusting tegen de leer van de verdienstelijkheid der goede werken, en vóór het dogma van de Godheid van Christus.<sup>3</sup> Het evangelie Lucas 2, 1–14 leert op het duidelijkst de incarnatie, welke intusschen reeds op velerlei wijzen in het Oude Testament was voorzeggd en gepraefigureerd.<sup>4</sup> Bij het evangelie Lucas 2, 15–20 teekent Luther aan, dat dit niet zoo openlijk wapenen in de hand geeft.<sup>5</sup> Maar van de epistel Hebr. 1, 1–12 en van het evangelie Joh. 1, 1–14 merkt hij op, dat zij niets dan wapenrusting zijn, zoodat daarnaar nog niet eens afzonderlijk gezocht behoeft te worden: het eerste leert de Godheid, het tweede de twee naturen van Christus.<sup>6</sup>

Een voorbeeld van het hermeneutisch gebruik van het dogma geeft Luther in de epistel op den Kerstdag bij de bespreking van Hebr. 1, 3: „zitten ter rechterhand der Majesteit in den hooge” wordt van Christus gezegd naar Zijn menschelijke natuur; want naar Zijn

<sup>1</sup> Daar Luther de *Weihnachtspostille* geschreven heeft vóór de *Adventspostille* zijn de in den text bedoelde eerste stukken dus de eerste van de *Weihnachtspostille*. Cf. W. Köhler, *Einleitung in die Wartburgpostille*, WA 10 I 2 XLI ss.

<sup>2</sup> *Weihnachtspostille* WA 10 I 1 19: „Drumb wollen wyr, sso gott gnade gibt, die Euangelia auch der massen handellnn, das wyr nit alleyn unsser seelen drynnen weyden, sondernn auch die selben alss eyne harnisch leren anthun und damit fechten wider alle feynde, auff das wyr mit weyde und wapen gerust seyn.”

<sup>3</sup> WA 10 I 1 54 ss.

<sup>4</sup> L.c. 93 ss. — Voorzeggd Gen. 22, 10; Ps. 89, 4 s.; 132, 11. Gepraefigureerd in den bloeienden staf van Aäron en het vlies van Gideon. Maar: „die figur streyten nicht, ssonderenn sie schmucken den glawben; denn es muss tzuuor geglewbt und gegrundt seyn, ehe ich glewbe, das die figur datzu diene.” (l.c. 94 s.)

<sup>5</sup> 141.

<sup>6</sup> 179; 246 s. — Köhler (WA 10 I 2 XLIII) is van meening, dat Luther zijn programma „mit stetig abnehmender Stärke” slechts in een zestal stukken heeft volgehouden, en het daarna is... vergeten. Ik kan deze meening niet deelen. Het programma is opgesteld, toen Luther aan de Kerstpreeken beginnen zou, en het zijn juist deze pericopen, die zich het meest leenen tot een dergelijken opzet. Luther heeft dien opzet bij de latere pericopen eenvoudig losgelaten. Immers, ook reeds bij Lc. 2, 15–20 had hij er niet *à tout prix* aan vastgehouden.



Godheid is Hij zelf één met de Majesteit van den Vader, aan welker rechterhand Hij is gezeten. Maar Luther spint deze gedachte niet verder uit; liever houdt hij zich aan de duidelijke woorden van den text, die bewijzen dat de mensch Christus vergoddelijkt is. Want zitten ter rechterhand der Majesteit kan niet anders beteekenen dan aan die Majesteit gelijk zijn.<sup>1</sup>

De bovengenoemde verhouding van wederkeerigheid van dogma en exegeze treedt teekenachtig aan den dag in het merkwaardige geschrift *Von den letzten Worten Davids* (1543). Uitgaande van 2 Sam. 23, 1—7 spreekt Luther uitvoerig over de Drieënhed Gods. Hij begint met het bezwaar der joodsche exegeten te weerleggen, dat de christelijke kerk niet overal den zuiveren text van het Oude Testament volgt. Luther stelt daartegenover, dat men om de Schrift te verstaan Christus moet kennen, zonder Wien de zuivere text waardeloos, en met Wien de onzuivere text niet schadelijk is.<sup>2</sup> De verzen 2 en 3 van 2 Sam. 23 vormen dan voor Luther, onder verwijzing naar vele andere oudtestamentische plaatsen, het bewijs van de Triniteitsleer. Maar anderzijds acht Luther het toch niet ieders werk de Triniteit in het Oude Testament op te merken; het vleeschelijk begrip denkt, dat alles maar van God als van één persoon gesproken is.<sup>3</sup> Hier blijkt de wederkeerigheid: niet slechts de exegeze leidt tot het dogma, maar ook geeft omgekeerd het dogma leiding aan de exegeze. Het is een hermeneutische regel van fundamenteele beteekenis.

b. Dat het niet ieders werk is het dogma uit de Heilige Schrift af

<sup>1</sup> 162 s.

<sup>2</sup> EA 37 3 s.: „Wenns nu sollt Wunschs und Wählens gelten, entweder dass ich S. Augustini und der lieben Väter, das ist, der Apostel Verstand in der Schrift sollt haben mit dem Mangel, dass S. Augustinus zuweilen nicht die rechten Buchstaben oder Wort im Ebräischen hat, wie die Juden spotten; oder sollt der Juden gewisse Buchstaben und Wort, (die sie dennoch nicht durch und durch allenthalben haben,) ohn S. Augustin und der Väter Verstand, das ist, mit der Juden Verstand haben, ist gut zu rechen, wozu ich wählen würde. Ich liesse die Jüden mit ihrem Verstand und Buchstaben zum Teufel fahren, und führe mit S. Augustin Verstand, ohn ihre Buchstaben zum Himmel.“ Hoewel bij Augustinus dus verschillende incorrecties voorkomen (waarvan Luther dan eenige voorbeelden geeft), „so bricht damit sein Glaube nicht den Hals noch Bein, weil er den rechten Mann kennet, der da heisst Weg, Wahrheit und Leben, von welchem die Propheten weissagen und zeugen.“

<sup>3</sup> L.c. 14: „Es ist auch nicht eines Jedern, in der Schrift und Psalter die göttliche drei Personen unterschiedlich also zu merken und zu lesen; denn wo ein fleischlicher Verstand über diese Wort kompt, der lieset sie nach einander daher, wie sie da stehen... und denkt nicht anders, es sei alles von Gott als von einer Person geredt.“

te lezen is een stelling, welke Calvijn van harte onderschrijft. Zelf gaat hij met de grootste behoedzaamheid te werk. Zoo critisch stond Calvijn tegenover de traditioneel-kerkelijke uitlegging van verschillende Bijbelplaatsen, dat hem nog dertig jaren na zijn dood van luthersche zijde verweten is, dat hij kwam op de lijn der joodsche exegeten.<sup>1</sup> Al dadelijk weigert Calvijn uit den meervoudsvorm *Elohim* in Genesis 1, 1 de Triniteitsleer af te leiden: terwijl men meent een wapen in de hand te krijgen tegen de ketterij van Arius, staat men weerloos tegen de dwaling van Sabellius, daar er immers van de onderscheiding der Personen niet wordt gerept.<sup>2</sup> Bij de drie-voudige herhaling van het „heilig” in Jesaja 6, 3, een *locus classicus* voor de Triniteitsleer, zegt Calvijn: „Als ik met ketters te doen had, zou ik liever van vastere getuigenissen gebruik willen maken... Hoewel ik voor mij niet in twijfel trek, dat hier de ééne God in drie personen door de engelen wordt aangeduid (en inderdaad kan God niet geprezen worden zonder dat tegelijk de lof zoowel van den Vader als van den Zoon en den Heiligen Geest wordt gezongen), toch acht ik, dat men liever duidelijker plaatsen moet gebruiken, opdat wij ons, terwijl wij bedoelen het voornaamste stuk van ons geloof te bewijzen, niet belachelijk maken voor de ketters.”<sup>3</sup>

Deze voorzichtigheid van Calvijn heeft weer niet zoo heel lang stand gehouden. De *Synopsis purioris theologiae* onderscheidt niet minder dan zes soorten van oudtestamentische bewijspplaatsen voor de Triniteitsleer. Zoowel de naam *Elohim* alsook het *Trishagion* uit Jes. 6 worden daartoe gebruikt.<sup>4</sup>

Ook in het Nieuwe Testament betracht Calvijn de grootste soberheid. Bij Rom. 11, 33—36, de kerkelijke epistel op den Trinitatis-zondag, spreekt hij in het geheel niet van de Drieëenheid.<sup>5</sup> Een zeer

<sup>1</sup> Aegidius Hunnius, *Calvinus Iudaizans*, 1595. Cf. Doumergue, *Jean Calvin*, IV 98 ss.

<sup>2</sup> *Comm. in Gen.* (1554; 1, 1) CR 23 15. „Porro scriptura, fateor, tametsi multas Dei virtutes recenset: semper tamen ad Patrem, et Verbum eius, ac Spiritum nos revocat.” — Luther erkent den naam *Elohim* wel als bewijs voor de Triniteit (*Die drei Symbole* WA 50 278).

<sup>3</sup> *Comm. in Is.* (1551; 6, 3) CR 36 129.

<sup>4</sup> *Synopsis* ed. Bavinck, p. 65 s., *Disp.* VII th. 40: „Prima classis est eorum, in quibus Elohim cum Jehova conjungitur. In illis enim, Jehova unam essentiam, Elohim plures personas in ea distinctas indicat, maxime quod voci plurali Elohim adjectiva et verba singularia saepius adjungantur.” — Th. 46: „Quarta est eorum, in quibus Deus tribus appellationibus sibi propriis ornatur, ut Es. 6, 3.”

<sup>5</sup> *Comm. in Rom.* (1540; 11, 33 ss.) CR 49 230 ss.



fraai voorbeeld van nuchtere en tegelijk diepzinnige, oorspronkelijke en tevens aan den text gebonden exegese is te vinden bij 2 Cor. 3, 17: „De Heer nu is de geest.” Calvijn acht, dat deze plaats steeds verkeerd is uitgelegd, doordat men er een uitspraak in zag over het wezen van Christus, terwijl zij alleen iets zegt over Zijn ambt: Hij is de geest, namelijk der wet, in tegenstelling tot de letter; over deze tegenstelling handelt immers 2 Cor. 3.<sup>1</sup> Het *comma Ioanneum* erkent Calvijn wel als behoorende tot den authentieken text, hoewel hij de mogelijkheid van twijfel niet uitsluit. In ieder geval is zijn oordeel, dat hier niet over het wezen, maar alleen over de samenstemming der goddelijke Personen wordt gesproken. Een *locus probans* in eigenlijken zin is 1 Joh. 5, 7 voor Calvijn dus niet.<sup>2</sup>

Deze soberheid belet den hervormer intusschen niet op meer dan een plaats in het Oude Testament een bewijs voor het dogma te vinden. Het gaat op een oeroude exegetische traditie terug, wanneer Calvijn het meervoud in Gen. 1, 26 en 11, 7 en Jes. 6, 7 beschouwt als zulk een bewijs voor de Triniteitsleer.<sup>3</sup> Zoo dacht reeds Irenaeus op het voetspoor van Barnabas en Justinus Martyr.<sup>4</sup> Sindsdien vat de

<sup>1</sup> *Comm. in 2. Cor.* (1546; 3, 17) CR 50 45: „Verum praesens sententia nihil ad Christi essentiam: sed officium duntaxat exprimit. Cohaeret enim cum superioribus, ubi habuimus, legis doctrinam esse literalem, nec mortuam solum, sed etiam materiam mortis. E converso Christum vocat eius spiritum: quo significat, tunc demum vivam et vivificam fore, si a Christo inspiretur.” — De Kantteeknaren der Statenvertaling laten de keuze tusschen de oude opvatting en de exegese van Calvijn.

<sup>2</sup> *Comm. in 1. Ioh.* (1551; 5, 7) CR 55 365: „Sensus autem erit, quod Deus, quo uberius nostram in Christo fidem confirmet, triplici modo testatur in eo acquiescendum esse. Quod dicit, tres esse unum, ad essentiam non refertur, sed ad consensum potius. Ac si diceret, patrem, et aeternum sermonem eius, ac spiritum, symphonia quadam Christum pariter approbare... Caeterum quia non omnes forte lectionem hanc recipient, quae sequuntur, perinde exponam ac si apostolus hos solos in terra nominasset testes.” — De *Synopsis* voert (l.c. 67, th. 49) 1 Joh. 5, 7 weer onbevangen aan, terwijl de Kantteeknaren het ontbreken van dit vers in sommige mss. toeschrijven aan opzettelijke weglating door de Arianen.

<sup>3</sup> *Comm. in Gen.* (11, 7) CR 23 166 s.: „Iudaei putant ad angelos haberi sermonem. Sed quoniam nulla fit angelorum mentio, et Deus in pari secum gradu constituit quos alloquitur: coacta est illa expositio, et merito reiicitur. Potius hic locus priori respondet, quem habuimus in hominis creatione: quum dicebat etiam Dominus, Faciamus hominem ad imaginem nostram. Apte enim et concinne magno populo aeternam suam sapientiam, et virtutem Deus opponit: ac si diceret: Non opus sibi esse alienis auxiliis, sed intus sibi suppetere quod ad eos delendos sufficiat. Quare ex hoc loco non inepte probatur in una Dei essentia tres esse personas.”

<sup>4</sup> Barnabas, *Epistula* V 5; VI 12 (*Patrum apostolicorum opera* rec. O. de Geb-

theologie door den loop der eeuwen Gen. 1, 26 op als een *locus* voor het trinitarisch dogma, terwijl er zelfs een synode is geweest, die dezen text nadrukkelijk als zoodanig proclameerde.<sup>1</sup> Calvijn bevindt zich dus, en dat met volle instemming, in goed kerkelijk gezelschap. Maar hij blijft op zijn hoede. Zoodra bijvoorbeeld Augustinus wat te ver gaat en ook het „beeld Gods” in Gen. 1, 26 trinitarisch wil construeeren, roept de hervormer den kerkvader weer tot de orde.<sup>2</sup> Maar hij kan er ook weer mee instemmen, dat de vaderen Deut. 6, 4 als argument hebben aangevoerd tegen Arius.<sup>3</sup>

De Godheid van Christus vindt Calvijn in het Oude Testament uitgesproken b.v. in Zacharia 12, 10, dat immers zijn vervulling vindt in Joh. 19, 36: Christus, Wiens zijde doorstoken werd, is God, Die door den mond van Zacharia tot de Joden gesproken heeft. Deze beschouwing leidt noch tot een vermenging der Personen, noch tot het aannemen van een tweeden God; Christus is één God met den Vader, gelijk ook blijkt uit Jes. 42, 8: „Ik zal Mijn eer aan geen anderen geven.”<sup>4</sup> Calvijn houdt Christus voor het subject van deze uitspraak; Jes. 42, 8 keert dan ook telkens terug als een *locus* voor de Godheid

hardt, A. Harnack, Th. Zahn, ed. minor, Lipsiae 1906<sup>5</sup>, p. 50; 52). — Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 62 (*Die ältesten Apologeten* hrsg. von E. J. Goodspeed, Göttingen 1915, p. 167 s.). — Irenaeus, *Adv. Haereses* IV xx 1 (ed. Harvey II 213; IV xxxiv 1); V i 3 (Harvey II 317).

<sup>1</sup> Cf. b.v. Tertullianus, *Adv. Praxean* 12 (CSEL 47 245 s.); Athanasius, *Or. c. Arianos* III 29 (MSG 26 388); Ambrosius, *Exameron* VI vii 40 s. (CSEL 32 231 ss.); Augustinus, *De Genesi ad litteram* III 29 (CSEL 28 84 ss.). De synode te Sirmium van het jaar 357 oordeelde in canon 13: „Si quis hoc dictum Faciamus hominem (Gen. 1, 26) non Patrem ad Filium, sed Deum secum loqui affirmet, anathema esto.” (J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae 1759 ss., III 258.) In de middeleeuwen b.v. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* IV 6.

<sup>2</sup> Augustinus, *De Trinitate* XIV xix 25, MSL 42 1055: „Quia non dictum est, Ad meam, vel, Ad tuam: ad imaginem Trinitatis factum hominem credimus, et quanta potuimus investigatione comprehendimus.” — Calvijn, *Comm. in Gen.* (1, 26) CR 23 25 s.: „Caeterum Augustinus prae aliis nimium argute philosophatur, ut trinitatem in homine fabricet... Fateor quidem esse in homine aliquid quod Patrem, et Filium, et Spiritum referat: illam quoque facultatem animae distinctionem (sc. *intelligentia, memoria, voluntas*) non aegre admitto: etsi brevior partitio, nempe bimembris, quae scripturae magis usitata est, ad solidam pietatis doctrinam aptior est: sed definitio imaginis Dei plus habere firmitatis debet quam in talibus argutiis.”

