



Op deze uitgave is de CC-BY-NC-licentie van toepassing.

Het is toegestaan om deze uitgave te kopiëren, distribueren, vertonen en op te voeren, en om afgeleid materiaal te maken dat op dit werk gebaseerd is zolang dit geen commerciële doeleinden heeft en uitsluitend als de auteur vermeld wordt als maker: William de Hek / Theologische Universiteit Apeldoorn



Affectieve theologie

Affecten in de antropologie en theologie van de *Loci communes* van 1521 en de *Loci praecipui theologici* van 1559 van Philipp Melanchthon

William de Hek

Affectieve theologie

Affecten in de antropologie en theologie van de *Loci communes* van 1521 en de *Loci praecipui theologici* van 1559 van Philipp Melanchthon

Student: William de Hek

Masterscriptie

Theologische Universiteit Apeldoorn

Hoofdvak: Kerkgeschiedenis

Begeleider: prof. dr. H.J. Selderhuis

Meelezers: prof. dr. A. Huijgen en prof. dr. A. de Muynck

Datum examen: 11 april 2022

Op de voorkant staat het schilderij *Sündenfall und Erlösung* (1529) van Cranach de Oudere (1472–1553). In het midden staat de naakte, gevallen mens. Links van hem is het Oude Verbond afgebeeld, met de dood, de zondeval, Mozes die de wet ontvangt en de slang die verhoogd is in de woestijn. Rechts, in de afbeelding van het Nieuwe Verbond, staat de gekruisigde Christus in het middelpunt. De zondige, aangevochten mens, met zijn lichaam gericht op de dood en het Oude Verbond, wordt, door Jesaja en Johannes de Doper, gewezen op het kruis en het Lam van God, om daar zijn hoop en troost te zoeken (bron: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lucas_Cranach_\(I\)_-_The_Law_and_the_Gospel.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lucas_Cranach_(I)_-_The_Law_and_the_Gospel.jpg)).

'Res et verba Philippus,
verba sine re Erasmus,
res sine verbis Lutherus,
nec res nec verba Carolostadius'
(Luther, WATr 3, 460)

Inhoud

Afkortingen	11
1 Inleiding.....	13
1.1 Affecten bij Melanchthon	13
1.2 Wat is een affect?.....	14
1.3 Stand van onderzoek	15
1.4 Opzet.....	18
2 Affecten en affectieve theologie in de <i>Loci communes</i> van 1521.....	19
2.1 Inleiding.....	19
2.2 Situering en typering van de <i>Loci communes</i> van 1521	19
2.3 Affecten in de antropologie van de <i>Loci communes</i> van 1521	21
2.3.1 Inleiding.....	21
2.3.2 De <i>locus de hominis viribus adeoque de libero arbitrio</i>	21
2.3.3 De oorsprong van de affectenleer van de <i>Loci communes</i> van 1521	24
2.3.4 Conclusie.....	25
2.4 Affecten in de theologie van de <i>Loci communes</i> van 1521	26
2.4.1 Inleiding.....	26
2.4.2 Zonde en affecten	26
2.4.3 De wet en affecten.....	30
2.4.4 Genade en affecten.....	34
2.4.5 Conclusie.....	42
2.5 Conclusie	42
3 Affecten en affectieve theologie in de <i>Loci praecipui theologici</i> van 1559	45
3.1 Inleiding.....	45
3.2 Situering en typering van de <i>Loci praecipui theologici</i> van 1559.....	45
3.3 Affecten in de antropologie van de <i>Loci praecipui theologici</i> van 1559.....	49

3.3.1	Inleiding.....	49
3.3.2	<i>De locus de humanis viribus seu de libero arbitrio</i>	50
3.3.3	Conclusie	58
3.4	Affecten in de theologie van de <i>Loci praecipui theologici</i> van 1559	58
3.4.1	Inleiding.....	58
3.4.2	Zonde en affecten	59
3.4.3	De wet en affecten.....	66
3.4.4	Genade en affecten.....	73
3.4.5	Conclusie.....	80
3.5	Conclusie	80
4	De ontwikkeling van Melanchthons denken over affecten.....	83
4.1	Inleiding.....	83
4.2	Ethiek.....	84
4.2.1	Inleiding.....	84
4.2.2	De Wittenberger onrusten (1521–1522).....	84
4.2.3	De herziening van de <i>Loci</i> van 1522	88
4.2.4	Melanchthons werk als kerkvisitator	90
4.2.5	Wereldlijke en christelijke gerechtigheid.....	92
4.2.6	Conclusie.....	94
4.3	Filosofie.....	94
4.3.1	Inleiding.....	94
4.3.2	De bronnen van Melanchthons filosofie.....	95
4.3.3	De affectenleer van het <i>Liber de anima</i> (1553)	98
4.3.4	Conclusie.....	102
5	Conclusies en aanbevelingen.....	103
5.1	Conclusies	103
5.2	Aanbevelingen.....	104
6	Samenvatting.....	105
	Geraadpleegde literatuur	107
	Bronnen.....	107

Secundaire literatuur	107
Bijlagen.....	117
Bijlage 1 – Overzicht over de <i>Loci communes</i> en de <i>Loci praecipui theologici</i>	117

Afkortingen

- Claus *Melanchthon-Bibliographie 1510–1560*. 4 vols. Helmut Claus (ed.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014.
- CR *Corpus Reformatorum*. 92 vols. Karl Gottlieb Bretschneider e.a. (ed.). Halle: C.A. Schwetschke et filium, 1834–1934.
- DEO *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia emendatiora et auctiora, ad optimas editiones, praecipue quas ipse erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata*, 10 vols. Joannes Clericus (ed.). Leiden: Brill, 1703–1706.
- LC *Philipp Melanchthon. Loci communes 1521. Lateinisch-Deutsch*. Horst Georg Pöhlmann (trans.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1993.
- LSA *Martin Luther Studienausgabe*. 6 vols. Hans-Ulrich Delius (ed.). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1986–1999.
- MBW *Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*. Heinz Scheible e.a. (ed.). Stuttgart: Frommann Holzboog, 1977–.
- MBW.R *Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Regesten*. 14 vols. Heinz Scheible e.a. (ed.). Stuttgart: Frommann Holzboog, 1977–. <https://www.hadw-bw.de/forschung/forschungsstelle/melanchthon-briefwechsel-mbw>.
- MBW.T *Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Texte*. 22 vols. Heinz Scheible e.a. (ed.). Stuttgart: Frommann Holzboog, 1991–.
- MD *Melanchthon deutsch*. 6 vols. Michael Beyer e.a. (ed.). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1997–2020.
- MSA *Melanchthons Werke Studienausgabe*. 7 vols. Robert Stupperich e.a. (ed.). Gütersloh: Bertelsmann Verlag, 1951–1975.
- PL *Patrologia Latina*, 221 vols. Jacques-Paul Migne (ed.), Paris: Garnier, 1841–1865.
- WA *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 1. Abteilung: Schriften*, 73 vols. Weimar: Hermann Böhlau, 1883–2009.
- WABr *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 4. Abteilung: Briefwechsel*, 18 vols. Weimar: Hermann Böhlau, 1831–1980.

- WADB *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 3. Abteilung: Deutsche Bibel*, 15 vols. Weimar: Hermann Böhlau, 1906–1961.
- WATr *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 2. Abteilung: Tischreden*, 6 vols. Weimar: Hermann Böhlau, 1912–1921.

1

Inleiding

1.1 Affecten bij Melanchthon

Dit onderzoek gaat over de affectenleer van reformator en humanist, theoloog en filosoof Philipp Melanchthon (1497–1560). Wat is een affect volgens Melanchthon en wat is volgens hem de verhouding tussen verstand, wil en affect, tussen denken, willen en voelen? Hoe bepaalt Melanchthons visie op affecten zijn theologie? Is Melanchthons visie op affecten in de loop der jaren gewijzigd, en waarom? Dat zijn de vragen waar dit onderzoek om draait.

Een onderzoek naar de mens en zijn affecten heeft relevantie voor onze tijd. Dat boeken als *Sapiens* en *Homo deus* van Yuval Noah Harari,¹ en *De meeste mensen deugen* van Rutger Bregman,² die in wezen draaien om de vraag wie de mens is, breed weerklank vinden, laat een behoefte aan antropologische bezinning zien. De vraag naar de rol van affecten en gevoelens in de antropologie, heeft de afgelopen decenia aan urgentie gewonnen. Alisdair MacIntyre heeft in zijn moderne klassieker *After Virtue* de sociale context van de twintigste eeuw getypeerd met het begrip ‘emotivism’: door het verlies van een overkoepelend verhaal, is de enige norm die voor mensen is overgebleven het eigen gevoel.³ Dit proces lijkt door de opkomst van sociale media in de eenentwintigste alleen maar versterkt te zijn.⁴ In de historische wetenschappen staan affecten en gevoelens ook steeds meer in de belangstelling, in het snel opkomende onderzoeksveld van de ‘geschiedenis van de gevoelens.’⁵

Melanchthon is in de bezinning op vragen naar de mens en zijn affecten een goede gesprekspartner. Affecten spelen in zijn theologisch ontwerp een belangrijke rol: wie de *Loci communes* van 1521 leest, valt op dat de affectenleer de structuur en inhoud van het hele geschrift bepaalt.⁶ Ook nemen affecten in de theologie van het humanisme, de beweging waar Melanchthon deel van was, zo’n grote rol in dat humanistische theologie wel

¹ Harari, *Sapiens*; Harari, *Homo Deus*.

² Bregman, *De meeste mensen deugen*.

³ MacIntyre, *After Virtue*, 1–35.

⁴ Zie bijvoorbeeld het recent uitgekomen boek: Sadin, *Het tijdperk van de ik-tiran*.

⁵ Voor een introductie in dit veld van onderzoek, zie: Plamper, *Geschichte und Gefühl*; Boddice, *The History of Emotions*.

⁶ Zie hoofdstuk 2.

getypeerd is als ‘affectieve theologie’.⁷ Daarbij staat Melanchthon op het kruispunt van de twee belangrijkste hervormingsbewegingen van de vroege moderniteit: het humanisme en de reformatie.⁸ Charles Taylor heeft in zijn *Secular Age* laten zien hoe het moderne denken gevormd is door ‘the work of Reform’ van deze bewegingen uit de vijftiende en zestiende eeuw.⁹ Tot slot heeft Melanchthon een grote invloed gehad, niet alleen op de ontwikkeling van de Lutherse theologie, maar ook op die van de gereformeerde traditie.¹⁰

1.2 Wat is een affect?

In dit onderzoek staan de affecten van de mens centraal. Wat wordt met dit woord bedoeld? Van Dale definieert ‘affect’ als 1. emotie of gevoel met betrekking tot een specifieke toestand of gebeurtenis; 2. innigheid van gevoel; 3. gevoelswaarde.¹¹ In de *Enzyklopädie der Neuzeit* wordt de lezer bij ‘Affekt’ doorverwezen naar het lemma ‘Gefühl’.¹² Toch kies ik ervoor het Latijnse woord ‘affectus’, dat Melanchthon gebruikt, niet te vertalen met ‘emotie’ of ‘gevoel’, maar met ‘affect’. Het Latijnse woord ‘affectus’ wijst namelijk niet op oppervlakkige en vluchtige emoties of gevoelens, maar meer op de stemming en gemoedstoestand of de hartstocht en begeerte van de mens.¹³ Het woord ‘affectus’ is de gesubstantiveerde vorm van het werkwoord *afficio*, dat te herleiden is tot *ad-facere*: aan-doen. Het woord verwijst dus naar het aangedaan-zijn van de mens, door iets wat van buitenaf op hem of haar inwerkt en iets ‘doet’ met hem of haar.¹⁴

Melanchthons definitie van ‘affectus’ is in de loop der jaren veranderd. In de *Loci communes* van 1521 gebruikt Melanchthon het woord ‘affect’ synoniem aan wil en begeerte, en duidt hij er het geheel van de strevende vermogens van de mens mee aan. Melanchthon benadrukt dat het hem te doen is om de ‘hogere’ affecten, zoals liefde en haat, hoop en vrees, droefheid en toorn, en niet om ‘redeloze affecten’ als honger en dorst.¹⁵ In de *Loci praecipui theologici* van 1559 brengt Melanchthon onderscheid aan binnen de strevende vermogens. Hij stelt dat de affecten een plaats hebben ‘onder de wil’ en dat het hart van

⁷ Voor deze typering, zie: Wiedenhofer, *Formalstrukturen*, 1:158–60; Wiedenhofer, ‘Humanistische Theologie’.

⁸ Vgl. Wiedenhofer, ‘Melanchthon als frühneuzeitlicher Theologe’; Frank, ‘Wie modern war eigentlich Melanchthon?’

⁹ Taylor, *A Secular Age*, 25–219.

¹⁰ Voor de brede invloed van Melanchthon, zie: Frank en Treu, *Melanchthon und Europa*; Frank en Meerhoff, *Melanchthon und Europa*; voor Melanchthons invloed op de gereformeerde traditie, zie: Frank en Selderhuis, *Melanchthon und der Calvinismus*.

¹¹ Van Dale I: 92.

¹² Behringer and Leppin, ‘Gefühl’.

¹³ Vgl. Pinkster, *Woordenboek*, 35; Lewis & Short, *Dictionary*, 66. Volgens de *Oxford Latin Dictionary* duidt ‘affectus’ zowel een tijdelijke ‘mental or emotional state’ aan, als een ‘permanent mental or moral disposition, cast of mind, trait of character’ (Glare, *Dictionary*, 77).

¹⁴ Vgl. Aristoteles’ leer van het affectieve, zoals die is geïnterpreteerd door Gerard Visser in: Visser, *Gelatenheid*, 30–43.

¹⁵ LC 26–28; MSA 2.1, 22–23. Zie paragraaf 3.2.

de affecten 'subject en bron' is. De affecten hebben hun eigen bron, namelijk het hart, en zij zijn dus niet gelijk aan de wil.¹⁶ Ondanks de veranderingen in Melanchthons affectenleer, doet de vertaling 'affect' het meeste recht aan wat Melanchthon bedoelt met 'affectus': zowel in 1521 als in 1559 is het Melanchthon niet te doen om vluchtige emoties en gevoelens, maar om het aangedaan-zijn van de mens, waardoor zijn leven richting krijgt.

1.3 Stand van onderzoek

In het onderzoek naar Melanchthon hebben lange tijd drie thema's in het middelpunt van de belangstelling gestaan: 1. Melanchthons verhouding tot Luther 2. Melanchthons verhouding tot het humanisme en in het bijzonder tot Erasmus; 3. Melanchthons ontwikkeling. In deze paragraaf wordt eerst de stand van onderzoek naar Melanchthons theologie vanuit deze drie thema's geschetst. Daarna wordt de stand van onderzoek naar Melanchthons antropologie en in het bijzonder zijn affectenleer beschreven.

De vraag naar Melanchthons verhouding tot Luther is in de geschiedenis van het onderzoek naar Melanchthon van groot belang geweest. Lange tijd werd Luthers theologie als de norm gezien, waar Melanchthons theologie al dan niet mee in overeenstemming was. De bekende en invloedrijke Luthergeleerde K. Holl stelde: 'Melanchthon hat Luthers Rechtfertigungslehre verdorben.'¹⁷ In veel onderzoek werd niet alleen Melanchthons theologie, maar ook zijn persoonlijkheid, zijn kerkpolitieke handelen en zijn omgang met andersdenkenden uiterst negatief beoordeeld, op basis van de vergelijking met Luther. Melanchthons veronderstelde weifelachtige persoonlijkheid maakte, volgens veel onderzoekers, dat hij op cruciale punten Luthers gedachtegoed opgaf, waarmee hij volgens hen de leer van de reformatie verloochende.¹⁸ In veel onderzoek werd de theologie van de jonge Melanchthon, ongeveer tot 1521, wél positief beoordeeld, terwijl Melanchthons ontwikkeling negatief werd geduid als een afwijken van zijn oorspronkelijke theologie die wel in lijn was met Luther.¹⁹ In recenter onderzoek wordt niet ontkend dat Melanchthons denken zich in de loop der jaren heeft ontwikkeld, maar deze ontwikkeling wordt onderzocht, in plaats van veroordeeld.²⁰

¹⁶ MSA 2.1, 264. Zie paragraaf 4.2.

¹⁷ Geciteerd in: Frank, 'Melanchthonforschung', 15; vgl. Scheible, 'Das Melanchthonbild Karl Holl's'.

¹⁸ Kobler heeft laten zien dat dit negatieve Melanchthonbeeld terug te voeren is tot in de zestiende eeuw: Kobler, *Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes*; Scheible weerlegt een aantal van deze vooronderstellingen op overtuigende wijze, zie: Scheible, 'Luther und Melanchthon'.

¹⁹ Het onderwerp van Melanchthons 'ontwikkeling' of 'verandering' staat in veel studies naar Melanchthon centraal en deze ontwikkeling wordt vrijwel unaniem negatief geduid. Zie bijvoorbeeld: Gerhards, *Die Entwicklung*; Günther, *Die Entwicklung*; Sperrl, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*; Schwarzenau, *Der Wandel*; Neuser, *Melanchthon-Studien*, 1957; Bizer, *Theologie der Verheißung*.

²⁰ Zie voor onderzoek naar Melanchthons ontwikkeling, dat zich niet beperkt tot de 'vroege Melanchthon' en de vraag naar zijn verhouding tot Luther bijvoorbeeld: Kolb, *Bound Choice*; Kuropka, *Wissenschaft und Gesellschaft*; Wengert, *Law and Gospel*; Wengert, *Human Freedom, Christian Righteousness*; en de bundel: Dingel et al., *Philip Melanchthon*.

De vraag naar Melanchthons verhouding tot Luther hangt nauw samen met de vraag naar zijn verhouding tot het humanisme. Melanchthon is opgegroeid onder de hoede van zijn oom, de bekende humanist Reuchlin. Gedurende zijn hele leven heeft Melanchthon contact onderhouden met Erasmus en andere humanisten. Ook is Melanchthon altijd zeer geïnteresseerd geweest in onderwijs en in ethiek, twee uitgelezen humanistische onderwerpen. Het humanisme werd in veel onderzoek beoordeeld vanuit de confrontatie tussen Luther en Erasmus in 1524–1525 over de vrije wilskeuze, die werd geïnterpreteerd als confrontatie tussen “de reformatie” en “het humanisme”. Melanchthons humanistische achtergrond, maar ook zijn ethische en pedagogische interesse, kwamen hierdoor in negatief daglicht te staan: het mensbeeld van “het humanisme” stond volgens velen immers tegenover het mensbeeld van “de reformatie”.²¹ Inmiddels duiden veel onderzoekers de relatie tussen reformatie en humanisme veel positiever.²² Daarnaast is de duiding van het begrip humanisme veranderd: het humanisme van de vroegmoderne tijd wordt niet gezien als een beweging met een duidelijk afgebakende ideologie, maar als een diverse beweging, waar hernieuwde interesse in de *studia humanitatis* de gemene deler is.²³ Het is dan ook onterecht Melanchthons positie “tussen” humanisme en reformatie te problematiseren.²⁴

Veel Melanchthononderzoek is gedaan vanuit Luthers perspectief. Aan het eind van de vorige eeuw kwam Melanchthon echter in de belangstelling te staan van katholieke onderzoekers, aangejaagd door de stelling van Josef Ratzinger, de latere paus Benedictus XVI, dat Melanchthons theologie een brug vormt tussen catholica en reformatie: ‘durch Melanchthon zu Luther.’²⁵ Het proefschrift van Siegfried Wiedenhofer, die in 1974 promoveerde bij Ratzinger, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*, kan gezien worden als een van de eerste vruchten van dit katholieke Melanchthononderzoek. In zijn proefschrift legt Wiedenhofer de grondstructuren van Melanchthons vroege humanistische en latere reformatorische theologie bloot. Volgens Wiedenhofer moet juist de vroege theologie van Melanchthon, tot 1521, gezien worden als humanistisch, terwijl zijn latere theologie reformatorisch is – een omkering van

²¹ Wilhelm Maurer, een belangrijk en invloedrijk Melanchthononderzoeker, stelt bijvoorbeeld dat Melanchthons streven naar een middenpositie tussen reformatie en humanisme catastrofaal is geweest voor Melanchthons theologie: ‘Wahrlich, Melanchthon hat für die Erringung der Mittelstellung zwischen Luther und Erasmus einen teuren Preis bezahlt: Das Evangelium hat er verflacht zu einer volkspädagogisch wirksamen Doktrin; die Philosophie hat er verflacht zu einer praktisch anwendbaren Moral- und Naturlehre. Sein vermittelnder Standpunkt ist damit von Luther und Erasmus gleich weit entfernt’ (Maurer, *Der junge Melanchthon*, 1969, 2:489; vgl. Sperl, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*).

²² Bekend is de uitspraak van Bernd Moeller: ‘ohne Humanismus keine Reformation’, in: Moeller, ‘Die deutschen Humanisten’, 59; voor het humanisme in Wittenberg, zie: Grossmann, *Humanism in Wittenberg*; voor de invloed van het humanisme op Luther, zie: Junghans, *Der junge Luther und die Humanisten*.

²³ Vooral het werk van P. O. Kristeller is hierin van belang geweest, bijvoorbeeld: Kristeller, *Renaissance Thought*; zie voor de geschiedenis van het onderzoek naar het humanisme en voor de vraag naar definitie: Spitz, ‘Humanismus/Humanismusforschung’.

²⁴ Vgl. Beyer, ‘Melanchthon – Humanismus und evangelische Theologie’.

²⁵ Geciteerd in: Krentz, ‘Kirchenreform und -visitation’, 15–16.

wat in veel ouder onderzoek beweerd is.²⁶ De Melanchthononderzoeker Günter Frank, onder wiens redactie recent een Melanchthonhandboek is uitgekomen, beziet Melanchthon ook vanuit katholiek perspectief.²⁷ Zijn onderzoek concentreert zich op de verhouding tussen filosofie en theologie bij Melanchthon.²⁸

Melanchthons antropologie is in het verleden vooral onderzocht vanuit de bovengenoemde drie thema's. Veruit de meeste aandacht in het onderzoek naar Melanchthons antropologie gaat dan ook uit naar Melanchthons leer van de wil: op het vraagstuk van de vrijheid van de wil kwam het immers tot een botsing tussen Luther en Erasmus en juist op dit punt lijkt de latere Melanchthon af te wijken van Luther.²⁹ Melanchthons filosofische antropologie, met name in zijn *Commentarius de anima* van 1540 en zijn *Liber de anima* van 1553, is ook vaker onderzocht.³⁰ Bo Kristian Holm biedt in het Melanchthonhandboek een globaal overzicht over de ontwikkeling van Melanchthons theologische antropologie.³¹

De enige publicatie die helemaal aan Melanchthons affectenleer is gewijd, is een artikel van Karl-Heinz Zur Mühlen: 'Melanchthons Auffassung vom Affekt in den *Loci communes* van 1521.'³² Zur Mühlen was expert op het gebied van laatmiddeleeuwse en vroegreformatorische theologie en heeft meer gepubliceerd over de geschiedenis van de affectenleer.³³ Het nadeel van het werk van Zur Mühlen is tweeledig: ten eerste concentreert hij zich op de *Loci communes* van 1521, dat is op de jonge Melanchthon, die al veelvuldig onderzocht is;³⁴ ten tweede leunt Zur Mühlen in zijn artikel sterk op het onderzoek van Maurer in *Der junge Melanchthon*, waaraan hij weinig nieuws toevoegt.

Een recente studie waarin Melanchthons affectenleer ook aandacht krijgt, is *Die Ordnung der Affekte. Frömmigkeit als Erziehungsideal bei Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchthon*. Ralf Müller promoveerde in 2017 op dit onderzoek aan de faculteit voor psychologie en pedagogiek aan de Ludwig Maximilians-Universität in München. Müllers interesse is niet theologisch, maar pedagogisch. Hij ziet zowel bij Erasmus als Melanchthon dat vroomheid (*pietas*) functioneert als ordeningsbegrip van de affecten. Onderwijs was in de vroegmoderne tijd gericht op de ontwikkeling van vroomheid en

²⁶ Wiedenhofer, *Formalstrukturen*.

²⁷ Frank, *Philipp Melanchthon*.

²⁸ Vgl. zijn proefschrift over Melanchthons theologische filosofie: Frank, *Die theologische Philosophie*.

²⁹ Over dit onderwerp zijn tenminste vier monografieën verschenen, die alle vier geconcentreerd zijn rondom de vragen naar Melanchthons verhouding tot Luther en zijn ontwikkeling: Gerhards, *Die Entwicklung*; Günther, *Die Entwicklung*; recenter hebben Matz en Graybill Melanchthons ontwikkeling positiever geduid, maar ook op basis van de vergelijking met Luther: Matz, *Der befreite Mensch*; Graybill, *Evangelical Free Will*.

³⁰ Kusakawa, *Transformation*, 75–123; Frank, 'Liber de anima'; Eckart, 'Melanchthon und die Medizin'; Helm, 'Galen-Rezeption'; Bihlmaier, 'Anthropologie'.

³¹ Holm, 'Theologische Anthropologie'.

³² Zur Mühlen, 'Melanchthons Auffassung'.

³³ Zur Mühlen, 'Affekt II. Theologiegeschichtliche Aspekte'; Zur Mühlen, 'Affektenlehre'.

³⁴ Ditzelfde geldt voor: Wannewetsch, 'Affekt und Gebot'.

daarmee op de ordening van de affecten.³⁵ Müller gaat niet inhoudelijk in op Melanchthons affectenleer, omdat zijn onderzoek gericht is op de vraag hoe affecten in het bredere kader van Melanchthons pedagogische interesse functioneren. Wel neemt hij een verandering in Melanchthons denken waar, hoewel hij stelt dat de kern van Melanchthons affectenleer behouden blijft.³⁶

1.4 Opzet

De hoofdvraag van dit onderzoek luidt: wat is de plaats en rol van affecten in de antropologie en theologie van de *Loci communes* (1521) en de *Loci praecipui theologici* (1559) van Philipp Melanchthon en hoe zijn de verschillen tussen wat beide geschriften leren over affecten te verklaren?

De hoofdstukken 2 en 3 vormen de kern van dit onderzoek. In deze hoofdstukken wordt de plaats en rol van affecten in de antropologie en theologie van de *Loci communes* (1521) en de *Loci praecipui theologici* (1559) onderzocht. Beide hoofdstukken hebben dezelfde opzet. Eerst worden de geschriften die besproken worden gesitueerd en getypeerd (paragraaf 2.2 en 3.2). Daarna wordt de plaats van affecten in de antropologie van beide geschriften geanalyseerd en geduid (paragraaf 2.3 en 3.3). Vervolgens wordt in paragraaf 2.4 en 3.4 de rol van affecten in de theologie van de beide edities van de *Loci* nagegaan, aan de hand van de drie kernbegrippen van Melanchthons theologie: zonde, wet en genade. Tot slot worden in paragraaf 2.5 en 3.5 de conclusies van het onderzoek samengebracht.

In hoofdstuk 4 wordt gezocht naar een verklaring voor de veranderingen in Melanchthons affectenleer. De belangrijkste bron hierbij is Melanchthons briefwisseling, zoals die is uitgegeven in *Melanchthons Briefwechsel*,³⁷ omdat zijn brieven inzicht geven in zijn motieven. De verandering in Melanchthons denken over affecten is niet monocausaal, maar moet gezien worden in de bredere ontwikkeling van Melanchthons denken. Twee hoofdlijnen worden hierbij uitgelicht: Melanchthons ethische interesse en Melanchthons filosofische werkzaamheden.

In hoofdstuk 5 worden de conclusies van het onderzoek samengevat en worden aanbevelingen gegeven voor toekomstig onderzoek. In hoofdstuk 6 wordt het onderzoek kort samengevat.

³⁵ Müller, *Ordnung der Affekte*, 18.

³⁶ Müller, 171–77.

³⁷ Bij de verwijzingen naar MBW verwijs ik allereerst naar het registernummer van de brieven en daarna naar de vindplaats van de brief in het CR. Sommige brieven zijn niet in het CR te vinden, maar wel in de MSA, of in de MBW.T; in die gevallen verwijs ik naar de vindplaats in MSA of MBW.T.

Affecten en affectieve theologie in de *Loci communes* van 1521

2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk wordt onderzocht wat de rol van affecten is in de *Loci communes* van 1521. Eerst wordt de rol van affecten in de antropologie van de *Loci* nagegaan vanuit de *locus de hominis viribus* (paragraaf 2.3). Daarna wordt onderzocht welke plaats affecten hebben in Melanchthons theologie, vanuit de drie thema's zonde, wet en genade (paragraaf 2.4). Voorafgaand wordt het geschrift in paragraaf 2.2 gesitueerd en getypeerd.

2.2 Situering en typering van de *Loci communes* van 1521

In het najaar van 1521 verscheen in Wittenberg het werk *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* van de hand van Philipp Melanchthon. 1521 was een roerig jaar voor Melanchthon en voor de Wittenbergse reformatie. Luther was op de Wartburg, waar hij zich verschulde, omdat na de kerkelijke ban, ook de keizerlijke ban over hem was uitgesproken op de Rijksdag van Worms. Luther zag in de vierentwintigjarige Melanchthon zijn plaatsvervanger in Wittenberg.³⁸ Twee jaar daarvoor had Melanchthon de graad van *baccalaureus biblicus* behaald, de eerste stap in een academische carrière in de theologie. Magister of doctor is Melanchthon nooit geworden. Zo werd in 1521 een vierentwintigjarige *baccalaureus* één van de leidende figuren van de Wittenbergse reformatie.³⁹

In dat jaar publiceerde Melanchthon zijn *Loci communes*. Dit geschrift is ontstaan uit Melanchthons omgang met de Bijbel, in het bijzonder met Paulus' brief aan de Romeinen. Vanaf 1519 had Melanchthon college gegeven over deze brief. Ten behoeve van deze colleges had hij een schets gemaakt waarin hij de hoofdlijn van de brief weergaf, die buiten

³⁸ MBW 139_1; WABr 2, 332–33; MBW 141; WABr 2, 348.

³⁹ Maurer, *Der junge Melanchthon*, 1969, 2:152–59; 102; Melanchthon moet stellig niet gezien worden als 'de nieuwe leider' van de Wittenbergse reformatie: de machtigste man in Wittenberg was Andreas Karlstadt; zie: Scheible, 'Luther und Melanchthon', 144.

Melanchthons weten gepubliceerd was.⁴⁰ De *Loci* zijn een herziening en uitbreiding van deze schets. Twee geschriften kunnen gezien worden als de voorlopers van de *Loci* van 1521: 1. Het geschrift *Theologica institutio in epistolam Pauli ad Romanos* uit 1519; 2. *Rerum theologicarum capita* uit 1520.⁴¹ In deze geschriften zoekt Melanchthon met behulp van zijn kennis van de retorica, naar de kernboodschap, de *status*, van de Romeinenbrief. Deze *status* luidt, volgens hem: 'iustitia ex fide sine operibus.'⁴² Melanchthon stelde dat Paulus in de Romeinenbrief deze *status* uitlegt met behulp van drie begrippen, drie *loci*: zonde, wet en genade.⁴³ Vanuit zijn retorische benadering van de tekst, komt Melanchthon dus tot de conclusie dat de rechtvaardiging uit het geloof de kernboodschap van de Romeinenbrief is. Zo levert hij een humanistisch-wetenschappelijke onderbouwing van Luthers rechtvaardigingsleer.⁴⁴

De *Loci communes* komen voort uit Melanchthons onderzoek van de Romeinenbrief, maar zijn meer dan een commentaar op de Romeinenbrief: Melanchthon wil de hoofdpunten van heel de christelijke leer weergeven. In deze doelstelling brengt hij echter een belangrijke beperking aan, want 'de goddelijke geheimenissen kunnen we beter aanbidden dan onderzoeken.'⁴⁵ Net als Paulus in de Romeinenbrief, beperkt Melanchthon zich tot de hoofdthema's zonde, wet en genade, want 'alleen van deze punten, hangt de kennis van Christus af.'⁴⁶ Dat is waar het om draait in geloof en theologie: om kennis van Christus. Niet speculatief, maar praktisch en existentieel: het komt aan op het nut van Christus' werk voor de aangevochten mens.⁴⁷

Melanchthons methode is een methode van logische begripsordening. De *loci*-methode heeft haar wortels in het humanisme van met name Rudolf Agricola en Erasmus, maar is bij Melanchthon minder op het praktische gebruik in de retorica en meer op de inhoud georiënteerd.⁴⁸ *Loci* zijn voor Melanchthon zaakbetrokken ordeningsbegrippen. Elk wetenschapsveld bestaat volgens hem uit een reeks onderwerpen, *loci*. Een *locus communis* is een overkoepelende term, waarin verschillende *loci* samenkomen. Vanuit de *loci communes* zijn alle *loci* te verstaan en in de *loci communes* is het geheel van een wetenschapsveld samengevat. In de theologie zijn zonde, wet en genade de *loci communes*, waar alle theologische kennis aan hangt en waar vanuit heel de theologische wetenschap moet

⁴⁰ Aldus Melanchthon in zijn brief aan Plettener, die als woord vooraf bij de *Loci communes* gepubliceerd is (LC 12; MSA 2.1, 16–17).

⁴¹ Maurer, 'Loci communes', 1–15. Deze geschriften zijn te vinden in: CR 21, 11–60.

⁴² CR 21, 56; vgl. Maurer, 3.

⁴³ CR 21, 49.

⁴⁴ Schäfer, 'Der paulinische Ursprung', 36–37; 48.

⁴⁵ 'Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus' (LC 18; MSA 2.1, 19).

⁴⁶ 'Certe de lege, peccato, gratia, e quibus solis Christi cognitio pendet' (LC 24; MSA 2.1, 21).

⁴⁷ 'Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere [...]Itaque nos aliquam delineabimus eorum locorum rationem, qui Christum tibi commendent, qui conscientiam confirmet, qui animum adversus Satanam erigant.' (LC 22–24; MSA 2.1, 21).

⁴⁸ Frank, 'Zum Wissenschaftsverständnis', 321–25; Töpfer, 'Loci communes', 127–29.

worden verstaan. Deze drie *loci communes* zijn dus het raamwerk en de ruggengraat van Melanchthons theologie.⁴⁹

De *Loci communes* van 1521 wordt ‘de eerste dogmatiek van de reformatie’ genoemd. Dat betekent een perspectiefwisseling ten opzichte van prerematorische dogmatieken. Ten eerste staat Melanchthons dogmatiek volledig in dienst van het reformatorische Schriftprincipe: het doel van de *Loci communes* is de lezer wegwijs maken in de Schrift, omdat de Schrift de mens verandert en zekere kennis over God geeft.⁵⁰ Ten tweede is niet langer God, maar de mens het onderwerp van de theologie: Melanchthon onderzoekt niet de goddelijke geheimenissen, maar de weldaden van Christus, het nut van Christus’ werk voor de mens, met als doel de troost van het aangevochten geweten. Vanuit deze antropologische en soteriologische focus brengt Melanchthon ten opzichte van oudere dogmatieken een grondige reductie aan in de onderwerpen die hij bespreekt.⁵¹

2.3 Affecten in de antropologie van de *Loci communes* van 1521

2.3.1 Inleiding

Hoewel er veel is in te brengen tegen de stelling van Adolf Sperl dat Melanchthons reformatorische ontdekking primair een psychologische ontdekking was,⁵² staat buiten kijf dat de affectenleer de *Loci communes* van 1521 grondig kleurt.⁵³ Deze paragraaf concentreert zich op de rol van affecten in de antropologie van de *Loci* van 1521. Eerst wordt besproken welke plaats affecten hebben in Melanchthons antropologie, vanuit de *locus de hominis viribus*, daarna wordt ingegaan op de vraag hoe Melanchthons affectenleer in dit geschrift te typeren is.

