

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/20527> holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Kunz, Abraham Jacob

Title: Als een prachtig boek : Nederlandse Geloofsbelijdenis artikel 2 in de context van de vroegereformatische theologie

Issue Date: 2013-02-13

7. Reformatorische stemmen over godskennis

7.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk zetten we onze interpretatie met behulp van criterium *f* (de beschrijving van de theologiehistorische context) in het bredere kader van de zestiende-eeuwse protestantse reformaties, vooral van de gereformeerde reformatie. Welke bouwstenen vinden we daar voor onze interpretatie? Of moeten we de voorgestelde uitleg van artikel 2 juist relativeren of zelfs falsificeren? Tevens hopen we dat we – in de lijn van onder anderen R.A. Muller – door het onderzoek naar de vroegreformatorische voorstellingen ten aanzien van openbaring en godskennis begrippen als *theologia naturalis* en *tweebronnenleer* op hun merites kunnen beoordelen. Kunnen we ze gebruiken bij de uitleg van artikel 2, of leiden ze ons juist bij de intentie van De Brès vandaan?

We richten ons op vier tijdgenoten van De Brès: Philippus Melanchthon (1497-1560), Heinrich Bullinger (1504-1575), Martin Bucer (1491-1551) en Johannes Calvijn (1509-1564), vier vooraanstaande theologen uit de vroegreformatorische periode. Bij alle vier kan een relatie met De Brès worden gelegd. In hoofdstuk 2 bleek al dat De Brès Bullinger en Calvijn in *La Racine* expliciet als zijn leermeesters noemt.¹ Daarnaast zagen we dat de inventarisatie die bij de ontdekking van zijn studeervertrek in St. Brixen is gemaakt, uitwijst dat hij van alle vier boeken in bezit had.² Of deze relatie tevens persoonlijk contact inhield, is niet met zekerheid vast te stellen. Wat Melanchthon en Bullinger betreft zijn er geen persoonlijke contacten bekend. Bij Bucer ligt dit wel voor de hand, aangezien deze gedurende zijn laatste levensfase (1549-1551) in Engeland verbleef.³ Deze periode valt samen met het verblijf van De Brès in de vluchtelingengemeente in Londen (1548-1552). Voor een ontmoeting met Calvijn is evenmin sluitend bewijs te

1. Zie De Brès, *La Racine*, 4: 'Je ne veux taire aussi que je me suis grandement servi en cette oeuvre du labeur des saints personnages qui ont écrit contre secte de notre temps, comme de ce grand serviteur de Dieu, feu de bonne et heureuse mémoire Maître Jean Calvin, Jean Alasco, Henri Bullinger, Martin Micron, à la moisson desquels j'ai comme recueilli les épis après eux, pour servir aussi selon mon petit pouvoir à notre Seigneur, m'employant allègrement à offrir ce peu que je puis.'
2. Zie de brief die de commissarissen aan Margaretha van Parma schreven na de ontdekking van De Brès' studeervertrek op 10 januari 1562: 'Ont aussy este trouvez plussieurs livres tres pernicious de Calvin, Luther, Melanchton, Ocolampadius, Zwinglius, Bucerus, Bullingerus, Brentius et tous aultres heresiarcques tant en françois que en latin, avec aucuns livres en grec, et aultres divers livres ramassez la plus part hereticques en deffenduz.' Zie Van Langeraad, *Guido de Bray*, 46. Uit het feit dat verschillende auteurs met name worden genoemd, kunnen we afleiden dat hun boeken prominent aanwezig waren. Zie ook §2.5.
3. Zie hierover Braekman en De Boer, *Guido de Bres*, 52-62. Zie ook Selderhuis, *Huwelijk en echtscheiding bij Martin Bucer*, 133-136.

leveren, al maakt het door Crespin genoemde verblijf van De Brès in Lausanne en Genève (1558-1559) contact wel waarschijnlijk.⁴

De genoemde auteurs hebben (uiteraard) niet op artikel 2 gereageerd. Evenmin zijn er aanwijzingen dat hun geschriften voor De Brès bij het schrijven van artikel 2 een directe bron hebben gevormd. De doelstelling van dit hoofdstuk is daarom niet om de bronnen van artikel 2 te traceren, maar om het brongebied te exploreren door dit artikel in de theologische context van de zestiende-eeuwse reformatische theologie te plaatsen.⁵ De hoofdvraag van ons onderzoek naar de bronnen van godskennis in de gereformeerde traditie is tweeledig: vinden we bij de genoemde auteurs een universele godskennis die via de geschapen werkelijkheid wordt ontvangen en zo ja, hoe verhoudt deze zich tot de bijbelse godskennis?

In het voorgaande hebben we gezien dat Romeinen 1,19-20 in artikel 2 een prominente plaats inneemt. Om die reden richten we ons voornamelijk op de uitleg van de Romeinentekst, te meer daar de protestantse reformaties in feite uit de lezing van deze brief zijn geboren (R. Reeling Brouwer).⁶ We verkeren in de gelukkige omstandigheid dat alle vier theologen een commentaar op de Romeinenbrief hebben geschreven: Melanchthon publiceerde zijn commentaar in 1532, Bullinger in 1533, Bucer in 1536 en Calvijn in 1540.⁷ In historisch opzicht zijn deze commentaren met elkaar verbonden. Bullinger refereert aan de uitleg van Melanchthon.⁸ Bucer geeft in zijn woord vooraf aan dat hij kennis heeft genomen van de commentaren van Melanchthon en Bullinger.⁹ Calvijn schrijft op zijn beurt dat hij de uitleg van Melanchthon, Bullinger en Bucer heeft geraadpleegd. Hoewel Calvijn zich over zijn voorgangers in lovende bewoordingen uitlaat, ziet hij nog wel reden om een eigen commentaar aan de reeks toe te voegen.¹⁰

4. J. Crespin, *Procédures tenues à l'endroit de ceux de la Religion du Pais Bas*, z.p. [Genève] 1568, 497.

5. Hierbij gaat de waarschuwing die H.A. Oberman inzake het Calvijnonderzoek maakte, dat hulpbronnen (*resources*) niet zonder duidelijke evidentie als bronnen (*sources*) kunnen worden aangemerkt, ook op voor de bestudering van de NGB. Zie H.A. Oberman, *Initia Calvini. The Matrix of Calvin's Reformation*, Amsterdam 1991, 16.

6. R. Reeling Brouwer, *Grondvormen van theologische systematiek*, Vught 2009, 181.

7. Zie K. Ehrensperger en R.W. Holder, *Reformation Readings of Romans*, Londen 2008, voor een vergelijking van aspecten uit de belangrijkste Romeinencommentaren uit de reformatietijd.

8. Zie §7.3.1.

9. M. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli, quibus singularim Apostoli omnia, cum argumenta, tum sententiae & verba, ad auctoritatem D. scripturae, fidei Ecclesiae catholicae tam priscae praesentis, religiose ac paulo susius excutuntur*, Rihelium 1536, Praefatio, [4]: 'Veterum, Origenis, Ambrosii, Chrysostomi, Augustini, dedit suos & media aetas, Theophylactum, Anshelmum, Haimonem; Recentium, Erasmi, M. Lutheri, Philippi Melanchthonis, Iohannis Pomerani, Henrici Bullingeri, & aliorum.'

10. J. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos (Ioannis Calvini Opera Exegetica, XI-II ed. T.H.L. Parker en D.C. Parker)*, Genève 1999, 4: 'Philippus Melanchthon pro singulari et doctrina, et industria, et dexteritate qua in omni disciplinarum genere pollet, prae iis qui ante ipsum in publicum prodierant, multum lucis intulit. Sed quia propositum modo fuisse apparet, quae in primis essent aminadversione digna, excutere, in iis dum immoratur, multa consulto praeterit quae vulgare ingenium fatigare nonnihil possint. Sequutus est Bullingerus, qui et ipse magnam suo merito laudem adeptus est. Habuit enim coniunctam cum doctrina facilitatem,

Bij de behandeling houden we de volgorde aan van de eerste publicatie van de Romeinencommentaar. We beginnen daarom bij Melanchthon (§7.2), daarna behandelen we Bullinger (§7.3) en Bucer (§7.4), en ten slotte Calvijn (§7.5). In §7.6 vergelijken we de voorgestelde auteursintentionele interpretatie van artikel 2 met het onderzoeksresultaat van dit hoofdstuk.

7.2 PHILIPPUS MELANCHTHON

Hoewel Melanchthon niet tot de gereformeerde reformatie behoort, mag hij in het overzicht van reformatorische stemmen over godskennis niet ontbreken.¹¹ Vanwege zijn contacten met Calvijn geldt hij immers als een brugfiguur tussen lutheranen en calvinisten. Meer in het algemeen behoort hij tot de meest invloedrijke theologen uit de begintijd van het protestantisme. Zoals gezegd zijn er geen persoonlijke contacten met De Brès bekend. Zijn invloed op Bullinger, Bucer en Calvijn is, zeker voor de Romeinencommentaren, echter evident. Langs deze weg kan er sprake zijn van indirecte invloed.

We richten ons voornamelijk op Melanchthons Romeinencommentaar volgens de editie van 1532, al zullen we tevens op significante aanvullingen uit de editie-1540 wijzen (§7.2.2). Allereerst bezien we echter hoe de thematiek in de *Loci communes* (1521/1535) aan de orde komt (§7.2.1).¹²

7.2.1 *Loci communes* (1521/1535)

Met zijn *Loci communes* wilde Melanchthon voor zijn studenten de hoofdpunten van de christelijke leer aangeven, zodat zij met vrucht de heilige Schrift konden lezen.¹³ In de inleiding neemt hij expliciet afstand van de scholastieke theologie,

qua se magnopere approbavit. Tandem Bucerus lucubrationibus suis emissis, veluti colophonem imposuit. Siquidem vir ille (ut nosti) praeter reconditam eruditionem, copiosamque multarum rerum scientiam, praeter ingenii perspicaciam, multam lectionem, aliasque multas ac varias virtutes quibus a nemine fere hodie vincitur, cum paucis est conferendus, plurimos antecellit. Hanc sibi propriam laudem habet, quod nullus hac memoria exactiore diligentia in Scripturae interpretatione versatus est.' Cf. W. Balke, *Calvijn en de Bijbel*, Kampen 2003, 54-56.

11. Zie over Melanchthon F. van der Pol (red.), *Philippus Melanchthon. Bruggenbouwer*, Kampen 2011.
12. Hiermee is het overzicht van de behandeling in de verschillende edities van de *Loci communes* niet volledig. We leggen de grens echter bij de versies die verschenen zijn voor de publicatie van de definitieve versie van de Romeinencommentaar (1540). Zie voor een analyse van Melanchthons leer van de godskennis ook Platt, *Reformed Thought and Scholasticism*, 10-33 en Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 11-13. De orde van de *Loci communes* wordt bij Melanchthon bepaald door de structuur van de Romeinenbrief. Cf. Muller, *Post Reformation Reformed Dogmatics* I, 101: 'Melanchthon followed this approach in his *Loci communes*, in which, from the first edition onward, he drew primarily on the topics elicited exegetically from the Epistle to the Romans.' Muller verwijst hierbij naar R. Schäfer, 'Melanchthon's Hermeneutik im Römerbrief-Kommentar von 1532', *ZTK* 60 (1963), 216-235.
13. Cf. Ph. Melanchthon, *Loci communes 1521* (ed. H.G. Pöhlmann), Gütersloh 1997², 18: 'Et quamquam nolim immorari studiosos, ut antea dixi, hoc genus summis [sc. de *Summae* van de middeleeuwse theologie, AJK], tamen prope necessarium duco indicare saltem, e quibus locis rerum

waarbij vooral Petrus Lombardus het moet ontgelden. Theologie is voor Melanchthon *theologia practica*, zoals blijkt uit de veel geciteerde zin uit het begin van de *Loci communes*: 'Christus kennen is Zijn weldaden kennen.'¹⁴ In het voetspoor van Luther stelt hij dat godskennis geen speculatieve kennis is, maar kennis van wet en Evangelie.¹⁵ Deze christologische inzet betekent echter geen ontkenning van een universeel godsbesef. In het kader van de behandeling van de natuurwet verwijst Melanchthon zelfs expliciet naar Romeinen 1,19-20.¹⁶ Onder de natuurwet verstaat hij een gemeenschappelijk gevoelen [*sententia communis*], dat wij, alle mensen, op gelijke wijze toestemmen, en wel in die mate waarin God dit [gevoelen] in de geest van een ieder heeft ingegraveerd, met het doel om aan de zeden vorm te geven.¹⁷

Hoewel Melanchthon aan het begin van zijn *Loci communes* duidelijk afstand neemt van de filosofie, introduceert hij op dit punt toch filosofische terminologie:

Zoals in de theoretische wetenschappen, zoals in de wiskunde, bepaalde axioma's [*communia principia*] ofwel door allen aanvaarde preconcepties [κοινὰ ἔννοια ἢ προλήψεις] gelden (bijvoorbeeld: het geheel is groter dan de som der delen), zo zijn er ook in de morele sfeer axioma's en eerste conclusies. Deze vormen de grondregels voor alle menselijke activiteit. (...) Deze kan men met recht natuurwetten noemen.¹⁸

De *prolepsis*-gedachte ofwel de idee van een preconceptie stamt uit de stoïsche filosofie, die deze op haar beurt aan Epicurus ontleende.¹⁹ Een preconceptie is een

summa pendeat, ut quorsum dirigenda sunt studia intelligatur.' De opzet van de eerste hoofdstukken van de *Loci communes* (1521) is als volgt: 1. De hominis viribus adeoque de libero arbitrio; 2. De peccato; 3. De lege; 4. De evangelio; 5. De gratia; 6. De iustificatione et fide. Volgens Reeling Brouwer, *Grondvormen van theologische systematiek*, 178, brengt Melanchthon 'in een jeugdige radicaliteit (...) aldus een enorme reductie aan in de stof.' De *Loci communes* verschenen in drie bewerkingen (*aetates*), waarbij de *prima aetas* vanaf 1521 zeventien edities kreeg en de *secunda aetas* tussen 1535 en 1541 veertien uitgaven kent.

14. Cf. Melanchthon, *Loci communes* 1521, 22: '(...) hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere (...).' Cf. ook wat Melanchthon hierna zegt: 'Ita Christum, qui nobis remedii et, ut scripturae verbo utar, salutaris vice donatus est, oportet alio quodam modo cognoscamus, quam exhibent scholastici.' De inzet van Luthers *theologia crucis* klinkt in deze passages duidelijk door.
15. Cf. Melanchthon, *Loci communes* 1521, 22-23: 'Haec demum christiana cognitio est scire quid lex poscat, unde faciendae legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo labascentem animum adversus daemonem, carnem et mundum erigas, quomodo afflictam conscientiam consoles.'
 16. Melanchthon, *Loci communes* 1521, 104.
 17. Cf. Melanchthon, *Loci communes* 1521, 100: 'Est itaque lex naturae sententia communis, cui omnes homines pariter adsentimur atque adeo quam deus insculpsit cuiusque animo, ad formandos mores accommodata.'
 18. Melanchthon, *Loci communes* 1521, 100-102: 'Nam ut sunt in disciplinis theoreticis, ut mathematici, quaedam communia principia sive κοινὰ ἔννοια ἢ προλήψεις, quale illud totum esse maius partibus, ita sunt quaedam in moralibus tum principia communia tum conclusiones primae (...) regulae omnium humanarum functionum. Has recte vocaveris leges naturae.'
 19. Volgens H.G. Pöhlmann heeft Melanchthon deze theorie overgenomen uit het humanisme en de Italiaanse renaissance. Zie Melanchthon, *Loci communes* 1521, 102 (noot 263). Overigens blijft het betoog bij Melanchthon strikt theologisch: hij voegt de filosofische terminologie toe, omdat daarmee bijbelse principia onder woorden worden gebracht.

idee die zonder rationele argumentatie in de geest van de mens bestaat. Volgens de stoïsche filosofie wordt een preconceptie gekenmerkt door het feit dat de geldigheid ervan niet beargumenteerd behoeft te worden, omdat deze door (bijna) alle mensen wordt erkend. Preconcepties functioneren als criteria om waarheidsclaims te kunnen beoordelen. Volgens Epicurus en de stoïsche filosofie ontstaan preconcepties door zintuiglijke waarneming.²⁰ Bij Cicero verandert het begrip *preconceptie* in een aangeboren besef als voorwaarde voor het tot stand komen van kennis.²¹ Deze invulling vinden we terug bij Melanchthon.

In de *Loci communes* hebben preconcepties, evenals in de stoïsche filosofie, vooral betrekking op de menselijke moraal. Een van de belangrijkste is dat God moet worden vereerd [*Deus colendus est*].²² Melanchthon verwijst hierbij naar Romeinen 1:

De eerste wet, dat God vereerd moet worden, ontleen we aan het eerste hoofdstuk van de brief aan de Romeinen. Het leidt daar geen twijfel dat de apostel de verering van God tot de natuurlijke wetten rekent, als hij zegt dat God aan alle mensen Zijn heerlijkheid heeft geopenbaard door de schepping en regering van het geheel van de wereld.²³

Uit het feit dat God door de schepping en regering van de wereld aan alle mensen Zijn heerlijkheid heeft geopenbaard, kunnen we afleiden dat er volgens Melanchthon sprake is van een bepaalde mate van scheppingsmatige godskennis. Anders zou de propositie *Deus est colendus* immers betekenisloos zijn. Het is echter veelzeggend dat Melanchthon meteen hierna zegt: wie wil betogen dat met behulp van een menselijke sluitrede [*sylogismo humano*] geconcludeerd kan wor-

20. Zie M. Schofield, 'Preconception, Argument and God', in M. Schofield (e.a.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980, 283-308. Zie ook Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 65-66 en G. Frank, 'Die natürliche Theologie als ökumenisches Problem. Zur Relektüre der "theologia naturalis" bei den Reformatoren Melanchthon und Calvin', in H.J. Selderhuis (red.), *Calvin. Saint or Sinner?*, Tübingen 2010, 228-229: 'So unterschiedlich die erkenntnistheoretischen Positionen Epikurs und der Stoa auch sein mögen, in zwei Perspektiven kommen sie jedoch zusammen: Einerseits werden die Erkenntnisvoraussetzungen, bzw. Prinzipien – hier die "Prolepsen", dort die *κοινὰ ἐννοιαί* – letztlich auf die Sinneserfahrung zurückgeführt; andererseits resultiert aus dieser Grundannahme die Vorstellung, daß alle "Prolepsen", bzw. Prinzipien der menschlichen Erkenntnis – erkenntnispsychologisch gesehen – niemals angeboren sind, sondern allererst Ergebnis einer wie auch immer zu beschreibenden Verstandestätigkeit sind, die aus Anlass der Sinneserfahrung hervorgeht.'

21. Zie Frank, 'Die natürliche Theologie als ökumenisches Problem', 229: 'Es waren dann vor allem Cicero und Boethius, die diese erkenntnistheoretischen Positionen des Epikur und der Stoa vermittelt und ihnen eine aprioristisch-neuplatonische Wendung gegeben hatten. Cicero deutete Epikurs "Prolepsen" als der Seele des Menschen angeboren (innatus), bzw. "eingefropft" (insitus) und explizierte sie so als eine aprioristische Antizipation oder einen Vorbegriff (prae-notio) jeglicher Erkenntnis. Die Vernunft kann danach nur erkennen, wovon sie bereits Begriffe in der Seele vorfindet, und insofern antizipieren die Begriffe jegliche mögliche Erkenntnis.'

22. Cf. Melanchthon, *Loci communes* 1521, 104.

23. Cf. Melanchthon, *Loci communes* 1521, 104: 'Primam legem de colendo deo accepimus ex primo cap. ad Romanos, ubi non dubium est, quin inter naturales leges eam recenseat apostolus, cum inquit deum declarasse omnibus hominibus maiestatem suam conditione et administratione universitatis mundi.'

den dat God bestaat, verraadt dat hij eerder weetgierig dan vroom is. Het is voor het menselijke verstand niet veilig om zo druk over dergelijke grote dingen te praten.²⁴ Het bestaan van God kan blijkbaar niet op rationele gronden beargumenteerd worden. Het gaat Melanchthon duidelijk om *theologia practica*, in dit geval om de fundering van de moraliteit.²⁵

Dat het Melanchthon niet gaat om een natuurlijke godskennis op grond van de menselijke rede, blijkt duidelijk als hij naar aanleiding van *De iustificatione et fide* het volgende zegt:

Het bestaan van God, Gods toorn, Gods barmhartigheid, zijn geestelijke zaken [*spiritualia*], die niet door het vlees gekend kunnen worden. Daarom is alles wat de natuur van God kent, zonder de Geest van God, die ons hart vernieuwt en verlicht (...) slechts een wankele mening [*fragida opinio*], geen geloof en daarom niet meer dan veinzerij of een toneelspel, onkunde en verachting van God.²⁶

We concluderen dat Melanchthon de kennis van Gods bestaan (en van Zijn eigenschappen) in de eerste editie van de *Loci communes* als geloofskennis opvat, al impliceert de natuurwet *Deus est colendus* wel een bepaald algemeen besef aangaande God. De scheppingsmatige godskennis komt alleen indirect naar voren, door de gedachte van de *prolepsis* dat God door alle mensen vereerd moet worden.

Als we vervolgens nagaan hoe Melanchthon de scheppingsmatige godskennis in de tweede *aetas* van de *Loci communes* (1535) ter sprake brengt, valt allereerst op dat de opzet is gewijzigd.²⁷ Daarnaast is er in deze versie van de *Loci communes* meer ruimte voor theïstische argumentatie, zo zal straks blijken.²⁸ Me-

24. Cf. Melanchthon, *Loci communes* 1521, 104: 'Sed ut possit syllogismo humano colligi esse deum, curiosi magis est quam pii disputare, maxime cum rationi humanae non sit tutum de tantis rebus arguari (...).'

25. In het vervolg twijfelt Melanchthon er zelfs aan of hij de notie dat God vereerd moet worden wel een ingeplante natuurwet moet noemen. Hebben we deze notie niet via ons voorgeslacht gekregen?, vraagt hij zich af. Zo zegt hij in de paragraaf *De evangelio*: 'In hunc modum legis naturae cognitionem instaurabat praedicatione continua spiritus dei, quae iam obscurabatur excaecatis peccato mentibus humanis, ita ut mihi paene libeat vocare legem naturae non aliquid congenitum iudicium seu insitum et insculptum natura mentibus hominum, sed leges acceptas a patribus et quasi per manus traditas subinde posteritati. Ut de creatione rerum, de colendo deo docuit posteros Adam (...).'

26. Melanchthon, *Loci communes* 1521, 210: 'Esse deum, dei ira, dei misericordia spiritualia sunt, non possunt a carne cognosci. Proinde quidquid de deo cognoscit natura sine spiritu dei instaurante et illustrante corda nostra (...) fragida opinio est, non fides adeoque nihil nisi simulatio et hypocrisis, ignoratio dei et contemptus.'

27. De opzet van de eerste hoofdstukken is nu als volgt: 1. De Deo; 2. Quod sit unus Deus; 3. Quod sint tres personae divinitatis; 4. De creatione; 5. De causa peccati; 6. De hominibus viribus ac libero arbitrio; 7. De peccato et de poenis peccati; 8. De lege; 9. De discrimine praeceptorum et consiliorum; 10. De promissionibus; 11. De Evangelio et beneficiis Christi; De discrimine legis et Evangelii; 12. De iustificatione, de gratia, et donatione Spiritus sancti, et vitae aeternae; 13. De fide. De observatie van E. van den Hemel dat '(...) the *Loci Communes* thus functioned as a loosely organized compendium of topics without a systematic order' gaat tot op zekere hoogte wel op voor de editie-1521, echter niet voor de tweede *aetas*. Zie E. van den Hemel, *Tracing Circles. Literary Dimensions in John Calvin's Institutes*, Amsterdam 2011, 71.

28. Zie ook Reeling Brouwer, *Grondvormen van theologische systematiek*, 202-203.

lanchthon begint nu wel met de vraag hoe God wordt gekend. Naar aanleiding van de vraag van Filippus: 'Toon ons de Vader' (Joh. 14,8) zegt hij:

Christus roept hem weg bij de onderzoeking van [Gods] verborgen natuur, en Hij maakt hem er op opmerkzaam hoe God gezocht en gekend wordt. Hij zegt immers: Wie Mij heeft gezien, die heeft de Vader gezien.²⁹

Met deze christologische inzet keert Melanchthon zich tegen speculatieve tendensen in de middeleeuwse scholastieke theologie.³⁰ Hij ontkent niet dat er bepaalde sporen van Gods aanwezigheid [*vestigia quaedam divinitatis*] in de schepping te vinden zijn, maar hij richt zich toch vooral op de bijzondere openbaring als middel waardoor de menselijke geest God enigszins kan bereiken en Zijn wil kan onderscheiden. De *vestigia* leiden immers niet tot betrouwbare godskennis.³¹ Het Evangelie daarentegen wel: hierdoor ontvangen we geen kennis van de verborgen natuur van God, maar van Christus en van Zijn barmhartigheid.³² Met andere woorden: hierdoor wordt soteriologische godskennis verkregen.

Toch komt Melanchthon in het hoofdstuk *De creatione* op de *vestigia divinitatis* terug.³³ Nadat de geest is bevestigd in het ware en rechte gevoelen aangaande God [*vera et recta sententia de Deo*] en van de schepping door het Woord van God zelf, is het ook nuttig en aangenaam om de sporen van God in de natuur te zoeken en argumenten [*rationes*] voor het bestaan van God te verzamelen. Evenzo kunnen vele manifeste bewijzen bijeengebracht worden, waardoor wordt aangetoond dat deze wereld niet door toeval bestaat, maar dat alle dingen door een bepaalde geweldige en eeuwige geest geregeerd worden.³⁴ Op dit punt verwijst

29. CR 21, 351: '(...) Christus revocat eum ab inquisitione arcanæ naturæ, et monet quomodo quaerendus et agnoscendus sit Deus. Ait enim [Joh. 14,9]: Qui videt me, videt et patrem.'

30. Cf. CR 21, 351: 'Magnos tumultos in animis hominum cient speculationes de Deo, cum sine verbo Dei et signis a Deo propositis disputant de natura et voluntate Dei.' Cf. 352: 'Hanc notitiam exercere et confirmare in omni vita, in omnibus periculis, in omnibus negotiis, et excitare animum ad timorem, fidem, invocationem multo rectius et melius est, quam otiosas speculationes agitare, et rixari de scholasticis argutiis, quæ tamen non explicant arcanam naturam Dei.'

31. CR 21, 351: 'Etsi enim sunt vestigia quaedam divinitatis impressa rerum naturæ, tamen tanta est infirmitas humanarum mentium, ut non satis afficiantur illis vestigiis, cumque vident bonis male esse, et malis bene esse, dubitant, an Deus curet res humanas, an vero omnia casu eveniant. Praeterea illa voluntatis Dei, cuius cognitio ad salutem necessaria est, nullo modo potest ratione deprehendi, videlicet, quod Deus velit remittere peccata. (...) Itaque ut mentes humanæ possent aliquo modo Deum apprehendere, et voluntatem cernere, Deus semper proposuit aliquod verbum et aliquod signum, ad quæ referrent se mentes humanæ, et per verbum ac signum apprehenderent Deum.'

32. CR 21, 352: 'Atque hæc notitia non debet esse otiosa speculatio, sed cum perterrefactæ mentes agnoscunt peccata, ac eriguntur iterum voce Evangelii, et reiciunt se in Christum, et misericordiam apprehendunt, ibi, cum consolationem concipiunt, cernitur Dei præsentia ac bonitas. Hæc methodus non progreditur a priori, hoc est, ab arcana Dei natura, ad cognitionem voluntatis, sed a cognitione Christi et misericordiæ revelatæ in Evangelio ad cognitionem præsentiæ Dei.'

33. CR 21, 367-370.

34. Cf. CR 21, 369: 'Posteaquam autem mens confirmata est vera et recta sententia de Deo, de creatione, ex ipso verbo Dei, tunc et utile et iucundum est, etiam quaerere vestigia Dei in natura,

Melanchthon naar Romeinen 1,20: de Godheid wordt zichtbaar in de geschapen werkelijkheid.³⁵ Deze krijgt zelfs een sacramenteel karakter: ze is een getuigenis dat God bestaat en dat Hij wijs, goed en rechtvaardig is.³⁶ Het belangrijkste spoor van God is echter de menselijke geest, nader bepaald: de kennis van eerlijkheid en rechtvaardigheid, die in de geest is ingezaaid en de verschrikkingen van het geweten. Het is immers noodzakelijk [*necesse est*] dat er een andere Geest is, waardoor de geesten van mensen en hun kennisinhouden zijn ontstaan. En wanneer de menselijke geest het onderscheid van rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid heeft, dan is het noodzakelijk dat ook in die eeuwige Geest wijsheid en rechtvaardigheid is. De menselijke geesten zijn daarom beelden van een bepaalde Godheid, of om zo te zeggen: spiegels, waarin we de Godheid moeten aanschouwen.³⁷ De formulering *necesse est* duidt in dit verband op een theïstische argumentatie. In de terminologie van M. Sudduth: Melanchthon kent niet alleen *theologia naturalis* β in de zin van een spontane afleiding van Gods bestaan op grond van de waarneming van de werkelijkheid, maar ook van kennis die ontstaat door reflectie en argumentatie.³⁸

Hoewel deze kennis van de Geest van God duidelijker zou zijn als de mens niet had gezondigd, is er toch iets van overgebleven.³⁹ Let wel: het gaat in deze context om de betekenis van theïstische argumenten voor de gelovigen. Melanchthon maakt dit expliciet als hij zegt:

Nu moeten de werken [van God] aan de vromen gepresenteerd worden, zodat ze allereerst door het Woord van God deze kennis doen ontbranden, en vervolgens [deze kennis] ook helderder maken door de toegevoegde tekenen, die in de natuur zijn ingeprint.⁴⁰

et rationes colligere, quae testantur esse Deum. (...) Multae manifestae demonstrationes colligi possunt, quae testantur mundum non estitisse casu, non ferri casu, sed regi omnia mente aliqua immensa et aeterna.'

35. Cf. CR 21, 369: 'Ideo et Paulus ad Roma. [1,20] inquit: divinitatem in natura conspici.'

36. Cf. CR 21, 369: 'Tota igitur rerum universitas existimetur esse Sacramentum quoddam, videlicet, quia sit testimonium, quod sit Deus, quod sit sapiens, bonus, iustus.'

37. Cf. CR 21, 369: 'Leges motuum coelestium tam multiplices et tam certae, consensus superiorum et inferiorum corporum, vices temporum, singularum rerum naturae ad certos fines atque usus destinatae, conservatio certarum specierum, nonne satis clare clamitant hanc rerum naturam non existere casu, sed certo consilio conditam esse et conservari? Sed expressimum vestigium Dei est mens hominis, et notitiae menti impressae, honesti, iusti, et conscientiae terrores. Necesse est enim aliam mentem esse, a qua hominum mentes et illae notitiae ortae sunt. Et cum humana mens teneat discrimina iustitiae et iniustitiae, necesse est et in illa aeterna mente sapientiam et iustitiam esse. Sunt igitur humanae mentes imagines quaedam divinitatis, aut, ut ita dicam, specula, in quibus contemplari divinitatem debemus.'

38. Zie Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 50.

39. Cf. CR 21, 370: 'Haec notitia esset clarissima, si natura hominis non haberet morbum originis. Is non quidem lucem illam divinam in animis nostris prorsus extinxit, manet enim aliqua notitia legis naturae (...).'

40. CR 21, 370: 'Nunc piis danda est opera, primum ut verbo Dei iterum accendant illam notitiam, deinde etiam reddant illustriorem, adhibitis signis, quae sunt impressa naturae.'

De geschapen werkelijkheid kan dienen om de bijbelse godskennis te ondersteunen en te verdiepen.⁴¹ Het gaat dus om *a posteriori*-kennis van de gelovigen, om wat Sudduth noemt 'a true natural theology of the regenerate'.⁴² Dat hiermee echter niet alles is gezegd, blijkt uit het feit dat Melanchthon aan het slot van *De creatione* stelt dat deze goede filosofie (bedoeld is de theïstische argumentatie) ook bij de Griekse filosofen voorkomt. Hieronder vallen uitdrukkelijk niet de Epicureërs. Zij staan bij Melanchthon, evenals bij Calvijn, model voor een filosofie die juist bedreigend is voor het bijbelse godsgeloof. Zij hebben de ware fysica volgens Melanchthon juist bedorven en worden om die reden *ἄθεοι* genoemd.⁴³ Echter:

De natuur zelf heeft anderen, die zich op een juiste manier op de wijsbegeerte toelagen tot dit licht gebracht, zodat ze zowel begrepen dat God bestaat als vasthielden dat deze natuur wordt geregeerd en onderhouden door een Godheid.⁴⁴

In dit verband wordt Xenophon in het bijzonder in positieve zin genoemd. Volgens hem bestaan de dingen niet door toeval, maar is de wereld het werk van een wijze Demiurg.⁴⁵ Blijkbaar kunnen ook niet-christenen, zonder de Bijbel, op grond van zintuiglijke waarneming tot een bepaalde mate van (zij het niet-soteriologische) godskennis komen.⁴⁶

Ten slotte komt Melanchthon in het kader van de natuurwet op de *vestigia divinitatis* terug.⁴⁷ Opnieuw horen we dat niets in de hele geschapen werkelijkheid beter en mooier is, noch er een beter en mooier spoor van Gods aanwezigheid bestaat dan dat God dit Zijn beeld en gelijkenis van Zijn wijsheid in de menselijke geesten heeft ingeprent.⁴⁸ Zoals het licht van het oog een goddelijk geschenk is, zo zijn er ook vormen van kennis die in de geest van de mens zijn ingezaaid, ofwel

41. Cf. Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 13, die naar aanleiding van deze passage zegt: 'So Melanchthon places an emphasis on theistic arguments as a means of strengthening and deepening the Christian's knowledge of God.'

42. Zie Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 118.

43. CR 21, 370: 'Epicuræi facti sunt ἄθεοι, quia corruperunt Physicen.'

44. CR 21, 370: '(...) alios qui recte philosophati sunt, natura ipsa deduxit ad hanc lucem, ut et agnoverint esse Deum, et hanc naturam regi et conservari divinitus contenderint.'

45. Zie CR 21, 370.

46. Cf. Muller, *Post Reformation Reformed Dogmatics* I, 101: 'Whereas his earliest comments on reason and philosophy were negative to the point of being bitter, Melanchthon ultimately tempered his views and identified the function of reason with that of the Law and the function of revelation with that of the gospel. (...) At best, nature provides knowledge of the existence and attributes of God and a sense of the moral commands of God, but this knowledge is legal and not saving.' Als Jorink, *Het Boeck der Natuere*, 55 zegt dat 'de bestudering van de afzonderlijke schepselen (...) pas zinvol [is] wanneer het in een bijbels kader geschiedt' is dit dus wat Melanchthon betreft niet het hele verhaal. Ook Melanchthon kent een bepaalde mate van theïstische argumentatie waardoor mensen buiten de Bijbel om tot godskennis kunnen komen.

