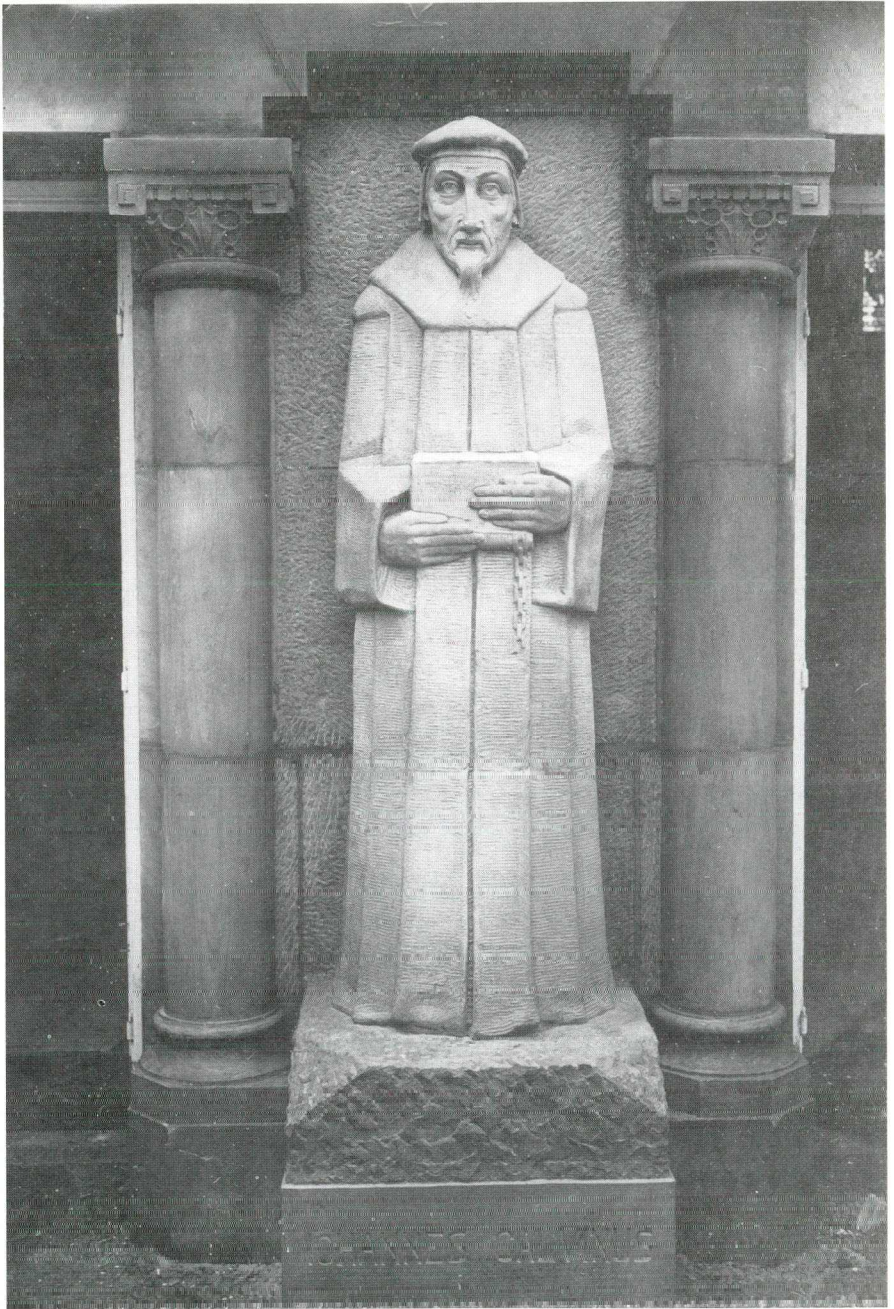


Prof.dr. A.J. Jelsma

De ziel van Calvijn

ORATIËS 13



De ziel van Calvijn

Enigszins uitgebreide tekst van
het afscheidscollege van

prof.dr. A.J. Jelsma

hoogleraar Kerkgeschiedenis aan de THUK van 14 september 1979
tot 1 september 1998

uitgesproken op vrijdag 11 september 1998.

Kamper Oraties 13

© 1998 Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in
Nederland, Kampen

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Jelsma, prof.dr. A.J.,

De ziel van Calvijn - Kampen: THU-Kampen. - (Kamper Oraties 13)
Afscheidscollege, Theologische Universiteit van de Gereformeerde
Kerken in Nederland te Kampen. - Met lit. opg.

ISBN 90-73954-33-9

NUGI 631

Trefw.: theologie

Omslag Hendriks - Kampen

DE ZIEL VAN CALVIJN

DE OMSTREDEN ZIEL

De keuze van het onderwerp

Welk onderwerp zal ik kiezen voor mijn laatste college als hoogleraar kerkgeschiedenis, vroeg ik me af, terwijl ik rondwaalde door het gebouwencomplex aan de Oudestraat, waar ik zoveel jaren gewerkt had. Op de binnenplaats stuitte ik op het beeld van Calvijn (1509-1564). Ik kreeg de indruk dat hij nog treuriger keek dan anders, wat verwijtend ook. Ik voelde hem denken. 'Zou je niet eens aandacht aan mij gaan schenken. Willibrord en Bonifatius, die flierefluiter Franciscus, Birgitta van Zweden met haar visioenen, de mysticus Juan de la Cruz, de quaker John Woolman, allemaal goed en wel, maar wanneer kom ik aan de beurt. Per slot van rekening heb ik meer dan iemand anders jouw traditie gestempeld.' Dat is ook zo, moest ik erkennen. Calvijn is in mijn colleges en publicaties maar weinig aan bod gekomen. Dus besloot ik mijn afscheidscollege aan hem te wijden. Ik las een groot aantal geschriften van hem. Ik las wat er over hem geschreven was. De ene auteur maakte hem voor een psychopaat uit, de andere tekende hem als een bijkans onfeilbare geloofsheld. Hij werd getypeerd als uitzonderlijk angstig, als een ijveraar, als iemand die niet tegen zijn verlies kon, als de reformator die zijn eigen visie aan Gods mening gelijkstelde, als het kind dat zijn leven lang naar erkenning hunkerde, als de man die grote waarde aan vriendschap hechtte en meer vijanden maakte dan wie dan ook, als de gewiekste retor die zijn argumenten rangschikte al naar het hem uitkwam, als de neoplatonische humanist, als de polemist met zijn scheldkannonades, als de onverzoenlijke vechtjas, als de menslievende reformator. En iedere auteur had een zekere mate van gelijk.

De sleutel

Uiteindelijk meen ik de sleutel gevonden te hebben, die mij toegang tot deze gecompliceerde persoonlijkheid verschaft. Wat Calvijn bovenal bezighield, was de vraag wat er na zijn sterven met zijn ziel gebeuren zou. Dat het leven op aarde niet veel voorstelt, moet hij zich al spoedig bewust geworden zijn. Zijn lichamelijke bestaan vond hij maar minnetjes, zoals aan zijn uiterlijk te zien is. Goed in zijn

vel heeft hij nooit gezeten. Ook innerlijk beleefde hij zichzelf als een banneling die genoodzaakt was zich in een armetierige verblijfplaats op te houden. Ik ken geen beter voorbeeld van een mens wiens innerlijk zo volledig met zijn uiterlijke omstandigheden overeenstemde. Zijn leven als vluchteling, als allochtoon, in een stad die hij verfoeide, vormde een weerspiegeling van zijn persoonlijkheid. Daarom accepteerde hij deze in feite bizarre situatie ook zo gelaten. Hij had natuurlijk best Genève kunnen verlaten, toen hij merkte hoeveel weerstand er tegen hem bestond. Maar zoals zijn ziel zich niet aan zijn lichaam onttrekken kon, zo kon hij niet uit Genève weg.

Ik geloof dan ook niet dat hij, zoals wel gesteld wordt, bovenal door angst bepaald werd.¹ Zo bang was hij niet. Hij was niet bang voor de dood; die betekende alleen verlossing van de beperkingen van het benepen lijf. Hij was niet bang voor andere mensen; die bleef hij met zijn intelligentie toch wel de baas. Hij was niet bang voor de toekomst; daar verwachtte hij niets goeds van. Hij was zelfs niet bang voor God. Aan zijn eigen uitverkiezing heeft hij eigenlijk nooit getwijfeld. Daarom kon hij dit leerstuk zo benadrukken. Zolang hij zich maar in Gods leerschool schikte, dus zijn soms tegenstribbelende lijf onder de duim hield en zijn dienst als reformator van Genève trouw vervulde, hoefde hij aan Gods eeuwige raadsbesluit niet te twijfelen. Wat hem bovenal bepaalde, was zijn ballingschap: vreemdeling in Genève, vreemdeling in zijn eigen lijf.

Ik ontdekte deze sleutel, toen ik mij bewust werd, hoe belangrijk juist die geschriften voor Calvijn waren, die in het kerkhistorisch onderzoek merkwaardig genoeg de minste aandacht gekregen hebben, namelijk de geschriften waarin hij het innerlijk van de mens, de ziel, tot hoofdthema gekozen had. Wat Calvijn schreef over de ziel en het voortbestaan van de ziel na de dood, biedt ons toegang tot de ziel van Calvijn zelf. Die stelling hoop ik in mijn betoog te kunnen bewijzen.

Methode

Het blijft natuurlijk de vraag of er over wiens of wier ziel dan ook kerkhistorisch iets zinnigs te zeggen valt. Ik meen van wel. Maar het is wel nodig bepaalde zekeringen aan te brengen. Een kerkhistoricus moet niet amateuristisch voor psycholoog gaan spelen. Dit neemt niet weg dat een historicus over een eigen instrumentarium beschikt om ook meer verborgen aspecten van een

persoonlijkheid naar voren te halen. Een vereiste is dan wel, dat van de betrokkene veel bekend is. Calvijn voldoet aan die voorwaarde.