<sup>3</sup> *Comm. in quattuor reliquos Mosis libros* (1563) CR 24 263: „Scite tamen orthodoxi patres contra Arrium hoc loco usi sunt: quia quum passim Christus vocetur Deus, haud dubie ille est idem Iehova qui se unicum Deum pronunciat: quod et de spiritu sancto eadem ratione asseritur.”

<sup>4</sup> *Comm. in Zach.* (1559; 12, 10) CR 44 335 s.



van Christus.<sup>1</sup> De tweenaturenleer wordt bewezen uit den naam Immanuel in Jes. 7, 14, terwijl vs. 15 duidelijk de ware menscheid aantoonf.<sup>2</sup>

In de commentaren op het Nieuwe Testament wordt de Triniteit wel meer dan eens genoemd, maar van een bepaald Schriftbewijs kan men toch behalve bij Joh. 1, 1 nauwelijks spreken. Hier zet Calvijn uiteen, dat het Woord bij Johannes iets anders is dan de Logos der grieksche wijsgeeren. De hervormer zou dan ook nooit Logos vertalen door „rede”, laat staan door „zin”; bedoeld is het Woord Gods in zijn tweevoudige betrekking tot den Spreker en de hoorders.<sup>3</sup> Deze exegese weerlegt zoowel Servet als Arius en Sabellius; Joh. 1, 1 leert duidelijk de eeuwige generatie van den Zoon.<sup>4</sup> Intusschen geeft Calvijn, in tegenstelling tot de traditie, aan de vertaling van Logos door *Sermo* de voorkeur boven de weergave door *Verbum*.<sup>5</sup> Hij ziet dus

<sup>1</sup> B.v. *Comm. in Harm. ev.* (1555; Lc. 24, 49) CR 45 818; *Comm. in Rom.* (14, 11) CR 49 263; *Institutio* I xiii 9. — Justinus Martyr (*Dialogus* 65, l.c. 172 s.) bewijst uit den context, dat God alleen aan Christus Zijn eer geeft. — Eunomius voert Jes. 42, 8 aan tegen de homoussie (*Confessio fidei* 3, in *S. Basilii et S. Gregorii theologi Opera dogmatica selecta* ed. J. H. Goldhorn, Lipsiae 1854, p. 622). — Luther kent deze plaats in dezelfde toepassing als Calvijn: *Von den letzten Worten Davids* EA 37 13, 31 s.

<sup>2</sup> *Comm. in Is.* (7, 14) CR 36 157: „Proinde constat... designari... coniunctionem personae in qua Christus homo simul et Deus apparuit.” En bij vs. 15, l.c. 158: „Hic propheta veram Christi humanitatem confirmat... Hoc enim ad divinitatem pertinere non potest.” Calvijn verwijst dan naar Lc. 2, 52.

<sup>3</sup> *Comm. in Ev. Ioh.* (1553; 1, 1) CR 47 1 s.: „Quod sermonem vocat Dei filium, haec mihi simplex videtur esse ratio, quia primum aeterna sit Dei sapientia et voluntas, deinde expressa consilii eius effigies. Nam ut sermo character mentis dicitur in hominibus, ita non inepte transfertur hoc quoque ad Deum, ut per sermonem suum dicatur nobis se ipsum exprimere. Aliae significationes τὸν λόγον non ita conveniunt. Est quidem Graecis λόγος et definitio, et ratio, et supputatio: sed nolo supra fidei meae captum argute philosophari. Et videmus Dei spiritum adeo eiusmodi argutias non probare, ut nobiscum balbutiens, quam sobrie de tantis arcanis sapiendum sit, tacendo clamet. Porro quemadmodum se Deus in creando mundo per sermonem istum patefacit, ita prius habuit apud se reconditum, ut duplex sit relatio: prior ad Deum, altera ad homines.”

<sup>4</sup> L.c. 3: „Recte ergo Augustinus, principium hoc, cuius nunc fit mentio, principio carere admonet. Tametsi enim pater ordine prior est quam sua sapientia, illum tamen sua gloria spoliant, qui ullum temporis punctum imaginantur, quo sapientiam suam praecesserit. Atque haec aeterna est generatio, quae ante conditum mundum immenso spatio latuit quidem in Deo (ut ita loquar), longis annorum successionibus patribus sub lege adumbrata, tandem plenius in carne exhibita fuit.”

<sup>5</sup> L.c. 3: „Miror quid Latinos moverit, ut τὸν λόγον transferrent Verbum: sic enim vertendum potius fuisset τὸ ῥῆμα. Verum ut demus aliquid probabile sequutos esse, negari tamen non potest, quin sermo longe melius conveniat.”

vooral de voortdurende genadige betrekking Gods tot den mensch uitgedrukt in het johanneïsche Logos-begrip.<sup>1</sup>

Calvijn houdt ervan niet alleen bij die plaatsen, die daartoe als vanzelf aanleiding geven, over de Godheid van Christus te spreken, maar ook in het voorbijgaan hierop te wijzen. Zoo wanneer Jezus tot de discipelen zegt op den dag van den intocht in Jerusalem, dat zij een ezelin gebonden zullen vinden; of wanneer er staat, dat Hij de boosheid der Farizeën en Herodianen kent; of wanneer Maria van Bethanië aan Zijn voeten valt.<sup>2</sup>

De menschheid van Christus is reeds volkomen gegeven met Lucas 1, 31. In de preek is Calvijn hier iets uitvoeriger dan in den commentaar. Christus is waarachtig mensch geworden, en niet maar een phantoom: Hij heeft al onze zwakheden op Zich genomen.<sup>3</sup> Als bewijzplaatsen gelden voorts b.v. Luc. 2, 40 en 52.<sup>4</sup>

De tweenturenenleer vindt Calvijn in Joh. 1, 14, Rom. 9, 5 en Hebr. 1, 3 en 2, 16, waarbij telkens de oude en de nieuwe ketterijen worden weerlegd.<sup>5</sup>

Interessant is de behandeling van Philippenzen 2, 7. Deze plaats wordt door Calvijn telkens aangehaald, wanneer van Christus' mensch-zijn sprake is.<sup>6</sup> Toch beschrijft Calvijn daarmee niet de

— Cf. Gregorius van Nyssa, *Oratio catechetica* 4, MSG 45 20: „Ὅντε γὰρ ἔφημα ὁ Λόγος.”

<sup>1</sup> Cf. *Comm. in Act.* (7, 30) CR 48 144: „Statuamus itaque primo loco, nullam ab initio fuisse Dei communicationem cum hominibus nisi per Christum. Nihil enim nobis cum Deo, nisi adsit mediator qui illum nobis conciliet. Ita hic locus aeternae Christi divinitati luculentum testimonium reddit, et eiusdem cum patre essentiae eum esse docet.”

<sup>2</sup> *Comm. in Harm. Ev.* (Mt. 21, 2) CR 45 573. — L.c. 601 (Mt. 22, 18). — *Comm. in Ev. Ioh.* (11, 32) CR 47 264.

<sup>3</sup> *Comm. in Harm. Ev.* CR 45 26; *Sermons sur l'Harmonie des trois Evangelistes* (1562) CR 46 73: „Or yci nous avons desia tesmoignage, quand nostre Seigneur Iesus Christ est apparu au monde que ce n'a point este en figure, mais qu'il a vestu nostre chair, et qu'il s'est fait vray homme: comme aussi cela estoit requis, a ce qu'il fust Mediateur, pour nous reconcilier a Dieu son Pere. Car il faloit mesmes qu'il vestist toutes nos infirmités, excepté peche... Iesus Christ donc n'a pas este seulement une figure, ou phantome d'homme, comme aucuns heretiques anciens ont tasché d'aneantir son humanité, pour nous oster tout le fonnement de nostre foy. Mais il a este conceu.”

<sup>4</sup> *Comm. in Harm. Ev.* CR 45 103; 107.

<sup>5</sup> *Comm. in Ev. Ioh.* (1, 14) CR 47 14; *Comm. in Rom.* (9, 5) CR 49 174; *Comm. in Hebr.* (1549; 1, 3, 2, 16) CR 55 11s.; 34.

<sup>6</sup> B.v. *Comm. in Is.* (42, 1) CR 37 58; *Comm. in Harm. Ev.* (Mt. 20, 28; Lc. 24, 26) CR 45 558; 806; *Institutio* II xiii 2. Vooral in de preeken komt Calvijn telkens op Phil. 2, 6 ss. terug: *Sermons sur l'Harmonie des Evangelistes* CR 46 228, 230, 353; *Sermon de la nativité de Iesus Christ* (1558) CR 46 958.



incarnatie zelve, gelijk de oude kerk<sup>1</sup> en aanvankelijk ook Luther.<sup>2</sup> Het gaat over de vrijwillige vernedering van Christus, en zoomede over de verhouding der beide naturen tijdens Zijn omwandeling op aarde. „Weliswaar kon Christus Zich niet ontdoen van Zijn Godheid; maar Hij hield haar voor een tijd verborgen, opdat zij niet door de zwakheid des vleesch es heen zou schijnen. Hij legde dus Zijn heerlijkheid af voor het aangezicht der menschen, niet door haar te verminderen, maar door haar te onderdrukken. De vraag rijst of Hij dit deed als mensch. Dat zegt Erasmus. Maar waar was de gestaltenis Gods, voordat Hij mensch was? Daarom moeten wij antwoorden, dat Paulus over den ganschen Christus spreekt, gelijk Hij is: God geopenbaard in het vleesch, maar dat niettemin deze vernietiging (*inanitio*) niet past dan alleen bij de menschheid.” Zoo kan men ook van een mensch zeggen, dat hij sterfelijk is, hetgeen feitelijk alleen van zijn lichaam geldt. „In de tweede plaats rijst de vraag, hoe Hij vernietigd genoemd kan worden, daar Hij Zich toch steeds door wonderen en krachten als den Zoon Gods heeft bewezen, en daar Johannes (1, 14) van Hem getuigt, dat in Hem steeds de heerlijkheid openbaar was, waardig den Zoon Gods. Ik antwoord, dat de nederigheid van het vleesch was als een sluier, waardoor de goddelijke majesteit werd bedekt. Daarom wilde Hij ook niet, dat Zijn verheerlijking bekend gemaakt zou worden, voordat Hij zou zijn opgestaan; en toen Hij het uur van Zijn dood voelde naderen, toen zeide Hij: Vader, verheerlijk Uwen Zoon (Joh. 17, 1).”<sup>3</sup> Bij de geschiedenis van de verheerlijking op den berg

<sup>1</sup> Cf. Athanasius, *Or. c. Ar.* I 38, 40, 48, 50; II 1, 53; III 5 (MSG 26, 89, 93, 112, 117, 148, 260, 332). Basilius, *Adversus Eunomium* I 18 (MSG 29 552 s.). Gregorius van Nazianze, *Or. theol.* IV 3 (MSG 36 105). — Enkele malen schijnt Athanasius dichter bij de reformatorische exegese te komen; cf. *Ep. ad Serapionem* IV 14 (MSG 26 656) en *De sententia Dionysii* 8 (MSG 25 492).

<sup>2</sup> Th. Harnack (*Luthers Theologie* II 163 ss.) beschrijft de geschiedenis van Luthers exegese van Phil. 2, 6 ss. — Cf. *Weihnachtspostille* WA 10 I 1 163: „Ich selb (habe) oft ynn dissenn und dergleychen spruchen geyrret, das ich der natur habe tzugeeygent, was der person gepurt, und widerumb;... wiewol disser spruch (Philipp. 2, 6.7) finster ist.”

<sup>3</sup> *Comm. in Philipp.* (1548; 2, 7) CR 52 26. Ik vertaalde *inanitio* door „vernietiging” op grond van Calvijns eigen woorden i.c.: „*Inanitio haec eadem est cum humiliatione, de qua postea videbimus. Sed ἐμψατικωτέρως hoc dictum pro in nihilum redigi.*” — Cf. Luther, *Fastenpostille* (1525) WA 17 II 238 s.: „Diese wort ‚Göttlich gestalt’ werden nicht eynerley weyse gehandelt. Etlich meynen, Paulus wölle dadurch verstehen das Göttliche wesen und natur ynn Christo, also das Christus sey warer Gott gewest und habe sich doch herunter gelassen. Wie wol nu das war ist, das Christus warer Gott ist, So redet doch Paulus nicht hie von seynem göttlichen heymlichem wesen. Denn eben dasselbige wörtlin ‚Mor-

teekent Calvijn aan: „Nadat nu Zijn goddelijke kracht openlijk zich had getoond, begon ook die tijdelijke aanblik Zijner heerlijkheid aan den dag te treden, opdat voorzeker zou vaststaan, dat Zijn Godheid ook in den tijd Zijner vernietiging nochtans gaaf gebleven was, zij het ook dat zij was verborgen onder den sluier des vleesches.”<sup>1</sup> Men ziet, hoe sterk Calvijn de eenheid der persoon handhaaft, en hoe weinig grond er is voor het verwijt van Nestorianisme. Wat Calvijn juist in de lijn van dezen gedachtengang onder de menschheid van Christus verstond, m.a.w. dat het beeld van den „sluier” niet in docetische richting tendeert, blijkt uit zijn commentaar op het vierde kruiswoord: „Wij hebben elders getoond, hoe de Godheid (nl. van Christus) plaats inruimde voor de zwakheid des vleesches, in zooverre als het voor ons heil goed was, opdat Christus de geheele taak van den Verlosser zou vervullen. Wij hebben ook de onderscheiding aangewezen tusschen het natuurlijk gevoel en de kennis des geloofs: daarom staat er niets in den weg, waarom Christus niet in den geest de vervreemding van God zou hebben beseft, naar het algemeen (nl. menschelijk) gevoel Hem zeide, en niet tegelijk door het geloof zou hebben vastgehouden, dat God Hem goedgunstig was.”<sup>2</sup> Dit „door het geloof” wordt dan een van de groote motieven in Calvijns prediking van de menschheid van Christus.

c. Uit Phil. 2, 7 wordt dus het dogma der twee naturen door Calvijn niet afgeleid. Eerder nog kan men zeggen, dat hij er een hermeneutisch gebruik van maakt. Zulke hermeneutische toepassingen, zij het ook meest in kleiner verband, komen bij Calvijn wel vaker voor. Met behulp van de tweenaturenleer verklaart hij onder meer, hoe het mogelijk is, dat Jezus niet alles wist; dat Hij Herodes ontweek na de terechtstelling van Johannes den Dooper; dat Christus den Vader Zijn God noemt.<sup>3</sup> Een enkele maal wijst Calvijn daarbij op het algemeene gezichtspunt, waaronder hij het aardsche leven van Christus beziet: „Wij weten, dat de twee naturen zoo tot een persoon (*in unam*

*phi'* oder ‚forma’ braucht er auch hernach, da er spricht, Christus habe knechts gestalt an sich genomen, daselbst kan yhe knechts gestalt nicht heyszen-eyn wesen eyns natürlichen knechts, der von art eyn knechtische natur an sich habe, weyl Christus nicht von art, sondern aus gutem willen und gnaden unser knecht worden ist. Darumb kan auch Göttlich gestalt hie nicht eben heyszen seyn Göttlich wesen.”

<sup>1</sup> *Comm. in Harm. Ev.* (Mt. 17, 9) CR 45 490.

<sup>2</sup> L.c. 779 (Mt. 27, 46).

<sup>3</sup> *Comm. in Harm. Ev.* (Mt. 24, 36) CR 45 672; *Comm. in Ev. Ioh.* (7, 1; 20, 18) CR 47 164, 435.