47. CR 21, 398-399.

48. Cf. CR 21, 398-399: 'Nec est quicquam in tota rerum natura melius ac pulchrius, neque ullum praesentius Dei vestigium, quam quod Deus hanc suam effigiem et imaginem suae sapientiae humanis mentibus impressit.'

een bepaald licht, waardoor mensen bij zichzelf iets kunnen weten en beoordelen.⁴⁹ Opnieuw maakt Melanchthon hierbij gebruik van een onderscheiding uit de stoïsche filosofie: het gaat om kennis van de beginselen [*notitiam principiorum*], ook κοινὰς ἐννοίας en προλήψεις genoemd.⁵⁰ Deze preconceptie betekent niet alleen de mogelijkheid van kennis, maar duidt ook op een kennisinhoud, zoals blijkt uit de verwijzing naar het deelhebben aan de goddelijke wijsheid via de *imago Dei*.

We kunnen in de *Loci communes* dus een duidelijke ontwikkeling traceren: van een erkenning van de scheppingsmatige godskennis in de zin van een besef van goed en kwaad, maar met nadrukkelijke afwijzing van filosofische argumentatie, naar een positievere waardering van theïstische argumenten in de tweede *aetas*. Nu zijn de *Loci communes* een dogmatische uitwerking van de stof die Melanchthon in de Romeinenbrief vond. Het ligt daarom voor de hand om nu vervolgens te onderzoeken hoe de scheppingsmatige godskennis in zijn Romeinencommentaar functioneert. Vinden we hier dezelfde waardering van de scheppingsmatige godskennis terug?

7.2.2 *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos (1532/1540)*

Zoals we hebben gezien, stond Melanchthon aanvankelijk sceptisch tegenover de mogelijkheid om via de schepping tot godskennis te komen. In de *Loci communes* van 1535 vonden we echter een verandering in zijn waardering van de scheppingsmatige godskennis. Deze is al eerder ingezet, zo blijkt uit de Romeinencommentaar van 1532.⁵¹ Bij de propositie ‘Alle mensen houden de waarheid in ongerechtigheid ten onder’ (Romeinen 1,18) merkt Melanchthon op dat alle mensen weten dat God bestaat [*Deum esse*], dat Hij toornt tegen zondaren en dat Hij gehoorzaamd moet worden. Niettemin stemmen ze deze beseffen [*notitiae*] niet toe en gehoorzamen ze er niet aan.⁵²

49. CR 21, 399: ‘Sicut oculis lumen quoddam divinitus inditum est, ita mentibus humanis insitas esse quasdam notitias, seu lumen quoddam, quo per sese agnoscunt et iudicant quaedam.’

50. CR 21, 399: ‘Philosophi id lumen vocant notitiam principiorum, vocant κοινὰς ἐννοίας en προλήψεις.’

51. Reeds aan het begin van zijn professoraat heeft Melanchthon zich tijdens colleges met de Romeinenbrief beziggehouden. In 1529 verscheen zijn *Dispositio orationis in Epistola Pauli ad Romanos* (CR 15). In oktober 1532 verscheen een nieuwe commentaar, die daarna verschillende keren (in 1532, 1533 en 1535) is herdrukt. In 1540 verscheen een nieuwe editie van de commentaar. Zie over de verschillende edities T.H.L. Parker, *Commentaries on the Epistle to the Romans 1532-1542*, Edinburgh 1986, 1-7. Zie voor de tekst van de Romeinencommentaar (editie 1532) Ph. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532) in G. Ebeling en R. Schäfer, *Melanchthons Werke in Auswahl* V, Gütersloh 1965. Zie ook CR 15. Zie over Melanchthons commentaar op Romeinen 1,18-20 D.C. Steinmetz, ‘Calvin and the Natural Knowledge of God’, in H.A. Oberman en F.A. James, *Via Augustini: Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation*, Leiden 1991, 146-150 en Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 11-13. Parker, *Commentaries on the Epistle to the Romans 1532-1542*, 96-99 gaat uit van de editie-1540.

52. Cf. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 69-70: ‘Homines sciunt Deum esse, Deum irasci peccantibus, Deo oboediendum esse, et tamen huic notitiae neque assentiuntur neque obtemperant.’

Hoe komen mensen aan deze *notitiae*? Bij de beantwoording van deze vraag maakt Melanchthon opnieuw gebruik van de *prolepsis*-gedachte, nu om Romeinen 1,19 uit te leggen: Voor zover God kan worden gekend, is Hij in ons bekend. Paulus zou zich hier op de natuurwet beroepen, door Melanchthon gelijkgesteld met de natuurlijke kennis aangaande God.⁵³ Deze kennis is universeel van aard en betreft de kennis dat God is [*sit Deus*], de kennis van Zijn goedheid en van Zijn rechtvaardigheid.⁵⁴ Dat het hierbij om een beperkte godskennis gaat, blijkt uit de wijze waarop Melanchthon haar met behulp van het lutherse paradigma van wet en Evangelie definieert: 'Want mensen hebben deze kennis aangaande God op een natuurlijke wijze. Deze kennis is echter een bepaalde kennis van de wet, niet van het Evangelie.'⁵⁵ Door de scheppingsmatige godskennis onder de wetkennis te scharen, voorkomt Melanchthon dat deze *in statu peccati* meetelt voor het behoud. 'Mensen kunnen niet op grond van de natuurlijke rede alleen [*per solam rationem naturalem*] menen dat God de zonden wil vergeven. (...) Dit is geen natuurlijke kennis, maar deze wordt in het Evangelie bekendgemaakt.'⁵⁶

Anders dan in de eerste *aetas* van de *Loci communes* stelt Melanchthon nu echter wel dat het bestaan van God en Gods toorn uit de schepping kunnen worden afgeleid. Dit is mogelijk, omdat er *notitiae* in de mens zijn ingezaaid, aldus Melanchthon. G. Frank legt een verband met Plato's participatietheorie: door de Geest van God krijgt de menselijke geest deel aan de kennis van God.⁵⁷ Vanuit de schepping krijgt de mens dus een besef van God mee. Ook godskennis die op grond hiervan uit de geschapen werkelijkheid wordt afgeleid, is daarom door God meegedeelde kennis.⁵⁸ Hoewel deze door de oorsprongszonde is verduisterd,

53. Cf. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 70: '(...) allegat enim legem naturae, videlicet naturalem notitiam de Deo.' Zie ook Ph. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1540) in *CR* 15, 563: 'Ita hic allegat legem naturae, ait omnes homines habere aliquam Dei noticiam. Per hanc accusat et condemnat omnes: Quia enim scimus legem, et tamen non obedimus.'

54. Cf. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532) 70: 'Haec est argumenti summa, et hanc sententiam his verbis dicit: "Deus notus est eis, quatenus cognosci potest", videlicet quod sit Deus, quod sit bonus, quod sit iustus, quod requirat iusta, quod puniat impios, quod exaudiat et servet legi oboedientes.' In 1540 breidt Melanchthon deze lijst verder uit, onder andere met de eenheid van God, Zijn macht en wijsheid. Dit is dus wel kenmerkend voor de ontwikkeling bij Melanchthon. Zie Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1540), 563.

55. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 70: 'Nam hanc notitiam de Deo naturaliter habent homines, quae quidem est notitia quaedam legis, non evangelii.'

56. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 70: 'Non enim possunt homines per solam rationem naturalem statuere, quod Deus velit remittere peccata. (...) Haec non est naturalis notitia, sed revelatur in evangelio.' Cf. ook 71: 'Quare valde observandum est naturalem notitiam de Deo quandam legis notitiam esse, non evangelii. Nam evangelium docet peccata gratis remitti et homines pronuntiari iustos per misericordiam gratis, etsi sint immundi et indigni.'

57. G. Frank, *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497-1560)*, Leipzig 1995, 99. Zie ook 217-218.

58. Cf. Frank, *Theologische Philosophie Philipp Melanchthons*, 98: 'Melanchthons Argumentationsfigur der Römerbriefauslegung wird also streng von seiner theologischen Perspektive bestimmt: Grund einer Gotteserkenntnis ist die Schöpfung und Gottes Selbstoffenbarung. Jede Gotteserkenntnis ist von diesem Ansatz aus immer schon eine "mitgeteilte" Erkenntnis. Onder

is er wel degelijk iets van overgebleven.⁵⁹ De *notitiae* behoren daarmee tot de *principia* van Melanchthons antropologie. In de woorden van Melanchthon, waarbij hij zijn *prolepsis*-gedachte op Paulus' uitspraak *Deus manifestavit eis* betreft:

Want hoewel, zoals hij hierna zegt, de geest iets aangaande God kan afleiden uit de beschouwing van zijn wonderlijke werken in het geheel van de natuurlijke dingen, toch zou de rede [het vermogen van] een dergelijke sluitrede [*sylogismum*] niet hebben, als God niet een bepaalde kennis als preconceptie in onze geesten zou hebben ingegeven.⁶⁰

In vergelijking met de eerste editie van de *Loci communes* vindt hier een verschuiving plaats: in 1521 ging het om een fundering van de moraliteit, terwijl de menselijke *ratio* vrijwel buitenspel stond. Nu dient de preconceptie juist ter verklaring van hoe de mens met behulp van zijn verstand godskennis uit de geschapen werkelijkheid kan hebben. Hierbij valt zelfs het woord *sylogismum*! We vonden deze verandering reeds in de *Loci communes* van 1535. Nu stellen we vast dat ze al in de Romeinencommentaar van 1532 voorkomt. Blijkbaar is Melanchthon door bestudering van de Romeinenbrief ertoe gekomen om de preconceptie niet slechts op de moraliteit te betrekken, maar deze ook vruchtbaar te maken voor de erkenning van het feit dat Gods bestaan uit Zijn werken kan worden afgeleid. Hierbij blijft staan dat deze kennis als onderdeel van de *lex naturae* een vorm van wetkennis is, en om die reden insufficiënt als het gaat om de bemiddeling van het heil.

Nadat Melanchthon duidelijk heeft gemaakt op welke manier de menselijke geest kennis van de oneindige God kan krijgen, spreekt hij inhoudelijk over de godskennis die via de zintuiglijke waarneming van de schepping wordt bemiddeld:

(...) we zien de zekere afwisselingen van bewegingen, van seizoenen, de opmerkelijke kracht waarmee levende wezens worden geboren, de scherpzinnigheid van de menselijke geest en zijn uitnemendheid om [dingen] te begrijpen, evenzo de maat-

anders: die Gotteserkenntnis ist niemals einfach eine Selbstermächtigung des menschlichen Geistes oder der natürlichen Vernunft; der Mensch ist deshalb zur Gotteserkenntnis fähig, weil ihm diese Fähigkeit bereits in der Schöpfung und Offenbarung gegeben wurde.' Op dit punt valt niet goed in te zien waarom Frank betoogt (zie pag. 130-131) dat er bij Melanchthon een wending naar het subject plaats vindt. Het menselijke subject is bij hem immers nog niet het *scheppende* subject, zoals in de latere filosofie. De nadruk op het feit dat kennis *meegedeelde kennis* is, is voldoende waarborg voor de ondergeschikte plaats van de mens.

59. Cf. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 71: 'Quamquam autem naturae hominis quaedam legis notitia de Deo insita est, tamen haec ipsa notitia peccato originis aliqua ex parte obscurata est et nunc obruitur in impiis (...).'

60. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 71-72: 'Quamquam enim, ut postea dicit, mens ratiocinatur aliquid de Deo ex consideratione mirabilium eius operum in universa natura rerum, tamen hunc syllogismum ratio non haberet, nisi etiam Deus quandam notitiam καὶ πρόληψιν indidisset mentibus nostris.' Cf. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1540), 564: 'Nam ex multis vestigiis [in de geschapen werkelijkheid, AJK] ratiocinatur ista de Deo. Neque tamen hae ratiocinaretur, nisi etiam insita esset menti quaedam noticia seu πρόληψιν de Deo.'

schappelijke orde, het voortbestaan van imperia te midden van zoveel tumult van menselijke aangelegenheden, de bestraffing van kwaaddoeners en de wroeging van het geweten.⁶¹

Dit zijn getuigenissen dat God is, dat Hij goed en rechtvaardig is en dat Hij eenmaal zal oordelen.⁶² Met de ingezaaide *notitiae* correspondeert dus een godskennis die door middel van de zintuigen uit de geschapen werkelijkheid kan worden afgeleid. Het gaat hierbij om een spontane afleiding van godskennis uit de schepping. Overigens maakt Melanchthon wel een restrictie, tegenover de middeleeuwse scholastieke theologie: godskennis moet niet worden verward met speculaties omtrent het Wezen van God [*essentia Dei*]. Het gaat om de kennis van Gods wil ten opzichte van ons en van Zijn wet.⁶³

In de schepping worden Gods kracht en goddelijkheid manifest. Kracht is in dit verband geen abstracte, werkeloze kracht: het duidt juist op Gods scheppende, onderhoudende en regerende werkzaamheid. Goddelijkheid heeft geen betrekking op het verborgen Wezen van God, maar het slaat op concrete eigenschappen van God: Zijn wijsheid, goedheid, rechtvaardigheid, Zijn bestuur over alle dingen, Zijn zorg voor mensen, het feit dat Hij de rechtvaardigen hoort en bijstaat en dat Hij de onrechtvaardigen straft.⁶⁴ Uit het vervolg blijkt dat deze godskennis echter meer is dan alleen een intuïtieve gewaarwording:

Tot op zekere hoogte verstaat en bezit de rede [*ratio*] op natuurlijke wijze tekenen en argumenten, die verzameld zijn uit Gods werken in de gehele natuurlijke ordening, namelijk dat we begrijpen dat het geheel van de dingen en de vergankelijke natuur een bepaalde voortdurende oorzaak hebben, en wel geen redeloze, aangezien de menselijke geest anders meer volmaakt zou zijn dan de oorzaak van zijn eigen bestaan. Hieruit leiden we het bestaan van God af [*ratiocinamus*], door wie de natuurlijke orde is gesticht.⁶⁵

61. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 72: '(...) videmus istas certas vices motuum, temporum, rerum nascentium mirabiles vires, humanae mentis perspicaciam et intelligendi praestantiam, item res publicas, imperiorum conservationes in tantis tumultibus rerum humanarum, poenas sceleratorum, terrores conscientiae.'
62. Cf. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 72: 'Haec omnia sunt testimonia, quod sit Deus, quod sit bonus, quod sit iustus, quod aliquando iudicaturus sit.'
63. Cf. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 72: 'Neque vero notitia Dei intelligi debet de speculationibus, in quibus quaeritur de essentia Dei, sed notitia Dei est notitia voluntatis Dei erga nos et notitia legis Dei (...).'
64. Cf. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 72-73: "'Potentia' significat non otiosam potentiam, quemadmodum Epicurus fingit Deum otiosum, sed significat potentiam creantem, conservantem en gubernantem res. "Divinitas" significat non arcanam essentiam (haec enim non conspicitur), sed significat illa, quae sunt Dei propria: sapientiam, bonitatem, iustitiam, seu Deum gubernantem res, curantem humana, exaudientem et servantem iustos, et punientem iniustos.' Dat Melanchthon zich hier, evenals verderop (75) expliciet afzet tegen Epicurus, is interessant. De *prolepsis*-gedachte komt immers bij Epicurus vandaan! Blijkbaar vindt Melanchthon het belangrijk om bij de overeenkomst in terminologie tegelijk het inhoudelijke verschil met Epicurus duidelijk te maken.
65. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 73: 'Haec enim ratio naturaliter aliquo modo intelligit et habet signa et argumenta collecta ex operibus Dei in tota rerum natura, videlicet quia intelligimus hanc universitatem rerum et corruptibilem naturam habere aliquam perpetuam causam, et quidem non brutam, quia alioqui mens humana perfectior esset quam illa ipsa causa. Hinc ratiocinamur Deum esse, a quo sit condita rerum natura.'

Melanchthon formuleert hier een causaliteitsargument, waarbij God als *causa prima efficiens* van al het geschapene wordt beschouwd.⁶⁶ Uit de geschapen werkelijkheid begrijpen we Gods scheppende en bewarende macht. Daarnaast begrijpen we dat God, die goed en rechtvaardig is, niet werkeloos is tegenover mensen, dat God gehoorzaamd moet worden en dat Hij, omdat Hij rechtvaardig is, deze wereld eenmaal zal oordelen. Evenzo blijkt het bestaan van God uit het feit dat moordenaars die geen publieke veroordeling vrezen, toch gewetenswroeging kennen. Hieruit kunnen we afleiden, aldus Melanchthon, dat God dergelijke angsten aanjaagt.⁶⁷

Hoe moet deze passage worden geïnterpreteerd? Er is hier immers sprake van argumenten voor het bestaan van God. We behoeven hierbij niet meteen te denken aan godsbewijzen in de gebruikelijke betekenis. Melanchthon gebruikt de argumenten voor het bestaan van God niet in een apologetisch betoog (dus: om het bestaan van God tegenover andersdenkenden te bewijzen), zo merkt J. Platt op.⁶⁸ Evenmin betekent het feit dat deze argumenten volgens Melanchthon buiten de Bijbel om uit de schepping kunnen worden afgeleid, een dwingende implicatie dat deze louter product van de menselijke rede zijn. De punten die in het tweede deel van de uitleg van Romeinen 1,20 *argumenta* worden genoemd, wor-

66. Zie hierover verder Frank, *Theologische Philosophie Philipp Melanchthons*, 237-239.

67. Cf. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 73: 'Et cum intelligimus Deum esse potentem conditorem et conservatorem rerum, intelligimus Deum esse bonum et iustum nec otiosum esse erga homines, intelligimus igitur Deo oboediendum esse, et, cum sit iustus, Deum aliquando iudicaturum esse. (...) Item cum videmus homicidas non posse evadere, cum videmus horribiles cruciatus conscientiae etiam in his, qui non timent publica supplicia, ratiocinamur Deum incutere tales terrores.' In de commentaar van 1540 (Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*, 568) somt Melanchthon negen argumenten op, namelijk (1) de menselijke rationaliteit, (2) het onderscheid tussen goed en kwaad, dat de menselijke geest op natuurlijke wijze bekend is, (3) het besef dat er een God is en dat Hij het kwade straft, (4) de natuurlijke en (5) de maatschappelijke orde, (6) de bestraffing van moordenaars en de bescherming en ondergang van staten, (7) de voorspelling van toekomstige gebeurtenissen, onder andere met behulp van de sterren, (8) heldendaden en (9) het feit dat alle beweging herleid moet worden tot een eerste oorzaak. Behalve dit laatste argument (dat aan de scholastieke traditie herinnert), gebruikt Melanchthon, evenals in de commentaar van 1532, vooral retorische argumenten. Melanchthon zelf heeft duidelijk een voorkeur voor de eerste, zo blijkt uit wat hij bij het laatste argument opmerkt: 'Hoc argumentum in physicis prolixè tractatur, et satis firmum est: sed superiora sunt magis illustra, quae a natura mentis, a discrimine honestorum et turpium, ab ordine in natura et societate sumta sunt: quae quidem testantur non solum opificem esse Deum, sed etiam vindicem, nosque ad timorem Dei invitant.'

68. Zie Platt, *Reformed Thought and Scholasticism*, 28: 'In view of the later use to which Melanchthon's arguments were often put, it is important to note that he himself never cast them in an apologetic role. From 1535, when they are first accorded some sort of prolegomena, they are always said to be for the confirmation of the right mind of the faithful and *are never addressed to unbelievers* [curs. van mij, AJK]. Nonetheless, they were always assigned to the sphere of the law and must therefore be regarded as within a scope of natural human ability in which it is evident that reason is allowed a degree of usefulness unprecedented in Reformation theology (...).' We zijn van mening dat Platt de theïstische argumentatie ten onrechte alleen op de gelovigen betreft. Bij de latere Melanchthon is wel degelijk sprake van een breder gebruik van theïstische argumenten. Verder betwijfelen we de conclusie van Platt dat Melanchthon mede de weg heeft gebaad voor het latere rationalisme. Zie 33: '(...) he has helped pave the way for the rationalism that was to follow.' Hiervoor zijn de plaats en functie van de rede bij Melanchthon te zeer ingekaderd in Gods mededeling, vooral via de ingezaaide godskennis als preconceptie.

den immers allereerst *testimonia* genoemd. Toch is evident dat het menselijke verstand bij de latere Melanchthon een duidelijke rol krijgt in het proces van het verkrijgen van godskennis. Het gebruik van *ratiocinor* bewijst dit ook. We vonden dit reeds in de tweede *aetas* van de *Loci communes*. Deze theïstische argumentatie staat bij Melanchthon niet alleen in het teken van de geloofsversterking van de gelovigen. Ook zij die de bijzondere openbaring niet kennen, kunnen Gods bestaan uit de geschapen werkelijkheid afleiden. De geschapen werkelijkheid is drager van Gods openbaring, en daarmee middel om godskennis te verkrijgen.

We concluderen dat Melanchthon behalve een spontane afleiding van godskennis via de zintuiglijke waarneming ook theïstische argumenten kent. Voorwaarde is hierbij, zoals gezegd, de ingezaaide godskennis als preconceptie.⁶⁹ Een interessante vraag is in dit verband of Melanchthon hiermee een uitzonderingspositie in de vroegreformatorische theologie inneemt, of dat een dergelijke benadering ook bij andere reformatoren voorkomt.⁷⁰ We zullen er in het vervolg van dit hoofdstuk alert op zijn.

Voor dit moment is het nog van belang erop te wijzen dat de godskennis uit de geschapen werkelijkheid voor alle mensen toegankelijk is.⁷¹ De vraag die overblijft, is hoe ver deze scheppingsmatige godskennis daadwerkelijk reikt. Aangezien de menselijke natuur door de zondeval is aangetast, gehoorzaamt ze niet meer aan de kennis die ze bij zich draagt. Evenmin gehoorzaamt ze de natuurwet die in de geest is ingescherpt. Toch kan niemand zich achter een beroep op onwetendheid verschuilen.⁷² In de praktijk leidt de scheppingsmatige godskennis

69. Cf. Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 69: '(...) we find that innate knowledge of God operates in tandem with logical inference.' Zie ook 222: 'Reformed theologians typically ground theistic arguments in the natural knowledge of God, rather than view the natural knowledge of God as a product of philosophical argumentation. Of course, this is not to say that theistic arguments are not a source of knowledge of God. Indeed they are so regarded in the tradition. The point is to emphasize that theistic arguments represent the reflective development of an antecedent, more spontaneous natural knowledge of God. Argument is not the sole source of God, and our knowledge of God does not begin with reflective operation of the mind expressed and developed by way of theistic proofs. We begin with a pre-reflective knowledge of God and then proceed to give a rational account of this knowledge by way of theistic proofs.'

70. Volgens R.A. Muller staat Melanchthon aan het begin van een protestantse traditie waarin een positief gebruik gemaakt wordt van de menselijke rede, zij het binnen de kaders van niet-soteriologische godskennis. Zie Muller, *Post Reformation Reformed Dogmatics* I, 102: '(...) Melanchthon provided a sense of the positive use of reason that can be seen as the beginnings of a Protestant natural theology: he argued that, even after the fall and the tarnishing of the *imago Dei*, there remain in all human beings certain fundamental ideas, implanted in the mind by God, that render logic and rhetoric, moral decisions, and the understanding of *principia* in the various sciences possible.'

71. Cf. het begin van Melanchthons uitleg van Romeinen 1,19: 'Distribuit autem propositionem universalem in accusationem gentium et Iudaeorum.' Zie Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 70.

72. Cf. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 74: 'Postquam recensuit legem, applicat ad accusationem: "Ut sint inexcusabiles, qui, cum norint Deum, non ut Deum glorificaverunt". I.e. hanc legem habent homines, quae arguit, accusat et vincit eos: Quod peccaverint, sint rei contemptus Dei.'

echter tot een verwrongen godsbeeld. In dit verband brengt Melanchthon de filosofen en mensen die zich met idolatrie bezighouden ter sprake.⁷³ Onder de filosofen worden, evenals in de *Loci communes*, de Epicureërs met name genoemd als degenen die het aandurven om God te minachten.⁷⁴ Ze hebben de leugen, die louter duisternis is, in plaats van de waarheid omarmd, aldus Melanchthon.⁷⁵ Het gaat hierbij echter niet om het ontbreken van de mogelijkheid van godskennis als gevolg van de zondeval, maar om de weigering van gehoorzaamheid en geloof.⁷⁶

We stellen vast dat Melanchthon Romeinen 1,19-20 op een universele kennis van God betreft. Deze kan met behulp van de zintuigen uit de geschapen werkelijkheid worden afgeleid. Hiervoor is wel een ingeschapen besef van God nodig. Op dit punt neemt Melanchthon de stoïsche notie van de preconceptie weer op. Hij gebruikte deze reeds in de eerste editie van de *Loci communes* als garantie van de moraliteit. Vanaf 1532 vormt ze de *conditio sine qua non* voor afleidbare godskennis op grond van Gods scheppingswerk. Dat deze godskennis meer is dan alleen een intuïtieve gewaarwording, blijkt uit het feit dat Melanchthon bij zijn uitleg van de Romeinentekst verschillende argumenten voor het bestaan van God formuleert. Hoewel hij aanvankelijk afwijzend stond tegenover het gebruik van filosofische redeneringen, blijkt in de Romeinencommentaar dat Melanchthon het goed recht van theïstische argumenten erkent. Deze worden, zoals al uit de *Loci communes* van 1535 bleek, niet alleen betrokken op de gelovigen, als verificatie van de geloofsinhoud. Alle mensen kunnen theïstische argumenten formuleren dan wel de kracht daarvan inzien. Zonder geloofsgehoorzaamheid leidt dit sinds de zondeval echter niet tot soteriologische godskennis.

7.2.3 Conclusie

Welke conclusies kunnen we op grond van de bestudering van Melanchthons *Loci communes* en van zijn uitleg van Romeinen 1 trekken? De belangrijkste bijdrage van Melanchthon is, *ten eerste*, de introductie van de *prolepsis*-gedachte. Deze speelt vooral bij de uitleg van Romeinen 1,19 een belangrijke rol. Op deze

73. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 75. Zie ook zijn conclusie (76): ‘Considerandum est igitur idolatriam praecipue esse impiam opinionem de Deo, quae Deum fingit alium, quam re ipsa sit. Epicurei fingunt Deum non curare humana: ita sculpsit animos idolum otiosi ac surdi Dei. Idolatrae fingunt Deum pro tali cultu ad hanc statuam dare remissione peccatorum: ita fingunt animum imaginem de Deo falsam.’

74. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 75: ‘Quod igitur hic dicit: “Vani facti sunt per cogitationes suas”, ad utrosque referatur, ad philosophos et idolatras, quod habuerint vanas, falsas et nihili opiniones de Deo et has falsas opiniones amplexi sint tamquam veritatem, sicut Epicurei mira securitate irrident omnes alios et se solos sapere gloriantur hoc nomine, quod ausint contemnere Deum.’

75. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 75: ‘Porro mendacium amplecti pro veritate mera caecitas est.’

76. Cf. Frank, ‘Die natürliche Theologie als ökumenisches Problem’, 238: ‘Nach Melanchthon war die Verweigerung einer Gotteserkenntnis also kein Defizit der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes als Folge des Sündenfalls, sondern ein Problem der Zustimmung und des Glaubens.’

manier maakt Melanchthon inzichtelijk hoe de menselijke rede uit de geschapen werkelijkheid godskennis kan afleiden. De menselijke geest functioneert als bruggehoofd tussen God en mens. Hoewel Melanchthon de idee van een preconceptie aan Cicero ontleent, functioneert deze bij hem in een augustiniaans-christelijk kader: doordat God de mens (geschapen naar het beeld van God) een bepaalde preconceptie van Zijn bestaan heeft gegeven, is iedereen in principe in staat om met behulp van zijn verstand kennis van Godsbestaan uit de geschapen werkelijkheid af te leiden. Hiermee wil niet gezegd zijn dat de introductie van de gedachte van een preconceptie zonder gevaar is. Het is immers mogelijk dat deze wordt misverstaan als prefiguratie van de cartesiaanse *ideae innatae*. Bij Melanchthon staat de preconceptie echter in het kader van Gods openbaring, niet als een autonome mogelijkheid om God langs de weg van het verstand te kennen.

In aansluiting hierop merken we, *ten tweede*, op dat uit de Romeinencommentaar blijkt dat Melanchthon naast de spontane afleiding ook theïstische argumenten erkent die met behulp van de zintuiglijke waarneming kunnen worden ontwikkeld. Stond Melanchthon in de *Loci communes* van 1521 sceptisch tegenover de mogelijkheden van de menselijke rede, in de Romeinencommentaar van 1532 blijkt dat hij wel degelijk theïstische argumenten gebruikt. In de editie van 1540 somt hij maar liefst negen argumenten op. Deze herwaardering van de filosofie leidt bij Melanchthon echter niet tot rationalisme. De conclusie op basis van de overigens waardevolle analyse van J. Platt dat Melanchthon mede de weg heeft gebaad voor het rationalisme, delen we daarom niet.⁷⁷ Evenmin zijn we van mening dat de nadruk op de ziel als kenvermogen een wending naar het subject betekent, als het ware als een prefiguratie van een cartesiaanse filosofie, zoals door G. Frank wordt betoogd.⁷⁸ Het feit dat de menselijke ziel als kenvermogen afhankelijk is van de door God ingezaaide godskennis, als meegedeelde kennis, zoals Frank zelf aangeeft, is voldoende reden om de wending naar het subject bij Melanchthon niet te zwaar aan te zetten.

Hierbij merken we, *ten derde*, op dat de filosofische argumentatie bij Melanchthon niet in een apologetisch kader staat. In de *Loci communes* (1535) ligt het accent op de betekenis van theïstische argumenten als *a posteriori*-kennis van de gelovigen. Dit opent het perspectief op wat Sudduth noemt 'a true natural theology of the regenerate', als een vorm van *theologia naturalis β* (namelijk theïstische argumentatie).⁷⁹ Daarnaast is echter gebleken dat Melanchthon ook filosofische godsbeelden erkent. De Epicureërs worden *ἀθεοί* genoemd, maar Xenofon wordt als voorbeeld aangehaald van iemand die het bestaan van God op grond van de waarneming van de aardse werkelijkheid erkent. De achtergrond hiervan is dat ieder mens volgens Melanchthon een rationeel wezen is, begiftigd met preconcepties, waaronder die van het bestaan van God. Van hieruit is ieder mens in staat om door de zintuiglijke waarneming van de geschapen werkelijkheid tot godskennis te komen.

77. Platt, *Reformed Thought and Scholasticism*, 33.

78. Frank, *Theologische Philosophie Philipp Melanchthons*, 130-131.

79. Zie Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 118.

De vierde conclusie vloeit uit het vorige punt voort: Romeinen 1,19-20 wordt door Melanchthon in universele zin uitgelegd. Nergens is er sprake van de inperking dat de scheppingsmatige godskennis alleen tot stand komt *nadat* de mens God via de bijzondere openbaring heeft leren kennen. Het *posteaquam* heeft in de *Loci communes* (1535) wel prioriteit, maar de scheppingsmatige godskennis door rationele argumentatie van niet-christenen wordt meteen erna genoemd.

Hoewel de menselijke rede, *ten vijfde*, door de zondeval is verduisterd, en daarom in veel gevallen een troebele bron is van een eigenmachtig ontworpen godsbeeld (zoals volgens Melanchthon duidelijk blijkt bij mensen die afgodsbeelden vereren en bij de Epicureërs met hun ontkenning van de providentie), leidt deze kennis er toch toe dat niemand zich voor zijn ongeloof wegens onwetendheid kan verontschuldigen.

Ten slotte: Doordat de scheppingsmatige godskennis bij Melanchthon in het kader van de (natuur)wet staat, leidt ze niet tot kennis van de Verlosser. Hiervoor is het Evangelie nodig. Hoewel de latere Melanchthon het goed recht van theïstische argumenten erkent, betekent dit geen devaluatie van de bijbelse godskennis.

7.3 HEINRICH BULLINGER

Bullinger is een van de belangrijke reformatoren van de tweede generatie.⁸⁰ Zoals gezegd noemt De Brès hem expliciet als een van zijn leermeesters. Tevens had hij boeken van Bullinger in zijn bezit. In het kader van ons onderzoek richten we ons op Bullingers uitleg van Romeinen 1,18-20, zoals deze voorkomt in zijn Romeinencommentaar uit 1533 (§7.3.1).⁸¹ Vervolgens onderzoeken we de *Decades* op het punt van de godskennis, in het bijzonder wat de uitleg van Romeinen 1 betreft (§7.3.2).⁸²

7.3.1 *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam* (1533)

Voordat Bullinger in 1533 zijn Romeinencommentaar uitgeeft, heeft hij zich al eerder met de Romeinenbrief beziggehouden. Als leraar van de kloosterschool in Kappel geeft hij in het jaar 1525 *lectiones publicae* over deze brief.⁸³ In zijn acht-

80. Zie over Bullinger F. Büsser, *Heinrich Bullinger (1504-1575). Leben, Werk und Wirkung*, Zürich 2004.

81. H. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam. Henrichi Bullingeri Commentarius*, Zürich 1533. Zie P. Opitz, 'Bullinger on Romans' in Ehrensperger en Holder, *Reformation Readings of Romans*, 148-165 voor een overzicht van Bullingers uitleg van de Romeinenbrief.

82. Zie voor de *Decades* H. Bullinger, *Theologische Schriften 3.1: Sermonum Decades quinque de potissimis Christianae religionis capitibus* (1552), *Decades 1-4.2*, Zürich 2008 en H. Bullinger, *Theologische Schriften 3.2: Sermonum Decades quinque de potissimis Christianae religionis capitibus* (1552), *Decades 4.3-5.10*, Zürich 2008.