Bij een veelschrijver als Calvijn dient men dan met name attent te zijn op publicaties die vanuit zijn positie niet voor de hand liggen, uitgaven die strategisch of materiëel van weinig belang zijn maar waaraan hij zelf om persoonlijke redenen grote waarde gehecht heeft, thema's die hem van jongsaf geïntregeerd hebben. Zulke werken onthullen meer over zijn persoonlijkheid dan de publicaties die in het kader van zijn functie noodzakelijk zijn. Maar ook die zijn van belang. In het taalgebruik van een veelschrijver als Calvijn zijn diverse lagen te onderscheiden. Woorden die om strategische of retorische redenen gekozen worden, onthullen minder dan uitschieters die eigenlijk niet in het betoog thuis horen. Soms worden argumenten of voorbeelden gebruikt die meer over de persoon van de auteur zeggen dan over het thema waarvoor zij dienen moeten.

Ik wil dit laatste met één voorbeeld verduidelijken. In zijn meest bekende en zeer strategische geschrift, de Institutie, beschrijft hij de treurigheid van de wereld waarin wij te leven hebben, dit ter ondersteuning van de woorden van Paulus, dat als wij alleen voor dit leven onze hoop op Christus gebouwd hebben, wij de beklagenswaardigste van alle mensen zijn.² Hij is het hiermee volledig eens en toont aan hoe ellendig zelfs het leven van alle bijbelse geloofshelden is geweest, terwijl zij toch op God vertrouwden en God hen ook ondersteunde. Op levendige wijze schetst hij alle gruwelen die zij te verstouwen kregen. Zo komt hij ook bij Noach uit. Wat was er zo ellendig aan diens leven? Terwijl de hele wereld onbekommerd genoot, moest hij met veel inspanning aan het knutselen slaan om een ark te bouwen. En als die ark dan eenmaal maandenlang op het water dobert, 'kan er niets onaangenamers zijn geweest dan dat hij zolang in de mest van al die dieren vrijwel ondergedompeld is geweest'.³ Je zou verwachten dat Calvijn de verdrinkingsdood van al die andere mensen als grootste ramp in het leven van Noach genoteerd had. Het zegt iets over het karakter van Calvijn dat hij dat timmeren en vooral die doordringende mestlucht zo rampzalig gevonden heeft. Afkomstig uit een intellectueel milieu, voorbestemd en opgeleid voor een intellectuele functie heeft hij kennelijk handenarbeid en het boerenleven als minderwaardig, als mensonwaardig beschouwd. De woordkeus lag volstrekt niet voor

de hand, want als Noach op die uitgestrekte wateren van één zaak geen last gehad kan hebben, dan was het wel mestoverschot.

Het voorbeeld maakt duidelijk, dat een analyse van zijn woordkeus en argumentatie ons in staat stelt aspecten van Calvijn op het spoor te komen, waarvan hij zichzelf misschien niet eens bewust is geweest. In principe is het mogelijk, zoals W.J. Bouwsma in zijn studie over Calvijn aangetoond heeft, op deze wijze een redelijk betrouwbare karakterschets van de Geneefse reformator op te bouwen, met andere woorden: de ziel van Calvijn bloot te leggen.

Het bestaan van de ziel

Dat er zo iets als een ziel bestond, was in de Europese cultuur sinds Plato en Aristoteles eeuwenlang onomstreden geweest. De meeste intellectuelen stemden met de mening van Plato in, dat de ziel over een eigen, immateriële substantie beschikte, die ook onafhankelijk van het lichaam kon bestaan en zelfs onsterfelijk was. De omschrijving van Aristoteles van de ziel als *forma substantialis*, als de wezensvorm van de materie van het lichaam, was eveneens gemeengoed geworden. Maar ook de van oorsprong Egyptische driedeling moet in Europa populair geworden zijn. Hierbij werd verondersteld dat bij het sterven in feite twee elementen uit het menselijk lichaam vrijkwamen; een ziel die toch op onzichtbare wijze met het lichaam verbonden bleef, en een geest die vrij als een vogel opvliegen kon. Alleen op die wijze laat zich de relikwieënverering verklaren. Terwijl men de vaste overtuiging kende dat de ziel of de geest van heiligen door God in de hemel opgenomen was, ging men er toch ook vanuit dat bij het lichaam of een deel ervan nog een bepaalde aanwezigheid hangen bleef. Dat de ziel van de mens over mogelijkheden beschikte die dieren niet kenden, bleek ook uit de volksverhalen waarin alleen mensen na hun dood aan het spoken sloegen. Verhalen van spokende koeien of honden treffen wij niet aan.

De in de middeleeuwen ontvouwde leer van het vagevuur berustte helemaal op de gedachte dat de kern van de mens, zijn eigenlijke wezen, zijn ziel na de dood in volle bewustzijn bleef voortbestaan en dan pas goed, bij het boeten voor de zonden, de nodige ellende te verstouwen kreeg. In West-Europa hield men zich intensief met fantasieën over het leven na de dood bezig. Bijna-dood-ervaringen waren in bepaalde perioden immens populair.⁴ In 1439 werd op het concilie van Florence de gangbare leer van het

vagevuur stevig verankerd. Dat de ziel na de dood bleef voortleven en bewustzijn bleef behouden, mocht niet betwijfeld worden. Dit werd op het vijfde Lateraans concilie in 1513 nog eens extra bezegeld. De ziel diende definitief als onsterfelijk beschouwd te worden.⁵

Dat zo'n uitspraak noodzakelijk was, bewijst op zich al, dat deze voorstellingen in de zestiende eeuw toch weer op de helling kwamen. Nieuwe theorieën werden ontwikkeld. Nieuwe hypothesen werden op hun waarde onderzocht. Op de Italiaanse universiteiten, en met name in de medische faculteiten, kreeg dit onderzoek nieuw elan, toen de ontleding van het menselijk lichaam als methode in het onderwijs aanvaard werd.⁶ Bij deze anatomische lessen werd uiteraard ook onderzocht, waar de menselijke ziel zich nu eigenlijk opgehouden kon hebben. De medici die zich met dit baanbrekende onderzoek bezighielden, kwamen tot steeds radicaler opstelling. Dit is dan ook de periode, waarin het spreekwoord opgeld begon te doen: ubi tres medici, duo athei, 'op elke drie medici tref je twee atheïsten aan'. Opgetogen trokken medici een vergelijkbare conclusie als de Russische ruimtevaarder Gagarin, die tijdens zijn ruimtereis God nergens tegengekomen was; zo hadden de medici in het menselijk lichaam geen ziel en zelfs geen plek voor de ziel kunnen vinden.⁷

Dit leidde doorgaans niet tot een ontkenning van het bestaan van de ziel. Over het algemeen bleef men de mening toegedaan, dat de mens een meerwaarde had ten opzichte van het dier, dat dieren daarom ook niet met dezelfde zorg bejegend hoefden te worden als mensen, dat God bij de schepping de mens iets extra's gegeven had dat bij andere levende wezens niet aangetroffen wordt. Reïncarnatietheorieën werden zelden ontwikkeld. Wel bleef er verschil van mening over de vraag of de ziel gelijktijdig met het lichaam gecreëerd werd (het creationisme) of dat de zielen al bij de schepping van de wereld ontstaan waren en ieder dus op zijn of haar beurt wachten moest om geboren te worden (het traducionisme). Die laatste veronderstelling liet de mogelijkheid open dat onze ziel enkel onderdeel van die ene geschapen wereldziel was. Sterven betekende in dat geval een terugkeer van de individuele ziel in het grote geheel, zoals een vonk terugvalt in het vuur. Dat kon als consequentie hebben dat bij de dood van het lichaam ook de ziel vergaat of in ieder geval niet langer bewust voortbestaat.

De ziel raakte dus in discussie. Medici, filosofen, theologen, zelfs synodes hielden zich ermee bezig. Ook voor Calvijn is dit een brandende kwestie geweest. Ik wil daarom in deze lezing nagaan, wat hij hierover geschreven heeft, wie hem hierbij voor de voeten liepen, maar ook waarom deze vragen hem al op opmerkelijke jeugdige leeftijd bezighielden. Dit brengt ons ongetwijfeld dichter bij de ziel van Calvijn zelf. Misschien biedt dit ons waardevol materiaal voor de bezinning over de ziel in onze tijd. Nog steeds wordt immers uitgegaan van de veronderstelling dat de menselijke ziel van groter waarde is dan die van een dier. Dus worden dieren met minder zorg behandeld en dienen zij alleen ter consumptie of voor vermaak. Nog steeds leven de meeste mensen in de veronderstelling dat er bij het sterven van de mens iets overblijft dat wij aan de genade van God toevertrouwen of kunnen raadplegen. Er worden zelfs therapieën ontwikkeld voor frustraties die onze ziel in een ander leven kan hebben opgedaan.