2.3.2 De *locus de hominis viribus adeoque de libero arbitrio*

De *locus de hominis viribus* is onderdeel van de *locus communis* over zonde. Wat Melanchthon in deze *locus* bespreekt is de vooronderstelling van zijn zondeleer. Het doel van deze *locus* is de leer over de mens te zuiveren van filosofische leerstellingen en opnieuw vorm te geven vanuit de Bijbel. In wezen is deze *locus* vooral een aanval op de leer van de vrije keuze (*liberum arbitrium*), die volgens Melanchthon ‘de goddelijke Schriften en de

⁴⁹ Zie bijlage 1 voor een overzicht over de *Loci communes* van 1521 en de *Loci praecipui theologici* van 1559.

⁵⁰ LC 14; MSA 2.1, 17. Vgl. Slenczka, ‘Shifts’, 58–61.

⁵¹ Slenczka, 61–67.

⁵² Sperl, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, 100; Bornkamm spreekt dit tegen, zie: Bornkamm, ‘Humanismus und Reformation’, 75.

⁵³ Zie vooral: Zur Mühlen, ‘Melanchthons Auffassung’, 327–31; Wannewetsch, ‘Affekt und Gebot’.

mening en het oordeel van de Geest volkomen vreemd is,' maar toch de theologie is binnengeslopen.⁵⁴

Na een korte inleiding, waar Melanchthon afrekenet met de termen 'vrije keuze' en 'ratio', die volgens hem uit de filosofie en niet uit de Bijbel afkomstig zijn,⁵⁵ biedt Melanchthon zijn eigen antropologisch model. Tegenover de 'veelvuldige filosofische indelingen' van zielsvermogens, stelt hij dat in de ziel twee vermogens zijn:

1. het vermogen om te kennen;
2. het vermogen om het gekende te volgen of te ontvluchten.⁵⁶

Het eerste vermogen is allereerst receptief, maar ook actief: het is het vermogen dat voelt of waarneemt (*sentire*), begrijpt (*intelligere*), bedenkt (*ratiocinor*), zaken vergelijkt (*comparare*) en verbindt (*colligere*). Het tweede vermogen is actief: het volgt of verwerpt de zaken die het kenvermogen aanreikt.⁵⁷ Dit tweede vermogen is ook de plaats waar de affecten hun oorsprong hebben.⁵⁸ Er zijn voor het strevende vermogen van de mens verschillende benamingen: wil (*voluntas*), affect (*affectus*) of verlangen (*appetitus*). Melanchthon verduidelijkt dat hij met affecten niet de lagere, lichamelijke affecten als honger en dorst bedoelt, maar de hogere affecten als liefde, haat, hoop, vrees, verdriet en toorn.⁵⁹ Wil, affect en verlangen zijn, volgens Melanchthon, drie woorden voor dezelfde zaak: de strevende kracht in de mens.

De verhouding tussen de kennende en de strevende vermogens van de mens is, volgens Melanchthon, streng hiërarchisch: 'de kennis is slaaf aan de wil.'⁶⁰ Veel middeleeuwse voluntaristen vergeleken de verhouding tussen wil en verstand met de verhouding tussen de koning en een adviseur: de wil is vrij om te kiezen, maar laat zich adviseren door het kennen.⁶¹ Melanchthon gaat verder, door te stellen dat het kennen aan de wil is onderworpen (*obnoxius*), zoals een senaat aan een tiran (*tyrannus*) onderworpen is.⁶² Hij bedoelt hiermee niet dat het kennen van de mens door de wil gekleurd wordt: het kennen is een zelfstandige kracht in de mens. Het gaat hem erom dat de wil niet "luistert" naar de kennis die hem wordt aangereikt. De wil laat zich namelijk niet leiden door het kennen, maar door zijn affecten: 'hoewel het kennen goed adviseert, versmaadt de wil hem en

⁵⁴ 'Usurpata est vox liberi arbitrii a divinis literis, a sensu et iudicio spiritus alienissima' (LC 26; MSA 2.1, 22).

⁵⁵ LC 24–26; MSA 2.1, 22.

⁵⁶ 'Est enim in eo vis cognoscendi, est et vis, qua vel persequitur vel refugit, quae cognovit' (LC 26; MSA 2.1, 22–23).

⁵⁷ 'Vis, qua vel persequitur vel refugit, quae cognovit' (LC 26; MSA 2.1, 22–23).

⁵⁸ 'Vis, e qua affectus orientur, est, qua aut adversatur aut persequimur cognita' (LC 26; MSA 2.1, 23).

⁵⁹ LC 26–28; MSA 2.1, 23.

⁶⁰ 'Cognitio servit voluntati' (LC 28; MSA 2.1, 23).

⁶¹ Vgl. Saarinen, *Weakness of Will*, 32–33.

⁶² LC 28; MSA 2.1, 23.

wordt hij meegesleurd door zijn affect.⁶³ De mens *weet* wel wat goed is, maar *wil* het niet, want de wil laat zich niet leiden door kennis, maar door zijn affecten.

Nadat Melanchthon zo zijn antropologie heeft geschetst, komt hij tot de kern van de *locus*: de weerlegging van de leer van de vrije wil. Zijn argumentatie is gebaseerd op twee argumenten. Het eerste argument luidt: ‘omdat alle dingen die gebeuren, noodzakelijk gebeuren, overeenkomstig de goddelijke predestinatie, is er geen vrijheid voor onze wil.’⁶⁴ God heeft, zo stelt Melanchthon onder aanhaling van een reeks Bijbelteksten, alle dingen voorbestemd. Deze leer van de goddelijke voorbestemming laat, aldus Melanchthon, geen enkele ruimte voor contingentie of de vrije keuze van de mens, omdat, als God alles heeft voorbestemd, alles wat gebeurt, noodzakelijk gebeurt.⁶⁵ Deze leer botst, volgens Melanchthon weliswaar op het menselijk verstand, maar biedt wel troost: ‘noch de vrees van God, noch het vertrouwen op God leer je nergens zekerder, dan wanneer je je geest onderdompelt in deze leer van de voorbestemming.’⁶⁶

Het tweede argument is gebaseerd op de aard van de menselijke wil. Uit de aard van de menselijke wil blijkt ook dat de mens geen vrije keuze heeft.⁶⁷ De beslissingen die Melanchthon eerder heeft genomen over de verhouding tussen kennis, wil en affect, werkt hij hier verder uit. In de kern komt Melanchthons argument er op neer dat de mens wel vrij is om te *doen* wat hij wil, maar niet om te *willen* wat hij wil.⁶⁸ In Melanchthons eigen woorden: er is wel een vrijheid in het doen van uiterlijke werken, maar ‘de innerlijke affecten zijn niet in onze macht,’ terwijl deze innerlijke affecten het willen van de mens volkomen beheersen.⁶⁹ De ervaring laat zien, schrijft Melanchthon, dat ‘de wil niet uit zichzelf liefde, haat of soortgelijke affecten kan opwekken.’⁷⁰ In het kiezen van zijn affecten is de wil niet vrij. Sterker nog de wil is zelf de ‘bron van de affecten’: nooit is de wil leeg van de affecten, want voortdurend borrelen de affecten eruit op.⁷¹ Het willen van de mens wordt volkomen bepaald door het voelen van de mens en in zijn voelen is de mens onvrij.

Deze onvrijheid in de affecten drukt Melanchthon uit met de stelling: *affectus affectu vincitur* (een affect wordt door een affect overwonnen).⁷² Niet door kennis of door de wil, maar alleen door een sterker affect kan een affect overwonnen worden: ‘als je beledigd bent door iemand van wie jij hield, stop je met liefhebben, want meer dan wie dan ook

⁶³ ‘quamquam bona moneat cognitio, respuat tamen eam voluntas feraturque affectu suo’ (LC 28; MSA 2.1, 23).

⁶⁴ ‘Quandoquidem omni aquae eveniunt, necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas.’ (LC 28; MSA 2.1, 24).

⁶⁵ LC 32; MSA 2.1, 25.

⁶⁶ ‘Neque enim vel timorem de vel fiduciam in deum certius aliunde discas, quam ubi imbueris animum hac de praedestinatione sententia’ (LC 30; MSA 2.1, 25).

⁶⁷ LC 32; MSA 2.1, 26.

⁶⁸ Deze gedachte is ontleend aan McFarlands analyse van Augustinus’ zondeleer, zie: McFarland, *In Adam’s Fall*, 77.

⁶⁹ ‘Contra interni affectus non sunt in potestate nostra’ (LC 34–36; MSA 2.1, 26–27).

⁷⁰ ‘[...] non posse voluntatem sua sponte ponere amorem, odium aut similes affectus’ (LC 36; MSA 2.1, 27).

⁷¹ ‘Affectuum fons’ (LC 36; MSA 2.1, 27).

⁷² LC 36; MSA 2.1, 27.

houd jij van jezelf.⁷³ Alleen het grotere affect van de zelfliefde, kan het affect van de liefde tot de ander overwinnen.⁷⁴ Er is in de mens dus geen grotere macht dan de macht van de affecten: het willen regeert de mens als een tiran en het willen wordt beheerst door de affecten.

‘De mens ziet wat voor ogen is, maar de HEER ziet het hart aan’ (vgl. 1 Samuël 16,7). Deze gedachte is zeer bepalend voor Melanchthons theologische antropologie. De filosofie, maar ook de scholastieke theologie, kijkt, volgens Melanchthon, alleen naar het uiterlijke, en ziet dus slechts wat voor ogen is. God echter kijkt naar het hart. De vrijheid die de mens in het uiterlijke heeft, is daarom voor God niet van waarde. Daarom spreekt de Bijbel ook niet over een vrije keuze. De mens kan weliswaar – tegen zijn affecten in – het goede kiezen, maar voor God is een dergelijke keuze niets anders dan huichelarij (*simulatio*), omdat het niet uit een oprecht hart voortkomt.⁷⁵

‘Omdat God het hart oordeelt, moet het hart met zijn affecten het hoogste en sterkste deel van de mens zijn’, stelt Melanchthon.⁷⁶ Het hart is de Bijbelse benaming voor wat Melanchthon eerder de wil noemde en is de bron van de affecten (*affectuum fons*).⁷⁷ Als God het hart oordeelt, betekent dat dat Hij de mens op basis van zijn affecten oordeelt. Juist daar, in zijn affecten, is de mens onvrij en dus is de mens in de kern van zijn bestaan, in zijn hart, onvrij. De christen kan daarom, concludeert Melanchthon, het beste toegeven dat hij niets minder in zijn macht heeft dan zijn hart, dat zijn wil onvrij is en dat hij het van genade moet hebben.⁷⁸

2.3.3 De oorsprong van de affectenleer van de *Loci communes* van 1521

Hoe is de affectenleer van Melanchthon *Loci communes* van 1521 te plaatsen en wat is de oorsprong van zijn antropologische ideeën? Zur Mühlen stelt in zijn artikel over Melanchthons affectenleer dat de achtergrond van Melanchthons denken over affecten wordt gevormd door het denken van Augustinus, en het renaissancehumanisme van de Lorenzo Valla (ca. 1406–1457) en Marsilio Ficino (1433–1499).⁷⁹ Hij baseert zich hierbij op het onderzoek van Maurer in *Der junge Melanchthon*, die Melanchthons afhankelijkheid van met name Ficino’s neoplatonisme herleidt tot zijn opleiding in Tübingen.⁸⁰

⁷³ ‘[...] quia laesus es ab eo, quem amabas, amare desinis. Nam te ardentius quam quemvis alium amas’ (LC 36; MSA 2.1, 27).

⁷⁴ De gedachte dat de mens wordt beheerst door het affect van *amor sui*, werkt Melanchthon verder uit in zijn zondeleer (zie paragraaf 2.4.2).

⁷⁵ LC 36–38; MSA 2.1, 27–28.

⁷⁶ ‘Nam cum corda deus iudicet, necesse est cor cum suis affectibus summam ac potissimam hominis partem esse’ (LC 40; MSA 2.1, 29).

⁷⁷ LC 36; MSA 2.1, 27.

⁷⁸ ‘Christianus agnoscet nihil minus in potestate sua esse quam cor suum’ (LC 42; MSA 2.1, 30).

⁷⁹ Zur Mühlen, ‘Melanchthons Auffassung’, 327; 331–32.

⁸⁰ Maurer, *Der junge Melanchthon*, 1969, 2:257–59; vgl. Maurer, *Der junge Melanchthon*, 1967, 1:84–98.

De invloed van Lorenzo Valla, ziet Maurer vooral in Melanchthons indeling van de menselijke vermogens in verstand en affect, die Valla op zijn beurt had ontleend aan het denken van Cicero.⁸¹ Melanchthons ideeën over de macht van de affecten is echter niet tot Valla's of Cicero's denken te herleiden. Daarom zoekt Maurer de oorsprong van deze ideeën in het neoplatoonse denken van Marsilio Ficino. Ficino heeft in zijn bespiegelingen over de liefde de gedachte ontwikkeld dat de ziel loskomt van zijn gebondenheid in het aardse, als hij gegrepen (*raptus*) wordt door het hoogste affect van goddelijke liefde (*amatorius affectus*).⁸² Tegen deze achtergrond moet, volgens Maurer, Melanchthons gedachte van het affect dat alleen door een sterker affect wordt overwonnen, worden verstaan.

Hoe direct de invloed van deze beide denkers is geweest, is niet na te gaan. Melanchthons afhankelijkheid van Ficino's neoplatonisme wordt in recenter onderzoek betwijfeld.⁸³ Toch is het moeilijk te ontkennen dat de nadruk die Melanchthon in zijn 'eerste reformatorische dogmatiek' legt op affecten, past binnen de bredere context van het humanisme, met zijn aandacht voor het affectieve van de mens.⁸⁴

Duidelijker dan de invloed van Ficino en Valla is, mijns inziens, de invloed van de late Augustinus aan te wijzen.⁸⁵ Melanchthons spreken over het hoogste affect van de mens als *amor sui* lijkt direct te herleiden tot Augustinus' gedachtegoed.⁸⁶ Augustinus had in *De civitate Dei* gesteld dat de twee steden, de aardse en de hemelse, twee liefdes voortbrengen: 'de aardse stad, zelfliefde, die leidt tot verachting van God, de hemelse stad, ware liefde tot God, die leidt tot verachting van zichzelf.'⁸⁷ Op dit punt had Melanchthon zich al eerder een leerling van Augustinus getoond: reeds in zijn baccalaureaatsthese (1519) had Melanchthon beargumenteerd dat de zelfliefde van de mens leidt tot verachting van God.⁸⁸ Deze gedachte heeft Melanchthon verder uitgewerkt in de antropologie en vooral in de zondeleer van de *Loci*.

2.3.4 Conclusie

Affecten spelen een hoofdrol in Melanchthons antropologische ontwerp. 'Het hart met zijn affecten' is het 'hoogste en sterkste deel van de mens,' stelt Melanchthon. De mens bestaat,

⁸¹ Maurer, *Der junge Melanchthon*, 1969, 2:257.

⁸² Maurer, 2:257–58.

⁸³ Frank, *Die theologische Philosophie*, 25–28.

⁸⁴ Zie, voor de rol van affecten in de theologie van verschillende humanisten: Bouwsma, 'The Spirituality of Renaissance Humanism', 237–45; Trinkaus, 'The Religious Thought'; Wiedenhofer, *Formalstrukturen*, 1:158–60; Wiedenhofer, 'Humanistische Theologie'.

⁸⁵ Al in 1519 zei Melanchthon in zijn *Defensio contra Joh. Eckium* dat hij meer wist over Augustinus, Hieronymus en Ambrosius, dan Eck over 'zijn Aristoteles' (MSA 1, 19). Zie, voor meer over Augustinus' invloed op Melanchthon: Meijering, *Melanchthon and Patristic Thought*, 20–30.

⁸⁶ Zie hiervoor vooral de zondeleer van de *Loci communes* van 1521 (paragraaf 2.4.2).

⁸⁷ 'Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui' (PL 41, 436).

⁸⁸ MSA 1, 24–25; MD 2, 18–19.

volgens Melanchthon, uit een kennend en uit een strevend deel, waarbij het kennende aan het strevende deel is onderworpen. Het strevende deel van de mens wordt 'wil' (*voluntas*), 'affect' (*affectus*) of 'verlangen' (*appetitus*) genoemd, maar wordt volkomen beheerst door de affecten. De affecten van de mens bepalen wat de mens ten diepste wil. Deze innerlijke affecten heeft de mens niet in zijn macht. Een affect kan namelijk niet door kennis, of door de wil overwonnen worden, maar alleen door een sterker affect: *affectus affectu vincitur*. In het uiterlijke kan de mens wel tegen zijn affecten ingaan, maar voor God doen zulke uiterlijke daden er niet toe, omdat Hij het hart beoordeelt. In zijn diepste wezen is de mens dus onvrij, omdat hij zijn eigen hart niet kan veranderen.

Melanchthons affectenleer heeft zijn wortels in het humanisme van Marsilio Ficino en Lorenzo Valla, maar vindt vooral zijn oorsprong in het denken van de late Augustinus die stelde dat de mens geregeerd wordt door liefde tot zichzelf (*amor sui*), waardoor hij God en zijn naaste niet liefheeft, zoals God dat van hem vraagt.

2.4 Affecten in de theologie van de *Loci communes* van 1521

2.4.1 Inleiding

De theologie van de *Loci communes* van 1521 is in drie begrippen samen te vatten: zonde, wet en genade. In deze paragraaf wordt nagegaan hoe affecten functioneren in Melanchthons theologie, door te analyseren welke plaats affecten innemen in Melanchthons denken over zonde, over de wet en over genade.

2.4.2 Zonde en affecten

2.4.2.1 Inleiding

De *locus de peccato* is gestructureerd aan de hand van drie vragen: 1. wat is zonde? (*quid sit*) 2. waar komt zonde vandaan? (*unde*) 3. wat is de macht van zonde? (*quid vis*).⁸⁹ In deze paragraaf wordt nagegaan welke plaats affecten hebben in deze *locus*.

2.4.2.2 Definitie

Zonde wordt door Melanchthon op de volgende manier gedefinieerd: 'zonde is het verkeerde affect en de verkeerde richting van het hart tegen de wet van God.'⁹⁰ Melanchthon wil in zijn definitie van zonde wegblijven van allerlei onderscheidingen, die de zaken

⁸⁹ Deze drie vragen komen voort uit de dialectische methode van Melanchthon om een raster van vragen te gebruiken om een zaak te verhelderen. Ook in de *loci communes* over de wet en over de genade past Melanchthon deze methode toe. Zie: Schäfer, 'Der paulinische Ursprung', 34–36; 38–47.

⁹⁰ 'Pravus affectus pravusque cordis motus est contra legem dei, peccatum' (LC 48; MSA 2.1, 32).

eerder vertroebelen dan verhelderen. Ook tussen oorsprongszonde en daadzonde bestaat volgens Melanchthon geen onderscheid. Oorsprongszonde is namelijk een ‘duidelijk actuele (*actualis*) naar het kwade gerichte begeerte.’⁹¹ Oorsprongszonde is een *energia*. Daarmee verwijst Melanchthon naar het aristotelische onderscheid tussen *ἐνέργεια* en *δύναμις* of *actus* en *potentia*. Door erfzonde een *energia* te noemen stelt Melanchthon dat erfzonde niet een mogelijkheid (*δύναμις*) in de mens is, maar een levende werkelijkheid (*ἐνέργεια*). Daadzonden heten in de Bijbel vrucht van de zonde: de zonden die de mens doet, zijn de vrucht van de werkzame zondige gerichtheid, want ‘zoals in vuur de aangeboren kracht is, waardoor het naar boven getrokken wordt, zoals in een magneet de aangeboren kracht is, die het naar ijzer trekt, zo is in de mens de aangeboren kracht tot zondigen.’⁹² Deze werkzame macht van de zonde is affectief: de mens zondigt, omdat hij beheerst wordt door verkeerde affecten en doordat zijn hart verkeerd gericht is.

2.4.2.2 De oorsprong van de zonde

Waar komt de zonde vandaan? Dat is de tweede vraag die Melanchthon beantwoordt. Toen God de mens schiep, schiep Hij de mens zonder zonde: toen leidde de Geest de mens zodat hij ‘ontvlamde’ (*inflammaret*) voor het goede. Na Adams zonde, leidt de Geest de mens niet meer, dus is de mens alleen nog vlees, waardoor hij alleen nog maar zichzelf en het vleeselijke liefheeft: het vlees kan namelijk geen geestelijke dingen liefhebben.⁹³ De zondige gerichtheid van de mens vindt zijn oorsprong in Adams zonde: doordat Adam gezondigd heeft, is de mens de Geest, die hem richting gaf, kwijtgeraakt en is hij alleen nog vlees, waardoor hij alleen op zichzelf gericht is. .

Het hoogste affect in de mens die alleen nog vlees is, is liefde voor zichzelf (*amor sui*). Deze zelfliefde heeft de mens zo in zijn greep dat hij alleen maar kan willen wat voor hem zelf goed is. Tegen dit hoogste affect van de zelfliefde kan de mens, die sinds Adams zonde zonder de leiding van de heilige Geest moet leven, niks inbrengen. De mens wordt immers geregeerd door het affect dat het sterkste is. Zonder de Geest is dat het vleeselijke affect van de zelfliefde. Het directe gevolg hiervan is dat de mens God en zijn wet haat: God en zijn wet staan namelijk tegenover de liefde van de mens tot zichzelf, want voor de zondaar is God een verterend vuur. De mens die geregeerd wordt door het affect van eigenliefde, kan daarom niet anders dan deze God en zijn wet haten.

De gerechtigheid van Adam bestond, volgens Melanchthon, uit de leiding door de heilige Geest. De Geest leidt de mens zo dat hij het goede en het geestelijke liefheeft. Melanchthon ziet oorsprongsgerechtigheid dus niet als kwaliteit in de geschapen mens, maar

⁹¹ ‘Est enim et originale peccatum plane actualis quaedam prava cupiditas’ (LC 48; MSA 2.1, 32).

⁹² ‘Sicut in igni est guina vis, qua sursum fertur, sicut in magnete est genuina vis, qua ad se ferrum trahit, ita est in homine nativa vis ad peccandum’ (LC 48; MSA 2.1, 32).

⁹³ LC 48–50; MSA 2.1, 32.

als de leiding van de heilige Geest van de mens. De scholastieke definitie dat erfzonde het verlies van de oorsprongsgerechtigheid betekent, onderschrijft Melanchthon, maar hij benadrukt dat het verlies van de oorsprongsgerechtigheid betekent dat de mens zonder de leiding van de heilige Geest helemaal vleselijk is en geregeerd wordt door zelfliefde.⁹⁴

Zowel oorsprongsgerechtigheid als oorsprongszonde zijn voor Melanchthon affectieve begrippen: oorsprongsgerechtigheid betekent dat de Geest het hart van de mens richt op het goede en doet ontvlammen in liefde voor God; oorsprongszonde is de verstoorte richting van het hart, waardoor het hoogste affect van de mens zelfliefde is, zodat de mens God niet kan liefhebben en zijn wet niet kan houden.

2.4.2.3 De macht van de zonde

‘De oorsprongszonde is een levende macht (*energia*), die in geen enkel deel van ons, geen enkel moment, geen vrucht draagt: overtredingen.’⁹⁵ Deze levende macht van de oorsprongszonde maakt dat alle werken van de mens zonde zijn. Aan de buitenkant kunnen daden goed lijken en kan een mens zich deugdzzaam voordoen, maar deugden en goede werken zijn volgens Melanchthon maskers, waarachter niets anders schuilgaat dan vertrouwen op zichzelf en liefde voor zichzelf – zonde dus. De Schrift leert om naar het hart van de mens te kijken, waardoor de schone schijn wordt ontmaskerd en de mens ontdekt dat hij zondaar is en blijft zondigen.⁹⁶

Melanchthon onderbouwt de stelling dat de mens helemaal zondaar is en blijft aan de hand van het Bijbelse woord ‘vlees’ (*caro*): ‘niet alleen het lichaam, een deel van de mens, maar de hele mens, zowel ziel als lichaam, noemt de Schrift vlees.’⁹⁷ Heel de mens is vlees en al zijn natuurlijke krachten zijn vleselijk: ‘zowel de blinkende deugd van Socrates of Cato als de vadermoord op Caesar zijn vrucht van het vlees.’⁹⁸ ‘Geest’ (*spiritus*) is alleen de heilige Geest en het werk van de Geest in de mens – geen kwaliteit of onderdeel van de mens zelf is ‘geest’. Daarom kan de mens Gods wet niet uit eigen krachten vervullen, want het vlees zoekt alleen zichzelf, dus ook het goede wat het vlees doet, doet het voor eigen voordeel of uit een ander vleselijk affect. Het is onmogelijk dat het vlees zelfs een gevoel (*sensus*) voor God heeft, laat staan dat het naar God kan verlangen (*cupere*) of streven (*affectare*).⁹⁹ Paulus’ uitspraak dat ‘zij die naar het vlees zijn, streven naar de dingen die vlees zijn, maar zij die naar de Geest zijn streven naar de dingen die Geest zijn’ (Rom. 8,5),

⁹⁴ LC 52; MSA 2.1, 33.

⁹⁵ ‘Vivax quaedem energia est peccatum originale, nulla non parte nostri nullo non tempore fructum ferens, vitia’ (LC 56; MSA 2.1, 35).

⁹⁶ LC 56–60; MSA 2.1, 35–36.

⁹⁷ ‘Non enim corpus, partem hominis, sed totum hominem, tam animam quam corpus, scriptura voce carnis signat’ (LC 66–68; MSA 2.1, 40).

⁹⁸ ‘Carnis fructus est tam speciosa illa Socratis aut Catonis virtus, quam Caesaris parricidia’ (LC 68; MSA 2.1, 41).

⁹⁹ LC 70–72; MSA 2.1, 43.

wil volgens Melanchthon zeggen: ‘in wie de heilige Geest is uitgegoten, is een gevoel voor God, vertrouwen op God, liefde tot God.’¹⁰⁰ Zonder door de heilige Geest gewerkte nieuwe affecten van liefde tot God, is het onmogelijk dat de mens iets goeds voortbrengt, want al zijn streven is gericht op zichzelf.

Op grond van deze overtuiging bestrijdt Melanchthon, wat hij noemt, de ‘nieuwe pelagianen’ van zijn tijd. Zij ontkennen volgens hem niet de erfzonde, maar wel de macht van de erfzonde. Daardoor kunnen zij stellen dat de mens goede daden kan voortbrengen, terwijl volgens Melanchthon alle werken van de mens zonde zijn, omdat ze voortkomen uit zelfliefde. Het probleem van deze ‘nieuwe pelagianen’ is dat zij, net als de filosofie, alleen naar de buitenkant kijken, terwijl deze buitenkant een masker is, waarachter niks dan zonde schuilgaat.¹⁰¹ Om te laten zien hoe de ‘nieuwe pelagianen’, volgens Melanchthon, de macht van de zonde loochenen, bespreekt en weerlegt hij een aantal van hun leerstellingen.

De eerste leerstelling luidt dat een neiging geen zonde is, omdat het geen daad is. Deze leerstelling botst met Melanchthons visie op erfzonde als *energia*: de zondige neiging van de mens is geen mogelijkheid, maar een levende werkelijkheid. Ook de Schrift leert, volgens Melanchthon, dat niet de daden de mens schuldig maken, maar zijn wezen: zoals een slechte boom slechte vruchten voortbrengt, brengt het slechte hart van de mens slechte daden voort. Waar de scholastiek, in navolging van de filosofie, de mens beschouwt aan de hand van zijn uiterlijk, kijkt de Schrift naar de ‘meest innerlijke en onbegrijpelijke affecten, omdat de mens daardoor wordt geregeerd.’¹⁰²

De tweede leerstelling die Melanchthon weerlegt, luidt: omdat de mens uit zichzelf in staat is iets goeds lief te hebben, kan hij ook uit zichzelf God, als het hoogste goed liefhebben. Volgens Melanchthon heeft de mens echter alleen lief wat hem voordeel brengt. Ook als de mens God liefheeft, heeft hij God lief omdat het hem voordelen brengt. In wezen is deze slaafse liefde, zelfliefde, terwijl God liefgehad wil worden om wie Hij is.¹⁰³ Zelfs als een mens sterft voor een hoger goed, doet hij dit uit zelfliefde: een mens wil alleen sterven als zijn vrees voor het ongeluk groter is dan zijn liefde voor het leven. Het sterkere affect van de angst voor het ongeluk, wint het van de liefde voor het leven. Beide affecten komen echter voort uit het grootste affect van de zelfliefde.¹⁰⁴

Tot slot wijst Melanchthon iedere vorm van verdienste van de mens bij God af. Zo bestrijdt hij de leer van *meritus de congruo*. De leer van *meritus de congruo* houdt in dat de mens door zijn werken weliswaar geen recht heeft op Gods genade (dat is *meritus de*

¹⁰⁰ ‘[...] in quos spiritus sanctus efusus est, in iis est sensus dei, fiducia in deum, amor dei’ (LC 72; MSA 2.1, 43).

¹⁰¹ LC 56–58; MSA 2.1, 35–36.

¹⁰² ‘Philosophia non respicit nisi externas hominum larvas. Sacrae literae penitissimos et incomprehensibiles affectus observant, quibus cum regatur homo’ (LC 62; MSA 2.1, 37).

¹⁰³ LC 78–80; MSA 2.1, 45–46.

¹⁰⁴ LC 80–82; MSA 2.1, 47.

condigni), maar dat de genade die God de mens geeft wel overeenkomt (congrueert) met de morele inspanning van de mens.¹⁰⁵ Maar, zegt Melanchthon, als de menselijke krachten zonder de heilige Geest alleen kunnen zondigen, wat kan de mens dan anders verdienen dan toorn?¹⁰⁶ Een andere vorm van verdienste die door sommige scholastieke theologen geleerd wordt, is de leer van het begin van de boete (*initia poenitentiae*) of het onvolmaakte berouw (*attritio*). *Attritio* staat tegenover *contritio*, volmaakt berouw, dat voortkomt uit liefde tot God. In de late scholastiek werd, bijvoorbeeld door Duns Scotus, de these verdedigd dat *attritio* voldoende kan zijn om de mens voor te bereiden op de ontvangst van genade, die God geeft op basis van *meritum de congruo*.¹⁰⁷ Melanchthon echter stelt dat *attritio* alleen voortkomt uit vrees voor straf en dus uit zelfliefde. Vrees voor straf kan volgens Melanchthon alleen leiden tot haat van God, omdat Hij het is die de mens straft. Echt berouw kan daarom nooit uit de mens zelf voortkomen, maar moet gewerkt worden door de heilige Geest, die de mens doet schrikken vanwege zijn zonde en daarna troost met Gods genade.¹⁰⁸

De scholastieke theologen zijn ‘niet anders dan de mensen in de grot van Plato,’ stelt Melanchthon: zij zien, door alleen naar het uiterlijke te kijken, een zwakke schaduw van hoe het er werkelijk voorstaat met de mens. De Geest laat in de Schrift de werkelijkheid zien van de verkeerde affecten die de mens gevangen houden in de macht van de zonde.¹⁰⁹

2.4.3 De wet en affecten

2.4.3.1 Inleiding

De zondeleer en de leer van de wet zijn voor Melanchthon twee kanten van dezelfde medaille: de wet is ‘kennis van zonde.’¹¹⁰ Melanchthon stelt dan ook dat zijn doel in de *locus de lege* niet anders is dan in de *locus de peccato*: laten zien wat de macht van de zonde is en hoe de zonde werkt. Omdat de macht van de zonde bij Melanchthon een affectieve macht is, is te verwachten dat affecten ook in de leer van de wet een beslissende rol spelen.¹¹¹

De *locus de lege* is op de volgende manier opgebouwd: nadat hij de begrippen *lex* (wet) en *ius* (recht) heeft gedefinieerd, brengt Melanchthon onderscheid aan tussen natuurlijke, goddelijke en menselijke wetten. Deze driedeling structureert de *locus de lege*: eerst bespreekt Melanchthon de natuurlijke, dan de goddelijke en dan de menselijke wetten. In de

¹⁰⁵ Vgl. LC 82–83, n. 200–201.

¹⁰⁶ LC 82; MSA 2.1, 47.

¹⁰⁷ Vgl. LC 86, n. 211.

¹⁰⁸ LC 86–88; MSA 2.1, 50.

¹⁰⁹ LC 90; MSA 2.1, 51.

¹¹⁰ ‘[...] siquidem peccati cognitio lex esse dicitur’ (LC 98; MSA 2.1, 55).

¹¹¹ Volgens Maurer is Melanchthons affectenleer de vooronderstelling van zijn leer van de wet. Zie: Maurer, *Der junge Melanchthon*, 1969, 2:248.

goddelijke wetten onderscheidt Melanchthon tussen morele, judiciale en ceremoniële wetten. Affecten staan centraal in Melanchthons uitleg van de goddelijke, morele wetten, maar ook in zijn bespreking over de natuurlijke wetten en de menselijke wetten spelen affecten een rol. In deze paragraaf wordt de volgorde van de *locus de lege* gevolgd.

2.4.3.2 *De natuurwet*

De natuurwet is volgens Melanchthon een 'door allen gedeeld kennen, waar alle mensen mee instemmen, en wel zo dat God het ingegraveerd heeft in ieders ziel, om de juiste zeden te vormen.'¹¹² Melanchthon baseert zijn spreken over de natuurwet op de Schrift.¹¹³ In principe zouden de natuurwetten door middel van het menselijk verstand uit de natuur afgeleid moeten worden: de kennis van de natuurwetten is immers door allen gedeeld en ingegraveerd in ieders ziel. Dit is echter niet mogelijk doordat het verstand 'gevangen en verblind' is. Met deze gevangenschap van het verstand bedoelt Melanchthon de gevangenschap in de vleselijke affecten. Dat wordt duidelijk als hij het heeft over uitspraken van 'dichters, redenaars en historici' die de natuurwetten bevestigen. Melanchthon stelt dat met deze uitspraken voorzichtig omgegaan moet worden, 'omdat veel bekende uitspraken de verkeerde affecten van onze natuur uitdrukken en niet de (natuur)wetten.'¹¹⁴ De gevangenschap van het verstand in de affecten maakt dus dat de mens alleen nog door de Schrift heldere kennis kan krijgen van de natuurwetten.