83. Zie voor de tekst H. Bullinger, *Theologische Schriften I: Exegetische Schriften aus den Jahren 1525-1527* (ed. H.-G. vom Berg en S. Hausammann), Zürich 1983, 19-132. Zie voor de historische context S. Hausammann, *Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation*, Zürich 1970, 11-49.

ste lezing behandelt hij Romeinen 1,18-25. Hoe legt Bullinger vers 19-20 uit?⁸⁴ God heeft aan alle mensen Zijn wonderen laten zien in Zijn schepping, aldus Bullinger. Hieruit hadden zij kunnen weten dat er noodzakelijk een God moet zijn. Dit is dan wel een zaak van geloof, zegt Bullinger op grond van Hebreëen 11,3. Aangezien de pagane volken dit niet hebben geloofd, hebben zij deze openbaring niet aangenomen.⁸⁵ Er is, met andere woorden, wel sprake van een natuurlijke openbaring, maar niet van een scheppingsmatige godskennis. Bullinger maakt dit expliciet als hij zegt: 'Pas er voor op dat u niet denkt dat de heidenen een bepaald de godskennis hebben gehad.'⁸⁶ In dit verband valt de naam van Melanchthon:

Pas op voor het woord van Philippus Melanchthon: *Deus lege naturae cognoscitur*: God wordt door de natuurwet gekend. Hij wordt namelijk alleen door het geloof gekend. De natuur daarentegen heeft geen geloof.⁸⁷

Blijkbaar vindt Bullinger het nodig om zich op dit punt van Melanchthon te onderscheiden. Dit is te meer opmerkelijk, aangezien hij bij zijn *lectiones* dankbaar gebruik heeft gemaakt van Melanchthons *Annotationes*. Afgezien van de vraag of zijn kritiek terecht is, stellen we vast dat Bullinger het bestaan van een scheppingsmatige godskennis op grond van Romeinen 1,19 ontkent.⁸⁸

84. Zie Hausammann, *Römerbriefauslegung*, 245-255 voor een analyse van Bullingers uitleg van Romeinen 1,18-25.

85. Bullinger, *Theologische Schriften* I, 54: '(...) Gott hatt allen menschen wunder bewist in siner schöpffung, daruss sy wol hettend erlernen mögen, das notwendig muess ein Gott sin.' Op grond van Hebreëen 11,3, waar de godskennis uit de schepping een zaak van geloof is, merkt Bullinger vervolgens op: 'Dorumb (...) volget, daß die heiden sömliche offenbarung nie habend angenommen, wann si nie hand gegloupt, und grad hernoch volgt: "Und ir unverstendigs herz ist verfinsteret" [1,21]. Uss welchem allem du sichst, daß sy die offenbarung nüt hand angenommen.'

86. Bullinger, *Theologische Schriften* I, 54: 'So huet dich nu, das du nitt vermeinst, daß die heiden ettwas bekantniss habend gehept.'

87. Bullinger, *Theologische Schriften* I, 54: 'Huet dich vor dem wort Philip. Melanchthonis: "Deus lege naturae cognoscitur: Gott wirt durch das gsatz der natur erckant"! Wann er alein im glouben wirt erckant. Die natur aber hatt ghein glouben (...).' Bij annotatie 25 wordt verwezen naar de *Loci communes* (1521) en naar de *Annotationes*. Bullinger zal echter niet de *Loci communes* op het oog hebben gehad, aangezien het zinsdeel *Deus lege naturae cognoscitur* daar niet voorkomt.

88. Volgens S. Hausammann heeft Bullinger hier inderdaad een punt. Naar aanleiding van Romeinen 1,19 zegt ze: 'Hier behauptet Paulus unmißverständlich: Die Heiden *haben* Gott *erkannt*. Aber nun muß sofort dazu gesagt werden: Diese Aussage steht bei Paulus in einem ganz bestimmten Zusammenhang; er will damit nur ihre Schuld aufzeigen und die Entschuldigung durch Unwissenheit abschneiden. Melanchthon aber hat weder in den *Loci* noch in den *Annotationes* diesen Skopus der Aussage des Apostels festgehalten. Damit redet er aber in einer Weise von Naturgesetz und natürlicher Erkenntnis Gottes, die vom Paulinischen Text her nicht gedeckt ist.' Zie Hausammann, *Römerbriefauslegung*, 254. We geven Hausammann toe dat Melanchthon elementen toevoegt die in Paulus' betoog niet voorkomen (vooral de gedachte van de preconceptie). Op grond van onze lezing van Melanchthon hebben we echter niet de indruk dat de pagane volken God hebben gekend krachtens de (door God ingeschapen!) natuurwet. De vraag of Bullinger recht doet aan: Die Heiden *haben* Gott *erkannt*, wordt door Hausammann dus niet beantwoord.

De waarschuwing ‘So huet dich nu, das du nitt vermeinist, dasz die heiden ettwas bekantniss habend gehept’, is door hemzelf een decennium later aanzienlijk bijgesteld, zo blijkt uit zijn *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam* (1533). Opnieuw zegt Bullinger dat alle mensen God kunnen leren kennen, omdat Hij zich in de schepping manifesteert: ‘De onzichtbare dingen van God, namelijk Zijn eeuwige kracht en goddelijkheid, worden uit de schepping van de wereld begrepen, als Zijn werken tenminste worden onderzocht.’⁸⁹ Onder de werken van God verstaat Bullinger vooral het bouwwerk van de wereld ofwel de ordening van de kosmos, waardoor Gods eeuwige kracht en goddelijkheid als het ware aan de mens voor ogen worden gesteld [*veluti ob oculos statuere*].⁹⁰ Het bouwwerk van de wereld is een zeker bewijs [*argumentum*] van de dingen van God, omdat het door Gods macht en wijsheid is geschapen, door Zijn rechtvaardigheid en wijsheid wordt geregeerd en door Zijn goedheid prachtig en nuttig is.⁹¹ We kwamen dit design-argument, dat invloed van de stoïsche filosofie verraadde, al eerder tegen.

Anders dan de openbaring door geschriften en orakelspreuken ten behoeve van het Joodse volk is deze bekendmaking universeel van aard.⁹² Voorwaarde voor het langs deze weg verkrijgen van godskennis is, als gezegd, wel dat de werken van God door een nauwgezet oordeel worden afgewogen.⁹³ Ook nu blijkt dat mensen met de openbaring in de schepping de verkeerde kant opgaan. Dit laat echter onverlet dat Bullinger paganisten nu (anders dan in zijn eerdere *lectiones*) wel een bepaalde mate van godskennis toekent, zij het dat deze wordt onderdrukt doordat God niet wordt vereerd.⁹⁴ God is dus niet alleen kenbaar, maar Hij wordt door middel van de zichtbare werkelijkheid ook daadwerkelijk door mensen gekend.⁹⁵ Ook niet-Joden ontbreekt het niet aan kennis van God, van de waarheid

89. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam*, 18: ‘Etenim invisibilia eius, ipsaque aeterna eius potentia ac divinitas intelliguntur ex creatione mundi, nempe si expendantur opera eius.’ Zie voor Bullingers uitleg van Romeinen 1 ook Parker, *Commentaries on the Epistle to the Romans 1532-1542*, 104-106; Steinmetz, ‘Calvin and the Natural Knowledge of God’, 148; Sud-duth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 14. Bullinger refereert ook in de *Decades* aan Romeinen 1.

90. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam*, 18: ‘(...) sed universa mundi mole, beneficium, mirabilibus rebusque conditis & visibilibus, quibus invisibilia, hoc est seipsum qui invisibilis est, veluti ob oculos statuere & aeterna suam potentiam & divinitatem ineffabilem declarare voluit.’

91. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam*, 18: ‘Caeterum harum rerum certissimum argumentum est moles mundi, quae in Deo subsistit, potentia & sapientia eius condita est, iusticia & veritate regitur, bonitate vero & pulcherrima est & ultissima: quae sane non posset nisi aeternus, omnipotens et vere summus esset.’ Cf. ook 19: ‘Primo enim veritatem suam manifestavit nobis Deus, non modo oraculis divinorum hominum, sed & pulchritudine & opificio rerum creaturarum.’

92. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam*, 18: ‘Non (inquit) scripturis & oraculis sese Deus Gentibus, quemadmodum Iudaeis, manifestavit, sed universa illa mundi mole (...).’

93. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam*, 18: ‘Ea enim omnia in iis intelliguntur, nempe si opera Dei exacto iudicio pensitentur.’

94. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam*, 19: ‘Constat enim nunc quod per Dei revelationem agnoveritis Deum, ipsum tamen Dei loco non habueritis, neque iustam illi dederitis gloriam, itaque veritatem eius detinueritis in mendacio.’

95. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam*, 18: ‘Idcirco quod ad veritatem veram-[que] religionem & ad Dei cognitionem attinet, quantum humanae menti sat est, nihil latuit Gentibus: siquidem Deus sese illis [gentibus, AJK] manifestavit rebus visibilibus.’

en van de ware religie. Het probleem is dat ze er geen goed gebruik van willen maken, zo zegt Bullinger nu.⁹⁶ Dat pagane volken een bepaalde mate van godskennis hebben, blijkt ook uit Handelingen 14 en 17. In dit verband oordeelt Bullinger opvallend positief over Seneca: deze zou meer goede theologie hebben nagelaten dan in alle boeken van de scholastici te vinden is.⁹⁷

Het vervolg van Bullingers betoog laat zien dat hiermee niet gezegd is dat de scheppingsmatige bemiddeling van ware godskennis ook tot voldoende godskennis leidt. Pagane volken hebben de manifestatie van God veracht.⁹⁸ Uiteindelijk leidt de scheppingsmatige godskennis ertoe dat niemand zich voor zijn ongelooft kan verontschuldigen.⁹⁹ Door het zeer bedrieglijke oordeel van de rede en door de zeer grove goddeloosheid kan niemand meer tot ware kennis van de ware religie komen, aldus Bullinger.¹⁰⁰ Een dergelijke uitspraak lijkt in tegenspraak met het voorgaande. We zullen dit zo moeten interpreteren dat mensen weliswaar via de geschapen werkelijkheid ware godskennis ontvangen, maar dat deze door de menselijke zonde niet meer tot soteriologische godskennis leidt. De vraag die T.H.L. Parker bij Bullingers betoog stelt, namelijk of de scheppingsmatige godskennis positieve waarde heeft als voorbereiding op het geloof, kan hiermee ontkennd worden beantwoord.¹⁰¹ Al blijft het positieve oordeel over Seneca opvallend, toch gaat Bullinger niet zo ver als zijn voorganger Zwingli, die stelde dat heidense filosofen zonder kennis van het Evangelie gered kunnen worden.¹⁰²

7.3.2 *Decades*

Wat Bullinger onder universele godskennis verstaat, wordt nog duidelijker als we de *Decades*¹⁰³ erbij betrekken. In het hoofdstuk *De legibus et primum quidem de le-*

96. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam*, 18: 'Deinde vero colligimus ne Gentibus quidem defuisse Deum, veritatem & religionem veram, si modo ea uti voluissent.' Cf. Steinmetz, 'Calvin and the Natural Knowledge of God', 148: 'The Gentiles did not lack all knowledge of the truth and of true religion; rather, they abused the knowledge they had.'

97. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam*, 18: 'Verum ea in historiis & philosophorum libris copiose exponuntur. Certe ut ex multis unum proferam, unus Seneca plus syncretioris theologiae posteritati reliquit, quam omnes fere omnium scholasticorum libri.' Cf. voor Seneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, CXVII.6: '(...) tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de deo opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque projecta ut non aliquos deos credat.'

98. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam*, 19: '(...) Gentes Dei manifestationem contempserunt (...).'

99. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam*, 18-19: 'Proposita autem Dei bonitate, qua nihil inter Gentes quoque omisum, quod ad cognitionem Dei pertinere videbatur, nunc urget eas & infert, ideoque impietatis scelus nulla excusatione potestis eluere.'

100. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam*, 19: 'Est enim fallacissimum rationis iudicium, & impietatum feracissimum, quo nemo ad veram verae religionis cognitionem devenire potest.'

101. Zie Parker, *Commentaries on the Epistle to the Romans 1532-1542*, 105: 'Did he [Bullinger, AJK] really believe that this "natural" knowledge had any positive value, perhaps as a preparation for faith?'

102. Cf. H. Zwingli, *Brevis commemoratio mortis Christi ex quattuor evangelistis*, Turici 1838, 69.

103. Zie hierover Büsser, *Heinrich Bullinger*, 265-267.

ge naturae, deinde vero de legibus humanis, een verhandeling over de natuurwet, stelt Bullinger dat de *lex naturalis* een bepaalde mate van godskennis veronderstelt. In dit verband refereert hij aan Romeinen 1,19-21.¹⁰⁴ Opnieuw constateren we een wijziging ten opzichte van de Kappelse *lectiones*. Naar aanleiding van Romeinen 1,19-21 schrijft Bullinger nu: 'Zie daar! De heidenen hebben God gekend; ja, ze hebben datgene gekend wat van God kan worden gekend.'¹⁰⁵ Op de vraag waar deze kennis vandaan komt, antwoordt Bullinger: uit 'het grote Boek der Natuur'.¹⁰⁶

Volgens Bullinger worden Gods eeuwige kracht en goddelijkheid gekend door de schepping van de mens, door de voortdurende beweging van de hemellichamen en door de voortgaande stroming van de rivieren. Wie deze dingen teweegbrengt, moet de hoogste macht hebben. Daarenboven laat God de zon over bozen en goeden schijnen, waardoor voor allen evident is dat er een God is.¹⁰⁷ Opnieuw valt de theïstische argumentatie op, die ook nu overeenkomst met de stoïsche filosofie vertoont.¹⁰⁸ Bovendien stellen we vast dat Bullinger de Romeinentekst op een universele godskennis betreft, die door middel van de geschapen werkelijkheid wordt bemiddeld. Hiermee vormt deze passage een belangrijke parallel voor onze auteursintentionele uitleg van artikel 2. Hetzelfde geldt van de theologische betekenis van de godskennis die uit de schepping wordt opgedaan. Volgens Bullinger maakt God Zichzelf bekend, opdat de heidenen Hem als God zullen kennen, Hem als God zullen vereren en aanbidden en Hem dankbaar zullen zijn. Als zij dit niet doen, kunnen ze zich niet verontschuldigen en zullen ze door hun ongelooft omkomen.¹⁰⁹

Uit het vervolg blijkt dat Bullinger pagane filosofen als Pythagoras¹¹⁰, Cice-

104. Bullinger, *Decades* 3.1, 121-122: 'De priore [*sc.* het kennen van God, AJK] haec habemus apostoli Christi verba: "Quod de deo cognosci potest, manifestum est in illis" (nimirum gentibus), "deus enim illis patefecit. Siquidem, quae sunt invisibilia, illius ex creatione mundi, dum per opera intelliguntur, pervidentur, ipsa nempe aeterna eius potentia et divinitas in hoc, ut sint inexcusabiles propterea, quod, cum deum cognoverint, non ut deum glorificaverunt neque grati fuerunt" (Röm 1,19-20) etc.'

105. Bullinger, *Decades* 3.1, 122: 'En gentes cognoverunt deum, imo quicquid cognosci potest de deo, cognoverunt.'

106. Bullinger, *Decades* 3.1, 122: 'Sed quo auctore aut preceptore? Deo. Quomodo is docuit aut ex quo libro docuit? Non ex libris Mosis aut prophetarum manu scriptis, sed ex magno illo libro naturae.'

107. Cf. Bullinger, *Decades* 3.1, 122: 'Nam quae alioqui non videntur in deo, cuius generis sunt aeternitas, perpetuitas, virtus, potentia, maiestas, bonitas divinitasque, ea voluit aestimari ex rebus visibilibus, nimirum ex rebus conditis. Nam divinitas dei aeterna cognoscitur ex conditione hominis, ex coeli motu perpetuo, ex fluminum perpetuitate. Potentissimum esse necesse est illum, qui ista omnia sustinet, qui movet, vegetat, conservat in esse omnia, qui nutu concutit orbem. Optimum vero esse illum quis non videat, qui solem oriri sinit super bonos et malos?'

108. Cf. Cicero, *De natura deorum*, II.4: 'Quid enim potest esse tam apertum tamque perspicuum, cum caelum suspeximus caelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec regantur?'

109. Bullinger, *Decades* 3.1, 122: 'Sed in quem, oro, finem haec revelat gentibus? Ut agnoscant deum, glorificent et colant deum, ut grati sint tanto benefactori. Id quando non faciunt, inexcusabiles sunt et merito pereunt suo (...).

110. Bullinger, *Decades* 3.1, 122: 'Pythagoras (...) de deo sic scribit: "Deus quidem unus et ipse non, ut quidam suspicantur, extra mundi gubernationem" (...).'

ro¹¹¹ en Seneca¹¹² een bepaalde godskennis (en daarmee: kennis van de natuurwet) toeschrijft. Daarbij maakt hij echter wel een belangrijk onderscheid tussen het kennen en het doen van Gods wil. Ook al kennen pagane volken de wil van God via de natuurwet, wanneer het op het doen van de wet aankomt, gaan mensen liever hun eigen gang.¹¹³ In dit verband zegt Bullinger het volgende:

De natuur heeft in dit verband geen enkel effect zonder de genade. Want zij die onder de heidenen de lof van gerechtigheid hebben, zoals Melchizedek, Job, Jetro en vele anderen, hebben dit niet op grond van hun eigen deugden, maar door de genade van God, zoals uit de geschiedenis van Job door zeer duidelijke argumenten kan worden aangetoond. Als er dus enigen uit de heidenen gered worden, dan worden ze niet gered door natuurlijke daden of door hun eigen verdiensten, maar door de barmhartigheid van God in Christus, onze Here. En de natuurwet is bij de mensen niet daarom door God ingeschapen, opdat ze de mensen zou behouden zonder de genade en zonder Christus, maar daarentegen opdat ze zou leren wat goed en kwaad is, opdat zij ons ervan zou overtuigen dat wij zondaren zijn en dat wij ons voor het aangezicht van de Here niet kunnen verontschuldigen. Terwijl Paulus zowel de heidenen door de natuurwet van zonde overtuigt, als de Joden door de wet van Mozes, bewijst hij dat de gerechtigheid, het leven en alle goed alleen in Christus, de Zoon van God is.¹¹⁴

De scheppingsmatige godskennis heeft dus een duidelijke grens: zonder de genade heeft ze geen enkel effect, in elk geval: geen heilzaam effect. Ook niet-Joden

111. Bullinger, *Decades* 3.1, 123: 'Cicero: "Cultus deorum is est optimus", inquit, "idemque sanctissimus et castissimus pietatis, ut deos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur".'

112. Bullinger, *Decades* 3.1, 123: 'Primus est deorum cultus deos credere; deinde reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem, sine qua nulla maiestas est. Scire illos esse, qui praesident mundo, qui universa ut sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt, interdum curiosi singulorum.' Hoewel Bullinger stelt dat het hierboven genoemde citaat met de ware religie verenigbaar is [*religioni verae congruis*], kritiseert hij Seneca ook, vooral op het punt van het polytheïsme. Hoewel hierbij soms een parallel is getrokken met de triniteitsleer, deelt Bullinger dit niet: 'In hisce Senecae verbis etsi egregiis et religioni verae congruis desidero tamen duo. Prius quod subinde deorum facit mentionem, cum tamen alibi ingenue fateatur unum modo substantia esse deum. Nec ausim asseverare illum more scriptae usum. Illa vocat deum Elohim, quasi tu dicas "deos", propter trinitatis adorandae mysterium. Interim non nescio doctissimos religionis nostrae viros ex gentium testimoniis probare voluisse gentes quoque agnovisse trinitatis mysterium. Posterius est, quod non diserte (quantum ego quidem novi) exprimit et docet Seneca cum aliis gentium sapientibus solidam in deum fiduciam.'

113. Bullinger, *Decades* 3.1, 126: 'In his omnibus in primis illud observandum esse monemus nos hic loqui de cognitione, non de facultate. Clara utcumque est cognitio legis, sed assensus et voluntas efficiendique potestas et infirma est et implicatissima.'

114. Bullinger, *Decades* 3.1, 126: 'Nihil hic efficit natura sine gratia. Quod si qui ex gentibus laudem habent iustitiae ut Melchizedek, Iob, Iethro et alii multi, id quidem non habent ex suis viribus, sed ex gratia dei, sicuti ex historia Iob clarissimis licet colligere argumentis. Ergo si qui ex gentibus sunt salvati, non per opera naturae aut merita propria sunt salvati, sed per misericordiam dei in Christo domino nostro. Neque vero lex naturae insita est hominibus a deo, ut salvet homines sine gratia et Christo, sed magis, ut doceant, quid bonum sit, quid malum, ut evincat nos esse peccatores et inexcusabiles coram domino. Paulus certe per legem naturae gentes non minus quam per legem Moysi Iudaeos peccati revincens demonstrat in solo Christo dei filio esse iustificationem, vitam et omne bonum.'

kunnen alleen door de genade van God gered worden. Opmerkelijk genoeg beperkt Bullinger zich in dit verband tot Melchizedek, Job en Jetro als voorbeelden van niet-Joden die gered worden. Cicero en Seneca worden hierbij niet genoemd. Behoren zij tot de *alii multi*? Hoe het ook zij, in elk geval zegt Bullinger expliciet dat de scheppingsmatige godskennis zonder de genade niet tot het heil brengt. Wel bewerkt ze bij ieder mens een moreel besef van goed en kwaad, leidt ze tot de overtuiging van zonde en maakt ze dat niemand zich vanwege zijn ongelooft kan verontschuldigen met een beroep op onwetendheid. Soteriologische godskennis is er echter alleen door Christus. Toch, en dit is in verband met artikel 2 van belang, impliceert het feit dat de scheppingsmatige godskennis niet tot het behoud leidt niet de ontkenning van het bestaan ervan.

In het hoofdstuk *De Deo et eius cognitione vera* stelt Bullinger dat God vooral door Zijn geopenbaarde Namen, door de Bijbel en door de incarnatie wordt gekend. Als vierde kenweg noemt hij de schepping, met een referentie aan Romeinen 1,19: Gods kracht en goddelijkheid worden verstaan door een nauwkeurige beschouwing van de werken van God.¹¹⁵ Bullinger erkent dus verschillende wegen van godskennis, al brengt hij in de *Decades* wel een volgorde aan. God kan alleen door Zijn Woord op de juiste wijze gekend worden, aldus Bullinger.¹¹⁶ Dit leidt echter ook nu niet tot een verwerping van andere bronnen van godskennis.¹¹⁷ Hiermee is opnieuw de morele verantwoordelijkheid gegeven. Omdat ook niet-Joden God kunnen kennen, is het voor hen onmogelijk om zich voor hun ongelooft te verontschuldigen.¹¹⁸

7.3.3 Conclusie

Welke conclusies kunnen we ten aanzien van Bullingers opvattingen aangaande godskennis trekken? We constateren *allereerst* dat vanuit het onderzochte tekstmateriaal geen argumenten tegen de voorgestelde auteursintentionele uitleg kunnen worden ingebracht. In de vroege *lectiones* die Bullinger in Kappel heeft gehouden, wordt weliswaar van een natuurlijke openbaring zonder corresponderende scheppingsmatige godskennis uitgegaan, maar vanaf 1533 legt Bullinger Romeinen 1,19-20 uit in de betekenis dat de universele openbaring in de geschapen werkelijkheid tevens tot een universele godskennis leidt. God maakt zich allereerst bekend in het bouwwerk van de wereld, waardoor Gods kracht en goddelijkheid ons als het ware voor ogen worden gesteld. Daarnaast is, nadrukkelijker dan in de Ro-

115. Bullinger, *Decades* 4.3, 577: 'En aeterna dei potentia et divinitas invisibilia illa dei sunt, sed ea intelliguntur ex consideratione operum dei, ex operibus ergo dei deus ipse cognoscitur.'

116. Bullinger, *Decades* 4.3, 563: 'Proinde veluti lege certa constitutum sit non posse deum recte cognosci nisi ex verbo dei (...).'

117. Cf. Muller, *Post Reformation Reformed Dogmatics* III, 175: '(...) neither reliance on the Word nor the deficiencies of pagan philosophy lead Bullinger to reject other sources of knowledge of God.'

118. Cf. ook *Decades* 3.1, 122: 'Id quando non faciunt, inexcusabiles sunt et merito pereunt suo, nimirum propter incredulitatem et ingratitudinem.'

meinentekst zelf, ook sprake van de openbaring van Gods goedheid, aangezien de schepping prachtig en nuttig is.

Ten tweede onderstrepen we dat de godskennis die uit de geschapen werkelijkheid wordt opgedaan, volgens Bullinger ware kennis is, hoezeer deze ook door mensen wordt veracht. Hoewel hij duidelijk stelt dat alleen de bijbelse godskennis heilzame kennis is, komt dit dus niet in mindering op de eigen betekenis van de scheppingsmatige godskennis. Hiermee wordt de morele verantwoordelijkheid van de mens gehandhaafd, zowel doordat ieder mens een besef van goed en kwaad heeft als doordat niemand zich vanwege zijn ongelooft tegenover God kan verontschuldigen.

Ten derde wordt de Romeinentekst door Bullinger expliciet op het Boek der Natuur betrokken. Hieruit leren mensen Gods eeuwige kracht en goddelijkheid kennen. Daarmee is niet gezegd dat Bullinger op dit punt een directe bron voor De Brès is geweest. Daarvoor is de boekmetafoor te wijd verbreid, zo zal in het volgende hoofdstuk blijken. Wel stellen we vast dat de verbinding van Romeinen 1 met de troep van het prachtige boek weliswaar in de gereformeerde belijdenisliteratuur in artikel 2 een primeur vormt, maar dat dit niet de eerste keer is dat in de reformatorische traditie deze verbinding wordt gelegd. Bullinger deed dit al een decennium eerder, in 1552.

Ten vierde bleek dat de scheppingsmatige godskennis volgens Bullinger zonder de genade vanwege de menselijke zonde ontoereikend is. Om tot het heil te komen, is de bijbelse openbaring onmisbaar.

Ten slotte: Zoals gezegd kan een directe invloed van Bullinger op de NGB niet worden bewezen. Toch levert het onderzoek naar Bullinger belangrijk materiaal op. Hij is immers een invloedrijke reformator, die door De Brès zelfs als een van zijn leermeesters wordt genoemd. Invloed van Bullinger kan daarom niet worden uitgesloten.

7.4 MARTIN BUCER

Bucers commentaar op de Romeinenbrief, getiteld *Metaphrases et Ennarationes perpetuae Epistolarum D. Pauli Apostoli*, verscheen in 1536.¹¹⁹ Het gaat hier om

119. Zie over Bucer M. Greschat, *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit*, München 1990. Over de Romeinencommentaar schrijft Greschat: 'Dieser Kommentar zum Römerbrief gilt als Bucers exegetisches Hauptwerk und wurde dementsprechend schon von den Zeitgenossen gelobt. Hier geht es um das große Thema der Reformation, den Glauben an Christus und die Rechtfertigung des Sünders. Doch Bucer fügte sogleich hinzu: "und um die Vorschriften für die wahren Pflichten" des Christen. Das Buch will also sowohl theologisch als auch moralisch informieren und bilden, insbesondere weniger geschulte Pfarrer und Lehrer, die doch die Aufgabe haben "die Philosophie Christi an das Volk weiterzugeben" (155). Volgens Parker, *Commentaries on the Epistle to the Romans 1532-1542*, 35, schreef Bucer zijn omvangrijke commentaar in twee jaar tijd. Zie over Bucers uitleg van Romeinen 1 ook Parker, *Commentaries on the Epistle to the Romans 1532-1542*, 107-111; Steinmetz, 'Calvin and the Natural Knowledge of God', 148-150; E.W. Tait, 'The Law and Its Works in Martin Bucer's 1536 Romans Commentary', in Ehrensperger en Holder, *Reformation Readings of Romans*, 57-69; Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 11.

een uitwerking van voordrachten die hij in Straatsburg voor theologen en andere theologisch geïnteresseerden heeft gehouden.¹²⁰ Anders dan Melanchthon en Calvijn heeft Bucer geen aparte uiteenzetting over de bijbelse *doctrina* gegeven. Hij verwerkt deze in de commentaar zelf. De Romeinencommentaar verscheen aan het einde van een decennium van exegetische arbeid en mag beschouwd worden als een compendium van Bucers theologie.¹²¹

Uit de opdracht aan Thomas Cranmer blijkt de *ordo narrandi* die bepalend is voor de opzet van de commentaar: *metaphrasis, expositio, interpretatio, observatio, conciliatio* en *quaestio*.¹²² We beperken ons bij de passage over Romeinen 1,18-20 tot de *expositio, interpretatio* en *conciliatio*. De *expositio* is een korte uiteenzetting van de passage als geheel.¹²³ De *interpretatio* geeft een detailexegese van de tekst.¹²⁴ De *conciliatio* vormt een bespreking van de belangrijkste problemata, vooral van schijnbare tegenstrijdigheden tussen de (exegese van de) tekst en het geheel van de bijbelse gegevens.¹²⁵ We schenken bijzondere aandacht aan de vraag of er volgens Bucer scheppingsmatige godskennis los van de bijbelse openbaring bestaat, en zo ja, van welke aard deze is. Die vraag is vooral interessant omdat Bucer als humanistisch geleerde grote belangstelling aan de dag legde voor de antieke filosofie. Hoe verhouden de humanist en de reformator zich op dit punt tot elkaar?

7.4.1 *Metaphrases et Enarrationes perpetuae Epistolarum Pauli Apostoli* (1536)

Bucers opvattingen over godskennis komen in *Enarratio VI* aan de orde bij de bespreking van Romeinen 1,18-20.¹²⁶ Bij de *expositio* relateert hij de godskennis

120. Zie Greschat, *Martin Bucer*, 93-94: 'Alle [Bucers commentaren, AJK] waren sie der Niederschlag seiner erwähnten Vorlesungen vor Theologen und gebildeten Laien der Stadt, woraus sich die Breite der Darstellung und viele Wiederholungen erklären.' In de brief aan Grynaeus, die aan zijn Romeinencommentaar voorafgaat, is Calvijn vol lof over de kwaliteit van Bucers commentaar. Wel is hij van mening dat de commentaar voor de gemiddelde lezer te uitgebreid en te moeilijk is. Zie CO 10, 404: 'Bucerus et prolixior est quam ut ab hominibus aliis occupationibus districtis raptim legi, et sublimior quam [ut] ab humilibus et non valde attentis intelligi facile queat. Nam ad cuiuscunque argumenti tractationem se contulit, tam multa illi ad manum suggeruntur ab incredibili qua pollet ingenii foecunditate, ut manum de tabula tollere nesciat.'

121. Cf. W. van 't Spijker, 'De relatie tussen filosofie en theologie bij Bucer en haar betekenis voor zijn spiritualiteit', in *TR XXII* (1979), 11 en Tait, 'The Law and Its Works in Martin Bucer's 1536 Romans Commentary', 58.

122. Zie *Praefatio* [6-8]. Zie ook M. de Kroon, *Studien zu Martin Bucers Obrigkeitsverständnis*, Gütersloh 1984, 71.

123. *Praefatio* [6]: 'In Expositione conatus sum perpetua enarratione indicare.'

124. *Praefatio* [7]: 'Interpretationibus proposui germanum sensum explicare singularum sententiarum & verborum Pauli.'

125. *Praefatio* [7]: '(...) fit pro ingenio scilicet uulgaris sermonis, ut pleraque in scripturis dicta in speciem pugnare ex diametro videantur, nonnulla certe adeo, ut inde in Ecclesiis extiterint controversiae multo gravissimae, nec minus noxiae. Ubi itaque istae seu ἀντινομίαι, & in speciem dissidentiae inciderunt, germano utriusque partis dictorum sensu pro virili expositio, consonantiam quae illis est & consensum patefacere studui.'

126. Zie voor een structuuroverzicht Parker, *Commentaries on the Epistle to the Romans 1532-1542*, 42.

aan de rechtvaardiging door het geloof, volgens Bucer evenals voor Melancthon het centrale thema van de Romeinenbrief. Spreken over godskennis is dus niet waardevrij: het gaat om de vraag hoe we door het geloof in Christus gerechtvaardigd worden. Zonder dit geloof zijn we geheel aan de ongerechtigheid onderworpen, aldus Bucer.¹²⁷ Weliswaar proberen de Grieken zich te laten kalmeren door de filosofie en de Joden door de wet en wordt de gerechtigheid door hen met grote ijver nagestreefd, maar de wet en de filosofie rechtvaardigen ons niet.¹²⁸

Naar aanleiding van Paulus' uitspraak dat de toorn van God over alle mensen wordt geopenbaard, merkt hij het volgende op. Allereerst: alle mensen kunnen de toorn van God kennen, die over hen heen raast.¹²⁹ In de tweede plaats: Gods toorn wordt geopenbaard, omdat mensen de waarheid in ongerechtigheid ten onder houden.¹³⁰ In de derde plaats: er is sprake van een ten onder houden van de *waarheid*. Deze is door God aan alle mensen bekendgemaakt, opdat zij Gods eeuwige deugd en goddelijkheid zouden kennen.¹³¹ Aangezien Gods (heilbrengende) gerechtigheid alleen door het Evangelie wordt aangeboden, impliceert dit dat, waar het Evangelie nog niet is aangenomen, er niets overblijft dan Gods ernstige ongenoegen dat op een geweldige manier woedt.¹³²

De *interpretatio* volgt het betoog van Romeinen 1,18-20 op de voet, door een commentaar bij iedere (deel)zin. Hieruit blijkt dat ook Bucer deze verzen in het kader van een universele godskennis interpreteert. Gods macht en majesteit worden ons in de geschapen werkelijkheid – vooral in de hemel – voor ogen [*in oculis*] gesteld.¹³³ Omdat het een commentaar is op Romeinen 1, ligt het accent al-

127. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 82^a: 'Probandum suscepit fidem in Christum id esse, quo proprie nobis contingit, ut Deo & hominibus inter iustos numeremur: ostendendum ergo ei fuit, sicut fide nos iustitia consequi, ita si fide destituamur, totos servire iniustitiae.' Cf. De Kroon, *Studien zu Martin Bucers Obrigkeitsverständnis*, 70: 'Sie [de rechtvaardiging door het geloof, AJK] ist die allererste Frage des Briefes und das Hauptthema, auf das alles zurückgeführt wird.'

128. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 82^a: '(...) Graeci de philosophia, Iudaei de lege sibi placeant, & iustitiam ab his petant magno studio. (...) Lex ergo & philosophia non iustificat.'

129. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 82^a: 'In praesenti sectione est primum propositio. Desaeuire in homines palàm iram dei, qui omnes, id est, publicitus impii & iniusti sint, idque tam immaniter, ut coelestem & divinam iram quivis agnoscat.'

130. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 82^a: 'Deinde adiicitur causa, cur ira dei in homines tantopere desaeivat, nempe quòd veritatem detineant in iniustitia.'

131. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 82^a: 'Novissimè ponitur huius probatio, quòd veritatem detineant: nam illis de deo tantùm revelatum & expositum esse, ut sempiternam virtutem & divinitatem eius cognoscant.'

132. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 82^{a-b}: 'Propositionem cum causali coniunctione extulit, quia ut probationem illius, Evangelio revelatur iustitia, id est misericordia dei, eam subiecit. Nam hoc significare voluit, adeò per solum Evangelion iustitiam dei exhiberi, ut ubicunque hoc nondum receptum est, ibi nihil quàm gravissima dei indignatio extet, & immanissimè grassetur.'

133. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 82^b: 'De Coelo: habet in se significationem dirioris ultionis, quae coelestis & divina esse appareat. Cùm enim nihil sit, unde potentia & maiestas dei in oculos plenius incurrat, quàm coeli, Coeli enarrant gloriam dei, & animus noster cognitionem suam à sensibus hauriens, quicquid cogitat, semper loco alicui affigat, coeli deo sedes in scriptura dicuntur, quodque Deus ita praeclare facit, ut mortales divinam ipsius vim & potentiam sentiant, id peculiariter ut è coelis profectum accipitur.'

lereerst op de openbaring van Gods toorn. De uitdrukking *in omnem impietatem* wordt door Bucer als een hebraeïsme geïnterpreteerd: het gaat hier om mensen die goddeloos en onrechtvaardig zijn.¹³⁴ Gods toorn komt over hen omdat zij de roepstem van God niet volgen, terwijl Hij hen de waarheid te kennen geeft en hen daarmee tot vroomheid en gerechtigheid roept.¹³⁵ Ze doen de waarheid geweld aan door die te onderdrukken, aldus Bucer.¹³⁶ Desondanks dringt God op allerlei wijze aan om Hem als God te vereren en lief te hebben.¹³⁷

Evenals Bullinger gaat Bucer uit van de bemiddeling van ware godskennis door de schepping. De waarheid kan immers alleen ten onder worden gehouden als men deze daadwerkelijk bezit.¹³⁸ Het zinsdeel *quod cognosci de Deo potest* wordt dan ook in termen van een universele godskennis geïnterpreteerd: het gaat om wat God aan alle mensen over Zichzelf te kennen geeft, namelijk Zijn eeuwige kracht en goddelijkheid.¹³⁹ Uit de schepping blijkt dat God alles kan en dat Hij alle dingen in Zijn hand heeft. Vervolgens benadrukt Bucer opnieuw dat mensen de waarheid in ongerechtigheid ten onder houden, door hun afkeer en verzet [*revocante et reluctant*], weg bij de kennis van God vandaan. Hierdoor zoeken ze hun eigen belang en leiden hun eigen leven, zonder zich om Gods providentie te bekommeren. Ze zijn vervuld van eigenliefde en niet van naastenliefde, aldus Bucer.¹⁴⁰

Op het resultaat van de godskennis komt Bucer verderop terug. Eerst stelt hij de vraag aan de orde hoe godskennis uit de geschapen werkelijkheid kan worden afgeleid. Op dit punt voert hij, evenals Melanchthon, het begrip *notio Dei* in.¹⁴¹ Uit de context blijkt duidelijk dat ook Bucer hier schatplichtig is aan de stoïsche

134. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 83^b: 'Hebraismus est, idem valet, atque in homines, qui omnes sunt impii & iniusti. Hoc enim in praesenti comprobare Paulus instituit. Ita enim ipse ait infra 3. Iam enim probavimus, Iudaeos & Graecos omnes sub peccato esse. Item: Omnes peccarunt, et destituuntur gloria Dei.'

135. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 83^b: 'Quo enim Deus hominibus plus dederat veritatis cognoscere, hoc maior erat illorum & impietas & iniustitia, ut qui eum ad pietatem & iustitiam vocantem, ac etiam trahentem non studerent sequi.'

136. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 83^b: 'Emphasis vero est in verbo κατεχόντων, id est, detinentium. Nam significat illos vim fecisse veritati.'

137. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 83^b: 'Veritas siquidem, de qua loquitur, cognitio erat eorum, quae Deo, quaeque hominibus debebant. Haec tam erat plena, ut impelleret huc & urgeret, ut Deum tanquam Deum colerent, & proximos ut se ipsos amarent.'

138. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 84^a: 'Dixerat ad augendum hominum impietatem & iniustitiam, qui veritatem detinent in iniustitia, hoc verum esse non poterat, nisi constaret illos veritatem habere, hoc igitur nunc probat, estque istuc, quod de Deo cognosci potest.'

139. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 84^a: 'Πορὸ γνωστόν τοῦ θεοῦ id dicit, quod passim omnibus hominibus Deus de se cognoscere donat, infra id exprimit. Aeterna eius potentia & divinitas.'

140. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 84^a: 'Sed hanc omnem veritatem detinebant in iniustitia, in perversitate illa, qua revocante & reluctantem ista de Deo cognitione, ipsi tamen sibi prospicere, se regere, diffisi de providentia & placatione dei, & non proximos, sed tantum diligere, sibi quae omnia quaerere studebant.'

141. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 84^{a-b}: 'Probatio est illius, quod dixit, notum Dei, illis manifestum. (...) Sic certe haec notio Dei, eum in omnia habere potestatem, & esse summum bonum, impressa & infixa est mentibus omnium, ut nemo, qui quod sentit verum, fateri velit, queat negare eam inditam divinitus.'

filosofie.¹⁴² De *notio Dei* is een besef van Gods bestaan en houdt vooral in dat God alles in Zijn macht heeft en dat Hij *summum bonum* is.¹⁴³ Dit besef kan niet worden vernietigd.¹⁴⁴ Onder verwijzing naar Cicero stelt Bucer dat de tijd wel de dwalingen van meningen uitwist, maar tegelijk de oordelen van de natuur bekrachtigt.¹⁴⁵ Het godsbesef behoort tot de laatste categorie.

Op grond van het gebruik van terminologie uit de stoïsche epistemologie concludeert T.H.L. Parker dat Bucer hiermee van de hoofdlijn van zijn betoog afwijkt.¹⁴⁶ Hij tekent hierbij aan dat er verschil bestaat tussen *notio* als een universeel godsbesef en *cognitio* als kennis van Gods eeuwige kracht en goddelijkheid.¹⁴⁷ Toch krijgen we niet de indruk dat Bucer zelf de toevoeging van het begrip *notio* als een afwijking van Paulus' betoog beschouwt. Waarschijnlijker is dat Bucer het begrip gebruikt als een noodzakelijke vooronderstelling van de godskennis die uit de schepping wordt verkregen.¹⁴⁸

142. Cf. Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 11: 'Martin Bucer's *Commentary on Romans* (1536) provided a detailed exposition of the natural knowledge of God that relied heavily on Cicero's *De natura deorum*, specifically its Stoic epistemology and natural theology.'

143. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 84^b: 'At Deum esse, omnibus innatum & quasi in animo insculptum est, & non solum unà cum seculis, aetatibusque hominum inveteravit, sed confirmatum auctumque semper est adeo, ut quamvis multi multo studio annitantur (...)' Cf. Cicero, *De natura deorum*, II.13: 'Itaque inter omnis omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est et in animo quasi inscriptum esse deos.'

144. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 84^b: '(...) nequeant tamen hanc Dei notionem ex animo expungere.'

145. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 84^b: 'Opinionum commenta, inquit, delet dies, naturae iudicia confirmat.' Cf. Cicero, *De natura deorum*, II.5: 'Opinionis enim commenta delet dies, naturae iudicia confirmat.' Overigens kritiseert Calvijn deze opvatting van Cicero in *Inst.* I.3.3: 'Non dico quod Cicero, vetustate obsolescere errores, religionem in dies magis crescere et meliorem fieri.'

146. Zie Parker, *Commentaries on the Epistle to the Romans 1532-1542*, 108: 'And now we come to what makes Bucer's commentary individual. He has already said that the knowledge about God is the gift of God. He now expresses this, or explains it, by means of the Stoic epistemology as it comes in Cicero's *de natura deorum*. (...) The first thing that happens is that the concept of knowledge has to be temporarily replaced by the Stoic concept of *notio*.'

147. Parker, *Commentaries on the Epistle to the Romans 1532-1542*, 109: '(...) *notio* is not the *cognitio* of God's eternal power and divinity. Between the two lies a gap. All men possess the *notio*. No man is able to apprehend the power and divinity of God.' Hierbij kan de vraag gesteld worden in hoeverre Parkers kritiek gedekt wordt door de Romeinentekst. Daar lijkt immers duidelijk sprake te zijn van een universele kennis van juist Gods kracht en goddelijkheid.

148. Zo ook Steinmetz, 'Calvin and the Natural Knowledge of God', 149: 'For Bucer as for Melanchthon it is the innate knowledge of God that predisposes the mind to see the handiwork of God in nature.' Zoals we hebben gezien, beschouwt Melanchthon de ingezaaide godskennis als voorwaarde voor het kunnen ontvangen van de godskennis uit de geschapen werkelijkheid: 'Quamquam enim, ut postea dicit, mens ratiocinatur aliquid de Deo ex consideratione mirabilium eius operum in universa natura rerum, tamen hunc syllogismum ratio non haberet, nisi etiam Deus quandam notitiam καὶ προλήψιν indidisset mentibus nostris' (Melanchthon, *Römerbrief-Kommentar*, 71-72). Punt van discussie is hierbij echter wel of de *notio* een dispositie is, zoals Steinmetz blijkbaar van mening is, of dat het een ingezaaid godsbesef is, dat vervolgens via de geschapen werkelijkheid wordt gevoed. Gezien het feit dat de *notio* een preconceptie is, hebben we voorkeur voor een materiële invulling van de *notio*. Cf. ook Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 11: 'That there is a God is innate, engraved on the soul and incapable of being expunged. Bucer says that the invisible attributes of God, signified by the locution "eternal power and Godhead" are clearly or certainly known, being gathered together from the visible world by the reasoning of the mind (*cogitatione mentis*).'

Doordat God zich in de geschapen werkelijkheid openbaart¹⁴⁹, kan de mens uit het bouwwerk van de wereld [*machina mundi*] met behulp van zijn denkvermogen [*cogitatione mentis*] Gods eeuwige kracht en goddelijkheid afleiden.¹⁵⁰ Evenals bij Melanchthon moeten we hierbij dus niet alleen denken aan de spontane afleiding van godskennis op grond van de zintuiglijke waarneming, maar ook aan reflectie en argumentatie. Hierbij keert het stoïsche design-argument terug, opnieuw met een referentie aan Cicero's *De natura deorum*. Hij parafraseert het betoog van Cicero waarin vier *notiones* worden genoemd waardoor het besef van Gods bestaan wordt gevormd, zoals geformuleerd door de stoïsche filosoof Cleanthes.¹⁵¹ Deze wijst allereerst op het voorgevoel van toekomstige gebeurtenissen; in de tweede plaats op de zegeningen van het aardse bestaan als een gematigd klimaat en de vruchtbaarheid van de aarde; ten derde op angst voor bliksem, storm, wolken, sneeuw, hagel, verwoesting, besmettelijke ziekten, aardbevingen, onnatuurlijk gedrag van mens en dier, het verschijnen van kometen en dergelijke, en ten slotte op de ordening en de schoonheid van de kosmos.¹⁵² Bucer vindt

149. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 84^b: 'Deum se hominibus revelare, & id, quod de se cognosci potest, manifestare, ex ipsa probat eius cognitione, quae cum apud homines existit, non potest, nisi ab ipso Deo infusa existere. Nam ista quae de deo cognoscuntur, invisibilia sunt, & colliguntur à visibilibus, quae colligere, adeò est supra captum hominum, ut id sine peculiari & certe revelatione dei confiteri haud possit.'

150. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 84^b: 'Sempiterna Dei potentia & divinitas, hoc est, quod in manu sua habet, & moderatur omnia (haec sunt in nomine potentiae sempiternae) idque ratione optima, exhibens se summum bonum, & quaerentibus se patrem (haec in divinitatis nomine continentur) ista inquam invisibilia dei sunt quae ut sub sensus non cadunt, ita nec à mente percipiuntur: at revelante Deo ipso νοούμενα, id est, cogitatione mentis collecta, conspiciuntur, hoc est, clare certoque cognoscuntur. Qua autem via, quòve medio? A machina mundi, opificio tam admirando, hoc est, per ea quae condita ab ipso & ficta sunt (...).'

151. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 84^b-85^a: 'Adeoque hoc dicto Apostolus complexus est, prae-ter primam, reliquas causas omnes, quibus de, Cleanthes dixit, informatas in animis hominum Deorum notiones, has memorat Lucilius apud Ciceronem, de natura Deorum 2.' Cf. Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 11: '(...) the ideas of the gods (*notiones deorum*) are formed in the mind by means of the phenomena of order in the cosmos, successful divination, divine blessings, and awe-inspiring natural events.'

152. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 85^a: 'Primam posuit eam quae orta est ex praesensione rerum futurarum. Alteram, quam ceperimus ex magnitudine commodorum, quae percipiuntur coeli temperatione, foecunditate terrarum, aliarumque commoditatum complurium copia. Tertiam, quae terret animos fulminibus, tempestatibus, nimbis, nivibus, grandinibus, vastitate, pestilentia, terraemotibus, & saepe fremitibus, lapideisque imbris, & guttis imbrium quasi cruentis, tum lapidibus aut repentinis terrarum hiatibus, tum praeter naturam hominum, pecorumque portentis, tum facibus visis coelestibus, tum stellis his, quas Graeci Cometas, nostri crinitas vocant, &c. Et paulo post. Quartam, eamque vel maximam, aequabilitatem motus, conversionem coeli, Solis, Lunae, siderumque omnium distinctionem, utilitatem, pulchritudinem, ordinem, &c.' Cf. Cicero, *De natura deorum*, II. 13-15: 'Cleanthes quidem noster quattuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones, primam posuit eam, de qua modo dixi, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum; alteram, quam ceperimus ex magnitudine commodorum, quae percipiuntur caeli temperatione, fecunditate terrarum aliarumque commoditatum complurium copia; tertiam quae terret animos fulminibus, tempestatibus, nimbis, nivibus, grandinibus, vastitate, pestilentia, terrae motibus et saepe fremitibus lapideisque imbris et guttis imbrium quasi cruentis, tum labibus aut repentinis terrarum hiatibus, tum praeter naturam hominum pecudumque portentis, tum facibus visis caelestibus, tum stellis – is quas Graeci Cometas, nostri cincinnatas vocant, quae nuper bello Octaviano magnarum fuerunt calamitatum praenuntiae –, tum sole geminato, quod, ut e patre audiui, Tuditano

dezelfde argumenten terug in de Bijbel.¹⁵³ Hij voegt nog wel een belangrijk punt toe: Gods providentie ten opzichte van mensen, tot geluk van rechtvaardigen en tot straf van onrechtvaardigen.¹⁵⁴ De *notio Dei* wordt dus gevormd, doordat Gods bestaan uit het bouwwerk van de wereld kan worden afgeleid. Hierbij benadrukt Bucer dat Gods openbaring de noodzakelijke voorwaarde voor het verkrijgen van godskennis is. Het hangt van God af, zoals de dag van de zon en de rivier van de bron.¹⁵⁵

Ook heidenen hebben dus een bepaalde mate van godskennis, die ze met behulp van hun denkvermogen uit de schepping kunnen afleiden. Op dit punt blijkt de positieve waardering van de antieke filosofie en zien we iets van Bucers humanistische interesse terug.¹⁵⁶ De vraag is dan wel wat het doel van deze openbaring is. Bucer geeft toe dat ze tevergeefs [*frustra*] lijkt. God manifesteert zich immers wel aan pagane volken, maar zij vereren Hem niet als God.¹⁵⁷ Toch is de natuurlijke openbaring niet zonder betekenis: ze leidt ertoe dat aan de mens iedere verontschuldiging voor hun ongeloof wordt ontnomen.¹⁵⁸ Wat God van Zichzelf bekendmaakt, is immers voldoende om Hem te kennen.¹⁵⁹

Bij de *interpretatio* tekent de betooglijn van de *conciliatio* zich al duidelijk af. Toch loont het de moeite om Bucer nog verder aan het woord te laten. Zoals gezegd stelt hij in de *conciliatio* problemata aan de orde, vooral van schijnbare tegenstrijdigheden tussen de bijbeltekst en het geheel van de bijbelse gegevens. Naar aanleiding van Romeinen 1,18-20 gaat Bucer in op het gegeven dat aan ongeloofigen op verschillende plaatsen in de Bijbel alle godskennis wordt ontzegd.¹⁶⁰ Dat

et Aquilio consulibus venerat, quo quidem anno P. Africanus, sol alter, extinctus est, quibus exteriti homines vim quandam esse caelestem et diviam suspicati sunt; quartam causam esse eamque vel maximam aequabilitatem motus [constantissimamque] conversionem caeli, solis lunae siderumque omnium distinctionem, utilitatem, pulchritudinem, ordinem, quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse ea fortuita.'

153. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 85^a: 'Has verò causas, & Scriptura admodum celebrat, multisque in locis plurimum urget.'

154. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 85^a: 'Atqui praeter haec quatuor divinitatis argumenta, Scriptura unum adhuc omnibus propè locis, urget, in quo Ethnicorum imbecillitas admodum laboravit, eo quod carni prosperari videatur via impiorum, & agere calamitose pii & boni. Illud est argumentum certae providentiae Dei erga homines, qua bonis facit cadere omnia felicitate, & destruit tandem omnes malos.'

155. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 85^b: 'Mens siquidem nostra divinae aurae particula est, ἐντελέχεια, perennis quidam actus, ita à Deo pendens, ut dies à sole, rivus à fonte.'

156. Cf. ook de voorrede in de *Metaphrases et Ennarationes: Praefata in Ennarationem Epistolarum D. Pauli Apostoli*, 28-39.

157. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 85^b: 'Cum Deus se gentibus revelat, illae vero eum non colunt ut Deum, quemadmodum eum agnoscunt, videri possit frustra esse hanc Dei revelationem.'

158. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 85^b: 'Causam igitur eius subiicit, ut eximatur illis omnis defensio.'

159. Cf. ook Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 89^a, waar hij bij de uitleg van Romeinen 1,21 zegt dat hier nog duidelijker wordt uitgelegd waarom degenen die de waarheid in ongerechtigheid ten onder houden, niet te verontschuldigen zijn: 'Rationem enim cur sint inexcusabiles ii, qui veritatem iniquitate detinent, fusius exponit.' Hierbij ligt opnieuw de nadruk op het feit dat godskennis als *ware* kennis gekwalificeerd moet worden.

160. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 86^b: 'Sunt plaeraque loca Scripturae, quae impiis omnem adimunt Dei cognitionem & tribuunt illis, statuere in corde suo, non esse Deum, Psal. 14.'

roept de vraag op hoe dit zich tot de gegeven exegese van Romeinen 1,18-20 verhoudt, aangezien hier volgens Bucer wel degelijk sprake is van een universele godskennis. Omdat de Bijbel niet met zichzelf in strijd kan zijn, kan het niet tegelijk waar zijn dat de goddelozen God kennen en Hem niet kennen, als hieronder tenminste dezelfde kennis wordt verstaan, aldus Bucer.¹⁶¹

Hij lost het probleem op door van een tweevoudige godskennis [*duplicem esse notitiam Dei*] uit te gaan: allereerst een algemene godskennis, doorgaans *natuurlijke godskennis* [*notitia Dei naturalis*] genoemd, waarmee God alle stervelingen bestraalt. Deze leidt ertoe dat de mens alle verontschuldiging wordt ontnomen en hij van zijn goddeloosheid wordt overtuigd.¹⁶² Door de scheppingsmatige godskennis weet de mens dat God alle dingen heeft geschapen, regeert en overstelt met Zijn goedheid, dat wil zeggen: Zijn eeuwige kracht en goddelijkheid. Hierdoor weet iedereen dat God door allen gevreesd, bewonderd en aanbeden moet worden. Door begeerte en verblinding is echter niemand in staat om de scheppingsmatige godskennis op een goede manier te gebruiken.¹⁶³ Ze dient, om met W. van 't Spijker te spreken, het aanwijzen van het deficit: voor de ware gerechtigheid en voor de ware wijsheid is Christus noodzakelijk.¹⁶⁴ Naast deze algemene godskennis onderscheidt Bucer daarom een bijzondere godskennis die liefde en eerbied voor God teweegbrengt. Deze kennis belooft God in Christus aan de uitverkorenen¹⁶⁵, al is ze pas volmaakt bij de *visio Dei* in het eschaton.¹⁶⁶ Ten aanzien van de vraag of ook aan ongelovigen een bepaalde mate van godskennis kan worden toegeschreven, zegt Bucer concluderend het volgende:

Terecht kan zowel gezegd worden dat de ongelovigen God kennen en dat ze Hem niet kennen. Ze kennen Hem in zoverre dat ze de dingen weten die goed zijn. [Ze kennen Hem] zoveel als voldoende is dat ze gedwongen worden om zichzelf te veroordelen. Anderzijds kennen ze Hem niet, omdat ze Hem niet effectief kennen.¹⁶⁷

161. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 86^b: 'Atqui non potest pugnare secum verbum domini, nec simul verum esse, impios Deum nosse, & non nosse, si de eadem notitia utrumque intelligas.'

162. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 86^b: 'Evincitur igitur, duplicem esse notitiam Dei, alteram generalem, quam quia omnibus mortalibus, quisunt corporis & animi viribus integri, deus irradiat, naturalis dici solet. Haec tanta quidem est, ut omnem nobis excusationem adimat, & nos apud nos ipsos impietatis convincat (...).'

163. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 87^a: 'Id accidit a nimia rerum harum cupiditate & caecitate illa, qua verum usum in his non videmus, quae utraque scilicet est a peccato primorum parentum, & vocatur peccatum originale.'

164. Zie W. van 't Spijker, 'Natuur en genade in de reformatiorische theologie', in *TR* XXII (1979), 181-182.

165. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 86^b: 'Altero vero plena est adeo, & solida, ut ilico ex se gignat amorem, dignamque reverentiam Dei, unde & vita aeterna dicitur. Haec est quam dominus promittit electis suis per Christum (...).'

166. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 88^a: 'Haec Dei cognitio vita aeterna est, & contingit solis electis. Ex parte quidem & ipsa est, sed tandem omnino perficietur, cum videbimus Deum facie ad faciem.'

167. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 87^b-88^a: 'Ex his iam satis liquet, utrumque vere dici, impios nosse Deum, & non nosse. Norunt siquidem Deum, norunt quae recta sunt, quantum ad id sufficit, ut seipsi condemnare compellantur. Rursus non norunt, quia non norunt efficaciter.'

Bucer onderscheidt dus twee soorten van godskennis: een universele niet-soteriologische kennis, die betrekking heeft op het weten van het goede, en dus: op het geweten. Hiermee kent Bucer de ongelovigen godskennis toe, die in zoverre voldoende is dat ieder mens zichzelf vanwege zijn ongeloof moet beschuldigen. Er is echter geen sprake van effectieve kennis. Alleen kennis die liefde en eerbied voor God met zich meebrengt, is effectief, omdat alleen deze perspectief geeft op het heil.

7.4.2 Conclusie

We komen tot een afronding. *Allereerst* constateren we dat Bucer een universele godskennis erkent, die onafhankelijk van de bijbelse openbaring via de zintuiglijke waarneming uit de geschapen werkelijkheid kan worden afgeleid.¹⁶⁸ Evenals Bullinger beschouwt Bucer deze kennis als ware godskennis. Alleen ware kennis kan immers onderdrukt worden. Het feit dat de scheppingsmatige godskennis door mensen wordt onderdrukt, geeft tevens aan dat deze kennis sinds de zondeval niet toereikend meer is, en dus niet meer *salutaris* is. Ze leidt ertoe dat niemand zich voor zijn ongeloof tegenover God kan verontschuldigen.

Ten tweede is gebleken dat Bucer de inferentiële godskennis net als Melanchthon verbindt met een ingeschapen godsbesef, de *notio Dei*. Reeds Bullinger gaf blijk van een positieve waardering van de stoïsche filosofie. Bij Bucer blijkt dit, evenals bij Melanchthon, nog duidelijker als hij de stoïcijnse gedachte van de *notio Dei* bij de exegese van Romeinen 1,19-20 verwerkt en daarnaast de *notiones* uit Cicero's *De natura deorum* in positieve zin citeert.

Ten derde stellen we vast dat Bucer Romeinen 1,19-20 vanuit het perspectief van een universele scheppingsmatige godskennis leest. Dit blijkt reeds uit de detailexegese, maar het wordt vooral duidelijk als Bucer in de *conciliatio* het probleem van de godskennis van niet-christenen aan de orde stelt. Het feit dat de Bijbel duidelijk zegt dat zij God niet kennen, zou een belangrijk argument kunnen zijn tegen een universele opvatting van de godskennis in Romeinen 1. De manier waarop Bucer dit probleem oplost, is veelzeggend, en ook van betekenis voor de uitleg van artikel 2. Hij maakt op dit punt immers gebruik van de distinctie van een tweevoudige godskennis. Deze bestaat enerzijds uit een universele scheppingsmatige godskennis en anderzijds uit de bijzondere godskennis die de gelovigen ontvangen. Zo kan hij zowel recht doen aan het feit dat slechts de gelovigen God in eigenlijke zin kennen als aan bijbelse gegevens die duiden op een universele godskennis die uit de geschapen werkelijkheid kan worden afgeleid. Romeinen 1,19-20 behoort wat Bucer betreft in de laatste categorie.

We vinden, *ten vierde*, bij Bucer een directe aansluiting bij het stoïsche design-argument. Via de zintuiglijke waarneming kan de mens door zijn denk-

168. Cf. Steinmetz, 'Calvin and the Natural Knowledge of God', 150, die naar aanleiding van zijn onderzoek naar Melanchthon, Bullinger en Bucer opmerkt: 'All agree that there is a general knowledge of God from creation that is accessible to human reason apart from grace.'

vermogen Gods eeuwige kracht en goddelijkheid uit het bouwwerk van de wereld afleiden.

Ten slotte kent Bucer filosofen als Plato een bepaalde mate van godskennis toe. Tegelijk stelt hij als theoloog dat deze godskennis door de erfzonde nooit voldoende is om God te leren kennen. De erkenning van een universele godskennis leidt bij Bucer niet tot een devaluatie van het Evangelie. Het vertrouwen op Gods welwillendheid wordt alleen ontvangen door de vergeving van de zonden en het geloof in Christus.¹⁶⁹ Dit wordt alleen door de Bijbel bemiddeld.

7.5 JOHANNES CALVIJN

In 1952 nam H. Bout bij zijn dissertatie de volgende stelling op: ‘Art. 2 van de Ned. Geloofsbelijdenis moet worden geïnterpreteerd naar de eerste capita van de Institutie van Calvijn, in het bijzonder van *Inst.* I.6.1.’¹⁷⁰ Helaas heeft hij deze stelling, voor zover wij kunnen nagaan, niet onderbouwd. In het licht van de receptiegeschiedenis van artikel 2 is de stelling echter interessant: veel auteurs refereren immers aan de *Institutie*. Vooral de door Bout genoemde eerste hoofdstukken ervan kwamen in het voorafgaande al veelvuldig aan de orde. Vanuit de receptiegeschiedenis blijkt echter dat de stelling van Bout om een precisering vraagt: betekent de verwijzing naar *Inst.* I.6.1 (met de brilmetafoor) een pleidooi voor de feitelijke omkering van de structuur van artikel 2, zoals in de receptiegeschiedenis vele keren is voorgesteld? Of bewijst de brilmetafoor juist dat via de geschapen werkelijkheid ook los van de Bijbel godskennis wordt bemiddeld, zij het dat deze door de zonde fragmentarisch en onvoldoende voor het behoud is en daarom, wil ze het heil bemiddelen, de bril van de Bijbel behoeft? In dat geval kan de structuur van artikel 2 gehandhaafd blijven.

Hoewel de stelling van Bout dus multi-interpretabel is, wijst ze wel op het belang van Calvijn bij de uitleg van artikel 2, iets wat overigens door geen enkele uitlegger wordt ontkend. De vraag is nu allereerst hoe Calvijns opvattingen over godskennis moeten worden uitgelegd. Immers, als Calvijns theologie het referentiekader voor artikel 2 in hoge mate bepaalt, zal duidelijk moeten zijn wat Calvijn zelf zegt. Overigens wordt de agenda op dit punt niet alleen door de receptiegeschiedenis bepaald. In hoofdstuk 5 bleek dat het begin van *Le Baston de*

169. Zie ook Van 't Spijker, ‘De relatie tussen filosofie en theologie’, 10-11: ‘Waarin ligt het eigenlijke verschil [tussen filosofie en theologie, AJK] in de administratio van de doctrina? Paulus leert ons voor alle dingen dat en hoe wij verzekerd kunnen worden van de vergeving der zonden, nl. door het geloof in Christus. Dat geloof is een gave van de Vader, die ons tot de Zoon trekt. Op dit wezenlijke punt blijkt de claritas, ordo et certitudo van de Schrift boven de filosofie in nauwe samenhang te staan met de gratia en benevolentia Dei, van die God die de zonde ons vergeeft en die ons in Christus aanneemt. Daarom is dit het voornaamste stuk van de philosophia Pauli: het vertrouwen op de goddelijke welwillendheid (divinae benevolentiae fiducia). Deze heeft God aan geen andere volken geopenbaard.’

170. H. Bout, *Het zondebesef in het boek der Psalmen. Een exegetisch-theologische studie*, Leiden 1952. De geciteerde stelling is XVIII.

la foy chrestienne gelijkenis vertoont met de openingsparagrafen van de *Institutie*. Reden genoeg dus om Calvijns opvattingen aangaande godskennis bij het onderzoek te betrekken.

Op grond van het bovenstaande kunnen we de volgende onderzoeksvraag voor deze paragraaf formuleren: welke betekenis kent Calvijn toe aan de schepingsmatige godskennis? Vindt er via de geschapen werkelijkheid ook bemiddeling van ware godskennis plaats?¹⁷¹ Deze laatste vraag is in het verleden (vooral onder invloed van een barthiaanse Calvijnterpretatie) veelal ontkennend beantwoord. Zoals het Barth-Brunner-debat van invloed is geweest op de uitleg van artikel 2, zo is het eveneens van invloed geweest op de interpretatie van de eerste hoofdstukken van de *Institutie*. In het recente onderzoek is echter een duidelijke tendens waarneembaar om de godskennis bij Calvijn niet tot heilskennis te verenigen.¹⁷² Vanuit het perspectief van onze uitleg van artikel 2 hoeft het geen betoog dat het antwoord op deze vragen belangrijk is. De vraag is immers of we ons voor onze uitleg op Calvijn kunnen beroepen. En zo niet: impliceert dit dan dwingend dat de auteursintentionele uitleg ter discussie staat of legt De Brès wellicht een ander accent dan Calvijn?

We richten ons allereerst op Calvijns uitleg van Romeinen 1, waarbij we gebruik maken van Parkers uitgave van de editie-1556 (§7.5.1).¹⁷³ Wijzigingen ten opzichte van de eerdere edities van 1540 en 1551 worden in deze teksteditie expliciet aangegeven. De periode dat Calvijn zijn eerste Romeinencommentaar schreef, was tevens de tijd van de eerste revisie van de *Institutie*. Aan de hand van de ontwikkeling van de *Institutie* toont R.A. Muller aan dat Calvijn, op zoek naar een *ordo recte docendi*, zijn boek vanaf 1539 heeft omgewerkt van een catechetisch werk tot een instructie in de christelijke religie, door *loci* op te nemen die uit zijn exegetische werk voortkwamen.¹⁷⁴ De these van Muller is dat Calvijn, in navolging van Melanchthon, de ordening van de *Institutie* mede heeft laten bepalen door de structuur van de Romeinen-

171. Deze onderzoeksvraag betekent een beperking van de analyse van Calvijns leer van de godskennis tot de vraag of er vanuit de geschapen werkelijkheid godskennis kan worden ontvangen. Deze beperking wordt ingegeven door de *scopus* van deze studie. Om die reden blijft Calvijns leer van de *imago Dei* grotendeels buiten beschouwing. Ze komt alleen bij de bespreking van de *sensus divinitatis* aan de orde. Overigens zijn we van mening dat een analyse van de *imago Dei* niet tot een andere conclusie van ons onderzoek zou leiden. Zie voor een analyse van Calvijns leer van de *imago Dei* Susan E. Schreiner, *The Theatre of His Glory. Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin*, Grand Rapids 1995, 55-72.

172. Zie bijvoorbeeld recente publicaties als Van der Kooi, *Als in een spiegel* en Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*. Zie voor een overzicht van het vroegere Calvijnonderzoek op het punt van openbaring en godskennis Breukelman, *Bijbelse Theologie* IV/1, 33-46.

173. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*.

174. Cf. R.A. Muller, *The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, New York 2000, 113: 'The individual chapters and sections of the *Institutes*, understood as *loci communes*, must therefore be read in the context of their exegetical point of origin – which is to say, in the context of the commentary and of the specific biblical *loci classici* or *sedes doctrinae* that generated them in the first place.'

brief.¹⁷⁵ Naast dit argument van inhoudelijke verwantschap merken we op dat beide boeken in dezelfde periode zijn geschreven én daarnaast gedurende eenzelfde lange periode van bijna twee decennia door Calvijn verschillende keren zijn gereviseerd. Dit biedt een goede mogelijkheid om Calvijns exegese van Romeinen 1 te vergelijken met zijn opvattingen over godskennis, zoals verwoord in de *Institutie*. We kijken eerst naar de editie van 1539 (§7.5.2), en vervolgens naar de definitieve Latijnse uitgave van 1559 (§7.5.3).¹⁷⁶ Ten slotte trekken we enkele conclusies (§7.5.4).

7.5.1 *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos* (1540)

De uitleg van de Romeinenbrief is de eerste in de serie bijbelcommentaren die Calvijn heeft geschreven. De eerste editie verschijnt in maart 1540 te Straatsburg. Aan deze commentaar liggen waarschijnlijk *praelectiones* ten grondslag die Calvijn als *sacrarum literarum doctor* tijdens zijn eerste periode in Genève heeft gehouden. Het plan om een commentaar op de Romeinenbrief te schrijven, stamt echter al uit Calvijns korte verblijfsperiode in Basel (1535-1536). Toen ontmoette hij Grynaeus, die sinds 1529 hoogleraar in Basel was. Deze begon in 1536 met de behandeling van de Romeinenbrief.¹⁷⁷ Calvijn draagt zijn commentaar aan Grynaeus op, met een brief (gedateerd 15 november 1539) waarin hij aan een gesprek refereert dat ze drie jaar eerder voerden over de beste manier van Schriftuitleg.¹⁷⁸ Calvijn volgt Grynaeus in zijn overtuiging dat een commentaar in zijn beknoptheid duidelijk moet zijn [*in perspicua brevitate*].¹⁷⁹ In de exegese moet op

175. Zie Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 129: 'The order of loci identified by Melancthon in Paul's Epistle to the Romans thus established a standard for the organization of Protestant theology. It was, of course, but one *methodus* among others but, unlike the catechetical method, it did have the advantage of offering a suitable systematic placement for such topics as sin and grace, the gospel, Old and New Testament, and predestination.' Cf. ook Muller, *Post Reformation Reformed Dogmatics* I, 104. Cf. P.J. Leithart, 'That eminent Pagan: Calvin's Use of Cicero in *Institutes* I.1-5', *WTJ* 52 (1990), 6: 'The argument of the first five chapters of the *Institutes* is little more than an extended commentary on Romans 1. Calvin borrowed insights, examples, and languages from Cicero, but always directed them toward a Pauline conclusion. Calvin's concern was not to prove the existence of God from his works, but simply to insist that God reveals himself clearly in his works, so that men are left without excuse.'