II

CALVIJN OVER DE ZIEL

Calvijn's leermeesters

In zijn opstel 'The Pursuit of Happiness: Calvin between Humanism and Reformation' somt Heiko A. Oberman drie autoriteiten op die de gedachtenwereld van Calvijn kwalijk beïnvloed hebben. Augustinus zou met zijn erfzondeleer verantwoordelijk zijn geweest voor het negatieve mensbeeld van Calvijn; de Stoa versterkte de onderdrukking van zijn gevoelsleven; en Plato vormde zijn geloof in de superioriteit van de ziel boven het lichaam.⁸

Calvijn had de ziel dus hoog. In zijn eerste publicatie, zijn commentaar op Seneca's *De clementia*, als hij 23 jaar oud is, wijdt hij al uit over de plaats die de ziel mogelijkwijs in het lichaam inneemt. Daarover bestond onder de oude Grieken al onenigheid, weet hij. Als mogelijkheden noemt hij: de hersenholte, het hersenvlies, de ruimte tussen de ogen, de borst, het hart of een gedeelte ervan, of het bloed. Dat inmiddels de medici van zijn tijd al die mogelijkheden allang onderzocht hadden, daarvan lijkt hij niet op de hoogte te zijn. In ieder geval acht hij het niet noodzakelijk hiervan melding te maken. Wel stemt hij met Seneca in, dat het lichaam niet meer dan als tijdelijk onderkomen en als slaaf van de ziel

beschouwd moet worden.⁹

De Psychopannychia

Twee jaar later wijdt hij zelfs een complete studie aan de vraag, wat er bij het sterven nu precies met de ziel gebeurt, de zogenaamde Psychopannychia.¹⁰ Hij bestrijdt hierin de opvatting, dat de ziel onlosmakelijk met het lichaam verbonden is en daarom met het sterven van het lichaam eveneens ophoudt te bestaan, of in ieder geval geen bewustzijn meer kent, en dat pas bij het Laatste Oordeel, als het lichaam opgewekt wordt, ook de ziel weer herleeft.

Het is volstrekt onduidelijk gebleven, waarom Calvijn zich in zijn allereerste theologische studie zo polemisch uitgesproken met dit onderwerp beziggehouden heeft. Ook in zijn tijd wekten de strijdlustige toon en het onderwerp verbazing. Gelijkgestemde zielen rieden hem publicatie nadrukkelijk af. Naar hijzelf beweerde, heeft hij op hun advies de tekst ook grondig herzien. Pas acht jaar later, in 1542, verscheen de eerste editie, met twee voorwoorden, uit 1534 en 1536, van zijn hand. Hierin probeerde hij uiteraard een motivatie voor dit werk te geven. Volgens hem hingen inmiddels alleen al in Frankrijk duizenden de theorie van de zielenslaap of de zielendood aan. Namen noemde hij niet. Het was hem alleen door gesprekken en op grond van pamfletten duidelijk geworden, hoezeer die opvatting als een kankergezwell voortwoekerde. Hij was ervan overtuigd dat deze ketterij 'uit de stront van de anabaptisten' voortgekomen was.¹¹

Voorstanders van de zielenslaap

Dat hij geen namen van eigentijdse auteurs vermeldde, mag opmerkelijk genoemd worden. Calvijn maakte doorgaans grondige studie van zijn onderwerpen. En er was inmiddels over een thema als de zielenslaap literatuur genoeg voorhanden. Op de Italiaanse universiteiten was deze mening namelijk gemeengoed geworden, zowel bij medici als filosofen. Al in 1516 had de filosoof Pietro Pomponazzi in een studie de onsterfelijkheid van de ziel onlogisch genoemd. Hij zag ziel en lichaam als een onscheidbare eenheid. Volgens hem was de leer van de onsterfelijkheid van de ziel vooral een uitvinding van politieke en geestelijke leiders geweest, die met behulp van de angst voor het hiernamaals de maatschappelijke orde in stand hoopten te houden.¹² Die visie had in Italië zoveel weerklank

gevonden, dat George Huntston Williams in zijn indrukwekkende studie over The Radical Reformation de leer van de zielenslaap typeren kon als 'the Italian counterpart of Germanic solafideïsme and Swiss predestinarianism'.¹³ Zoals de Duitse leer van de rechtvaardiging door het geloof alleen de theorie van de verdienstelijkheid van de goede werken uitholde, zoals de Zwitserse uitverkiezingsleer de kerkelijke sacramentsleer overhoop haalde, zo betekende de leer van de zielenslaap de doodsteek voor de leer van het vagevuur. Geen wonder dat deze laatste opvatting dan ook niet tot de medische faculteiten en de Italiaanse universiteiten beperkt gebleven is.

Ook Luther was er een voorstander van. Veel maakte het hem niet uit. Hij geloofde namelijk dat het Laatste Oordeel praktisch voor de deur stond. Lang kon de zielenslaap dus niet duren. En elke aanval op de idee van het vagevuur was hem welkom. Hiermee viel immers de bodem onder de aflaathandel weg. Dat dit catastrofale gevolgen voor de financiële inkomsten zou hebben, waren de kerkelijke autoriteiten zich ook heel goed bewust.

Dit werd in 1534, dus in hetzelfde jaar waarin Calvijn zijn geschrift over de zielenslaap schreef en zelfs in de plaats waar hij zich toen bevond, namelijk in Orléans, op potsierlijke wijze duidelijk. Bij haar sterven bepaalde een dame uit de meest gefortuneerde kringen van deze stad, dat voor haar geen dodenmissen opgedragen hoefden te worden. Zij geloofde namelijk niet langer in het vagevuur. Zij geloofde in de leer van de zielenslaap. Dit betekende voor de franciscanen in deze stad een financiële strop van betekenis. Dus haalden zij een non over om als spook op te treden. Weeklagend doemde zij van tijd tot tijd op in het kerkgebouw, roepend dat zij als lutheraan gestorven was en nu helse kwellingen had te ondergaan. Het bedrog werd echter ontdekt. Omstreeks die tijd en in die plaats bestreed de jonge Calvijn in zijn geschrift de leer van de zielenslaap. Geen wonder dat meermalen een samenhang tussen zijn boek en deze gebeurtenissen gelegd werd. In deze kwestie stond Calvijn op één lijn met de franciscaanse monniken.¹⁴

Calvijn noemde dus geen namen van tijdgenoten, maar bestreed in zijn pleidooi voor de onsterfelijkheid van de ziel wel een mening die zowel onder humanisten als protestanten inderdaad gemeengoed dreigde te worden. In dit eerste theologische geschrift toonde hij zich een krachtige verdediger van het traditionele rooms-katholieke standpunt. Dat kon toen ook nog. In dat jaar 1534 nam hij

nog aan de mis deel. Wel stond hij inmiddels kritisch tegenover de Rooms-Katholieke Kerk van zijn dagen. Kennelijk hoopte hij op dat moment, evenals andere evangelisch gezinde humanisten in Frankrijk, nog op een geleidelijke hervorming van de kerk. Hij hoopte dat de kerk in Frankrijk zich los van de paus zou maken, zoals dit omstreeks diezelfde tijd in Engeland gebeurde. In feite gedroeg hij zich als één van die mensen, die hij later vanuit Zwitserland zo fel als Nicodemieten aanvallen zou. Hij moet oprecht van mening geweest zijn dat de leer van de zielenslaap mensen onverschilliger, materialistischer maken zou, dat die leer hun angst voor het eeuwige oordeel verminderen zou, dat die leer een algemene hervorming blokkeren kon. Het moet voor hemzelf van essentieel belang geweest zijn te kunnen blijven geloven in de onsterfelijkheid van de ziel.

Calvijn's visie

De eerste versie van het werk is dus, afgezien van de twee inleidingen, niet bewaard gebleven. De uitgave zoals wij die kennen, is een bewerking die Calvijn in zijn protestantse fase geschreven heeft. Ook dan blijft hij dit kennelijk een belangrijk thema vinden, van zoveel gewicht zelfs dat hij de moeite neemt de tekst te herschrijven en enkele jaren later tot uitgave over te gaan. Wellicht zijn aanpak en argumentatie enigszins aan de nieuwe situatie aangepast. Hoewel hij zich ook nu nog veelvuldig op kerkvaders beroept, baseert hij zijn mening in deze versie toch vooral op bijbelteksten, zoals het verhaal van de rijke man en de arme Lazarus, een verhaal dat wij volgens Calvijn beslist niet als een gelijkenis mogen beschouwen; het is immers het enige verhaal waarin Jezus iemand bij name noemt. Wie van deze geschiedenis beweert, dat zij alleen maar een gelijkenis is, die maakt volgens Calvijn van Jezus een leugenaar, want mensen die verhaaltjes verzinnen liegen. Zoals bekend, was Calvijn ook een tegenstander van toneelspel.¹⁵

Calvijn gelooft dus in overeenstemming met de katholieke traditie en in de lijn van Plato in de onsterfelijkheid van de ziel. Hij is een creationist. De ziel beschouwt hij als het eigenlijke beeld van God, als een geschapen en toch, dankzij Gods uitverkiezing, onsterfelijke essentie. Daar ligt precies het onderscheid tussen de mens en het dier, meent hij. Wie de onsterfelijkheid van de ziel ontkent, stelt naar zijn overtuiging de mens gelijk aan het dier. De ziel van de mens verblijft slechts als een gast in het tijdelijke lichaam

en moet zich dan ook niet teveel door de impulsen en behoeften van het lichaam laten bepalen. Anders dan het lichaam is de ziel immers voor de eeuwigheid bestemd. Ook na de dood van het lichaam blijft de ziel bij volle bewustzijn. Een onvermijdelijk gevolg van zijn stellingname is, dat de leer van de opstanding uit de doden wel is waar niet ontkend wordt maar toch een ondergeschikte plaats in zijn denken inneemt.¹⁶

Nogmaals, met deze opvatting blijft Calvijn volstrekt binnen de traditie van de christelijke leer. De vraag blijft alleen, waarom Calvijn zich al op zo'n jonge leeftijd zo druk maakte over deze kwestie. Wat kon het hem schelen of na de lichamelijke dood de ziel alleen in sluimerende toestand of bij volle bewustzijn bleef voortleven. Wat kon het hem schelen als sommigen zelfs van mening waren dat de ziel zo onafscheidelijk met het lichaam verbonden was, dat de dood van het lichaam ook het einde van de ziel betekende.