Melanchthon laat in zijn natuurrechtler aan de ene kant optimisme zien over de ingeschapen kennis die de mens heeft van de natuurwet, die blijvend is, ook na de zondeval. Aan de andere kant betekent Melanchthons affectenleer dat deze kennis van de mens zo verduisterd is, dat het nauwelijks betekenis heeft: de mens kan wel bepaalde kennis hebben, maar hij wordt zozeer beheerst door zijn verkeerde affecten, dat deze kennis altijd ambig blijft. Alleen de Schrift kan daarom zekere kennis bieden.

¹¹² 'Est itaque lex naturae sententia communis, cui omnes homines pariter adsentimur atque adeo quam deus insculpsit cuiusque animo, ad formandos mores accommodata' (LC 100; MSA 2.1, 56).

¹¹³ Melanchthon gebruikt Rom. 2,14–15 om aan te tonen dat er een natuurwet is (LC 100; MSA 2.1, 56). Vervolgens leidt hij ook uit de Bijbel af welke drie natuurwetten er zijn, namelijk 1. God moet vereerd worden; 2. omdat de mens in een gemeenschap geboren is, mag niemand geschaad worden; 3. het is goed dat alle dingen gemeenschappelijk gebruikt worden. De eerste natuurwet leidt Melanchthon af uit Rom. 1,19–20, de tweede en derde natuurwet uit Gen 2,18: 'het is niet goed dat de mens alleen is' (LC 102–108; MSA 2.1, 56–59).

¹¹⁴ 'Imitantur enim pleraeque vulgares sententiae pravos affectus naturae nostrae, non leges' (LC 108; MSA 2.1, 59).

2.4.3.3 De Tien Geboden

Nadat Melanchthon de natuurwetten besproken heeft, bespreekt hij de goddelijke wetten, die hij onderverdeelt in morele, judiciale en ceremoniële wetten.¹¹⁵ De goddelijke morele wetten zijn samengevat in de Tien Geboden. De Tien Geboden moeten volgens Melanchthon niet als uiterlijke werken uitgelegd worden, omdat ze door Christus zijn samengevat in het grote gebod: 'U zult God, uw Heer, liefhebben uit heel uw hart, met heel uw ziel en met heel uw verstand' en: 'u zult uw naaste liefhebben als uzelf' (vgl. Mark. 12,30–31).

De eerste drie van de Tien Geboden doelen, volgens Melanchthon, op hetzelfde, namelijk op liefde tot God, maar hebben een verschillende invalshoek en focus.¹¹⁶ De focus van het eerste gebod, is affectief: 'het eerste gebod [...] heeft in het bijzonder betrekking op de affecten: dat we niets anders liefhebben, niets anders vrezen behalve God, en dat we voor onze hulp, deugd, wijsheid en gerechtigheid niet op enig schepsel vertrouwen, maar alleen op Gods goedheid.'¹¹⁷ Het eerste gebod eist dat de affecten van liefde, vrees en vertrouwen alleen op God gericht zijn. Doordat Tien Geboden beginnen met een gebod dat goede affecten eist, wordt de mens direct op de wortel van de zonde gewezen en daarmee op de onmogelijkheid van de mens om Gods wet te houden: 'deze affecten staan niet in onze macht.'¹¹⁸ Sterker nog: dit gebod vraagt iets dat zo groot is dat het niet in menselijke woorden is uit te drukken: alleen de Geest kan de mens leren wat het betekent om God echt lief te hebben.¹¹⁹

Tegelijkertijd stelt Melanchthon echter dat het goede affect van liefde, vertrouwen en vrees tot God ook geoefend kan worden: 'zo'n affect volgt vanzelf op de [Gode] welgevalige uiterlijke erediensst.'¹²⁰ Deze zin lijkt erg op zichzelf te staan in de *Loci communes* en Melanchthon werkt deze gedachte ook niet uit. Allereerst valt op hoe positief Melanchthon in dit citaat spreekt over het uiterlijke (*cultus externus*), terwijl Melanchthon op andere plekken het uiterlijke regelmatig verbindt aan huichelarij. Daarnaast lijkt het idee dat goede affecten zomaar (*sua sponte*) ontstaan in strijd te zijn met Melanchthons visie op de beheersing van de mens door kwade affecten. Waarschijnlijk zit de crux van

¹¹⁵ In het gedeelte over de goddelijke wetten, bespreekt Melanchthon ook nog de leer van de *consilia* (raadslagen), die hij afwijst en de monniksgeloften (LC 120–130; MSA 2.1, 64–69). De judiciale en ceremoniële wetten bespreekt hij niet, omdat de judiciale wetten alleen voor het joodse volk gelden en de ceremoniële wetten schaduwen zijn van het evangelie en dus geen plek hebben in de *locus de lege* (LC 130–32; MSA 2.1, 69–70).

¹¹⁶ Melanchthon hanteert de katholieke/lutherse indeling van de Tien Geboden.

¹¹⁷ 'Ut primum: non habebis deos alienos, proprie ad affectus referatur, ne quid amemus, ne quid formidemus praeter deum, ne nostris opibus, virtute, prudentia, iustitia aut ulla plane creatura fidamus, sed sola dei bonitate' (LC 112; MSA 2.1, 61).

¹¹⁸ '[...] affectus adeo non sunt in potestate nostra' (LC 112; MSA 2.1, 61).

¹¹⁹ LC 112; MSA 2.1, 61.

¹²⁰ 'Hunc talem affectum sua sponte sequetur cultus externus probabilis' (LC 114; MSA 2.1, 61).

het citaat in het woord *probabilis*: als de eredienst op een Gode welgevallige manier is vormgegeven, zal het een goede uitwerking hebben.

Ook in het tweede en het derde gebod wordt liefde tot God geëist. Het tweede gebod verbiedt misbruik van Gods naam, maar vraagt tegelijkertijd God te loven, te danken en te prijzen.¹²¹ Het derde gebod vraagt volgens Melanchthon ‘dat wij leeg worden van onze werken, dat is dat wij Gods werk, de doding van ons zelf, ondergaan en toestaan.’¹²² Het vrezen en vertrouwen van God, waar het eerste gebod op gericht is, het loven van God, waar het tweede gebod op gericht is en het toelaten van Gods werk in ons, waar het derde gebod op gericht is, komen allemaal voort uit Jezus’ gebod om God lief te hebben met heel het hart: ‘want wie zo liefheeft, vertrouwt zonder twijfel, vreest, looft en laat [God] toe met de vurigste geest.’¹²³ Ook de geboden van de tweede tafel vragen liefde: naastenliefde. Alleen uiterlijke gehoorzaamheid aan deze geboden is niet genoeg, maar een goed gericht hart en goede affecten.¹²⁴

God eist in zijn morele geboden goede affecten. Omdat de mens zijn affecten niet in zijn macht heeft, is het onmogelijk deze geboden te vervullen. Dat is echter juist de bedoeling van de wet: de wet laat zien dat mensen altijd zondaar zijn en altijd blijven zondigen. Zo is de wet kennis van de zonde.¹²⁵

2.4.3.4 *De menselijke wetten*

Tot slot bespreekt Melanchthon de menselijke wetten. Hij maakt hierin onderscheid tussen pauselijke en burgerlijke wetten. Op grond van Romeinen 13 stelt Melanchthon dat de christen de burgerlijke wetten moet gehoorzamen. Als de burgerlijke wetten echter in strijd zijn met de goddelijke wetten, moet God meer gehoorzaamd worden dan mensen (vgl. Hand. 5,29).¹²⁶ Pauselijke wetten zijn volgens Melanchthon niet rechtsgeldig. Pauselijke wetten die betrekking hebben op het burgerlijke leven komen voort uit tirannie: volgens het goddelijke recht moeten priesters zich namelijk aan de overheid onderwerpen.¹²⁷ Ook met betrekking tot geloofszaken hebben de pauselijke wetten geen gezag. Alleen de Schrift heeft namelijk gezag in geloofszaken, want alleen wat in de Schrift staat, komt bij de heilige Geest vandaan.¹²⁸

¹²¹ LC 114; MSA 2.1, 62.

¹²² ‘[...] ut vacemus a nostris operibus, hoc est ut patiamur ac toleramus opus dei, mortificationem nostri’ (LC 114; MSA 2.1, 62).

¹²³ ‘Nam qui sic diligit, is haud dubie fedit, timet, laudat toleratque ardentissimo spiritu’ (LC 116; MSA 2.1, 62).

¹²⁴ LC 118; MSA 2.1, 64.

¹²⁵ LC 116; MSA 2.1, 63.

¹²⁶ LC 132–34; MSA 2.1, 70–71.

¹²⁷ LC 134–36; MSA 2.1, 71.

¹²⁸ LC 138; MSA 2.1, 72–73.

Tot slot merkt Melanchthon op dat menselijke wetten altijd alleen op het uiterlijke betrekking hebben, terwijl God het hart oordeelt. Door hun nadruk op het uiterlijke verduisteren de menselijke wetten het evangelie: ze richten de aandacht op de schone schijn, in plaats van op het vuile hart, met zijn verkeerde affecten. Zo kunnen menselijke wetten noch echt veroordelen, noch echt troosten; dat kan alleen Gods Geest, die het hart oordeelt en troost.¹²⁹

2.4.4 Genade en affecten

3.4.4.1 Inleiding

‘Tot nu toe hebben wij, wellicht korter wellicht korter dan voor de zaak goed is, het wezen van de zonde en de leer van de wet behandeld. [...] Nu zullen we over het evangelie en de genade spreken.’¹³⁰ Met deze zin opent Melanchthon het derde deel van zijn *Loci communes*, dat gaat over Gods genade. Na het derde deel volgen nog drie losse *loci*: over liefde, over de overheid en over struikelstenen.

De samenhang van dit derde deel van de *Loci communes* is niet direct doorzichtig. Het bestaat uit vijf *loci*: *de evangelio*, *de gratia*, *de iustificatione et fide*, *de discrimine veteris ac novi testamenti* en *de signis*. Het verband tussen deze vijf *loci* wordt zichtbaar als ze verstaan worden vanuit Melanchthons genadeleer: het evangelie is belofte van de genade; het geloof, dat rechtvaardigt, is vertrouwen op Gods genade; in het Oude en Nieuwe Testament zijn beloftes van Gods genade te vinden; de sacramenten zijn tekenen van de belofte van genade. Deze paragraaf behandelt eerst de kern, Melanchthons genadeleer. Vanuit deze kern, worden de andere thema’s besproken. De meeste aandacht zal uitgaan naar Melanchthons leer van het geloof, omdat affecten hier een belangrijke plaats innemen.

3.4.4.2 Genade

Genade (*gratia*) wordt door Melanchthon gedefinieerd als: ‘niets anders dan Gods welwillendheid jegens ons of de wil van God die zich over ons ontfermt.’¹³¹ Deze definitie van genade komt op uit Melanchthons exegetische arbeid: in het Nieuwe Testament wordt het woord genade gebruikt voor het Hebreeuwse woord ‘חַסֵּד’, dat in de Septuaginta vertaald wordt met ‘χάρις’. In het Latijn is dit woord het best te vertalen als *favor* (gunst).¹³² Op

¹²⁹ LC 148; 156–58; MSA 2.1, 77; 81–82.

¹³⁰ ‘Hactenus peccati formam et legum rationem brevius fortasse, quam pro re, tractavimus. [...] Nunc de evangelio et gratia disputabimus’ (LC 158; MSA 2.1, 82).

¹³¹ ‘Non aliud enim est gratia, si exactissime describenda sit, nisi dei benevolentia erga nos seu voluntas dei miserta nostri.’ (LC 202; MSA 2.1, 104).

¹³² LC 200–204; MSA 2.1, 103–105. Melanchthon, en voor hem Luther, hebben deze nieuwe definitie van genade ontleend aan Erasmus’ inzichten, zie: Green, ‘The Influence of Erasmus’, 187–88.

grond van deze definitie van genade zet Melanchthon zich af tegen wat hij ziet als ‘aristotelische hersenspinsels over kwaliteiten.’¹³³ Genade is namelijk niet ‘een bepaalde kwaliteit in ons, maar de wil van God zelf of Gods welwillendheid jegens ons.’¹³⁴ Genade is iets in God, niet in de mens.

Omdat God de mens gunstig gezind is, geeft Hij ook zijn genadegave. Gods genadegave moet echter wel duidelijk onderscheiden worden van Gods genadige gezindheid. Gods genadegave is de heilige Geest, die het geloof, de hoop, de liefde en de ‘overige deugden’ werkt. Zo verandert Gods genade de mens, maar dit is niet de kern van zijn genadeleer: genade gaat over wie God is. De verandering bij de mens vloeit daaruit voort: omdat God genadig is, geeft Hij ook zijn Geest, die de mens vernieuwt.¹³⁵

Aan het slot van de bespreking van het woord ‘genade’ vat Melanchthon wat hij besproken heeft als volgt samen: ‘Samenvattend: genade is niets anders dan kwijschelding of vergeving van zonden.’¹³⁶ Dit lijkt een andere definitie van genade te zijn dan hij eerder gaf, maar voor Melanchthon betekent het hetzelfde: dat God de mens gunstig gezind is, betekent dat Hij de zonde van de mens kwijscheldt.

3.4.4.3 *Evangelie*

Het evangelie is volgens Melanchthon ‘de belofte van de genade.’¹³⁷ Alle beloften in de Bijbel hebben volgens Melanchthon dezelfde inhoud: ze getuigen allemaal van Gods genade en barmhartigheid. Ook tijdelijke en lichamelijke beloften komen voort uit de genade van God. In Christus vinden alle beloften hun richting: Hij is het onderpand van Gods belofte en alle beloften verwijzen naar Hem. Christus heeft namelijk Gods goede wil, Gods genade verdiend, door zijn offer en genoegdoening.¹³⁸ Alle beloften komen voort uit Gods genadige houding, die alleen mogelijk is door het werk van Jezus. Daarom is het niet alleen zo dat wie, door in de tijdelijke beloften te geloven in Gods barmhartigheid geloofde, uiteindelijk ook al in Christus geloofde (omdat zonder Christus Gods genadige houding nooit mogelijk zou zijn), maar ook zo dat wie in Christus gelooft, in hem ook alle tijdelijke zegening krijgt: ‘wie Christus heeft, heeft alles en kan alles; Hij is gerechtigheid, vrede, leven en heil.’¹³⁹

¹³³ Wie Melanchthon precies bedoeld met de ‘scholastici’ die de betekenis van het woord ‘genade’ hebben verduisterd, door genade te zien als een kwaliteit is niet duidelijk. Melanchthon zou hiermee kunnen duiden op Thomas van Aquino, die in zijn *Summa Theologiæ*, onder groot voorbehoud, stelt dat genade een ‘qualitas’ van de ziel is (*Summa Theologiæ* I.2, Q110, A2).

¹³⁴ ‘Non significat ergo gratiae vocabulum qualitatem aliquam in nobis, sed potius ipsam dei voluntatem seu benevolentiam dei erga nos’ (LC 202; MSA 2.1, 104).

¹³⁵ LC 202–204; MSA 2.1, 104–105.

¹³⁶ ‘In summa, non aliud est gratia nisi condonatio seu remissio peccati’ (LC 204; MSA 2.1, 105).

¹³⁷ ‘[...] evangelium est promissio gratiae’ (LC 162; MSA 2.1, 83).

¹³⁸ ‘Porro bonam voluntatem meruit Christus, quem pro nobis intercessorem, quem pro nobis victimam et satisfactionem dedit’ (LC 246; MSA 2.1, 124).

¹³⁹ ‘Omnia habet, omnia potest, qui Christum habet, hic iustitia, pax, vita, salus est’ (LC 244; MSA 2.1, 124).

Het woord 'belofte' (*promissio*) wordt door Melanchthon niet gedefinieerd. Meestal gebruikt hij het als synoniem voor evangelie. Wat de woorden 'belofte' en 'evangelie' betekenen, maakt Melanchthon duidelijk door de woorden 'evangelie' en 'wet' tegenover elkaar te plaatsen: 'zoals de wet dat is waardoor het rechte bevolen word en waardoor de zonde blootgelegd wordt, zo is het evangelie de belofte van de genade of barmhartigheid van God en zo kwijtschelding van zonden en bewijs van Gods welwillendheid jegens ons.'¹⁴⁰ Zoals de wet de zonde laat zien, zo laat het evangelie Gods genade zien en daarmee de vergeving van zonde. Het woord 'belofte' heeft bij Melanchthon geen duidelijke eschatologische dimensie. Eerder is het 'evangelie' of de 'belofte' Gods communicatiemiddel waarmee Hij aan de mens duidelijk maakt dat Hij genadig is: Melanchthon gebruikt zelf het woord *descriptio* (beschrijving).¹⁴¹

Wet en evangelie zijn elkaars tegenbeeld: de wet heeft een dodende en het evangelie een levendmakende werking. De wet laat zien dat de mens zondaar is, en is een stem van Gods toorn. De dodende werking van de wet plaatst Melanchthon tegenover de levendmakende werking van het evangelie: 'de wet jaagt angst aan, het evangelie troost. De wet is de stem van toorn en van dood, het evangelie van vrede en van leven.'¹⁴²

Wet en evangelie zijn geen twee fases van Gods openbaring, maar gelden beide op het zelfde moment. Zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament staan wetten en beloften door elkaar. Deze gelijktijdigheid van wet en evangelie geldt ook in het heden:

met betrekking tot onze geest, is ieder tijdstip tijd van wet en ook van evangelie, zodat op alle tijdstippen mensen op dezelfde manier gerechtvaardigd worden, als de zonde door de wet wordt zichtbaar gemaakt en de genade door de belofte of het evangelie.¹⁴³

In dit dialectische samenspel van de wet, die de zonde zichtbaar maakt en Gods toorn openbaart, en het evangelie, dat Gods genade en de vergeving van zonde laat zien, wordt de gelovige gerechtvaardigd: hij wordt door de wet gedood en door het evangelie levend gemaakt.¹⁴⁴ De wet blijft geldig voor de gelovige: de Geest gebruikt de wet om het vlees van de gelovige te doden.¹⁴⁵ Zo is ook de wet, met zijn dodende werking, een middel in de rechtvaardiging.

¹⁴⁰ 'Sicut lex est, qua recta mandantur, qua peccatum ostenditur, ita evangelium est promissio gratiae seu misericordiae dei adeoque condonatio peccati et testimonium benevolentiae dei erga nos' (LC 162; MSA 2.1, 83).

¹⁴¹ LC 158; MSA 2.1, 82.

¹⁴² 'Lex terret, evangelium consulatur. Lex irae vox est et mortis, evangelium pacis et vitae' (LC 196; MSA 2.1, 101).

¹⁴³ 'Omne tempus, quod ad mentes nostras attinet, est legis atque evangelii tempus, sicut omnibus temporibus eodem modo homines iustificati sunt, peccatum per legem ostensum est, gratia per promissionem seu evangelium' (LC 160; MSA 2.1, 83).

¹⁴⁴ LC 192; MSA 2.1, 100.

¹⁴⁵ LC 312-14; MSA 2.1, 157.

3.4.4.4 *Geloof*

Alle onderdelen van Melanchthons genadeleer komen samen in het gedeelte waarin Melanchthon het heeft over rechtvaardiging en geloof:

Daardoor worden wij gerechtvaardigd, als we, nadat we gedood zijn door de wet, opgewekt worden door het woord van genade, dat in Christus beloofd is, of door het evangelie dat de zonden vergeeft en als wij in geloof aan Hem hangen, en er niet aan twijfelen of het zo is dat Christus' gerechtigheid onze gerechtigheid, Christus' genoegdoening onze verzoening en Christus' opstanding onze opstanding is. Kort gezegd: dat wij geen enkele twijfel hebben of onze zonden kwijtgescholden zijn en God ons gunstig gezind is en het goede voor ons wil. Daarom is geen enkele van onze werken, hoe goed ze ook schijnen of zijn, gerechtigheid, maar alleen het geloof in het erbarmen en de genade van God in Jezus Christus is gerechtigheid.¹⁴⁶

De mens wordt, zo stelt Melanchthon, gerechtvaardigd door het geloof. Met andere woorden: de mens wordt levend gemaakt doordat hij in geloof de belofte van Gods genade aanneemt. Deze levendmaking interpreteert Melanchthon in termen van de vrolijke ruil – Christus' gerechtigheid is onze gerechtigheid – maar ook algemener, als de kwijtschelding van zonden.

Geloof en gerechtigheid worden door Melanchthon heel nauw op elkaar betrokken: geloof *is* gerechtigheid, stelt hij.¹⁴⁷ Het woord gerechtigheid wordt door Melanchthon niet verder gedefinieerd en uitgewerkt. Het gaat hem in het gedeelte over rechtvaardiging en geloof vooral om de vraag wat geloven is.

Melanchthon geeft, vanuit de Schrift, twee definities van geloof. De eerste definitie luidt: 'stellig instemmen met het hele Woord van God, wat niet mogelijk is zonder de vernieuwing en verlichting van onze harten door de Geest van God.'¹⁴⁸ Met het hele Woord van God bedoelt Melanchthon zowel de wet, die ons door bedreigingen doet vrezen voor God, als het evangelie, dat geloof en vertrouwen werkt. Geloof is dus zowel gedood worden door de wet als levend gemaakt worden door het evangelie. Voor geloof is het noodzakelijk dat de Geest het hart vernieuwt en verlicht. Echt geloof komt namelijk voort uit het hart.

¹⁴⁶ 'Iustificamur igitur, cum mortificati per legem resuscitamus verbo gratiae, quae in Christo promissa est, seu evangelio condonante peccata et illi fide adhaeremus, nihil dubitantes, quin Christi iustitia sit nostra iustitia, quin Christi satisfactio sit expiatio nostri, quin Christi resurrectio nostra sit. Breviter, nihil dubitantes, quin peccata nobis condonata sint et iam faveat ac bene velit deus. Nihil igitur operum nostrorum, quantumvis bona aut videantur aut sint, iustitia sunt, sed sola fides de misericordia et gratia dei in Iesu Christo iustitia est' (LC 206; MSA 2.1, 106).

¹⁴⁷ '[...] cum dicimus fidem esse iustitiam' (LC 208; MSA 2.1, 106).

¹⁴⁸ 'Constanter assentiri omni verbo dei, id quod non fit nisi renovante et illuminante corda nostra spiritu dei' (LC 216; MSA 2.1, 109).

De tweede definitie die Melanchthon geeft is: ‘geloof is niets anders dan vertrouwen op Gods barmhartigheid, die ons in Christus beloofd is en alleen in dit teken.’¹⁴⁹ Dit vertrouwen verandert het hart: het geeft vrede en doet het hart ontvlammen om God te danken, ‘zodat we de wet vrij en vrolijk doen.’¹⁵⁰ Deze beide definities van geloof zijn niet los van elkaar verkrijgbaar, want alleen door vanuit het hart op Gods barmhartigheid te vertrouwen stemt de mens echt in met het hele Woord van God, zowel met de bedreigingen als de beloften.

Melanchthon zet zich met deze op de Bijbel gebaseerde visie op geloof af tegen de scholastieke theologie. Veel scholastieke theologen definieerden, volgens Melanchthon, geloof als ‘instemming met dat wat in de Schriften geschreven is.’¹⁵¹ Deze definitie van geloof als instemming (*assentio*), lijkt op de eerste definitie van geloof die Melanchthon gaf: ‘stellig instemmen met het hele Woord.’ Het verschil is echter dat het instemmen dat Melanchthon bedoelt, instemmen vanuit het hart is, terwijl de scholastieke theologie volgens Melanchthon slechts verstandelijke instemming bedoelt: ‘alles wat de natuur weet over God, zonder dat onze harten door de Geest van God vernieuwd en verlicht zijn, [...] is een koude mening, geen geloof, of zelfs niets anders dan bedrog en huichelarij, onwetendheid en verachting van God.’¹⁵² De vernieuwing van het hart is dus beslissend in het geloof. Een ‘koude mening’ of een verstandelijk weten dat God bestaat, is geen geloof, sterker nog: het is bedrog en verachting van God, omdat het hart onrein is.

Melanchthon verduidelijkt dit aan de hand van het voorbeeld van koning Saul: op het oog leek Saul te geloven, maar het bleek huichelarij te zijn. Uiteindelijk vertrouwde Saul namelijk niet op God en zag hij zijn voorspoed niet als zegen van God, maar als gevolg van zijn eigen beslissingen. Dat was, volgens Melanchthon de reden dat Saul niet op Samuël wachtte en zelf offerde (vgl. 1 Sam 13):

in Saul was de mening de mening dat God er was, dat Hij de zonde straft en dat Hij barmhartig is. Waarom zou hij anders geofferd hebben? Maar dat was geen geloof, dat is: [...] hij zocht God niet, hij achtte God niet: het hart was onwetend over de strengheid en over de goedheid van God.¹⁵³

¹⁴⁹ ‘Est itaque fides non aliud nisi fiducia misericordiae divinae promissae in Christo adeoque quocunque signo’ (LC 216–218; MSA 2.1, 110).

¹⁵⁰ ‘[...] ut legem sponte et hilariter faciamus’ (LC 218; MSA 2.1, 110).

¹⁵¹ ‘Satis constat vulgus sophistarum fidem vocare assensum eorum, quae scripturis prodita sunt’ (LC 208; MSA 2.1, 106).

¹⁵² ‘Proinde quidquid de deo cognoscit natura sine spiritu dei instaurante et illustrante corda nostra [...] frigida opinio est, non fides adeoque nihil nisi simulatio et hypocrisis, ignoratio dei et contemptus’ (LC 210; MSA 2.1, 107).

¹⁵³ ‘Erat in Saule opinio esse deum, esse vindicem peccate, esse misericordem; alioqui cur sacrificasset? Sed fides non erat, hoc est [...] non requirebat, er acht seyn nicht; cor ignorabat tum severitatem tum bonitatem dei’ (LC 212; MSA 2.1, 108).

Sauls schijnbare geloof was geen geloof, maar een mening: Saul hield voor waar dat God bestond, maar hij kende God niet persoonlijk, in zijn strengheid en goedheid. Hij kende God niet met zijn hart. Terwijl het volgens Melanchthon noodzakelijk is dat het hart verandert en dat in het hart de twijfel plaatsmaakt voor vertrouwen. Deze verandering van het hart is alleen maar mogelijk, doordat God in zijn belofte zijn barmhartigheid en goedheid openbaart: door Gods belofte wordt het hart opgericht en neemt het zijn goedheid waar, waardoor de twijfel verdwijnt en het vertrouwen groeit.¹⁵⁴

Daarom is Gods genade ook de enige reden dat het geloof rechtvaardigt: 'Wat is er voor reden waarom alleen door geloof gerechtigheid wordt toegerekend? Ik antwoord: omdat we alleen door de barmhartigheid van God gerechtvaardigd worden en omdat geloof simpelweg het kennen van Gods barmhartigheid is.'¹⁵⁵ Geloof is niets anders dan erkennen dat God genadig is, dat Hij de mens is toegewend en zijn zonden vergeeft. De genade van God is de reden dat de mens gerechtvaardigd wordt; het geloof is het waarnemingsinstrument van die genade van God.

Aan het slot van het gedeelte over rechtvaardiging en geloof behandelt Melanchthon de vruchten van het geloof, en de liefde en de hoop. Het geloof moet vrucht dragen, stelt Melanchthon, want zonder de werken is het geloof dood (vgl. Jak. 2,17). Als het geloof de genade waarneemt, verandert dat het hart en deze verandering van het hart brengt vruchten voort. Zo is aan de vruchten het geloof te herkennen, want het geloof 'kan niet niet overstromen': omdat het geloof Gods barmhartigheid proeft en Gods goedheid erkent, 'kan de ziel niet anders dan God terug liefhebben.'¹⁵⁶ Alleen het geloof rechtvaardigt, maar het moet wel een levend geloof zijn. Dat wil zeggen: een geloof waarbij het hart veranderd is en dat dus noodzakelijkerwijs vruchten voortbrengt. Als door het geloof het hart veranderd is, maken de affecten van zelfliefde die het hart beheersten, plaats voor nieuwe affecten van liefde tot God en de naaste.¹⁵⁷

Het is opvallend dat Melanchthon het in zijn bespreking over de vruchten van het geloof niet over de heilige Geest heeft. Op andere plaatsen noemt Melanchthon wel dat de Geest het geloof en de vrucht van het geloof werkt, maar in dit gedeelte niet. Waarschijnlijk omdat Melanchthon geloof en de vruchten van het geloof zo nauw mogelijk aan elkaar wil verbinden. Het kan volgens Melanchthon niet anders dan dat het geloof vruchten voortbrengt, omdat het geloof het hart verandert en de daden voortkomen uit het hart.

Maurer stelt dat geloof voor Melanchthon 'Geistglaube' is. Hij bedoelt hiermee dat geloof volgens Melanchthon een 'Geistkraft' is, waardoor de mens wordt losgerukt van zijn aardse affecten en in verbinding wordt gesteld met de hemelse werkelijkheid. In deze

¹⁵⁴ LC 236; MSA 2.1, 119–20.

¹⁵⁵ 'Ecquid in causa est, cur soli fidei tribuatur iustificatio? Respondeo, cum sola misericordia dei iustificemur fidesque plane sit misericordiae cognitio' (LC 248; MSA 2.1, 126).

¹⁵⁶ '[...] fides non potest non effundere se [...] non potest animus non redamare deum' (LC 260; MSA 2.1, 131).

¹⁵⁷ LC 260–68; MSA 2.1, 131–35.

verbinding met het hemelse ontstaan nieuwe affecten, die de oude, zondige affecten overwinnen. Op grond van deze interpretatie van Melanchthons geloofsleer, bepleit Maurer Melanchthons afhankelijkheid van het neoplatoonse gedachtegoed van Ficino.¹⁵⁸ Maurers idee dat geloof in de *Loci communes* 'Geistglaube' is, lijkt echter te berusten op een overinterpretatie van de tekst. Melanchthon maakt een duidelijk onderscheid tussen geloof en de verandering van het hart die voortkomt uit het geloof. Geloof is het waarnemingsorgaan (*sensus*) van Gods barmhartigheid, die aan de mens wordt gecommuniceerd door Gods beloftewoord. De waarneming van Gods barmhartigheid door het geloof, verandert het hart. Deze verandering van het hart volgt noodzakelijkerwijs uit het geloof en is hier dan ook onlosmakelijk aan verbonden, maar is hieraan niet identiek.

3.4.4.5 Oude en nieuwe mens – doodzonde en vergeeflijke zonde

In de *locus* over het onderscheid tussen Oude en Nieuwe Testament en de afschaffing van de wet, spreekt Melanchthon ook over de oude en nieuwe mens en over doodzonde en vergeeflijke zonde.

Hij komt hiertoe vanuit zijn spreken over de afschaffing van de wet en de vrijheid van de christen. De christen is, zo stelt Melanchthon, vrij van de vloek van de wet, door het werk van Christus, die de vloek van de wet gedragen heeft.¹⁵⁹ Deze vrijheid van de christen betekent echter niet dat de christen vrij is van de wet als openbaring van Gods goede wil. De christen is juist vrij om de wet te doen: 'vrijheid is dan ook niet, dat wij de wet niet houden, maar dat we vrijwillig, vanuit onze ziel, willen en verlangen wat de wet eist.'¹⁶⁰ De heilige Geest verandert het hart van de mens zo, dat hij niet verplicht hoeft te worden de wet te houden, maar uit zichzelf wil doen wat God van hem vraagt.¹⁶¹ Deze vrijheid om de wet te doen is echter, volgens Melanchthon, onvolkomen in de christen, omdat de 'heiligen een dubbele natuur hebben, geest en vlees, nieuwe en oude mens, innerlijke en uiterlijke mens.'¹⁶²

De christen is tegelijkertijd vlees en geest, nieuwe en oude mens, innerlijke en uiterlijke mens. 'Vlees' (*caro*) slaat, zo had Melanchthon al in de *locus de peccato* uitgelegd, niet op een gedeelte van de mens, maar op de hele mens die in de macht van de zonde is, dat wil zeggen: 'de mens die aan zijn natuurlijke affecten en bewegingen is onderworpen.'¹⁶³

¹⁵⁸ Maurer, *Der junge Melanchthon*, 1969, 2:257–58; 285–89. Vgl. paragraaf 2.3.3.

¹⁵⁹ LC 292; MSA 2.1, 147.

¹⁶⁰ 'Ergo libertas est non, ne faciamus legem, sed sponte ab animo velle ac cupere, quod lex poscit' (LC 296; MSA 2.1, 149).

¹⁶¹ LC 304; MSA 2.1, 153.

¹⁶² 'Ita fit, ut duplex sit sanctorum natura, spiritus et caro, novus homo et vetus, interior homo et exterior' (LC 314; MSA 2.1, 158).

¹⁶³ '[...] hoc est eum, qui naturalibus affectibus et motibus obnoxius est' (LC 314; MSA 2.1, 158).

Geest (*spiritus*), is, zo legt Melanchthon uit, de heilige Geest en zijn 'aandrijfkracht' (*agitatio*) in ons.

Hoe verhouden deze twee naturen zich tot elkaar in de christen? Dat legt Melanchthon uit met het woord 'quatenus' (voor zover): 'wij zijn dus heilig, voor zover wij Geest zijn, voor zover wij vernieuwd zijn.'¹⁶⁴ De dubbele natuur van de mens betekent, stelt Melanchthon hier, dat een deel van de mens vlees is, en dat een ander deel van hem Geest is. Dat de mens in dit leven nooit helemaal geest en nooit helemaal heilig is, betekent dat de daden van de mens altijd zondig blijven, omdat de gehoorzaamheid van de mens daardoor nooit volkomen is: het vleselijke deel van de mens blijft tegen God ingaan en 'vervuilt' daarmee ook alle goede werken van de mens, omdat dit deel van de mens niet niet kan zondigen.¹⁶⁵

Alle werken van de mens, ook van de gelovige, zijn daardoor zonde. De werken van wie in Christus geloven zijn echter vergeeflijke zonden: 'omdat zij de gelovigen door Gods barmhartigheid vergeven worden.'¹⁶⁶ Doodzonden daarentegen zijn alle zonden die door mensen gedaan worden die niet in Christus zijn.¹⁶⁷ Melanchthon biedt hiermee een fundamentele herinterpretatie van de leer van de doodzonden en vergeeflijke zonden: het verschil tussen doodzonden en vergeeflijke zonden is niet de ernst of aard van de zonde, maar het geloof van de zondaar in de barmhartigheid van God.

Maurer plaatst in *Der junge Melanchthon* Melanchthons *quatenus* (voor zover) tegenover Luthers *simul* (tegelijk): Melanchthon leert, volgens Maurer, dat de mens deels gerechtvaardigd is en deels zondaar, terwijl Luther de paradox laat staan dat de mens helemaal zondaar en tegelijk helemaal gerechtvaardigd is.¹⁶⁸ Mijns inziens is dit een onterechte tegenstelling. Melanchthons *quatenus* functioneert in zijn spreken over heiliging, niet over rechtvaardiging; het *quatenus* is een pneumatologische werkelijkheid, terwijl het *simul* een soteriologische werkelijkheid is.¹⁶⁹ Melanchthons spreken over doodzonde en vergeeflijke zonde laat zien dat hij aan de ene kant vasthoudt dat alle werken van de mens zonde zijn (*peccator*), terwijl tegelijkertijd deze zonden vergeven zijn, op grond van het werk van Christus (*simul iustus*). Melanchthon bedoelt allerm minst dat de mens slechts voor een deel afhankelijk is van de vergeving van zonden: doordat de rest van het vlees de christen voortdurend blijft kwelen, blijft de christen in alles volledig afhankelijk van het rechtvaardigende werk van Christus.