176. Hiermee willen we de ontwikkeling van de *Institutie* verdisconteren bij de uitleg ervan. Wanneer de *Institutie* alleen wordt gelezen vanuit de editie-1559, lopen we het gevaar om Calvijn te veel te systematiseren. De gevolgen hiervan zien we bijvoorbeeld in de discussie tussen E.A. Doney en T.H.L. Parker over de structuur van de *Institutie* (zie hierover §7.5.3). Cf. D. Schellong, *Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien*, München 1969, 35: 'Die systematisierenden Einschnürungen des Denkens Calvins begegnen meist da (...), wo auch bei der Deutung der Aussagen der Institutio das geschichtlichen Wachsen dieses Werkes nicht ernsthaft bedacht ist, sondern Calvin nach der letzten Fassung als eine Art Systembildner angesehen wird.'

177. De Greef, *Calvijn: zijn werk en geschriften*, 113.

178. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 3: 'Memini, quum ante triennium de optimo enarrandae Scripturae genere inter nos familiariter commentaremur, eam quae plurimum tibi placebat, rationem mihi quoque prae aliis probatam tunc fuisse.'

179. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 3: 'Sentiebat enim uterque nostrum, praecipuam interpretis virtutem in perspicua brevitate esse positam.'

een duidelijke wijze, zonder wijdlopigheid, de opvatting van de oorspronkelijke auteur worden weergegeven. Calvijn stelt zich ten doel om, mede op grond van de eerdere commentaren van Melanchthon, Bullinger en Bucer, een optimale uitleg van de tekst te geven.¹⁸⁰ Blijkbaar zag hij vanuit het gezichtspunt *in perspicua brevitate* nog ruimte voor een nieuwe commentaar.

Calvijn begint zijn uitleg van Romeinen 1,18-23 met de vaststelling dat de gerechtigheid alleen door het Evangelie wordt verkregen.¹⁸¹ Dit is volgens hem het hoofdthema van de perikoop: Paulus wil ons leren dat we onze redding in het Evangelie moeten zoeken.¹⁸² Zonder het Evangelie zijn we allen aan Gods oordeel onderworpen.¹⁸³ De structuur van de wereld [*structura mundi*] en de prachtige ordening van de elementen [*pulcherrima elementorum compositio*] worden in dit verband als eerste grond voor de veroordeling genoemd. Door de aanblik van de geschapen werkelijkheid had de mens namelijk tot verheerlijking van God moeten komen. Evenals Bullinger en Bucer maakt Calvijn gebruik van het design-argument, zo stellen we vast. Gezien het vervolg lijkt het echter om een irrealis te gaan. Mensen houden de waarheid van God ten onder, aldus Paulus. Dit leidt tot de openbaring van Gods toorn. Hierbij neemt Calvijn de uitdrukking *uit de hemel* [*e caelo*] letterlijk: 'Waarheen de mens ook maar om zich heen kijkt, hij zal er geen heil vinden, omdat de toorn van God, zo ver en wijd als zich de koepel van de hemel daarboven uitbreidt, over de gehele wereld is uitgestort.'¹⁸⁴

Uit het vervolg blijkt echter dat toch niet alle menselijke godskennis is verdwenen. Paulus spreekt in vers 19 over 'datgene wat van God bekend is' [*quod notum est Dei*]. Calvijn legt dit uit als 'datgene wat wij van God mogen weten of waarvan de kennis nuttig is voor ons'.¹⁸⁵ Deze godskennis heeft wel een maat [*modum*], aldus Calvijn.¹⁸⁶ Hij polemiseert hierbij tegen degenen die er naar streven te weten wat God is [*quid sit Deus*].¹⁸⁷ Hoewel hij niet expliciet maakt wie hij in het vizier heeft, ligt het voor de hand om te denken aan de scholastieke theo-

180. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 5: '(...) putavi hunc quoque laborem non poenitendum fore, si optimam interpretationem indicando, sublevarem eos a iudicandi molestia, quibus non satis firmum est a seipsis iudicium.'

181. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 29: 'Iam ex comparatione contrariorum argumentatur, quo probet iustitiam non nisi per Euangelium conferri vel obtingere.'

182. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 29: 'Consilium enim Pauli est docere ubinam quaerenda sit salus. Pronuntiavit non aliter nos eam consequi quam per Euangelium.' Het betreft hier een toevoeging uit 1551.

183. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 29: 'Nam extra hoc, omnes damnatos ostendit. In ipso igitur solo reperietur salus.'

184. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 30: 'Quacunque circumspectet homo, nihil salutis reperiet: quia quam longe lateque caelum patet, effuse est ira Dei in orbem universum.'

185. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 30: 'Sic appellat quod de Deo cognoscere fas est, vel expedit.'

186. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 30: 'Quo verbo significat Deum, quantus est minime posse mente nostra capi. Sed aliquem esse modum intra quem se cohibere debeant homines.'

187. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 31: 'Delirant ergo quicunque scire appetunt quid sit Deus.'

logie, waarin de godsleer vooral een uitvoerige behandeling van Gods eigenschappen behelsde. De maat van onze godskennis wordt bepaald door de Heilige Geest, de Leraar van volkomen wijsheid, die ons oproept om ons te houden bij datgene wat we van God kunnen kennen, en niet meer te willen weten.¹⁸⁸

Om wat voor godskennis gaat het hier? Het is volgens Calvijn een manifestatie die zich zozeer aan mensen opdringt dat zij die niet kunnen ontvluchten.¹⁸⁹ In 1551 voegt hij toe dat 'ieder van ons gevoelt [*sentit*] dat deze in zijn hart is gegrift.'¹⁹⁰ Ook Calvijn gaat dus uit van een ingezaaide godskennis, al argumenteert hij, anders dan Melanchthon en Bucer, niet met de *prolepsis*-gedachte. Inhoudelijk vinden we deze bij Calvijn wel terug, in de vorm die in de *Institutie* de *sensus divinitatis* wordt genoemd. Het gaat echter niet alleen om een ingeschapen godsbesef. Dit blijkt duidelijk uit de zin die Calvijn in 1556 toevoegt: 'Wanneer hij zegt: *God heeft zich gemanifesteerd*, dan is de gedachte dat de mens is geschapen om een toeschouwer van de bouw van de wereld te zijn en dat hij ogen heeft gekregen opdat hij door de aanblik van zo'n prachtig beeld tot de Schepster zelf zal worden gebracht.'¹⁹¹ God is Zelf onzichtbaar, maar aangezien Zijn majesteit schittert in al Zijn werken en schepselen, zouden mensen Hem daaruit moeten kennen. De wereld is immers een spiegel ofwel een schouwspel van de onzichtbare dingen, aldus Calvijn onder verwijzing naar Hebrëeën 11,3.¹⁹² Deze referentie lijkt het betoog in de context van het geloof te plaatsen, maar uit het vervolg blijkt dat het nog altijd om een godskennis gaat die voor alle mensen toegankelijk is. In dit verband doet Calvijn de volgende uitspraak:

Hij noemt echter niet alle dingen die in God kunnen worden opgemerkt, afzonderlijk, maar hij leert dat we tot Gods eeuwige kracht en goddelijkheid kunnen komen. Degene immers die de Maker van alle dingen is, moet Zelf zonder begin zijn en alleen van Zichzelf afhankelijk zijn. Waar men zo ver is gekomen, maakt de Godheid zich al openbaar.¹⁹³

188. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 31: '(...) quia Spiritus perfectae sapientiae doctor, ad τό γνωστόν nos non frustra revocat.'

189. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 31: 'Hic tamen videtur voluisse indicare manifestationem qua propius urgeantur quam ut refugere queant.'

190. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 31: '(...) ut certe eam cordi suo insculptam quisque nostrum sentit.'

191. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 31: 'Quod dicit, *Deum manifestasse*, sensus est, ideo conditum esse hominem ut spectator sit fabricae mundi, ideo datos ei oculos, ut intuitu tam pulchrae imaginis, ad autorem ipsum feratur.'

192. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 31: 'Deus per se invisibilis est. Sed quia elucet eius maiestas in operibus et creaturis universis, debuerunt illinc homines agnoscere, nam artificem suum perspicue declarant. Qua ratione Apostolus ad Hebraeos, secula dicit esse specula, seu spectacula rerum invisibilium.'

193. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 31: 'Non recenset autem sigillatim quae in Deo considerari possunt; sed docet ad aeternam usque eius potentiam et Divinitatem perveniri. Nam qui omnium est author, eum oportet sine initio esse, et a se ipso. Ubi eo ventum est, iam se profert Divinitas (...).'

We stellen hier vast dat Calvijn een theïstisch argument voor het bestaan van God gebruikt. Blijkbaar is er ook bij hem (enige) ruimte voor de vraag *an sit Deus*. Deze vraag kan, op grond van de zintuiglijke waarneming, zelfs met argumenten worden beantwoord, zij het binnen de door God gestelde maat. Uit het voorgaande bleek overigens dat Calvijn onder de reformatoren op dit punt geen unieke positie inneemt.¹⁹⁴

Dat er, ondanks de menselijke zondigheid en de daaruit voortvloeiende verblinding, toch sprake is van een bepaalde mate van godskennis, blijkt opnieuw uit het vervolg. Naar aanleiding van het zinsdeel 'opdat zij niet te verontschuldigen zijn' (Romeinen 1,20) zegt Calvijn dat mensen door deze demonstratie van Gods eeuwige kracht en goddelijkheid in het gericht van God geen verdedigingsgrond overhouden.¹⁹⁵ Vervolgens maakt hij expliciet wat de zintuiglijke waarneming aan godskennis oplevert. We geven een wat langer citaat, dat vrijwel in z'n geheel reeds in de editie van 1540 voorkomt:

De demonstratie van God, waardoor Hij Zijn glorie in de schepselen aan de dag laat treden, is duidelijk genoeg wat haar licht betreft. Ze is echter niet in dezelfde mate voldoende, wanneer we onze verblinding in aanmerking nemen. We zijn echter ook weer niet zodanig verblind dat we onwetendheid kunnen voorwenden om niet van perversie te worden beschuldigd. We worden gewaar dat er een Godheid is. Hieruit concluderen we vervolgens dat wij deze [Godheid], wie deze ook is, moeten vereren. Maar op dit punt gekomen, laat ons gevoel ons in de steek, nog voordat het begrijpt wie of hoe God is. Om die reden heeft de apostel aan de Hebreëen aan het geloof dit licht toegekend, dat ons helpt bij het juiste [begrip] van de schepping van de wereld [sc. de geschapen werkelijkheid].¹⁹⁶

De sleutel voor de interpretatie van deze cruciale passage is het begrip *verblinding* [*caecitas*]. We kwamen dit begrip al bij Bucer tegen, maar Calvijn werkt het verder uit. We vonden het overigens al in de *Instruction*. Nu is *caecitas* echter een gradueel begrip geworden waarmee Calvijn nuances aanbrengt bij de beantwoording van de vraag wat een mens op grond van Gods bekendmaking in de

194. Cf. ook Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*, 110, die over het gebruik van de stoïsche filosofie in de reformatorische theologie opmerkt: 'The idea, familiar in modern times, that the classical mentality was intrinsically inimical to biblical revelation, was lacking.'

195. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 31: 'Hinc facile constat, quantum ex hac demonstratione homines consequantur; nempe ut nullam possint afferre defensionem in iudicium Dei quin iure sint damnabiles.'

196. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 31: 'Sit ergo haec distinctio: demonstrationem Dei, qua gloriam suam in creaturis perspicuam facit, esse, quantum ad lucem suam, satis evidentem: quantum ad nostram caecitatem, non adeo sufficere. Caeterum non ita caecis sumus, ut ignorantiam possimus praetexere quin perversitatis arguamur. Concipimus divinitatem: deinde eam, quaecunque est, colendam esse ratiocinamur. Sed hic deficit sensus noster, antequam assequatur aut quis, aut qualis sit Deus. Quare apostolus ad Hebraeos fidei tribuit istud lumen, ut in mundi creatione vere proficiat.' Volgens Barth, *Nein!*, 44-45 wordt de natuurlijke godskennis door Romeinen 1,20 'zum Zeichen des Gerichts'. Anders dan bij Barth sluit het *niet te verontschuldigen zijn* bij Calvijn niet uit dat er sprake is van een werkelijke bemiddeling van scheppingsmatige godskennis. Zie voor de onderscheiding *an sit Deus* *quid sit Deus* *qualis sit Deus* Muller, *Post Reformation Reformed Dogmatics* III, 155-159.

geschapen werkelijkheid wel en niet aangaande God kan weten.¹⁹⁷ Op dit punt is ten opzichte van de *Instruction* inderdaad een nuancering van Calvijns gebruik van het woord *verblinding* waar te nemen, zoals aan het slot van §6.3 werd geopperd.¹⁹⁸

Door de verblinding kan de vraag *quis sit Deus* [wie God is] en *qualis sit Deus* [hoedanig God is] op grond van de waarneming van de geschapen werkelijkheid niet worden beantwoord, zo blijkt uit Calvijns betoog. Hiervoor is het geloof nodig dat ons helpt bij het juiste begrip van de geschapen werkelijkheid. De vraag of God bestaat (traditioneel scholastisch geformuleerd, al gebruikt Calvijn deze formulering niet: *an sit Deus*) kan echter, ondanks de verblinding, wel worden beantwoord, in bevestigende zin zelfs: we worden gewaar [*concipimus*] dat er een Godheid is. Hierbij doet het verstand ook mee: we leiden hieruit af [*ratiocinamur*] dat we deze Godheid moeten vereren, aldus Calvijn. Het gaat hier niet om intuïtieve kennis, die de mens door de *sensus divinitatis* bezit, maar om kennis die het resultaat is van een 'indirecte erkenning' (C. van der Kooi), verkregen op grond van de zintuiglijke waarneming van de aardse werkelijkheid. Deze is ook voor Calvijn, evenals voor zijn tijdgenoten, niet stom, zo stellen we vast.¹⁹⁹ Opvallend is hierbij het gebruik van het onbepaalde *quaecumque*. Het gaat dus slechts om een besef van Gods bestaan, niet van kennis *quis aut qualis sit Deus*.²⁰⁰ In 1551 scherpt Calvijn dit nog verder aan als hij zegt dat deze godskennis, die alleen dient om ons alle onschuld te ontnemen, in vele opzichten van de soteriologische godskennis verschilt.²⁰¹ Bij de tweede vorm van godskennis gaat het wel degelijk om de vraag *quis* en *qualis sit Deus*.

Dat de geschapen werkelijkheid volgens Calvijn een universele kennis van Gods bestaan bemiddelt, blijkt ten slotte uit zijn uitleg van vers 21: God heeft deze kennis van Zichzelf in de harten van alle mensen laten binnendringen, dat

197. Volgens Steinmetz wordt Calvijns betoog door dit gebruik van de metafoor van de verblinding juist geproblematiseerd. Zie Steinmetz, 'Calvin and the Natural Knowledge of God', 152: 'The metaphor of blindness, however, is too strong. If blind, then ignorant; if ignorant, then not culpable.' Steinmetz ziet over het hoofd dat blindheid en verblinding wel degelijk partieel kunnen zijn. Cf. ook Frank, 'Die natürliche Theologie als ökumenisches Problem', 238: 'Diese Blindheit besteht nach Calvin darin, dass die Heiden, obwohl die Gotteserkenntnis eine allen Völkern gemeinsame ist, die Majestät Gottes gefangen halten wollten und sie sich einen Gott schufen, wie er mit ihrer Sinneserfahrung erfaßt werden kann. Aber auch hier gilt, dass die Heiden dann in ihrer Dunkelheit gerade nicht unentschuldbar wären, wenn sie nicht tatsächlich eine allgemeine Gotteserkenntnis besitzen würden, so wie es auch die paulinische Diktion nahe legt.'

198. Cf. Zillenbiller, 'Instruction', 7.

199. Cf. Van der Kooi, *Als in een spiegel*, 77, die over Calvijns beleving van de werkelijkheid opmerkt: 'Belangrijk is de observatie dat het in Calvijns theologie ondenkbaar is dat iemand aan de uitwendige wereld zou kunnen voorbijgaan alsof ze nietszeggend zou zijn. Calvijn leeft niet in een modern geestesklimaat waarin de natuur als stom wordt beleefd (...). Integendeel, die werkelijkheid getuigt naar alle kanten van een verbondenheid met haar schepper.'

200. Cf. Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 116: 'While the noetic effects of sin leave the knowledge that there is some God intact, they infect with confusion and error the knowledge of who and what sort of being God is.'

201. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 32: 'Multum itaque haec Dei notitia, quae tantum ad tollendam excusationem valet, a salvifica illa differt cuius meminit Christus Iohan. 17. 3 et in qua gloriandum esse docet Ieremias, cap. 9. 24.'

wil zeggen dat Hij zich door Zijn werken zo heeft gedemonstreerd dat zij genoodzaakt worden om op te merken wat zij uit eigen beweging niet zoeken, namelijk dat er een God [*aliquem Deum*] is.²⁰² Hierbij moet wel in het oog worden gehouden om welke graad van kennis [*notitiae gradus*] het gaat.²⁰³ Zonder de soteriologische godskennis is het alleen kennis ofwel een besef van Gods bestaan, zonder kennis van wie of hoedanig Hij is. De vraag is nu ten slotte wat deze kennis van Gods bestaan volgens Calvijn oplevert. We laten hem opnieuw eerst zelf aan het woord:

We kunnen God niet gewaar worden zonder Zijn eeuwigheid, macht, wijsheid, goedheid, waarheid, gerechtigheid en barmhartigheid. Zijn eeuwigheid blijkt hieruit dat Hij de Maker van alles is; Zijn macht, dat Hij alle dingen in Zijn hand houdt en maakt dat ze in Hem bestaan; Zijn wijsheid uit de voortreffelijke ordening [van de wereld]; Zijn goedheid [blijkt] omdat er geen enkele reden was, waarom Hij alles zou scheppen of waardoor Hij bewogen zou kunnen worden om alles in stand te houden dan alleen Zijn goedheid zelf; Zijn gerechtigheid in Zijn bestuur, omdat Hij de schuldigen bestraft en de onschuldigen wreekt; Zijn barmhartigheid, dat Hij de menselijke perversiteit met zoveel geduld verdraagt; Zijn waarheid [blijkt] daaruit dat Hij onveranderlijk is. Wie derhalve godskennis heeft ontvangen, die is verschuldigd om Hem te prijzen voor Zijn eeuwigheid, wijsheid, goedheid en rechtvaardigheid.²⁰⁴

Calvijn noemt dus verschillende eigenschappen van God die op grond van de waarneming van de geschapen werkelijkheid kunnen worden gekend. Blijkbaar is er ook voor Calvijn ruimte voor de vraag *quid sit Deus*, mits de door God gegeven maat niet wordt overschreden. Het gaat hierbij niet om speculatie over het Wezen van God (dat heeft Calvijn in het voorgaande juist afgewezen), maar om de kennis van bepaalde eigenschappen van God. Deze kunnen door alle mensen worden gekend. Calvijn stelt dit punt immers aan de orde in een context waarin het duidelijk over een universele scheppingsmatige godskennis gaat. De kennis van alle genoemde eigenschappen valt dan ook nadrukkelijk onder de niet-soteriologische godskennis. Zo formuleert Calvijn de eigenschap *misericordia* niet christologisch, zoals we wel zouden verwachten, maar als uitdrukking van Gods

202. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 32: 'Hic aperte testatur, Deum omnium mentibus sui cognitionem insinuasse: hoc est, sic se demonstrasse per opera, ut illi necessario conspicerent quod sponte non quaerunt, esse scilicet aliquem Deum: quia neque fortuito existit mundus, nec a se prodiit.' Het zinsdeel *quod sponte ... prodiit* is een toevoeging uit 1556.

203. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 32: 'Sed notandum semper, in quo notitiae gradu haeserint (...).' Het gebruik van *notitiae gradu* herinnert aan Bucers opmerking dat pagane volken God zowel kennen als niet kennen.

204. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 32: 'Concipi Deus non potest sine sua aeternitate, potentia, sapientia, bonitate, veritate, iustitia, misericordia. Aeternitas ex eo liquet, quod autor est omnium. Potentia, quod tenet omnia in sua manu, facitque ut in se consistent. Sapientia, ex ordinatissima dispositione. Bonitas, quia nihil causae erat cur conderet omnia, neque alia ratione moveri potest ut conservet quam ob illam ipsam. Iustitia, in administratione; quia sotes punit, innocentes vindicat. Misericordia, quod tanta patientia tolerat hominum perversitatem. Veritas, ex eo quod immutabilis est. Ergo qui conceptam Dei notitiam habet, iam illi laudem debet aeternitatis, sapientiae, bonitatis, iustitiae.'

geduld. Door deze kennis komen mensen schuldig tegenover God te staan. Wie deze kennis heeft ontvangen, moet Hem voor Zijn eeuwigheid, wijsheid, goedheid en rechtvaardigheid prijzen, aldus Calvijn. En dat doen mensen niet:

Aangezien mensen dergelijke deugden in God niet als Hem toebehorend hebben herkend, maar zich zo iets als een waardeloos gedachtespinsel hebben ingebeeld, wordt terecht over hen gezegd dat ze Hem op een onbeschaamde manier van Zijn glorie hebben beroofd.²⁰⁵

De scheppingsmatige godskennis is bij Calvijn dus geen onderbouw voor de bijbelse godskennis. Mensen zijn weliswaar bedolven onder Gods weldaden, omdat Hij zich verwaardigt om zich aan hen bekend te maken. Ze hebben de waarheid echter in leugen veranderd. Het zaad van de rechte kennis [*semen rectae notitiae*] wordt door hun slechtheid spoedig verstikt, eer het ontkiemd is. Wat overblijft, is een nieuwe god, zo schrijft Calvijn in 1540. In 1556 voegt hij eraan toe: 'of liever: een hersenspinsel [*spectrum*] in Zijn plaats.'²⁰⁶ Dat God uit de schepping kan worden gekend, betekent dus niet dat mensen volgens Calvijn zonder de bijzondere openbaring tot soteriologische godskennis kunnen komen. Daarvoor is het noëtische effect van de zonde te groot. Dit laat echter onverlet dat de scheppingsmatige godskennis voor Calvijn van blijvende betekenis is, al was het alleen maar om de mens alle verontschuldiging voor zijn ongeloof te ontnemen.

We trekken op grond van Calvijns uitleg van Romeinen 1 een aantal conclusies. *Allereerst*: zoals gezegd heeft Calvijn zijn Romeinencommentaar tweemaal gereviseerd. Dit leidt echter niet tot een inhoudelijke wijziging van de uitleg van Romeinen 1,18-23. De veranderingen in de tekst betreffen verduidelijkingen en aanscherpingen van het betoog. We kunnen hieruit de gevolgtrekking maken dat Calvijns exegese van Romeinen 1 nauwelijks een diachrone ontwikkeling heeft doorgemaakt. Calvijn komt in later tijd niet terug op eerder genomen exegetische beslissingen. Daarmee is de tekst representatief voor zowel de vroege als de latere Calvijn.

Ten tweede maakt Calvijn zelf van meet af aan duidelijk dat soteriologische godskennis alleen door het Evangelie wordt ontvangen. Dit betekent echter geen ontkenning van Gods demonstratie in de geschapen werkelijkheid. Door de aanblik van de schepping had de mens tot verheerlijking van God moeten komen. Het gaat hierbij echter om een irrealis: mensen onderdrukken de waarheid. Uit de geschapen werkelijkheid kan daarom geen heilskennis worden afgeleid.

Toch leidt Gods manifestatie in de schepping, *ten derde*, volgens Calvijn ook na de zondeval tot een bepaalde mate van godskennis. Met andere woorden: dat de verheerlijking van God op grond van de zintuigelijke waarneming een irrealis

205. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 32: 'Eiusmodi virtutes quum non recognoverint homines in Deo, sed somniarint tanquam inane phantasma, merito dicuntur illum sua gloria improbe spoliassse.'

206. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 33: '(...) sed factitium et novum Deum, vel potius eius loco spectrum sunt fabricati.'

is geworden, betekent nog niet dat alle scheppingsmatige godskennis slechts hypothetisch van aard is. De aanblik van de geschapen werkelijkheid leidt volgens Calvijn ondanks de menselijke zonde tot godskennis. Het gaat hierbij niet om de vraag *quis* of *qualis sit Deus*, maar alleen om de kennis – of de gewaarwording – van Gods bestaan. Omdat deze kennis voor alle mensen toegankelijk is, kan niemand zich op onwetendheid beroepen. Niemand kan zich tegenover God verontschuldigen voor zijn ongelooft.

Calvijn is hierbij, *ten vierde*, niet geïnteresseerd in een onpersoonlijke kennis van het Wezen of van een aantal eigenschappen van God. In die zin wordt de vraagstelling van de scholastieke godsleer: *quid sit Deus* expliciet afgewezen. Godskennis is bij Calvijn relationeel van aard, zo blijkt uit zijn uitleg van Romeinen 1. Ze ontstaat doordat er een relatie is tussen Schepper en schepsel. Toch kan de mens als schepsel wel de sporen van Gods bestaan opmerken en kan hij zelfs eigenschappen van God (vooral Zijn eeuwige kracht en goddelijkheid) uit de geschapen werkelijkheid afleiden. De ordening van de wereld wordt in dit verband zelfs nadrukkelijk als *prachtig* gekwalificeerd.

Ten vijfde vonden we bij Calvijn, zij het in bescheiden mate, een theïstisch argument: op grond van de waarneming van de schepping, waarin Gods eeuwige kracht en goddelijkheid manifest worden, wordt geconcludeerd dat er een Maker van alles moet zijn. Uit Calvijns uitleg van Romeinen 1,21 blijkt zelfs dat verschillende eigenschappen van God, zoals Zijn eeuwigheid, macht, goedheid, wijsheid en gerechtigheid, uit de geschapen werkelijkheid kunnen worden afgeleid.

Ten zesde: De passage uit Romeinen 1 wordt door Calvijn dus uitgelegd in het kader van een universele godskennis. Het gaat hierbij vooral om de kennis van Gods bestaan. Deze kan echter niet beschouwd worden als een valide onderbouw voor de bijzondere godskennis. Mensen gaan met hun scheppingsmatige godskennis namelijk de verkeerde kant op. ‘Ze maken een nieuwe god’, zegt Calvijn in 1540. ‘Ze maken van God een hersenschim’, zo luidt het in 1556. Het zaad van de rechte kennis wordt door de menselijke slechtheid spoedig verstikt. Zonder het Evangelie komen mensen dus niet meer tot soteriologische godskennis.

Een belangrijke notie in Calvijns begrip van godskennis is, *ten zevende*, het graduele karakter ervan. Er zijn verschillende graden van kennis: *notitiae gradus*, namelijk scheppingsmatige godskennis en godskennis die tot het behoud leidt. Dit gegeven speelt ook mee bij Calvijns invulling van het begrip *caecitas*. Hiermee geeft Calvijn in de Romeinencommentaar het beperkte karakter van de zintuiglijke waarneming ten aanzien van het tot stand komen van godskennis aan. Dit begrip geeft tevens een ondergrens aan: mensen kunnen (*in statu peccati*, al zegt Calvijn dit er niet nadrukkelijk bij) via de zintuiglijke waarneming weliswaar niet meer tot voldoende godskennis komen, maar ze zijn niet zo verblind dat ze zich voor hun ongelooft kunnen verontschuldigen.

Ten slotte: Naast de scheppingsmatige godskennis is er soteriologische godskennis. Voor dit laatste is de bijbelse openbaring nodig, zodat mensen niet alleen weten *dat* God is, maar ook *wie* en *hoedanig* Hij is. Dit impliceert echter dat het

in Romeinen 1,20 nog niet om geloofskennis gaat. De tekst wordt immers duidelijk uitgelegd in de zin van een universele scheppingsmatige godskennis, namelijk de kennis dat God is. Wie en hoedanig Hij is, kunnen we alleen door het geloof weten, aldus Calvijn.

7.5.2 *Institutie (1539)*

Na de Romeinencommentaar onderzoeken we twee belangrijke edities van de *Institutie*, om het profiel van Calvijs leer van de godskennis verder in te kleuren. De eerste uitgave (1536) kwam in §6.3 al samen met de *Instruction* aan de orde. Daarbij bleek dat Calvijn in de *Instruction* experimenteert met een nieuwe opzet, die in de *Institutie* van 1539 zichtbaar wordt. Tevens is gebleken dat de *Instruction* moeilijk te verenigen is met de voorgestelde auteursintentionele uitleg van artikel 2. De vraag is nu of dit beeld verandert bij de volgende edities van de *Institutie*. Op grond van Calvijs uitleg van de Romeinenbrief is er immers aanleiding om dit te veronderstellen. Omdat de tekst van de *Institutie* gedurende de periode 1539-1559 is uitgebreid, beginnen we bij de editie van 1539. Op deze manier worden ook de belangrijke toevoegingen in de editie-1559 inzichtelijk gemaakt.²⁰⁷

Kenmerkend voor de inzet van de *Institutie* is de verbinding van de kennis van God en de kennis van onszelf. Welk van beide het eerst komt en de andere vorm van kennis uit zichzelf voortbrengt, is niet gemakkelijk te beslissen, zo zegt Calvijn vanaf 1539 (§1).²⁰⁸ Lag het accent in 1536 nog op de kennis van onszelf (de mens als zondaar voor God, met behulp van het lutherse paradigma van wet en Evangelie) als weg tot godskennis, vanaf 1539 kiest Calvijn er, evenals in de *Instruction*, voor om bij de kennis van God te beginnen.²⁰⁹ Hiermee wordt de legitimiteit van de inzet bij de kennis van onszelf overigens niet ontkend.

Calvijn begint zijn behandeling van onze kennis van God in 1539 met het ingeschapen godsbesef. 'Dat er in de menselijke geest van nature een zeker godsbesef [*sensus divinitatis*] aanwezig is, achten we niet voor discussie vatbaar', aldus Calvijn in §4.²¹⁰ Door dit godsbesef, dat in de *Instruction* reeds als *opinion de Dieu* voor kwam, kan niemand onwetendheid voorwenden. Alle mensen zijn immers geschapen met enig begrip van Zijn goddelijke macht.²¹¹ Hierdoor worden

207. De Latijnse edities van 1543 en 1550 worden alleen genoemd voor zover van belang voor de diachrone ontwikkeling van Calvijs leer van de godskennis. Zie over de *Institutie* van 1539 ook Breukelman, *Bijbelse Theologie* IV/I, 263-332.

208. CO 1, 279: 'Utra autem alteram praecedat ac ex se pariat, non facile est discernere.'

209. Hiermee beroept hij zich op de *ordo recte dicendi* (in 1550 gewijzigd in *ordo recte docendi*). Cf. CO 1, 281-282: 'Utcunque tamen Dei nostrique notitia mutuo inter se nexu sint colligatae, ordo recte dicendi postulat ut de illa priore disseramus loco, tum ad hanc tractandam postea descendamus.' Zie hierover verder Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 118-139.

210. CO 1, 282: 'Quendam inesse humanae menti, naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus.'

211. Cf. CO 1, 282: '(...) siquidem, ne quis ad ignorantiae praetextum confugeret, quandam sui numinis intelligentiam universis Dominus instillavit.' Cf. Zillenbiller, 'Instruction', 3.

ze op grond van hun eigen getuigenis veroordeeld, omdat ze Hem niet hebben gediend.²¹² Op dit punt blijkt opnieuw de invloed van de stoïsche filosofie. Volgens E. Adams gaat het begrip *sensus divinitatis* terug op de stoïsche preconceptie die we eerder bij Melanchthon en Bucer tegenkwamen.²¹³ Cicero's argument *e consensu gentium* wordt expliciet geciteerd: 'Er is geen natie zo onbeschaafd, geen volksstam zo verwilderd, of de overtuiging dat God bestaat leeft onder hen.'²¹⁴ Ook zij die soms maar heel weinig lijken te verschillen van wilde dieren, houden toch altijd een kiem van godsdienst [*religionis semen*].²¹⁵ Calvin beschouwt zelfs idolatrie als een argument voor het bestaan van een universeel godsbesef. Dat een mens, die zich niet zomaar aan anderen onderwerpt, liever aan hout en steen eer bewijst dan dat hij de suggestie wekt dat hij geen god heeft, laat zien hoe krachtig het besef van de goddelijke macht is.²¹⁶

De formulering geeft voldoende aanleiding om aan te nemen dat de *sensus divinitatis* voor Calvin meer is dan alleen een aangeboren dispositie om theïstische geloofsvoorstellingen te kunnen vormen, die door de zichtbare werkelijkheid in werking moet worden gezet.²¹⁷ De *sensus divinitatis* is een ingeschapen godsbe-

212. Cf. CO 1, 282: 'Ut quum ad unum omnes intelligent Deum esse, et suum esse opificem, suo ipsorum testimonio damnentur, quod non et illum coluerint, et eius voluntati vitam suam consecrarint.' Opnieuw blijkt uit het gebruik van *coluerint* dat godskennis voor Calvin nauw verbonden is met godsdienst.

213. Cf. E. Adams, 'Calvin's View of Natural Knowledge of God', *IJST* 3.3 (2001), 284-285: 'It seems to me to have been established beyond any serious doubt that Calvin draws his theory of the *sensus divinitatis* from the Hellenistic philosophical dogma of the "preconception" (*prolepsis*) of God. (...) For Calvin the *sensus divinitatis* is a "preconception" of God in line with the Stoic theory.'

214. CO 1, 282: 'Atqui nulla est etiam, ut ethnicus ille ait, tam barbara natio, nulla gens tam effrata, cui non insideat haec persuasio, Deum esse.' Cf. Cicero, *Tusculanae Disputationes*, I.13.30: 'Ut porro firmissimum hoc adferri videtur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit inmanis, cuius mentem non imbuere deorum opinio.' Het citaat wordt door Calvin overigens in monotheïstische zin geïnterpreteerd. Zie voor de verwijzing in de *Instruction* Zillenbiller, 'Instruction', 3. Calvijn's beroep op Cicero wordt verschillend beoordeeld. E. Grislis concludeert dat er sprake is van literaire en inhoudelijke afhankelijkheid, op grond van zowel linguïstische als conceptuele overeenkomst. Volgens C. Partee zijn er weliswaar parallellen, maar impliceren deze geen afhankelijkheid. Zie hierover Leithart, 'That eminent Pagan: Calvin's Use of Cicero in *Institutes* I.1-5', 1. Volgens Leithart zijn er wel overeenkomsten, onder andere bij de nadruk op de orde in de natuurlijke gebeurtenissen, de evidentie van Gods werken in de schepping en de providentieleer. Calvin kritiseert Cicero echter ook, bijvoorbeeld op het punt dat de oudheid van de religie een bewijs is voor haar waarheidsgehalte (*Inst.* I.3.3) en de pantheïserende (beter: panentheïserende) tendens van de gelijkstelling van God en de natuur (*Inst.* I.5.5). We merken hierbij op dat de kritiek op Cicero echter pas in de editie-1559 is opgenomen, en nog niet voorkomt in de uitgave van 1539!

215. Cf. CO 1, 282: 'Et qui in aliis vitae partibus minimum videntur a belluis differre, quoddam tamen perpetuo religionis semen retinent.'