Een enkele auteur legt verband met het sterven van Calvijn's vader in 1531. Deze confrontatie met de dood zou de voornaamste aanleiding geweest zijn. Hij wilde er niet aan dat zijn vader definitief dood was, dus ging hij met de felste bewoordingen die hij maar vinden kon de leer van de zielenlaap te lijf. Die verklaring vind ik niet overtuigend. Waarschijnlijker lijkt het mij dat hij een radicalisering van de reformatorische beweging en een groeiende onverschilligheid voor religieuze gevoelens vreesde. Het hinderde hem dat de algemene moraal in verval raakte, dat mensen zich zo ongegeneerd uitleefden, dat zij aan hun in zijn oog dierlijke lusten verslingerd raakten, dat zij de behoeften van hun lichaam zo weinig in toom wisten te houden. Mensen horen niet goed in hun vel te zitten. Als wij alleen voor dit leven onze hoop op God gesteld hebben, zijn wij de beklagenswaardigste van alle mensen. Wij horen ons niet thuis te voelen in dit ellendige bestaan. Mensen moeten zich hun ballingschap bewust blijven. Dit uitgangspunt verklaart ook, waarom hij in andere geschriften op dit thema bleef hameren.

Calvijn tegen de libertijnen

Het thema bleef Calvijn dus bezighouden, ook toen hij definitief voor de protestantse reformatie gekozen had. In 1545 publiceerde hij een venijnig geschrift tegen een aantal nu wel bij name genoemde figuren die naar zijn oordeel met goddeloze theorieën de aandacht probeerden te trekken en tot zijn ontsteltenis zelfs de gunst van

Marguerite d' Angoulême, de zuster van de Franse koning, hadden weten te bemachtigen. 'Libertijnen' noemde Calvijn hen, mensen die de illusie hadden vrij te zijn.¹⁷

Eén van hen, Quintin Thieffry, had hij omstreeks 1535 in Parijs ontmoet. Ook met de gewezen priester Antoine Pocque had hij contact gehad, toen deze in 1542 zijn toevlucht in Genève had gezocht maar deze stad weer had moeten verlaten. Zij ontkenen volgens Calvijn het voortleven van de ziel als een aparte, bewuste entiteit na de dood. Er is slechts één goddelijke ziel die alles draagt en vervult. Het is achteraf moeilijk vast te stellen, of zij inderdaad zo'n pantheïstisch spiritualisme aangehangen hebben. Hun geschriften zijn niet bewaard gebleven. Het is mogelijk dat Calvijn in zijn bestrijding consequenties uit hun ideeën getrokken heeft, die zijzelf nooit aanvaard zouden hebben.

Opnieuw moet de vraag gesteld worden, waarom Calvijn zoveel aanstoot aan een visie nam die ook al door Griekse filosofen als mogelijkheid geopperd was. Wat kon het hem schelen dat mensen hun ziel, hun diepste wezen, enkel als een vonk van het grote goddelijke vuur wensten te zien, en dat zij in de overtuiging leefden dat bij hun dood die vonk weer in het goddelijke al terugvallen zou. Hij vond die visie gevaarlijk, schreef hij, omdat hiermee het onderscheid tussen God en duivel, tussen goed en kwaad, tussen mens en dier uitgewist werd. Het kwam er dan ook niet meer op aan, hoe mensen leefden. Alle vrees voor Gods eeuwige oordeel zou wegsmelten, als mensen zich deze opvatting eigen maakten. Hij bleef het van het grootste belang vinden, als mensen zich ervan bewust bleven dat dit leven maar een kortstondige fase was, dat het eigenlijke, eeuwige leven in het volle bewustzijn van de onsterfelijke ziel pas na de dood beginnen zou. Dan zouden zij misschien behoedzamer leven. Zijn leven lang kon hij er niet goed tegen, als anderen er maar op los leefden, zonder zich om Gods eeuwige oordeel te bekommeren. Met Calvijn viel geen carnaval te vieren. Flierefluiters en losbollen hoefden op zijn sympathie niet te rekenen, zoals ook de inwoners van Genève soms tot hun ontzetting te verstaan werd gegeven.

Calvijn's ergernissen

Ook in zijn geschrift De scandalis bestrijdt Calvijn aanhangers van de leer van de zielenslaap of zielendood bij name. Ik vind dit werk één van de meest fascinerende en eigenlijk ook meest bizarre

geschriften die Calvijn geschreven heeft. Hijzelf heeft er grote waarde aan gehecht.¹⁸ In dit werk slaat Calvijn om zich heen, alsof hij door een muggenzwerm bedreigd wordt. Zijn uitgangspunt heeft hij genomen in het Jezuswoord: 'Zalig is wie aan Mij geen aanstoot neemt'.¹⁹ Dat zijn er maar weinig, meent Calvijn. Jezus is een steen des aanstoets en wil dat ook zijn. De meesten ergeren zich dan ook gruwelijk aan Jezus. Calvijn is er rotsvast van overtuigd, dat zijn opvattingen over uitverkiezing, erfzonde, Drieëenheid en de onsterfelijkheid van de ziel uitsluitend aan de bijbel ontleend zijn. Dus rekent hij ook zijn persoonlijke tegenstanders - en dat waren er inmiddels nogal wat - tot de mensen die zich aan het evangelie ergeren. Hij is zich bewust dat hij hen in dit geschrift wel heel erg hard aanpakt. Er moet druk op hen uitgeoefend worden, meent hij, 'opdat men uit de etter die eruit loopt, oordelen kan hoe het met deze mensen van binnen gesteld is'.²⁰

Het is hier niet de plaats om alle 'ergernissen' die Calvijn geconstateerd heeft op te sommen. Wel is het van belang te letten op de namen van een aantal tijdgenoten die hij in dit werk uitdrukkelijk vermeldt. Hoewel die in hun opvattingen onderling aanzienlijk verschillen, hebben zij toch het één en ander met elkaar gemeen: zij hebben Medicijnen gestudeerd en houden er eigenzinnige opvattingen op na. Het gaat om Agrippa von Nettesheim (1486-1533), François Rabelais (1490-1553) en Michael Servet (1511-1553).

Calvijn en de artsen

Het blijft een opmerkelijk feit dat Calvijn zo vaak in conflict gekomen is met mensen die een medische studie achter de rug hadden. Behalve de drie genoemden vermeld ik als de meest opvallende voorbeelden Hieronymus Bolsec (gest. 1584)²¹ en Giorgio Biandrata (1515-1588)²².

Ik beperk me nu tot de drie die Calvijn in zijn boek De scandalis bestreden heeft. Wat heeft hij tegen hen? Wat is volgens hem hun gemeenschappelijke noemer? Hij typeert hen als 'een soort cyclopen die leven alsof er noch hel noch hemel is. Op brutale wijze hebben zij het evangelie veracht. Tenslotte zijn zij tot zo'n waanzin vervallen dat zij niet alleen afgrijselijke Godslasteringen tegen Gods Zoon uitspuwen maar ook van mening zijn dat zij, wat het leven van hun ziel aangaat, van honden en varkens niet

verschillen. (...) Het heilige pand van het eeuwige leven hebben zij met duivelse brutaliteit belachelijk gemaakt en ontheiligd. (...) Zij zijn zo verdorven dat er voor hen geen hoop meer is. (...) Zij proberen de hele wereld met atheïsten te vullen. Deze ergernis moet dan ook bestreden worden. (...) Want hoe meer vrijheid deze vuile honden krijgen, om hun godslasteringen uit te spuwen, des te meer boevenstreken zullen zij uithalen. Terwijl zij tijdens een maaltijd gezellig met anderen keuvelen, bespotten en ondergraven zij de voornaamste punten van onze godsdienst. (...) Zij zijn erop uit, alle vrees voor God uit de harten der mensen te verdrijven. Ja, zij gaan zelfs zo ver te beweren dat alle godsdiensten enkel menselijke verzinsels zijn. (...) De hoop op het eeuwige leven zou alleen verzonnen zijn om simpele zielen met zoete woorden te paaien. De vrees voor het eeuwige oordeel functioneert volgens hen als de boeman voor kinderen.¹²³

Zoals uit deze citaten blijkt, ergert Calvijn zich vooral aan hun opvattingen over de ziel en het eeuwige leven. Dat verbindt deze mensen, meent Calvijn. 'Cyclopen' noemt hij hen, razende monsters met maar één oog, beperkt van inzicht dus. Zij wissen het onderscheid uit tussen de ziel van mensen en van beesten. Levensgenieters zijn ze, gezien hun voorkeur voor lekker eten en drinken. Zij geloven niet in een eeuwig oordeel. Zij beschouwen het geloof in een leven na de dood en daarmee ook de godsdienst zelf enkel als een product van menselijke verbeelding. De vraag is, in hoeverre Calvijn met deze typering gelijk gehad heeft. Kunnen de drie genoemde artsen over deze ene kam geschoren worden? Het lijkt mij de moeite waard hun werk op dit punt, zij het kort, te analyseren.

III

DE OMSTREDEN ARTSEN

Agrippa von Nettesheim²⁴

Agrippa von Nettesheim werd bij zijn leven al een legende. Erg honkvast was hij niet. In geen enkele stad kon hij het langer dan vier jaar volhouden. Hij studeerde aan de universiteiten van Keulen, Parijs, Pavia, Turijn en Dôle, volgde in Londen de lessen van John Colet, was stadsadvocaat van de Franse stad Metz waar hij het met opmerkelijk succes opnam voor een vrouw die door de inquisitie wegens hekserij was aangeklaagd, stond hier in nauw contact met

evangelisch gezinde figuren als Jacques Lefèvre d'Étaples (1455-1536), vestigde zich als arts in Genève waar hij al na een jaar burgerrecht kreeg, een voorrecht waarop Calvijn zo'n twintig jaar moest wachten, werd in Frankrijk lijfarts van de koningin-moeder Louise van Savoye, moest het land verlaten toen hij weigerde astrologische voorspellingen te doen ten behoeve van koning Frans I, week uit naar Antwerpen en bekleedde daar in dienst van de landvoogdes Margaretha van Oostenrijk de functie van historicus, vluchtte uit de Nederlanden weg toen de theologische faculteit van Leuven zich vernietigend over zijn geschriften uitsprak, ging opnieuw naar Keulen, om tenslotte in Grenoble te sterven. Al spoedig na zijn dood werd beweerd dat een demon hem steeds vergezelde in de gedaante van een zwarte hond die bij zijn sterven van verdriet in de rivier de Saône sprong. Die demon zou hem op de hoogte gehouden hebben van wat er overal op de wereld gebeurde.