¹⁶⁴ 'Sancti ergo sumus, quatenus spiritus sumus, quatenus novati sumus' (LC 314; MSA 2.1, 158).

¹⁶⁵ LC 316–17; MSA 2.1, 159.

¹⁶⁶ '[...] nempe quod per misericordiam dei credentibus condonentur' (LC 318; MSA 2.1, 160).

¹⁶⁷ 'Est enim mortale peccatum omne opus hominis, qui non est in Christo' (LC 318; MSA 2.1, 160).

¹⁶⁸ Maurer, *Der junge Melanchthon*, 1969, 2:276–86; 376–77.

¹⁶⁹ Vgl. Van Rulers leer over de structuurverschillen tussen het pneumatologische en het christologische gezichtspunt, in: Van Ruler, 'Structuurverschillen', 181–89.

2.4.5 Conclusie

Het meest nadrukkelijk werkt Melanchthons affectenleer door in zijn zondeleer: van begin tot eind wordt Melanchthons zondeleer door zijn affectenleer bepaald: 1. Melanchthons definitie van zonde is: het verkeerde affect (*pravus affectus*) van de mens tegen Gods wet; 2. Zowel de oorsprongsgerechtigheid als de oorsprongszonde worden door Melanchthon affectief geduid: oorsprongsgerechtigheid is de door de Geest gewerkte gerichtheid van het hart op het goede en op God; oorsprongszonde is de verstoorde richting van het hart, waardoor het hoogste affect van de mens zelfliefde is; 3. de werkzame macht (*energia*) van de oorsprongszonde duidt Melanchthon affectief, als de verkeerde gerichtheid van het hart; 4. het verkeerde affect van de mens maakt dat alle daden van de mens zonden zijn.

In Melanchthons leer van de wet is het onderscheid tussen uiterlijk en innerlijk beslissend. Gods wet vraagt innerlijke gehoorzaamheid, waar menselijke wetten en ook menselijke interpretaties van Gods wet alleen op het uiterlijke betrokken zijn. De innerlijke gehoorzaamheid die Gods wet vraagt, is een affectieve gehoorzaamheid: God vraagt om liefde tot Hem en de naaste, om goede affecten. Zo openbaart de wet de zonde van de mens: de goede affecten die God van hem eist, kan de mens niet zelf teweegbrengen, omdat hij geregeerd wordt door de vleselijke affecten die hun oorsprong hebben in zelfliefde.

Affecten spelen Melanchthons genadeleer vooral een rol in de leer van het geloof. In het geloof is volgens Melanchthon de vernieuwing van het hart beslissend. Geloof is niet een cognitief kennen van God, maar een affectief vertrouwen op God en zijn genade. Doordat het geloof in Gods genade het hart en zijn affecten verandert, draagt het geloof ook vruchten, want de vruchten van het geloof komen voort uit het hart. Het hart wordt door het geloof omgevormd, zodat in de plaats van de *amor sui* (zelfliefde) een *reamare* (terug liefhebben) van God komt, waarvandaan de gelovige ook zijn naasten liefheeft. De vernieuwing van de mens is echter in dit leven nooit volkomen: het vlees blijft streven tegen de Geest, waardoor de daden die de mens voortbrengt altijd ook deels voortkomen uit het vleselijke affect van zelfliefde. Daarom kunnen de werken van de mens hem nooit rechtvaardigen, maar alleen het geloof, omdat het geloof alleen van Gods barmhartigheid afhangt en niet van de eigen daden. De kern en de basis van het leven van genade is bij Melanchthon steeds opnieuw alleen het geloof.

2.5 Conclusie

Melanchthons doel met de *Loci communes* was onderwerpen te bespreken 'die Christus bij u aanbevelen, die het geweten sterken, die de geest tegen Satan op doen staan.'¹⁷⁰ In

¹⁷⁰ 'Itaque nos aliquam delineabimus eorum locorum rationem, qui Christum tibi commendent, qui conscientiam confirmant, qui animum adversus Satanam erigant.' (LC 24; MSA 2.1, 21).

de eerste reformatorische dogmatiek staat de aangevochten mens in het middelpunt: Melanchthon wil niet speculeren over God of de naturen van Christus, maar nadenken over het nut van Christus' werk voor de zondaar. In dit alles blijkt ook een affectieve gerichtheid: het doel van de *Loci communes* is dat de mens verandert en verandering begint volgens Melanchthon altijd in het hart. De kern van Melanchthons theologie wordt gevormd door de drie thema's zonde, wet en genade: vanuit deze drie thema's is volgens hem heel de christelijke leer te verstaan.

De antropologie van de *Loci communes* is de vooronderstelling van zijn zondeleer. In de *locus de hominis viribus* presenteert Melanchthon een sterk voluntaristische antropologie: het kennen is onderworpen aan de wil, die de mens als een tiran regeert. De wil zelf wordt beheerst door zijn affecten. Niets is machtiger in de mens dan zijn affecten en een affect kan alleen door een sterker affect worden overwonnen. Deze antropologie vindt zijn oorsprong in het denken van de late Augustinus en van de humanisten Lorenzo Valla en Marsilio Ficino, die de affecten een grote plaats in hun mensbeeld toekenden.

In zijn zondeleer werkt Melanchthon zijn antropologie verder uit. Het sterkste affect, dat de mens regeert, duidt Melanchthon als *amor sui*: zelfliefde. Omdat de mens door dit sterkste affect van de zelfliefde wordt geregeerd, kunnen al zijn daden niets dan zonde zijn. De mens is weliswaar in staat in het uiterlijke goede dingen te doen, maar dit doet er voor God niet toe, omdat Hij het hart beoordeelt en de mens uit zichzelf nooit de verkeerde affecten in zijn hart kan overwinnen.

De wet laat volgens Melanchthon deze zonde en onvrijheid van de mens zien: de wet is kennis van de zonde. De belangrijkste wet is Gods morele wet, zoals die is samengevat in de Tien Geboden. De Tien Geboden vragen van de mens geen uiterlijke, maar innerlijke gehoorzaamheid: ze vragen om liefde, om goede affecten, om vertrouwen. Al deze goede affecten kan de mens niet zelf bij zichzelf teweegbrengen, waardoor hij uit zichzelf nooit aan Gods wet kan voldoen. Zo heeft de wet een dodende werking: de mens ontdekt dat hij uit zichzelf niet voor God kan bestaan, omdat hij God nooit echt gehoorzaam kan zijn. Daarom verdient hij Gods toorn.

Tegenover de dodende werking van de wet, plaatst Melanchthon het levendmakende evangelie dat de genade van God openbaart. Gods genade betekent dat Hij de mens gunstig gezind is en de zonde van de mens vergeeft. Niet om iets wat de mens gedaan heeft, maar alleen op grond van het werk van Christus.

Geloof betekent dat de mens op die genade van God vertrouwt. Geloof is het waarneemingsorgaan van Gods onverdiende barmhartigheid. Als de mens Gods genade waarneemt, verandert dat hem van binnenuit. In plaats van de liefde tot zichzelf, komt er vanuit het hart wederliefde tot God, omdat Gods genade en barmhartigheid zo groot zijn. Geloof wordt door Melanchthon affectief gedeut: het is *fiducia*, vertrouwen op Gods barmhartigheid. Melanchthon plaatst het affectieve, levende vertrouwen op Gods genade, tegenover

een cognitief, doods kennen van God. Louter cognitief geloof bestaat volgens Melanchthon niet: als het hart niet veranderd is, is er geen echt geloof. Dat zal ook blijken uit het uitblijven van vruchten, omdat een levend geloof, waar het hart veranderd is, vrucht draagt. De kern van het christelijke leven blijft echter steeds geloof in Gods barmhartigheid en niet de vruchten die daaruit voortkomen: alleen het geloof rechtvaardigt, want alleen Gods barmhartigheid, die door het geloof wordt waargenomen, rechtvaardigt.

Op verschillende plaatsen in de *Loci communes* is het onderscheid tussen innerlijk en uiterlijk bepalend. Melanchthons overtuiging is dat mensen naar het uiterlijke kijken, terwijl God het innerlijke beoordeelt. Het uiterlijke waardeert Melanchthon vaak negatief, als huichelarij: mensen kunnen zich uiterlijk goed voordoen, maar hun hart is verkeerd. De filosofie en de scholastiek kijken volgens Melanchthon alleen naar het uiterlijke. Dat is de oorzaak van veel dwalingen, zoals de leer dat de wil vrij is of dat mensen Gods wet kunnen houden: uiterlijk kan het lijken alsof de mens een vrije wil heeft en alsof hij de wet houdt, maar innerlijk is hij onvrij en gehoorzaamt hij Gods wet helemaal niet. Met de lage waardering van het uiterlijke hangt een hoge waardering van de affecten samen: in het uiterlijke kan gehuicheld worden, maar in de affecten niet. De affecten – of ze nu zondig en verkeerd zijn, of vernieuwd door de heilige Geest – staan bij Melanchthon dus voor het oprechte, voor het gebied waarin niet gehuicheld kan worden, voor wie de mens ten diepste is.

Affecten en affectieve theologie in de *Loci praecipui theologici* van 1559

3.1 Inleiding

Dit hoofdstuk heeft dezelfde opzet als het vorige hoofdstuk.¹⁷¹ Eerst wordt het te bespreken geschrift gesitueerd en getypeerd. Vervolgens wordt nagegaan hoe affecten functioneren in de antropologie, aan de hand van een bespreking van de *locus de humanis viribus*. Daarna wordt de rol van affecten in de theologie nagegaan, aan de hand van de kernmomenten zonde, wet en genade. Tot slot worden de conclusies van het onderzoek bij elkaar gebracht in paragraaf 3.5.

3.2 Situering en typering van de *Loci praecipui theologici* van 1559

Het is nuttig vaste en heldere getuigenissen over de verschillende artikelen van de christelijke leer op een rij te hebben [...] zodat, wanneer de zielen strijden of in het nauw gedreven worden, zekere stellingen voor ogen zijn, die angstige mensen onderwijzen, opbouwen, bevestigen en troosten.¹⁷²

Met deze woorden begint Melanchthon zijn brief aan de vrome lezer voorafgaand aan de *Loci praecipui theologici*. Vanaf het begin maakt Melanchthon duidelijk dat troost het doel van zijn geschrift is, net als in de *Loci communes* van 1521. Troost vindt de mens, zo is de overtuiging van Melanchthon, in het evangelie dat God de zondaar rechtvaardigt. Dit evangelie is dan ook het centrum van de *Loci praecipui theologici*.¹⁷³ Ondanks dat het doel en het middelpunt van Melanchthons theologie hetzelfde zijn gebleven, is de *Loci praecipui theologici* een wezenlijk ander geschrift dan de *Loci communes* van 1521. In deze

¹⁷¹ Alleen een bespreking van de oorsprong van de affectenleer van de *Loci praecipui theologici*, zoals in paragraaf 2.3.3 voor de *Loci communes*, ontbreekt, omdat de bronnen van Melanchthons filosofische antropologie in paragraaf 4.3, met name 4.3.3, uitgebreid besproken worden.

¹⁷² 'Prodest firma et perspicua testimonia de singulis articulis doctrinae Christianae [...] proposita, ut cum disputant animi secum aut anguntur, sententiae certae in conspectu sint, quae trepidantes erudiant, erigant, confirmant, consolentur' (MSA 2.1, 186–87).

¹⁷³ Vgl. Bayer, 'Melanchthons Theologiebegriff', 25; Grosse, 'System der Theologie', 335–36; Schwarz, 'Melanchthon als Dogmatiker', 173.

paragraaf wordt de laatste versie van de *Loci* uit 1559 geïntroduceerd en wordt de historische achtergrond ervan kort geschetst.

Melanchthon is, vanaf de publicatie van zijn *Loci communes* in 1521, steeds bezig geweest met het bijwerken van dit geschrift. Reeds in 1522 brengt Melanchthon, in een herdruk van de *Loci*, enkele wijzigingen aan in zijn bespreking over de vrije wil en de christelijke vrijheid.¹⁷⁴ In 1535 en 1543 zijn de wijzigingen ten opzichte van de eerdere drukken zo fundamenteel dat men spreekt over de tweede en derde *aetas* (generatie) van de *Loci*. De uitgave van de *Loci praecipui theologici* die in 1559 verscheen, behoort tot de derde *aetas* van de *Loci*. Na 1559 heeft Melanchthon geen wijzigingen meer doorgevoerd in zijn *Loci*, waardoor deze editie beschouwd kan worden als de eindvorm van de *Loci*.

In de eerste drukken van de derde *aetas* van de *Loci* volgde op de brief aan de lezer een Latijnse vertaling van Psalm 32 met een samenvatting van deze psalm door Veit Dietrich. Dietrich schrijft daar: 'Deze psalm behandelt overduidelijk de leer van de rechtvaardiging: dat wij rechtvaardig en gelukkig zijn, door niks anders, dan zo, dat de zonden, die wij allemaal hebben, niet toegerekend worden, maar bedekt en vergeven.'¹⁷⁵ Melanchthon maakt hiermee duidelijk dat de leer van de rechtvaardiging het vertrekpunt is waarvan hij de overige theologische onderwerpen zal belichten. Net als in 1521 bespreekt Melanchthon de rechtvaardiging uit het geloof vanuit de drie thema's zonde, wet en genade. Ondanks dat Melanchthon in 1559 veel meer onderwerpen bespreekt, is deze zelfde drieslag ook in de derde *aetas* van de *Loci* een structurerend element.¹⁷⁶

Behalve door de trits zonde, wet en evangelie, wordt de *Loci praecipui theologici* gestructureerd door de 'historische volgorde' (*historica series*): Melanchthon begint de *Loci praecipui theologici* met God en de schepping en eindigt met de wederopstanding van de doden. Omdat de acht onderwerpen die Melanchthon daarna bespreekt, niet op één plek in de historische orde ingevoegd kunnen worden, heeft hij deze aan het eind toegevoegd.¹⁷⁷

De historische volgorde ontleent Melanchthon aan de Bijbel, die volgens hem ook een chronologische opbouw heeft. Deze op de Bijbel gebaseerde historische ordening, laat zien dat Melanchthons doel met de *Loci praecipui theologici* niets anders is dan het overleveren van de leer van de Bijbel: hij wil geen nieuwe ideeën of onderwerpen te berde brengen, maar eenvoudig herhalen wat door God is bekendgemaakt in de profetische en apostolische geschriften, om van hieruit dwalingen te weerleggen.¹⁷⁸

Een heldere methode en een goede ordening van het materiaal is hierbij, voor de *Præceptor Germaniae*, onontbeerlijk: omdat, zo stelt hij, de mens door God geschapen is met

¹⁷⁴ Zie paragraaf 4.2.3.

¹⁷⁵ 'Hic Psalmus habet doctrinam insignem de iustificatione, quod iusti et beati simus, non alia re quam si peccata, quae habemus omnes, non imputentur, tegantur, remittantur' (MSA 2.1, 189, n. 22).

¹⁷⁶ Zie bijlage 1.

¹⁷⁷ Grosse, 'System der Theologie', 337.

¹⁷⁸ MSA 2.1, 192–93.

kennis van getallen en orde, moet onderwijs ordelijk zijn. Dat geldt zowel voor filosofie als voor theologie. Toch bakent Melanchthon zijn theologische methode duidelijk af van een filosofische methode:

En, zoals in de filosofie zekere zaken gezocht worden en onderscheiden worden van onzekere zaken en de gronden van zekerheid zijn: algemene ervaring, principes en demonstraties, zo is de grond van zekerheid in de leer van de kerk: Gods openbaring.¹⁷⁹

Net als in de filosofie moet in de theologie gezocht worden naar zekerheid, maar de grond (*causa*) van de zekerheid is een andere: Gods openbaring. In de kern is deze zekerheid die in Gods openbaring gevonden wordt, de zekerheid van Gods beloftewoord: 'zoals deze zin voor ieder gezond mens zeker is: $2 \times 4 = 8$, [...] zo zijn voor ons ook de artikelen van het geloof, de goddelijke bedreigingen en beloften, zeker en onwankelbaar.'¹⁸⁰ Met 'de goddelijke bedreigingen en beloften,' bedoelt Melanchthon de wet die de mens bedreigt en het evangelie dat de mens genade belooft. In wet en evangelie vindt de theologie vaste grond, omdat daarin Gods stem klinkt. Zo wil Melanchthon een heldere methode gebruiken om theologie te bedrijven, maar waakt hij ervoor om filosofie en theologie te vermengen.¹⁸¹

Op de volgende punten is sprake van continuïteit tussen de *Loci praecipui theologici* van 1559 en de *Loci communes* van 1521: 1. het doel van de *Loci* is troost; 2. het middelpunt van de *Loci* is het evangelie van de rechtvaardiging van de zondaar; 3. de *Loci* zijn geordend rondom de drie hoofdthema's zonde, wet en evangelie; 4. in de *Loci* wordt een methode van logische begripsordening gehanteerd; 5. theologie wordt in de *Loci* duidelijk afgebakend van filosofie; 6. de *Loci* zijn gebaseerd op de Schrift en verwijzen naar de Schrift.

Toch is er ook een accentverschuiving waar te nemen. Oswald Bayer typeert de *tertia aetas* van de *Loci* met de begrippen 'kerkelijkheid' en 'wetenschappelijkheid'. De 'kerkelijkheid' van de *Loci praecipui theologici* houdt in dat Melanchthon zich er sterk voor maakt geen nieuwe leer te brengen, maar de leer van de kerk en haar dogma's over te leveren. Melanchthons theologie is expliciet 'traditioneel', in die zin dat hij in lijn probeert te staan van de traditie van de kerk en zelf ook de leer van de kerk wil overleveren. Melanchthon verbindt zich ook nadrukkelijk aan de kerk van Wittenberg.¹⁸² In eerdere

¹⁷⁹ 'Ac ut in Philosophia quaeruntur certa et discernuntur ab incertis et causae certitudinis sunt Experientia universalis, Principia et Demonstrationes, ita in doctrina Ecclesiae certitudinis causa est revelatio Dei' (MSA 2.1, 190).

¹⁸⁰ 'Ut certa est cuilibet sano haec sententia: Bis quatuor sunt octo [...] ita sint certi nobis et immoti articuli fidei, comminationes et promissiones divinae' (MSA 2.1, 190).

¹⁸¹ Vgl. Grosse, 'System der Theologie', 236–37; Frank, *Die theologische Philosophie*, 10–15; 228–34.

¹⁸² MSA 2.1, 187–88.

edities van de *Loci* nam de kerk niet zo'n centrale plaats in. Hier is dus duidelijk sprake van een verschuiving.¹⁸³

Behalve als kerkelijk en traditioneel, zijn de *Loci praecipui theologici*, ook te typeren als wetenschappelijk. Melanchthon zegt in de *Praefatio* te streven naar een zekerheid zonder twijfel, die hij, zoals we hierboven gezien hebben, vergelijkt met de wiskundige zekerheid dat $2 \times 2 = 4$. Melanchthon grenst geloofszekerheid weliswaar duidelijk af ten opzichte van filosofische of wetenschappelijke zekerheid, toch is hierin een verschuiving zichtbaar, van een meer existentiële naar een meer wetenschappelijke benadering van de theologie.¹⁸⁴

Deze veranderingen komen voort uit de veranderende context waarbinnen Melanchthon theologie bedreef. Zowel het streven naar zekerheid en helderheid, als het benadrukken van de kerkelijkheid en traditiegetrouwheid van de eigen theologie zijn voor een groot deel te herleiden tot de teleurstellende godsdienstgesprekken waar Melanchthon bij betrokken is geweest. Deze godsdienstgesprekken liepen volgens Melanchthon vaak uit op 'λογομαχεῖν' (twisten over woorden) en zijn stellige overtuiging was dat dit voorkomen had kunnen worden door heldere en duidelijke definities en begrippen.¹⁸⁵ Ook het aantonen van de kerkelijkheid van de eigen visie komt voort uit de godsdienstgesprekken waarbij Melanchthon betrokken was.¹⁸⁶

Dat Melanchthon in de derde *aetas* van de *Loci* meer onderwerpen bespreekt, komt omdat hij zijn eigen positie wilde afbakenen tegen opkomende ketterse ideeën. In 1521 stelde Melanchthon dat de goddelijke geheimenissen, als de drie-eenheid, beter aanbeden, dan onderzocht konden worden. Door de aanvallen op de triniteitsleer door Campanus en met name Servet, zag hij zich vanaf de tweede *aetas* van de *Loci* genoodzaakt de leer van de drie-eenheid wel te bespreken.¹⁸⁷ Zo zijn de verschuivingen in Melanchthons theologie grotendeels te herleiden tot de veranderende context waarbinnen hij theologie bedreef. Deze veranderende context kan getypeerde worden als de overgang van reformatie naar orthodoxie: zowel het streven naar een weergave van de volledige leer, in plaats van een beperking tot de kernpunten, als de noodzaak tot polemieken passen bij de theologie van de orthodoxie.¹⁸⁸

Melanchthons theologie heeft in de jaren vanaf 1521 tot 1559 een duidelijke ontwikkeling doorgemaakt. Het is te makkelijk om deze en andere verschuivingen in Melanchthons denken op te vatten als een 'afstand nemen van Luther' en het is simpelweg onjuist om ze te interpreteren als een 'terugkeer naar het humanisme,' zoals bijvoorbeeld

¹⁸³ Bayer, 'Melanchthons Theologiebegriff', 39–44.

¹⁸⁴ Vgl. Wiedenhofer, *Formalstrukturen*, 1:358–68; Köpf, 'Melanchthon als systematischer Theologe', 126.

¹⁸⁵ Kuropka, 'Philip Melanchthon and Aristotle', 23–25.

¹⁸⁶ Vgl. Kolb, 'Melanchthon's Doctrinal Last Will and Testament', 145–58.

¹⁸⁷ Grosse, 'Wendung'.

¹⁸⁸ Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:33–34; Selderhuis, *A Companion to Reformed Orthodoxy*, 2.

Neuser doet.¹⁸⁹ Luther bleef zich enthousiast uitlaten over Melanchthons *Loci*, ook over de tweede en derde *aetates*. In 1545, dus nadat de derde *aetas* van de *Loci* was verschenen, schreef Luther in zijn voorrede op de uitgave van zijn Latijnse werken dat hij zich eerst verzette tegen deze uitgave, omdat hij bang was dat zijn werken de mensen af zouden houden van zoveel andere goede boeken die er zijn, ‘waaronder de *Loci communes* van Philipp uitblinkt: een theoloog en bisschop kan daaruit prachtig en rijkelijk gevormd worden.’¹⁹⁰ We kunnen concluderen dat het verschil tussen Luther en de late Melanchthon, dat door velen zo breed is uitgemeten, voor Luther zelf niet zo’n grote rol speelde.¹⁹¹ Het is zinvoller de verschuivingen en veranderingen in Melanchthons denken, te bezien vanuit de veranderde context waarbinnen hij theologie bedreef.

3.3 Affecten in de antropologie van de *Loci praecipui theologici* van 1559

3.3.1 Inleiding

De antropologie van de *Loci praecipui theologici* verschilt fundamenteel van de antropologie van de *Loci communes*. De belangrijkste verschuiving is de waardering van de menselijke kenvermogens: waar Melanchthon in 1521 het hart, als de bron van de affecten, de hoogste positie in de mens toekende, kent hij in 1559 de kenvermogens de belangrijkste plaats toe. Dit blijkt al vroeg in het geschrift: de twee eerste *loci*, over God en over de schepping, begint Melanchthon met de stelling dat God *gekend* wil worden door de mens: God kennen en erkennen is het hoogste doel van de mens, daarom heeft Hij zich kenbaar gemaakt en daartoe heeft Hij de wereld zo kunstig geschapen.¹⁹² Deze hogere waardering van de kenvermogens van de mens maakt Melanchthon expliciet in de *locus de humanis viribus seu de libero arbitrio*. In deze paragraaf wordt deze *locus* besproken en wordt het antropologische model dat Melanchthon hier presenteert, geanalyseerd.

¹⁸⁹ Juist in het humanisme was er aandacht voor het affectieve karakter van geloof en theologie. Een benadering van de theologie die meer op het intellectuele gericht is typeren als ‘humanistisch’ geeft dan ook blijk van een gebrekkige kennis van het humanisme, zie: Wiedenhofer, ‘Humanistische Theologie’; Bouwsma, ‘The Spirituality of Renaissance Humanism’, vgl. paragraaf 2.3.3. Wiedenhofer stelt zelfs dat humanistische theologie gezien moet worden als een unieke tussenfase te midden van twee lange periodes van op het intellect gerichte, scholastieke theologie, waarbij hij zowel de middeleeuwse als de postreformatorische theologie typeert als scholastieke theologie, zie: Wiedenhofer, ‘Humanistische Theologie’.

¹⁹⁰ ‘[...] tum quod nunc Dei gratia exstent methodici libri quam plurimi, inter quos *Loci communes* Philippi excellunt, quibus theologus et episcopus pulchre et abunde formari potest, ut sit potens in sermone doctrinae pietatis’ (WA 54, 179). Ook in zijn *Tischreden* heeft Luther zich verschillende malen lovend uitgelaten over de *Loci* van Melanchthon, onder andere in 1537 en in 1542/43 (WATr 3: 539; WATr 5: 204–205).

¹⁹¹ Wengert, ‘Origins’, 193.

¹⁹² ‘Vult enim Deus agnosci et celebrari’ (MSA 2.1, 195); ‘Voluit Deus innotescere et se conspici (MSA 2.1, 240).

3.3.2 De *locus de humanis viribus seu de libero arbitrio*

3.3.2.1 Inleiding

In de *locus de humanis viribus* bespreekt Melanchthon eerst de mening van ‘Valla en vele anderen’ die de vrijheid van de wil wegnemen bij de mens, waardoor alles volgens hen bepaald is door God. Daarna bespreekt hij de zielsvermogens van de mens. Vervolgens geeft hij vier antwoorden op de vraag wat de wil, die door de zonde verzwakt is, kan. Dan bespreekt hij een citaat uit De Wijsheid van Jezus Sirach om zijn positie te verhelderen. Tot slot gaat hij in op twee uitspraken van Hieronymus over de mogelijkheden van de mens om Gods wet te vervullen. In deze paragraaf wordt deze *locus* in zijn geheel besproken.

3.3.2.2 Verzet tegen ‘Valla en vele anderen’

Allereerst neemt Melanchthon afstand van ‘Valla en vele anderen’. Zij kennen aan de wil van de mens geen enkele vrijheid toe, waardoor zij, volgens Melanchthon, moeten aannemen dat alles gebeurt door goddelijke voorbestemming. Deze positie wijst Melanchthon af: ‘we moeten deze stoïcijnse meningen niet binnenslepen in de kerk [...], maar enige contingentie toestaan.’¹⁹³ De leer van de goddelijke voorbestemming wordt door velen namelijk verward met de vraag naar de vrije keuze. De kerk leert, volgens Melanchthon, weliswaar dat de mens zwak is, maar niet om fatalisme te verdedigen, maar om de weldaden van de Zoon van God te laten zien.¹⁹⁴

Dit expliciete verzet tegen de ‘stoïcijnse mening’ van Valla betekent dat Melanchthon impliciet afstand neemt van de positie die hij zelf verdedigde in de *Loci communes* van 1521. Daar verdedigde hij namelijk op basis gronden die hij hier afwijst, dat de wil onvrij is, namelijk: 1. de goddelijke voorbestemming maakt dat alles noodzakelijk gebeurt; 2. omdat de mens door zijn affecten beheerst wordt, is hij onvrij.

Al eerder, in de *locus de causa peccati et de contingentia*, had Melanchthon afstand genomen van de positie dat alles bepaald wordt door goddelijke voorbestemming. Een leer dat alles geschiedt met absolute noodzakelijkheid is, zo stelt hij, desastreus voor het gebed en voor de moraal: voor het gebed, omdat bidden geen zin heeft als alles noodzakelijk gebeurt, en voor de moraal, omdat het lot dan schuldig is aan alles wat er gebeurt en niet de mens. De belangrijkste reden dat Melanchthon zich verzet tegen een leer van absolute noodzakelijkheid is dat God daarmee verantwoordelijk wordt voor het kwaad. Als niet God, maar de wil van de mens en de duivel, de oorzaak van het kwaad zijn, moet de mens een vrije keuze (*liberum arbitrium*) hebben. Deze vrije keuze van de mens is de oorzaak

¹⁹³ ‘[...] non esse in Ecclesiam invehendas illas Stoicas opiniones [...] sed aliquam contingentiam concedendam’ (MSA 2.1, 263).

¹⁹⁴ MSA 2.1, 263–64.

van de contingentie in deze wereld: God heeft de mens, door hem een vrije keuze te geven, als het ware een eigen speelruimte gegeven, waarbinnen de mens kan kiezen wat hij wil. Deze vrije speelruimte van de mens is wel beperkt: hij kan alleen vrij kiezen in de dingen die 'onderworpen zijn aan de rede' en in het doen van 'uiterlijke werken.' In het geestelijke heeft de mens dus geen vrije keuze.¹⁹⁵

3.3.2.3 De zielsvermogens

Nadat hij zijn positie heeft afgebakend tegenover Valla, presenteert Melanchthon zijn antropologie. De mens bestaat, zo stelt hij, uit twee delen, waarbij hij binnen het tweede deel onderscheid maakt tussen drie onderdelen

1. Het kennende en oordelende deel, dat geest (*mens*), intellect (*intellectus*) of rede (*ratio*) genoemd wordt;
- 2a. Het andere deel (*altera pars*) van de ziel, is het strevende deel (*pars appetens*). Dit deel wordt wil (*voluntas*) genoemd.
- 2b. Onder de wil (*sub voluntate*) bevinden zich de 'strevingen van de gevoelens of affecten' (*appetitiones sensuum seu affectus*), waarvan het hart (*cor*) 'subject en bron' (*subiectum et fons*) is.
- 2c. Onder de wil bevinden zich ook de bewegende krachten (*locomotiva*).

Het hoogste vermogen in de mens is de geest, die volgens Melanchthon hetzelfde is als het intellect of de rede. Dit deel van de mens is zowel kennend (*cognoscens*) als oordelend (*iudicans*), receptief en actief. Belangrijk is dat Melanchthon over de geest of het intellect van de mens zegt: 'in dit deel zijn de kennissen.'¹⁹⁶ De natuurlijke kennissen (*notitiae naturalis*) in de geest van de mens, zijn het fundament onder Melanchthons theologische filosofie: alle natuurlijke kennis van God is gebaseerd op deze *notitiae*.¹⁹⁷

De strevende vermogens, die Melanchthon samenvat onder de noemer 'wil', zijn het 'andere deel' in de mens.¹⁹⁸ De wil kan volgens Melanchthon een oordeel (*iudicium*)

¹⁹⁵ MSA 2.1, 255–56.

¹⁹⁶ 'in hac parte sunt notitiae' (MSA 2.1, 265).

¹⁹⁷ Günter Frank heeft aangetoond dat Melanchthons godsbewijzen gebaseerd zijn op de leer van de ingeschapen *notitiae* in de geest van de mens: door de *notitiae* participeert de menselijke geest (*mens*) aan de goddelijke Geest, waardoor de mens God kan kennen. Vandaar dat Frank Melanchthons filosofie typeert als 'Geistphilosophie': het is een filosofie die zijn fundament heeft in de geest van de mens. De *notitiae* zijn volgens Melanchthon aangeboren ideeën of principes voor het kennen. Als voorbeelden noemt Melanchthon: de kennis van getallen, inzicht in de orde, het onderscheidingsvermogen van dingen, kennis van goed en kwaad, kennis van oorzaken en werkingen en de mogelijkheid conclusies te trekken. Alle godsbewijzen die Melanchthon gebruikt, zijn tot deze *notitiae* te herleiden. Door de zondeval is de natuurlijke kennis van de mens weliswaar verduisterd, maar de *notitiae naturalis* zijn in de geest van de mens overgebleven, waardoor ook de gevallen mens tot natuurlijke kennis van God in staat is. Zie: Frank, *Die theologische Philosophie*, 93–95; 109–10; 112–13.

¹⁹⁸ 'Altera pars appetens vocatur voluntas' (MSA 2.1, 264).

volgen of bestrijden. In 1521 verdedigde Melanchthon de sterk voluntaristische positie dat het kennen slaaf is van de wil (*cognitio servit voluntati*). Hier echter plaatst hij de kenvermogens en de strevende vermogens in een gelijkwaardiger verhouding: het kennen komt zelfstandig tot een oordeel, waar de wil al dan niet mee kan instemmen. De wil is in de antropologie van de *Loci praecipui theologici* dus nog wel beslissend voor wat de mens doet, maar neemt beslissingen op basis van wat de kennis hem aanreikt.

Behalve de wil noemt Melanchthon ook de affecten (*affectus*) en de bewegende vermogens (*locomotiva*) als onderdeel van de strevende vermogens van de mens. Ondanks dat Melanchthon de strevende vermogens samenvat onder de noemer *voluntas*, beschouwt hij de strevende vermogens niet als ongedifferentieerde eenheid. Zo stelt hij dat de affecten ‘soms overeenstemmen en soms strijden met de wil.’¹⁹⁹ Dit is alleen mogelijk als de affecten en de wil niet identiek zijn. Daarbij hebben wil en affecten een andere oorsprong: de affecten opkomen uit het hart (*cor*), dat ‘subject en bron’ (*subiectum et fons*) is van de affecten. Het hart bedoelt Melanchthon in letterlijke zin, als het orgaan in het menselijke lichaam. Melanchthon leert dat affecten direct te herleiden zijn tot bewegingen van de hartspier. In wezen zijn alle affecten, volgens hem, terug te voeren op de affecten ‘verdriet’ en ‘vreugde’, die respectievelijk een samentrekking (*compressio*) of loslating (*laxatio*) van de hartspier zijn. Deze beweging van het hart volgt, onafhankelijk van de wil, op wat de kenvermogens aanreiken: bij kennis van een object waar het hart van vlucht, volgt een samentrekking, bij iets waar het hart naar streeft, een loslating van de hartspier.²⁰⁰ Op de bewegende vermogens komt Melanchthon niet terug. Waarschijnlijk noemde hij deze vermogens uit het oogpunt van volledigheid.

Ondanks dat de strevende vermogens soms tegenover elkaar staan, is er volgens Melanchthon wel een duidelijke orde en hiërarchie onder de strevende vermogens. De wil is voor Melanchthon het hoogste en belangrijkste streefvermogen.²⁰¹ Niet voor niets vat Melanchthon de strevende vermogens samen onder deze noemer en plaatst hij de affecten en *locomotiva* onder de wil (*sub voluntate*). Waar de affecten en de *locomotiva* een duidelijke lichamelijke dimensie hebben, ontbreekt die dimensie bij de wil: de wil staat dichterbij de rationele geest, dan bij het lichaam.²⁰²

Dit betekent een grote verandering ten opzichte van de antropologie van de *Loci communes* uit 1521. In 1521 onderscheidde Melanchthon weliswaar net als in de 1559 twee vermogens in de mens, waarvan het ene kennend en het ander strevend was – de

¹⁹⁹ ‘qui interdum congruunt, interdum pugnant cum voluntate’ (MSA 2.1, 264).