*personam*) verbonden waren, dat elk van beide haar bijzondere eigenschap behield; voornamelijk echter rustte de Godheid en openbaarde zich op het minst, zoo dikwijls het ter vervulling van het Middelaarsambt noodig was, dat de menselijke natuur afzonderlijk werkte, wat haar was toevertrouwd.<sup>1</sup> Dit heeft, ondanks verdachten klank, met Nestorianisme niets te maken. Calvijn zelf haalt ter verduidelijking Matth. 20, 23 aan: Christus is niet op aarde gezonden met de opdracht te zeggen wie er in de heerlijkheid aan Zijn rechter- en aan Zijn linkerhand zouden zitten. „Zoo versta ik het nu ook, dat aan den Middelaar, in zooverre als Hij tot ons was afgedaald, totdat Hij Zijn taak vervuld zou hebben, niet gegeven was, wat Hij later na de opstanding ontving; want eerst toen zeide Hij, dat Hem de macht over alle dingen gegeven was.” Evenals bij Phil. 2, 7 ontvangt hier het ouderkerkelijk dogma van de twee naturen een toespitsing in de reformatische leer omtrent de twee staten van Christus. Zoo wordt de laatste wijsgeerige ballast van het dogma overboord geworpen.

Ook buiten de Evangeliën maakt Calvijn soms een hermeneutisch gebruik van de tweenaturenleer, b.v. tegen de joodsche exegese van Jeremia 23, 6, en ter verklaring van Handelingen 20, 28.<sup>2</sup> Eveneens van het trinitarisch dogma: bij Jesaja 48, 16 en Zacharia 2, 8.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Comm. in Harm. Ev.* (Mt. 24, 36) CR 45 672: „Praesertim vero quievit divinitas, seque minime exseruit, quoties ad implendum mediatoris officium interfuit humanam naturam seorsum operari, quod suum erat.” — M. Dominicé, *Die Christusverkündigung bei Calvin in den bundel Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche*, p. 242 vertaalt dezen passus niet alleen zeer vrij, maar ook geheel verkeerd.

<sup>2</sup> *Comm. in Ierem.* (1563; 23, 6) CR 38 412: „Sed quicumque sine contentione et amaritudine iudicant, facile vident idem nomen competere in Christum, quatenus est Deus, sicuti nomen filii Davidis respectu humanae naturae ei tribuitur.” — *Comm. in Act.* (20, 28) CR 49 469: „Caeterum quia in speciem dura est loquutio qua utitur Paulus, videndum est quo sensu dicat, Deum suo sanguine acquisisse ecclesiam. Nihil enim absurdius quam corporeum vel mortalem fingere Deum. Verum ita loquendo commendat in Christo personae unitatem. Quia enim distinctae sunt in Christo naturae, scriptura interdum quod cuiusque proprium est, seorsum commemorat. Sed dum proponit nobis Deum in carne manifestatum, humanam eius naturam non separat a deitate... Haec loquendi figura veteribus dicta est idiomatum communicatio, quod naturae unius proprietates alteri aptetur.” Hieruit volgt dan in het voorbijgaan afwijzing van Nestorius, Eutyches en Servet.

<sup>3</sup> *Comm. in Is.* (48, 16) CR 37 184: „Spiritus mentionem facit, non quasi diversum aliquid a Deo significet, quum eiusdem sit cum ipso essentiae. Nam in una Dei essentia agnoscimus tres hypostases: sed ideo spiritum nominat, quod sit unicus magister ac director omnium prophetarum.” — *Comm. in Zach.* (2, 8) CR 44 158 s.: „Sed hic occurrit difficilis quaestio. Videtur enim non

Het schijnt alzoo, dat Calvijn van het dogma als regel bij de uitlegging geen al te druk gebruik gemaakt heeft. Inderdaad hangt het met zijn bij uitstek exegetische instelling samen, dat dit weinig op directe en opzettelijke wijze gebeurt. Calvijn ziet de Schrift groot en het dogma klein genoeg om het laatste zoo nu en dan, soms ter opheldering van niet meer dan een *dura loquutio*, eens te hulp te roepen. Maar op deze wijze krijgt men toch niet het volledige beeld te zien. Wanneer men de commentaren van Calvijn onbevungen leest, ziet men voortdurend het dogma der kerk als een vaste bedding, waarin de stroom der rede zich beweegt. Dit is niet zoo maar op enkele plaatsen aan te wijzen. Het is de geheel of half verzwegen onderstelling van alle theologische exegese. Van de plaatsen, die hier in aanmerking zouden komen, is er al een enkele genoemd. Andere worden beter aangevoerd, wanneer wij over de prediking handelen.

3. a. Luther heeft ten dienste van het catechetisch onderwijs aan de classieke stof vastgehouden: Tien Geboden, Twaalf Artikelen, Onze Vader. Hij heeft deze stukken steeds in deze volgorde behandeld. Van die orde gaf hij al dadelijk in *Eine kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens, des Vaterunsers* rekenschap. Na opgemerkt te hebben, dat deze stof niet zonder een bijzondere zorg van God in het catechetisch gebruik is opgenomen en gehandhaafd, zegt Luther: „Drie dingen zijn een mensch noodig te weten, opdat hij zalig moge worden. Ten eerste, dat hij wete, wat hij doen en laten moet. Ten tweede, wanneer hij inziet, dat hij het uit eigen kracht niet doen en laten kan, dat hij wete, waar hij het zoeken en nemen en vinden moet, opdat hij het doen en laten moge. Ten derde, dat hij wete, hoe hij het zoeken en krijgen moet.”<sup>1</sup> Hiermee correspondeeren nu de drie catechetische stukken. Op dezelfde wijze worden zij door Luther verbonden in de tweede serie catechismuspreken van 1528 en in den *Grossen Kate-*

congruere contextus, quod sic dicat Iehova, Iehova misit me... Hinc colligimus, introduci Christum qui verus est Iehova: et tamen simul est angelus ac legatus patris. Tametsi igitur unica et simplex est essentia Dei, quae exprimitur nomine Iehovae, hoc tamen non male nunc ad patris, nunc ad filii personam trahitur. Deus igitur unus aeternus est: sed in persona patris Deus ille mandat filio, qui etiam simul Iehova est, ut per gentes compescat omnem iniustam violentiam, ne Iudaeis noceant... Atqui sunt alii scripturae loci clariores ad probandam Christi deitatem et aeternam essentiam: deinde etiam distinctionem inter tres personas. Sed si quis expendat prophetae verba, reperiet locum hunc violenter torqueri, nisi de Christo intelligitur.” Cf. l.c. 163.

<sup>1</sup> WA 7 204.



chismus van 1529.<sup>1</sup> Evenzoo bij Calvijn in de eerste uitgave der *Institutio*, en, hoewel met een kleine accentverlegging, in de *Instruction et confession de foy* van 1537.<sup>2</sup> De oude kerkleer wordt geplaatst in het hart der nieuwe verkondiging.

De *Kurze Form* geeft een korte aanduiding van het trinitarisch dogma in verband met de driedeeling van het symbool.<sup>3</sup> De Godheid van den Zoon volgt uit het feit, dat men alleen in God gelooven mag in den praegnanten zin van het woord.<sup>4</sup> De tweenaturenleer wordt niet nadrukkelijk voorgedragen, maar slechts in het voorbijgaan genoemd. Hier reeds treedt op den voorgrond de gedachte, die in de prediking van Luther een belangrijke plaats zal gaan innemen: door Zijn menschheid in ontvangingen, geboorte, lijden en dood heeft Christus onze ontvangingen, geboorte, ons lijden en sterven gereinigd en geheiligd.<sup>5</sup> De Heilige Geest is God met den Vader en den Zoon; Hij eigent ons het werk van Christus toe en brengt ons zoo tot den Vader.<sup>6</sup>

In 1528 heeft Luther drie reeksen catechismuspreken gehouden, d.w.z. preken over de catechetische stof. Deze preken zijn in het volgende jaar verwerkt in het bijzonder in den *Grossen Katechismus*. In de eerste serie geeft het symbool het antwoord op de vraag: „Wat voor een God hebt gij? En wat verwacht gij van Hem?” Het geloof in de Drieëenheid onderscheidt de Christenen van Joden en Turken.<sup>7</sup> In de tweede serie noemt Luther de Triniteit in verband met de in-deeling van het symbool; ook helpen ons Vader, Zoon en Geest op

<sup>1</sup> WA 30 I 43 ss., 182 en 192.

<sup>2</sup> CR 1 56, 82; CR 22 49 s., 59 s.

<sup>3</sup> WA 7 214: „Der Glauben teylet sich yn drey heubstück, nach dem die drey person der heyiligen gottlichen dreyfaltickayt dreyn ertzelet werden, das erst dem Vatter, das ander dem Sun, das dritt dem heyiligen Geyst, zu zueygen, dan das ist der höchst artickell ym glauben, darynnen die andern alle hangen.”

<sup>4</sup> L.c. 215: „Und den glauben soll man niemant geben, dan alleyn gott, darumb, wirt die gottheit Jhesu Christi und des heyiligen geystes damit bekant, das wir ynn yhn gleych wie ynn den vatter glauben. Und wie es eyn gleych glaubt in alle drey person, sso seyn die drey person auch eyn gott.”

<sup>5</sup> 217 (de passage is wat lang om haar geheel te citeeren; hier volge het begin): „Ich glaub festiglich, das er mir zu gutt empfangen ist, von dem heyiligen geyst, on alles menschlichs und fleyschlichs werck on leyplichen vatter odder manssamen, auff das er meyn und aller die in yn glauben, sundlich, fleyschlich, unreyne, vordamplich, empfangniss reynigete und geystlich machte, durch gnedigen willen seins und des almechtigen vatters.” — Cf. *Weihnachtspostille* WA 10 I 1 71 s.; *Von Jesu Christo eine Predigt* (1533) WA 37 56 ss.

<sup>6</sup> 218.

<sup>7</sup> WA 30 I 9.

onderscheiden wijze ter vervulling der Tien Geboden.<sup>1</sup> De tweenurenleer als zoodanig komt in deze reeks niet voor; trouwens het geheele tweede artikel wordt slechts zeer in het kort en zeer summier behandeld. In de derde reeks zegt Luther: „De kinderen en de onontwikkelden moeten het aldus op het allereenvoudigst leeren: het geloof heeft drie artikelen, van den Vader, van den Zoon, van den Heiligen Geest. Wat gelooft gij van den Vader? Antwoord, dat Hij de Schepster is. En van den Zoon? De Verlosser. En van den Heiligen Geest? De Heiligmaker.”<sup>2</sup> De Christologie wordt, evenals later in den *Grossen Katechismus*, behandeld onder het gezichtspunt, dat Christus onze Heer is.<sup>3</sup>

In den *Kleinen Katechismus* wordt de Triniteitsleer niet genoemd. De drie artikelen worden eenvoudig na elkander behandeld, gelijk ook de behandeling van het symbool in het algemeen niet verbonden is met die der andere stukken. Van den Heiligen Geest wordt niet eens met zooveel woorden gezegd, dat Hij God is. Maar merkwaardigerwijze wordt hier voor het eerst de tweenurenleer voorgedragen.<sup>4</sup> In den *Grossen Katechismus* treedt het christologisch dogma als zoodanig weer terug. En de Triniteitsleer wordt op dezelfde wijze toegepast als in de *Kurze Form* en in de preeken van 1528.

b. Calvijns *Institutio* van 1536 was mede als een soort uitvoerige catechese bedoeld.<sup>5</sup> Daar wij haar evenwel reeds in ander verband hebben besproken, laten wij haar hier buiten beschouwing. In de tweede editie werd de taak van het boek gespecialiseerd. De catechese was inmiddels toevertrouwd aan de *Instruction et confession de foy*.

<sup>1</sup> L.c. 44: „Symbolum est in tres partes divisum: In deum patrem, filium, spiritum sanctum credimus. Nos credimus die 3 personae einen Gott, vater, son, heiliger Geist, et credimus, quod hae tres personae verus deus, sich gantz uns gegeben hat zu hülffe und stercke, ut servemus ista 10 praecepta, Pater suo robore, filius suis operibus, spiritus sanctus sua gratia.”

<sup>2</sup> 86 s. — Cf. de samenvatting l.c. 94.

<sup>3</sup> 89: „tantum urgebam vocem ‚Dominum nostrum.’” — Cf. *Gr. Kat.* WA 30 I 186 s.

<sup>4</sup> WA 30 I 249: „Ich glaub das jesus Christum warhafftiger gott vom vatter in ewigkeyt geboren und auch warhafftiger mensch von der junckfrowen Maria geborn sey.”

<sup>5</sup> *Ep. ad Fr. I*, CR 1 9: „Atque hunc laborem Gallis nostris potissimum desudabam, quorum permultos esurire et sitire Christum videbam, paucissimos, qui vel modica eius cognitione imbuti essent. Hanc mihi fuisse propositam rationem liber ipse loquitur, ad simplicem scilicet rudemque docendi formam appositus.”



Hier spreekt Calvijn ter inleiding van de behandeling van het symbool kort over de Triniteitsleer, opdat niemand daardoor in verwar- ring kome, dat wij in één God gelooven, en nochtans Vader, Zoon en Heiligen Geest belijden.<sup>1</sup> Christus als de natuurlijke Zoon Gods wordt onderscheiden van de geloovigen als aangenomen kinderen, terwijl Zijn ware menschheid wordt afgeleid uit de geboorte uit Maria.<sup>2</sup> Evenals Luther kent Calvijn groote beteekenis toe aan de woorden „onzen Heer”: „Hij is onze Heer, niet alleen naar Zijn God- heid, welke Hij van alle eeuwigheid samen met den Vader heeft ge- had, maar ook in dit vleesch, waarin Hij ons openbaar geworden is.”<sup>3</sup> Bij de bespreking van de hemelvaart legt Calvijn er den nadruk op, dat Christus in ons vleesch den hemel is ingegaan.<sup>4</sup>

In den *Catechisme de Genève* van 1542 laat Calvijn Luthers volg- orde der catechetische stukken los en stelt hij, na eenige inleidende vragen, het symbool vooraan. Nadat het kind op de in de vorige para- graaf aangehaalde wijze het symbool heeft ingedeeld, vraagt de die- naar evenals later in vraag 25 van den Heidelbergschen Catechismus: „Aangezien er maar één God is, wat beweegt u den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest te noemen, die drie zijn?” Hierop antwoordt de leerling niet, als in den Heidelberger, met een eenvoudige verwij- zing naar Gods openbaring, maar zet de volgende redeneering op: „Omdat wij in een eenig goddelijk Wezen moeten zien op den Vader, als het begin en den oorsprong, of de eerste oorzaak van alle dingen; vervolgens op Zijn Zoon, Die Zijn eeuwige wijsheid is; en op den Heiligen Geest, Welke is Zijn kracht (*vertu*) en macht, die zich uit-

<sup>1</sup> CR 22 52 (reeds geciteerd p. 57<sup>8</sup>).

<sup>2</sup> L.c. 53 s.; cf. *Inst.* 1536 CR 1 64. — De onderscheiding tusschen *Filz vray et naturel en enfans par adoption et grace seulement* behoeft niet op een scholastieke leertraditie te berusten, gelijk A. Ehrhardt vermoedt (*Zu Calvins Erklärung des Credo im Genfer Catechismus von 1545 in Evangelische Theologie*, 1937, p. 213). Dezelfde onderscheiding is reeds te vinden bij Athanasius, *Or. c. Ar.* III 9 (MSG 26 340): *φύσει καὶ ἀληθινὸν γέννημα* staat hier tegenover dege- nen, die krachtens *ἰσοποίησις* kinderen Gods zijn. Evenzoo III 19 (MSG 26 361) *φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ* tegenover *θέσει καὶ χάριτι*.

<sup>3</sup> 53. — Cf. Luther, *Kurze Form* WA 7 217: „Ich glaub... das Jhesus Christus... nach der menscheit meyn und aller ding ein herr gesetzt ist, die er mit dem Vatter nach der gottheit geschaffen hat.”

<sup>4</sup> 55: „Par son ascension au ciel il nous a ouvert l'entree au royaume des cieulx qui nous estoit a tous close en Adam: car il est entre au ciel en nostre chair comme en nostre nom, tellement que desia en luy nous possedons le ciel par esperance et mesmes sommes assis aux lieux celestes.” Deze passage is woordelijk ontleend aan *Inst.* 1536 CR 1 70.

strekt over alle schepselen, en niettemin altijd in Hem rust." De dieenaar constateert: „Daarmee wilt ge zeggen, dat er geen enkel bezwaar (*nul inconvenient*) is, waarom wij niet in eenzelfde Godheid deze drie Personen onderscheidenlijk zouden begrijpen, en dat God nochtans daarom niet is gedeeld." Waarop het kind antwoordt: „Inderdaad."<sup>1</sup> Deze samenspraak heeft ongetwijfeld iets gedwongens, ook voor de zestiende eeuw. Om het oordeel billijk te houden moeten wij evenwel bedenken, dat er ook werkelijk een dwang achter stond, dien Luther niet zoo heeft gekend als Calvijn: de hervormer van Genève had in zijn gemeente veel grooter schade van de antitrinitarische bewegingen te duchten.