Grote bekendheid kreeg hij met zijn geschrift De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium, dat hij in 1526 publiceerde en dat in diverse talen vertaald werd. Tijdgenoten stelden het op één lijn met de Laus stultitiae van Erasmus. De theologische faculteit van Leuven had er geen goed woord voor over. De Sorbonne typeerde dit geschrift als schandalig, goddeloos en ketters, eiste verbranding van dit werk en noemde Agrippa een lutheraan.²⁵

In dit geschrift laat Agrippa zich met bijtende taal uit over de wijze waarop aan de universiteiten wetenschap bedreven wordt. Die hechten, meent hij, meer gezag aan de uitspraken van de filosofen dan aan de Heilige Schrift. 'Is het niet een goddeloze tirannie om het brein van de studenten zo aan voorgeschreven auteurs te binden en hen op die manier de vrijheid van het zoeken naar en het volgen van de waarheid te ontnemen?' Alle kennis die gebaseerd is op geloof in autoriteiten acht hij schadelijk.

Ook de godsdiensten maken zich aan deze autoriteitsdwang schuldig, constateert hij. Religie acht hij onmisbaar, maar hij hekelt de gewoonte van religieuze leiders om de godsdienst naar hun hand te zetten en aan regels en voorschriften te binden. Het christendom doet het zijns inziens in dit opzicht niet beter dan jodendom en islam. Positief laat hij zich uit over de vroeg-christelijke kerk; die vervolgde haar leden niet, ook niet als zij op joodse gebruiken terugvielen. Door zijn tegenstanders werd hij meermalen van judaïsme beschuldigd.

Het werk loopt uit op een oproep aan zijn lezers om zich aan alle autoriteiten te onttrekken en zich aan geen enkel systeem uit te leveren. Dat hebben zij niet nodig, meent hij. De kennis van alle dingen is in hun eigen hart gelegd. De sluier van onwetendheid wordt niet door wetenschap weggenomen, maar door nederigheid van geest en zuiverheid van hart.

Ook in zijn hoofdwerk De occulta philosophia heeft hij zich over de religie uitgelaten. In de lijn van Ficino en Pico della Mirandola gaat hij ervan uit dat alle religies op één bron van waarheid teruggaan. Uitspraken uit hermetische, kabbalistische, neoplatonische geschriften worden door hem als niet minder gezaghebbend beschouwd dan woorden van de Heilige Schrift. Hij gaat uit van een bezielde heelal. We zijn door geesten omgeven. Die zijn van heel verschillende kwaliteit. Er zijn goede en boosaardige, intelligente en onnozele krachten. Hun invloed is uitermate groot. Daarom is het van het hoogste belang dat wij hen op de juiste wijze benaderen en benutten. Daar zijn regels en middelen voor. De mens beschikt over ongekende mogelijkheden, omdat hij net als het heelal naar Gods beeld geschapen is. Er is een wisselwerking tussen beide. Omdat alle machten aan Christus onderworpen zijn, kan alleen de mens die Christus navolgt op heilzame wijze met deze machten omgaan.²⁶

Dit werk werd vooral om de syncretistische tendensen veroordeeld. Volgens Calvijn zou Agrippa aanvankelijk wel enige sympathie voor reformatorische denkbeelden hebben gehad, maar was hij tenslotte volstrekt ongelovig geworden.²⁷ Daarmee doet hij hem mijns inziens geen recht. Wel was Agrippa onmiskenbaar onorthodox in zijn opvattingen. Hij stond uiterst kritisch ten opzichte van kerkelijke dwang. Doordat hij de goddelijke liefde van Christus ook in andere religies meende op te merken, kan zijn werk zowel Christocentrisch als syncretistisch genoemd worden. Hij legde sterk de nadruk op de samenhang tussen geest, ziel en lichaam. Hoewel hij zich, voorzover ik zijn werk ken, nergens uitgelaten heeft over kwesties als zielenslaap of zielendood, verschilde zijn benadering inderdaad van de opvattingen van Calvijn. Hij achtte niet alleen de mens maar ook het heelal naar Gods beeld geschapen. Hij beperkte dit beeld ook niet tot de ziel van de mens. Dit leverde een andere kijk ten aanzien van de ziel op. Maar de bewering als zou hij het onderscheid tussen de ziel van mensen en dieren uitgewist hebben, mist elke grond.

François Rabelais

Deze iets oudere tijdgenoot van Calvijn kan meer dan wie ook als zijn tegenpool gezien worden. Ook hij was aanvankelijk voor een religieuze loopbaan bestemd geweest. Hij werd eerst franciscaan, stapte enkele jaren later over naar de benedictijnen, om met pauselijke dispensatie zijn leven als wereldgeestelijke te vervolgen. Regels lagen hem niet erg. In 1530 begon hij met zijn medische studie in Montpellier. Hij werd als arts hoog gewaardeerd; leden van adellijke stand hadden hem graag als lijfarts.

Zijn grootste roem verkreeg hij met zijn persiflage op de ridderromans. In de loop van 30 jaar publiceerde hij het vierdelige, hilarische verhaal van Gargantua en Pantagruel.²⁸ De beide reuzen, vader en zoon, beleven de meest potsierlijke avonturen. Veel samenhang in de verhalen is er niet. Rabelais wilde aantonen, wat er allemaal niet deugt in kerk en samenleving, en hoe het beter zou kunnen. Hij gebruikte de satire als middel, om zich de autoriteiten van het lijf te houden. Bijna mislukte dit. De Sorbonne verfoeide zijn werk. De Franse koning liet zich het werk voorlezen en vermaakte zich er kostelijk mee, zodat Rabelais het zelfs aandurfde de latere delen onder zijn eigen naam uit te geven.

Calvijn rekende hem dus tot de éénogige monsters die anderen van hun geloofsovertuiging proberen te beroven, mensen als dieren beschouwen en alle religies als projectie van angsthazen zien. Het was inderdaad wel te verwachten, dat Calvijn en Rabelais elkaar niet lagen. Het streng-ascetische Collège Montaigu in Parijs, waar Calvijn vier jaar van zijn studietijd doorbracht (1523-1527), waar ook Ignatius van Loyola jarenlang verbleef, werd door Rabelais getypeerd als een 'luizencollege' waar wreedheid en schofterij het beleid bepalen. 'Bij de Moren en Tartaren worden boeven beter behandeld dan die arme zielen op dat college.'²⁹ De universiteit in Orléans, waar Calvijn Rechten studeerde, kreeg van Rabelais eveneens een dikke onvoldoende. De jonge Pantagruel trof er voornamelijk boerse scholieren aan die zich meer met het kaartspel dan met de studie bezighielden. Het was hier wel heel gemakkelijk een doctorstitel te bemachtigen, constateerde hij. Rabelais beschreef ook, uiteraard kritisch, het eerder vermelde optreden van de franciscanen in deze stad na het overlijden van de vrouw die haar familie de uitgaven voor dodenmissen wilde besparen.³⁰

De opmerking van Calvijn over de wijze waarop de door

hem bekritiseerde artsen, gezellig keuvelend bij een maaltijd, de godsdienstige overtuigingen van hun tafelgenoten belachelijk maakten, zal vooral voor Rabelais bedoeld zijn geweest. In zijn werk toonde deze zich een voorstander van lekker eten en drinken, van feesten en vertier. Er moest meer gelachen worden, vond hij. Dat zou veel narigheid schelen. Op zijn beurt heeft Rabelais zich trouwens ook kritisch uitgelaten over de wijze waarop Calvijn en zijn aanhangers het leven in Genève versomberden: 'de schijnvromen, maniakale pietluttten, de demonia-kale calvinisten, die Geneefse bedriegers, schijnheiligen, suikerzoeten, kannibalen en andere wanstaltige monsters die de natuur tot een aanfluiting zijn'.³¹ Wie zich in Genève zelf zulke opmerkingen veroorloofde, zou het zwaar te verduren gekregen hebben!

Toch zijn er ook overeenkomsten tussen Rabelais en Calvijn op te merken. Beiden waren meesters in het smeden van de taal. Ook Rabelais hekelde de domheid van veel geestelijken. Ook hij was tegen het luiden van klokken bij religieuze plechtigheden. Ook hij oefende felle kritiek op het pausschap uit. Het kanonieke recht diende volgens hem alleen om de paus in staat te stellen Frankrijk financieel uit te zuigen. Ook hij noemde weten zonder geweten verderf van de ziel. Ook hij oefende felle kritiek op het kloosterleven uit. Ook hij was van mening dat de ziel als gast in het lichaam verblijft. Ook hij noemde de ziel onsterfelijk. Hij zag het bloed als de zetel van de ziel.