²⁰⁰ Voor een korte definitie van de affecten en hun verhouding tot het hart, zie: *Definitiones* (MSA 2.2, 797–98); ook de rede *De partibus et motibus cordis* uit 1550 geeft inzicht in Melanchthons visie op het hart en de affecten (CR 11, 947–954; MD 1, 115–127); zie verder Melanchthons *Liber de anima* (CR 13, 57–59; 88–89; 122–36; vgl. paragraaf 4.3.3).

²⁰¹ In *Liber de anima* schrijft Melanchthon: ‘voluntas est potentia appetens suprema’ (CR 13, 153) verderop schrijft Melanchthon over de verhouding tussen wil en hart: ‘longe aliter imperat voluntas cordi’ (CR 13, 154).

²⁰² ‘[...] voluntas [...] libere agens monstrato obiecto ab intellectu’ (CR 13, 153).

hiërarchie tussen deze vermogens was totaal omgekeerd: in 1521 beschouwde Melanchthon 'het hart met zijn affecten' als 'het hoogste en sterkste deel van de mens,' terwijl hij in 1559 het kennende vermogen als het hoogste vermogen ziet, gevolgd door de wil, waarbij pas onder de wil, plaats is voor de affecten. De mens is niet onderworpen aan de grillen van zijn affecten, maar kan door zijn verstand en zijn wil te gebruiken, zijn affecten weerstreven en een goede keuze maken.

Dat betekent echter niet dat affecten geen enkele rol meer spelen. Voordat hij zijn antropologie presenteert, waarschuwt Melanchthon de ongeschoolde lezers dat hij onderscheidingen uit de natuurlijke filosofie (*a Physicis*) gebruikt, die vergeleken moeten worden met het Bijbelse spreken. Daar komt hij later op terug:

Verder, in het spreken van de profeten en apostelen staan deze woorden: 'ziel' en 'hart'. Die beide woorden worden gebruikt in plaats van 'intellect' en 'ware wil' – niet in plaats van onoprecht een beetje willen, dat is, zij omvatten het oordeel en de ware gevoelens, niet geveinsde gevoelens, niet slechts een uiterlijk werk.²⁰³

Melanchthon stelt dat de Bijbelse begrippen 'ziel' (*anima*) en 'hart' (*cor*) hetzelfde betekenen als de filosofische begrippen 'intellect' (*intellectus*) en 'ware wil' (*voluntas vera*). Deze 'ware wil' legt hij als volgt uit: niet slechts 'onoprecht een beetje willen', maar een wil die ook 'de ware gevoelens' omvat.²⁰⁴ Het Bijbelse begrip 'hart', dat in filosofische termen omschreven wordt als 'ware wil', slaat volgens Melanchthon niet alleen op de wil, maar ook op de affecten: zonder oprechte affecten is het willen geveinsd en onvolkomen en 'slechts een uiterlijk werk.' Voor oprechte, innerlijke gehoorzaamheid zijn dus, net als in de *Loci communes*, de juiste affecten noodzakelijk. Zo behouden de affecten, ondanks dat het antropologische model veranderd is, hun sleutelrol in de mens- en zondeleer van de *Loci*: zonder affecten geen oprechte wil en geen ware gehoorzaamheid.

Vervolgens legt Melanchthon het begrip *liberum arbitrium* (vrije keuze) uit. Hij geeft twee definities: allereerst is de vrije keuze het samenkomen van geest en wil; ten tweede is de vrije keuze het vermogen van de wil 'dat wat hem getoond wordt te vermijden of na te jagen.'²⁰⁵ In 1521 wees Melanchthon het begrip *liberum arbitrium* af, omdat een samenkomen van kennis en wil geen reële mogelijkheid is en er geen vermogen in de wil is om vrij te kiezen wat het kenvermogen hem aanreikt, omdat de wil beheerst wordt door de affecten. In de antropologie van de *Loci praecipui theologici* is een vrije keuze – door de

²⁰³ 'Ceterum in sermone Prophetarum et Apostolorum haec vocabula sunt, mens et cor, quae ambo sumuntur pro intellectu et voluntate vere, non simulate aliquid volente, hoc est, complectuntur iudicium et appetitiones veras, non simulatas, non externum opus tantum' (MSA 2.1, 264).

²⁰⁴ Melanchthons spreken over *voluntas vera* is waarschijnlijk te herleiden tot het onderscheid dat Melanchthon in zijn *Liber de anima* (1553) maakt tussen *actiones elicitaе* en *actiones imperatae*. Zie paragraaf 3.4.4.3.

²⁰⁵ 'Vocantur autem liberum arbitrium mens et voluntas coniunctae' (MSA 2.1, 264); 'Aut vocatur liberum arbitrium facultas voluntatis ad eligendum ac expetendum ea, quae monstrata sunt' (MSA 2.1, 264).

andere waardering van de kenvermogens, een andere duiding van de wil en de andere plaats die affecten innemen – wél een mogelijkheid, hoewel Melanchthon verderop duidelijke begrenzingsen aanbrengt ten aanzien van wat de vrije keuze vermag.

Melanchthons antropologie is het best samen te vatten met de begrippen verstand, wil en hart. Melanchthon stelt dat er twee delen zijn in de mens, het kennende en het strevende deel, maar omdat de wil en het hart met zijn affecten beide een zelfstandige plaats hebben binnen de strevende vermogens, is het helderder beide niet onder dezelfde noemer te brengen. Melanchthons benadering van de mens is vooral te typeren als holistisch. De mens kan weliswaar met zijn verstand en wil het goede kiezen, terwijl het hart tegenstreeft, maar deze vorm van gehoorzaamheid noemt Melanchthon ‘onoprecht’. Oprechte gehoorzaamheid betekent voor Melanchthon namelijk een gehoorzaamheid waarbij verstand, wil en hart uit zichzelf overeenstemmen: een gehoorzaamheid vanuit de hele mens, met al zijn vermogens. Zo’n vorm van overeenstemming noemt Melanchthon een vrije keuze. Toen de mens nog niet gevallen was en de natuur van de mens nog intact was, was het vermogen tot vrije keuze sterker, maar ‘nu wordt dit vermogen op vele manieren gehinderd.’²⁰⁶ De vrije keuze blijft echter, ondanks de zwakheden van de mens na de val, een mogelijkheid.

3.3.2.4 *Wat kan de wil van de mens?*

Wat kan de wil van de mens en in hoeverre kan de wil van de mens Gods wet gehoorzamen? In het vervolg van de *Locus de humanis viribus seu de libero arbitrio* geeft Melanchthon op deze vragen vier antwoorden. Voordat hij echter tot beantwoording van deze vragen overgaat, slaat Melanchthon twee piketpaaltjes: 1. de wil van de mens kan nooit los van de zonde beschouwd worden; 2. de wet van God eist ‘voortdurende en volmaakte gehoorzaamheid van de gehele menselijke natuur.’²⁰⁷ Daardoor is het voor de mens onmogelijk Gods wet te vervullen, omdat de menselijke natuur ‘vol is met twijfels over God, God niet werkelijk vreest, noch Hem werkelijk vertrouwt, noch brandt van liefde en er zijn vele vlammen van verdorven affecten.’²⁰⁸ De menselijke natuur kan Gods wet dus niet volbrengen, maar wat kan de wil wel?

Het eerste antwoord dat Melanchthon geeft, luidt: doordat in de mens een restant van het goede oordeel is overgebleven, is hij, ook zonder vernieuwing door de heilige Geest, in staat om ‘uiterlijke werken van de wet te doen.’²⁰⁹ Deze vrijheid in het uiterlijke wordt echter door twee oorzaken gehinderd: 1. de zwakheid van de mens; 2. de duivel. De

²⁰⁶ ‘[...] quae facultas in natura integra longe praestantior fuit, nunc multipliciter impedita est’ (MSA 2.1, 264).

²⁰⁷ ‘[...] perpetuam et perfectam totius naturae humanae obedientiam’ (MSA 2.1, 265).

²⁰⁸ ‘Nunc autem natura hominis (...) plena est dubitationum de Deo nec vere timet Deum nec vere confidit ei nec ardet dilectione, et multae flammae sunt vitiosorum affectuum’ (MSA 2.1, 265).

²⁰⁹ ‘[...] externa Legis opera facere’ (MSA 2.1, 265).

zwakheid van de mens komt voort uit de macht van de affecten: ‘want omdat de verdorven affecten in de mens sterke prikkels en hevige passies van de ziel zijn, gehoorzamen mensen ze regelmatig, ten koste van het besluit van de geest, zelfs terwijl ze het tegen zouden kunnen houden, als ze zich zouden inspannen.’²¹⁰ De affecten maken dat de mens niet altijd het oordeel van de geest volgt. Dit is echter geen noodzaak: als de mens zich inspant, kan hij, geleid door het restant van het goede oordeel, de ‘sterke prikkels’ van de affecten overwinnen en het goede kiezen.

Het tweede antwoord luidt: ‘in de kerk van God wordt niet slechts over uiterlijk gedrag gesproken, maar over de gehele vervulling van de wet in het hart.’²¹¹ De mens is vrij om in het uiterlijke gehoorzaam te zijn, maar innerlijke gehoorzaamheid van het hart kan de mens niet zelf bewerken. Daarom kan de mens uit zichzelf Gods wet niet vervullen. Het derde antwoord hangt hiermee samen: nieuwe affecten kan alleen de heilige Geest geven: Hij doet in de gelovige ‘geestelijke bewegingen ontvlammen: erkenning van God, vrees, geloof, liefde en andere deugden.’²¹² Waar de mens zonder de Geest slechts uiterlijk gehoorzaam kan zijn aan Gods geboden, werkt de Geest gehoorzaamheid van binnenuit. Deze gehoorzaamheid van binnenuit is echt – het is ware vrees, waar vertrouwen, ware liefde – terwijl een puur uiterlijke gehoorzaamheid geveinsd is.

Echte gehoorzaamheid van de hele mens, kan alleen de Geest werken. Dat wil echter niet zeggen dat de mens passief is: de wil van de mens werkt mee met Woord en Geest. Goede daden hebben volgens Melanchthon drie oorzaken: ‘het Woord van God, de heilige Geest en de menselijke wil die instemt met het Woord van God en het niet bestrijdt.’²¹³ We moeten niet afwachten tot de Geest iets gaat doen in ons, maar inzien ‘dat de vrije wil iets doet.’²¹⁴ De vrije wil is namelijk, stelt Melanchthon, ‘het vermogen in de mens zich te verlaten op de genade, dat is: de belofte te horen en ermee proberen in te stemmen en je af te wenden van de zonden tegen het geweten.’²¹⁵

Melanchthon verdedigt zijn stelling dat de wil iets doet, door te wijzen op de universaliteit van de belofte: omdat de belofte universeel is en er in God geen ‘tegengestelde willen’ zijn, is het, volgens Melanchthon, noodzakelijk dat er ‘in ons enige oorzaak van onderscheid’ is. Gods belofte tot redding is immers universeel en er is geen tegengestelde wil

²¹⁰ ‘Nam quia vitiosi affectus in hominibus sunt acres stimuli et magna animorum incendia, homines saepe obediunt illis contra consilium mentis, etiam cum possent se cohibere, si anniterentur’ (MSA 2.1, 266).

²¹¹ ‘Sed in Ecclesia Dei non tantum dicitur de extremis moribus, sed de integra Legis impletione in corde’ (MSA 2.1, 267).

²¹² ‘[...] sed in quibus Spiritus sanctus accendit motus spirituales, agnitionem Dei, timorem, fidem, dilectionem et alias virtutes’ (MSA 2.1, 268).

²¹³ ‘[...] hic concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei’ (MSA II/1, 270–271). Zie, voor meer over de *tres causae*: de *locus de praedestinatione* (MSA 2.2, 593–602). Voor de oorsprong van de *tres causae*-leer, zie: Wengert, ‘Origins’.

²¹⁴ ‘[...] docendae agere aliquid liberum arbitrium’ (MSA 2.1, 272).

²¹⁵ ‘Liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, id est, audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscientiam’ (MSA 2.1, 273). Dit is definitie van *liberum arbitrium* van Erasmus, hoewel Melanchthon dacht dat Erasmus deze definitie aan de *patres* had ontleend, zie: Wengert, ‘Origins’, 201.

die tegenover die geopenbaarde wil van God staat. Dus moet er iets van een oorzaak (*aliqua causa*) in de wil van de mens zijn, die maakt dat hij wel of niet gered wordt.²¹⁶ Dat Melanchthon zoveel nadruk geeft aan de activiteit van de mens, zowel in het tot geloof komen, als in het gelovige leven, komt voort uit een verzet tegen wat hij 'Manichese ideeën' noemt. Hij weigert de mens als slachtoffer van zijn ongeloof en van het kwaad te zien: de wil van de mens kan naar God toe gaan om genade te vragen en kan iets doen tegen verleiding. Het kwaad is geen noodlot.²¹⁷

Dat de wil van de mens 'iets' doet en vrij is, betekent niet dat de mens bereikt wat hij wil, stelt Melanchthon in zijn vierde antwoord op de vraag wat de wil kan. Er zijn namelijk 'belemmeringen', waardoor we moeten leren 'ons zelfvertrouwen op te geven en vragen om hulp van God.'²¹⁸ Ondanks de belemmeringen van de vrijheid, blijft onze roeping als mensen staan om gedisciplineerd te leven en ons best te doen om het goede te doen, over-eind staan. Melanchthons doel is dat de mens zijn verantwoordelijkheid neemt, ontdekt dat hij het niet zelf redt en naar God vlucht om hem te vragen om zijn Geest, want de hemelse Vader geeft zijn Geest aan wie er om vragen (vgl. Luk. 11,13).²¹⁹

3.3.2.5 'God heeft de mens vrijgelaten om zijn eigen keuzes te maken' (Sirach 15,14)

'God heeft de mens vrijgelaten om zijn eigen keuzes te maken' (Sirach 15,14) – deze uitspraak uit de Wijsheid van Jezus Sirach, die Erasmus in zijn *De libero arbitrio* als eerste bewijstekst noemt voor de vrije keuze,²²⁰ is volgens Melanchthon zeer te prijzen, maar moet met 'enige matigheid' verstaan worden, want er zijn 'vele belemmeringen van deze vrijheid.'²²¹

De eerste belemmering is 'de verdorvenheid van de natuur', de andere belemmeringen zijn de duivel en de verwarrende omstandigheden van het leven, waardoor niemand weet wat de toekomst brengt. De eerste belemmering legt Melanchthon als volgt uit: de 'verdorvenheid van de natuur' maakt dat 'de kennis van God in onze geesten verduisterd is en de wil en het hart van God afdwalen en geen duidelijk gevoel van vrees voor God hebben en niet branden in vertrouwen en liefde voor God en meegesleurd worden door vele verdorven bewegingen.'²²² Deze verdorvenheid heeft dus betrekking op het kennen, de

²¹⁶ 'Cum promissio sit universalis nec sint in Deo contradictoriae voluntates, necesse est in nobis esse aliquam discriminis causam' (MSA 2.1, 273).

²¹⁷ MSA 2.1, 272.

²¹⁸ 'Quamquam igitur est aliqua libertas in electione, tamen interim et haec impedimenta consideremus ut discamus deponere nostri fiduciam et petere auxilium a Deo' (MSA 2.1, 275).

²¹⁹ MSA 2.1, 276.

²²⁰ DEO 9, 1222.

²²¹ MSA 2.1, 276.

²²² 'Primum naturae corruptio, propter quam notitia de Deo in mentibus nostris obscura est et voluntas et cor a Deo aberrant nec habent acrem sensum timoris Dei nec ardent fiducia et dilectione Dei et rapiuntur multis vitiosis motibus' (MSA 2.1, 276–77).

wil en het hart van de mens. De wil en de affecten zijn nauw aan elkaar verbonden. Als Melanchthon spreekt over 'wil en hart' als de plaats waar 'vrees', 'vertrouwen' en 'liefde' uit voortkomen, bedoelt hij de zogenaamde 'ware wil', die ook de affecten omvat, omdat willen zonder goede affecten een geveinsd willen is.²²³

Melanchthon stelt, op basis van de belemmeringen die er zijn, dat deze uitspraak van Sirach moet gaan over de mens in zijn ongevallen staat. Toegepast op de huidige, gevallen staat van de mens, betekent deze uitspraak dat de mens vrij is om het verkeerde te doen, omdat hij het goede alleen kan doen met de hulp van de heilige Geest. Deze hulp van de Geest betekent echter niet dat de wil 'werkeloos' is, of dat de wil 'als een standbeeld' is: door de hulp van de heilige Geest wordt de wil juist 'vrijer', 'dat is: de wil doet nauwkeuriger en gestager het goede en roept God vuriger aan.'²²⁴

3.3.2.6 Twee anathemata van Hieronymus

Aan het eind van de *locus de humanis viribus* bespreekt Melanchthon twee uitspraken van Hieronymus, omdat deze uitspraken vaak worden aangehaald, maar uitleg behoeven. De eerste uitspraak luidt: 'Laat vervloekt zijn wie zegt dat God onmogelijke dingen voorschrijft.'²²⁵ Deze uitspraak heeft volgens Melanchthon betrekking op de uiterlijke gehoorzaamheid aan de wet: de mens is in staat om uiterlijke 'werken der wet' te doen, maar deze uiterlijke gehoorzaamheid rechtvaardigt niet (vgl. Rom. 3,20).²²⁶

De tweede uitspraak van Hieronymus luidt: 'Laat vervloekt zijn wie zegt dat de wet vervuld kan worden zonder genade.'²²⁷ 'Genade' moet hier volgens Melanchthon op twee manier worden verstaan: allereerst als de 'genadige imputatie' van Christus' gerechtigheid en ten tweede als de genadige gave van de heilige Geest, die in de mens een begin van gehoorzaamheid werkt. De wet wordt dus vervuld doordat Christus' werk wordt toegerekend aan de gelovige en door de heilige Geest die de mens te hulp komt.²²⁸ Door het woord 'genade' in dit citaat van Hieronymus zo breed op te vatten – niet alleen als de gave van de heilige Geest, maar ook als de toerekening van Christus' gerechtigheid – laat Melanchthon zien dat de rechtvaardiging van de goddeloze voor de mens onmisbaar blijft: zonder Gods genadige toerekening van Christus' gerechtigheid aan de zondaar, kan de mens voor God niet bestaan en zijn wet niet vervullen.

²²³ MSA 2.1, 264; vgl. paragraaf 3.3.2.3.

²²⁴ 'Fit autem voluntas adiuvante Spiritu sancto magis libera, id est, circumspectius et constantius agens et ardentius invocans Deum' (MSA 2.1, 277).

²²⁵ 'Anathema sit, si quis dixerit Deum impossibilia praecepisse' (MSA 2.1, 278).

²²⁶ MSA 2.1, 278–79.

²²⁷ 'Anathema sit, si quis dicit Legem posse fieri sine gratia' (MSA 2.1, 279).

²²⁸ MSA 2.1, 279–80.

3.3.3 Conclusie

De mens bestaat, volgens de antropologie van de *Loci praecipui theologici*, uit kennende en strevende krachten. De strevende krachten zijn geen ongedifferentieerde eenheid, maar bestaan uit de wil, het hart en de *locomotiva*. Omdat wil en hart binnen de strevende vermogens een eigen plek hebben, kan het beste gesproken worden over een drieledige antropologie, van geest, wil en hart. De vermogens van de mens staan in een bepaalde hiërarchie ten opzichte van elkaar: Melanchthon waardeert de geest hoger dan de wil en de wil dan de affecten. Toch is de verhouding tussen de vermogens niet louter hiërarchisch van aard: geest, wil en hart hebben alle drie hun eigen plaats en moeten samenwerken. Dat blijkt bijvoorbeeld uit Melanchthons spreken over het hart als de 'ware wil': de 'ware wil' is geen wil die sterker is dan de affecten en ze beteugelt, maar een wil waarin de strevingen van de affecten en de streving van de wil met elkaar instemmen en samenkomen. Het is voor Melanchthon weliswaar een mogelijkheid dat de mens zijn verdorven affecten onderdrukt, deze onderdrukking van de affecten is voor hem geen ideaal, omdat dit slechts tot uiterlijke gehoorzaamheid leidt en niet tot de volkomen gehoorzaamheid die God eist.

De antropologie van de *Loci praecipui theologici* is duidelijk anders dan de antropologie van de *Loci communes*: de rationele geest en de wil worden hoger gewaardeerd en de affecten krijgen een begrensde plaats toebedeeld, onder de wil. Melanchthon neemt expliciet afstand van de 'stoïcijnse mening' van Lorenzo Valla dat de mens door zijn affecten beheerst wordt, waarmee hij impliciet afstand neemt van zijn eigen positie in de *Loci communes*. Melanchthons nadruk op volkomen innerlijke gehoorzaamheid maakt echter dat hij, net als in 1521, in 1559 blijft vasthouden aan de onmogelijkheid van de mens om Gods wet te houden. De antropologie van de *Loci praecipui theologici* schept weliswaar ruimte om de vrijheid die de mens in het uiterlijke heeft, meer te waarderen; innerlijke gehoorzaamheid van de hele mens, blijft voor Melanchthon een onmogelijkheid voor de natuurlijke mens.

3.4 Affecten in de theologie van de *Loci praecipui theologici* van 1559

3.4.1 Inleiding

In deze paragraaf wordt nagegaan hoe de antropologie, en in het bijzonder de affectenleer, van de *Loci* van 1559 doorwerkt in Melanchthons theologie. Dit gebeurt aan de hand van de drie kernmomenten uit Melanchthons theologie, zonde, wet en genade, die de structuur van zijn theologie zijn blijven bepalen.

3.4.2 Zonde en affecten

3.4.2.1 Inleiding

Hamartiologie en antropologie zijn in de *Loci praecipui theologici*, net als in de *Loci communes*, aan elkaar verbonden: in Melanchthons spreken over de zonde in verstand, wil en hart, wordt de structuur van zijn holistische antropologie zichtbaar. Melanchthon werkt de zondeleer van de *Loci praecipui theologici* uit in de *locus de peccato*. Deze *locus* is het uitgangspunt van deze paragraaf, maar daarnaast komen ook andere delen van de *Loci praecipui theologici* waar Melanchthon over zonde spreekt, aan bod, namelijk de *locus de causa peccati et de contingentia*, de *locus de bonis operis* en de *locus de discrimine peccati mortalis et venialis*.

3.4.2.2 Definities

Zonde is in de Bijbel, volgens Melanchthon, primair een relationeel begrip. Zonde is ‘iets dat veroordeeld en ook vervloekt is door God, tenzij er vergeving geschiedt.’²²⁹ De relatie met God is verstoord door de zonde: de mens staat schuldig tegenover God en leeft onder de vloek, tenzij door vergeving de relatie met God hersteld wordt. Dit is echter niet het enige wat te zeggen is over zonde. Behalve een relationeel aspect, heeft zonde ook een antropologisch aspect: er is iets in de mens, waardoor hij schuldig staat tegenover God. Dat aspect benadrukt Melanchthon in een tweede definitie van zonde: ‘zonde is het gebrek of de neiging of de daad die strijdt met de Wet van God, die God beledigt, die vervloekt is door God, die schuldig maakt aan eeuwige toorn en eeuwige straf, tenzij er vergeving is bewerkt.’²³⁰ De mens staat schuldig tegenover God door zijn gebrek, zijn verkeerde neiging en zijn verkeerde daden.

Op basis van zijn algemene definiëring van zonde, verheldert Melanchthon de begrippen ‘zonde van de oorsprong’ en ‘daadzonden’.²³¹ Oorsprongszonde definieert Melanchthon als ‘verlies van de oorsprongsgerechtigheid die in ons moest zijn.’²³² Oorsprongsgerechtigheid is:

²²⁹ ‘[...] peccatum proprie significare quiddam reum ac damnatum a Deo, nisi fiat remissio’ (MSA 2.1, 283).

²³⁰ ‘Peccatum est defectus vel inclinatio vel actio pugnans cum Lege Dei, offendens Deum, damnata a Deo et faciens reos aeternae irae et aeternarum poenarum, nisi sit factio remissi’ (MSA 2.1, 283).

²³¹ Het begrip ‘daadzonden’ wordt door Melanchthon meestal in het meervoud gebruikt (peccata actualia), terwijl het begrip ‘zonde van de oorsprong’ in enkelvoud staat (peccatum originis). Melanchthon gebruikt in de *Loci praecipui theologici* niet de door Augustinus geïntroduceerde term *peccatum originale*, maar *peccatum originis*: zonde van de oorsprong. In 1521 gebruikte Melanchthon wel de term *peccatum originale*. Er is, voor zover ik weet, geen onderzoek gedaan naar de achtergrond van deze gewijzigde terminologie. Waar ik Melanchthon letterlijk citeer, vertaal ik *peccatum originis* als ‘zonde van de oorsprong’, op andere plaatsen gebruik ik de gebruikelijker term ‘oorsprongszonde’.

²³² ‘carentia iustitiae originalis debitae inesse’ (MSA 2.1, 285).

het aangenomen zijn van het menselijk geslacht voor God en in de natuur van de mens zelf het licht in de geest, waarmee hij standvastiger kon instemmen met het woord van God, de richting van de wil op God en de gehoorzaamheid van het hart.²³³

Melanchthon duidt oorsprongsgerechtigheid, net als zonde, allereerst als een relationeel begrip: het is het aangenomen zijn door God. Daarnaast is oorsprongsgerechtigheid ook een antropologisch begrip: het is het licht in de geest van de mens, de richting van zijn wil en de gehoorzaamheid van zijn hart.

Als verlies van de oorsprongsgerechtigheid houdt de oorsprongszonde het volgende in: 'in hen die geboren zijn uit mannelijk zaad, is verlies van het licht in de geest en afkeer van de wil van God en koppigheid van het hart, waardoor zij Gods wet niet werkelijk kunnen gehoorzamen.'²³⁴ In zijn definitie van de oorsprongszonde benoemt Melanchthon alleen het antropologische en niet het relationele aspect: oorsprongszonde betekent bij Melanchthon primair dat de natuur van de mens een zondige natuur is. Dat de oorsprongszonde ook betekent dat de mens schuldig is door de val van Adam, bestrijdt Melanchthon niet, maar het is niet het belangrijkste: 'De blijvende leer van de kerk, van de profeten, apostelen en oude geschriften, is: de zonde van de oorsprong is niet slechts toerekening [van de schuld van Adam, WPdH], maar de duisternis en kromheid van de menselijke natuur zelf.'²³⁵

3.4.2.3 De oorzaken van de oorsprongszonde

Om inzicht te krijgen in de complexe werkelijkheid van de oorsprongszonde brengt Melanchthon in kaart wat de 'oorzaken en uitwerkingen' ervan zijn. Melanchthon gaat na wat de *causa efficiens*, de *causa materialis*, de *causa formalis* en de *causa finalis* van de zonde van de oorsprong zijn.²³⁶ De *causae efficientes* (bewerkende of efficiënte oorzaken) van de oorsprongszonde zijn, volgens Melanchthon, de duivel en de willen van Adam en Eva, die instemden met de duivel en zich zo afzetten tegen God. Een efficiënte oorzaak is volgens

²³³ 'Iustitia originalis fuit acceptatio humani generis coram Deo et in ipsa natura hominum lux in mente, qua firmiter assentiri verbo Dei poterat, et conversio voluntatis ad Deum et obedientia cordis' (MSA 2.1, 285).

²³⁴ '[...] est in natis ex virili semine amissio lucis in mente et aversio voluntatis a Deo et contumacia cordis, ne possint vere obedire Legi Dei (MSA 2.1, 285).

²³⁵ 'Revera autem perpetua Ecclesiae sententia est, Prophetarum, Apostolorum et scriptorum veterum peccatum originis non tantum esse imputationem, sed in ipsa hominum natura caliginem et pravitatem' (MSA 2.1, 285).

²³⁶ Het spreken over vier *causae* ontleent Melanchthon aan Aristoteles. Kennis is volgens Aristoteles kennis van de oorzaak (van het waarom). Aristoteles noemt vier vormen van oorzaken, die zijn uit te leggen aan de hand van het voorbeeld van een bronzen standbeeld: de materiële oorzaak: 'dat waaruit' (het brons van het standbeeld); de formele oorzaak: 'de vorm', 'dat wat het gaat zijn' (de vorm van het standbeeld); de bewerkende/efficiënte oorzaak: 'de bron van de verandering' (de kunstenaar, de kunst van bronsgieten, iemand die adviseert); de finale oorzaak: 'het doel waartoe iets wordt gedaan' (het doel waartoe het standbeeld dient). Zie: Falcon, 'Aristotle on Causality'.

Melanchthon een oorzaak waardoor iets wordt verdiend. Zo hebben Adam en Eva, door naar de duivel te luisteren en zich af te keren van God, voor zichzelf en hun nageslacht het verlies van de oorsprongsgerechtigheid verdiend.²³⁷

De materiële oorzaak van de oorsprongszonde is de geest, de wil en het hart van de mens:

Waar is de zonde van de oorsprong? In de geest en in de waarnemende vermogens en haar organen, omdat in de geest duisternis is, in de wil afkeer van God, ongeordende en veelvuldige liefde voor onszelf, verkeerde gerichtheid en in het hart koppigheid tegen het goede oordeel van de geest.²³⁸

Het gehele innerlijk van de mens – geest, hart en wil – is de materiële oorzaak van de oorsprongszonde. Zoals het brons het materiaal is waaruit een beeld wordt gemaakt, zo zijn geest, wil en hart van de mens, het “materiaal” waaruit de oorsprongszonde wordt gevormd. Als de mens de blik naar binnen richt, kan hij vaststellen dat heel zijn innerlijk door de zonde misvormd is: ‘doordat zo de plaats van de ziekte (om het zo te zeggen) of het onderwerp ervan getoond is – wat men “de materie waarin” noemt – kan het kwaad op passende wijze onderzocht worden.’²³⁹

De materiële oorzaak van de oorsprongszonde ligt dus niet alleen in de ‘verlangens’ (*appetitiones*) van de mens, zoals sommige scholastici beweerden. De verlangens zijn, volgens Melanchthon, net als geest en wil, goed geschapen door God, maar ze zijn door de oorsprongszonde verkeerd geordend. Melanchthon gebruikt hiervoor het Griekse woord *ἀταξία* (*wanorde*), en noemt *concupiscentia* (begeerte) een ander woord voor deze wanorde. De *ἀταξία* uit zich volgens Melanchthon in onze liefde voor onszelf (*amor nostri*), maar ook in andere verkeerde neigingen: ‘het is duidelijk dat Saul, door de verstoring van de orde, zichzelf meer liefhad dan God. Zo moeten ook andere neigingen beoordeeld worden.’²⁴⁰ Door de materiële oorzaak van de oorsprongszonde te beperken tot de *appetitiones*, doen de ‘monniken’ volgens Melanchthon allereerst geen recht aan het gegeven dat de verlangens goed geschapen zijn door God en ten tweede beperken ze de zonde zo teveel tot één deel van het mens-zijn, terwijl de oorsprongszonde de mens in zijn geest, wil en gevoelens misvormt.

Schuld is de formele oorzaak van de oorsprongszonde. Zoals in het dagelijks leven een overtreding iemand schuldig maakt en tot veroordeling leidt, zo leidt de oorsprongszonde

²³⁷ ‘Dicuntur autem et efficientes causae, quae merentur aliquid’ (MSA 2.1, 291).

²³⁸ ‘Ubi est peccatum originis? In anima et in potentiis sentientibus et earum organis, quia in mente est caligo, in voluntate aversio a Deo, amor nostri inordinatus et multiplex, prava inclinatio et in corde contumacia contra rectum iudicium mentis’ (MSA 2.1, 291).

²³⁹ ‘Ita loco morbi, ut sic dicam, seu subiecto monstrato, quod vocant materiam in qua, propius aspici malum potest’ (MSA 2.1, 291).

²⁴⁰ ‘Est et defectus *ἀταξία* in amore nostri, quod videlicet conturbate ordine Saul magis amat sese quam Deum. Sic et de aliis pravis inclinationibus iudicetur’ (MSA 2.1, 292).

tot schuld bij God en veroordeling door God. De finale oorzaken van de oorsprongszonde zijn Gods straffen: de dood van het lichaam, de rampen die de mensheid overkomen, de tirannie van de duivel, maar ook de toorn van God en het eeuwige oordeel.²⁴¹

Melanchthon legt uit dat in ‘wedergeborenen’ de formele oorzaak, de schuld voor de zonde, wordt weggenomen, maar dat de materiële oorzaak daarmee niet is verdwenen. Een wedergeborene wordt dus niet meer veroordeeld vanwege de oorsprongszonde, maar is niet verlost van de gebreken door de oorsprongszonde. Deze verlossing van de gebreken is een langzaam proces: ‘de heilige Geest begint de natuur te genezen, maar de gehele ziekte is niet plotseling weggenomen.’²⁴²

In dit proces van door de Geest gewerkte genezing van de menselijke natuur hebben affecten een eigen plaats: ‘We moeten ons niet voorstellen dat alle affecten uit de mens weggenomen moeten worden of dat ze allemaal veroordeeld zijn, zoals de fanatieke anabaptisten opscheppen over stoïcijnse ἀπάθεια.’²⁴³ Wel moeten de affecten ‘geordend en puur’ zijn, ‘zoals in Christus ware affecten zijn geweest, maar geordend en puur: liefde voor God, liefde voor zijn moeder, zijn discipelen, zijn vrienden, vreugde, verdriet, toorn.’²⁴⁴ Zelfs God zelf laat zich, zo schrijft Melanchthon, bewegen door affecten: ‘God houdt werkelijk van ons, zoals een mens door de natuur van zijn nageslacht houdt, zo is onze God door oprecht erbarmen bewogen, als Hij onze val in eeuwige ellende ziet.’²⁴⁵ Een stoïcijnse ἀπάθεια, als onbewogen en onaangedaan zijn door affecten, is voor Melanchthon geen ideaal: Christus liet zich bewegen door liefde, God zelf is met liefde bewogen. Affecten zijn daarom, volgens Melanchthon, in wezen goed.

Sterker nog: de affecten spelen een cruciale rol in het kennen van God, zo stelt Melanchthon: dat door de val de affecten ‘verward en verdorven zijn geworden,’ ‘is des te meer te betreuren, omdat ze gegeven waren, om ons aan de wil van God te herinneren.’²⁴⁶ Melanchthon kent hier aan affecten een bijzondere rol toe in het verstaan van Gods wil: bij uitstek in de affecten is de mens volgens Melanchthon “gevoelig” voor de wil van God.

²⁴¹ MSA 2.1, 291–94.

²⁴² ‘Incipit Spiritus sanctus sanare naturam, sed non subito totus morbus tollitur’ (MSA 2.1, 293).