Met de tweenaturenleer is Calvijn wel iets gelukkiger geweest; zij wordt althans niet op zoo schoolsche wijze geleerd. Behalve bij een vraag en antwoord, die volkomen correspondeeren met vraag en antwoord 33 van den Heidelbergschen Catechismus,<sup>2</sup> komt zij alleen nog ter sprake bij de behandeling van de nederdaling ter helle, en dan op de wijze als in de exegese van het vierde kruiswoord.<sup>3</sup> Over de hemelvaart wordt gesproken als in de *Instruction*, met een uitwerking als in vraag en antwoord 46 en 47 van den Heidelbergschen Catechismus, maar zonder de toespitsing van vraag 48.<sup>4</sup> Calvijn laat ook den leerling rekenschap afleggen daarvan, waarom het symbool zwijgt over het „leven van Jezus": het gaat hier alleen over den grond onzer verlossing.<sup>5</sup>

Het groote van dezen catechismus van 1542 is evenwel — althans voorzoover ons onderwerp aangaat — gelegen in de behandeling van het eerste artikel. Noch Luther noch Calvijn hadden het geloof in God den Vader wezenlijk trinitarisch behandeld. Een uitzondering zou men kunnen maken voor Luthers belijdenis in de *Kurze Form*, dat men tot den Vader alleen kan komen door Jezus Christus Zijnen Zoon<sup>6</sup> — ware het niet, dat deze wending eerst in de bespreking van

<sup>1</sup> CR 6 13.

<sup>2</sup> L.c. 23.

<sup>3</sup> 31: „Il faut entendre que selon sa nature humaine, il a esté en ceste extrémité: et pour ce faire, que sa divinité se tenoit pour un peu de temps comme cachée, c'est à dire, qu'elle ne monstroit point sa vertu."

<sup>4</sup> 33 s.

<sup>5</sup> 25: „LE MINISTRE: Pourquoi de la nativité viens-tu incontinent à la mort, laissant toute l'histoire de sa vie? L'ENFANT: Pource qu'il n'est icy parlé que de ce qui est proprement de la substance de nostre redemption."

<sup>6</sup> WA 7 217: „Ich glaub, das yn den vatter glauben, und zu dem vatter niemant kummen mag, widder durch kunst, werck, vornunfft, noch alles das man



het tweede artikel voorkomt. De oudkerkelijke practijk ten aanzien van het eerste artikel is niet geheel uniform. In Irenaeus' *Epideixis* zou men stellig van een trinitarische behandeling kunnen spreken.<sup>1</sup> Merkwaardigerwijze stelt Augustinus hier eenigszins teleur: noch in *De fide et symbolo*, noch in het *Enchiridion* is deze behandelingswijze te vinden. Evenals in het hoofdwerk *De civitate Dei* is in deze kleinere geschriften de beschouwing omtrent de schepping het meest zakelijk ingesteld, meer opgezet als een antwoord op de vraag naar het zijn dan naar het Woord. Maar in het algemeen verklaren toch de *Expositiones symboli* der oude kerk, dat God Vader wordt genoemd, omdat Hij de Vader van Christus is.<sup>2</sup> Thomas Aquinas doet dat niet; zijn uitlegging van het eerste artikel laat het Vaderschap Gods geheel onbesproken.<sup>3</sup> Luther, en na hem Calvijn in de *Institutio* van 1536, verklaren het Vaderschap Gods van Zijn vaderlijke goedheid jegens ons, welke ons tezamen met Zijn almacht tot een sterken steun in het leven is. Eerst Calvijns tweede catechismus spreekt consequent christelijke taal. De leermeester vraagt: „Waarom noemt ge Hem Vader?“ De leerling antwoordt: „Met het oog op Jezus Christus, Die het eeuwige Woord is, door Hem gegenereerd voor alle eeuwen, daarna, geopenbaard aan de wereld, is betuigd en verklaard Zijn Zoon te wezen. Maar daar God de Vader is van Jezus Christus, volgt daaruit, dat Hij ook onze Vader is.“<sup>4</sup> En Calvijn trekt de trinitarische lijn geheel door, wanneer hij zegt, dat duivelen en goddeloozen wel vallen onder het bestuur van Gods voorzienigheid, maar niet geleid worden door Zijn Heiligen Geest; de voorzienigheid is voor hen ook meer

---

nennen kan yn hymnell und auff erden, dan allein, yn und durch Jhesum Christum seynen eynen Sun, das ist durch glauben, yn seynen namen, und hirschafft.“

<sup>1</sup> *Des hl. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung... übersetzt von K. Ter-Mekerttschian und E. Ter-Minassiantz, 2. Aufl. der deutschen Übersetzung, Leipzig 1908, p. 4.*

<sup>2</sup> Cf. F. Wiegand, *Die Stellung des Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters, I Symbol und Katechumenat*, Leipzig 1899, p. 80, 96, 114, 138, 162, 249, 251, 255, 259.

<sup>3</sup> *In symbolum apostolorum expositio* 5, ed. Hurter l.c. 176.

<sup>4</sup> CR 6 15. — Wat Calvijn bedoelt met de verklaring en betuiging van Christus als Zoon Gods in deze wereld, blijkt uit *Comm. in Harm. Ev.* (Mt. 3, 17) CR 45 125: „Filius titulus vere et naturaliter in Christum unum competit, sed tamen in carne nostra declaratus est filius Dei, ut, quem unus iure suo patrem habet, nobis etiam conciliet.“ Over deze geestelijke opvatting der menschheid van Christus zal bij de bespreking van de prediking nader worden gehandeld.

een breidel dan een steun.<sup>1</sup> Van de oude kerk onderscheidt Calvijns methode zich hierin, dat de naam „Vader” hem geen aanleiding geeft òf tot een uiteenzetting van het trinitarisch dogma zonder meer, òf tot een toepassing van het Voorzienigheidsgeloof afgezien van Christus, maar dat hij het werk van den Vader trinitarisch verstaat en toepast. In een preek (niet toevallig: een preek!) over het symbool was Augustinus al een eindweegs in deze richting gegaan, en Luther was hem daarin min of meer gevolgd.<sup>2</sup> Maar eerst Calvijn geeft de klare formule, die den goeden zin en de onmisbare plaats van het trinitarisch dogma in het geloof der gemeente aanwijst.

4. a. Luther noch Calvijn hebben er bezwaar tegen gehad het dogma als zoodanig op den kansel te behandelen. Men behoeft met name Luthers preeken op de feestdagen van het kerkelijk jaar slechts na te slaan, om daar telkens uiteenzettingen over de Drieëenheid Gods en over de twee naturen van Christus aan te treffen. Meestal verhaalt hij in de eerste van een reeks feestpreeken de *historia* van den dag, waarbij dan gememoreerd wordt, welk artikel van het symbool daarmee aan de orde is gesteld, terwijl dan de volgende preeken de *praedicatio*, den *fructus* van het heilsfeit voor de gemeente toepassen.<sup>3</sup> Dat Turken en Joden in Luthers preeken als vijanden van het christelijk geloof optreden, is te verklaren uit de tijdsituatie; wij hebben hen reeds in de catechismuspreken van 1528 ontmoet. Maar ook Arius wordt telkens met name genoemd. En zelfs Cerinthus en Apollinaris komen een enkele maal de Wittenberger gemeente verontrusten.<sup>4</sup>

Calvijn toont zich ook hier soberder, en blijft wat dichter bij de

<sup>1</sup> L.c. 17: „LE MINISTRE: Touchant des diables et des meschans, luy sont- ilz aussi bien subiectz? L'ENFANT: Combien qu'il ne les conduise pas par son saint esprit, toutesfois il leur tient la bride, en telle sorte qu'ilz ne se pourroyent bouger, sinon autant qu'il leur permet.”

<sup>2</sup> Cf. Augustinus, Sermo 213 1, MSL 38 1060: „Credo in Deum Patrem omnipotentem... Nemo dicat: Non mihi potest dimittere peccata. Quomodo non potest omnipotens?” — Luther, *Kurze Form* WA 7 216: „Ich glaub nichts deste weniger, ob ich ein sunder byn.”

<sup>3</sup> Het heeft geen zin het bovenstaande met citaten te bevestigen, daar Luther dezen opzet van jaar tot jaar volhoudt. In onzen tijd is Hans Asmussen Luther daarin nagevolgd, wanneer hij in *Das Kirchenjahr*, München 1936, p. 53 s., 77 s., 86 s. telkens voor den eersten feestdag als onderwerp der prediking aangeeft *die Tatsache*, en voor den tweeden dag *den Glauben*.

<sup>4</sup> *Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis in Predigten* (1537/1538) WA 46 542, 631 s.



bevatting en de behoefte der gemeente. Verdedigt hij al een enkele maal de juiste exegese van Joh 1, 3 tegen de Manichaeërs, in den regel blijft Calvin, ook wanneer hij over het dogma als zoodanig spreekt, toch actueeler en richt hij zich bijvoorbeeld tegen de scholastiek der Sorbonne of tegen de speculaties van Servet.<sup>1</sup> Een enkele maal zet Calvin de Triniteitsleer tot in terminologische bijzonderheden uiteen, een keer bespreekt hij zelfs het *filioque*.<sup>2</sup> Maar dit blijven uitzonderingen, waartoe wellicht de conflicten met de antitrinitariërs aanleiding gaven. In met algemeen acht Calvin blijkbaar den preekstoel toch niet de meest geschikte plaats voor zulke betoogen. Hij houdt ook niet als Luther vast aan het kerkelijk jaar: de Trinitatiszondag vervalt, en daarmee de voor de hand liggende aanleiding deze stof geregeld te behandelen.

Vaker wordt in de preeken van Calvin het betoog voor de Godheid en voor de menschheid van Christus aangetroffen. De Godheid wordt bewezen uit de aankondiging van de geboorte van Johannes den Dooper, uit het woord van den engel Gabriël tot Maria, uit Matth. 2,15, uit de wonderen, enz.<sup>3</sup> Voor de ware menschheid wordt eveneens aangevoerd de boodschap aan Maria. Maar op de vele andere plaatsen, waar Calvin van Christus' menschheid spreekt, is meestal het be w ijs geheel verslonden door de prediking. Dit is intusschen ook bij Luther veelal zoo.

b. Uit de overstelpende hoeveelheid materiaal, die Luthers preeken bieden, kunnen wij hier niet anders dan een zeer beperkte keus doen.<sup>4</sup> Voor de behandeling van de Triniteit kies ik *Eine Hauspredigt von den Artikeln des Glaubens* (1537)<sup>5</sup>. Het artikel van God den Vader, aldus Luther, leert ons vanwaar wij komen, wie wij zijn, en waar wij thuis behooren. Het is een hooge eer voor een mensch een schepsel te zijn van den eenigen God. „Daarom zouden knecht en meid en iedereen deze hooge eer indachtig moeten zijn en zeggen: ik ben een mensch. Dat is immers een hoogere titel dan die van vorst. Want: den vorst heeft God niet gemaakt, maar de menschen. Maar dat ik een

<sup>1</sup> *Congrégation de la Divinité de Iesus-Christ* (1558; Joh. 1, 1-5) CR 47 478 (tegen de Manichaeërs), 470 (tegen de Sorbonne); *Sermons sur l'Harmonie des trois Evangelistes* (1562) CR 46 79, 436 (tegen Servet).

<sup>2</sup> Triniteitsleer: *Congrégation* CR 47 472 ss.; *filioque*: *Sermons de l'ascension de nostre Seigneur Iesus Christ* (1558; gehouden 1549) CR 48 602.

<sup>3</sup> *Sermons sur l'Harm. d. Ev.* CR 46 43 s., 79, 436, 751.

<sup>4</sup> Cf. L. Ihmels, *Das Dogma in der Predigt Luthers*, Leipzig 1912.

<sup>5</sup> WA 45 11 ss.

mensch ben, dat heeft God alleen gewerkt." De naam „Vader" leert ons, waar God met ons heen wil: wij zijn bestemd tot het kindschap van God. Bij de bespreking van het tweede artikel legt Luther den nadruk daarop, dat door Zijn ontvanging van den Heiligen Geest Christus een zondeloos mensch was, zoodat de duivel geen recht op Hem kon laten gelden en de dood Hem niet in zijn greep kon houden. Maar — schepping en verlossing alleen zijn niet genoeg; wij moeten het ook „ervaren en gevoelen", dat wij door den Vader zijn geschapen en door den Zoon verlost. „Daar komt dan nu dit derde stuk: dat God den Heiligen Geest in de herten uitstort, Die het in de herten zegt, opdat wij weten, dat het in waarheid zoo is en niet anders dan zooals het tweede artikel (*der ander artickel*) luidt; dat de Heilige Geest een getuigenis geeft aan onzen geest, en de mensch zoo ver komt, dat hij gevoelt, dat het zoo is, en gansch niet twijfelt, of het is gewisselijk zoo; dat een mensch vrijuit spreke en zegge, dat hij lijf en leven, vrouw en kind en alwat hij op aarde heeft voor dit geloof wil loslaten." Het „qualitatieve onderscheid" tusschen den Heiligen Geest en onzen geest, dat in zoo menige theologie niet volledig in acht wordt genomen, handhaaft Luther in deze passage door een *accusativus*, dien men in het Nederlandsch niet kan weergeven (tenzij men *in* door „tot" vertaalt), wanneer hij zegt, dat de Heilige Geest *in die herten* spreekt.<sup>1</sup>

Uit deze preek is goed te zien, wat Luther op het oog heeft met de prediking van de Drieëenheid Gods. Wel zegt hij elders, dat het er op den Trinitatiszondag om gaat te weten, wie God is naar Zijn wezen; maar het is hem in de prediking, als het erop aankomt, toch te doen om de openbaring.<sup>2</sup> Daarom neemt hij op de feestdagen het feit op in de prediking: de feesten van het jaar „wikkelen onzen Heere God in de werken en wonderen, die Hij gedaan heeft".<sup>3</sup>

Voor het hof te Torgau heeft Luther in 1533 een drietal preken

<sup>1</sup> Het latijnsche excerpt van deze preek geeft de lezing: „Dat itaque (sc. Deus) spiritum Sanctum in corda nostra praedicantem euangelium." (WA 45 22.) Uit den Duitschen text is het duidelijk, dat *in corda* niet terugziet op *dat*, maar behoort bij *praedicantem*.

<sup>2</sup> Cf. Ihmels l.c. 58 s. — Preek op Trinitatiszondag 1535 (23 Mei) WA 41 270: „Aber diss fest heut ist, wer Er an im selbs sey ausser allen kleidern oder wercken, blos an seinem Göttlichen wesen." Maar voor deze inleiding kent deze preek nog een toeleiding, waarin Luther zegt, dat het eigenlijk jammer is om niet over het evangelie van den dag (Joh. 3, 1 ss.) te preeken, dat hij dit echter maar eens een keer zal aanhouden.

<sup>3</sup> WA 41 270.



gehouden over het tweede artikel van het symbool.<sup>1</sup> In de eerste laat hij zien, hoe de dogmata van Triniteit en incarnatie tegen alle menschelijk verstand ingaan: „ik zie of versta het niet, ik hoor het alleen.” De tweede preek volgt dan de uitspraken van het Apostolicum op den voet. Luther zegt allereerst, dat er twee woorden weliswaar niet in den text staan, maar toch van het allergrootste belang zijn, namelijk de woorden „voor ons”. Eigenlijk staat het er ook weer wèl in, want de „vergeving der zonden” in het derde artikel is de rechte commentaar op het tweede; en hier staat trouwens ook „onzen Heer”. Daarna volgt de gedachtengang, dien wij reeds uit de *Kurze Form* kennen. Door Zijn heilige ontvangenis en geboorte heeft Christus de onze, die onrein is, gezuiverd; of eigenlijk: Hij heeft ons, die in zonden ontvangen en geboren zijn, Zijn heilige geboorte geschonken; met deze „vreemde” geboorte mogen wij ons voortaan behelpen. Op dezelfde wijze heeft Hij door Zijn tegenwoordigheid in het menschenleven ons geheele bestaan gereinigd; door Zijn dood onder den vloek heeft Hij den vloek uit ons sterven weggenomen; Zijn begrafenis maakt het graf van den Christen tot een heiligdom. „Aldus maakt deze mensch Christus de geheele wereld volkomen, volkomen en louter heiligdom, zoodat ook dood en graf, galg, zwaard, vuur, water enz. heiligdom wordt, maar alleen door het geloof.” Dit machtige slot is in de scherpe wending, die het neemt, een suggestief getuigenis daarvoor, dat Luther met een alleen sacramenteel georiënteerde Christologie in de prediking niet zooveel weet aan te vangen. Hier heeft de prediker den professor gecorrigeerd. En dat deze correctie inderdaad aan Luthers bedoeling beantwoordt, wordt bevestigd door de derde preek. „Nedergedaald ter helle” wil Luther zoo eenvoudig mogelijk opgevat hebben: hoewel het duidelijk is, dat wij ons hierbij geen lichamenlijk gebeuren moeten denken, is er toch geen schade in de kinderlijke voorstelling, dat Christus den duivel heeft overwonnen.<sup>2</sup> Want het gaat er niet om, zegt Luther hier in tegenstelling tot de

<sup>1</sup> WA 37 35 ss.