Waarom reageerde Calvijn dan zo negatief? Misschien wel het meest omdat Rabelais zijn kritiek op de traditionele kerk op zo'n ridiculiserende wijze verwoordde, dat hij zelf buiten schot bleef. Hij nam kerk en heilsleer gewoon niet serieus genoeg. Zo liet hij in één van zijn vertelsels een man uit de hel terugkomen, die daar genoegelijk met de duivels verkeerde had. Dat waren toch eigenlijk brave bliksems, vertelde de man. De mensen die in de hel terechtwamen, hadden het daar helemaal zo slecht nog niet. Alleen werden de rollen omgedraaid. Alexander de Grote was daar schoenmaker geworden, Cyrus koeherder. Ook diverse pausen waren er aan het werk gezet, als ketelafschuimer of als rattenvanger. Alleen de mensen die het in dit leven arm hadden gehad, mochten zich nu uitleven.³²

Dus inderdaad, Rabelais gedroeg zich onbevangen, alsof er noch hel noch hemel was. Maar wat hij hekelde, was bovenal het onrecht dat mensen aangedaan werd, de wijze waarop de religie

gebruikt werd om mensen klein te houden en uit te buiten. Werd hij met recht door Calvijn 'atheïst' genoemd? Dat blijkt niet uit zijn werk. Zo slim was hij wel. Dat hij de oude kerk trouw bleef, zegt dan ook weinig, wist Calvijn. Waarom zou een atheïst de kerkelijke ceremoniën niet bijwonen? Alleen wie ze echt serieus nam, kon het er moeilijk mee krijgen.

Michael Servet

Tenslotte de man, met wie Calvijn zich het grondigste ingelaten heeft, Michael Servet.³³ Over hem kan ik dit verband kort zijn. In elke biografie over Calvijn komt hij ter sprake. Als een Jezus en een Judas zijn die twee met elkaar verstrengeld geraakt, en het hangt van het standpunt van de onderzoeker af, hoe die gelijkenis uitvalt. In zekere zin hebben zij elkaar te gronde gericht. Door toedoen van Calvijn werd Servet gearresteerd en geliquideerd, maar al snel na Servet's terechtstelling zag Calvijn zich geconfronteerd met een beeldvorming als intolerante geloofsvervolger, waarvan hij ondanks alle inspanningen van zichzelf en zijn medestanders nooit meer bevrijd raakte.³⁴

Net als Calvijn zelf had Servet Rechten gestudeerd, aan de universiteit van Toulouse. Toen hij nog maar twintig jaar was, publiceerde hij tijdens zijn verblijf in Bazel zijn eerste geschrift tegen de Drieëenheidsleer, waarop al spoedig een tweede geschrift volgde.³⁵ Pas jaren later begon hij onder een schuilnaam zijn studie in de Medicijnen aan de universiteit van Parijs. Hij bleek zo'n uitblinker in de anatomie te zijn, dat hij als eerste in West-Europa de bloedsomloop in de longen ontdekte. Uit zijn werk blijkt dat hij meer dan de meeste christelijke tijdgenoten met zowel islamitische als Joodse auteurs vertrouwd was, wat trouwens ook door Rabelais studenten in de Medicijnen aanbevolen werd.³⁶

Tijdens zijn verhoren na de arrestatie in Genève werd hem ook uitdrukkelijk naar zijn betrekkingen met Joden en Turken gevraagd. Hij ontkende van Joodse afkomst te zijn. Inderdaad had hij de koran gelezen. Dit gold in Bazel niet als een misdrijf. Dit betekende niet, dat hij met de islam instemde. Hij was ervan overtuigd, dat God zich alleen in Christus had geopenbaard en dat God uitsluitend te vinden was voor mensen die zich door Christus lieten gezeggen.³⁷

Minder aandacht is in de literatuur geschonken aan een andere 'ketterij' waarvan Calvijn hem beschuldigd heeft. Zoals uit De

scandalis bleek, verweet Calvijn hem bovenal, dat hij net als Agrippa en Rabelais door zijn opvatting over de ziel het onderscheid tussen mens en dier uitwiste. Ook bij de arrestatie van Servet bleef dit voor Calvijn een essentieel punt. Tot de aanklachten die Calvijn's secretaris Nicolas de la Fontaine in opdracht van Calvijn inbracht, behoorde de aan Servet toegeschreven mening, 'dat de ziel van de mens na de zonde van Adam even sterfelijk geworden is als het lichaam'.³⁸

Servet is zich ervan bewust, hoe zwaar dit punt voor Calvijn woog. Steeds weer herhaalt hij, dat hij de onsterfelijkheid van de ziel nooit ontkend heeft. In een rekest die hij vanuit de gevangenis tot de stadsraad richt, constateert hij dat Calvijn hem ten onrechte ervan beschuldigt, 'dat ik geschreven zou hebben dat de zielen sterfelijk zouden zijn'. Hij vindt het verschrikkelijk als iemand zoiets zou leren. Wie niet in de onsterfelijkheid van de ziel gelooft, 'geloof niet dat er een God is, noch gerechtigheid, noch opstanding, noch Jezus Christus, noch Heilige Schrift, die gelooft dat mens en dier helemaal gelijk zijn. Als ik zoiets gezegd of geschreven zou hebben, zou ik mijzelf ter dood veroordelen.' Ook voor hem is de kwestie van de onsterfelijkheid van de ziel van levensbelang. Hij eiste dat Calvijn wegens zijn valse aanklacht eveneens gevangengezet zou worden.³⁹

Dat Calvijn hem voortdurend hierop aanvalt, bewijst opnieuw, hoe gespist de Geneefse reformator op de kwestie van de ziel is. Overigens laat Servet zich niet uit over de vraag of de ziel na het sterven van het lichaam, in de fase die aan het Laatste Oordeel voorafgaat, al of niet bij bewustzijn blijft. De kwestie van de zielenslaap laat hij rusten. Calvijn vindt echter het bij kennis blijven van de ziel na de dood zo essentieel, dat hij alle aanhangers van de leer van de zielenslaap over één kam scheert en hun opvattingen onmiskenbaar vertekent.

IV

CALVIJN'S ZIEL

Zijn leven lang heeft Calvijn zich met de aard, de eigenschappen, het wezen van de ziel beziggehouden. Met alle scherpste waarover hij beschikte, viel hij aanhangers van de leer van de zielenslaap of de zielendood aan. Hij eiste van zijn volgelingen de overtuiging dat de

ziel van de mens na het overlijden bij volle bewustzijn bleef. Hij benadrukte het onderscheid tussen mens en dier. Het essentiële verschil was, dat de ziel van de mens naar Gods beeld geschapen was. De ziel was het goddelijke, het onsterfelijke in de mens. Het lichaam was niet meer dan een bijproduct, een tijdelijke verblijfplaats. Wie zich teveel door zijn lichaam liet gezeggen, verdierlijkte. Met deze zienswijze bleef hij de traditionele rooms-katholieke kerkleer trouw, zij het dan dat hij de leer van het vagevuur volstrekt van de hand wees, en dus ook niets van dodenmissen, gebeden voor de gestorvenen en de aflaatcultus weten wilde.

Inmiddels is nu wel duidelijk geworden, waarom hij zoveel waarde aan dit standpunt hechtte. Calvijn ergerde zich aan losbandigheid, aan in zijn oog dierlijk gedrag, aan onmatigheid, aan zorgeloosheid. Mensen moesten zich bewust blijven dat het aardse bestaan maar van tijdelijke aard is, en dat ons een eeuwig oordeel wacht. Hij was ervan overtuigd dat de traditionele leer over de ziel volledig gehandhaafd moest blijven. Elke afwijking leidde naar zijn overtuiging tot verlies van religieus gevoel, tot syncretisme en uiteindelijk tot atheïsme.

Dit had tot gevolg dat hij met Argusogen nieuwe hypothesen in de medische wetenschap bekeek, en dat hij met zoveel medici in conflict kwam. De medische faculteit vormde in zijn tijd de meest gedurfde studie. De pas zeer recent toegepaste anatomie had inderdaad tot gevolg dat de overeenkomsten tussen mens en dier sterker benadrukt werden. In feite was Calvijn dus eigenlijk bang voor de vooruitgang van de wetenschap. Het is niet zonder reden dat aan de door Calvijn gestichte academie de medische faculteit niet van de grond gekomen is. 'In some respects Calvin is not typical of the Renaissance', schreef T.H.L. Parker in een opstel. 'He seems to have had little interest in science or mathematics.' Hoewel hij het nieuwe wereldbeeld van Copernicus gekend moet hebben, vermeldt hij het nergens en houdt hij zich aan de vóór-Copernicaanse kosmologie. 'He does not seem to have been touched by the new spirit of discovery.'⁴⁰

Zijn traditionele visie op de ziel, op het leven na de dood, zijn botsingen met artsen die zich met stoutmoedige theorieën op theologisch terrein wagen, dit alles zegt iets over Calvijn zelf. Waar komt deze terughoudendheid, dit traditionalisme vandaan. Calvijn werd immers ook door zijn tegenstanders als één van de meest intelligente denkers van zijn tijd gezien. Velen ergerden zich aan

hem. Velen bewonderden hem. Niemand onderschatte hem.