216. Cf. CO 1, 282: 'Quin et idololatria huius conceptionis amplum est documentum. Quam enim non libenter se deiciat homo, ut alias prae se creaturas suspiciat, scimus. Proinde, quum lignum potius et lapidem colere malit, quam ut nullum putetur habere Deum: constat vehementissimam istam esse de numine impressionem (...).'

217. Cf. voor een interpretatie van de *sensus divinitatis* als dispositie: A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York 2000, 170-179. Zie ook A. Plantinga en M. Tooley, *Knowledge of God*, Oxford 2008, 7, waar Plantinga de *sensus divinitatis* bij Calvin omschrijft als 'a sense of divinity, a faculty, a set of cognitive processes whereby we come to know about God.'

sef.²¹⁸ Dit blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat Calvijn zich te weer stelt tegen mensen die godsdienst een bedenkfel van mensen vinden, bedoeld om anderen in een afhankelijkheidspositie te houden (§5). Calvijn geeft toe dat mensen op het gebied van godsdienst veel hebben verzonnen om van het gewone volk eerbied af te dwingen en het vrees aan te jagen, om het daardoor gedwee te maken. Ze zouden daarin echter nooit zijn geslaagd, als de geesten van de mensen niet al tevoren doordrenkt waren van de diepe overtuiging aangaande God, waaruit de neiging tot de godsdienst als uit een kiem opschiet.²¹⁹

Het is zelfs niet aannemelijk, aldus Calvijn, dat deze mensen zelf geheel en al verstoken zijn geweest van godskennis. Al ontkennen mensen het bestaan van God, toch nemen ze, of ze willen of niet, met hun gevoel telkens waar wat ze met hun verstand niet willen weten.²²⁰ In dit verband verwijst Calvijn naar C. Caligula. Deze keizer stond bekend om zijn godsverachting, maar sidderde bij een teken van de goddelijke toorn. 'Zo huiverde hij zonder het zelf te willen voor God, die hij zo welbewust en openlijk verachtte', aldus Calvijn, die dit ook bij andere mensen waarneemt: 'al is iemand nog zo'n vermetele verachter van God, reeds bij het ritselen van een vallend blad wordt hij door hevige emoties overmand.'²²¹ Hoewel het godsbesef af en toe een ogenblik lijkt te verdwijnen, keert het toch telkens met nieuwe kracht terug. Alle mensen moeten Gods bestaan erkennen, 'of ze willen of niet', zegt Calvijn er opnieuw veelbetekenend bij.²²² Het brengt hem tot de slotsom dat goddelozen er een voorbeeld van zijn dat er in het gemoed van alle mensen altijd een bepaalde erkenning van God is.²²³

218. Zie ook Van der Kooi, *Als in een spiegel*, 71, die, hoewel hij de *sensus divinitatis* een *vermogen* om tot godskennis te komen noemt, het godsbesef toch een propositionele inhoud geeft: 'Het is een vorm van weten die zich opdringt, die verdrongen kan worden, maar die men nooit voorgoed van zich afschudt.' Van der Kooi bespreekt de *sensus divinitatis* in de paragraaf getiteld *openbaring in het innerlijk*, terwijl de manifestaties in de buitenwereld in de volgende paragraaf worden behandeld.

219. Cf. *CO* 1, 282: 'Quare vanissimum est quod a quibusdam dicitur: paucorum vafritia et calliditate excogitatum esse religionem, ut hac arte simplicem populum in officio continerent; quum tamen ipsi, qui aliis autores erant Dei colendi, nihil minus crederent quam aliquem esse Deum. Fateor quidem plurima in religione commentos esse astutos homines, quibus reverentiam plebeculae iniicerent et terrorem incuterent, quo haberent obsequentiores eius animos; sed id nusquam obtinuissent, nisi iam prius constanti illa de Deo persuasione imbutae fuissent hominum mentes, ex quo velut semine emergit ad religionem propensio.'

220. Cf. *CO* 1, 282-283: 'Ac ne illi ipsi quidem qui religionis titulo callide rudioribus imponebant, Dei conceptione prorsus vacasse credendi sunt. Tametsi enim exstiterunt olim nonnulli, et hodie non pauci comperiuntur, qui Deum esse negent: velint tamen nolint, quod nescire cupiunt, subinde sentiscunt.'

221. *CO* 1, 283: 'Nemo in audaciorem aut effraenatiorem numinis contemptum prorupisse legitur, quam C. Caligula; nemo tamen miseriùs trepidavit, quum aliquod irae divinae indicium se proferebat: ita Deum, quem studebat ex professo contemnere, invitus exhorrescebat.'

222. *CO* 1, 283: 'Hoc passim eius quoque similibus evenire videas: ut enim quisque est audacissimus Dei contemptor, ita vel ad folii cadentis strepitum maxime perturbatur. Unde id, nisi ex divinae maiestatis ultione? Quae illorum conscientias eo vehementius percellit, quo magis eam refugere conantur? Omnes quidem latebras respectant, quibus se abiant a Domini praesentia, et eam rursum ex animo suo dealeant: sed velint nolint, irretiti semper tenentur; utcunque interdum videatur evanescere ad momentum aliquod, subinde tamen recurrit, et novo impetu irruiet.'

223. *CO* 1, 283: 'Ergo impii quoque ipsi exemplo sunt, vigere semper in omnium hominum animis aliquam Dei agnitionem.' In de discussie met Barths Calvijniinterpretatie merkt Barr, *Biblical*

Dit moet worden bedacht als Calvijn vanaf §6 in sterke bewoordingen duidelijk maakt dat het ingeschapen godsbesef niet meer voldoende is: 'Tot een helder zicht op God kun je alleen maar komen als je Hem als de bron en oorsprong van alle goed erkent', aldus Calvijn.²²⁴ Het godsbesef is door de menselijke zonde echter gecorrumpeerd:

Want waar in het hele leven een voortdurend betoon van gehoorzaamheid had moeten zijn, rebelleren wij in vrijwel al onze werken zeer onbevreesd tegen Hem en we proberen Hem tevreden te stellen met slechts enkele offers. Waar wij Hem hadden moeten dienen met een heilig leven en een onschuldig hart, bedenken wij allerlei flauwigheiden, onbenulligheden en regeltjes die geen enkele waarde hebben, om onszelf bij Hem verdienstelijk te maken. En waar vervolgens ons vertrouwen op Hem gevestigd had moeten zijn, is het werkeloos, ten dele in onszelf, ten dele in andere schepselen. Ten slotte worden we door zoveel dwalingen en perverse meningen verstrikt dat die vonkjes die ons voorlichten om de majesteit van God te beschouwen, worden verstikt en uitgedoofd, zodat ze ons niet meer tot de ware kennis leiden.²²⁵

Het godsbesef is hiermee weliswaar niet geheel verdwenen, maar de kiem van godskenis is zo bedorven dat ze alleen slechte vruchten voortbrengt (§7).²²⁶ Door dat mensen God niet opvatten zoals Hij zich aan hen te kennen geeft, vormen ze zich een beeld van Hem, zoals zij dat in hun onbezonnenheid uitdenken.²²⁷ Dit eigenmachtig geschapen godsbeeld wordt door Calvijn een verzinsel [*figmentum*]

Faith and Natural Theology, 110, naar aanleiding van Calvijns argumentatie ten aanzien van de *sensus divinitatis* het volgende op: '(...) in doctrinal statements like the first chapter of the *Institutes*, where Barth admits a "guarded" use of natural theology by Calvin, I believe that the arguments there deployed by Calvin are much more essential and thus deserve much stronger emphasis than Barth here suggests, because Calvin uses natural theology to prove the *impossibility of atheism*, a point which is not marginal but of central importance. Human beings had an innate religious instinct, which on Barthian terms might not amount to much, but for Calvin himself was a powerful basis of argument.' Barr verbindt dit ook met de titel van Calvijns boek, waarin ook een positieve waardering van religie doorklinkt.

224. CO 1, 283: 'Rursum, nec ad liquidum perspicere ipsum potes, nisi ut bonorum omnium fontem esse et originem, agnoscas.'
225. CO 1, 283: 'Ubi enim perpetuus obedientiae tenor in tota vita esse debuerat, in cunctis prope operibus securissime illi rebellantes, pauculis sacrificiis placare illum studemus; ubi sanctimonia vitae et cordis innocentia illi serviendum erat, frivolas nugas comminiscimur et nihili observatiunculas, quibus illum demereamur. Deinde, ubi in illum fiducia nostra defixa esse debuerat, vel in nobis, vel in creaturis aliis desidet. Tandem tot erroribus perversisque opinionibus implicamur, ut scintilla illa, quae ad contemplandam Dei maiestatem nobis praeclucebat, suffocetur et exstinguatur, ne ad veram usque notitiam nos deducat.'
226. CO 1, 283-284: 'Tamen manet semen illud, quod revelli a radice nullo modo potest: aliquam esse divinitatem; sed ipsum adeo corruptum, ut nonnisi pessimos fructus producat.' Zie Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 117: 'What then is [na de zondeval, AJK] the propositional content of the *sensus divinitatis*? Perhaps little more than knowledge that there is some creator and that he ought to be worshipped.'
227. Cf. CO 1, 284: 'Primum, quod miseri homines, in vestiganda Dei veritate, non supra se ipsos, ut par erat, conscendunt, sed ipsum carnalis sui stuporis modo metiuntur; nec qualem se cognoscendum exhibet apprehendunt, sed qualem pro sua temeritate fabricati sunt imaginantur.' Cf. Van der Kooi, *Als in een spiegel*, 72: 'Het godsbesef komt tot leven in een krachtenveld dat van God wegvoert in plaats van naar Hem toe.'

en een inbeelding [*somnium*] genoemd. God is echter geen hersenschim [*spectrum*] of een gedachtespinzel [*phantasma*], dat naar ieders believen van gedaante kan veranderen.²²⁸ Ware religie moet zich naar Gods wil voegen, aldus Calvijn.²²⁹ Wanneer we van de rechte kennis van God afdwalen, maakt het niet zoveel meer uit of je nu één god of meer goden voorstelt, want je verlaat altijd de ware God. Wie dit doet, houdt slechts een afgod over.²³⁰

In feite houden mensen alleen rekening met God als ze daartoe worden gedwongen en zij al tegenstribbelend naar Hem toe getrokken worden (§8). Zelfs dan worden ze nog niet met de vrees vervuld die uit de eerbied voor Zijn majesteit voortkomt, maar uit de angst voor het oordeel.²³¹ De uitwendige godsdienst [*religionis specie*] die men overhoudt, is echter slechts een schaduwbeeld van godsdienst [*religionis umbra*], dat zelfs de naam van schaduw niet verdient. Slechts weinigen overwegen van welke aard [*qualis*] die bijzondere godskennis is, die alleen de harten van de gelovigen binnenvloeit. Deze wordt gevolgd door het affect van vroomheid [*pietatis affectus*].²³² Opnieuw blijkt dat godskennis bij Calvijn een relationeel begrip is: zonder *pietas* blijft er slechts vormendienst over. We stellen vast dat Calvijn aan het slot van §8 voor het eerst in de Institutie de verbinding legt tussen godskennis en vroomheid [*pietas*]. In de editie-1559 zal hij dit verder uitwerken. Leidt godskennis zonder vroomheid tot een eigenmachtig godsbeeld, het godvruchtige denken vormt zich geen droombeeld van een willekeurige god, maar richt zich op de ene en ware God (§9). Het schrijft Hem niet naar eigen goeddunken allerlei dingen toe, maar het wil Hem beschouwen zoals Hij zich manifesteert.²³³ Zuivere godsdienst is volgens Calvijn: geloof, verbonden met oprechte vrees van God.²³⁴

Ondanks dit alles blijft het godsbesef constitutief voor het mens-zijn is, zo blijkt uit §10. Wij zijn allen geschapen in de omstandigheid dat we God zouden

228. Cf. CO 1, 284: 'Quidquid enim postea in cultum aut obsequium Dei moliantur, impensum ei ferre nequeunt: quia non ipsum, sed cordis sui figmentum potius et somnium pro ipso colunt. (...) Deum vero ipsum semper sui similem manere; non spectrum esse aut phantasma, quod pro uniuscuiusque libidine transformetur.'

229. Cf. CO 1, 284: 'Putant enim studium quaecunque religionis quamlibet praeposterum, satis esse; sed non animadvertunt, veram religionem ad Dei nutum, ceu ad perpetuam regulam, debere conformari.'

230. Cf. CO 1, 284: 'Nec multum interest, hac saltem in parte, Deumne unum, an plures concipias: quia semper a vero Deo discedis et deficis; quo relicto nihil tibi restat, nisi execrabile idolum.'

231. Cf. CO 1, 284: 'Secundum peccatum est, quod ad habendam Dei rationem inviti et renitentes pertrahuntur, nec eo imbuuntur timore, qui ex reverentia maiestatis eius procedat, sed ex metu iudicii eius.'

232. Cf. CO 1, 285: 'Itaque ne ubique videantur maiestatis eius contemptores, qualicunque religionis specie defunguntur. (...) Sed quando inanis ea est et mendax religionis umbra, vix etiam digna quae umbra nominetur, paucis expediendum est qualis sit illa singularis, quae solis fidelium pectoribus instillatur, Dei notitia; qualis etiam, qui inde consequitur, pietatis affectus.'

233. Cf. CO 1, 285: 'Initio pia mens Deum non quemlibet sibi somniat, sed unicum et verum duntaxat intuetur; neque illi quodcunque visum fuerit affingit, sed talem habere contenta est, qualem se manifestat.'

234. CO 1, 285: 'En quid sit pura germanaque religio: nempe fides, cum serio Dei timore coniuncta.'

herkennen, aldus Calvijn. Als het echter niet zo ver komt, vervloeit de godskennis en verdwijnt zij geheel, iets waar Calvijn blijkbaar rekening mee houdt. In dat geval wordt de ondergrens van de humaniteit doorbroken: mensen steken, wanneer de godsdienst eenmaal uit hun leven is verdwenen, in geen enkel opzicht meer uit boven het redeloze vee. Alleen de dienst aan God verheft de mensen boven de dieren, aldus Calvijn onder verwijzing naar Plutarchus.²³⁵

Nadat Calvijn over de *sensus divinitatis* heeft gesproken, stelt hij de geschapen werkelijkheid als medium voor godskennis aan de orde. Deze is nauw verbonden met het godsbesef, zo bleek al eerder. Het godsbesef wordt (aan)gevuld met inferenties uit de geschapen werkelijkheid. We laten Calvijn weer aan het woord. Omdat God de toegang tot het geluk voor niemand bij voorbaat wil afsluiten, manifesteert Hij zich in de kosmos. God Zelf is voor mensen niet te bevatten, maar Hij heeft wel duidelijke tekenen van Zijn majesteit in Zijn werken ingeprent. Deze zijn zo duidelijk dat daarmee ieder excuus van onwetendheid is weggenomen, hoe blind en dom men ook is (§11).²³⁶ Waar mensen hun ogen opslaan, overal kan men vonkjes van Gods heerlijkheid gewaar worden.²³⁷ Het gaat hierbij om Gods eeuwige kracht en goddelijkheid, waarbij tevens Gods wijsheid en goedheid openbaar komen.²³⁸ Calvijn verwijst in dit verband onder andere naar Romeinen 1,19. Hier ligt de gedachte aan ten grondslag dat de kosmos een zichtbare uitbeelding is van Gods heerlijkheid. God maakt zich in de schepping bekend en het kan niet anders of mensen moeten dat erkennen, zo is de redenering.

Hoe manifesteert God zich volgens Calvijn in onze werkelijkheid? Hij noemt in §12 allereerst het terrein van de natuurfilosofie – het gebied waar in Calvijns tijd belangrijke ontdekkingen werden gedaan. De betekenis ervan is hem duidelijk niet ontgaan. Ze vormen echter geen bedreiging voor zijn godsgeloof. Integendeel: ook degenen die deze vrije kunsten [*liberales illas artes*] hebben ingedronken of er zelfs maar iets van geproefd hebben, komen met behulp daarvan veel verder in het inzien van de geheimen van de goddelijke wijsheid.²³⁹ Calvijn beschouwt de *artes liberales* dus als een (hulp)middel tot godskennis te komen.

235. Cf. CO 1, 285-286: 'Ergo si ea conditione nati sumus omnes, ut Deum recognoscamus, Dei autem notitia, nisi hucusque processerit, fluxa est et evanida. (...) Proinde sapientissime quoque ille apud Plutarchum Grylus ratiocinatur, dum homines affirmat, si ab eorum vita semel absit religio, non modo brutis pecudibus nihil excellere (...). Unum ergo esse Dei cultum, qui superiores ipsos faciat (...).'

236. Cf. CO 1, 286: 'Quoniam ultimum beatæ vitæ finem in sui cognitione repositum esse voluit Dominus (Ioan. 17,3), ne quibus ad felicitatem aditum praecludere velle videatur, universis se palam manifestat, ac conspicuum exhibet. Nam quum sit natura incomprehensibilis, et ab humana intelligentia procul absconditus, certas suae maiestatis notas, quibus, pro tenuitatis nostræ modulo, comprehendi queat, singulis suis operibus impressit: sed adeo claras et illustres, ut sublata sit, quamlibet caecis ac stupidis, ignorantiae excusatio.'

237. Cf. CO 1, 286: 'Ac primum, quaquaversum oculos conicias, nulla est mundi particula in qua non scintillæ saltem aliquæ gloriæ ipsius emicare conspiciatur.'

238. Zie ook Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 45: 'Calvin introduces the divine attributes of wisdom, power and goodness in connection with the visible manifestation of God in creation (I.5), not in the context of the affirmation of the *sensus divinitatis* (I.3).'

239. CO 1, 287: 'Equidem qui liberales illas artes vel imbiberunt, vel etiam degustarunt, earum subsidio adiuti longe altius provehuntur ad introspicenda divinæ sapientiæ arcana.'

Maar niet alleen degene die wetenschap beoefent, kan God door middel van de geschapen werkelijkheid leren kennen:

Zelfs de eenvoudige en volstrekt ongeleerde mensen, die hun ogen als enige hulpmiddel hebben, kunnen niet onbekend zijn met de voortreffelijkheid van de goddelijke kunstvaardigheid. Deze openbaart zich vanzelf in de niet te tellen, maar toch zo heldere en goed opgebouwde verscheidenheid van de hemelse legerscharen.²⁴⁰

De zintuiglijke waarneming via de ogen leidt onmiskenbaar tot godskennis. Calvijn denkt hierbij allereerst aan de kennis van Gods macht, zoals deze blijkt in loop van de natuur.²⁴¹ Vervolgens noemt hij ook de tweede soort van Zijn werken [*secundo genere operum eius*], namelijk de besturing van de mensenwereld (§13).²⁴² Er is geen lange en moeizame bewijsvoering nodig, aldus Calvijn (dus: geen uitgebreide filosofische argumentatie), om de getuigenissen naar voren te brengen waarmee Gods majesteit in het licht gesteld en bewezen kan worden (§14).²⁴³ De tekenen van Gods majesteit doen zich zo duidelijk voor dat het geen moeite kost om ze in ogenschouw te nemen en aan te wijzen. Op dit punt gekomen, doet Calvijn een belangrijke uitspraak:

Hier moeten we er juist de aandacht op vestigen dat we uitgenodigd worden tot de kennis van God. Daarmee wordt geen kennis bedoeld die zinloze speculatie inhoudt, maar een die vastheid verkrijgt en vruchtbaar wordt, indien we haar ons eigen maken.²⁴⁴

Het woord *invitari* speelt in Calvijns concept van godskennis een belangrijke rol. Het is, om met C. van der Kooi te spreken, een indicator van een grondlijn in Calvijns theologie die in de Calvijnreceptie te weinig is verdisconteerd. *Invitari* houdt volgens Van der Kooi in dat de mens volgens Calvijn door God op vele manieren, via een bont palet van middelen wordt gelokt, getrokken, uitgenodigd en aangespoord om tot erkenning te komen van zijn Maker.²⁴⁵ Het is opnieuw een indicatie voor het relationele karakter van Calvijns godsleer. Dat Calvijn niet

240. CO 1, 287: 'Sed quum ne ii quidem, qui solo oculorum adminiculo instructi sunt, ignorare queant divinae artis excellentiam, ultro se in ista innumerabili, et tamen adeo distincta et disposita coelestis militiae varietate ostentantem (...).'

241. Cf. CO 1, 287: 'Iam potentia, quam praeclaris speciminibus nos in considerationem sui rapit?'

242. Cf. CO 1, 287-288: 'In secundo quoque genere operum eius, quae scilicet praeter ordinarium naturae cursum eveniunt, nihilo obscuriora se proferunt virtutum eius argumenta.'

243. CO 1, 288: 'Videmus non longa nec laboriosa demonstratione opus esse ad eruenda quae illustrandae asserendaeque divinae maiestati serviunt testimonia, siquidem ex paucis quae delibavimus, quocunque incideris, adeo prompta et obvia esse constat, ut oculis designari ac digitis notari facile queant.'

244. CO 1, 288-289: 'Atque hic quidem observandum est, invitari nos ad Dei notitiam, non quae inani speculatione contineatur, sed quae solida futura sit et fructuosa, si percipiatur a nobis.'

245. Van der Kooi, *Als in een spiegel*, 31. Cf. ook Reeling Brouwer, *De handzame Calvijn*, 248: '(...) in de wijze waarop de Heer zich aan mensen bekend maakt en hen tot zich tracht te trekken zit voor Calvijn een element van uitnodiging, ja verleiding, van goddelijke retorica.'

is geïnteresseerd in speculatieve kennis, maar in vaste en vruchtbare kennis, blijkt als hij verderop zegt:

We moeten niet proberen om in vermetele nieuwsgierigheid zo diep tot Zijn Wezen door te dringen dat we een gedetailleerde beschrijving ervan zouden kunnen geven, want Gods Wezen moeten we eerder aanbidden dan heel nauwkeurig onderzoeken. Nee, we moeten Hem in Zijn werken aanschouwen. Daarin komt Hij dichtbij ons, laat Hij zich vertrouwelijk kennen en deelt Hij zich in zekere zin aan ons mee.²⁴⁶

Ook hier is het waarschijnlijk dat Calvijn zijn pijlen richt op de scholastieke godsleer (van vooral de Parijse Sorbonne-theologen), waarin de vraag *quid sit Deus* veel meer nadruk krijgt dan in Calvijns theologie. Godskennis verkrijgen we niet langs de weg van speculatie, maar via de middelen waarmee God zich openbaart. Hierbij gaat Zijn manifestatie in de geschapen werkelijkheid voorop. Daarin komt God dichtbij ons, aldus Calvijn, laat Hij zich zelfs vertrouwelijk kennen en deelt Hij zich in zekere zin aan ons mee. God blijft niet op een afstand, Hij komt juist steeds dichtbij ons, zo laat Calvijn prachtig zien. Dat het hierbij niet alleen om de gelovigen gaat, blijkt als Calvijn vervolgens zegt dat de hele mensheid door de schepping, waarin ons wordt geschilderd wat God vermag, wordt uitgenodigd tot kennis van Hem om zo tot het geluk te komen (§15).²⁴⁷

Wat doen mensen met deze uitnodiging van God? Wij zijn echter door verblinding afgestompt, ondanks het feit dat God Zichzelf zo duidelijk aan ons heeft gemanifesteerd, aldus Calvijn (§16).²⁴⁸ We aanschouwen de werken, zonder op de Maker ervan te letten.²⁴⁹ En als we door gebeurtenissen ertoe gebracht worden om onze gedachten op God te richten (het kan niet anders, of iedereen overkomt dat wel eens, aldus Calvijn), vervallen we desondanks meteen tot de waanvoorstellingen van ons eigen vlees, als we toevallig enig besef van het goddelijk Wezen [*divinitatis alicuius sensum*] krijgen en bederven we met onze leugenachtigheid de zuivere waarheid van God.²⁵⁰ Dat is niet alleen de kwaal van eenvoudige en ongeleerde mensen, maar ook van hen die een scherp inzicht hebben als het om andere dingen gaat.²⁵¹ Waartoe leidt deze scheppingsmatige godskennis?

246. CO 1, 289: '(...) non ut audaci curiositate penetrare tentemus, ad excutiendam eius essentiam, quae adoranda potius est quam scrupulosius disquirenda; sed ut illum in suis operibus contemplerur, quibus se propinquum nobis familiaremque reddit, ac quodammodo communicat.'

247. Cf. CO 1, 289: 'Fatendum est igitur, in singulis Dei operibus, praesertim autem ipsorum universitate, non secus atque in tabulis depictas esse Dei virtutes; quibus in eius agnitionem, et ab ipsa in felicitatis possessionem invitetur universum hominum genus.'

248. Cf. CO 1, 290: 'Atqui quantacunque claritate et se et immortale suum regnum Dominus in operum suorum contemplatione repraesentet, qui tamen est noster stupor, ad tam perspicuas testificationes caeci semper hebesimus.'

249. Cf. CO 1, 290: '(...) praeterito autore, in operum aspectu desideat.'

250. Cf. CO 1, 290: 'Quod si quando istarum rerum ductu ac directione, ad Dei considerationem adigimur (quod omnibus evenire necessarium est) ubi temere divinitatis alicuius sensum concepimus, extemplo ad carnis nostrae deliria delabimur, ac puram Dei veritatem nostra corrumpimus vanitate.'

251. Cf. CO 1, 290: 'In eo quidem dissimiles, quod quisque sibi privatim aliquid peculiaris erroris accersit; in hoc tamen simillimi, quod ad unum omnes ab uno vero Deo ad prodigiosa nugamenta deficiamus.'

Als we het slot van Calvijns betoog (§17) op dit punt analyseren, dan zouden we kunnen concluderen dat ze nergens meer toe leidt. Immers:

Alle lampen die voor ons in het bouwwerk van de wereld zijn aangestoken om de roem van de Maker in het licht te stellen, verspreiden hun licht kennelijk tevergeefs. Ze bestralen ons van alle kanten, maar ze kunnen ons van zichzelf geenszins op de juiste weg leiden.²⁵²

Meteen daarna zegt Calvijn dat het onzichtbare goddelijke Wezen wel in zulke zichtbare dingen aanschouwelijk wordt voorgesteld, maar dat wij dit met onze ogen niet kunnen aanschouwen, als die niet krachtens een innerlijke openbaring van God door middel van het geloof verlicht worden.²⁵³ Verderop, in §18, zegt Calvijn ten slotte: 'We zwerven overal heen en slaan dwaalwegen in, terwijl alles ons de goede weg aanwijst.'²⁵⁴ Dergelijke uitspraken duiden erop dat mensen God via de schepping niet meer leren kennen. Daarmee vormen ze onmiskenbaar een argument voor een barthiaanse uitleg: er is wel een universele openbaring, maar geen corresponderende godskennis meer. Toch doet Calvijn in deze context uitspraken die laten zien dat hij blijft rekenen met een blijvende bemiddeling van godskennis door Gods manifestatie in de geschapen werkelijkheid. Zo zegt hij onder verwijzing naar Romeinen 1,19 het volgende:

Waar Paulus verklaart dat hetgeen van God kenbaar is, uit de schepping van de wereld verstaan wordt, dan bedoelt hij daarmee ook niet een openbaring die door mensen geheel doorzien kan worden. Nee, hij laat juist zien dat zij *niet verder gaat dan nodig is* [curs. van mij, AJK] om de mensen elke mogelijkheid om zich te verontschuldigen te ontnemen.²⁵⁵

Blijkbaar rekent Calvijn niet alleen met een basaal godsbesef, maar ook met een blijvende mogelijkheid om uit de schepping godskennis (namelijk: kennis van Gods bestaan) af te leiden.²⁵⁶ Dit is te meer opmerkelijk, daar de strekking van zijn betoog is om te laten zien dat onze ogen door het geloof verlicht moeten worden om Gods aanwezigheid echt op te merken. De scheppingsmatige godskennis

252. CO 1, 290: 'Ergo frustra nobis in mundi opificio collucent tot accensae lampades, ad illustrandam autoris gloriam: quae sic nos undique irradiant, ut tamen in rectam viam per se nequaquam possint perducere.'

253. Cf. CO 1, 291: '(...) invisibilem divinitatem repraesentari quidem talibus spectaculis, sed ad illum perspicendum non esse nobis oculos, nisi interiore Dei revelatione per fidem illuminentur.'

254. CO 1, 291: '(...) palantes aberramus, quum omnia rectam viam demonstrent.'

255. CO 1, 291: 'Neque Paulus, ubi tradit patefieri quod cognoscendum est de Deo ex mundi creatione (Rom. 1,19), talem manifestationem designat, quae hominum perspicacia comprehendatur; quin potius eam ostendit non ultra procedere, nisi ut reddantur inexcusabiles.'

256. Cf. Van der Kooi, *Als in een spiegel*, 83: 'De opmerkingen over de onvruchtbaarheid van de kennis uit de natuur zijn dus niet het enige waar men conceptueel mee te maken heeft. Calvijn gaat uit van een zeer gedifferentieerde werkzame tegenwoordigheid van God en ook dit moet conceptueel plaats krijgen. Het kan alleen begrepen worden als men verdisconteert dat God langs vele wegen de mens, ook in zijn rebellie en afwending, blijft uitnodigen en aan hem blijft trekken.'

reikt niet verder dan nodig is, aldus Calvijn: ze dient om de mensen elke mogelijkheid om zich te verontschuldigen te ontnemen, en leidt dus niet (meer) tot het behoud. Maar het feit dat mensen zich niet voor God kunnen verontschuldigen, en daardoor moreel verantwoordelijk zijn, veronderstelt wel een bepaalde mate van scheppingsmatige godskennis. We herkennen de redenering vanuit de Romeinencommentaar: uit de schepping weten we dat er een God is, maar om te weten wie Hij is, hebben we sinds de zondeval een andere bron nodig, namelijk de Bijbel. Vandaar dat Calvijn zegt, in een zin die we al eerder in de *Instruction* tegenkwamen (§20):

Tot het Woord, zeg ik, moet men komen; daarin wordt God ons aan de hand van Zijn werken naar waarheid en naar het leven beschreven, want die werken worden niet afgemeten aan ons verdorven oordeel, maar aan de maatstaf van de eeuwige waarheid.²⁵⁷

Het gaat Calvijn in de *Institutie* vooral om de vraag hoe we betrouwbare godskennis krijgen. Deze krijgen we alleen door de Bijbel, en daarmee: door het geloof. Deze godskennis wordt door Calvijn ware kennis genoemd. Daarmee wordt echter niet alle scheppingsmatige godskennis gediskwalificeerd. Hoewel wij uit onszelf geen zuivere en heldere kennis van God meer kunnen krijgen, blijft een basaal godsbesef, dat enerzijds is ingeschapen en anderzijds door de imposante structuur van de schepping wordt opgeroepen. Het gaat hierbij niet meer om ware kennis in de zin van soteriologische godskennis, maar wel om (resten van) kennis van de ware God. Zonder deze kennis zou de mens zich voor zijn onwetendheid kunnen verontschuldigen en zou hij tegelijk minder dan de dieren worden. Door deze kennis wordt dus zowel de menselijke verantwoordelijkheid alsook de humaniteit gewaarborgd.

7.5.3 *Institutie* (1559)

In 1559 voert Calvijn zijn laatste grote revisie van de *Institutie* door. Naast de vele toevoegingen blijkt dat Calvijn de compositie van zijn werk verandert door passages uit eerdere edities op een andere plaats in te voegen. Voor ons onderzoek richten we ons op de eerste hoofdstukken van de “nieuwe” *Institutie*. Calvijn voegt hier verschillende elementen aan zijn betoog toe. Juist deze toevoegingen zijn in het Calvijnonderzoek veelal discussiepunten geworden. We inventariseren de belangrijkste toevoegingen.

Allereerst werkt Calvijn het begrip *godskennis* verder uit, met behulp van de verbinding van *religio* en *pietas*, die we reeds in de *Instruction* en in de *Institutie* (1539) tegenkwamen. Daarnaast maakt Calvijn het onderscheid tussen een twee-

257. CO 1, 293: ‘Ad verbum, inquam, est veniendum, ubi probe, et ad vivum, nobis a suis operibus describitur Deus: dum opera ipsa non ex iudicii nostri pravitae, sed aeternae veritatis regula aestimantur.’ Zie §6.3 voor het citaat in de *Instruction*.

voudige godskennis [*duplex cognitio Dei*] meer expliciet. Deze is in het Calvinonderzoek, al dan niet terecht, opgevat als een formalisering van de verhouding tussen de natuurlijke en de bijzondere godskennis. In dit verband gebruikt Calvin ook de woorden ‘si integer stetisset Adam’, een zinsnede waar vooral Barthiaanse Calvininterpreten herhaaldelijk naar verwijzen, te beginnen met Barth zelf in *Nein!*.²⁵⁸ De belangrijkste toevoeging (althans: in het kader van het onderzoek naar artikel 2) is de brilmetafoor, zoals die door Calvin in *Inst.* I.6.1 wordt geïntroduceerd. Deze heeft in de receptiegeschiedenis van artikel 2 gediend om de actuele leesbaarheid van het Boek der Natuur te bepalen: het is door de zondige verblinding van de mens onleesbaar zonder de bril van de Bijbel, maar voor de gelovigen wordt het met behulp van deze bril opnieuw leesbaar.

Welk licht werpen deze toevoegingen op de uitleg van artikel 2? Onze onderzoeksstrategie is als volgt: we analyseren de hierboven genoemde toegevoegde passages uit de editie-1559. Daarbij vragen we ons af hoe deze passages zich verhouden tot datgene wat we in de *Institutie* van 1539 en in de Romeinencommentaar hebben gevonden.

Een eerste belangrijke wijziging ten opzichte van de eerdere edities van de *Institutie* is het gedeelte dat in de definitieve tekst *Inst.* I.2 is geworden.²⁵⁹ Calvin formuleert hier de inhoud en het doel van het kennen van God.²⁶⁰ Onder godskennis verstaat Calvin

de kennis waardoor wij niet alleen beseffen dat er een God is [*aliquem esse Deum*], maar ook begrijpen dat het voor ons van belang is, dat het tot Zijn eer strekt en dat het dienstig is om kennis over Hem te bezitten.²⁶¹

Calvin zet hiermee hoog in: het gaat niet slechts om een vaag godsbesef, maar

258. Zie Barth, *Nein!*, 45: ‘Der alles verheerende Fehler in Brunners Calvininterpretation besteht darin, daß er in erstaunlicher Selbstverständlichkeit und Folgerichtigkeit gerade die entscheidenden Klammern in denen Calvin von der natürlichen Gotteserkenntnis redete, weggelassen hat: das si integer stetisset Adam, das sie zu einer hypothetischen Möglichkeit macht (...).’ Zie voor een verdere uitwerking van Barths Calvininterpretatie P. Barth, *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin*, München 1935. Het boek van Peter Barth is, behalve een reactie op Brunners Calvininterpretatie in *Natur und Gnade*, ook een kritische reactie op de dissertatie van Brunners leerling G. Gloede (*Theologia Naturalis bei Calvin*, Stuttgart 1935). Hoewel ook het Brunner-kamp erkende dat de scheppingsmatige godskennis door de zonde is geproblematiseerd, is er hier wel sprake van een positievere waardering van de natuurlijke godskennis. Cf. bijvoorbeeld Gloede, *Theologia Naturalis bei Calvin*, 301: ‘Also ein Wissen um das “Das” Gottes ist vorhanden, die Verirrung beginnt beim “Wie”. (...) ein grundlegendes Wissen ist vorhanden, daß aber durch die Schuld der Sünde verzerrt wird.’