<sup>2</sup> L.c. 64: „Denn wenn ein kind odder einfeltiger solchs höret, so dencket er nicht anders, denn das Christus den Teuffel habe überwunden und jm alle seine gewalt genomen, Das ist recht und Christlich gedacht, die rechte warheit und dieses Artikels meinung troffen, ob wol nicht nach der scherffe da von gered, noch so eben aus gedruckt, wie es geschehen ist... Man mus doch dem groben volck kindlich und einfeltiglich fürbilden, als man jmer kan, Sonst folget der zweyer eines, das sie entweder nichts da von lernen noch verstehen, odder wo sie auch wollen klug sein und mit vernunft jnn die hohen gedancken geraten, das sie gar vom glauben komen.”

Trinitatispreek van 1535, „hoe het op zichzelf is”, „maar ik moet het in het woord en in het geloof laten blijven”. Het is door dit geloof alleen, dat wij deelen in Christus' opstanding.<sup>1</sup>

Wij zien dus, dat de „zakelijke” tendenzen in Luthers theologie aan betekenis verliezen, wanneer hij voor de gemeente staat. Dan is het feit niets zonder het Woord.<sup>2</sup> Dat neemt niet weg, dat Luther ook van de minder persoonlijke, meer existentiële Christologie meer dan eens een zeer evocatief gebruik maakt. Christus is ons veel nader dan Adam en Eva, want Hij is niet als zij geschapen, maar als wij geboren.<sup>3</sup> De duivel bezit den mensch, maar God is mensch.<sup>4</sup>

Luther legt telkens den vollen nadruk op de waarachtige menscheit van Christus. Hij wil niet, als hij aan Christus denkt, met de scholastiek bij Zijn Godheid beginnen, van boven af. De ware troost der prediking is gelegen in Zijn menscheit.<sup>5</sup> Dat heeft echter niets

<sup>1</sup> 69: „Und so der da heisset Resurrexit hinweg ist aus dem tod und grab, so mus, der da sagt Credo und an im hanget, auch hinach.”

<sup>2</sup> *Weihnachtspostille* WA 10 I 1 225: (Joh. 1, 11) „Das ist auch gesagt von dem kometen seyner predigt, und nit von seyner gepurt. Denn seyn kometen heyst seyn predigen und leuchten.” — Kerstpreek 1533 (25 Dec., nam.) WA 37 232 s.: „Si Christus 20 nasceretur et non praedicaretur, wers als vergeblich ding... Ideo das recht stücke im Euangelio est, quod angelus cum suis sotiis nativitatem factam offenbaret et indicat qualem thesaurum.”

<sup>3</sup> Kerstpreek 1533 (25 Dec., voorm. „im Hause”) WA 37 231: „...maximum honorem humani generis, Quod Christus factus sit homo, non tamen sicut Adam aut Eva. Ille ex terra, haec est costa viri. Dis ist neher gefreundet. Natus ex virgine sicut alii, one, das sie allein ist gewesen, Sonst ist er eines rechten natürlichen weibes Son, Adam et Eva ist nicht geborn, sed geschaffen... Drumb ist er uns viel neher quam Evae and Adae, irem man, denn hie ist fleisch und blut, wir solten die ehr hoch halten.”

<sup>4</sup> Kerstpreek 1533 (nam.) WA 37 234; „Est unausprechlich, quod non solum Gott besitzt humanum genus ut diabolus. Sed fit homo. Sic diabolus non fit homo, et econtra. Sed hic fit, humanam naturam nostram suscepit, quod verus homo est et dicitur, et verus deus est et dicitur in una persona, Et in die veracht und geplagt naturam se hin ein. Potest diabolus martern, sed non fit homo, ut homo diabolus, die natur bleiben unterschiedlich, non solum in personis, sed wesen. Sed nos habemus ein menschen erlebt, qui unser fleisch und blut ist et verus, natürlicher mensch ut ego et tu.”

<sup>5</sup> Preek op Epiphanijs 1532 (6 Jan., nam.) WA 36 61: „Denn du solt mir Gott zu friden lassen, Gott mit deinem tichten und speculiren on schaden und fahr nicht erkennen, es sey denn das du dich zur krippen haltest und zum ersten die geburt von der jungfrawen recht ansehest, den selben Son der jungfrawen, der ir an den brüsten seuet, welcher zu Bethleem geboren ist, lern zum ersten recht wol erkennen, bleibstu bey diser mutter son, so wird der text von im selbs fließen und schlissen, das diser son sey auch vor der welt geborn, das wird als denn von im selbs folgen.” — Cf. Th. Harnack, *Luthers Theologie*, II 100 ss. (*Luthers Glaubensinteresse an der Menschheit Christi*).



te maken met de humanistische belangstelling voor „het leven van Jezus”. Ihmels heeft erop gewezen, hoezeer Luther dit aardsche leven van Christus steeds terstond weer dogmatisch behandelt, ook wanneer de text daartoe geen aanleiding geeft.<sup>1</sup> En inderdaad: de mensch Jezus is volgens Luther voor ons alleen van belang, omdat Hij tegelijk God is; Jezus Christus, één met ons en één met God, ziedaar geheel het Evangelie.<sup>2</sup> Maar dan hangt ook onze zaligheid aan de waarachtige Godheid van den Zoon, waardoor wij weten in Wien wij gelooven. „Dat kan de duivel nog wel velen, dat men aan den mensch Christus hangt, en niet verder gaat; ja hij laat ook deze woorden nog spreken en hooren, dat Christus waarachtig God is. Maar dan komt hij in het geweer, opdat het hart Christus en den Vader niet zoo na en ongescheiden zal kunnen samenvatten, dat het gewisselijk besluite, dat Zijn en des Vaders woord geheel en al één woord, hart en wil zij.”<sup>3</sup> Daarmee is de kring gesloten; het menschenhart heeft het tehuis gevonden, waarvan de belijdenis van God als Vader profeteert.

c. Handelende over de plaats, die het oudkerkelijk dogma inneemt in het geheel der reformatorische theologie, zagen wij bij Calvijn de Triniteitsleer op den voorgrond komen. Zij bepaalt de structuur van geheel de calvinistische dogmatiek. In de prediking van Calvijn daartegen treedt dit dogma bijna geheel terug. We konden een enkele passage aanhalen, waarin Calvijn deze leer uiteenzet. En zoo staat er nog hier en daar wel eens iets; maar het is verdwijnend weinig in het omvangrijke homiletische oeuvre van den hervormer. Zijn methode van preeken gaf ook wel aanleiding tot het terugtreden van het dogma. Daar Calvijn het pericopensysteem losliet en bij voorkeur vervolgstof preekte (hetgeen overigens ook Luther veel heeft gedaan), werd als vanzelf zijn prediking meer door de exegese dan door het dogma bepaald. En waar reeds Calvijns exegese in wetenschappelijken zin zoo groote soberheid in acht neemt ten opzichte van het dogma, daar ligt het voor de hand, dat dit in de prediking voor de gemeente in nog sterkere mate het geval zal zijn.

<sup>1</sup> L.c. 33; aldaar bewijspplaatsen.

<sup>2</sup> Preek over Mt. 22, 41–46 (3 Aug. 1531) WA 34 II 57: „Da ist yn eynander warer got und mensch. Und weyl er mensch ist, sso gehoret er uns an, das wyr uns seyn annhemen als des, der yn unserm geschlecht ist, unser fleysch und blut hat. Also ouch weyl er got ist, ist er unsser mytler und versoner vor got. Das ist den der rechte Christus, Das er also dort unsers hergots mechtig ist, den er ist ouch got und wyr hie seyn mechtig seyn, darumb, das er unsser blut und fleysch ist.”

<sup>3</sup> *Crucigers Sommerpostille* (1544) WA 21 467.

Dit terugtreden van het dogma uit het onmiddellijke gezichtsveld beteekent echter niet, dat het losgelaten wordt terwille van een ongebonden biblicisme. Het blijft steeds als veronderstelling aanwezig, ook al wordt het niet met zooveel woorden genoemd. Voor Luther is Paulus de uitlegger van het Evangelie, ook al spreekt hij niet over Jezus' woorden en wonderen.<sup>1</sup> Calvijn beschouwt het Evangelie naar Johannes als „den sleutel om ons ingang en opening te verleen tot de andere”. En hij zegt dat op grond van het feit, dat Johannes zich meer bezighoudt met de leer omtrent Christus dan de synoptici.<sup>2</sup> Wat voor vele predikers uit den nieuweren tijd een bezwaar is, houdt Calvijn juist voor een voordeel.

Het christologisch dogma ligt in Calvijns prediking lang niet zoo diep verscholen als de leer van de Drieënhed Gods, maar komt integendeel dikwijls aan de oppervlakte. Maar de richting, waarin hij de tweenaturenleer toepast, is in den regel juist omgekeerd als bij Luther. Luther begint bij de menschheid; dat deze mensch God is, daarin is ons behoud gelegen. Calvijn denkt juist andersom: Jehova mag het subject der incarnatie heeten. Hij bekleedt Zich met ons vleesch (een uitdrukking, waar Luther niet van weten wil<sup>3</sup>, maar die bij Calvijn *passim* voorkomt). Alle weldaden der Godheid worden ons medegedeeld door Christus' menschheid.<sup>4</sup> Dit onderscheid tusschen beide reformatoren is natuurlijk meer methodisch dan wezenlijk; maar

<sup>1</sup> *Ein klein Unterricht* WA 10 I 19: „Denn auff kurtzlicht ist das Euan-gelium eyn rede von Christo, das er gottis sson und mensch sey fur unss worden, gestorben unnd aufferstand, eyn herr ubir alle ding gesetzt. Sso viel nympt S. Paulus fur sich ynn seynen Epistelln und streycht das auss, lest anstehen alle die wunder und wandel, die ynn den vier Euangeliis geschrieben sind, und begreyfft doch gnugsam und reychlich das gantz vol Euangeli.” Evenzoo in de preek op Hemelvaartsdag 1522 (29 Mei) WA 10 III 138.

<sup>2</sup> *Congrégation* CR 47 467 s.: „Mais il y a deux choses qui sont particulieres à saint Iehan: l'une est qu'il s'arreste plus à la doctrine de Iesus Christ que ne font pas les autres. Item qu'il nous declare d'une vivacite plus grande, sa vertu et sa puissance... Depuis qu'il a touché quelques miracles et histoires, il revient tousiours à la doctrine, et prend occasion d'entrer en matiere pour traiter de la vertu de nostre Seigneur Iesus Christ: comme depuis le douzieme chapitre iusques à l'histoire de la passion, il ne traite que ceste doctrine-là... L'Evangile de saint Iehan nous est comme la clef pour nous donner entree et ouverture aux autres.”

<sup>3</sup> *Predigt auf das Fest der Verkündigung Mariä* (24 Maart 1537; Lc. 1, 26 ss.) WA 45 49: „non induit ut tunicam, sed wesentlich.”

<sup>4</sup> *Comm. in Rom.* (1, 3) CR 49 9: „Duo sunt in Christo quaerenda, quo salu-tem in ipso reperiamus: divinitas et humanitas. Divinitas in se continet poten-tiam, iustitiam, vitam, quae per humanitatem nobis communicantur.”



er verraadt zich toch iets in van het onderscheiden gedachtenklimaat.

In de *Sermon de la nativité de Iesus Christ* over Lucas 2, 1—14 leert Calvijn de beteekenis der tweenaturenleer aldus verstaan: de diepe vernedering van Christus verzekert ons, dat Hij ons, hoe ellendig wij ook zijn, voor leden van Zijn lichaam houden zal; Zijn Godheid waarborgt ons, dat wij, hoewel in de vernedering de schijn tegen Hem is, onder Zijn leiding altijd veilig zullen zijn.<sup>1</sup> Het vervolg van deze preek geeft dan een allermerkwaardigste toepassing van het christologisch dogma, in verband met de avondmaalsviering na afloop van de preek. „Laat ons dus leeren te komen tot onzen Heere Jezus Christus op deze wijze: dat namelijk de boodschap, die hier overgebracht is door de engelen, ons zij als een brandende lamp om ons den weg te wijzen, dat het geloof ons leide, en dat wij weten, dat Hij nu God in ons is, evenzeer als Hij is God met ons. Hij heeft Zich te kennen gegeven als onzen God met ons, toen Hij in onze menschelijke natuur heeft willen wonen als in Zijn tempel; maar nu is Hij God in ons, in dezen zin dat wij Hem aan ons verbonden gevoelen in grootere kracht, dan toen Hij Zich sterfelijk mensch heeft getoond en verklaard. Zelfs is Hij God en mensch in ons. Want ten eerste maakt Hij ons levend door de kracht van Zijn Heiligen Geest; en vervolgens is Hij mensch in ons in zooverre als Hij ons deelgenooten maakt aan het offer, dat Hij voor ons heil heeft gebracht, en verklaart, dat Hij niet zonder reden heeft uitgesproken, dat Zijn vleesch waarlijk spijs en Zijn bloed waarlijk drank was. En ziedaar waarom ook de heilige tafel voor ons is bereid... Want wij weten, dat Zijn gerechtigheid en Zijn gehoorzaamheid de voldoening zijn voor onze zonden, en dat Hij den toorn Gods gestild heeft door het offer van Zijn vleesch en bloed, dat

<sup>1</sup> CR 46 957 s.: „Nous voyons donc yci d'un costé comment nostre Seigneur Iesus Christ ne s'y est point espargné, afin que nous ayons acces facile à luy, et que nous ne doutions pas d'estre receus comme son corps mesmes, puis que non seulement il a voulu estre homme mortel, vestu de nostre nature, mais comme un povre ver de terre desnüé de tout bien. Ne doutons point donc que tousiours, quelques miserables que nous soyons, il nous tiendra pour ses membres. Mais d'autre costé nous le voyons yci marqué comme de la main de Dieu, afin qu'il soit receu sans aucune difficulté, comme celuy duquel il nous faloit attendre salut, et par lequel nous sommes receus au Royaume de Dieu, dont nous estions auparavant bannis. Car nous voyons qu'il ha en soy une maiesté Divine, puis que les Anges le recognoissent comme leur superieur et leur Roy souverain: et ne devons point douter, quand nous serons sous sa garde, qu'il n'ayt de quoy pour nous maintenir. Et cognoissons cependant que ce qu'il est ainsi abaissé, cela ne derogue point en nulle façon à sa vertu Divine, et n'empesche point que nous ne soyons seurement sous sa conduite.”

Hij heeft gebracht in deze menschheid, die Hij van ons heeft aangenomen.”<sup>1</sup>

Evenals bij Luther bekleedt bij Calvijn de menschheid van Christus een groote plaats in de prediking. Zij wordt beschreven, naar Phil. 2, 7, als *anéantissement*.<sup>2</sup> Dat veronderstelt, dat God het subject blijft ook in den mensch Jezus. Telkens legt Calvijn er dan ook den nadruk op, dat de vernietiging niets afdoet van Christus' Godheid, die alleen telkens zooveel plaats inruimde aan de menschheid, als ter vervulling van het Middelaarswerk noodig was.<sup>3</sup> Tallooze keeren komt ook de formule terug: God geopenbaard in het vleesch. Door deze menschwording is God, Die ons anders onbereikbaar zou zijn en tot Wien wij nooit den sprong zouden kunnen wagen, ons nabij gekomen.<sup>4</sup> Dat was het groote motief van Luthers prediking der incarnatie. Wij ontmoeten het ook bij Calvijn. Maar Calvijn weet toch nog iets gevariëerder van de menschheid van Christus te spreken.