Ik denk dat hij ook in dit opzicht zich Augustinus als leidman heeft gekozen. Deze leefde eveneens in een tijd, waarin de meest stoutmoedige denkbeelden ontwikkeld werden. Geleerden schatten de ouderdom van de aarde op zeker een half miljoen jaar. Zij gingen ook van het bestaan van antipoden uit, tegenvoeters die dus aan de andere kant van de aarde woonden. Maar Augustinus wilde zijn denken uitsluitend door de bijbel laten bepalen. 'Wij kunnen vertrouwen stellen in de geïnspireerde geschiedenis die onze godsdienst ons biedt', schreef hij in De civitate Dei. Dus ging hij ervan uit dat de wereld nog maar zesduizend jaar oud was. Hoeveel wijsheid geleerden ook ontleenden aan archeologische vondsten en aan de bestudering van de sterren, Augustinus liet zich niet meer van de wijs brengen. De bijbel wist het beter.⁴¹

Calvijn heeft een vergelijkbare keus gemaakt. Hij wilde zich in zijn denken volledig voegen binnen de grenzen van de Heilige Schrift. Dat hij, evenmin als Augustinus, zich niet van bepaalde vooronderstellingen kon ontdoen, en dus toch de bijbel vanuit zijn eigen interpretatiemodel bestudeerde, doet aan deze keuze niets af. Naar zijn stellige overtuiging perste hij zijn visie binnen de grenzen van de Heilige Schrift. Dit had onvermijdelijk tot gevolg dat hij zijn gedachten op slot deed, dat hij zich onnodig vijanden maakte, dat hij mensen van zich vervreemde die op zijn vriendschap en zijn intelligentie gerekend hadden, dat hij zijn medestanders hetzelfde juk oplegde, dat hij zijn ziel klemzette. Misschien wordt dit nog wel het meest duidelijk in de afscheidswaarden die hij op zijn sterfbed tot zijn collega's richtte. 'Ik heb geen enkele passage van de Heilige Schrift aangerand of naar eigen inzicht verdraaid. Als ik me toch eens liet verleiden tot subtiliteiten, dan heb ik dat onmiddellijk onderdrukt en me altijd beijverd simpel te blijven. (...) En ik bid u ook niets te veranderen, niets te vernieuwen. Mensen vragen zo vaak om vernieuwing. Het is niet zo dat ik voor mijzelf uit eerzucht verlang dat het mijne blijft, en dat men het behoudt zonder het echt te willen, maar omdat alle veranderingen gevaarlijk zijn en soms schadelijk zijn.' Onmiddellijk daarna volgt als laatste woord de bittere erkenning dat er nogal wat mensen zijn die hem meer gevreesd dan liefgehad hebben. Meer dan hij beseft zal hebben, bestaat er verband tussen die beide passages. Biblicisme en dogmatisme werpen onnodig barrières tussen mensen op.⁴² Ongetwijfeld

werden zijn negatieve opvattingen over het menselijk bestaan op aarde nog door zijn biblicisme versterkt. Met name in de brieven van het Nieuwe Testament vond hij volop bevestiging van zijn eigen levensgevoel, dat Gods uitverkorenen op aarde vreemdelingen zijn, dat zij hier niet echt thuishoren, dat zij hun verblijf in het lichaam hebben te doorstaan als leerschool, ter voorbereiding van de eigenlijke bestemming van de ziel bij God in de hemel.

Wat nog rest, is de vraag wat er na zijn sterven nu werkelijk met zijn ziel gebeurd is. Hijzelf had daar een duidelijk beeld van. Maar de medici van zijn tijd wisten dat niet zo zeker meer. En nog steeds is de menselijke ziel een mysterie gebleven. Dat Calvijn zich vastklampte aan zijn overtuiging dat de eeuwige bron van zijn bestaan zich ook na de dood over hem ontfermen zou en dat hij de zaligheid daarvan ook bewust beleven mocht, verleende hem in ieder geval een innerlijke kracht die hem in staat stelde alle hindernissen die zijn eigen lijf hem aandeed en alle vijandschap die hij als allochtoon in Genève te verduren had en alle andere problemen waarmee hij geconfronteerd werd het hoofd te bieden. Die vrede wenste hij zich door niemand te laten ontnemen.

Dat de discussie waaraan hij in zijn geschriften, brieven en preken een belangrijke stimulans gegeven heeft, ook voor ons nog van belang is, lijkt mij onmiskenbaar. Nog steeds wordt immers uitgegaan van de veronderstelling dat de menselijke ziel van groter waarde is dan die van een dier. Dus worden dieren met minder zorg behandeld en dienen zij voornamelijk ter consumptie of voor vermaak. Nog steeds biedt de overtuiging dat er bij het sterven van de mens iets overblijft dat wij over de dood heen aan de genade van God mogen toevertrouwen tallozen een troost die zij zich, evenmin als Calvijn, niet wensen te laten ontnemen.

Tenslotte, toen ik mijn studie voltooid had, ben ik nog eens de binnenplaats van het universiteitscomplex opgelopen. Ik bleef weer bij het beeld van Calvijn staan. Ik had een triomfantelijk gevoel, nu ik ook aan de man die mijn traditie in belangrijke mate bepaald had het volle pond gegeven had. Dit maal meende ik een wat geamuseerde trek op zijn gezicht te zien. Ik voelde hem denken. 'Meen je nu werkelijk dat je mij door hebt?' Ik zuchtte gelaten. Bij Calvijn kun je het nu eenmaal nooit goed doen.

Noten:

- ¹. Zo vooral W.J. Bouwsma, John Calvin - A Sixteenth Century Portrait (New York/Oxford 1988); Nederlandse vertaling door Gerda Pancras, Johannes Calvijn. De man en zijn tijd (Amsterdam 1991). Het is overigens de vraag of de vertaling 'angstig' het begrip 'anxious' wel helemaal dekt.
- ². 1 Korinthe 15: 19.
- ³. Johannes Calvijn, Institutie II, X, 10. Latijnse tekst, zie Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, eds. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, vol. II (Brunswijk 1864); Nederlandse vertaling van A. Sizoo, deel 1 (8e dr., Delft z.j.) 467.
- ⁴. Zie voor een beschrijving van de populariteit van de vagevuurleer in Europa: Jacques le Goff, La naissance du purgatoire (Parijs 1981). Voor de discussie over deze studie, zie L. Genicot, 'L'Occident du Xe au Xlle siècle' en A.H. Bredero, 'Le Moyen Age et le purgatoire', Revue d' Histoire Ecclésiastique, jrg. 78 (Leuven 1983) 397-452.
- ⁵. Zie George Huntston Williams, The Radical Reformation (3e dr., Kirksville, Missouri 1992) 63-72.
- ⁶. Met name het medische onderwijs in Padua, binnen de republiek van Venetië, kreeg in de 16e eeuw grote vermaardheid. Hier werd anatomie al toegestaan, toen dit elders nog verboden was. Zie P.J. van Kessel, Duitse studenten te Padua. De controverse Rome-Venetië en het protestantisme in de tijd der Contra-Reformatie (Assen 1963) 23, 47. Zie voor de openheid hier ten aanzien van Griekse en Arabische auteurs: J.H. Randall jr., 'The Development of Scientific Method in the School of Padua', in Renaissance Essays, eds. P.O. Kristeller, Ph.P. Wiener (2e dr., Rochester/New York 1992) 217-251. R. Toellner noemt zowel Pavia als Padua als de beste centra voor de studie in de Medicijnen: 'Die medizinischen Fakultäten unter den Einfluss der Reformation', in Renaissance - Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten, ed. August Buck (Wiesbaden 1984) 287-298.
- ⁷. Het citaat over de atheïstische tendens onder de medici bij C.W. Schoneveld, "'The True Anatomy of My Selfe'", in Sir Thomas Browne M.D. and the Anatomy of Man (Leiden 1982) 5.
- ⁸. Heiko A. Oberman, 'The Pursuit of Happiness: Calvin between Humanism and reformation', in Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus, eds. J. O'Malley, T.M. Izbicki, G. Christianson (Leiden/new York/Keulen 1993) 251.
- ⁹. De meest recente editie met Engelse vertaling en een uitvoerige inleiding: Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia, eds. Ford Lewis Battles en André Malan Hugo (Leiden 1969) 78, 79, 92, 93.
- ¹⁰. Psychopannychia betekent: het waken van de ziel. Toch gaat het begrip functioneren als aanduiding voor de voorstanders van de zielenslaap. Met een uitgebreide inleiding werd het werk uitgegeven door Walther Zimmerli, Psychopannychia von Joh. Calvin (Leipzig 1932). De meest uitvoerige studie werd verzorgd door Jung-Uck Hwang, Der junge Calvin und seine Psychopannychia (Frankfurt/Bern/New York/Parijs 1991). Zie ook Timothy George, 'Calvin's Psychopannychia: Another Look', in Calvin's Early Writings and Ministry, deel 2 van Articles on Calvin and Calvinism, 14 delen, ed. Richard C. Gamble (New York/Londen 1992) 87-119.
- ¹¹. 'Ex anabaptistarum faece', 1e voorwoord, W. Zimmerli, Psychopannychia, 17; ook geciteerd door Timothy George, 'Calvin's Psychopannychia', 303. In het 2e

voorwoord gebruikt Calvijn een vergelijkbaar beeld, waarin hij de 'anabaptisten' verantwoordelijk acht voor deze in zijn ogen verderfelijke leer: 'e quorum scatebris haec primum, ut dixi, aqua profluxit'; W. Zimmerli, 19.

¹². De studie van Pomponazzi werd in Engelse vertaling uitgegeven in The Renaissance Philosophy of Man door Ernst Cassirer e.a. (Chicago 1948). Zie voor zijn opvattingen Jung-Uck Hwang, Der junge Calvin und seine Psychopannychia, 167-171, 315. Ook vóór Pomponazzi was op Italiaanse universiteiten de discussie over de onsterfelijkheid van de ziel op gang gekomen, zoals Edward P. Mahoney aantoonde in zijn opstel 'Nicoletto Vernia on the Soul and Immortality', in Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller, ed. Edward P. Mahoney (Leiden 1976) 145-163.

¹³. G.H. Williams, The Radical Reformation, 70.

¹⁴. G.H. Williams, The Radical Reformation, 583-585.

¹⁵. Lucas 16: 19-31. W. Zimmerli, Psychopannychia, 38, 39. Zie voor Calvijn's houding tegenover het toneel William J. Bouwsma, 'Calvin and the Dilemma of Hypocrisy', in Calvin and Christian Ethics, ed. Peter De Klerk (Grand Rapids, Michigan 1987) 1-15. Deze negatieve houding tegenover het toneel heeft lang doorgewerkt in calvinistische kring. Ik was nog niet zolang predikant in Zaltbommel en Gameren (1957-61), toen er door de kerkenraad van de Gereformeerde Kerk van Herwijnen een klacht bij de classis tegen mij werd ingebracht: ik had een pleidooi voor bijbelse lekespelen in de kerkdiensten gevoerd en dus opgewekt tot valse getuigenis; wie een rol speelt, liegt.