²⁴³ ‘Non igitur imaginandum est ex homine omnes affectus tollendos aut omnes eodem modo damnatos esse, ut fanatici Anabaptistae iactant Stoicam ἀπάθειαν’ (MSA 2.1, 296).

²⁴⁴ ‘Ita fuerunt in Christo veri affectus, sed ordinati et puri, amor Dei, amor matris, discipulorum, amicorum, laetitia, dolor, ira’ (MSA 2.1, 296).

²⁴⁵ ‘Vere diligit nos Deus, sicut natura homo diligit sobolem, vere misericordia afficitur nostri Deus, cum videt lapsos in aeternam miseriam’ (MSA 2.1, 297). In het bestek van dit onderzoek is het niet mogelijk dieper in te gaan op Melanchthons spreken over affecten in God. Op meerdere plekken in de *Loci praecipui theologici* spreekt Melanchthon over Gods affecten. Niet alleen Gods liefde, maar ook zijn toorn, interpreteert Melanchthon als een reëel affect: ‘We kunnen niet ontkomen aan de allertreurigste woorden van de heilige Geest, als Hij zegt dat God zeer toornig was, en we moeten ons God niet als een steen of stoïcijn voorstellen’ [Non eludamus tristissima verba Spiritus sancti, cum ait Deum valde iratum fuisse, nec fingamus Deum saxeum et Stoicum] (MSA 2.1, 302).

²⁴⁶ ‘Nunc enim post lapsum temere vagantur et contaminantur, quod est magis dolendum est, quia datae fuerant, ut nos de voluntate Dei commonefacerent’ (MSA 2.1, 297).

Misschien wel omdat die wil van God een wil van liefde en erbarmen is. Daarom is de verstoring van de affecten zo erg: het maakt de mens ongevoelig voor God.

Uit de oorsprongszonde komen verkeerde innerlijke en uiterlijke daden voort, de zogenaamde daadzonden:

In de geest voortdurende twijfels, blasfemieën, in de wil achteloosheid en nalatigheid, wantrouwen van God, bewondering van zichzelf, het plaatsen van ons eigen leven en onze eigen wil voor Gods gebod, daarna enorme verwarring en een berg verdorven affecten. We moeten ons dus niet voorstellen dat het oorsprongskwaad een werkeloze zaak is.²⁴⁷

De oorsprongszonde is een actieve kracht in de mens, die vruchten voortbrengt: daadzonden. Daadzonden zijn voor Melanchthon niet alleen uiterlijke, maar ook innerlijke daden: verkeerde gedachten, prioriteiten en gevoelens zijn ook daadzonden. De daadzonden ziet Melanchthon duidelijk niet als de kern van de zonde: ze komen voort uit de oorsprongszonde en laten zien dat de oorsprongszonde een werkzame macht in de mens is.

3.4.2.4 Zonde in de locus de causa peccati

Ook in de *locus de causa peccati* spreekt Melanchthon over zonde, oorsprongszonde en daadzonde. De stootrichting in de *locus de causa peccati* is een andere dan in de *locus de peccato*: in deze *locus* wil Melanchthon door de begrippen zonde, oorsprongszonde en daadzonde uit te werken, laten zien dat God niet de oorzaak van de zonde is. Hij definieert zonde in de *locus de causa peccati* als ‘een gebrek of een beroving’ (*defectus seu privatio*).²⁴⁸ Het punt dat Melanchthon hiermee maakt is dat God de zonde niet gewild heeft en dus niet de oorzaak van het kwaad is: God heeft de mens goed geschapen, maar de mens heeft deze goede schepping kapotgemaakt. De zonde verdient, als *privatio boni*, Gods toorn. Vanuit zijn definitie van zonde als *privatio* verheldert Melanchthon de begrippen oorsprongszonde en daadzonde. Oorsprongszonde is volgens Melanchthon de verduistering van het verstand, de afkerigheid van God in de wil en de koppigheid van het hart tegenover God. God heeft de mens geschapen met verstand, wil en hart, maar door de zonde zijn deze drie delen van de mens niet meer afgestemd op God en daarmee is Gods goede schepping verstoord. De daadzonde komt, volgens Melanchthon, voort uit deze verkeerde gerichtheid van de mens: doordat de geest verduisterd is en de wil zich afwendt van God, doet de mens daadzonden.²⁴⁹

²⁴⁷ ‘[...] in mente assiduae dubitationes, blasphemiae, in voluntate securitas et neglectio, Dei diffidentia, admiratio sui, anteferre nostram vitam et voluntates mandato Dei, deinde ingens confusio et moles vitiosorum affectuum. Nec imaginemur otiosam rem esse malum originale.’ (MSA 2.1, 300).

²⁴⁸ MSA 2.1, 253.

²⁴⁹ MSA 2.1, 253–55.

3.4.2.5 Daadzonden, doodzonde en vergeeflijke zonde

In de *locus de peccato* bespreekt Melanchthon kort het onderscheid tussen vergeeflijke zonde en doodzonde, waar hij in de *locus de discrimine peccati mortalis et venialis* uitgebreider op ingaat. In mensen die niet wedergeboren zijn, is iedere zonde doodzonde, omdat de zonde alleen vergeven wordt door geloof in Christus. In 'verzoenden' is de oorsprongszonde vergeven, maar dat geldt niet voor alle daadzonden:

Het is echter noodzakelijk te onderscheiden tussen zonden die in dit leven in wedergeborenen blijven en die zonden, waardoor genade, de heilige Geest en het geloof verloren worden. Daarom is een actuele zonde, een doodzonde in iemand die na de verzoening valt, in een interne of externe daad die strijdt met de wet van God, gedaan tegen het geweten – zo'n daad maakt immers schuldig voor eeuwige toorn.²⁵⁰

Een daadzonde tegen het geweten in, is een doodzonde, ook voor een wedergeborene: Adam en Eva verloren de Geest, door de val; God wilde Aäron vernietigen, nadat hij het gouden kalf had gemaakt. 'Daarom is het overduidelijk', zegt Melanchthon 'dat uitverkoeren en wedergeborenen de genade kunnen verliezen.'²⁵¹ Zondigen tegen het geweten betekent namelijk dat iemand het geloof verliest: een slecht geweten zorgt ervoor dat iemand vlucht voor God, terwijl geloof vertrouwen op God is – en dat kan niet samengaan.

Een kernidee in Melanchthons opvatting over doodzonde bij wedergeborenen, is dat de zonde niet mag heersen over de mens (vgl. Rom. 6,12). Dat betekent allereerst dat de gelovige moet strijden tegen de zonde, maar ook dat als iemand in zonde gevallen is, hij terug moet keren naar God. De zonde heerst namelijk over de mens, zo stelt Melanchthon onder aanhaling van vele voorbeelden en Bijbelteksten, door schuld (de formele oorzaak van de zonde). Deze overheersing van de zonde door schuld, kan alleen doorbroken worden door geloof in de vrijspraak die er is door Jezus Christus, omdat door Hem de schuld als formele oorzaak van de zonde wordt weggenomen.²⁵²

²⁵⁰ 'Necesse est autem discernere peccata, quae in renatis in hac vita manent, ab illis peccatis, propter quae amittuntur gratia, Spiritus sanctus et fides. Est igitur actuale mortale in labente post reconciliationem actio interior vel exterior pugnans cum Lege Dei, facta contra conscientiam; talis enim actio facit reum aeternae irae' (MSA 2.1, 301–302).

²⁵¹ 'Manifestum est igitur electos et renatos posse amittere gratiam' (MSA 2.1, 303).

²⁵² MSA 2.1, 303–307.

3.4.2.6 Conclusie

De antropologie van de *Loci praecipui theologici* congrueert met de zondeleer. In Melanchthons antropologisch ontwerp zijn geest, wil en hart de bepalende krachten; in zijn zondeleer laat Melanchthon zien dat deze drie krachten door de zonde zijn aangetast: door de zonde is de geest verduisterd, is de wil afgewend van God en is het hart opstandig. Zo benadrukt Melanchthon dat er geen onderdeel van de mens is dat los van de zonde gezien kan worden: de hele innerlijke mens is zondig. Dat wil echter niet zeggen dat Melanchthon negatief is over de vermogens van de mens: God heeft de mens goed geschapen, als kennend, willend en voelend wezen en deze drie vermogens van de mens hebben alle drie hun eigen plaats. Juist omdat de schepping zo goed was, is de val van de mens zo erg.

Ondanks de verschuivingen in de antropologie, die bepalend zijn voor de structuur van de zondeleer, verandert het wezen van Melanchthons zondeleer niet ten opzichte van de *Loci communes*. Allereerst blijft Melanchthon benadrukken dat zonde niet zozeer om uiterlijke daden gaat, maar om het innerlijk van de mens. Ten tweede spreekt Melanchthon op vergelijkbare wijze over de verhouding tussen oorsprongszonde en daadzonden: oorsprongszonde ziet hij als een levende macht in de mens, waar de zonden die de mens doet, de vruchten van zijn. Ten derde blijft Melanchthon spreken over het verlies van de oorsprongsgerechtigheid door de zonde van Adam. Ten vierde houdt Melanchthon eraan vast dat de hele mens onder de macht van de zonde staat: in 1521 geeft Melanchthon daar uitdrukking aan in zijn uitleg van het woord 'vlees' (*caro*), in 1559 door zijn voortdurende herhaling van de drieslag geest, wil en hart, die staat voor de hele innerlijke mens. Door zijn veranderde antropologie is de vorm waarin Melanchthon zijn zondeleer giet, veranderd, maar de inhoud is hetzelfde gebleven.

Dat affecten in de zondeleer van 1559 een minder grote rol spelen dan in 1521 is logisch, gezien de veranderde antropologie en de nauwe samenhang tussen antropologie en zondeleer in beide geschriften. Toch is de rol van affecten in 1559 niet uitgespeeld: de mens is voor Melanchthon een kennend, willend en voelend wezen en deze drie vermogens van de mens hebben alle drie hun eigen plaats en functie. Melanchthons driedelige antropologie betekent dan ook allerm minst dat hij de affecten afschrijft: als de affecten 'puur en geordend' zijn, zijn de affecten goed. Een ideaal van ἀπάθεια werpt Melanchthon verre van zich: ook Christus en God zelf zijn volgens hem niet ἀπαθής, maar in liefde aangedaan. Omdat God zelf, volgens Melanchthon, een voelend wezen is, is de mens in zijn affecten "gevoelig" voor God. Daarom zijn de affecten geen ondergeschoven kindje in Melanchthons zondeleer, maar een integraal onderdeel.

3.4.3 De wet en affecten

3.4.3.1 Inleiding

In deze paragraaf wordt de rol die affecten spelen in Melanchthons leer over de wet van God nagegaan. De *locus de lege divina* is daarbij het uitgangspunt. Affecten spelen vooral een rol in Melanchthons definitie van de wet van God, in zijn uitleg van de Decaloog en in zijn bespreking over de drie gebruiken van de wet. Daarom zullen deze drie onderdelen van Melanchthons leer van de wet van God in deze paragraaf aan de orde komen. In de *locus de sacramentis* geeft Melanchthon een uitleg van de Decaloog, als hij de boete bespreekt. Omdat deze uitleg van de Decaloog licht werpt op de rol die affecten spelen in Melanchthons leer van de wet, zal ook dit gedeelte besproken worden. Verder zal het derde gebruik van de wet niet alleen vanuit de *locus de lege*, maar ook vanuit de *locus de bonis operibus* besproken worden.

3.4.3.2 Definitie

Melanchthon begint de *locus de lege* met de volgende definitie:

De wet van God is de leer, door God overgeleverd, die voorschrijft hoe wij moeten zijn en wat we moeten doen en nalaten, die volmaakte gehoorzaamheid ten opzichte van God vraagt en verklaart dat God toornst over wie niet uitmunten in volmaakte gehoorzaamheid en hen straft met de eeuwige dood.²⁵³

De wet van God eist volkomen gehoorzaamheid, allereerst in hoe wij zijn en vervolgens in wat we doen. Met volkomen gehoorzaamheid bedoelt Melanchthon gehoorzaamheid van de hele mens, in uiterlijke daden en in zijn innerlijk: '[de wet] schrijft voor dat de gehele natuur God gehoorzaamt, vaste kennis over God heeft, werkelijke en voortdurende vrees, vast vertrouwen op God en brandende liefde.'²⁵⁴ Affecten zijn van deze 'gehele natuur' van de mens een onontbeerlijk onderdeel: 'de wet van God vraagt niet alleen uiterlijke daden, of een soort liefde van beteugelde affecten, waarover de filosofen spreken.'²⁵⁵ Als het voor gehoorzaamheid nodig is de affecten te beteugelen, is deze gehoorzaamheid niet volkomen en voldoet deze gehoorzaamheid niet aan Gods wet: echte gehoorzaamheid is een gehoorzaamheid waarbij de affecten niet tegenstribbelen en beteugeld moeten worden door verstand en wil, maar volop meedoen.

²⁵³ 'Lex Dei est doctrina a Deo tradita, praeciens, quales nos esse et quae facere, quae omitttere oportet, et requirens perfectam obedientiam erga Deum ac pronuncians irasci Deum et punire aeterna morte non praestantes perfectam obedientiam' (MSA 2.1, 307).

²⁵⁴ '[...] praecipit ut natura integre obediat Deo, firmam de Deo notitiam habeat, verum et perpetuum timorem, firmam fiduciam Dei, ardentem amorem' (MSA 2.1, 309).

²⁵⁵ 'At Lex Dei non tantum requirit externa facta aut illam diligentiam frenandorum affectuum, de qua Philosophi loquuntur' (MSA 2.1, 308).

3.4.3.3 De Decaloog

De Decaloog is, volgens Melanchthon, de samenvatting van de morele wet van God. De Decaloog bestaat uit twee tafels: de eerste tafel beveelt werken die direct met God te maken hebben, namelijk de innerlijke en uiterlijke dienst van God (*cultus*); de tweede tafel beveelt werken ten opzichte van mensen. Ook de werken van de tweede tafel zijn echter ten diepste dienst aan God, want voor God is gehoorzaamheid belangrijker dan offers. Melanchthon stelt dan ook: 'de werken van alle geboden moeten teruggebracht worden tot het eerste gebod en ook moet in ieder gebod het doel bepaald worden: dat het allereerst gedaan wordt om er gehoorzaamheid en eer mee te betonen aan God.'²⁵⁶

Het eerste gebod is voor Melanchthon het fundament en het doel van alle geboden. Het eerste gebod 'omvat', volgens Melanchthon, 'de twee grootste werken, namelijk: de manier van kennen van God en de ware eredienst.'²⁵⁷ Deze twee begrippen, kennis en eredienst, verbindt Melanchthon nauw aan elkaar: 'de eredienst [...] bestaat uit het erkennen van God, het geloven van het woord van God, ware vrees, waar geloof of vertrouwen en ware liefde.'²⁵⁸ De verering die door God geëist wordt, begint bij het erkennen van God, als wie Hij is. Dit erkennen is alleen mogelijk door geloof in het woord van God: natuurlijke kennis dat God de Schepper van de wereld is, is niet genoeg; God wil gekend worden uit zijn Woord. God erkennen vanuit zijn Woord, leidt tot vrees (omdat God door de wet veroordeelt), maar ook tot geloof of vertrouwen (omdat dat woord ook de vrijspraak belooft in Christus). Liefde volgt noodzakelijkerwijs op geloof in deze grote barmhartigheid van God. Daarom stelt Melanchthon dat de werken van het eerste gebod in twee woorden samengevat kunnen worden: vrees en geloof. Vrees en geloof zijn de spil van het eerste gebod: zij komen voort uit ware kennis van God en leiden tot ware liefde tot God.

Samenvattend zegt Melanchthon dat in het eerste gebod 'gesproken wordt over de bewegingen van het hart ten opzichte van God [...] omdat God gehoorzaamheid van het hart eist, niet geveinsd.'²⁵⁹ God op de goede manier kennen en vereren, vraagt om 'bewegingen van het hart': alleen als de gehoorzaamheid voortkomt uit een ongeveinsd hart, is het echte gehoorzaamheid. Vrees en vertrouwen, die Melanchthon hier beide 'bewegingen van het hart' noemt,²⁶⁰ zijn de kern van wat het eerste gebod eist en zijn daarmee het fundament en doel van alle geboden.

²⁵⁶ '[...] omnium praeceptorum opera ad primum praeceptum referenda sint ac finis constituendus in singulis eo facienda esse principaliter ut Deo praestetur obedientia et honos' (MSA 2.1, 314).

²⁵⁷ 'Complectitur autem duas maximas res, scilicet modum cognoscendi Dei et verum cultum' (MSA 2.1, 315).

²⁵⁸ 'Cultus [...] sunt agnitio Dei, credere verbo Dei, verus timor, vera fides seu fiducia et vera dilectio' (MSA 2.1, 317).

²⁵⁹ '[...] in primo praecepto dictum est de motibus cordis erga Deum [...] quia Deus requirit obedientiam cordis non simulatam' (MSA 2.1, 325).

²⁶⁰ Op andere plaatsen in de *Loci* van 1559 situeert Melanchthon vertrouwen in de wil; zie paragraaf 3.4.4.3.

De andere twee geboden van de eerste tafel gaan niet, zoals het eerste, over de innerlijke, maar over de uiterlijke dienst aan God. Het tweede gebod verbiedt misbruik van Gods naam, maar gebiedt tegelijkertijd het goede gebruik van Gods naam, namelijk: prediking, gebed, dankzegging en belijdenis. Het derde gebod eist dat de door God ingestelde ceremonieën onderhouden worden. In de kerk zijn de ceremoniën de prediking van het Woord en de bediening van de sacramenten.²⁶¹

Over de geboden van de tweede tafel maakt Melanchthon vooraf twee opmerkingen. Allereerst moeten ook deze geboden, die gaan over het 'leven in de staat' (*politica vita*), vanuit het eerste gebod verstaan worden: omdat God de Maker is van deze wetten en van het leven in de staat, betekent gehoorzaamheid aan deze wetten, gehoorzaamheid aan God. Ten tweede: de geboden van de tweede tafel eisen niet slechts uiterlijke, maar ook innerlijke gehoorzaamheid: 'Zo moet de natuur van de mens geordend worden om geen neigingen, affecten of werken tegen deze verordening te hebben.'²⁶² Het negende en tiende gebod – 'u zult niet begeren' – ziet Melanchthon dan ook als verduidelijking van de andere geboden. In dit gebod wordt begeerte (*concupiscentia*), veroordeeld, waarmee God duidelijk maakt dat niet alleen 'die verdorven affecten, waarmee men instemt' verkeerd zijn, maar ook de 'verkeerde neiging' in de mens, die blijkt uit twijfels over God in de geest, afkeer van God in de wil, de koppigheid van het hart en daar bovenop de 'voortdurende verwarring van de verlangens.'²⁶³

Zo sluit Melanchthons leer van de wet aan op zijn zondeleer. In zijn zondeleer gebruikte hij de begrippen *ἀταξία* (wanorde) en *concupiscentia* (begeerte) om aan te geven hoe de oorsprongszonde ervoor gezorgd heeft dat de vermogens van de mens verward zijn geraakt, waardoor zelfliefd en andere verkeerde neigingen de mens beheersen. De wet vraagt om een ordening van de natuur van de mens, namelijk dat er geen 'neigingen, affecten of werken' in de mens zijn die tegen Gods inzettingen ingaan.²⁶⁴

3.4.3.4 Melanchthons uitleg van de Decaloog in de *locus de sacramentis*

In de *locus de sacramentis* geeft Melanchthon nogmaals een korte uitleg van de Decaloog, als hij het heeft over het sacrament van de boete. De boete bestaat, volgens Melanchthon,

²⁶¹ MSA 2.1, 325–331.

²⁶² 'Sic debet esse ordinata natura hominis, ene haberet inclinationes, affectus aut opera contra hunc ordinem' (MSA 2.1, 331–32).

²⁶³ MSA 2.1, 343–44.

²⁶⁴ Volgens Zur Mühlen hoort het spreken over de ordening van de affecten bij een thomistisch-aristotelische affectenleer: zonde is, volgens deze visie de wanorde van de zielsvermogens, waardoor de affecten, als lagere vermogens, heersen over de hogere vermogens van verstand en wil. Ordening van de affecten betekent dat de hogere vermogens, de lagere vermogens leiden. Zie: Zur Mühlen, 'Melanchthons Auffassung', 336; Zur Mühlen, 'Affekt II. Theologiegeschichtliche Aspekte', 602–3. De begrippen orde en wanorde zijn echter ook kernbegrippen in de Augustijnse zondeleer. Ook Luthers idee van de *curvitas* van de mens is vanuit deze achtergrond te verstaan. Zie: Lopes Pereira, *Original Sin and Justification*, 51–71; 336–42.

uit twee onderdelen: berouw en geloof. Nadat hij deze beide onderdelen besproken heeft, gaat Melanchthon in op de biecht en in dat kader staat zijn uitleg van de Decaloog. De biecht is gaan functioneren als 'het opsommen van losse overtredingen' en deze praktijk wijst Melanchthon af. Tegelijkertijd stelt Melanchthon dat de biecht, als publieke en private belijdenis van zonde, oude wortels heeft in Schrift en traditie. De absolutie ziet Melanchthon als het belangrijkste onderdeel van de biecht: door de absolutie wordt vergeving toegezegd waardoor iemand weer opgenomen wordt in de kerk. In het zoeken naar absolutie is een bepaalde vorm van 'opsomming van zonden' wél nuttig, en wel aan de hand van de Decaloog: de Decaloog is als een 'spiegel' die aanwijst aan wat de zonde is en waar de zonde zit en zo helpt de Decaloog om schuld te erkennen en te belijden. Vanuit dit vertrekpunt laat Melanchthon zien hoe de verschillende geboden de zonde blootleggen. Per gebod geeft Melanchthon een persoonlijke belijdenis, die de lezer hem kan nazeggen, om zo de opsomming van zonden aan de hand van de Decaloog te oefenen. Bij het eerste gebod geeft Melanchthon de volgende schuldbelijdenis:

Over het eerste gebod. Inderdaad: ik ben verschuldigd recht te denken over God en in vast geloof vast te houden dat Hij alleen God is, de Schepper van alle dingen en de komende Rechter van alle mensen en dat Hij zich geopenbaard heeft door zijn Woord te geven en de Zoon te zenden. Ik ben verschuldigd Hem met ware vrees te gehoorzamen en te vrezen voor zijn wraak en oordeel, en met waar geloof Hem aan te roepen op grond van de Zoon en van Hem te houden en een beweging van een dankbaar hart tegenover God te voelen.

Ik ben verschuldigd geraakt te zijn door de grootheid van de barmhartigheid, waarmee Hij zich aan geopenbaard heeft, dat Hij werkelijk houdt van het menselijk geslacht, dat Hij werkelijk wil dat wij gered worden. Ik ben verschuldigd bewogen te zijn door de weldaden van de Zoon, die voor ons geleden heeft, die het evangelie gegeven heeft, die de heilige Geest als leider beloofd heeft en eeuwig leven.

Maar dit alles beweegt mijn ziel minder dan het zou moeten doen: ik vrees niet genoeg, ik twijfel vaak en door deze voortdurende twijfel vraag ik God slechts koeltjes om het goede en ondertussen vertrouw ik op de tegenwoordige dingen en zoek ik het huidige leven, omdat ik de orde die God heeft voorgeschreven, vergeten ben.²⁶⁵

²⁶⁵ 'De primo praecepto. Deberem equidem recte cogitare de Deo et firma fide statuere hunc unum esse Deum creatorem omnium rerum et futurem iudicem omnium hominum, qui se patefecit dato verbo suo et misso Filio. Deberem vero timore ei obedire et metuere iram eius et iudicium, vera fide eum invocare propter Filium et diligere eum et sentire aliquem grati pectoris motum erga Deum.

Deberem affici magnitudine misericordiae, quod se nobis patefecit, quod vere diligit genus humanum, vere vult nos salvos fieri. Deberem Filii beneficiis moveri, quod pro nobis passus est, quod dedit Evangelium, quod promittit Spiritum sanctum gubernatorem et vitam aeternam.

Op soortgelijke wijze legt Melanchthon ook het tweede tot het achtste gebod uit.²⁶⁶ Het negende en tiende gebod bespreekt Melanchthon hier niet. Dit is te verklaren uit het gegeven dat Melanchthon deze geboden ziet als een explicitering van de andere geboden, namelijk dat niet alleen de uiterlijke daden, maar ook de innerlijke neiging veroordeeld wordt. Deze innerlijke kant van de geboden, heeft Melanchthon in zijn uitleg van het eerste tot het achtste gebod reeds benadrukt.

In hoe Melanchthon de geboden uitlegt, speelt de 'binnenkant' van de mens een cruciale rol. Het eerste gebod vraagt niet alleen van de mens dat hij goed over God denkt, maar ook dat hij de goede affecten heeft ten opzichte van God: de ware vrees van God bestaat in gehoorzaamheid en angst voor het oordeel, het ware geloof in het aanroepen van God, het houden van God en het 'voelen van een beweging van een dankbaar hart.' Verder moet de mens geraakt zijn door Gods barmhartigheid en bewogen door de weldaden van Christus. De zonde tegen het eerste gebod is dat Gods genade de mens niet genoeg beweegt, dat de vrees te klein is en de twijfel te groot, het gebed te koel en het vertrouwen te onvolkomen. Melanchthon gebruikt hier affectieve en zelfs lichamelijke taal: het hart of de borst maakt een beweging van dankbaarheid, als de mens gelooft in Gods barmhartigheid. Gehoorzaamheid aan Gods gebod betekent dus gehoorzaamheid van de hele mens, met lichaam en ziel, met verstand en gevoel. De mens schiet ten opzichte van deze eis van volkomen gehoorzaamheid altijd tekort. Daarom kan de wet de mens niet rechtvaardigen.

3.4.3.5 Het drievoudige gebruik van de wet

'Wat is het nut van de wet, als de werken van de wet niet vergeving van zonden verdienen, of als wij niet rechtvaardig zijn door de wet?'²⁶⁷ Deze vraag is het vertrekpunt van waaruit Melanchthon spreekt over de drie ambten van de wet (*tria officia Legis*) of het drievoudige gebruik van de wet (*triplex usus Legis*).

Het eerste gebruik is het pedagogische of politieke gebruik van de wet (*usus paedagogicus seu politicus*):²⁶⁸ God eist van alle mensen uiterlijke gehoorzaamheid aan de wet; daarom heeft hij overheden aangesteld die overtredingen straffen en straft hij ook zelf mensen die zijn wetten in hun daden overtreden. Melanchthon noemt vier redenen

Sed haec omnia levius movent animum meum, quam debebat fieri, non satis timeo, saepe dubito et quadam perpetua dubitatione frigidius peto bona a Deo, frigidius invoco, confido interim rebus praesentibus et quaero praesidia vitae neglecto ordine, quem Deus praecipit' (MSA 2.2, 567–68).

²⁶⁶ MSA 2.2, 568–71.

²⁶⁷ 'Quis sit usus Legis, si Legis opera non merentur remissionem peccatorum, aut si non sumus iusti Lege?' (MSA 2.1, 354).

²⁶⁸ 'Primus [usus legis] est paedagogicus seu politicus' (MSA 2.1, 355). Van den Brink en Van der Kooi maken in de *Christelijke dogmatiek* onderscheid tussen de *usus politicus* of *civilis* en de *usus paedagogicus* of *elenchticus*, zie: Van den Brink en van der Kooi, *Christelijke dogmatiek*, 622. Voor Melanchthon vormen de *usus politicus* en de *usus paedagogicus* echter samen één gebruik van de wet: de *usus politicus seu paedagogicus*. De term *usus civilis*, die Van den Brink en Van der Kooi bezigen, komt in de *Loci praecipui theologici* niet voor, net zo min als de term *usus elenchticus* voor het tweede gebruik van de wet.

waarom iedereen zich aan Gods wet moet houden: 1. alle mensen zijn God gehoorzaamheid verschuldigd; 2. om straffen te voorkomen; 3. om de vrede te bewaren en het welzijn van de mensen te beschermen; 4. omdat de 'de tucht opvoeder is tot Christus.'²⁶⁹ Melanchthon ziet de wet in haar publieke functie als opvoeder tot Christus. Deze gedachte werkt hij op twee manieren uit: allereerst laten mensen die openlijk blijven zondigen zien dat in hen 'Christus niet werkzaam is, zoals duidelijk wordt gezegd in 1 Kor. 6: "ontuchtplegers, afgodendienaars, overspelers etc., zullen het koninkrijk van God niet bezitten".'²⁷⁰ Ten tweede laat de uiterlijke tucht van de wet zien dat het noodzakelijk is 'de verlangens te beteugelen, zodat wij de heilige Geest, die ons hart beweegt, niet bestrijden' en 'te luisteren naar en te leren over het evangelie, waardoor de heilige Geest werkzaam is.'²⁷¹ De tucht van de wet werkt van buiten naar binnen: wie zich probeert te houden aan de uiterlijke eisen van de wet, die voor iedereen gelden, komt erachter dat de verlangens beteugeld moeten worden, waarbij de hulp van de heilige Geest noodzakelijk is, waarvoor het nodig is te luisteren naar het evangelie, omdat de Geest door het evangelie werkzaam is. Zo duwt de wet in zijn publieke functie de mens richting het evangelie en richting Gods belofte.

De tweede functie van de wet is 'het aanwijzen van de zonde, het aanklagen, het angst aanjagen en het veroordelen van alle mensen in deze verdorvenheid van de natuur.'²⁷² De wet laat zien wat de zonde is, hoe diep de zonde in de mens zit en hoe groot Gods toorn over de zonde is. De wet heeft zo een veroordelende en dodende functie. De angst die de wet aanjaagt, kan echter ook leiden tot berouw en boete, waarna de bevrijdende stem van het evangelie kan klinken.

Dan het derde gebruik van de wet: het gebruik van de wet in wedergeborenen (*usus legis in renatis*). Wie gerechtvaardigd is, is bevrijd van de vloek van de wet, maar is niet los van Gods gebod: de eis van gehoorzaamheid aan de wet blijft. Dat heeft een dubbele functie: ten eerste wijst de wet op de zonde die blijft, zodat de kennis van zonde en de boete groeien en ook het geloof in het evangelie groeit; ten tweede laat de wet werken zien 'waarin God wil dat wij gehoorzaamheid oefenen.'²⁷³ God wil dat ook mensen die gerechtvaardigd zijn, zich aan zijn wet houden, zodat zij een begin van gehoorzaamheid hebben.

In de *locus de bonis operibus* gaat Melanchthon dieper in op de nieuwe gehoorzaamheid, 'dat is: gerechtigheid van een goed geweten of van werken' die 'noodzakelijk moet

²⁶⁹ '[...] disciplina est paedagogia in Christum' (MSA 2.1, 356).

²⁷⁰ '[...] videlicet eo, quod in illis, qui non desinunt se polluere sceleribus contra conscientiam, non est efficax Christus, sicut clare dicitur 1. Cor. 6: "Fornicatores, idolatrae, adulteri etc. regnum Dei non possidebunt"' (MSA 2.1, 356).

²⁷¹ 'Necesse est igitur frenare cupiditates, ne repugnemus Spiritui sancto moventi corda. Accedit et hoc, quod disciplinae pars est, audire et dicere Evangelium, per quod Spiritus sanctus est efficax' (MSA 2.1, 356).

²⁷² '[...] ostendere peccatum, accusare, perterrefacere et damnare omnes homines in hac corruptione naturae' (MSA 2.1, 356).

²⁷³ '[...] ut doceat certa opera, in quibus Deus vult nos exercere obedientiam' (MSA 2.1, 359).

volgen op de verzoening.²⁷⁴ In deze *locus* beantwoordt Melanchthon vijf vragen over goede werken; daarna bespreekt hij achttien tegenwerpingen tegen de leer van de rechtvaardiging door geloof. De eerste vraag, welke werken gedaan moeten worden, is in dit kader relevant. Melanchthon antwoordt dat de werken die God in de Decaloog beveelt, moeten worden gedaan. Het gaat daarbij, benadrukt hij, niet zozeer om de uiterlijke werken, want die worden van iedereen geëist, maar om de innerlijke werken, namelijk, de werken 'die behoren tot het eerste gebod: Gods woord geloven, God vrezen, God vertrouwen.'²⁷⁵

Melanchthon verduidelijkt wat hij met 'innerlijke werken' bedoelt aan de hand van Joh. 4,24 en Rom. 12,1. In Joh. 4,24 gaat het over God aanbidden in 'geest en waarheid'. Dit betekent, volgens Melanchthon, 'met geestelijke en ware bewegingen, vrees, boete, geloof en aanroeping en dit soort zaken.'²⁷⁶ Ook Paulus doelt op deze 'innerlijke werken' als hij het in Rom. 12,1 heeft over de 'redelijke eredienst.' Volgens Melanchthon is dat een eredienst 'waarin de geest God begrijpt, Gods toorn erkent, maar dan toch volhoudt in geloof, en zo ziet het geloof op de Zoon van God en erkent dat wij vanwege Christus de Middelaar zijn aangenomen door God.'²⁷⁷ Hieruit blijkt dat *interiore cultus* volgens Melanchthon niet allereerst over affecten gaat, maar over het kennen en erkennen van God en het geloof in Christus. Ook de term 'geestelijke bewegingen' moet daarom niet gezien worden alsof die alleen betrekking heeft op de affecten: deze term duidt een innerlijke gehoorzaamheid aan in vrees, geloof en gebed, die de hele mens beslaat. Toch kunnen zowel de *interiore cultus* als de *spirituale motus* niet los van de affecten gezien worden: echt erkennen van God, doet iets met de mens, beweegt de mens, niet alleen in zijn verstand en wil, maar ook in zijn affecten.

3.4.3.6 Conclusie

Net als in de *Loci communes* zijn zondeleer en leer van de wet in de *Loci praecipui theologici* nauw verbonden: de wet van God is, schrijft Melanchthon als hij het heeft over de boete, de spiegel waarin de mens zijn zonde ziet. De wet veroordeelt allereerst de oorsprongszonde en vervolgens de daadzonde, die daaruit voortkomt, door eerst voor te schrijven 'hoe wij moeten zijn' en dan 'wat wij moeten doen.' Daarbij eist de wet allereerst innerlijke gehoorzaamheid, omdat de zonde volgens Melanchthon, vooral een innerlijke kwaal is: het innerlijk van de mens is de wortel van de zonde, de daden zijn slechts de

²⁷⁴ 'Obedientia nostra, hoc est, iustitia bonae conscientiae seu operum, quae Deus nobis praecipit, necessario sequi reconciliationem debet' (MSA II/2, 386).

²⁷⁵ '[...] quae ad primum praeceptum pertinent: Credere verbo Dei, timere Deum, confidere Deo' (MSA 2.2, 387-88).

²⁷⁶ '[...] spiritualibus et veris motibus, timore, poenitentia, fide et invocatione et similibus' (MSA 2.2, 389).