<sup>1</sup> L.c. 966. — De preciese interpretatie van deze passage hangt af van de interpretatie van Calvijns avondmaalsleer. Ik waag het niet daarover een oordeel uit te spreken, maar vermoed toch in verband juist met dezen passus, dat men Calvijns avondmaalsleer niet zal mogen interpreteeren zonder als grondslag de geestelijke Christologie te aanvaarden, waarvan straks sprake zal zijn. „Geestelijk” is niet hetzelfde als spiritualistisch. Dat is te zien in een merkwaardige wending, welke sinds 1536 in de *Institutio* voorkomt (CR I 123 S.; 1559: IV xvii 32. Sedert 1539 onder beroep op Irenaeus, *Adv. haereses* IV xviii 5, Harvey II 204 s., IV xxxi 4): „Ea est corporis praesentia, quam sacramenti ratio postulat. Quam tanta virtute, tantaque efficacia hic eminere dicimus, ut non modo indubitata vitae aeternae fiduciam animis nostris afferat, sed de carnis etiam nostrae immortalitate securos nos reddat. Siquidem ab immortalis eius carne iam vivificatur et quodammodo eius immortalitati communicat.”

<sup>2</sup> *Sermons sur l'Harm. d. Ev.* (Mt. 2, 9–11, Lc. 2, 22–24) CR 46 353: „Et ce mot d'Anéantissement dont use saint Paul, s'estend depuis la naissance jusques à la sepulture.” — Het woord *anéantir* in de preeken *passim*.

<sup>3</sup> *Sermons sur l'Harm. d. Ev.* CR 46 460; *Sermons sur 1 Cor. 10 et 11* CR 49 629 s.; *Sermons sur l'Ep. aux Eph.* CR 51 544.

<sup>4</sup> *Sermons sur l'Harm. d. Ev.* (Mt. 2, 23; Lc. 2, 40) CR 46 458: „Car si nostre Seigneur Iesus Christ avoit este d'une autre nature, et qu'il n'eust point senti nos infirmités, que seroit-ce? Pourrions-nous conclure, que ce qu'il ha nous appartaint? Pourrions-nous faire un saut de nous iusques à luy, pour dire, Ie ne doy point craindre, puisque i'ay le Fils de Dieu qui me defend? Nenny. Car incontinent ceste pensee nous viendroit en l'Esprit, Helas, il y a longue distance entre le Fils de Dieu et nous. Car il est en un autre degre, il est d'une autre condition, il est d'une autre nature.” — *Sermons sur l'Ep. à Tite* (1561; 1, 4) CR 54 409: „Voylà donc Dieu le Pere qui nous envoie tout bien, mais tant y a qu'il faut que Iesus Christ s'approche de nous. Car la maiesté de Dieu seroit trop haute: mais nostre Seigneur Iesus Christ s'est fait petit, voire il s'est anéanti afin de nous mener à Dieu son Pere. Et afin que nous ne soyons point empeschez à le chercher fort loin, il est nostre Dieu manifesté en chair.”



Hij werkt de nadering Gods tot ons in de tijdelijke verberging van Zijn Godheid breed uit in de preek over het geslachtsregister in Matth. 1, een stof die Kohlbrügge later op bijzondere wijze ter hand zal nemen. De Heilige Geest heeft dit register doen invoegen, opdat wij zouden weten, dat Christus waarlijk onze broeder is geworden, toen Hij Zich met ons vleesch heeft bekleed. Wij zouden immers geen toegang tot Hem hebben gehad, als Hij ons niet veel dichterbij was gekomen dan in Zijn Godheid. Zonder menschwording hadden wij geen Middelaar. Ook was het noodig, dat de gerechtigheid verworven zou worden in ons vleesch, opdat wij van het oordeel Gods zouden worden bevrijd. Vervolgens is Hij gekomen in al onze zwakheden, zoodat wij mogen weten, dat er in onze natuur kracht genoeg is om die te dragen. Deze zekerheid is ons een waarborg zelfs van de opstanding onzer lichamen: „want het is een welverbonden en onscheidbare zaak: het Hoofd en de leden van het geheele lichaam.”<sup>1</sup> Ja Hij heeft de schande van het menschelijk geslacht op Zich genomen, daar Hij Tamar en Bathseba onder Zijn voorouders heeft willen tellen.<sup>2</sup>

Hiermee zijn de beide grondmotieven van Calvijns prediking van de menschheid van Christus aangegeven. Het eene wordt nader uitgewerkt in de richting van het plaatsvervangend lijden; het andere geeft aan, wat wij in de gemeenschap met Christus ontvangen. Men zou beide lijnen kunnen aanduiden in de formule: Christus is onze lotgenoot geworden, opdat wij zijn deelgenooten zouden zijn.

Op de eerste lijn zien wij, dat Christus als mensch evenals wij geheel is aangewezen op de goedheid (*liberalité*) van den Vader; in Hem zien wij als in een spiegel, wat er in ons zou zijn, wanneer God ons aan ons lot had overgelaten.<sup>3</sup> Op zichzelf is het onaannemelijk, zegt Calvijn in de preek over het vierde kruiswoord, dat de Zoon van den Vader zou zijn verlaten geweest. „Daarom hebben wij het daarvoor te houden, dat toen onze Heere Jezus Christus in dit uiterste kwam te verkeeren, alsof God Zijn Vader Hem van alle hoop des levens had afgesneden, dat dit het geval was inzooverre als Hij daar was in onze plaats (*en nostre personne*), dragende den vloek onzer zonden, die ons gescheiden hield van God.”<sup>4</sup> Zoo heeft ook Jezus in onze qualiteit van

<sup>1</sup> *Sermons sur l'Harm. d. Ev.* CR 46 224 s.

<sup>2</sup> L.c. 228.

<sup>3</sup> L.c. (Lc. 2, 40) 460.

<sup>4</sup> *Sermons de la Passion* (1558) CR 46 921. — Cf. *Comm. in Gal.* (1548; 3, 13) CR 50 209 s.: „Non dicit autem Christum fuisse maledictum, sed maledictionem, quod plus est. Nam significat omnem maledictionem in ipso fuisse inclu-

Zijn eerste jeugd aan gehoorzaamheid betoond aan de wet<sup>1</sup>, en aldus de gerechtigheid verworven<sup>2</sup>.

Op de andere lijn komt vooral ter sprake, wat Christus met ons en wij met Hem gemeen hebben. Evenals in den commentaar legt Calvijn ook in de preek over het vierde kruiswoord nadruk op het geloof, dat Christus als mensch heeft geoefend.<sup>3</sup> Bij Hebr. 2, 13 spreekt hij zich daarover breeder uit. „Wanneer Christus niet mensch was, onderworpen aan de menschelijke nooden, dan zou Hij zulk een geloof in geen enkel opzicht noodig hebben. Dus, omdat Hij van Gods hulp afhankelijk is, verkeert Hij met ons in dezelfde omstandigheid. Niet tevergeefs voorzeker of zonder reden vertrouwen wij op God: maar omdat wij, ontdaan van Zijn genade, ellendig en verloren zouden zijn. Het vertrouwen dus, dat wij in God stellen, is een getuigenis van onze armoede. In dit opzicht evenwel verschillen wij van Christus, dat Hij de zwakheid, die ons onontkoombaar is opgelegd, vrijwillig op Zich heeft genomen. Dit moge ons intusschen krachtig opwekken tot het vertrouwen in God, dat wij daarin Christus tot leidsman en meester hebben. Want wie zou vreezen te verdwalen, wanneer hij Zijn spoor volgt? Er is geen gevaar, dat ons geloof ijdel zou zijn, het geloof dat wij gemeen hebben met Christus, van Wien wij weten, dat Hij Zich niet vergissen kan.”<sup>4</sup> Zoo spreekt ook Paulus in Eph. 1, 17 van den God van onzen Heere Jezus Christus. „Want daartoe is de Zoon Gods mensch geworden,

---

sam... Sed obiiciat quispiam, qui fit ut filius patri dilectus maledicatur? Respondeo, duo consideranda esse non tantum in persona Christi, sed etiam in humanitate ipsius. Alterum, quod erat agnus Dei immaculatus, plenus benedictione et gratia: alterum, quod personam nostram susceperat: ideoque peccator erat et maledictionis reus, non tam in se quidem quam in nobis: sed tamen ut necesse haberet nostro nomine defungi. Itaque neque extra Dei gratiam esse potuit, et tamen sustinuit iram eius.”

<sup>1</sup> *Comm. in Harm. Ev.* (Lc. 2, 21) CR 45 80: in de besnijdenis „servum legis se professus est, ut libertatem nos acquireret.”

<sup>2</sup> Cf. *Comm. in Ier.* (23, 6) CR 38 413: „Sed interea Deus non est iustitia nostra quatenus in se iustus est, vel intus continet suam iustitiam: quia tunc erit iudex noster: ita iustitia eius nobis adversa erit. Sed Christi iustitia aliam habet rationem. Est igitur nostra, quia Christus non sibi iustus est, vel in se, sed iustitiam accepit, quam communicet nobiscum.”

<sup>3</sup> *Sermons de la Passion* CR 46 921: „Mais encore selon l'homme, notons que ceste plainte, ce sentiment et frayeur dont nous parlons maintenant, n'a point derogué en façon que ce soit à la foy de nostre Seigneur Iesus Christ. Car entant qu'il estoit homme il a eu toute sa fiance en Dieu.”

<sup>4</sup> *Comm. in Hebr.* (2, 13) CR 55 30.



opdat Hij denzelfden God met ons gemeen zou hebben.”<sup>1</sup>

In deze eenvoudige en diepe gedachten is het dogma van Christus' ware menschheid geheel in de prediking opgenomen. Het is volkomen woord geworden, een woord waarmee elke kerkganger zich troosten kan. Zulk een geestelijke Christologie is voor Calvijn de grond der zaligheid. „Wanneer wij nu niet het vleesch van Christus kennen, ontvalt ons alle vertrouwen en vertroosting, die wij in Hem mogen hebben. Als een waarachtig mensch en als onzen broeder kennen wij Christus in het vleesch; niet naar het vleesch, want wij vinden geen rust dan in de overdenking Zijner geestelijke gaven. Hij is ons dus geestelijk tegenwoordig, niet omdat Hij na aflegging van het lichaam in een geest veranderd zou zijn; maar omdat Hij ons wederbaart en ons leidt door de kracht van Zijnen Geest.”<sup>2</sup>

Ook deze Geest van Christus voegt Zich naar onze zwakheid, stamelt en maakt Zich klein om door ons te worden verstaan.<sup>3</sup> Maar de opdracht, die Hij geeft om het Evangelie te verkondigen van God geopenbaard in het vleesch, is een goddelijke opdracht.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Comm. in Eph.* (1548; 2, 17) CR 51 155. — Cf. *Sermons s. Eph.* CR 51 318 s.; *Sermon de la resurrection de Iesus Christ* (1558) CR 47 951 s.

<sup>2</sup> *Comm. in 2. Cor.* (1546; 5, 16) CR 50 68 s.

<sup>3</sup> *Congrégation* CR 47 469 s.

<sup>4</sup> *Sermon de l'ascension* CR 48 585 s.

# L'ANCIEN DOGME DE L'EGLISE AU TEMPS DE LA REFORMATION ET PARTICULIEREMENT CHEZ CALVIN

## INTRODUCTION

1. Le dogme ne doit pas être seulement considéré comme une doctrine revendiquant l'autorité, mais aussi comme une décision de valeur actuelle.

2. De telles décisions ont été formulées de temps en temps dans l'histoire. En tant que décisions elles ont un caractère irrévocable et contribuent à définir l'histoire subséquente de l'Eglise. Mais d'un autre côté elles portent un caractère historique et par conséquent relatif. Ce problème ainsi posé exige un examen critique de l'histoire des dogmes.

3. Cette thèse traite un sujet, où non seulement cette méthode critique exige une application, mais le problème de cette méthode se trouve dans le sujet même que fournit l'étude.

### I. LA RAISON DE L'ACCEPTATION DE L'ANCIEN DOGME DE L'EGLISE PAR LES REFORMATEURS

#### § 1. *Luther et Mélanchthon*

1. La conception médiévale de l'autorité, aussi bien dans l'Ecriture Sainte que dans l'Eglise, avait un caractère légal, ce qui empêcha d'en faire une étude spécifiquement théologique.

2. Luther adopta, surtout à partir de 1519, une attitude critique à l'égard de l'autorité de l'Eglise, car il ne consulta plus l'Ecriture Sainte comme une loi, mais comme la Parole de Dieu.

3. Au début Erasme voulut mettre la Bible entre les mains de tous et ainsi libérer la théologie de sa dégénérescence scholastique.

4. Son désaccord avec Luther (1525) le fit revenir au traditionalisme catholique. Luther au contraire se fit le champion de la vérité pour la paix éternelle, même si à cause de cela le monde deviendrait un chaos.

5. Pour Luther les symboles de l'ancienne Eglise n'étaient que des résumés de la doctrine de l'Ecriture Sainte au profit de la commu-



nauté. Luther se sentit absolument libre à l'égard de la tradition ecclésiastique. Mais il estima que l'ancien dogme de l'Eglise était une confession de la même révélation divine que la doctrine de la justification du temps de la Réforme.

6. Dès le début Mélanchthon prit une attitude réservée envers l'ancien dogme. Il n'a nullement compris la valeur actuelle du dogme. Des raisons purement extérieures comme les provocations des Anabaptistes et des Antitrinitaires l'incitent à étudier le dogme. Mais cette étude garde un caractère traditionaliste.

## § 2. Calvin

1. Pour Calvin l'Eglise devient visible dans la prédication, dans l'administration des sacrements et dans l'exercice de la discipline. La Réformation est due à l'absence de la vraie prédication dans l'Eglise papale et à l'impossibilité de la purifier suffisamment.

2. Ce renouveau n'implique cependant pas que l'enseignement des protestants soit neuf. La purification critique de l'Eglise a précisément pour but de débarasser la *doctrina*, l'„enseignement" (pris dans le sens de ministère établi par l'Eglise entre la Parole et l'auditeur) de nouvelles adjonctions et de revenir uniquement à la Parole de Dieu. La tradition ecclésiastique n'est pas une autorité formelle; ce qui importe, ce n'est pas qu'il y ait une tradition, mais ce qui a été transmis par elle. Il en est de même de l'autorité du Canon des Saintes Ecritures qui ne repose pas sur sa fixation par l'Eglise, mais dans son contenu révélé. La Bible ne doit donc pas être interprétée d'après la tradition ecclésiastique, mais lorsqu'il s'agit de prendre des décisions actuelles son contenu doit être normatif.

3. D'un côté Calvin protège les Pères de l'Eglise contre les théologiens partisans du Pape et de l'autre côté contre les Antitrinitaires, car les uns et les autres s'appuient à tort sur leur autorité. Calvin lit pour lui-même les Pères en tant que collègues dans le ministère de la Parole de Dieu. Il les étudie avec le respect qu'il leur doit, mais en même temps avec cette notion subtile que souvent leur méthode est plutôt philosophique que théologique.

4. Un jugement d'un concile a pour Calvin le sens d'un *praeiudicium*, mais qu'il faut cependant soumettre à un examen critique. Contrairement aux Luthériens, les Réformés ont tenu plusieurs synodes, continuant par là la pratique de l'ancienne Eglise.

5. Calvin veut qu'on interprète les symboles spirituellement et non légalement, c'est ce que prouve le cas Caroli. Les symboles sont des confessions et par conséquent non seulement propres à l'enseignement catéchétique mais aussi à la théologie et à la liturgie.

## II. LA DESCRIPTION ET LA DEFENSE DE L'ANCIEN DOGME DE L'EGLISE PAR LES REFORMATEURS

### § 1. *L'Emploi de la terminologie dogmatique*

1. Tandis que dans la théologie grecque les termes dogmatiques ont toujours gardé quelque peu leur signification philosophique, par contre dans la théologie latine se manifeste une tendance qui veut s'en débarrasser. Quelques théologiens du moyen-âge interprètent les termes au sens oriental, mais la plupart se déclare pour la manière de penser de l'Occident. Saint Thomas d'Aquin surtout a beaucoup contribué à l'épuration et à la précision des formules et des notions.

2. Luther se rend parfaitement compte de l'insuffisance de l'ancienne terminologie dogmatique et prend clairement position contre l'apport philosophique dont elle est encombrée. Cependant il estime que cette terminologie, n'est pas accidentelle et arbitraire, mais qu'elle est même inévitable dans le langage ecclésiastique.