¹⁶. Terecht wijst Mary Potter Engel in haar studie over Calvijn's anthropologie op de innerlijke tegenstrijdigheid in zijn opvattingen over de ziel; John Calvin's Perspectival Anthropology (Atlanta, Georgia 1988) 151-169. Een samenvatting van Calvijn's leer over de onsterfelijkheid van de ziel is uiteraard ook te vinden in zijn Institutie I, xv, 2-6. Michael Servet is de enige tijdgenoot, die hij in dit gedeelte vermeldt.

¹⁷. De volledige titel luidde: Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins. Qui se nomment spirituelz; Ioannis Calvini Opera, vol. VII (Brunswijk 1870) kol. 145-252. Zie voor de achtergronden van dit werk: W. de Greef, Johannes Calvijn, zijn werk en geschriften (Kampen 1989) 156, 157. Zie ook Allen Verhey en Robert G. Wilkie, 'Calvin's treatise "Against the Libertines"', in Calvin's Opponents, deel 5 van Articles on Calvin and Calvinism, 206-219.

¹⁸. Van dit werk verschenen in 1550 zowel een Franse als een Latijnse editie: De scandalis, Ioannis Calvini Opera, vol. VIII (Brunswijk 1870) kol. 9-84; Des scandales, in Trois Traités, ed. Albert-Marie Schmidt (Parijs/Neuchatel 1934) 145-297. Een Nederlandse vertaling verscheen in 1598; in gemoderniseerd Nederlands opnieuw uitgegeven: Het Traktaat der Ergernissen (Enkhuizen 1960). Zie ook W. de Greef, Johannes Calvijn, 131-133.

¹⁹. Matteüs 11: 6.

²⁰. Het Traktaat der Ergernissen, 34; De scandalis, kol. 19.

²¹. Zie voor het conflict tussen Bolsec en Calvijn: Philip C. Holtrop, The Bolsec Controversy on Predestination, from 1551 to 1553, 2 delen (New York, Ontario 1993).

²². Zie voor Biandrata o.a.: Joseph N. Tylenda, 'The Warning that Went Unheeded: John Calvin on Giorgio Biandrata', in Calvin's Opponents, deel V van Articles on Calvin and Calvinism, 84-122.

²³. Calvijn, De scandalis, kol. 44-46.

²⁴. De beste studie over hem is het boek van Charles G. Nauert, Agrippa and the Crisis of Renaissance (Urbana 1965). Voor ons onderzoek is ook van belang het opstel van Paola Zambelli, 'Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim', in Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, jrg. 39 (Londen 1976) 69-103. Zie ook de

hoofdstukken die Frances A. Yates aan hem wijdde, in The Occult Philosophy in the Elizabethan Age, (3e dr., Londen 1985) 37-60. Zijn Opera Omnia werden al in 1580 in Leiden uitgegeven. De meest recente uitgave van zijn hoofdwerk De occulta philosophia werd verzorgd door K.A. Nowotny (Graz 1967).

²⁵. Charles G. Nauert, Agrippa and the Crisis, 106-109, 157, 158. Een Latijnse editie van De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium liber verscheen samen met Agrippa's werk over de voortreffelijkheid van de vrouwelijke sexe, De nobilitate et praecellentia foeminei sexus eiusdemque supra virilem eminentia en zijn geschrift over het huwelijk, Alter de matrimonio seu conjugio, lectu etiam jucundissimi in Leiden, 1643. Engelse vertaling: The Vanity of Arts and Sciences by Henry Cornelius Agrippa (Londen 1676).

²⁶. Zie ook Hermann F.W. Kuhlow, Die Imitatio Christi und ihre kosmologische Überfremdung. Die theologische Grundgedanken des Agrippa von Nettesheim (Berlijn/Hamburg 1967).

²⁷. Nauert, Agrippa and the Crisis, 158.

²⁸. Ik heb gebruik gemaakt van de Franse editie, Oeuvres de Rabelais, ed. Pierre Dupont, geïllustreerd door Gustave Doré, 2 delen (Parijs 1858) en van de schitterende vertaling van zijn werk door J.A. Sandfort, Gargantua en Pantagruel, met dezelfde illustraties als de Franse editie, (2e dr., Amsterdam 1980). De delen verschenen oorspronkelijk in 1532/33, 1535, 1545, 1552 en 1564. Het laatste deel is, afgezien van wellicht enkele hoofdstukken, niet meer van zijn hand. Geen enkel andere Franse publicatie werd in de 16e eeuw zo vaak herdrukt. Zie Francis M. Higman, Piety and the People. Religious Printing in French, 1511-1551 (St Andrews Studies in Reformation History; Aldershot/Brookfield 1996).

²⁹. Ik citeer uit de Nederlandse vertaling, alleen al omdat ik die niet verbeteren kan; Rabelais, Gargantua en Pantagruel, 124. (In de Franse editie, 67.)

³⁰. Ibidem, 372.

³¹. Ibidem, 543. 'Les démoniacles Calvins imposteurs de Genève'; 121-123.

³². Ibidem, 287-293.

³³. Het beste overzicht biedt nog steeds Roland H. Bainton, Hunted Heretic (Boston 1953). Een grondige analyse van Servet's denkbeelden bij Jerome Friedman, Michael Servetus. A Case Study in Total Heresy (Genève 1978).

³⁴. Alister E. McCrath, A Life of John Calvin (Oxford 1990) 15, toont enige irritatie over de beeldvorming die Calvijn door de terechtstelling van Servet opliep. 'The trial and execution of Michael Servetus as a heretic have, more than any other event, coloured Calvin's posthumous reputation. It is not entirely clear why scholars have singled out the execution of Servetus as somehow more notable or significant than the mass executions carried out within Germany (...) or the ruthless policy of execution of Roman Catholic priests in Elizabethan England.' Echter, niet alleen postuum maar ook al in zijn eigen tijd werd de verbranding van Servet door sommige voorstanders van het gereformeerde protestantisme en geloofsvluchtelingen uit Italië en Frankrijk als een schok ervaren. Zij waren hun moederland immers juist vanwege de brandstapels ontvlucht. Zij gaven onmiddellijk na het gebeuren zo duidelijk blijk van hun ontzetting, dat Calvijn en zijn medestanders zich genoodzaakt zagen het gebeuren te rechtvaardigen. Juist hierdoor is de beeldvorming blijvend beïnvloed.

³⁵. De trinitatis erroribus libri septem, 1531; Dialogorum de trinitate libri duo, (Hagenau, 1532). Fragmenten van zijn eerste geschrift in: Der linke Flügel der Reformation, ed. Heinold Fast (Bremen 1962) 363-377.

³⁶. Rabelais, Gargantua en Pantagruel, 216. Rabelais zelf had vanwege zijn anatomische lessen in het hospitaal van Lyon bekendheid verkregen; Dupont,

Oeuvres de Rabelais, XI. Zie voor de bekendheid van Servet met Joodse en islamitische geschriften: Friedman, Michael Servetus, 18, 19, 121-132. 'As Servetus was chased from country to country, two charges were continually levelled against him. The first and clearly most serious concerned his anti-trinitarianism. The second charge was that he was a "judaizer" ... Significantly, these two charges were often merged into the groundless speculation that the Spaniard was a marrano. (...) The fact remains that the Spanish radical did show an extraordinary interest in Judaica.' (121)

³⁷. Zie voor de gesprekken van de Geneefse coetus van predikanten met Servet: Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin, deel II: 1553-1562, ed. Robert-M. Kingdon (Genève 1962). Zie over mogelijke contacten tussen Servet en de eveneens als kettters beschouwde arts Paracelsus: Michael Strigley, 'Alchemical Regeneration: Paracelsus, Dorn and Donne', in Studies in Spirituality, jrg 4 (Kampen 1994) 146-164.

³⁸. 'Plainte portée par Nicolas de la Fontaine contre Servet', in Ioannis Calvini, Opera vol. VIII, kol. 727-731: 'Item que lame de l'homme a esté faite mortelle apres le peché d'Adam comme le corps'. Zie ook aanklacht 27: 'Item que lame de l'homme est mortelle et quil n'y a qung souffle elementaire qui soit immortel qui est la substance que lesus Christ a maintenant au ciel et qui est aussi la substance elementaire et divine et incorruptible du saint esperit.'

³⁹. In zijn eerste antwoord op de beschuldigingen staat vermeld: 'Respond quil ne pensa oncues que lame fust mortelle ny la dict ny escript, mais quelle est vestu de ellemens corruptibles.' Ibidem, kol. 733. Zijn rekwesit luidt: 'Treshonores seigneurs. le suys detenu en accusation criminelle de la part de lehan Calvin, le quel ma faulsamant accuse, disant que iaves escript 1. que les ames estion mortelles et aussi 2. que lesu Christ navoyt prins de la vierge Maria, que la quatriesme partie de son corps'. Ibidem, kol. 804,805.

⁴⁰ T.H.L. Parker, 'Calvin in his Age', in The Biography of Calvin, deel I van Articles on Calvin and Calvinism, 100-107.

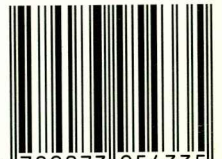
⁴¹. Zie Richard H. Popkins, 'The Pre-Adamite Theory in the Renaissance, in Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller, ed. Edward P. Maloney (Leiden 1976) 50-69.

⁴². Ioannis Calvini Opera, vol. IX, kol. 891-894.

KAMM

LUMINE
TUO
VIDEMUS
LUMEN
ThUK

ISBN 90-73954-33-9



9 789073 954335