²⁷⁷ '[...] in quo mens intelligit Deum, agnoscit iram Dei et rursus fide se sustentat, et quidem fides intuetur Filium Dei et agnoscit nos propter Christum Mediatorem recipi a Deo' (MSA 2.2, 389-90).

vrucht van de werkzaamheid van de oorsprongszonde. Deze innerlijke gehoorzaamheid is een gehoorzaamheid van de gehele natuur van de mens, van verstand, wil en hart. De wet vraagt, in het eerste gebod, dat als het principe van de geboden gezien moet worden, om het erkennen van God. Dit erkennen van God is niet louter rationeel, maar werkt iets uit in de hele mens: het leidt tot vrees, geloof, dankbaarheid en liefde. Soms gebruikt Melanchthon een bijna lichamelijke taal om hieraan uitdrukking te geven.

Affecten hebben hun eigen plaats in Melanchthons spreken over de wet. Melanchthon stelt dat echte gehoorzaamheid van de wet niet mogelijk is als de affecten hiervoor betoelgd moeten worden. Oftewel: als de affecten tegenstribbelen tegen verstand en wil die wel de wet gehoorzamen, is de gehoorzaamheid niet volledig. De affecten moeten uit zichzelf meebewegen in de gehoorzaamheid aan de geboden. Juist omdat de mens dit niet kan afdwingen, is volledige gehoorzaamheid aan Gods wet voor de mens niet mogelijk. De mens kan weliswaar met verstand en wil zijn affecten bedwingen om gehoorzaam te zijn, maar zo'n gehoorzaamheid blijft volgens Melanchthon 'hypocriet', omdat deze gehoorzaamheid niet spontaan is, en iets in de mens nog altijd tegenstribbelt. In de 'volkomen gehoorzaamheid' die de wet eist, krijgen affecten zo een bijzondere plaats toebedeeld, als een laatste bastion van onbeheersbaarheid in de mens: de mens kan met verstand en wil instemmen met de wet, maar hij heeft zijn affecten niet op dezelfde manier in zijn macht.

3.4.4 Genade en affecten

3.4.4.1 Inleiding

Het uitgangspunt in deze paragraaf is de *locus de gratia et de iustificatione*, waar Melanchthon de drie begrippen rechtvaardiging, geloof en genade uitlegt. In de bespreking van deze *locus* ligt het zwaartepunt bij wat Melanchthon zegt over geloof als vertrouwen. Ook zal Melanchthons weergave van het werk van de heilige Geest besproken worden. Hierbij wordt niet alleen uit de *locus de gratia et de iustificatione* geput, maar ook uit de *locus de spiritu et litera* en de *locus de libertate*.

3.4.4.2 Rechtvaardiging

Melanchthon definieert rechtvaardiging als 'vergeving van zonden en verzoening of aanname van de persoon tot eeuwig leven.'²⁷⁸ Rechtvaardigen is, zo stelt Melanchthon, een 'forensisch woord', dat wil zeggen: als iemand gerechtvaardigd wordt, wordt hij rechtvaardig verklaard, zoals iemand die door een rechtbank wordt vrijgesproken, rechtvaardig wordt verklaard. Deze vrijspraak is de kern waar het om draait in de rechtvaardiging.

²⁷⁸ 'Iustificatio significat remissionem peccatorum et reconciliationem seu acceptationem personae ad vitam aeternum' (MSA 2.2, 359).

De gave van de heilige Geest hoort er ook bij, maar de vergeving van zonde en de aanname van de persoon door God is de kern van de rechtvaardiging, stelt Melanchthon.²⁷⁹

‘Wij worden niet gerechtvaardigd door onze werken, maar door geloof in Christus,’ parafraseert Melanchthon Paulus.²⁸⁰ Gerechtvaardigd worden door geloof betekent gerechtvaardigd worden door het werk van Christus: ‘Gerechtvaardigd worden door geloof in Christus betekent [...] aangenomen worden, niet vanwege eigen deugden, maar vanwege de Middelaar, de Zoon van God.’²⁸¹ Geloof en Christus zijn correlatieve termen, zegt Melanchthon: ‘door geloof’ betekent hetzelfde als ‘door het werk van Christus’, want door geloof wordt Gods barmhartigheid in Christus ‘gegrepen.’²⁸²

3.4.4.3 Geloof

Dat betekent dat geloof niet zomaar iets is: ‘Omdat dus het woord geloof wijst op deze Middelaar en Hem aan ons vastmaakt, betekent geloof niet slechts kennis van de geschiedenis, maar vertrouwen op de beloofde barmhartigheid vanwege de Zoon van God.’²⁸³ Voor Melanchthon is het duidelijk: als geloof de mens werkelijk vastmaakt aan de Middelaar, kan het niet zo zijn dat geloof alleen historische kennis is, maar moet het meer zijn dan dat, namelijk ook ‘vertrouwen op de beloofde barmhartigheid.’

Geschiedenis (*historia*), noemt Melanchthon het object van het kennen, terwijl belofte (*promissio*), het object van vertrouwen is. Beide objecten staan niet tegenover elkaar: ‘de geschiedenis moet op de belofte of op de uitwerking betrokken worden.’²⁸⁴ De historische feiten hebben de belofte in zich, maar zijn niet automatisch belofte. Dat zijn ze pas als ze, door geloof, als belofte worden aangenomen. De houding van de mens ten opzichte van wat in Christus gebeurd is, moet daarvoor veranderen: als de mens zich tot wat in Christus gebeurd is, verhoudt op het niveau van kennen, blijft het *historia*, maar op het moment dat de mens zich tot wat in Christus gebeurd is, verhoudt in geloof, kan hij het als *promissio* aannemen.

Melanchthon maakt dit duidelijk vanuit de context van de aanvechting:

Zij [theologen die stellen dat geloof alleen kennis is, WPdH] begrijpen niet hoe erg de strijd is van een geweten dat worstelt met angsten en twijfels. [...] Als zij dit in

²⁷⁹ MSA 2.2, 359–60.

²⁸⁰ ‘Phrasis diligenter considerande est et videndum, quid agat Paulus, cum ait: Iustificamur non operibus nostris, sed fide in Christum’ (MSA 2.2, 360).

²⁸¹ ‘Iustificari fide in Christum significat [...] acceptum reputari non propter proprias virtutes, sed propter Mediatorem Filium Dei’ (MSA II/2, 360).

²⁸² ‘Estque semper haec proposito correlative intelligenda [...] Nam haec misericordia fide seu fiducia apprehenditur’ (MSA 2.2, 361).

²⁸³ ‘Ut igitur vocabulum fides monstret illum Mediatorem et nobis applicet, significat fides non tantum historiae notitiam, sed fiduciam misericordiae promissae propter Filium Dei’ (MSA 2.2, 360).

²⁸⁴ ‘Estque referenda historia ad promissionem seu effectum’ (MSA 2.2, 361).

overweging nemen, zouden zij weten dat angstige geesten troost buiten zichzelf zoeken en deze troost is vertrouwen, waarmee de wil tot rust komt in de belofte van geschonken barmhartigheid vanwege de Middelaar.²⁸⁵

Een aangevochten mens zoekt troost buiten zichzelf. Die troost vindt de mens niet in kennis van het verleden: pas als het verleden belofte wordt, vindt de mens troost buiten zichzelf. Het verleden wordt belofte door vertrouwen. Door kennis blijft de mens, zo lijkt Melanchthon te veronderstellen, opgesloten in zichzelf, terwijl vertrouwen maakt dat hij buiten zichzelf (*extra sese*) kan treden en binnen kan gaan in de wereld van de belofte. Dit vertrouwen beschouwt Melanchthon als een daad van de wil: door de wil treedt de mens buiten zichzelf en vindt hij rust in de belofte.

Aan het eind van zijn bespreking over het woord geloof, geeft Melanchthon de volgende definitie van geloof:

Geloof is instemmen met het gehele woord van God dat ons bekendgemaakt is en in het bijzonder met de belofte van de vrije verzoening die geschonken is vanwege Christus de Middelaar. Het is vertrouwen in de barmhartigheid van God die beloofd is op grond van Christus de Middelaar. Want vertrouwen is een beweging in de wil, die noodzakelijk beantwoordt aan de instemming. Geloof is de deugd die de beloften grijpt en zich eraan vastmaakt en die de harten tot rust laat komen.²⁸⁶

Melanchthon definieert geloof hier ten eerste als instemmen, ten tweede als vertrouwen en ten derde als de deugd die zich vastmaakt aan de belofte en waardoor de harten rust vinden. Het centrum van deze definitie van geloof is Gods belofte: geloof stemt in met de belofte, vertrouwt op de belofte en klampt zich vast aan de belofte. De belofte is de kracht van het geloof. Rechtvaardiging door geloof betekent dat de mens zelf niets hoeft mee te brengen, maar dat hij alleen maar hoeft in te stemmen met Gods belofte, die 'om niets is gegeven.'²⁸⁷

Het aanvaarden van het beloftewoord door ermee in te stemmen, gaat samen met 'een beweging in de wil,' namelijk: 'het vertrouwen dat de belofte omarmt.'²⁸⁸ Opnieuw noemt Melanchthon vertrouwen, en dus ook het geloof, een beweging in de wil.²⁸⁹

²⁸⁵ 'Hos si considerarent, scirent mentes perterrefactas quaerere consolationem extra sese et hanc consolationem esse fiduciam, qua voluntas acquiescit in promissione misericordiae propter Mediatorem donatae' (MSA 2.2, 361).

²⁸⁶ 'Fides est assentiri universo verbo Dei nobis propoistio, et quidem promissioni gratuita reconciliationis donatae propter Christum Mediatorem. Estque fiducia misericordiae Dei promissae propter Christum Mediatorem. Nam fiducia est motus in voluntate, necessario respondens assensionem. Estque fides virtus apprehendens et applicans promissiones et quietans corda' (MSA 2.2, 371).

²⁸⁷ '[...] et ut assentiri possimus, gratuita est' (MSA 2.2, 364).

²⁸⁸ '[...] haec fiducia amplectens promissionem' (MSA 2.2, 364).

²⁸⁹ MSA 2.2, 418–419; 425.

Toch is vertrouwen voor Melanchthon ook een affectief begrip. *Voluntas* moet hier gezien worden als *voluntas vera*, de ware wil, waarin wil en hart samenkomen.²⁹⁰ In zijn *Definitiones* heeft Melanchthon het, in zijn definitie van het woord *fides*, aan de ene kant over 'het vertrouwen in de wil,' maar verderop zegt hij dat 'vertrouwen werkelijk een beweging in het hart en in de wil is.'²⁹¹ Vertrouwen kan niet alleen iets van de wil zijn, maar moet ook uit het hart opkomen. In zijn *Liber de anima* (1553) maakte Melanchthon onderscheid tussen ontlokte handelingen (*actiones elicitaе*) en bevolen handelingen (*actiones imperatae*) van de wil. *Actiones elicitaе* zijn handelingen die de wil uit zichzelf wil (*voluntas per sese*), die dus niet geveinsd zijn of bevolen door een ander. 'Deze handelingen,' schrijft Melanchthon, 'kunnen ernstig genoemd worden, en ze zijn daarom ernstig, omdat wil en hart overeenstemmen.'²⁹² Bij bevolen of geveinsde handelingen stemmen wil en hart niet overeen. Vertrouwen echter, moet een oprechte daad van de wil zijn, waardoor het dus noodzakelijk is dat wil en hart erin samenkomen. Vandaar ook dat Melanchthon schrijft dat geloof betekent dat de harten tot rust komen in Gods belofte.

3.4.4.4 Genade en genadegave van de heilige Geest

Nadat Melanchthon over geloof heeft gesproken, bespreekt hij het woord 'genade'. Van genade geeft Melanchthon de volgende definitie: 'Genade is de vergeving van zonden, of de beloofde barmhartigheid vanwege Christus, of de vrije aanname, die noodzakelijk samengaat met de gave van de heilige Geest.'²⁹³ Genade betekent allereerst dat het recht is tussen God en mens, doordat de zonden zijn vergeven door Gods barmhartigheid en de mens is aangenomen door God. Dit aspect van genade noemt Melanchthon 'gunst': God is de mens gunstig gezind. Het tweede aspect van genade, dat noodzakelijk op het eerste volgt, is de 'gave' van de heilige Geest.²⁹⁴

Door de gave van de heilige Geest wordt het geloof werkzaam:

Vervolgens, om deze dingen duidelijker te maken, leren wij ook dat zij, wanneer de harten gesterkt zijn door de stem van het evangelie en door geloof zijn opgericht, de heilige Geest ontvangen [...] Wij spreken dus niet over een soort werkeloze kennis. De onervarenen dwalen, die menen dat de vergeving van zonden

²⁹⁰ Zie paragraaf 3.3.2.3.

²⁹¹ 'In voluntate fiduciam [...] fiduciam vero in corde et voluntate esse motum' (MSA 2.2, 786).

²⁹² 'Hae actiones nominari seriae possent, et tunc sunt seriae, cum congruent voluntas et cor' (CR 13, 153).

²⁹³ 'Gratia est remissio peccatorum seu misericordia propter Christum promissa seu acceptatio gratuita, quam necessario comitatur donatio Spiritus sancti' Estque fides virtus apprehendens et applicans promissiones et quietans corda' (MSA 2.2, 373).

²⁹⁴ MSA 2.2, 372–73.

mensen overkomt die niks doen, zonder enige beweging van de ziel, zonder strijd, zonder vertrouwen dat de ziel troost.²⁹⁵

Het geloof doet iets met de mens: het beweegt de ziel, leidt tot strijd en werkt vertrouwen. Dit wordt gewerkt door de heilige Geest: ‘omdat de heilige Geest in deze vertroosting nieuwe bewegingen en nieuw leven voortbrengt, wordt deze bekering in Joh. 3 “wedergeboorte” genoemd.’²⁹⁶ Het begrip ‘wedergeboorte’ wijst op een totale vernieuwing van de mens, niet alleen van de wil of het verstand, maar ook zijn affecten.

In de *locus de spiritu et litera* gaat Melanchthon verder in op het werk van de heilige Geest. Deze *locus* is de eerste van de acht *loci* die Melanchthon bespreekt nadat hij de *historia series* van schepping tot opstanding van de doden heeft afgerond.²⁹⁷ Deze *locus* is echter geen losstaande toevoeging aan de andere *loci*, maar onlosmakelijk verbonden aan wat eraan voorafging. Melanchthon begint de *locus de spiritu et litera* met stellen dat het onderscheid tussen letter en Geest vanuit de opstanding, waar de voorafgaande *locus* aan gewijd was, beschouwd moet worden: ‘in het denken [...] over de letter en over de geest, is alles helderder als we door de geest de voltooiing van onze bevrijding beschouwen.’²⁹⁸ Vanuit de voltooiing valt, volgens Melanchthon, licht op het onderscheid tussen letter en geest en daarom moet dit onderscheid vanuit de voltooiing verstaan worden.

Melanchthon definieert letter en geest als volgt:

Daarom: letter betekent welke leer dan ook – gedachten, manieren van handelen, tucht en goede intenties – zonder de heilige Geest, dat is: zonder ware vrees en zonder waar geloof of vertrouwen dat de geesten troost, door kennis en aanroeping van Christus.

Daar tegenover: geest betekent werkelijk de heilige Geest die in de harten zijn werk begint en vervolmaakt: hij werkt nieuw licht, wijsheid, gerechtigheid en een eeuwig leven dat God behaagt, dat door de bewegingen van de heilige Geest brandt, namelijk van vrees, geloof, aanroeping, liefde en in het eeuwige leven geniet van het zien van God en God vereert.²⁹⁹

²⁹⁵ ‘Deinde ut haec sint planiora, docemus etiam, cum hoc modo corda sustentantur voce Evangelii et fide eriguntur, concipere ea Spiritum sanctum [...] Non igitur de aliqua otiosa notitia loquimur, et errant imperiti, qui existimant remissionem peccatorum contingere otiosis, sine aliquo animi motu, sine certamine, sine fiducia consolante animum (MSA 2.2, 384).

²⁹⁶ ‘Cum autem Spiritus sanctus in illa consolatione novos motus et novam vitam afferat, dicitur haec conversio regeneratio Ioan. 3.’ (MSA 2.2, 384).

²⁹⁷ Zie bijlage 1.

²⁹⁸ ‘Cogitantibus [...] de litera et de Spiritu, omnia sunt illustriora, cum mente intuemur consummationem liberationis nostrae’ (MSA 2.2, 616).

²⁹⁹ ‘Litera igitur significat doctrinam quamcunque, cogitationes, assuefactiones, disciplinam et bonas intentiones sine Spiritu sancto, id est, sine vero timore et sine vera fide seu fiducia consolante mentes agnitione et invocatione Christi.

De heilige Geest werkt in de mens eeuwig leven. Dat begint in dit leven en het zal voltooid worden bij de opstanding van de doden, wanneer de mens zal genieten als Hij God ziet van aangezicht tot aangezicht.

De kern van het verschil tussen letter en geest, is dat de letter alles is wat zonder de Geest is, terwijl geest duidt de Geest en alles wat door de Geest gewerkt is.³⁰⁰ De twee belangrijkste aspecten hierin zijn 'ware vrees' en 'waar geloof of vertrouwen', die beide onderdeel zijn van het oprechte 'erkennen van God.'

Aan de hand van David en Saul, verheldert Melanchthon wat het verschil is tussen letter en geest. David en Saul 'deden soortgelijke uiterlijke handelingen [...] toch was er een verschil in de geest.'³⁰¹ Sauls daden waren 'dodende letters en schaduwen', want ze kwamen niet voort uit vrees van God en geloof, maar werden vergezeld door voortdurende twijfel, 'maar in David, of hij oorlog aan het voeren was of aan het offeren, is steeds een gevoel van vrees van God en van geloof dat zijn ziel troost en zeker doet zijn dat God erbij is, en in deze roeping leidt en helpt; deze bewegingen komen bij de heilige Geest vandaan en erkennen God werkelijk.'³⁰² Davids leven onder de Geest, betekent dat hij ervoer dat God er was en Hem erkende in vrees en geloof. Al Davids goede daden kwamen hieruit voort: 'omdat dus dit licht in Davids geest is ontstoken, zijn al zijn goede innerlijke en uiterlijke, morele, politieke en ceremoniële daden, daden van de heilige Geest, geen letters of schaduwen.'³⁰³

Wie niet leeft naar de letter, maar naar de Geest, erkent God. Dit erkennen wordt door Melanchthon niet slechts rationeel geduid – als het licht dat door de Geest ontstoken is in de geest – maar ook in de door de Geest gewerkte bewegingen van vrees en vertrouwen. De Geest werkt deze bewegingen in de wil en in het hart: vrees is een affect en heeft dus zijn plaats in het hart³⁰⁴ en vertrouwen is een daad van de 'ware wil', waarin hart en wil samenkomen. De erkenning van God die de Geest in de mens werkt, heeft dus betrekking op geest, wil en hart en sluit dus alle vermogens van de mens in.

Econtra Spiritus significat vere Spiritum sanctum inchoantem et deinde perficientem in cordibus novam lucem, sapientiam, iustitiam et vitam perpetuam placentem Deo et motibus Spiritus sancti ardentem, videlicet timore, fide, invocatione, dilectione et in vita aeterna fruentem conspectu Dei et celebrantem Deum' (MSA II/2, 616–17).

³⁰⁰ Melanchthon neemt dus afstand van de leer van de viervoudige Schriftzin van Origenes en daarmee ook van Erasmus, die deze leer overnam, waarin de geest staat voor de allegorische en de letter voor de letterlijke interpretatie van de Schrift. Als Melanchthon Origenes bekritiseert, bedoelt hij met zijn kritiek meestal Erasmus te raken, zie: Wengert, 'Origins', 188–89.

³⁰¹ 'Cum Saul hypocrita et David renatus similia externa opera faciunt [...] tamen in mente dissimilitudo est' (MSA 2.2, 617).

³⁰² 'At in Davide seu belligerante seu sacrificante semper est sensus timoris Dei et fidei conxolantis animum ac statuentis vere Deum adesse, gubernare et adiuvere hanc vocationem. Hi motus oriuntur a Spiritu sancto et vere agnoscunt Deum' (MSA 2.2, 617).

³⁰³ 'Cum igitur haec lux in mente Davidis accensa est, omnes eius bonae actiones interiores et exteriores, morales, politicae et ceremoniae sunt actiones Spiritus sancti, non sunt literae aut umbrae' (MSA 2.2, 618).

³⁰⁴ In zijn *Definitiones* uit 1552–1553, een geschrift dat vanaf 1554 als bijlage aan de *Loci praecipui theologici* werd toegevoegd, zegt Melanchthon: 'Timor affectus est' (MSA 2.2, 789).

Deze integrale visie op het werk van de Geest in de mens, spreekt ook uit de laatste locus van de *Loci praecipui theologici*, die handelt over de christelijke vrijheid. Deze vrijheid begint voor de christen in dit leven, maar wordt voltooid bij de opstanding der doden: dan zal de kerk ‘genieten van de eeuwige en heerlijke omgang met God en onze Redder Jezus Christus.’³⁰⁵ Als het over ‘vrijheid’ gaat, moet de christen, volgens Melanchthon, deze eschatologische vrijheid voor ogen houden. Met betrekking tot de vrijheid in dit leven, maakt Melanchthon onderscheid tussen vier graden van vrijheid.³⁰⁶ De tweede graad van vrijheid is de gave van de heilige Geest, die nieuw licht in de geest en nieuwe bewegingen in de wil en in het hart ontsteekt, die ons leidt en in ons het nieuwe leven begint.³⁰⁷ De Geest werkt in de mens dat hij Gods wet wil gehoorzamen en overtuigt hem van de vrije vergeving van zonden, waardoor ‘de gewetens ware en vaste troost hebben en God kunnen aanroepen.’³⁰⁸ Zo leidt de Geest in de vrijheid door gehoorzaamheid aan de wet en geloof in het evangelie te werken. De leiding van de Geest heeft volgens Melanchthon een plaats in de geest, in de wil en in het hart: de geest wordt door de Geest verlicht met ware kennis en de wil en het hart worden in beweging gezet, tot gehoorzaamheid en geloof. Zo werkt de Geest, volgens Melanchthon, in de hele mens, in denken, willen en voelen, zodat de hele mens in de vrijheid in Christus wordt geplaatst.

3.4.4.5 Conclusie

Genade is voor Melanchthon allereerst en principieel een theologisch begrip: het is Gods gunstige houding ten opzichte van de mens. Alleen door Gods genade in Jezus Christus wordt de mens gerechtvaardigd. Rechtvaardiging is, zo benadrukt Melanchthon, een ‘forensisch begrip’, dat wil zeggen: het wordt over de mens uitgesproken.

Genade heeft ook een antropologische kant: door het geloof vindt de mens rust in Gods belofte van vrijspraak. Geloof is volgens Melanchthon niet alleen iets van de kenvermogens, maar ook van de strevende vermogens: het is kennen en vertrouwen. Vertrouwen is een daad van de ‘ware wil’, dat wil zeggen, wil en hart komen samen in het vertrouwen. Vertrouwen kan niet worden afgedwongen of worden geveinsd, maar moet oprecht zijn.

Bij genade hoort ook de genadegave van de heilige Geest. De Geest werkt zo in de mens dat zijn verstand, wil en hart op God gericht worden, zodat Gods oordeel werkelijk vreest

³⁰⁵ ‘[...] fruetur aeterna et dulci consuetudine Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi’ (MSA 2.2, 763).

³⁰⁶ Deze vier graden van vrijheid zijn: 1. bevrijding van de toorn van God door de vergeving van de zonde; 2. de leiding van de heilige Geest, die het eeuwige leven in de mens begint; 3. vrijheid met betrekking tot uiterlijke burgerlijke wetten; 4. vrijheid met betrekking tot de *adiaphora* (MSA 2.2, 764–80).

³⁰⁷ ‘Secundus gradus est donatio Spiritus sancti, qui novam lucem in mente et novos motus in voluntate et corde accendit, gubernat nos et inchoat in nobis vitam aeternam’ (MSA 2.2, 765).

³⁰⁸ ‘[...] conscientiae teneant veram et firmam consolationem et possint invocare Deum’ (MSA 2.2, 766).

en Gods belofte oprecht vertrouwt. Ook werkt de Geest innerlijke gehoorzaamheid aan Gods geboden.

3.4.5 Conclusie

Affecten spelen in Melanchthons spreken over zonde, de wet, geloof en de heilige Geest in de *Loci praecipui theologici* geen hoofdrol, zoals in de *Loci communes*, maar hebben wel een eigen plaats, omdat Melanchthon de mens consequent ziet als kennend, willend en voelend wezen.

In de zondeleer en in de leer van de wet spelen affecten een soortgelijke rol, omdat zonde en wet onlosmakelijk verbonden zijn: de wet laat immers de zonde zien. De wezenlijke zonde van de mens is, volgens Melanchthon, de oorsprongszonde, die een breuk in de relatie met God en een verstoring van de menselijke vermogens betekent. Deze verstoring van de menselijke vermogens werkt hij uit als de ‘verduistering van de geest’, de ‘afkeer van de wil’ en de ‘koppigheid van het hart,’ waarmee hij zonde op de hele mens, in zijn denken, willen en voelen, betreft. Als eis van volkomen gehoorzaamheid van de hele mens veroordeelt de wet deze verstoring van de zielsvermogens.

In haar derde gebruik, de *usus in renatis*, vraagt de wet van wedergeborenen dat zij zich oefenen in gehoorzaamheid aan de geboden van God. In de kern is gehoorzaamheid aan Gods geboden innerlijk, omdat het bestaat in het erkennen van God in vrees en vertrouwen. Dit erkennen is allereerst iets van de rationele geest en de wil, maar het mist zijn uitwerking in de affecten niet: erkennen van God laat de mens niet onaangedaan, maar leidt tot vrees en dankbaarheid.

Ook in de genadeleer hebben affecten hun eigen plaats. De kern van de genadeleer is het evangelie van de rechtvaardiging door het geloof. Geloof is volgens Melanchthon ‘instemmen’ met Gods beloftewoord en ‘vertrouwen’ in de barmhartigheid van God. Vertrouwen is voor Melanchthon niet primair een affectief begrip, omdat hij vertrouwen ziet als daad van de wil, maar omdat in een oprechte daad van de wil, wil en hart samenkomen, krijgt het hart met zijn affecten in Melanchthons geloofsbegrip een belangrijke plaats. De Geest is het die in de mens het geloof en de gehoorzaamheid aan God werkt. De Geest werkt het geloof in de geest, in de wil en in het hart.

3.5 Conclusie

Affecten spelen in de *Loci praecipui theologici* een minder grote rol dan in de *Loci communes*. De theologie van de *Loci communes* is met recht affectieve theologie te noemen. Melanchthons spreken over zonde, de wet en genade – de drie kernstukken waar de *Loci communes* om draait – is zeer fundamenteel gekleurd door zijn affectenleer: zonde duidt

Melanchthon als *pravus affectus*, de wet vraagt goede affecten ten opzichte van God, geloof is vertrouwen op Gods barmhartigheid en genade, wat Melanchthon niet cognitief, maar affectief duidt. Datzelfde geldt niet voor de *Loci praecipui theologici*: in de antropologie van de *Loci praecipui theologici* spelen affecten een minder grote rol, maar ook in de hamartiologie, leer van de wet en soteriologie nemen affecten geen centrale plaats in. Dat wil niet zeggen dat de rol van affecten daarmee is uitgespeeld. Affecten blijven een wezenlijk onderdeel uitmaken van Melanchthons antropologie en theologie.

Allereerst in de theologische antropologie van de *Loci praecipui theologici*. Melanchthon schrijft weliswaar dat de mens uit twee delen bestaat, een kennend en een strevend deel, maar omdat hij binnen de strevende vermogens onderscheid maakt tussen de wil en het hart, zou men ook van drie delen kunnen spreken. In ieder geval is duidelijk dat wil en affect voor Melanchthon niet samenvallen, maar beide hun eigen plaats hebben.

Ondanks dat Melanchthon een bepaalde vorm van hiërarchie tussen de zielsvermogens veronderstelt, is de verhouding tussen de verschillende zielsvermogens niet zozeer hiërarchisch, maar eerder synergetisch: verstand, wil en hart voegen alle drie iets waardevols toe aan de mens als geheel en komen in een ideale situatie samen. Dat wordt zichtbaar in Melanchthons uitleg over het Bijbelse begrip 'hart': Melanchthon duidt het woord 'hart' als de 'ware wil', waarin de affecten en de wil samen richting hetzelfde bewegen, zonder dat de wil de affecten moet beteugelen of onderdrukken.

Melanchthons antropologie werkt door in zijn spreken over zonde, de wet, geloof en de heilige Geest. De kern van de zonde zit, volgens Melanchthon, niet in de uiterlijke daden van de mens, maar in zijn innerlijk, dat door de oorsprongszonde is verdorven. Oorsprongszonde betekent: 'verlies van het licht in de geest en afkeer van de wil van God en koppigheid van het hart.'³⁰⁹ Deze drieslag 'geest', 'wil' en 'hart' komt in de zondeleer, maar ook op andere plaatsen in de *Loci praecipui theologici* meermaals terug.

De zondeleer en de leer van de wet zijn in de *Loci* van 1559, net als in 1521, twee kanten van dezelfde medaille. Gods wet eist, volgens Melanchthon, gehoorzaamheid van de 'gehele natuur van de mens,' dat wil zeggen, in kennen, willen en voelen. In ware gehoorzaamheid worden de affecten niet beteugeld, maar komen geest, wil en hart samen.

In Melanchthons genadeleer spelen affecten ook een rol. Geloof is bij hem niet louter cognitief, maar ook voluntief en affectief, het is 'instemmen' en 'vertrouwen'. Vertrouwen is volgens Melanchthon een beweging in de wil, maar in deze wilsbeweging moet ook het hart meedoen: alleen als het hart meebeweegt met de wil, is de wil oprecht. De heilige Geest werkt in de geest, in de wil en in het hart van de mens, geloof en innerlijke gehoorzaamheid aan Gods geboden.

³⁰⁹ 'Peccatum originis est carentia iustitiae originalis, id est, est in natis ex virili semine amissio lucis in mente et aversio voluntatis a Deo et contumacia cordis, ne possint vere obedire Legi Dei' (MSA 2.1, 285).

De ontwikkeling van Melanchthons denken over affecten

4.1 Inleiding

Affecten zijn in Melanchthons antropologie en theologie gaandeweg een minder grote rol gaan spelen. In dit hoofdstuk wordt onderzocht hoe deze verandering in Melanchthons denken vanuit zijn biografie en de ontwikkeling van zijn theologische en filosofische denken te verklaren is. De belangrijkste bron hierbij is Melanchthons briefwisseling, omdat die inzicht geeft in de motieven van deze belangrijke reformator. Verder is dit hoofdstuk gebaseerd op recente secundaire literatuur over Melanchthons leven en de ontwikkeling van zijn theologie en filosofie.

Er is niet één sluitend antwoord op de vraag waarom Melanchthon zijn ideeën over affecten heeft gewijzigd. In zijn brieven bespreekt Melanchthon de veranderingen in zijn denken over affecten nergens expliciet. Het is wel mogelijk vanuit de bredere ontwikkeling van Melanchthons denken zijn veranderde ideeën over affecten te duiden. Het vertrekpunt in dit hoofdstuk is Melanchthons ethische interesse, die als een rode draad door zijn leven loopt. In paragraaf 4.2 staat ontwikkeling van Melanchthons ethiek in verbinding met zijn affectenleer centraal. Wilhelm Dilthey heeft Melanchthon ‘der Ethiker der Reformation’ genoemd, vanwege de invloed van Melanchthons ethische denken, maar vooral vanwege de originaliteit en diepgang ervan.³¹⁰ Melanchthons inzet als onderwijshervormer en filosoof, die hem de eretitel *Praeceptor Germaniae*³¹¹ heeft opgeleverd, is vanuit zijn ethische interesse te verstaan: Melanchthons overtuiging was dat verkeerd gedrag voortkomt uit een gebrek aan scholing.³¹² In paragraaf 4.3 wordt nagegaan hoe Melanchthons filosofische activiteiten zijn denken over affecten hebben bepaald.

³¹⁰ Dilthey, *Aufsätze*, 226; in recenter onderzoek vindt deze typering nog steeds weerklank, zie: Frank, ‘Ethiker’, 45–47; Kuropka, ‘Melanchthon und die Ethik’, 235; Ziebritzki, ‘Tugend und Affekt’, 357–60.

³¹¹ Vgl. voor deze titel: Frank, ‘Person und Wirken’; Selderhuis noemt Melanchthon zelfs *Praeceptor Europae*: Selderhuis, *Praeceptor Europae*.

³¹² Kusukawa, *Transformation*, 73–74; 202–3.

4.2 Ethiek

4.2.1 Inleiding

Op 22 januari 1525 schreef Melanchthon aan zijn vriend Joachim Camerarius: 'Ik ben mij er dus van bewust dat ik met geen ander doel theologie heb bedreven dan om het leven te verbeteren.'³¹³ Melanchthons motivatie in zijn theologiebeoefening was, zo stelt hij hier, een ethische motivatie: de verbetering van het leven. In deze paragraaf worden een aantal kernmomenten uit de ontwikkeling van Melanchthons ethische denken uitgelicht. Het zwaartepunt en vertrekpunt ligt daarbij bij de zogenaamde Wittenbergse onrusten en de eerste herziening van de *Loci* in 1522 (paragraaf 4.2.2 en 4.2.3). Daarna wordt in paragraaf 4.2.4 ingegaan op Melanchthons werk als kerkvisitator. Tot slot wordt in paragraaf 4.2.5 de hoofdgedachte in Melanchthons ethische denken besproken: het onderscheid tussen wereldlijke en christelijke gerechtigheid.

4.2.2 De Wittenberger onrusten (1521–1522)

1522 wordt door vele Melanchthononderzoekers gezien als een beslissend – of zelfs het beslissende – jaar in Melanchthons ontwikkeling.³¹⁴ In 1522 werd Melanchthon voor het eerst geconfronteerd met wat hij later 'misbruik van de christelijke vrijheid' is gaan noemen.³¹⁵ In deze paragraaf worden de gebeurtenissen van 1521–1522 en Melanchthons reflectie erop in kaart gebracht. In paragraaf 4.2.3 wordt ingegaan op de wijzigingen die Melanchthon in de uitgave van de *Loci* van 1522 heeft aangebracht.

In een brief aan Spalatin, die ergens rond 20 februari 1522 verzonden is, zinspeelt Melanchthon voor het eerst op de herziening van zijn μέθοδος, zijn methode – een andere naam voor de *Loci*.³¹⁶ Op 10 juni 1522 stuurde Melanchthon Spalatin het resultaat van zijn herziening, de *Theologicae hypotyposes recognitae ab auctore*. In de bijgaande brief schreef hij: 'in mijn *hypotyposes* leg ik het één en ander helderder uit: de leer van de vrije wil en de christelijke vrijheid.'³¹⁷ Dat Melanchthon zich gedwongen zag zich op het gebied van de vrije wil en de christelijke vrijheid helderder uit te drukken, heeft alles te maken met de gebeurtenissen van 1521–1522: op 12 maart 1522 schreef Melanchthon aan Michael Hummelberg dat Luther vanwege het misverstaan van de christelijke vrijheid was

³¹³ 'Ego mihi ita conscius sum, non aliam ob causam unquam τθεολογηκεναι, nisi ut vitam emendarem' (MBW 371; CR 1, 722).