3. Calvin adopte essentiellement le même point de vue; les anciens termes n'ont pas été créés sans raison, mais on les rejette bien sans raison. Leur but est surtout antihérétique, ce que prouvent les luttes que Calvin eût à livrer contre les Antitrinitaires.

### § 2. *La doctrine de la Trinité*

1. On peut distinguer deux tendances dans le *De trinitate* de Saint Augustin. Les cinq premiers livres ont un caractère herméneutique; Saint Augustin fait appel au dogme comme règle pour l'exégèse. Mais à partir du sixième livre, l'essentiel pour Saint Augustin n'est plus avant tout la connaissance de la Parole et de Dieu comme le Sujet de la Parole, mais d'acquérir une connaissance ontologique de l'Essence de Dieu comme Objet de la théologie. Toute la pensée médiévale sur la Sainte Trinité est influencée par la dernière conception.

2. Luther a fait un usage herméneutique du dogme dans le ministère ecclésiastique. Cependant comme professeur il n'a pas toujours su se garder de la méthode qui considère Dieu comme l'Objet de la



théologie. Ce qui fait que sa doctrine sur la Trinité penche légèrement du côté de la théologie grecque.

3. Mélanchthon a surtout examiné le dogme trinitaire du point de vue terminologique et logique.

4. Calvin s'est nettement déclaré pour le principe herméneutique et l'a appliqué. Il considère l'Arianisme et le Sabellianisme comme les deux fautes fondamentales envers le dogme de la Trinité. Calvin applique — comme du reste Luther — à Christ le nom de Jehova, ce nom étant un prédicat de toute la Divinité; il détermine ainsi l'éternelle Divinité du Fils. L'accent est mis sur la périchorèse des Personnes dans l'Essence divine, toutefois sans employer ce terme. Le conflit entre Calvin et Servet n'a exercé que très peu d'influence sur sa doctrine trinitaire. Calvin a été simplement obligé de définir exactement les conceptions théologiques. Le réformateur évite n'importe quelle spéculation. Les conceptions de Calvin sont exemptes de tendances orientales, mais aussi du modalisme latent de l'ancienne théologie latine. La Scholastique est tout à fait écartée.

### § 3. La Christologie

1. Le plus souvent la Christologie des Réformateurs est examinée sous l'angle et en rapport avec le conflit de la Sainte-Cène. Ceci a eu pour conséquence un resserrement de l'attention qui a permis aux vieilles invectives d'Eutychianisme et de Nestorianisme de se maintenir jusqu'à présent dans l'histoire des dogmes.

2. Dès le début Luther a accordé une place centrale à la formule de la *communicatio idiomatum*. Cette formule signifie plus pour lui que ce que les prédicats des deux natures soient interchangeables. Luther exprime par cette formule l'unité même des deux natures. Les Réformateurs suisses reprochent à Luther que sa doctrine de l'humanité du Christ était docétique; ce reproche ne saurait se soutenir sous cette forme. Luther démontre très réellement l'homousie de la nature humaine du Christ avec la nôtre. Mais il préfère de beaucoup la conception la plus antihumaniste du dogme des deux natures. Ici encore Luther tend dans la direction grecque et ontologique.

3. D'après Calvin l'Incarnation du Christ n'est pas d'une nécessité „simple” (*simplex*) ou absolue, mais elle dépend d'une décret de Dieu. C'est pourquoi qu'il ne faut pas trop interpréter Calvin dans l'esprit d'Anselme. Calvin s'oppose contre l'opinion d'Osiander qui

prétend que si même Adam n'aurait pas péché, Christ serait quand même devenu homme; Calvin reproche à Osiander de faire de la vaine spéculation. Il s'élève aussi contre la théorie de Menno Simons sur l'Incarnation en mettant l'accent sur l'acception de l'humanité par Christ. Calvin manifeste dans sa lutte contre Servet une grande affinité avec l'enseignement de Saint Irénée. La formule qui revient constamment est que „Jésus-Christ est notre Dieu manifesté en chair". Ce qui est fondamental pour Calvin c'est la foi en l'Incarnation comme un acte de Dieu. La formule citée doit servir pour enlever à la terminologie chalcédonienne son caractère statique. Calvin s'est dégagé plus consciemment que Luther des problèmes posés par la Scholastique. Les anciens dogmes ont pour lui la valeur de règles purement herméneutiques.

### III. L'ANCIEN DOGME DE L'EGLISE DANS LA THEOLOGIE DES REFORMATEURS ET DANS LE MINISTERE ECCLESIASTIQUE

#### § 1. La fonction de l'ancien dogme dans la théologie des Réformateurs

1. La doctrine de la justification, telle qu'elle a été formulée par les Réformateurs, est unimaginable sans avoir comme base l'ancien dogme. Ce dogme n'est même plus considéré par les Réformateurs comme base commune avec l'Eglise catholique. Luther se sert de la doctrine des deux natures non seulement comme fondement mais même comme description de la doctrine de la justification. Le dogme trinitaire nous décrit la venue de Dieu dans le monde et à nous.

2. L'*Institutio* dans sa forme définitive (1559) est ordonnée d'après le symbole, à peu près de la même manière que la partie thétique du *De civitate Dei* de Saint Augustin. Les *Loci communes* de Mélanchthon de 1521 montrent presque involontairement cette structure trinitaire; mais elle a été tellement envahie par la méthode scholastique dans les éditions postérieures, qu'il est à peu près impossible de la retrouver dans ces éditions. Mais c'est Calvin qui délibérément a choisi cette disposition, après qu'il eût pris dans les éditions précédentes de l'*Institutio* le symbole seulement comme base pour l'exposition de la foi. Toutefois il n'était pas arrivé à donner une disposition satisfaisante à l'oeuvre entière. Mais en 1559 apparaît la véritable unité de la nouvelle confession et de l'ancienne foi.

3. L'importance de la Réforme dans l'histoire des dogmes réside avant tout dans le développement de la doctrine du Saint Esprit.



Ni au temps de l'ancienne Eglise ni au moyen-âge cette doctrine n'avait été sérieusement étudiée, puisque l'anthropologie et la doctrine des sacrements avaient pris sa place. Depuis lors la doctrine protestante du salut fait justice à l'ancien dogme de l'homousie du Saint Esprit.

### § 2. *Le dogme au service de l'Eglise*

1. L'exégèse des Réformateurs a en vue la prédication de l'Evangile; elle n'a pas de but scientifique en soi. La catéchèse a pour tâche de donner aux hommes les connaissances suffisantes pour suivre la prédication. La prédication est par conséquent le but essentiel, de toute activité ecclésiastique aussi bien d'un point de vue théologique que pratique.

2. D'un côté le dogme est dérivé de l'Ecriture et de l'autre côté il sert de règle à l'exégèse. Calvin est en général plus sobre que Luther quand il s'agit de fournir des preuves scripturaires pour établir le dogme. Néanmoins pour lui aussi le dogme est le fondement entièrement ou partiellement sous-entendu de toute exégèse théologique.

3. Les Réformateurs usent volontiers pour leur enseignement catéchétique des sujets classiques de la catéchèse, entre-autre du Symbole des Apôtres. Cependant Luther ne donne pas à cet enseignement un caractère strictement dogmatique. La manière d'enseigner la doctrine trinitaire dans le *Catéchisme* de Calvin de 1542 est un peu trop théorique, celle de la doctrine des deux natures a servi de modèle pour le Catéchisme de Heidelberg. L'explication de Calvin du premier article du Symbole est vraiment surprenante. Calvin interprète la Paternité de Dieu d'un point de vue trinitaire et l'applique comme tel.

4. Luther aussi bien que Calvin ont traité en chaire les anciens dogmes. Ici encore Calvin est plus réservé que Luther, ce qui s'explique du fait qu'il a renoncé à l'emploi de l'année ecclésiastique catholique et du système des péricopes dans la prédication. Luther s'est presque entièrement débarrassé dans la prédication de la Christologie sacramentaire de la doctrine de la Sainte-Cène et de la tendance grécisante de ses disputations universitaires. Les deux Réformateurs mettent surtout l'accent sur l'humanité réelle du Christ. Et la Christologie de Calvin a un caractère spirituel très prononcé (non pas: spiritualiste!). „C'est pour cela que le Fils de Dieu s'est fait homme afin d'avoir en commun avec nous le même Dieu.”

## REGISTER

- Abaelard: 71<sup>4</sup>.  
 Adoptiaansche strijd: 75.  
 d'Ailly: 7 ss.  
 Alexander Halesius: 79<sup>5</sup>.  
 Alexandrijnsche school: 70<sup>4</sup>.  
 Alger van Luik: 67<sup>3</sup>.  
*Alloosis*: 68, 71, 82.  
 Ambrosius: 30, 33, 103, 113<sup>1</sup>.  
 Anhypostasie: 76.  
 Anselmus: 1, 78 s.  
 Anthropologie: 103.  
 Antiocheensche school: 70<sup>4</sup>.  
 Antitrinitariërs: 33, 34<sup>4</sup>, 45, 50 s., 90,  
 123, 126.  
 Apollinaris: 125.  
 Apologeten: 89.  
 Aristoteles: 43.  
 Aristotelische methode: 41, 43, 71.  
 Arius (Arianen, Arianisme): 30, 43,  
 45, 58 s., 91<sup>1</sup>, 111, 113, 114, 125.  
 Arriaga: 56<sup>2</sup>.  
*Assertio (asserere)*: 13 ss., 18, 45.  
*Assumptio hominis (humanae naturae)*:  
 75 s., 80 s., 92<sup>2</sup>.  
 Athanasius: 30, 33, 37<sup>5</sup>, 78, 79 s., 113<sup>1</sup>,  
 116<sup>1</sup>, 122<sup>2</sup>.  
 Augustinus: 4, 17<sup>1-3</sup>, 23, 30, 32<sup>4</sup>, 33,  
 35<sup>4</sup>, 40 s., 48 ss., 52 ss., 56<sup>2</sup>, 58,  
 65 s., 71<sup>3</sup>, 75<sup>3</sup>, 86, 92<sup>2</sup>, 93, 94 s.,  
 102, 110<sup>2</sup>, 113, 114<sup>4</sup>, 124 s.  
 Avondmaalsleer: 18, 66 ss., 73, 83 s.,  
 102, 133<sup>1</sup>.  
 Barnabas: 112.  
 Basilius van Caesarea: 33, 116<sup>1</sup>.  
 Belijdenis: 1 s., 13, 23, 37, 39, 45, 46,  
 90, 91<sup>1</sup>, 93, 95, 99, 107.  
 Berengarius: 67 s.  
 Bernhard van Clairvaux: 17<sup>6</sup>.  
 Beza: 37<sup>5</sup>.  
 Biblicisme: 46, 57, 109, 131.  
 Biel: 67<sup>5</sup>.  
 Blandrata: 64, 77.  
 Boethius: 41, 50.  
 Bonaventura: 41, 50, 52, 56<sup>2</sup>.  
 Campanus: 90<sup>1</sup>.  
 Canon: 29 s.  
 Capito: 38.  
 Cappadociërs: 40, 50, 53 ss.  
 Caroli: 23<sup>5</sup>, 36 ss., 46 s., 58 s., 82<sup>2</sup>.  
 Catechese: 16 s., 20, 39, 51 s., 90,  
 94 s., 98, 102, 106 s., 119 ss.  
 Cerinthus: 125.  
 Chrysostomus: 12<sup>1</sup>, 33 s.  
*Comma Ioanneum*: 112.  
*Communicatio idiomatum*: 69 s., 70 ss.,  
 82 s., 87, 92, 118<sup>2</sup>.  
 Conciliarisme: 6 ss.  
 Concilie(s), synode(n): 1, 6 ss., 20 ss.,  
 34 ss.  
 Antiochië (268): 22.  
 Bazel (1431 ss.): 7<sup>6</sup>, 9.  
 Bern (1537): 37 s., 47, 58.  
 Chalcedon (451): 22, 72, 83 s., 84.  
 Dordrecht (1618 s.): 1.  
 Ephese (431): 72 s.  
 Lateranense IV (1215): 53.  
 Lateranense V (1512 ss.): 9.  
 Lausanne (1537): 37 s.  
 Nicea (325): 9, 30, 37<sup>5</sup>, 38, 46<sup>1</sup>, 61.  
 Pisa (1511): 9.  
 Sirmium (357): 113<sup>1</sup>.  
 Tridentinum (1545 ss.): 26<sup>1</sup>, 31.  
*Consensus ecclesiae*: 29.  
*Consubstantialis* (cf. ὁμοούσιος): 47.  
 Cyprianus: 32<sup>4</sup>, 33.  
 Cyrillus van Alexandrië: 70 s., 76, 82.  
 Dialectische theologie: 3, 52<sup>7</sup>, 104.  
 Didymus de blinde: 53<sup>2</sup>.  
 Dispositie der dogmatiek: 94 ss., 130.  
*Dispositio*: 61<sup>5-7</sup>.  
 Docetisme: 68<sup>6</sup>, 73, 115<sup>3</sup>.  
*Doctrina*: 17, 20 s., 25<sup>3</sup>, 26 s., 29<sup>4</sup>, 34,  
 108, 131<sup>2</sup>.  
 Doop: 102.  
 Duns Scotus: 12, 54, 67<sup>1</sup>, 71, 79<sup>5</sup>.  
 Durandus: 56<sup>2</sup>.  
 Eck: 8 s., 14<sup>7</sup>.  
 Enhypostasie: 71.  
 Erasmus: 10 ss., 17, 18, 20, 21<sup>8</sup>, 27<sup>n</sup>,  
 43 s., 76, 98, 99<sup>2</sup>, 100<sup>1</sup>, 116.



- Essentia*: 40 s., 45, 48, 51<sup>3</sup>, 52, 54, 64 s., 111<sup>1</sup>, 112<sup>1-3-3</sup>, 115<sup>1</sup>, 118<sup>3</sup>, 127.  
*Eunomius*: 114<sup>1</sup>.  
*Eutyches* (Eutychnisme): 73, 74, 84 s., 118<sup>2</sup>.  
*Exegese*: 14 s., 28, 30 s., 33 s., 106 s., 108 ss., 130.  
*Existentia*: 50, 54.  
*Existentieel*: 76, 81, 102, 129.  
  
*Farel*: 36 s., 46.  
*Fides implicita*: 21, 34.  
*Filioque*: 58, 104, 126.  
*Forma*: 61<sup>7</sup>, 63, 116<sup>8</sup>.  
  
*Geloof*: 7, 12, 15, 16, 19<sup>3</sup>, 21<sup>6</sup>, 26, 29, 35, 39, 45, 47, 63, 72<sup>2</sup>, 78 s., 82, 85, 90 ss., 94, 99, 100<sup>2</sup>, 103, 104, 109<sup>4</sup>, 111, 117, 120, 127, 128, 135 s.  
*Gentilis*: 47 s., 64 s.  
*Generatio*: 53<sup>5</sup>, 54<sup>2-3</sup>, 56<sup>2</sup>, 62<sup>1</sup>, 65<sup>2-3</sup>, 114<sup>4</sup>.  
*Gerson*: 6 s.  
*Gnostiek*: 62<sup>1</sup>, 63.  
*Godheid van Christus*: 62 s., 109, 113 s., 115, 120, 126, 129 s., 131 ss.  
*Graeciseerende tendenzen*: 41, 52 ss., 70, 76.  
*Gregorius I*: 9<sup>5</sup>.  
*Gregorius van Nazianze*: 33, 55<sup>4</sup>, 56<sup>2</sup>, 59 s., 75<sup>4</sup>, 116<sup>1</sup>.  
*Gregorius van Nyssa*: 115<sup>n</sup>.  
*Grieksche theologie*: 40 s., 45, 55, 66, 70, 76, 83, 102 ss.  
*Grynaeus*: 38.  
*Guitmund van Aversa*: 67.  
  
*Haeresie* (haeretici): 1, 43, 48, 61, 63 s. 74<sup>6</sup>, 91<sup>1</sup>, 109, 111, 115<sup>3</sup>.  
*Heidelbergsche Catechismus*: 2, 79, 122 s.  
*Heiliging*: 96, 120, 128.  
*Hermeneutiek*: 11, 49 s., 56 s., 57<sup>4</sup>, 82, 110, 117 ss.  
*Hieronimus*: 11 s., 30, 33.  
*Hilarius van Poitiers*: 33, 54<sup>2</sup>, 75.  
*Hoer*: 68.  
*Homoousie* (van de menschelijke natuur): 74.  
*Hugo van St. Victor*: 71 s., 75<sup>6</sup>, 99<sup>2</sup>.  
  