259. De lay-out van *Inst.* I.2.2 in de *CO* wekt de indruk dat het hier uitsluitend om nieuw materiaal gaat. In werkelijkheid bestaat deze paragraaf voor het grootste deel uit oud materiaal, nl. §6 en §9 uit de editie-1539.

260. Cf. het opschrift boven *Inst.* I.2: ‘Quid sit Deum cognoscere, et in quem finem tendat eius cognitio.’

261. *CO* 2, 34: ‘Iam vero Dei notitiam intelligo, qua non modo concipimus aliquem esse Deum, sed etiam tenemus quod de eo scire nostra refert, quod utile est in eius gloriam, quod denique expedit.’ De vertalingen zijn voor een deel ontleend aan de uitgave van de *Institutie* van C.A. de Niet (Houten 2009).

om kennis van God, met wie mensen persoonlijke omgang kunnen hebben. Dit blijkt tevens uit wat Calvijn hier meteen op laat volgen: 'We zullen natuurlijk niet kunnen beweren dat God in de eigenlijke betekenis van het woord wordt gekend, als er geen sprake is van godsdienst [*religio*] en vroomheid [*pietas*].'²⁶² Ware godskennis is voor Calvijn duidelijk omgangskennis. Dit blijkt ook uit de polemisch getoonzette opmerking, even verderop, dat het onvruchtbaar is om alleen maar de vraag aan de orde te stellen wat God is. Het is veel belangrijker om te weten hoedanig Hij is en wat met Zijn natuur overeenkomt.²⁶³ Deze standpuntbepaling ten opzichte van *quid sit Deus* en *qualis sit Deus*, evenals de directe verbinding van godskennis met *religio* en *pietas*, is van groot belang voor het vervolg van Calvijns betoog over godskennis.²⁶⁴

Ondanks deze hoge inzet is het besef dat er een God is [*aliquem esse Deum*] voor Calvijn niet irrelevant geworden. *Inst.* I.2.1 kan (evenals *Inst.* I.1) gelezen worden als een methodische verantwoording van de opzet van de *Institutie*, in elk geval van boek I en II. Godskennis begint niet met kennis van de Verlosser, maar met de kennis van de Schepper, aldus Calvijn. Daarom gaat deze in de behandeling voorop. Oorspronkelijk was deze kennis zelfs voldoende om God te kennen. Calvijn spreekt in dit verband over 'de eerste en enkelvoudige [*prima illa et simplici*] vorm [van godskennis], waartoe de oorspronkelijke natuurstaat ons had kunnen brengen, als Adam ongeschonden staande was gebleven.'²⁶⁵

Zoals gezegd hebben Barth *c.s.* op grond van 'si integer stetisset Adam' geconcludeerd dat de godskennis uit de schepping bij Calvijn door de zonde alleen een hypothetische mogelijkheid is.²⁶⁶ Het hoeft geen betoog dat dit verstrekkende consequenties heeft voor de interpretatie van *Inst.* I.3-I.5.²⁶⁷ De vraag is nu of Calvijn de scheppingsmatige godskennis na de zondeval inderdaad alleen in hypothetische zin opvat. De context waarin Barth de woorden 'si integer stetisset Adam' aanhaalt, is zijn vlammende pleidooi tegen iedere vorm van *theologia naturalis*, waarbij elk 'aanknopingspunt' wordt opgevat als een bedreiging voor de gratuïteit van het heil. De vraag is echter of dit hier aan de orde is. Wanneer het

262. *CO* 2, 34: 'Neque enim Deum, proprie loquendo, cognosci dicemus ubi nulla est religio nec pietas.'

263. Cf. *CO* 2, 34-35: 'Itaque frigidis tantum speculationibus ludunt, quibus in hac quaestione insistere propositum est, quid sit Deus; quum intersit nostra potius qualis sit, et quid eius naturae conveniat scire.'

264. Cf. Van den Hemel, *Tracing Circles*, 87: 'The idea that true knowledge departs from mere definition was a trope used by practically all of the sixteenth-century reformers, both catholic and protestant. The steriotype of scholastic reasoning and aristotelian logic was criticized by all reformers as dead, and instead the living knowledge of Scripture was widely propagated.'

265. *CO* 2, 34: 'Atque hic nondum attingo eam notitiae speciem, qua homines in se perdit ac maledicti Deum redemptorem in Christo mediatore apprehendunt; sed tantum de prima illa et simplici loquor, ad quam nos deduceret genuinus naturae ordo si integer stetisset Adam.' De Niet vertaalt het woord *simplex* met *zuiver*. We kiezen echter voor de meer letterlijke vertaling *enkelvoudig*, omdat hieruit duidelijk het karakter van deze godskennis blijkt: deze kennis is niet samengesteld [*duplex*] en wordt dus beschouwd los van de kennis van God de Verlosser.

266. Cf. Barth, *Nein!*, 45 en Koopmans, *De Nederlandse Geloofsbelijdenis*, 25.

267. Cf. T.H.L. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*, Grand Rapids 1959, 27: 'And this conditional phrase, as Karl Barth points out in *Nein!*, is definitive in the understanding of the early chapters (and indeed, of the first book) of the *Institutio*.'

gaat om de vraag of mensen God door de schepping voldoende leren kennen, dan zegt Calvijn inderdaad dat dit alleen geldt voor de situatie 'si integer stetit Adam'. Na de zondeval kunnen we met deze kennis, die door Calvijn als *simplex* wordt gekarakteriseerd, dat wil zeggen: onafhankelijk van de kennis van de Verlosser, niet meer toe. Ze leidt immers niet meer tot godsdienst en vroomheid. Calvijn zegt hiermee echter niet dat de scheppingsmatige godskennis door de zonde een farce is geworden. Bij de behandeling van de editie-1539 bleek dat Calvijn ook na de zondeval wel degelijk een basaal godsbesef kent, dat zowel is ingeschapen als door de zintuiglijke waarneming van de geschapen werkelijkheid wordt gevoed, hoezeer het ook door de menselijke zonde geproblematiseerd is en daarom niet voldoet aan Calvijns hoge definitie van godskennis, namelijk kennis verbonden met godsdienst en vroomheid. Het besef dat er een God is en dat Hij door ons gediend moet worden, wordt door Calvijn opgevat als overblijfsel (in zijn terminologie: *scintillae*) van de eerste en enkelvoudige godskennis, zo blijkt uit *Inst.* I.3-I.5. Dit is, gelet op de definitie van godskennis aan het begin van *Inst.* I.2.1, op z'n minst opmerkelijk te noemen. Op grond van de definitie hadden we immers verwacht dat Calvijn het scheppingsmatige godsbesef als niet meer ter zake doende achterwege zou laten, omdat het niet tot dienst aan God leidt. Dit gebeurt echter niet.

Dat niet alle godskennis opgaat in de kennis van de Verlosser, blijkt ook uit Calvijns methodische overwegingen ten aanzien van de behandeling van de leer van de godskennis. Het primaat van de kennis van God de Schepper blijft in de situatie na de zondeval gehandhaafd. Calvijn bereidt zijn keuze als volgt voor:

Want in de staat van verval waarin het menselijk geslacht nu verkeert, zal niemand God ervaren als zijn Vader, als de bewerker van zijn zaligheid of als hem hoe dan ook gunstig gezind tot het moment waarop Christus tussenbeide treedt om Hem met ons te verzoenen. Toch is het iets anders [*aliud tamen est*] om te ervaren dat God als onze Maker ons met Zijn kracht ondersteunt, ons met Zijn voorzienigheid regeert, ons met Zijn goedheid begunstigt en ons allerlei weldaden bewijst dan om de genade van de verzoening te omhelzen die ons in Christus wordt voorgesteld.²⁶⁸

In de huidige staat van verval is godkennis, in de zin van: kennis die met godsdienst en vroomheid is verbonden, alleen mogelijk door het geloof in Christus, aldus Calvijn. Toch erkent hij dat de kennis van God de Schepper een eigen plaats behoudt, naast de kennis van God de Verlosser:

Omdat de Here dus zowel in het werk van de schepping als in de hoofdlijn van de leer van de Schrift eerst als Schepper zonder meer verschijnt, en vervolgens in het

268. *CO* 2, 34: 'Nam etsi nemo iam, in hac humani generis ruina, Deum vel patrem, vel salutis autorem, vel ullo modo propitium sentiet, donec ad eum nobis pacificandum medius occurrat Christus; aliud tamen est sentire Deum fectorem nostrum sua nos potentia fulcire, providentia regere, bonitate fovere, omnique benedictionum genere prosequi; aliud vero, gratiam reconciliationis in Christo nobis propositam amplecti.'

aangezicht van Christus als Verlosser, vloeit daaruit een tweevoudige kennis van Hem voort [*hinc duplex emergit eius cognitio*].²⁶⁹

Hiermee staan we voor de tweede genoemde kwestie: hoe moet de uitdrukking 'hinc duplex emergit eius cognitio' geïnterpreteerd worden? Gezien de context stellen we voor om het woord *duplex* met het eerder genoemde *simplex* te verbinden. Doordat de oorspronkelijke natuurstaat, die tot een *simplex cognitio* had geleid (*sc.* zonder de Bijbel en zonder de kennis van de Verlosser), verloren is gegaan, biedt de scheppingsmatige godskennis geen perspectief meer op het heil. Hiervoor is de kennis van God de Verlosser nodig. Tevens moet de kennis van God de Schepper worden gecorrigeerd door de bijbelse godskennis hieromtrent.²⁷⁰ Alleen zo ontstaat godskennis, zoals bedoeld in Calvijns definitie: verbonden met godsdienst en vroomheid.²⁷¹

Onze interpretatie van *duplex cognitio Dei* kunnen we illustreren aan de hand van de discussie tussen E.A. Dowey en T.H.L. Parker.²⁷² Volgens Dowey wordt de structuur van de *Institutie* door de tweevoudige godskennis bepaald.²⁷³ De kennis van God de Schepper en de kennis van God de Verlosser zijn twee per-

269. CO 2, 34: 'Quia ergo Dominus primum simpliciter creator tam in mundi opificio, quam in generali scripturae doctrina, deinde in Christi facie redemptor apparet, hinc duplex emergit eius cognitio.'

270. Hiermee wijzen we Berkhofs interpretatie van *duplex cognitio* af. Berkhof verstaat hieronder de kennis van God de Schepper uit de Bijbel en de kennis van God de Verlosser uit de Bijbel. De scheppingsmatige godskennis blijft hiermee echter ten onrechte buiten beschouwing. Zie Berkhof, 'Die Welterfahrung des Glaubens', 343. Zie verder §4.12. Cf. ook Calvijns terminologie 'tam in mundi opificio, quam in (...) Scripturae doctrina' in het citaat in de vorige noot. Tevens wijzen we de uitleg van F.H. Breukelman af, die *primum* definieert als *ante lapsum* en *deinde* als *post lapsum*. Bij deze uitleg, waarbij Calvijn in feite naar Barth wordt gemodelleerd, kan geen recht worden gedaan aan het feit dat Calvijn beide gezichtspunten juist bijeenhoudt door over een *duplex cognitio Dei* te spreken. Evenmin wordt inzichtelijk waarom Calvijn de kennis uit de schepping en die uit de hoofdlijn van de Bijbel met elkaar verbindt, en niet de hoofdlijn van de Bijbel met de soteriologische godskennis. Bijbelse godskennis *ante lapsum* heeft immers geen betekenis. Zie Breukelman, *Bijbelse Theologie* IV/1, 56.

271. Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 73, plaatst de tweevoudige godskennis theologiehistorisch in een breder perspectief: '[It] was hardly an idea unique to Calvin. Not only was it used by contemporaries of Calvin (such as Viret) and later Reformed theologians (including Polanus and Du Moulin); it probably also reflects the medieval Augustinian identification of the *obiectum theologiae* as God the Creator and Redeemer (Giles of Rome) or God the Creator, Redeemer, and Glorifier (Gregory of Rimini).' Hij noemt Bucer in dit verband niet; het is echter goed voorstelbaar dat Calvijns gebruik van de formulering *duplex cognitio* teruggaat op (invloed van) Bucer.

272. Zie voor een samenvatting van de discussie Breukelman, *Bijbelse Theologie* IV/1, 39-44, en Van der Kooi, *Als in een spiegel*, 84-85.

273. Dowey, *Knowledge of God*, 42: '(...) the really significant ordering principle of the *Institutes* in the 1559 edition is the *duplex cognitio Domini*, not the Apostles' Creed.' Cf. ook 41: 'From the point of view of the knowledge of God, which is the foundation of Calvin's theological writing [curs. van mij, AJK], Calvin's *Institutes* of 1559 contains two, not four divisions'. Volgens Dowey wordt de structuur van de *duplex cognitio* weliswaar pas in de editie-1559 helder, maar de idee van een tweevoudige godskennis is volgens hem al in de eerdere edities aanwezig. Zie 49: 'It is clear, then, that the two parts of knowledge of God, although not collected into separate "books" until the last edition, were always distinct in Calvin's mind.' Recent is deze opvatting verdedigd door S.J. Gabrill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, Grand Rapids 2006, 82

spectieven die in een dialectisch verband staan dat niet ten gunste van een van beide mag worden opgeheven.²⁷⁴ Calvijns theologie heeft volgens Dowey een soteriologisch middelpunt, maar dit is gerelateerd aan en vindt haar plaats te midden van niet-soteriologische elementen (zoals de schepping en de regering van deze wereld).²⁷⁵ Parker daarentegen is van mening dat Dowey hiermee de leer van de kennis van God de Schepper verandert in een universeel toegankelijke godskennis, terwijl de kennis van de Schepper volgens Parker exclusief geloofskennis is. Gods openbaring in de schepping vervult een positieve functie, aldus Parker. Echter: alleen in theoretische zin. Mensen zouden God zo kunnen kennen, als ze niet door de zonde verblind waren.²⁷⁶ Hiermee blijft buiten beschouwing dat *caecitas* bij Calvin vanaf de Romeinencommentaar een gradueel begrip is. Hoewel Parker Barth in dit verband niet met zoveel woorden noemt, wordt het hermeneutische kader voor zijn exegese duidelijk gevormd door Barths stelling dat godskennis door de schepping na de zondeval slechts een hypothetische mogelijkheid is. Pas met behulp van de Bijbel wordt de geschapen werkelijkheid weer een bruikbaar middel om godskennis te verkrijgen.²⁷⁷

Het hoeft geen betoog dat de waardering van *duplex cognitio* van beslissende betekenis is voor de interpretatie van Calvijns leer van de godskennis. Parker heeft een punt als hij zegt dat de scheppingsmatige godskennis bij Calvin leidt tot het feit dat niemand zich voor zijn ongeloof kan verontschuldigen. Ware godskennis, in de verbinding met *religio* en *pietas*, is niet verkrijgbaar buiten Christus om. Hier staat echter tegenover dat Calvin, anders dan de barthiaanse interpretatie wil doen voorkomen, geen enkelvoudige openbaringsleer kent, maar van de meervormigheid van Gods openbaring uitgaat, en dit leidt ook tot een *duplex cognitio Dei*. Ook als Gods manifestatie in de schepping niet leidt tot godskennis in de betekenis van Calvijns definitie uit *Inst.* I.2.1, en dus niet soteriologisch van aard is, is ze daarmee nog niet gediskwalificeerd. We kunnen hierbij denken aan de afleiding van Gods bestaan uit de geschapen werkelijkheid.²⁷⁸ We hoeven Dowey niet te

274. Zie over het gebruik van het begrip dialectiek E.A. Dowey, 'The Structure of Calvin's Theological Thought as Influenced by the Two-Fold Knowledge of God', in W.H. Neuser, *Calvinus Ecclesiae Genevensis Custos*, Frankfurt 1984, 138: 'By dialectic we mean here the interrelationships of elements of thought belonging to the same universe of discourse that can neither be stated in a continuous logical sequence, nor be systematically related to one another in a rationally consequent system – and yet, cannot be separated from one another or asserted as independently true propositions, without losing their proper meaning.' Zie ook Dowey, *Knowledge of God*, 238-242.

275. Zie Dowey, 'Structure of Calvin's Theological Thought', 137-138: '... there is an inherent dialectic within his soteriology by which it is related to and set within non-soteriological elements upon which it depends for its meaning.'

276. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*, 38-39: 'Theoretically, the revelation fulfils a positive function. God gives all men the opportunity of knowing Him, by manifesting Himself in His works. (...) Man could know God thus, if he were not blinded by sin.'

277. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*, 49: 'We must stress that, for Calvin, the *opera Dei* were a legitimate and valid means of the knowledge of God – if they were correctly interpreted by the Scriptures.'

278. Cf. Van den Hemel, *Tracing Circles*, 87: 'Mankind is brought to reflect on the existence of God therefore not just from Scripture, but also from reflection on the natural order.'

volgen in zijn stelling dat de *duplex cognitio* structuurbepalend is voor het geheel van de *Institutie*, om te erkennen dat ze wel de structuur aangeeft van Calvijns leer van de godskennis. Tevens delen we zijn opvatting dat de kennis van God de Schepper en de kennis van God de Verlosser ten opzichte van én in wederzijdse betrokkenheid op elkaar elk hun eigen plaats hebben.

De eigen plaats van de kennis van God de Schepper blijkt ook uit de elementen die Calvijn in 1559 aan zijn betoog toevoegt. Zo stelt hij bijvoorbeeld dat de wereld zoveel zij kan alle godskennis probeert af te schudden, maar dat het besef van Gods bestaan, dat mensen graag uitgedoofd zien, zijn kracht behoudt en telkens weer boven komt.²⁷⁹ Atheïsme is in Calvijns theologie nog duidelijk een randverschijnsel, dat onder het negatieve voorteken van de verdringing van Gods openbaring staat.

Ieder mens heeft dus volgens Calvijn een besef van Gods bestaan. Daarbij benadrukt hij dat er nauwelijks een op de honderd te vinden is die de kiem van godsdienst in zijn hart koestert en al helemaal niemand bij wie deze tot volle wasdom komt, laat staan dat ze op de bestemde tijd vrucht draagt. Alle mensen zijn van de ware kennis afgeweken, zodat er in de wereld geen werkelijke vroomheid meer overblijft.²⁸⁰ De scheppingsmatige godskennis is door de zonde dus niet meer toereikend, zo blijkt ook uit de passage die Calvijn aan het slot van *Inst.* I.5.12 toevoegt:

Hieruit blijkt echter dat als mensen slechts op natuurlijke wijze worden onderwezen, ze zich geen enkele zekerheid of betrouwbare dan wel heldere [kennis] eigen maken. Ze zitten vast aan grondslagen die een en al onzekerheid zijn, zodat ze een onbekende God aanbidden.²⁸¹

Er is dus wel actuele godskennis uit de geschapen werkelijkheid, zo stellen we vast, maar deze wordt door Calvijn geen ware kennis genoemd. Toch gaat het, ondanks alle onzekerheid die met deze kennis gepaard gaat, wel om (overblijfselen van) kennis van de ware God. Dit mag nogmaals blijken uit de beschouwingen die Calvijn wijdt aan het menselijke lichaam als toonbeeld van Gods wijsheid. Hij had hier reeds in 1539 naar verwezen.²⁸² Dit wordt in 1559 uitgewerkt. Als *mikrokosmos* ('wereld in het klein', een geliefde renaissance-uitspraak) is de mens een uitzonderlijk toonbeeld van Gods macht, goedheid en wijsheid, aldus Calvijn. God hoeft

279. Cf. *CO* 2, 37-38: 'Nam mundus (ut paulo post dicendum erit) omnem Dei notitiam, quantum in se est, excutere conatur, et eius cultum modis omnibus corrumpere. Hoc tantum dico, quum stupida, quam impii ad Deum spernendum cupide accersunt, durities in eorum animis tabescat, vigere tamen, ac subinde emergere quem maxime extinctum cuperent, deitatis sensum.'

280. Cf. *CO* 2, 38: 'Sicut autem omnibus inditum esse divinitus religionis semen experientia testatur, ita vix centesimus quisque reperitur qui conceptum in suo corde foveat, nullus autem in quo maturescat: tantum abest ut fructus appareat suo tempore (...) omnes tamen degenerant a vera eius notitia. Ita fit ut nulla in mundo recta maneat pietas.'

281. *CO* 2, 50: 'hinc tamen apparet, si naturaliter tantum edocti sunt homines, nihil certum, vel solidum, vel distinctum tenere; sed confusis tantum principiis esse affixos, ut Deum incognitum adorent.'

282. *CO* 1, 287.

daarom niet ver weg gezocht te worden.²⁸³ Om die reden kan Paulus volgens Calvijn Aratus citeren (Hand. 17,28): 'Want door ons met zoveel luister te bekleden, betuigt God dat Hij onze Vader is. Zo hebben ook de pagane dichters, krachtens het algemene gevoelen en doordat de ervaring hun als het ware de woorden in de mond legde, Hem de Vader van alle mensen genoemd.' Calvijn laat hier echter meteen op volgen: 'Toch zal niemand zich vanzelf en gewillig tot gehoorzaamheid aan God verplichten. Alleen wie Zijn vaderlijke liefde ervaren heeft, zal ertoe gebracht worden Hem wederkerig te beminnen en te dienen.'²⁸⁴ Dergelijke toevoegingen bevestigen het beeld dat we reeds vanuit de Romeinencommentaar en de *Institutie* (1539) hebben gekregen: er is een universele scheppingsmatige godskennis, die uit de schepping kan worden afgeleid.²⁸⁵ Deze leidt echter door de menselijke vervreemding niet meer tot ware godskennis in de zin van *quis* of *qualis sit Deus*.²⁸⁶

Calvijn benadrukt ook in de editie-1559 dat God niet in Zijn schepping opgaat. Naar aanleiding van gedichten van Vergilius laat hij zich kritisch uit over de gedachte van een universele wereldziel. In nog scherpere bewoordingen neemt hij afstand van de pantheïstische gedachte *naturam esse Deum* van Lucretius. Hoewel Calvijn erkent dat dit een vrome uitspraak kan zijn, zegt hij dat het een moeilijke en oneigenlijke manier van spreken is, omdat de natuur meer de door God voorgeschreven orde weerspiegelt. Het kan daarom kwalijke gevolgen hebben, aldus Calvijn, als we God zonder nader onderscheid laten opgaan in de gang van Zijn werken.²⁸⁷ Hoewel God zich in de aardse werkelijkheid manifesteert, gaat Hij er nooit in op.²⁸⁸

283. Cf. CO 2, 43: 'Ac proinde quidam ex philosophis olim hominem non immerito vocarunt μαζοζοομον, quia rarum sit potentiae, bonitatis et sapientiae Dei specimen, satisque miraculorum in se contineat occupandis nostris mentibus, modo ne attendere pigeat. Qua ratione Paulus, ubi admonuit, Deum palpando a caecis quoque posse deprehendi, mox procul quaerendum non esse adiungit (...).'

284. CO 2, 43: 'Unde et illud emergit quod ex Arato citat Paulus, nos esse Dei progeniem (Act. 17,28); quia tanta praestantia nos exornans, se patrem nobis esse testatus est. Sicuti etiam ex communi sensu et quasi dictante experientia profani poetae eum vocarunt hominum patrem. Neque vero se quisquam ultro et libenter Deo addicet in obsequium, nisi qui gustato paterno eius amore vicissim ad eum amandum et colendum illectus fuerit.'

285. Zie hierover ook Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, 17 (en verder *passim*) die wat betreft het gebruik van theïstische argumenten bij Calvijn tot een vergelijkbare conclusie komt. Zie ook Van den Hemel, *Tracing Circles*, 87, die over de reflectie van de natuurlijke orde zegt: 'These reflections on the natural order can be deduced argumentatively according to Calvin.'

286. Om die reden wijzen we Berkouwers uitleg van *Inst.* I.5 af. Het gaat in *Inst.* I.5 niet slechts om Gods manifestatie en om de kenbaarheid door Zijn openbaring, zonder daadwerkelijke godskennis. Er is bij Calvijn wel degelijk sprake van een, zij het fragmentarische en met dwaling vermengde, scheppingsmatige godskennis. Zie voor Berkouwers uitleg: Berkouwer, *De algemene openbaring*, 232.

287. Cf. CO 2, 45: 'En quid ad gignendam fovendamque in cordibus hominum pietatem valeat ieiuna illa speculatio de universa mente quae mundum animat ac vegetat. Quod etiam ex sacrilegis impuri canis Lucretii vocibus melius liquet quae a principio illo deductae sunt. Hoc vero est, ut procul facessat verus Deus quem timeamus et colamus, umbratile numen facere. Fateor quidem pie hoc posse dici, modo a pio animo proficiscatur, naturam esse Deum; sed quia dura est et impropria loquutio quum potius natura sit ordo a Deo praescriptus, in rebus tanti ponderis, et quibus debetur singularis religio, involvere confuse Deum cum inferiore operum suorum cursu, noxium est.'

288. Zie over de complexe verhouding van Calvijn tot de stoa: Schreiner, *The Theatre of His Glory*,

De derde toevoeging die we hier bespreken, is de zogeheten brilmetafoor, die door Calvijn in *Inst.* I.6.1 wordt geïntroduceerd. Kennis van God de Schepper krijgen we niet alleen door onze zintuiglijke waarneming. Er is, (naast dat van de schepping zelf, zo interpreteren we Calvijn), een ander en beter hulpmiddel nodig om ons de juiste weg naar de Schepper van de wereld te wijzen. En zo heeft Hij niet zonder reden het licht van Zijn Woord erbij gegeven, om zich daardoor tot behoud bekend te maken.²⁸⁹ Let wel, het gaat hier nog altijd om de kennis van God de Schepper. Over de kennis van God de Verlosser, als het tweede deel van de *duplex cognitio*, komt Calvijn pas immers in boek II te spreken. Toch valt hier al het woord *behoud* [*salus*]. Dit lijkt op het eerste gezicht inconsequent, maar bij nader inzien is het een duidelijke indicatie voor het karakter van Calvijns leer van de godskennis. Reeds in het voorgaande bleek voortdurend dat godskennis voor Calvijn relationeel van aard is. Het grote probleem van het scheppingsmatige godsbesef is immers dat de relatie van de mens met God ontbreekt, door de zondige vervreemding en de onkunde die daarvan het gevolg is, al rekent Calvijn tegelijk met een blijvend godsbesef. Als God een ander en beter hulpmiddel geeft, namelijk de Bijbel waarin God zich opnieuw als onze Schepper aan ons openbaart, dan doet Hij dit opdat we Hem wel voldoende leren kennen, dus: tot ons behoud. Opnieuw ligt het accent op de vraag hoedanig God is. Het hulpmiddel van de Bijbel is alleen niet voor alle mensen beschikbaar. God geeft het aan hen die Hij dichter bij zich wil hebben en met wie Hij veel vertrouwelijker wil omgaan, aldus Calvijn.²⁹⁰ Dit betreft allereerst het Joodse volk en vervolgens ook de christenen. In dit verband gebruikt Calvijn de brilmetafoor, die in de receptiegeschiedenis van artikel 2 veelvuldig terugkeert. We geven het citaat:

Het is net als bij bejaarden, mensen met een oogziekte en anderen die niet goed kunnen zien. Je kunt zulke mensen een nog zo prachtig geschreven boek voorhouden, ze zien dan wel dat er iets geschreven staat, maar ze zullen nauwelijks in staat zijn twee woorden achter elkaar te lezen. Pas als ze een bril opzetten, zullen ze met behulp daarvan kunnen gaan lezen wat er precies staat. Zo brengt de Schrift orde aan in wat er anders in onze geest her en der aan kennis van God verspreid ligt. Zij verdrijft de duisternis en laat ons helder de ware God zien.²⁹¹

17. Naast de ontlending van voor ons thema belangrijke ideeën als de *ordo naturae* als verwijzing naar God, is er immers bij Calvijn sprake van een duidelijke afwijzing van het pantheïsme en van de *fatum*-gedachte.

289. Cf. *CO* 2, 53: 'Ergo quanquam hominum ingratitude satis superque omni patrocínio spoliatur fulgor ille qui in coelo et in terra omnium oculis ingeritur, sicuti Deus, ut genus humanum involvat eodem reatu, cunctis sine exceptione numen suum delineatum in creaturis proponit, aliud tamen et melius adminiculum accedere necesse est.'

290. *CO* 2, 53: 'Atque hac praerogativa dignatus est quos voluit propius et magis familiariter ad se colligere.'

291. *CO* 2, 53: 'Nempe sicuti senes, vel lippi, et quicunque oculis caligant, si vel pulcherrimum volumen illis obiciat, quamvis agnoscant esse aliquid scriptum, vix tamen duas voces contexere poterunt, specillis autem interpositis adiuti distincte legere incipient: ita, scriptura confusam alioqui Dei notitiam in mentibus nostris colligens, discussa caligine liquido nobis verum Deum ostendi.'

De vraag is nu wat Calvijn hiermee wil zeggen. Doorgaans wordt deze troep in stelling gebracht tegenover de scheppingsmatige godskennis. In dat geval begint er in *Inst.* I.6 dus letterlijk en figuurlijk een nieuw hoofdstuk. Als we de tekst analyseren, blijkt echter dat Calvijn juist voortbouwt op wat hij in het vorige hoofdstuk heeft gezegd. Bij de interpretatie van de brilmetafoor is in de receptiegeschiedenis (stilzwijgend) uitgegaan van de onleesbaarheid van het Boek der Natuur. Dat zegt Calvijn echter niet. Hij zegt dat mensen met oogproblemen nauwelijks twee woorden achter elkaar kunnen lezen, al houdt men ze een nog zo prachtig geschreven boek voor. Pas met behulp van een bril kunnen ze precies lezen wat er staat. Dit wordt door Calvijn toegepast op het verkrijgen van godskennis. De Schrift brengt orde aan in wat in onze geest her en der aan kennis van God ligt verspreid. Dát er godskennis buiten de Bijbel bestaat, wordt hier dus *expressis verbis* gezegd. Het gaat hier echter om verwarde kennis [*confusam notitiam*]. Pas de bril van de Bijbel brengt orde in de kennis. We constateren opnieuw dat godskennis bij Calvijn altijd kennis van de ene God is. Daarom zitten er in de scheppingsmatige godskennis altijd waarheidselementen. Door de zonde is deze kennis echter gecorrumpeerd geraakt. In de metafoor van de ooglijder gezegd: we kunnen nauwelijks twee woorden achter elkaar lezen. Dit betekent in het licht van het voorgaande: we kunnen wel beseffen dat er een God is, maar niet meer wie of hoedanig Hij is.

De manier waarop Calvijn de metafoor van de bril (overigens in combinatie met de beeldspraak van een prachtig boek) gebruikt, laat dus zien dat er geen sprake is van een omkering van de kenorde. Bij de weergave van de receptie van artikel 2 bleek dat de verhouding tussen *Inst.* I.5 en I.6 bij A.D.R. Polman een probleem vormde.²⁹² Bij hem blijft de lezer zitten met de vraag wat de godskennis uit de schepping oplevert, juist omdat Polman wel tweërlei openbaring erkent, maar de kenorde na de zondeval omkeert: wij leren God pas kennen door de Bijbel, en daarna vinden we sporen van Gods aanwezigheid terug in de schepping. Op grond van een analyse van *Inst.* I.6.1 stellen we echter vast dat Calvijn geen tegenstelling creëert met *Inst.* I.5, maar er juist op voortbouwt.²⁹³ Hij zegt

292. Zie §4.6.

293. Behalve de interpretatie van A.D.R. Polman wijzen we ook de uitleg van G.C. Berkouwer op dit punt af. Volgens hem bedoelt Calvijn met de brilmetafoor te zeggen dat we God *alleen* met behulp van de Bijbel door het Boek der Natuur kunnen kennen. Zie Berkouwer, *De algemene openbaring*, 235. Zie hierover ook §4.9. Op dit punt verschillen we ook van mening met bijvoorbeeld Susan E. Schreiner. Hoewel zij laat zien dat de schepping volgens Calvijn openbaringswaarde heeft, is zij van mening dat dit sinds de zondeval alleen door de gelovigen inzichtelijk is. Zie Schreiner, *The Theatre of His Glory*, 117: 'Both Luther and Calvin (...) argued that one must stand in the right relationship to God in order to understand creation. After the Fall, humanity cannot understand either the mercy nor the anger of God through the contemplation of nature. For the unredeemed mind, the search of God in nature results only in idolatry.' Deze conclusie is op zichzelf terecht. Toch gaat er een nuance van Calvijns betoog verloren, omdat Schreiner op dit punt alleen het eindresultaat van de natuurlijke godskennis vermeldt. Het gaat bij deze kennis, hoewel ze fragmentarisch en niet heilzaam van aard is, wel om resten van de kennis van de *ware* God. Deze zijn echter door de zonde niet meer voldoende om God te leren kennen. Vandaar: wij leren God pas goed kennen met behulp van de Bijbel. Om die reden delen we Schreiners conclusie (121) ook niet, alsof de schepping haar functie als medium van

hiermee niet dat de schepping pas inzichtelijk wordt met behulp van de bril van de Bijbel, maar dat we God als Schepper pas goed leren kennen door de Bijbel, namelijk wie Hij is. Deze interpretatie heeft tevens gevolgen voor de waardering van het gebruik van de brilmetafoor als hermeneutische sleutel voor artikel 2. We constateren hier dat de omkerende interpretatie, behalve dat ze geen recht doet aan de structuur van artikel 2, ook geen recht doet aan de structuur van Calvijns betoog.

Voor een goed begrip van Calvijns betoog is het zoals gezegd van belang om vast te stellen dat het hier nog altijd gaat om de kennis van God de Schepper, nog niet om de kennis van de Verlosser. Deze kennis van de Schepper uit de Bijbel is echter wel duidelijker dan die uit de geschapen werkelijkheid. Leidde Gods bekendmaking in de geschapen werkelijkheid uiteindelijk tot de dienst van afgoden, uit de Bijbel leren we dat God, de Schepper van de wereld, aan de hand van betrouwbare kentekenen onderscheiden kan worden van de goden die mensen zelf hebben verzonnen.²⁹⁴ Door de Bijbel wordt de hemelse leer schriftelijk gefixeerd, zodat we niet meer afhankelijk zijn van de zintuiglijke waarneming. Alleen zo ontstaat betrouwbare godskennis, aldus Calvijn met een zin die we grotereels al eerder, zowel in de *Instruction* als in de *Institutie* (1539), tegenkwamen:

Het is dus duidelijk dat God voor allen die Hij ooit met vrucht heeft willen onderwijzen, Zijn Woord ter ondersteuning heeft aangewend, omdat Hij voorzag dat het beeld van Hem dat in de onovertroffen schoonheid van de wereld is ingedrukt, te weinig uitwerking zou hebben. Daarom moeten wij ook deze weg betreden, als wij er oprecht naar streven God te aanschouwen zoals Hij werkelijk is. Wij moeten dan, wil ik zeggen, tot het Woord gaan; daarin wordt God ons aan de hand van Zijn werken naar waarheid en naar het leven beschreven, want die werken worden daar niet afgemeten aan ons verdorven oordeel, maar aan de maatstaf van de eeuwige waarheid.²⁹⁵

De Bijbel is dus onmisbaar om tot betrouwbare kennis van God te komen. Hiermee wordt de scheppingsmatige godskennis echter niet gediskwalificeerd, zo bleek uit het voorgaande. Deze godskennis houdt immers het op zichzelf ware besef in dat er een God is. Dit besef is waar, omdat alle godskennis volgens Calvijn tot

Gods openbaring pas terugkrijgt bij de gelovigen. Wel is waar dat met de bril van de Bijbel Gods openbaring duidelijker wordt, maar niettemin houdt Calvijn staande dat er ook een universele natuurlijke godskennis is, die hoewel ze door de menselijke verblinding gefragmenteerd en door de menselijke geest geperverteerd is, toch zodanig is dat niemand zich op onwetendheid kan beroepen.

294. Cf. CO 2, 54: '(...) sed tantum quomodo ex scriptura discere conveniat, Deum, qui mundi creator est, certis notis ab omni commentitia deorum turba discerni.'

295. CO 2, 54: 'Quum itaque palam sit, Deum erga eos omnes quos unquam erudire cum fructu voluit, subsidium verbi adhibuisse, quod effigiem suam, in pulcherrima mundi forma impressam, parum esse efficacem provideret: hac recta via contendere expedit, si ad sinceram Dei contemplationem serio aspiramus. Ad verbum, inquam, est veniendum, ubi probe et ad vivum nobis a suis operibus describitur Deus, dum opera ipsa non ex iudicii nostri pravitae, sed aeternae veritatis regula aestimantur.'

één en dezelfde God moet worden herleid. Afgodendienst is immers een vervorming van de kennis van de ware God.²⁹⁶ De scheppingsmatige godskennis leidt echter niet meer tot ware kennis in de zin van: soteriologische kennis.

7.5.4 Conclusie

We vatten de resultaten kort samen. *Allereerst* blijkt dat Calvijn zijn leer van de godskennis in inhoudelijk opzicht vanaf 1539 niet ingrijpend heeft veranderd. Wat dat betreft wordt het consistente beeld, zoals dit uit de verschillende edities van de Romeinencommentaar bleek, bevestigd door het onderzoek naar de *Institutie*. Wel breidt Calvijn de behandeling van de leer van de godskennis in de editie van 1559 aanzienlijk uit.

Ten tweede: Hoewel de scheppingsmatige godskennis strikt genomen buiten de in de editie-1559 geformuleerde definitie van godskennis valt, erkent Calvijn niettemin de blijvende betekenis van het godsbesef en van de godskennis die via zintuiglijke waarneming uit de geschapen werkelijkheid kan worden afgeleid. Scheppingsmatige godskennis is daarom meer dan alleen een hypothetische mogelijkheid, zo stellen we tegenover de barthiaanse Calvijnterpretatie. Het gaat niet slechts om een niet meer te realiseren kenbaarheid, maar om daadwerkelijke godskennis. Zowel de structuur van Calvijns betoog in *Inst.* I.5 en I.6 alsook zijn spreken over een *duplex cognitio* en het gebruik van de brilmetafoor wijzen in die richting. God die Zichzelf door de Bijbel aan ons openbaart, ontmoeten we al eerder in de geschapen werkelijkheid. Uit de schepping kan Gods eeuwige kracht en goddelijkheid (dat wil zeggen: Zijn bestaan) immers worden afgeleid. Deze kennis is door de zonde verward geworden en daarom is ze onvoldoende voor het behoud. Om die reden kan Calvijn zeggen dat ze niet tot *ware kennis* in de zin van soteriologische kennis leidt. Het gaat niettemin wel om resten van kennis van de ware God. Daarmee kiest Calvijn, om met R.A. Muller te spreken, de middenweg tussen rationalisme en fideïsme.²⁹⁷

In dit verband merken we, *ten derde*, op dat Romeinen 1,19-20 zowel in de Romeinencommentaar als in de verschillende edities van de *Institutie* altijd wordt betrokken op een universele godskennis. In de *Institutie* fungeert deze tekst als een garant voor de erkenning van een bepaalde mate van godskennis, juist in de context waarin de scheppingsmatige godskennis als onvoldoende wordt gekenmerkt, omdat deze niet overeenkomt met Calvijns definitie waarin godskennis wordt verbonden met *religio* en *pietas*. Calvijn blijft rekenen met een bepaalde mate van godskennis, waardoor niemand zich op onwetendheid kan beroepen. Een bewijs

296. Op dit punt verschillen we van mening met E. van den Hemel, als hij zegt: 'It seems then, that all experience testifies that there is a God, but that this God is not necessarily the Christian God.' Zie Van den Hemel, *Tracing Circles*, 89. Volgens Calvijn is afgodendienst een verbastering van de kennis van de ware God. Al gebruikt hij hierbij woorden als *spectrum* en *phantasma*, het blijven wel hersenschimmen en gedachtespinsels die voortkomen uit de openbaring van de ene God. Deze God is voor Calvijn altijd de God van de Bijbel.

297. Muller, *Post Reformation Reformed Dogmatics* I, 271.

hiervoor is het feit dat alle mensen godsdienstig zijn. Calvijn verwijst hierbij naar Cicero's argument *e consensu gentium*. Doordat Calvijn uitgaat van een universele godsdienstigheid, staat de ontkenning van Gods bestaan onder het negatieve voorteken van de verdringing.

Hoewel we, *ten vierde*, bij Calvijn, anders dan bij Melanchthon, geen opsomming van godsbewijzen tegenkomen, vinden we ook bij Calvijn theïstische argumenten, zij het in bescheiden mate. Meer op de voorgrond staat echter het feit dat het bestaan van God op een intuïtieve manier uit de geschapen werkelijkheid kan worden afgeleid. Dit argument, dat Calvijn aan de stoïsche filosofie ontleent en dat we ook bij de andere behandelde reformatoren tegenkomen, behelst de inferentie van Gods bestaan op grond van de orde van de schepping. Door de waarneming ervan weten we dat God er is. Calvijn biedt op dit punt, zij het onder de voorwaarde dat de door God gestelde maat niet wordt overschreden, ruimte voor de vraag *quid sit Deus*. Hierbij gaat het niet, zoals in de theologie van de Sorbonne, om speculaties over Gods Wezen (dit betekent voor Calvijn juist een overschrijding van de door God gestelde grens), maar om de kennis van Gods eeuwige kracht en goddelijkheid.

Tegelijk benadrukt Calvijn, *ten vijfde*, voortdurend dat de scheppingsmatige godskennis door de zonde is geproblematiseerd. We denken een nieuwe god uit, zo zegt hij. Onze godsbeelden zijn slechts schaduwbeelden van de ware God. Met deze godskennis alleen komen we er niet uit, zo wordt Calvijn niet moe om te benadrukken. Vanuit dit perspectief gezien heeft de barthiaanse Calvijnterpretatie gelijk als gezegd wordt dat Calvijn geen *theologia naturalis* kent. Behalve het feit dat Calvijn dit begrip niet gebruikt, kent hij ook geen natuurlijke theologie als opmaat naar soteriologische godskennis. De bijzondere godskennis sluit niet naadloos aan bij de scheppingsmatige godskennis. En een *theologia naturalis* als menselijke denkconstructie, dus: in de betekenis van verlichtingsrationalisme, is een anachronisme en behoeft alleen al om die reden niet als een serieuze kandidaat te worden aangemerkt bij de interpretatie van de scheppingsmatige godskennis bij Calvijn. Maar ook de optie van een bijzondere godskennis die alleen maar bij de natuurlijke aansluit [*gratia perficit naturam*], hoeft niet serieus te worden genomen. Daarvoor is Calvijn te zeer overtuigd van het feit dat alleen de Bijbel soteriologische godskennis bemiddelt.

Ten slotte: Door de Bijbel leren mensen God zodanig kennen als nodig is voor hun behoud.²⁹⁸ Calvijn gebruikt in dit verband de brilmetafoor. Met behulp van de bril van de Bijbel kunnen mensen niet slechts enkele woorden lezen (een aanduiding voor de actuele betekenis van de scheppingsmatige godskennis, namelijk de kennis van Gods bestaan), maar zijn ze in staat om Gods boodschap te ontvangen (dat wil zeggen: niet alleen de kennis dat God is, maar ook wie en hoedanig

298. Zie voor deze opvatting én een verwijzing naar *Inst.* I.5 ook H. Jonker, *Over Jaspers' Metamorphose der Bijbelse Religie*, Amsterdam 1954, 92. Tegenover het uitsluitend transcendente godsbegrip van Karl Jaspers stelt Jonker: 'Daarentegen belijdt de Christelijke religie een God, die zich in al Zijn werken en in het bijzonder door het profetische Woord openbaart, zodat de gestalte als openbaringsmiddel verschijnt.' Jonker verwijst hierbij naar artikel 2.

Hij is). De brilmetafoor betekent bij Calvijn echter geen omkering van de kenorde: God wordt niet pas kenbaar in de schepping doordat mensen de bril van de Bijbel gebruiken. Gods bestaan kan ook zonder de Bijbel uit de schepping worden afgeleid. Alleen is deze kennis onvoldoende voor het behoud. Hiermee vormt het gebruik van de troep van de bril een parallel met Calvijns spreken over de menselijke verblinding, zoals we dit vonden in de Romeinencommentaar. Mensen zijn te blind om uit de schepping te weten wie God is, maar anderzijds zijn ze niet zo verblind dat ze zich voor hun ongelooft kunnen verontschuldigen wegens onwetendheid.

7.6 NGB ARTIKEL 2 IN DE CONTEXT VAN DE VROEGREFORMATORISCHE THEOLOGIE

In dit hoofdstuk hebben we belangrijke bouwstenen gevonden voor een auteursintentionele uitleg van artikel 2. We zijn nu in staat om de tekst in de context van de vroegereformatiorische theologie te plaatsen. Daarom inventariseren we nu aan de hand van de belangrijkste elementen van artikel 2 hoe in de (gereformeerde) protestantse reformatie over godskennis werd gedacht, om vervolgens per punt de resultaten met de door ons voorgestelde auteursintentionele interpretatie van artikel 2 te vergelijken. We richten ons op de vraag naar de scheppingsmatige godskennis (§7.6.1), op de boekmetafoor (§7.6.2), het design-argument (§7.6.3), de comparatief (§7.6.4) en de structuur van artikel 2 (§7.6.5). We sluiten af met enkele conclusies (§7.6.6).

7.6.1 *Scheppingsmatige godskennis*

Een eerste thema betreft de vraag of er volgens de vroegereformatiorische traditie scheppingsmatige godskennis bestaat. We hebben gezien dat de behandelde reformatoren niet alleen Gods openbaring in de schepping kennen, maar ook een hiermee corresponderende *cognitio naturalis*. Bij Calvijn konden we op dit punt zelfs een ontwikkeling traceren: in de *Instruction* was alleen sprake van Gods openbaring in de schepping, die echter door de menselijke verblinding niet meer tot een scheppingsmatige godskennis leidt. In de Romeinencommentaar en in de *Institutie* (vanaf 1539) blijkt Gods openbaring in de geschapen werkelijkheid ook tot een scheppingsmatige godskennis te leiden. Een contextuele uitleg van artikel 2 moet hier rekening mee houden.

De volgende vraag is dan, of deze kennis voor alle mensen toegankelijk is. We hebben gezien dat dit over de hele linie inderdaad het geval is. Op grond van de zintuiglijke waarneming (vooral van de ogen!) kunnen mensen tot het besef komen van Gods bestaan. De onzichtbare dingen van God, namelijk Zijn eeuwige kracht en goddelijkheid, worden uit de schepping van de wereld begrepen, als Zijn werken tenminste worden onderzocht, aldus Bullinger.²⁹⁹ Bucer stelt dat de mens

299. Cf. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam*, 18.

met behulp van zijn denkvermogen uit het bouwwerk van de wereld Gods eeuwige kracht en goddelijkheid kan afleiden.³⁰⁰ Volgens Calvijn worden we op grond van de geschapen werkelijkheid gewaar dat er een Godheid is.³⁰¹ Hij verwijst hierbij zelfs naar de ontdekkingen op het terrein van de natuurfilosofie. Degenen die de vrije kunsten hebben ingedronken of er zelfs maar iets van geproefd hebben, komen met behulp daarvan veel verder in het inzien van de geheimen van de goddelijke wijsheid, aldus Calvijn.³⁰² Hij voegt er vervolgens aan toe dat zelfs de eenvoudige en volstrekt ongeleerde mensen, die hun ogen als enige hulpmiddel hebben, niet onbekend kunnen zijn met de voortreffelijkheid van de goddelijke kunstvaardigheid. Deze openbaart zich immers vanzelf in de niet te tellen, maar toch zo heldere en goed opgebouwde verscheidenheid van de hemelse legermachten.³⁰³ Ook als Gods manifestatie in de schepping niet meer leidt tot godskennis in de betekenis van Calvijns definitie uit *Inst.* I.2.1, wordt deze daarmee nog niet als nutteloos terzijde geschoven. De latere Melanchthon formuleert, ten slotte, op grond van de zintuiglijke waarneming zelfs diverse theïstische argumenten.³⁰⁴

Bij de motivatie van de *cognitio naturalis* verwijzen de reformatoren zonder uitzondering naar Romeinen 1. Weliswaar was Bullinger in 1525 nog van mening dat Paulus niet over de godskennis van heidenen spreekt, enkele jaren later blijkt zowel uit de Romeincommentaar als uit de *Decades* dat er wel degelijk sprake is van een bemiddeling van godskennis buiten de Bijbel om. Bij Melanchthon, Bucer en Calvijn vinden we dezelfde uitleg van Romeinen 1,19-20. De wijze waarop Calvijn in zijn Romeinencommentaar het begrip *caecitas* uitwerkt, is een belangrijke indicator voor een nuancering in zijn leer van de godskennis ten opzichte van de *Instruction*. Doordat er nu een gelaagdheid in het begrip *caecitas* is aangebracht, kan Calvijn tussen verschillende vormen van verblinding differentiëren. Mensen zijn te blind om voldoende godskennis te krijgen, maar toch zijn ze niet zo verblind dat ze onwetendheid ten opzichte van God kunnen voorwenden. Eenzelfde gelaagdheid vinden we ook ten aanzien van de status van de scheppingsmatige godskennis. Deze leidt niet meer tot ware kennis, aldus Calvijn. Onder *ware kennis* moet in dit verband worden verstaan: kennis wie en hoedanig God is. Toch is de scheppingsmatige godskennis hiermee geen onware kennis geworden. Calvijn spreekt over verwarde godskennis. Hoewel er dus geen sprake is van ware kennis in de zin van: soteriologische godskennis, gaat het wel om (fragmentarische) kennis van de ware God, namelijk: kennis van Zijn eeuwige kracht en goddelijkheid.

We kunnen concluderen dat de vroegreformatorische invulling van het begrip *cognitio naturalis* niets heeft uit te staan met een *theologia naturalis* in barthiaanse zin. Natuurlijke theologie als project van een autonome menselijke rede ligt voor de vroegreformatorische theologie nog ver buiten het blikveld.

300. Cf. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 84^b.

301. Cf. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 31.

302. Cf. *CO* 1, 287.

303. Cf. *CO* 1, 287.

304. Cf. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 73.

Ten aanzien van de uitleg van artikel 2 kunnen we hierbij het volgende noteren. Het feit dat de schepping in de vroegreformatiorische traditie wordt beschouwd als een middel om godskennis te krijgen, is een belangrijk argument om in artikel 2 uit te gaan van een universele godskennis die via de schepping wordt ontvangen. Dat de Romeinentekst in het kader van een algemeen toegankelijke godskennis wordt geïnterpreteerd, is opnieuw van belang voor de uitleg van artikel 2. Het versterkt de aanname van een brede leesbaarheid van het Boek der Natuur, aangezien ook in artikel 2 aan Romeinen 1,19-20 wordt gerefereerd. Dit is weer een argument voor onze stelling dat het begin van artikel 2 niet slechts vanuit het perspectief van de gelovige gelezen moet worden, maar dat gelovigen hier een universele claim doen: alle mensen kunnen godskennis uit de schepping afleiden. Gezien de mate van compatibiliteit van de plaats van Romeinen 1 in artikel 2 met de manier waarop zij door Melanchthon, Bullinger, Bucer en Calvijn wordt gebruikt, is het niet nodig om met H. Berkhof over een *crux interpretum* te spreken.³⁰⁵

Het gaat bij de scheppingsmatige godskennis nadrukkelijk om de manifestatie van Gods eeuwige kracht en goddelijkheid, die tot een besef van Gods bestaan leidt. Het eerste deel van artikel 2 laat zich op eenzelfde manier lezen. De vraag *quis sit Deus* wordt in de reformatiorische traditie niet met de scheppingsmatige godskennis verbonden. Hiervoor is immers de Bijbel nodig. Om die reden kan de scheppingsmatige godskennis niet emanciperen tot genoegzame kennis wat het heil betreft.

Eén punt verdient op grond van het onderzoek naar de vroegreformatiorische theologie nog overweging. We hebben gezien dat Calvijn rekent met een blijvend basaal godsbesef. Hoewel het hierbij gaat om kennis van de ware God, spreekt hij toch niet over ware godskennis. Dit begrip wordt alleen gebruikt voor godskennis die met godsdienst en vroomheid is verbonden, en daarmee perspectief geeft op het heil. Vanuit het perspectief van Calvijns theologie is het daarom aan te bevelen om, meer dan in artikel 2 gebeurt, ten aanzien van het begrip *godskennis* te differentiëren: de scheppingsmatige godskennis kan dan benoemd worden als een godsbesef, terwijl de Bijbel godskennis bemiddelt.

7.6.2 Boekmetafoor

Een tweede punt betreft de boekmetafoor. Zoals we hebben gezien, vormt deze troop ten opzichte van de CG een toevoeging. We komen als gezegd in het volgende hoofdstuk op dit punt separaat terug, maar we stellen op grond van het onderzoek naar de vroegreformatiorische traditie nu al vast dat de troop ook voorkomt bij Bullinger en, zij het in mindere mate, bij Calvijn. Vooral het gebruik van de metafoor in Bullingers *Decades* is voor de interpretatie van artikel 2 van belang. Heidenen kennen God uit het grote Boek der Natuur, aldus Bul-

305. Zo Berkhof, 'Die Welterfahrung des Glaubens', 341-342.

linger.³⁰⁶ Het Boek der Natuur wordt door Bullinger dus niet opgevat in het kader van de godskennis van gelovigen! Dit is opnieuw een argument om de godskennis uit de schepping in artikel 2 niet te verenigen tot het perspectief van de gelovigen.

Een ander argument is het feit dat de troop in artikel 2 met Romeinen 1,19-20 wordt verbonden. Bij Bullinger functioneert de metafoor in eenzelfde context. In de vorige paragraaf zagen we reeds dat Romeinen 1 door de reformatoren univooc wordt uitgelegd in het kader van een universeel toegankelijke godskennis. Dit is opnieuw een belangrijk argument om de boekmetafoor niet geheel vanuit het perspectief van de gelovige te interpreteren.

7.6.3 *Design-argument*

In de derde plaats kunnen we vanuit de traditie iets zeggen over het feit dat het Boek der Natuur in artikel 2 wordt gekwalificeerd als een *prachtig* boek. De Brès maakt hier gebruik van een design-argument. We hebben gezien dat de vroeg-reformatorische traditie op dit punt nauw aansluit bij het stoïsche argument dat het bestaan van God uit het bouwwerk van de wereld kan worden afgeleid. In §5.3.3 kwamen we dit argument reeds tegen bij de behandeling van *Le Baston de la foy chrestienne*: geen mens is zo ruw van geest, zo vreemd van afkomst, of hij beseft, bij het opslaan van zijn ogen naar de hemel, uit de grootheid, de dynamiek, de inrichting, de stabiliteit, de nuttigheid, de schoonheid, de variëteit, de menigte en de mate van deze dingen dat er een bepaalde goddelijke natuur is.³⁰⁷

De Brès is hiermee bepaald geen eenling, zo is ons gebleken. Zo vonden we bij Melanchthon dat de rede op natuurlijke wijze tekenen en argumenten bezit, die verzameld zijn uit Gods werken in de gehele natuurlijke ordening.³⁰⁸ Het element van de *schoonheid* komt bij de andere reformatoren expliciet naar voren. Volgens Bullinger is de wereld een bewijs van de dingen van God, omdat ze door Gods macht en wijsheid is geschapen, door Zijn rechtvaardigheid en wijsheid wordt geregeerd en door Zijn goedheid prachtig en nuttig is.³⁰⁹ Ook Bucer spreekt, in navolging van Cicero, over de ordening en de schoonheid van de kosmos.³¹⁰ Calvijn noemt de structuur van de wereld en de prachtige ordening van de elementen in zijn Romeinencommentaar een eerste grond voor de veroordeling van de mens. Op grond hiervan zou de mens immers tot godskennis moeten komen.³¹¹ In *Inst.* I.6.1, ten slotte, combineert Calvijn de brilmetafoor met de beeldspraak van een prachtig boek. Blijkbaar beschouwt ook Calvijn deze wereld als een prachtig boek. Om meer dan enkele letters van het boek te kunnen lezen (dus:

306. Cf. Bullinger, *Decades* 3.1, 122.

307. [De Brès], *Le Baston*, 1.

308. Cf. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (1532), 73.

309. Cf. Bullinger, *In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam*, 18.

310. Cf. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 85^a.

311. Cf. Calvijn, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 29.

om niet alleen te weten *dat* God er is, maar tevens *wie* Hij is), is wel de bril van de Bijbel nodig, aldus Calvijn.

Het design van de geschapen werkelijkheid is dus een belangrijk argument om het bestaan van God (veelal op intuïtieve wijze) uit de schepping af te leiden. Als gezegd gaat het hierbij niet om heilzame godskennis (die valt immers onder de kennis wie God is), maar om de kennis van Gods bestaan, zoals deze in Gods eeuwige kracht en goddelijkheid openbaar komt. Ten aanzien van de interpretatie van artikel 2 hebben we hiermee opnieuw een belangrijk argument in handen om uit te gaan van een brede lezing van het Boek der Natuur.

7.6.4 *Comparatief*

We hebben gezien dat de comparatief in artikel 2 een belangrijke schakel vormt. Als verbinding tussen het Boek der Natuur en de Bijbel is ze zelfs cruciaal. Daarom vragen we vervolgens, hoe de relatie tussen het Boek der Natuur en de Bijbel in de vroegereformatiorische traditie wordt gelegd. Bucer en Calvijn spreken over een *duplex cognitio*: een godskennis uit de schepping, die niet tot het heil leidt en een godskennis uit de Bijbel, waardoor mensen worden behouden.³¹² Met E.A. Dowey hebben we Calvijns opvatting van *duplex cognitio* zo geïnterpreteerd, dat de kennis van God de Schepper en de kennis van God de Verlosser twee perspectieven zijn die in een dialectisch verband staan dat niet ten gunste van een van beide mag worden opgeheven. Niet alle godskennis gaat op in de soteriologie. Om Bucer te citeren: de ongelovigen kennen God en ze kennen Hem niet. Ze kennen Hem, zoveel als voldoende is dat ze gedwongen worden om zichzelf te veroordelen. Anderzijds kennen ze Hem niet, omdat ze Hem niet effectief kennen.³¹³ Godskennis uit het Boek der Natuur is dus wel kennis van de ware God. Ook Calvijn houdt dit staande, ondanks alle verbastering van de kennis. Tegelijk maakt hij duidelijk dat sinds de zondeval de Bijbel onmisbaar is om betrouwbare kennis van God te krijgen. Hieruit leren we God ook kennen tot ons behoud.

Terzijde merken we hierbij op dat ook de bijbelse godskennis niet alleen betrekking heeft op de heilskennis. Dit bleek al uit onze interpretatie van de zin *il se donne à cognoistre autant clairement aux hommes qu'il est de besoing en ceste vie & pour leur salut* in artikel 2. In §5.2.1 is voorgesteld om *en ceste vie* en *pour leur salut* nevenschikkend te lezen. Bij deze lezing gaat het dan niet om een verbinding van scheppingsmatige godskennis uit het Boek der Natuur en heilskennis uit de Bijbel. De woorden *en ceste vie* duiden juist op Gods bestaan, op Zijn werk in de schepping en de providentie, zoals dit door de Bijbel aan ons wordt geopenbaard. Vervolgens gaat het om de kennis, die nodig is voor het behoud, zoals uitgedrukt met *pour leur salut*. Met een dergelijke uitleg wordt recht gedaan aan de eigen betekenis van *en ceste vie*. We vinden nu opnieuw een parallel met

312. Cf. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 86^b en Calvijn, *CO* 2,34.

313. Cf. Bucer, *Metaphrases et Ennarationes*, 87^b-88^a.

Calvijns leer van de godskennis. De *duplex cognitio* wordt door Calvijn immers enerzijds opgevat als kennis van God de Schepper (die zowel door de schepping als door de algemene leer van de Bijbel wordt bemiddeld) en anderzijds de kennis van God de Verlosser. Dezelfde gelaagdheid vinden we in artikel 2 terug.

We keren terug naar de comparatief. De verhouding van beide boeken wordt in artikel 2 dus nader gespecificeerd door een vergelijkende trap. Omdat juist de comparatief het in de recente receptiegeschiedenis nogal moest ontgelden, is het belangrijk om na te gaan of De Brès hierin alleen staat. We hebben gezien dat de brilmetafoor, die Calvijn in *Inst.* I.6.1 gebruikt nogal eens tegen de comparatief in stelling is gebracht. Bij onze analyse van de betreffende passage is echter gebleken dat Calvijn in *Inst.* I.6.1 niet zegt dat de aanblik van de geschapen werkelijkheid op geen enkele manier meer tot godskennis leidt. Dit zou in tegenspraak zijn met wat Calvijn in *Inst.* I.5 heeft gezegd. Daar benadrukt hij immers dat ieder mens wel overtuigd moet raken van Gods bestaan, zodra hij zijn ogen opendoet. Wij mensen zijn echter als ooglijders en oude mensen, aldus Calvijn. Zelfs wanneer men hen een prachtig boek voor houdt, kunnen ze slechts enkele woorden achter elkaar lezen. Pas als ze een bril opzetten, kunnen ze lezen wat er precies staat. De bedoeling is duidelijk: Calvijn wil met de brilmetafoor duidelijk maken dat de vage en overal verspreide kennis (van Gods bestaan, zoals die ontvangen is door de zintuiglijke waarneming) door de bril van de Bijbel bij elkaar wordt gebracht. Door deze bijbelse openbaring wil God mensen dichter bij zich hebben en wil Hij veel vertrouwelijker met hen omgaan.³¹⁴ Het is goed mogelijk dat de comparatief in artikel 2 op een vergelijkbare manier wordt gebruikt als de brilmetafoor in de *Institutie*.³¹⁵

Nu we op dit punt zijn gekomen, kunnen we een discussie beslechten die we bij de weergave van de receptie van artikel 2 zijn tegengekomen. De brilmetafoor is immers door A.A. van Ruler en door J. Koopmans juist in stelling gebracht tegen de boekmetafoor en de comparatief in artikel 2. Calvijns brilmetafoor is volgens Van Ruler 'belangrijk zuiverder dan de formulering van artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis'.³¹⁶ Van Ruler maakt deze opmerking in zijn barthiaanse periode. Evenals Barth gaat hij er van uit dat er bij Calvijn geen enkele vorm van godskennis buiten de bijzondere openbaring bestaanbaar is. Hetzelfde geldt voor Koopmans, die stelt dat Calvijns brilmetafoor een beter alternatief vormt voor de comparatief om de feitelijke verhouding van de twee middelen weer te geven.³¹⁷ Op grond van onze analyse van de eerste hoofdstukken van Calvijns *Institutie* kunnen we nu zeggen dat Van Ruler en Koopmans een onterechte tegenstelling creëren tussen Calvijn en de NGB.

Tevens blijkt dat H. Berkhof een oneigenlijk verschil tussen De Brès en Calvijn creeërt door te stellen dat Calvijn nooit een verbinding van natuurlijke gods-

314. Cf. *CO* 2,53.

315. Cf. Van den Brink, *Als een schoon boec*, 12.

316. Van Ruler, *VW* II, 113. Zie §4.4.

317. Koopmans, *De Nederlandse Geloofsbelijdenis*, 26. Zie §4.5.

kennis en heilskennis zou nastreven, omdat daarmee de gratuïteit van het heil in het geding zou komen. De Brès zou Calvijn verkeerd hebben begrepen toen hij het Boek der Natuur en de Bijbel met behulp van een comparatief met elkaar verbond.³¹⁸ Deze opvatting vindt echter geen steun in de tekst van de *Institutie*, waar godskennis uit de schepping enerzijds en kennis van de Schepper en heilskennis door de Bijbel anderzijds door middel van de brilmetafoor op een vergelijkbare manier worden verbonden als De Brès in artikel 2 met behulp van de comparatief doet.

Een laatste overweging betreft de kwestie van de natuurlijke theologie. Bij de post-barthiaanse receptie vormde de comparatief de kroongetuige voor het bewijs dat er in artikel 2 sprake is van natuurlijke theologie. De vraag of de schepingsmatige godskennis een onderbouw kan vormen waarbij de genade kan aansluiten, een aanknopingspunt dus, wordt door geen van de behandelde reformatoren gesteld. Evenmin vinden we de opvatting dat de *theologia naturalis* kan dienen als een autonome onderbouw voor onze kennis van God. Er is daarom goede reden om te veronderstellen dat dit ook in artikel 2 niet het geval is. De comparatief is in dit verband juist cruciaal: zonder deze vergelijkende trap zouden beide middelen van godskennis immers wel in een concurrerende verhouding kunnen komen. Het gebruik van de comparatief laat in artikel 2 zien hoe de verhoudingen liggen: het Boek der Natuur bemiddelt alleen kennis van Gods bestaan. Om Gods gezicht te kennen, hebben we de Bijbel nodig. Alleen zo wordt soteriologische godskennis ontvangen.

7.6.5 *Structuur van artikel 2*

Bezien we nu nogmaals de structuur van artikel 2. In het overzicht van de post-barthiaanse receptie is immers gebleken dat de volgorde van artikel 2 doorgaans wordt omgekeerd. De noodzaak voor deze wijziging vond men als gezegd in de gedachte dat alle godskennis in artikel 2 geloofskennis zou zijn. Bij de analyse van artikel 2 is er al op gewezen dat een dergelijke uitleg geen recht doet aan de structuur van dit artikel. Die wordt immers duidelijk gemarkeerd met behulp van de woorden *le premier* en *secondement*.

Bij de behandelde reformatiorische theologen hebben we een dergelijke opvatting niet teruggevonden. De reden hiervoor is eenvoudig: men legt Romeinen 1,19-20 uit in de zin van een universele godskennis en men maakt daarbij meteen duidelijk dat voor voldoende godskennis de Bijbel nodig is. Er is vanuit het perspectief van de vroegere reformatiorische theologie dan ook geen dwingende reden om de structuur van artikel 2 om te keren. Niet alle godskennis blijft immers beperkt tot de gelovigen.

Vanuit het onderzoek van dit hoofdstuk blijkt tevens dat Calvijns brilmetafoor niet tegenover de comparatief in stelling gebracht kan worden. Dit vormde, zoals we gezien hebben, een belangrijk punt bij de postbarthiaanse omkering van

318. Berkhof, 'Die Welterfahrung des Glaubens', 345.

artikel 2. Het gebruik van Calvijns brilmetafoor ten gunste van een structurele wijziging van artikel 2 impliceert een interpretatie van Calvijns leer van de godskennis waarbij de schepping na de zondeval niet meer tot ware godskennis leidt. Een dergelijke interpretatie hebben we op grond van een analyse van de Romeinencommentaar en van de *Institutie* afgewezen. Bij Calvijn moet immers goed worden onderscheiden over welke kennis hij spreekt. Al is de definitie van godskennis aan het begin van *Inst.* I.2.1 belangrijk (het leeuwendeel van de *Institutie* gaat immers over deze kennis), toch is hiermee voor Calvijn niet alles gezegd. Ook de scheppingsmatige godskennis wordt door Calvijn *notitiam cognitio* genoemd. *Nous confessons le cognoistre* hoeft dus in het licht van de opvattingen van de reformatoren niet dwingend op geloofskennis te wijzen. Op grond van het onderzoek in dit hoofdstuk achten we het zelfs aannemelijk dat de godskennis uit het Boek der Natuur in een breder kader staat. Dat deze het karakter heeft van een geloofsuitspraak met een universele claim, vinden we ook bij Calvijn terug, zowel in de Romeinencommentaar als in de *Institutie*.

Dit is opnieuw een argument om niet alle godskennis in artikel 2 als godskennis van gelovigen te interpreteren. Op grond van de structuur van artikel 2 (met de rangtelwoorden *le premier* en *secondement* en met de comparatief) is er voldoende reden om dit artikel op een vergelijkbare manier te lezen als Calvijns *Inst.* I.5 en I.6. Vanuit vroegreformatorsch perspectief kunnen we daarbij opmerken dat een dergelijke lezing zelfs *common sense* is. Een interpretatie waarbij de structuur wordt omgedraaid, is eerder een novum.

7.6.6 Conclusie

Ten aanzien van een auteursintentionele interpretatie stellen we vast dat het onderzoek naar de leer van de godskennis bij Melanchthon, Bullinger, Bucer en Calvijn belangrijke argumenten heeft opgeleverd voor een contextuele uitleg van artikel 2. Alle elementen van artikel 2 konden herleid worden tot de vroegreformatorsche traditie. Daarmee is aannemelijk dat De Brès zich in zijn geloofsbelijdenis bij de gereformeerde reformatie aansloot. Een auteursintentionele uitleg van artikel 2 kan daarom niet om de vroegreformatorsche stemmen over godskennis heen.

Eén punt verdient nog nader onderzoek. De Brès voegt in artikel 2 de boekmetafoor toe. Deze troop heeft een lange en gecompliceerde geschiedenis, zo zal in het volgende hoofdstuk blijken. Ook in de tijd van de Reformatie was deze metafoor bekend. Zo gebruikt Bullinger haar in zijn *Decades* en ook Calvijn blijkt de troop te kennen, al gebruikt hij deze slechts zijdelings. De vraag die ons in het volgende hoofdstuk bezighoudt, is welk licht het gebruik van de boekmetafoor werpt op de voorgestelde interpretatie van artikel 2.