*Humanisme*: 10 ss., 55, 76, 98, 99, 108, 130.  
*Hunnius*: 111<sup>1</sup>.  
*Hus*: 26<sup>3</sup>.  
  
*Immanente Triniteit*: 51, 92.  
*Inanitie* (anéantisement): 116 s., 133.  
*Incarnatie*: 19, 59, 72<sup>2</sup>, 77 ss., 80 s., 83, 86, 87<sup>4</sup>, 92<sup>2</sup>, 95<sup>n</sup>, 109, 128, 131, 133 ss.  
*Infusio gratiae*: 103 s.  
*Interim* (1548): 27<sup>1</sup>.  
*Irenaeus*: 30, 32, 33, 61 ss., 65, 75, 79, 81, 82<sup>3</sup>, 86<sup>1</sup>, 87<sup>4</sup>, 112, 124.  
  
*Joachim van Fiore*: 53 s., 65.  
*Johannes Damascenus*: 95.  
*Joodsche exegese*: 110, 111, 118.  
*Justinus Martyr*: 112, 114<sup>1</sup>.  
  
*Kanttekenaren der Statenvertaling*: 112<sup>1-2</sup>.  
*Karlstadt*: 69.  
*Keckermann*: 56<sup>2</sup>.  
*Kerk*: 24 ss.  
*Kerk en school*: 15 ss., 26<sup>1</sup>, 42 s., 51 s., 73, 101, 108.  
*Kerkleer*: 21.  
*Kerkrecht*: 6 ss., 34 s.  
*Kerkvaders*: 11 s., 14 s., 18, 20 ss., 29, 32 ss., 35<sup>4</sup>, 87<sup>3</sup>.  
*Kohlbrügge*: 134.  
  
*Latijnsche theologie*: 40 s., 45, 55, 66, 75 s., 114<sup>6</sup>.  
*Leipziger Disputation* (1519): 9 s.  
*Leontius van Byzantium*: 71.  
*Leven van Jezus*: 123, 130, 131<sup>1-2</sup>.  
*Liturgie*: 20, 35, 39.  
*Logos* (*Verbum*, Woord): 22, 56, 62 s., 65, 75<sup>6</sup>, 81<sup>1</sup>, 105<sup>1</sup>, 114 s.  
*Logosleer*: 41, 90.  
  
*Maior*: 42<sup>3</sup>, 54<sup>3</sup>.  
*Manichaeus* (Manichaeïsme): 80 s., 91<sup>1</sup>, 126.  
*Marcion* (Marcionisme): 68<sup>6</sup>, 73, 80 s.  
*Menno Simons*: 77, 80 ss.  
*Menschheid van Christus*: 73 ss., 80 s., 114, 115, 126, 129 s., 133 ss.  
*Middelaar*: 77, 83, 86 s., 115<sup>1-3</sup>, 118, 130<sup>2</sup>, 133.

- Middeleeuwsche theologie: cf. scholastiek.  
 Modalisme: 66.  
 Montanisme: 103.  
 Myconius: 38.  
  
 Nederdaling ter helle: 123, 128.  
 Neoplatonisme: 103.  
 Nestorius (Nestorianisme): 66 s., 72 s., 81, 85, 117, 118.  
 Nicolaus de Tudesco (Panormitanus): 9 s.  
 Nihilianisme: 75 s.  
 Nominalisme: 6, 55<sup>1</sup>.  
  
 Occam, 6 s., 67<sup>b</sup>.  
 Oecolampadius: 62.  
 Oeconomische Triniteit: 51.  
*Oikonomia*: 61<sup>7</sup>, 64.  
 Openbaring: 18, 73, 76, 83, 93, 122, 127.  
 Opportunisme: 18, 34, 38 s.  
 Origenes: 11<sup>7</sup>, 33, 94.  
 Osiander: 77, 79 s., 86.  
  
 Paschasius Radbertus: 67<sup>a</sup>.  
 Paulus van Samosata: 21, 55.  
 Paus: 6 ss., 14 s., 23.  
*Persona*: 36 s., 40 ss., 45 ss., 51<sup>3</sup>, 54, 55<sup>3</sup>, 56, 58, 61, 64 ss., 72<sup>1</sup>, 74, 76<sup>2</sup>, 82, 103 s., 111<sup>4</sup>, 112<sup>3</sup>, 114<sup>2</sup>, 116<sup>2</sup>, 117 s., 119<sup>n</sup>, 120<sup>3-4</sup>, 121<sup>1</sup>.  
 Petrus Lombardus: 52 s., 65, 86, 95.  
 Petrus van Poitiers: 41<sup>4</sup>.  
 Philosophie: 11, 40 ss., 42 ss., 53<sup>3</sup>, 72, 74<sup>2</sup>, 90, 94, 114<sup>3</sup>, 118.  
 Picus Mirandula: 79<sup>5</sup>.  
 Pighius: 26, 28, 29, 30<sup>6</sup>, 31, 32, 34.  
 Porphyrius: 74.  
 Praeëxistentie: 81<sup>1</sup>.  
 Prediking: 14, 16, 17, 25 ss., 51 s., 70, 90, 103, 104 s., 106 ss., 120, 125 ss.  
 Prierias: 8, 9<sup>7</sup>.  
*Principium deitatis*: 55<sup>4</sup>, 57<sup>3</sup>, 66, 114<sup>4</sup>.  
*Processio*: 56<sup>2</sup>, 65<sup>2</sup>.  
  
 Quaterniteit: 65.  
 Quenstedt: 56<sup>2</sup>.  
  
 Ratramnus: 67 s.  
*Recapitulatio*: 81, 86<sup>1</sup>.  
  
 Rechvaardigingsleer: 4, 18, 92, 96, 98 s., 102, 104 s., 135<sup>2</sup>.  
*Relatio (relative)*: 41 s., 43, 49 s., 54, 56, 64.  
 Richard van St. Victor: 41, 50, 56, 64, 65.  
 Rufinus: 100<sup>1</sup>.  
  
 Sabellius (Sabellianisme): 46, 48, 58 s., 60, 111, 114.  
 Sacrament (sacramenteel): 25, 66 ss., 83, 87, 103 s., 128.  
*Satisfactio*: 32 s., 78 s., 86.  
 Scholastiek: 4, 11 s., 17<sup>6</sup>, 19, 30 s., 34, 39, 41 s., 50, 55 ss., 65 s., 73 s., 83, 87, 95 s., 97 s., 102, 104, 122<sup>2</sup>, 129.  
 Schriftgezag: 6 ss., 11 ss., 28 ss.  
 Schwenckfeld: 74.  
 Servet: 21<sup>4</sup>, 22, 34<sup>4</sup>, 47, 55, 60 ss., 77, 84 ss., 90<sup>1</sup>, 114, 118<sup>2</sup>, 126.  
 Sorbonne: 24<sup>2</sup>, 42, 126.  
 Soteriologie (heilsleer): 70, 80, 87, 99, 104.  
 Speculatie: 41, 60, 62 s., 80, 84, 89 s., 93, 95, 98.  
 Spiritualisme: 73<sup>4</sup>, 81, 87, 102, 104, 133<sup>1</sup>.  
 Stancarus: 77, 86 s.  
 Staupitz: 92<sup>1</sup>.  
 Subordinatianisme: 65 s., 86.  
*Subsistentia (subsistere)*: 41<sup>1-2</sup>, 45, 54, 61<sup>8</sup>, 64, 74.  
*Substantia*: 40 s., 45, 47 s., 50, 53, 63, 72<sup>1</sup>.  
*Successio apostolica*: 29<sup>4</sup>.  
*Sustentare*: 74.  
 Symbolen: 12, 16 s., 23<sup>1</sup>, 36 ss., 90, 92.  
 Apostolicum: 12, 16 s., 39, 91<sup>1</sup>, 92 s., 95, 99 ss., 107, 108, 119 ss., 126 ss.  
 Athanasianum (*Quincunque*): 37 s., 71<sup>3</sup>.  
 Nicaenoconstantinopolitanum: 20, 37 ss., 46<sup>1-4</sup>, 100<sup>1</sup>.  
 Romanum: 100.  
*Te Deum*: 75 s.  
 Synode(n): cf. concilie(s).  
*Synopsis purioris theologiae*: 102, 111, 112<sup>2</sup>.



- Tertullianus: 30, 32, 33, 46<sup>4</sup>, 61 s., 65, 75, 79, 103, 113<sup>1</sup>.  
 Theodoretus van Cyrhus: 95.  
 Thomas Aquinas: 41 ss., 50, 54<sup>4</sup>, 56<sup>3</sup>, 64, 71, 75, 95 s., 100<sup>1</sup>, 113<sup>1</sup>.  
 Traditie: 14, 17 s., 23, 29 ss., 32, 38 s.  
 Trinitas: 36 s., 43, 47.  
 Tritheïsme: 56<sup>1</sup>.  
 Tweenaturenleer: 19, 69 s., 71 ss., 77, 82 ss., 92, 99, 102, 109, 114, 115 ss., 120 s., 122 s., 129<sup>4</sup>, 130<sup>3</sup>, 131 ss.  
 Ubiquiteitsleer: 67 ss.  
 Usingen: 67<sup>5</sup>.  
*Verbum*: cf. Logos, Woord Gods.  
 Verdeeling van het symbool: 99 s., 120, 121<sup>1</sup>, 122.  
 Verkiezing: 96, 98 s., 104 s.  
 Verlosser (verlossing): 75<sup>2</sup>, 78, 79<sup>4</sup>, 80, 87<sup>4</sup>, 117, 121.  
 Verzoening: 78, 97, 99<sup>1</sup>, 130<sup>2</sup>.  
*Vestigia trinitatis*: (49 s.), 57.  
 Vincentius van Lerinum: 29.  
 Vleesch: 73<sup>4</sup>, 78, 81, 83, 84<sup>4</sup>, 115<sup>3</sup>, 116 s., 122, 123<sup>1</sup>, 125, 129<sup>3-4</sup>, 131 ss.  
 Viret: 36.  
 Voor-niceensche theologie: 61, 65.  
 Voorzienigheid Gods: 124 s.  
 Wessel Gansfort: 7.  
 Wezen en eigenschappen Gods: 57, 95.  
 Wiclif: 7.  
 Willem van Auxerre: 41.  
 Woord Gods (cf. Logos): 20, 22 s., 25, 27, 28 ss., 34, 46<sup>3</sup>, 51<sup>3</sup>, 66, 69, 76, 103, 106.  
 Woord en Geest: 28, 103, 104 s., 136.  
 Woord en wet: 6 ss., 29<sup>4</sup>.  
 Woord en zaak: 15, 43 s., 48 ss., 51, 55, 69 s., 123, 129.
- 
- ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν (*unio hypostatica*) 71<sup>1</sup>, 85 s., 87.  
 ἡθροποιία 68 s.  
 θεοποίησις 102.  
 θεοτόκος 72.  
 ὁμοούσιος (*homoousie, consubstantialis*) 43, 45, 47, 102, 114<sup>1</sup>.  
 οὐσία 41<sup>2</sup>.  
 οὐσίωσις 41<sup>2</sup>.  
 περιχώρησις 59, 63.  
 πρόσωπον 41<sup>2</sup>.  
 τρόποι τῆς ὑπάρξεως 40.  
 ὑπόστασις 40 s., 44, 45, 48, 53<sup>5</sup>, 55<sup>1</sup>, 61<sup>6-7</sup>, 63, 65, 118<sup>3</sup>.

## STELLINGEN

### I

Te weinig heeft de dogmengeschiedenis rekening gehouden met het beslissingskarakter van het kerkelijk dogma.

### II

De interpretatie, welke O. Ritschl (*Dogmengeschichte des Protestantismus*, I, Leipzig 1908, p. 353 s.) geeft van het geval-Caroli, is onjuist.

### III

Luther heeft zich met name als professor in de theologie niet geheel weten te bevrijden van de scholastieke probleemstellingen.

### IV

Calvijns uitlegging van het eerste artikel van het symbool in den *Catéchisme de Genève* van 1542 is de eenig juiste en verdient nog steeds navolging in het catechetisch onderwijs.

### V

Terecht betoogt Prof. Dr J. A. Cramer (*De Heilige Schrift bij Calvijn*, Utrecht 1926, p. 21 s.), dat het bij het citeeren van Calvijn niet van belang is ontbloot aan te geven, uit welk werk van Calvijn het citaat genomen is. In overeenstemming hiermee behoort te worden afgekeurd de gewoonte, kerkvaders en reformatoren in het algemeen slechts aan te halen door aanwijzing van deel en pagina der groote edities.

### VI

Ten onrechte beroept fr. Romualdus o. m. cap. (*Het motief der Heilige Menswording bij Thomisten en Scotisten in Studia Catholica* 1937, p. 9 s.) zich op Irenaeus (*Adversus Haereses* III xviii 7, ed.



W. W. Harvey, Cambridge 1857, II 101; volgens de hoofdstukindeeling van Harvey: III xix 6) voor de meening, dat de Incarnatie een beteekenis zou hebben afgedacht van de verlossing der menschheid uit de macht der zonde.

## VII

Men vertale den titel van Augustinus' geschrift *De doctrina christiana* niet door: *Over de christelijke wetenschap*.

## VIII

Terecht houdt Prof. Dr J. Severijn (*Spinoza en de Gereformeerde theologie zijner dagen*, Utrecht 1919, p. 229) het voor een fictie te meenen, „dat de kerk der achttiende eeuw nog een unaniem belijdend karakter droeg”.

## IX

Ten onrechte wil Prof. Dr G. van der Leeuw (*Inleiding tot de theologie*, Amsterdam 1935, p. 135 ss.; cf. het uitslaande blad tegenover p. 124) de uitlegging en geschiedenis van het Oude Testament, in onderscheiding van die van het Nieuwe, behandelen onder het hoofd „Geschiedenis der overige religies”.

## X

Het verdient geen aanbeveling naar aanleiding van Genesis 2, 17 van een „proefgebod” te spreken.

## XI

Het boek Ruth is niet op te vatten als een tendensgeschrift met betrekking tot de kwestie der gemengde huwelijken ten tijde van Ezra en Nehemia.

## XII

In Lucas 16, 8 is met  $\delta \ \acute{\alpha}\lambda\theta\iota\omicron\varsigma$  niet Jezus bedoeld.

### XIII

De opvatting van Prof. Dr G. J. Heering (*Geloof en Openbaring*, II, Arnhem 1937, p. 47), dat de rechtvaardigingsleer van Paulus alleen op den mensch als individu betrekking zou hebben, is in dezen vorm onjuist.

### XIV

De wijsbegeerte van de Marburger school der Neokantianen verschaft geen betere prolegomena voor de dogmatiek dan welke andere wijsgeerige richting ook.

### XV

Terecht breekt Prof. Dr W. J. Aalders een lans voor het betrekkelijk recht der casuïstiek (*Het Geweten*, Groningen-Batavia 1935, p. 185 ss.) en zelfs van het compromis (l.c. 194).

### XVI

Terecht zegt Karl Barth (*Die kirchliche Dogmatik*, I *Die Lehre vom Wort Gottes*, 1. Halbband, München 1935<sup>2</sup>, p. 341): „Die Gottheit ist der Menschheit Christi nicht so immanent, dass sie ihr nicht auch transzendent bliebe.“ Ten onrechte evenwel vervolgt Barth: „...nicht so, dass ihre Immanenz aufhörte, ein Ereignis ganz im Sinne des Alten Testaments: immer wieder ein Neues, ein von Gott her in bestimmten Begebenheiten wirklich Werdendes zu sein.“

### XVII

De „Bijbelsche Godgeleerdheid“, bedoeld in artikel 2b van het (Ned. Hervormd) Reglement op het Hooger Onderwijs en artikel 7a van het Reglement op het Examen, wordt het doeltreffendst onderwezen, wanneer zij wordt opgevat als toegepaste theologische hermeneutiek.

### XVIII

Het verdient aanbeveling den Trinitatiszondag in de protestantische kerken in eere te herstellen.



## XIX

De uitdrukking „hervorming en handhaving der belijdenis” in artikel 70 van het *Ontwerp van een nieuw Algemeen Reglement voor de Nederlandsche Hervormde Kerk*, 's-Gravenhage s.a. (1937), doet het karakter eener belijdende kerk niet geheel tot zijn recht komen.

## XX

Kerkelijke erkenning der zgn. „mutatiecommissie” zou een ernstige afwijking beteekenen van den geest van het oudkerkelijke en van het gereformeerde kerkrecht.