³¹⁴ Zie vooral: Maurer, *Der junge Melanchthon*, 1969, 2:415–54; Neuser, *Melanchthon-Studien*, 1957, 1:114–33.

³¹⁵ Vgl. Wolgast, 'Melanchthon und die Täufer/Spiritualisten'.

³¹⁶ MBW 216; MSA 7.1, 167. Op 30 maart 1522 noemt hij nogmaals dat hij werkt aan de herziening van de *Loci* (MBW 224; CR 1, 567).

³¹⁷ 'In *hypotyposibus* meis locum unum atque alterum dilucidius exposui; rationem liberi arbitrii et libertatis christianae' (MBW 228; CR 1, 572).

teruggeroepen naar Wittenberg.³¹⁸ De christelijke vrijheid was, zo was Melanchthons overtuiging, het punt waarop in 1522 mis was gelopen.

De aanloop naar de gebeurtenissen van 1521–1522, die de geschiedenis in zijn gegaan als de ‘Wittenberger onrusten’, lag in mei 1521. Op 4 mei werd Luther, nadat hij op de rijksdag van Worms in de ban was gedaan, ontvoerd naar de Wartburg. De leider van de Wittenbergse reformatie was niet meer in Wittenberg. Luther zag in Melanchthon de aangewezen persoon hem tijdens zijn afwezigheid te vervangen; vandaar ook dat zijn eerste brief vanaf de Wartburg aan Melanchthon gericht was.³¹⁹

Luthers afwezigheid zorgde er niet voor dat de reformatie in Wittenberg tot stilstand kwam – in tegendeel. In de zomer van 1521 stonden een aantal concrete zaken ter discussie, om de reformatorische ideeën in praktijk te brengen: het priesterhuwelijk en de monniksgeloften, het avondmaal onder twee gestalten, de biecht, het ambtsverstaan en de verhouding tot de overheid.³²⁰ De felste voorstanders van vernieuwingen waren de studenten, aangemoedigd door Andreas Karlstadt (1486–1541), en de Augustijner monniken, onder leiding van Gabriel Zwilling (ca. 1487–1558). Ook Melanchthon was voorstander van vernieuwingen. Op 29 september was het Melanchthon die opzien baarde, toen hij met enkele studenten het avondmaal onder beide gestalten vierde.³²¹ Later dat jaar, in oktober brak een groep Augustijner monniken hun geloften en trad uit het klooster. In november en december groeide de onrust onder de studenten en werd onder andere een misviering verstoord.³²²

De keurvorst was bang voor oproer en maande tot voorzichtigheid.³²³ Ook Luther riep op tot voorzichtigheid en bezinning, al ontkende hij niet dat hervormingen nodig waren.³²⁴ Van 3 tot 10 december 1521 verbleef Luther incognito in Wittenberg en riep op de vernieuwingen behoedzaam door te voeren.³²⁵ Ondanks deze vermaningen begon de situatie in Wittenberg steeds onrustiger te worden. Vooral de avondmaalsviering op eerste kerstdag 1521, onder leiding van Karlstadt, leidde tot onrust: Karlstadt was in alledaagse kleding gekleed, sprak de instellingswoorden uit in het Duits, en deelde aan alle kerkgangers brood én wijn uit, terwijl zij zich niet aan de verplichte vasten hadden gehouden.³²⁶ Melanchthons houding ten aanzien van de vernieuwingen was ambigu: aan de ene kant

³¹⁸ ‘*Lutherum revocavimus ex heremo sua magnis de causis. Quorundam enim hic libertas paene in libidinem exisset*’ (MBW 220; CR 1, 566).

³¹⁹ MBW 139_1; WABr 2, 330–32. Scheible stelt dat Melanchthon niet gezien moet worden als de ‘nieuwe leider’ van de reformatie in Wittenberg: hij was vooral de verbindingspersoon tussen Luther en Wittenberg. De machtigste man in Wittenberg was, bij Luthers afwezigheid, Karlstadt, aldus Scheible (Scheible, ‘Luther und Melanchthon’, 144).

³²⁰ Kruse, *Universitäts-theologie und Kirchenreform*, 282–317.

³²¹ Zie de brief van Sebastian Helmann aan Johann Heß van 8 oktober 1521, die van deze avondmaalsviering verslag doet, in: Müller, *Die Wittenberger Bewegung*, 15–19.

³²² Kruse, *Universitäts-theologie und Kirchenreform*, 317–43.

³²³ Vgl. MBW 177; CR 1, 474.

³²⁴ Zie bijv. MBW 157; WABr 2, 370–73.

³²⁵ Greschat, *Melanchthon*, 44.

³²⁶ Greschat, 44; Scheible, *Melanchthon*, 68; Selderhuis, *Luther. Een mens zoekt God*, 166.

was hij erbij betrokken, aan de andere kant maakte hij zich ook zorgen. Op 26 of 27 december schreef hij aan Spalatin: 'Ik zie dat jij door deze nieuwigheden zeer verontrust bent. Maar ook ik ben verontrust.'³²⁷

Op 27 december 1521 namen de verontrustende gebeurtenissen toe, toen Markus Stübner, Nikolaus Storch en Thomas Marx uit Zwickau, in Wittenberg aankwamen. Deze drie mannen beweerden dat ze profeten waren en dat God direct tot hen sprak. Nog op dezelfde dag had Melanchthon een gesprek met hen, waarvan hij verslag doet aan de keurvorst: hij noemt het 'wonderlijk' wat deze mannen over zichzelf zeggen en zegt daarbij dat alleen Luther over hen kan oordelen.³²⁸ Op 1 en 2 januari 1522 werden Melanchthon en Amsdorf bij de keurvorst ontboden om meer te vertellen over deze mannen, maar tot een definitief oordeel over hen kwam het niet. Wel werd besloten hen zoveel mogelijk uit de weg te gaan.³²⁹ Op 13 januari 1522 reageerde Luther in een brief aan Melanchthon op de kwestie met de 'Zwickauer Propheten'.³³⁰ Volgens Luther was Melanchthon te terughoudend geweest in zijn oordeel over de 'Zwickauer Propheten'. Hij had eenvoudigweg moeten vragen naar de inhoud van hun openbaringen: als hun openbaringen alleen maar uit 'plezierige, rustige, devote (zoals zij zeggen) en religieuze zaken' bestonden, waren zij zeker geen profeten, omdat 'de ene toetssteen' van ware profetie ontbrak, namelijk het kruis van Christus.³³¹ Er is veel onduidelijk over de 'Zwickauer Propheten': even plotseling als ze arriveerden, lijken ze ook weer verdwenen te zijn en de invloed die ze hebben gehad op de Wittenbergse reformatie is niet na te gaan.³³² Toch moet hun aanwezigheid en Luthers reactie erop, indruk hebben gemaakt op Melanchthon, want op 3 maart 1522 refereerde Melanchthon tegen Spalatin nog aan Luthers brief over de profeten, en beloofde hij deze brief door te sturen aan Spalatin.³³³ Daarbij blijft Melanchthon zijn leven lang naar Storch verwijzen als de oprichter van de doperse beweging.³³⁴

³²⁷ 'Video te rerum harum novitate vehementer commoveri. Sed et ego commoveor.' (MBW 191; CR 1, 448). Zie MBW.R 191 voor een verantwoording bij de datering op 26/27 december; in CR wordt deze brief in augustus 1521 gedateerd.

³²⁸ MBW 192; CR 1, 513.

³²⁹ MBW 202, 203 en 204; CR 1, 533–38.

³³⁰ Zo zijn deze mannen bekend komen te staan. Deze titel is bedacht door Luther en komt voor het eerst voor in zijn brief aan Melanchthon van 13 januari 1522 (MBW 204; WABr 2, 424–27; vgl. Kaufmann, *Thomas Müntzer*, 73).

³³¹ 'Si audieris omnia blanda, tranquilla, devota (ut vocant) et religiosa, etiamsi in tertium coelum raptos sese dicant, non approbabis, quia signum filii hominis deest, βάρσαυος unius christianorum et certus spirituum discretor' (MBW 205; WABr 2, 425).

³³² Kuhr is de eerste geweest die nadrukkelijk vraagtekens heeft geplaatst bij de traditionele geschiedschrijving over de 'Zwickauer Propheten'. Zie: Kuhr, 'The Zwickau Prophets'; Kaufmann stelt op basis van een uitgebreide analyse van de bronnen dat de 'Zwickauer Propheten' een 'härensiologische Konstruktion' van Luther zijn. De historische basis van Luthers beweringen over hen is smal. Zie: Kaufmann, *Thomas Müntzer*, 91–120.

³³³ MBW 218; CR 1, 565.

³³⁴ Wolgast, 'Melanchthon und die Täufer/Spiritualisten', 193.

In de loop van januari 1522 begon de Wittenberger reformatie steeds meer op een revolutie te lijken.³³⁵ Karlstadt verzette zich in zijn preken tegen noodzaak van academische theologie, omdat alleen de Geest volgens hem nodig was om de Schrift te verstaan. Verschillende studenten verlieten hierop de universiteit.³³⁶ Daarnaast waren er verschillende groepen Wittenbergers, onder andere een groep Augustijner monniken, die met geweld beelden uit kerken en kloosters weghaalden en vernielden.³³⁷ Melanchthon verloor zijn grip op de situatie, maar hij verloor niet zijn hoop. Op 5 februari schreef hij aan een vertegenwoordiger van de keurvorst dat hij Karlstadt en Zwilling had opgeroepen zich te matigen, maar, zegt hij: 'Ich kann aber das Wasser nicht halten.' Toch schrijft Melanchthon in dezelfde brief ook: 'Es ist eine *reformatio* vorhanden; Gott gebe, daß sie zu seiner Ehre gereiche.'³³⁸

Op 24 januari 1522 was het streven naar hervorming van kerk en stad concreet gemaakt in een Stadsorde, waar Melanchthon, naast Karlstadt en enkele anderen, bij betrokken was geweest.³³⁹ In deze Stadsorde werd tot maatschappelijke, en kerkelijke hervormingen besloten.³⁴⁰ De kerkelijke hervormingen waren: 1. verwijdering van beelden uit de kerk, onder toezicht van de overheid; 2. verandering van de misliturgie. De verandering van de misliturgie hield in dat een aantal klassieke elementen geschrapt werden, dat de prediking van het evangelie naast het sacrament verplicht werd en dat het avondmaal in beide gestalten werd uitgereikt.³⁴¹ De Stadsorde was bedoeld om de vernieuwingen gecontroleerd door te voeren en had dan ook een gematigd karakter. Toch leidde de Stadsorde niet tot herstel van de rust in Wittenberg.³⁴² Op 13 februari 1522 ontbood de keurvorst de verschillende vertegenwoordigers van de Wittenbergse universiteit, waaronder Melanchthon, in Eilenburg, om te spreken over herstel van de orde. De keurvorst was ontstemd dat, tegen zijn bevel in, vernieuwingen waren doorgevoerd. Ook verbood hij Karlstadt nog langer te preken, omdat zijn preken tot oproer en tweedracht hadden geleid.³⁴³

³³⁵ Selderhuis, *Luther. Een mens zoekt God*, 167.

³³⁶ Volgens Kuhr is er geen verband tussen Karlstadts preken en de uitschrijvingen van theologiestudenten in dezelfde periode, zie: Kuhr, 'The Zwickau Prophets', 208. Mijns inziens kan een verband tussen de anti-academische preken van één van de voormannen van de universiteit en de uitschrijvingen van studenten moeilijk ontkend worden.

³³⁷ Luther bedacht hiervoor de term 'beeldenstorm', zie: Selderhuis, *Luther. Een mens zoekt God*, 167; hoe vaak er daadwerkelijk tot vernieling van beelden is overgegaan, is onduidelijk. Vgl. Kruse, *Universitätstheologie und Kirchenreform*, 369–71.

³³⁸ MBW 209; CR 546.

³³⁹ 'Ain lobliche ordnung der Furstlichen stat Wittenberg' (in: LSA 2, 525–29).

³⁴⁰ Kruse vat de maatschappelijke hervormingen samen: 1. ondersteuning van bedelaars; 2. onderwijs voor arme kinderen en wezen; 3. financiële noodhulp voor handwerkers; 4. inperkingen van rentes; 5. straffen voor oneerbaarheid, dat wil zeggen: prostitutie (Kruse, *Universitätstheologie und Kirchenreform*, 364).

³⁴¹ LSA 2, 527–528; vgl. Kruse, 364–66.

³⁴² Kruse, 365–66.

³⁴³ MBW 211; CR 1, 549–52.

Over de hervormingen van de kerk, werd uiteindelijk een compromis bereikt, dat groten-deels in lijn was met de in de Stadsorde voorgestelde hervormingen.³⁴⁴

Op 1 maart 1522 was Luther terug in Wittenberg om de orde te herstellen en de leiding te nemen in de reformatie. Op 24 februari 1522 had hij aan de keurvorst meegedeeld dat hij terug zou keren naar Wittenberg, omdat bij hem de overtuiging was gegroeid dat de duivel de hand had in de Wittenbergse onrusten.³⁴⁵ Er was voor Luther maar één middel om de duivel te weerstaan en de orde te laten weerkeren: de prediking van het evangelie. Van 9 tot 16 maart 1522 hield Luther zijn acht zogenaamde invocavitpreken, waarin hij ertoe opriep aan het geloof de liefde toe te voegen, en geduld te hebben met de zwakkeren, die alle vernieuwingen niet konden meemaken.³⁴⁶ Al op 12 maart 1522, vatte Melanchthon de kern van Luthers preken samen: de vrijheid was gebruikt als aanleiding voor het vlees, niet om elkaar te dienen.³⁴⁷ Dit misbruik van de vrijheid moest, volgens Melanchthon, tot oproer leiden. In deze overtuiging is Melanchthon in de loop der jaren, vooral na de boerenopstand van 1524–1525, gesterkt.³⁴⁸

4.2.3 De herziening van de *Loci* van 1522

In zijn brief aan Spalatin van 10 juni 1522 schreef Melanchthon dat hij zijn *Loci* op twee terreinen had herzien: de leer van de vrije wil en van de christelijke vrijheid.³⁴⁹ Volgens Matz betreffen de veranderingen in de *Loci* van 1522 vooral de vorm, maar Neuser stelt dat de wijzigingen die Melanchthon aanbrengt radicaal een nieuwe fase in zijn theologie inluiden.³⁵⁰ Matz' duiding is meer in lijn met wat Melanchthon zelf aangaf over deze nieuwe uitgave van zijn *loci*, namelijk dat hij de zaken vooral 'helderder' wilde uitleggen.³⁵¹ In deze paragraaf wordt nagegaan welke wijzigingen Melanchthon heeft aangebracht op het gebied van de antropologie en welke consequenties dat heeft voor de affectenleer van de *Loci* van 1522.

Nadat Melanchthon de verschillende benamingen van de menselijke vermogens op een rij heeft gezet, schrijft hij: 'in deze *locus* moet echter vooral beschouwd worden, tot hoever

³⁴⁴ Kruse, *Universitätstheologie und Kirchenreform*, 371–74. Zie MBW 212–15; CR 1, 549–55 voor afschriften van de gesprekken.

³⁴⁵ WABr 2, 448.

³⁴⁶ Kruse, *Universitätstheologie und Kirchenreform*, 378–82; vgl. Selderhuis, *Luther. Een mens zoekt God*, 168–69. Zie voor de tekst van de invocavitpreken: WA 10.3, 1–61.

³⁴⁷ Vgl. Gal. 5.13. MBW 220; CR 1, 566.

³⁴⁸ Wolgast, 'Melanchthon und die Täufer/Spiritualisten'; vgl. Kusukawa, *Transformation*, 63–64.

³⁴⁹ MBW 228; CR 1, 572. In de uitgave van het Corpus Reformatorum zijn de stukken die in de *Hypotyposes* van 1522 zijn gewijzigd in kleine letters afgedrukt. De gewijzigde *locus* over de menselijke vermogens is te vinden in: CR 21, 93–96; de gewijzigde *locus* over de afschaffing van de wet in: CR 21, 201–205.

³⁵⁰ Matz, *Der befreite Mensch*, 80–81; Neuser, *Melanchthon-Studien*, 1957, 1:114–15.

³⁵¹ MBW 228; CR 1, 572.

de kracht van het intellect en de drijfkracht van de wil reikt.³⁵² Op deze vraag geeft Melanchthon een eenduidig antwoord: zowel het intellect als de wil van de mens, kunnen naar hun natuur (*secundum naturam*), niks anders dan vleselijke zaken begrijpen en bewerken (*nihil nisi carnalia*). Duidelijk bakent Melanchthon de mogelijkheden van het intellect af: alleen het niet-geestelijke, uiterlijke kan de mens zelf bewerken. God, de Hartenkenner (καρδιογνώστης), kijkt echter niet naar het uiterlijk, maar naar de innerlijke bewegingen van het hart.³⁵³

Theologisch gezien, is Melanchthons analyse van de menselijke vermogens dus nauwelijks veranderd.³⁵⁴ Antropologisch is er echter wel een verschuiving waar te nemen. Waar Melanchthons antropologie in 1521 een sterk voluntaristisch karakter droeg,³⁵⁵ is in 1522 geen sprake meer van een onderschikking van het intellect aan de wil. De kennende vermogens hebben voor Melanchthon aan betekenis gewonnen. Dat blijkt ook uit het feit dat Melanchthon in 1522 niet alleen voor 'wil' het Bijbelse synoniem 'hart' noemt,³⁵⁶ maar ook aangeeft welke woorden in de Bijbel gebruikt worden voor 'verstand' (*intellectus*), namelijk 'licht, geest of denken.'³⁵⁷ De Bijbel is, zo laat Melanchthon hiermee zien, niet alleen in het hart, maar ook in het verstand geïnteresseerd. Dat betekent dat het verstand in de verhouding tot God een rol speelt.³⁵⁸

Nadat Melanchthon de mogelijkheden van verstand en wil heeft afgebakend, gaat hij in op de verhouding tussen affect en wil. Melanchthon stelt dat 'het niet in de macht van de wil is lief te hebben of te haten.'³⁵⁹ De wil staat niet boven de affecten. Sterker nog: het 'werkelijke en oprechte werk van de wil' is gelijk aan 'het innerlijke affect.'³⁶⁰ Wat de wil werkelijk wil, wordt door het innerlijke affect bepaald. Dit innerlijke affect van de mens is van nature 'vijandschap tegen God.'³⁶¹ De wil wordt dus geregeerd door het innerlijke affect van de mens van vijandschap tegen God.

Tegelijkertijd stelt Melanchthon nadrukkelijk dat de mens wel in staat is in uiterlijke werken tegen zijn affect in te gaan.³⁶² De affectenleer van de *Loci* van 1522 is hiermee niet wezenlijk anders dan die van 1521: ook in 1521 ontkende Melanchthon niet dat de mens 'een zekere vrijheid in uiterlijke werken' heeft, en benadrukte hij daarnaast, net als in

³⁵² 'Est autem hoc loco potissimum spectandum, quatenus intellectus vis, quatenus voluntatis impetus pateat' (CR 21, 93).

³⁵³ CR 21, 93–94.

³⁵⁴ Ook in de *Loci communes* van 1521 kende Melanchthon de mens in het uiterlijke een zekere vrijheid toe, maar stelde hij dat God niet het uiterlijke, maar het hart oordeelt, waar de mens niet vrij is (LC 36; 40; MSA 2.1, 27; 29).

³⁵⁵ 'Cognitio servit voluntati' (LC 28; MSA 2.1, 23).

³⁵⁶ LC 36; MSA 2.1, 27.

³⁵⁷ '[...] lumen, νοῦν, φρόνημα' (CR 21, 94).

³⁵⁸ Vgl. Matz, *Der befreite Mensch*, 81; Neuser, *Melanchthon-Studien*, 1957, 1:117.

³⁵⁹ 'Sit ne in potestate voluntatis, amare, vel odisse' (CR 21, 95).

³⁶⁰ 'Nos de vero & genuino voluntatis opere, quod adfectus internus est, quaerimus' (CR 21, 95).

³⁶¹ 'Adfectus carnis inimicitia est adversus deum' (CR 21, 95).

³⁶² 'Fieri autem potest, ut praeter & contra adfectum deligatur opus externum' (CR 21, 95).

1522, dat de mens zijn 'innerlijke affecten' niet in zijn macht heeft.³⁶³ Melanchthon is in 1522 vooral duidelijker over de mogelijkheid van de mens om tegen zijn affecten in te gaan, waardoor voor de vrijheid van de mens in het uiterlijke meer ruimte is: in zijn uiterlijke daden is de mens niet overgeleverd aan de grillen van zijn affecten, maar kan hij het goede kiezen, ook al gaat dit tegen zijn affecten in.

De herziening van de *Loci* van 1522 hield een antropologische verschuiving in: in plaats van het strenge voluntarisme van 1521 gaat Melanchthon in 1522 uit van een gelijkwaardiger verhouding tussen intellect en wil. De verhouding tussen affect en wil is in 1522 niet anders dan in 1521. De gelijkwaardiger verhouding tussen strevende en kennende vermogens maakt echter dat de rol van affecten in de antropologie van de *Loci* van 1522 kleiner is. Hierdoor is de mogelijkheid van de mens om tegen zijn affecten in te kiezen reëler geworden. De antropologische verschuiving betekent echter niet noodzakelijkerwijze een theologische verschuiving: de *loci* over zonde, wet en genade zijn nagenoeg onveranderd gebleven in de herziening van 1522. Een herziening van deze *loci* is ook niet nodig, op basis van de veranderingen in de antropologie: nog steeds is de mens door de werkzame macht van de zonde niet in staat te voldoen aan Gods eis van volkomen, innerlijke gehoorzaamheid en is hij volledig afhankelijk van Gods genade.

4.2.4 Melanchthons werk als kerkvisitator

Ook Melanchthons werk als kerkvisitator heeft zijn ethische bezinning gestimuleerd. In deze paragraaf wordt Melanchthons werkzaamheid als visitator vanuit zijn brieven in beeld gebracht. Daarna wordt de paragrafen over de vrije wil uit het grotendeels door Melanchthon geschreven *Unterricht der Visitatoren* (1528)³⁶⁴ besproken, nadat eerst is ingegaan op de eerste antinominiaanse strijd, die aan de publicatie van het *Unterricht* is voorafgegaan.³⁶⁵

De eerste visitatiereizen vonden plaats in juli en augustus 1527. Later heeft Melanchthon nog deelgenomen aan visitatiereizen in november 1528, januari 1529 en augustus 1533.³⁶⁶ Vooral de tweede visitatiereis, van augustus 1527, heeft indruk gemaakt op Melanchthon, blijkt uit zijn brieven. In het verslag van de visitaties in de omgeving van Leuchtenburg schreven Melanchthon en de twee andere visitatoren aan de keurvorst, dat 'die priester und selsorger der mehren theil fast ubel und ungeschickt' waren. Het voornaamste probleem was dat door deze priesters de boodschap van het evangelie hebben misverstaan, waardoor 'alleyn den eynen theil des ewangeliums, das ist *remissio*

³⁶³ LC 34–36; MSA 2.1, 27.

³⁶⁴ MSA 1, 215–271.

³⁶⁵ Voor meer over de eerste antinominiaanse strijd, zie: Wengert, *Law and Gospel*; Voor de theologische achtergrond van Melanchthons werk als kerkvisitator, zie: Speelman, *Melanchthon and Calvin on Confession and Communion*, 97–144.

³⁶⁶ Krentz, 'Kirchenreform und -visitation', 129; 137–38.

peccatorum, und nicht *penitentiam*, geprediget' werd. Deze eenzijdige evangelieprediking leidde, volgens Melanchthon tot gewetenloosheid en opstandigheid onder het volk: 'dadurch das volck in yrem gewissen erger und rolloser worden, dan vor ie.'³⁶⁷ Het evangelie bestaat uit twee delen, die niet los van elkaar verkrijgbaar zijn: vergeving van zonden en boete. Waar alleen maar *remissio peccatorum* wordt gepredikt, zonder schuldbelijdenis en boete, kan het evangelie verworden tot *licentia peccandi* (een vrijbrief om te zondigen), waardoor het volk door de prediking van het evangelie 'erger en rolloser' wordt dan het was onder Rome.

In juli 1527 had Melanchthon een vragenlijst gemaakt ten behoeve van de visitaties, die hij later heeft uitgebreid.³⁶⁸ Na de visitatiereis van augustus 1527 bewerkte Melanchthon de artikelen nogmaals en vertaalde ze in het Duits.³⁶⁹ Deze artikelen vormden de aanleiding van de eerste antinominiaanse strijd. De eerste die kritisch reageerde op de artikelen, was Caspar Aquila, die Melanchthon van 'papisme' beschuldigde, vanwege zijn nadruk op de noodzaak van boete.³⁷⁰ Na hem was het vooral Johann Agricola die Melanchthons nadruk op boete en de prediking van de Tien Geboden aanviel. Op 29 november 1527 werden Agricola en Melanchthon in Torgau ontboden door de keurvorst om tot overeenstemming te komen.³⁷¹ Dezelfde dag nog schreef Melanchthon aan Veit Amerbach dat het conflict was bijgelegd, doordat Agricola en hij zich beiden kunnen vinden in een compromis dat Luther had voorgesteld.³⁷² Op de volgende conferentie van Torgau (26 tot 29 januari 1528) werd de definitieve tekst van de visitatieartikelen vastgesteld: het *Unterricht der Visitatorn an die Pfarhern ym Kurfurstenthum zu Sachssen*. Dit geschrift is grotendeels gebaseerd op de artikelen van Melanchthon.³⁷³

Het artikel over de vrije wil in het *Unterricht*³⁷⁴ begint met de stelling dat ieder mens uit eigen kracht een vrije wil heeft om uiterlijke werken te doen of te laten, 'durchs gesetz und straffe getrieben.' Omdat God geen behagen scheidt in 'einem wüsten heidenischen leben,' eist Hij uiterlijke gehoorzaamheid van de mens, die Melanchthon typeert als wereldlijke vroomheid.³⁷⁵ De mens kan niet uit eigen kracht 'das hertz reinigen und Göttliche

³⁶⁷ MBW 574; MBW.T 3, 131.

³⁶⁸ De eerste versie, de zogenaamde *Weidaer Artikel* is te vinden in: Sehling, *Die evangelischen Kirchenordnungen*, 1:148–49. De uitgebreidere versie, de *Articuli de quibus egerunt visitatores in regione Saxoniae* is te vinden in CR 26, 9–28 (Krentz, 'Melanchthonforschung', 129–30).

³⁶⁹ Deze Duitse vertaling van de *Articuli* is niet te vinden. Het is waarschijnlijk dat er een handgeschreven kopie is rondgestuurd. Melanchthon spreekt in zijn brief aan Agricola over een 'libellus', een boekje (MBW 598; MBW.T 3, 173); zie: Wengert, *Law and Gospel*, 113 n. 44.

³⁷⁰ MBW 584a; CR 4, 959.

³⁷¹ Er is wat onzekerheid over de datum van deze conferentie, zie: Wengert, *Law and Gospel*, 131; op 26 en 27 september was in Torgau al eerder een conferentie geweest naar aanleiding van de visitaties, zie: Krentz, 'Kirchenreform und -visitation', 132–33.

³⁷² Wengert, *Law and Gospel*, 132–35.

³⁷³ Neuser, *Melanchthon-Studien*, 1968, 2:279; Krentz, 'Kirchenreform und -visitation', 135.

³⁷⁴ Het artikel over de vrije wil in het *Unterricht* is bijna een woordelijke vertaling van de *Articuli* van Melanchthon uit 1527 (CR 26, 26–28).

³⁷⁵ MSA 1, 252.

gaben wircken' – dat is de christelijke vroomheid, die God in de mens moet werken.³⁷⁶ Net als tijdens de Wittenberger onrusten, was Melanchthon geconfronteerd met een misverstaan van de christelijke vrijheid. Wederom verduidelijkt hij daarom dat de zondigheid van de mens niet betekent dat hij niet in staat is om in het uiterlijke Gods wetten te gehoorzamen: de mens kan uit zichzelf in het uiterlijke het goede kiezen en is daarom ook verantwoordelijk voor zijn handelen. Ten opzichte van God, kan de mens echter niet uit zichzelf het goede bewerken, omdat God vraagt om gehoorzaamheid van het hart.

4.2.5 Wereldlijke en christelijke gerechtigheid

Melanchthon heeft in zijn ethische bezinning het midden willen vinden tussen twee extremen: aan de ene kant het misverstaan van de christelijke vrijheid als een vrijheid tot zondigen en aan de andere kant de werkgerechtigheid van de katholieke theologie.³⁷⁷ Door eenzijdige evangelieprediking werden de mensen slechter en goddelozer dan zij waren onder het juk van Rome, concludeerde Melanchthon tijdens zijn visitaties. Toch was de reformatorische ontdekking van Luther dat de mens niet door werken, maar alleen door het geloof gerechtvaardigd wordt, voor Melanchthon de onopgeefbare kern van het evangelie.

In 1522 introduceerde Melanchthon het onderscheid tussen wereldlijke en christelijke gerechtigheid of vroomheid, dat Melanchthons ethische denken steeds meer is gaan bepalen. Door dit onderscheid kon Melanchthon enerzijds het belang van goede werken benadrukken, zonder anderzijds op te geven dat de mens ten opzichte van God alleen door geloof rechtvaardig is. In deze paragraaf wordt Melanchthons pamflet *Unterschiedt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt* uit 1522³⁷⁸ besproken. Daarna wordt besproken hoe Melanchthons ethiek zich in de loop der jaren heeft ontwikkeld.³⁷⁹ Tot slot wordt besproken hoe Melanchthons verdediging van de vrije wilskeuze te verstaan is vanuit het onderscheid tussen wereldlijke en christelijke vroomheid.

De kerngedachte van Melanchthons *Unterschiedt* is dat er twee soorten vroomheid zijn: wereldlijke en christelijke. De wereldlijke vroomheid heeft betrekking op het uiterlijke en is door het verstand te begrijpen, 'ja, sie ist der vernunft yngeplantzt von Gott.'³⁸⁰ Tot ware kennis van God, kan het verstand echter niet komen. Om de mens tot ware kennis van God te brengen, 'so hat Gott seyn son yns fleisch geworffen.'³⁸¹ Christus openbaart Gods oordeel over de zonde en Gods genadige vergeving van de zonde, waardoor de mens bang wordt voor God, maar vervolgens troost vindt in de belofte. 'Solche erkantnus Gottis

³⁷⁶ MSA 1, 252–53.

³⁷⁷ Kuroпка, 'Melanchthon und die Ethik', 257.

³⁷⁸ MSA 1, 171–75; vertaling door Helmar Junghans, in: MD 2, 20–24.

³⁷⁹ Dit gedeelte is vooral gebaseerd op: Kuroпка, 'Melanchthon und die Ethik'.

³⁸⁰ MSA 1, 171; MD 2, 20.

³⁸¹ MSA 1, 172–73; MD 2, 21–22.

und solcher glaub ist gottliche Fromkeyt in uns,' stelt Melanchthon: de christelijke vroomheid is ware kennis van God en geloof, die beide hun oorsprong en fundament hebben in Gods openbaring in Jezus Christus.³⁸² De kenbron van christelijke vroomheid is Gods openbaring, terwijl de kennis van de wereldlijke vroomheid door God in het verstand is ingeplant. De uiterlijke vroomheid betreft Melanchthon op twee terreinen: 1. de overheid; 2. de opvoeding door ouders.³⁸³ De ordening van de samenleving behoort tot het terrein van de wereldlijke vroomheid, waar niet evangelie en openbaring, maar wet en verstand de maatstaven zijn.³⁸⁴

Dit onderscheid tussen wereldlijke en christelijke vroomheid wordt de grondgedachte in Melanchthons ethische en filosofische werkzaamheden. Vanuit dit onderscheid kan Melanchthon aan de ene kant het nut van helder nadenken aantonen – God heeft immers zelf kennis ingeplant in de geest van de mens – terwijl hij aan de andere kant ook de grenzen van het menselijke kennen bepaald heeft – voor ware Godskennis is openbaring noodzakelijk.³⁸⁵ De ontwikkeling van Melanchthons ethiek is door Kuropka in drie fases onderverdeeld: 1. Klärung der Grundfragen (1518–1526); 2. Ausarbeitung der "Ethik" (1527–1540); 3. Überarbeitung der "Ethik". Kuropka ziet geen grote breuken in Melanchthons denken, maar eerder een proces van verheldering en uitwerking.³⁸⁶ Vanaf 1522 heeft Melanchthon de gedachte dat ethiek behoort tot het terrein van de wereldlijke vroomheid behoort verder ontwikkeld. Van daaruit kan hij de verschillen tussen ethiek en theologie verhelderen: de bron van ethiek is het verstand, niet openbaring, en de ethiek bezint zich op het leven *coram mundo*, niet *coram Deo*. Ook betreft Melanchthon de ethiek en ook de filosofie op de wet, specifiek: de natuurwet. Deze natuurwet (*lex naturae*) is voor iedereen kenbaar en schrijft voor hoe de mens in het uiterlijke moet leven. Het evangelie echter is alleen door openbaring te kennen.³⁸⁷

Vanuit dit onderscheid tussen wereldlijke en christelijke vroomheid en wet en evangelie, is ook Melanchthons spreken over keuzevrijheid te verstaan. Dat Melanchthon vanaf de jaren 1530 de mogelijkheid van keuzevrijheid meer en meer gaat benadrukken,³⁸⁸ wil niet zeggen dat hij de rechtvaardigingsleer heeft verloochend, omdat hij redding ziet als een keuze van de mens. Keuzevrijheid hoort bij de wereldlijke vroomheid en dus bij de ethiek of moraalfilosofie, niet bij de christelijke vroomheid en het evangelie van de

³⁸² MSA 1, 173; MD 2, 22.

³⁸³ MSA 1, 174; MD 2, 23.

³⁸⁴ Volgens Iwand zit hier het probleem in Melanchthons theologie: het evangelie wordt alleen op het innerlijke en eeuwige betrokken en wordt zo tot een 'Privatsache'. Waar het evangelie op de maatschappij wordt betrokken, wordt het volgens Melanchthon zelfs gevaarlijk, omdat het evangelie de maatschappelijke orde kan verstoren, zie: Iwand, *Gesetz und Evangelium*, 355–58.

³⁸⁵ Voor de samenhang tussen openbaringstheologie en natuurlijke theologie, zie: Frank, *Die theologische Philosophie*, 12–15.

³⁸⁶ Kuropka, 'Melanchthon und die Ethik', 238.

³⁸⁷ Kuropka, 248–51; vgl. Ziebritzki, 'Tugend und Affekt', 363–65.

³⁸⁸ Groh, *Schöpfung im Widerspruch*, 634–39.

rechtvaardiging. Van een strikte boedelscheiding van theologie en ethiek of moraalfilosofie is overigens geen sprake: ook Melanchthons moraalfilosofie is *theologische* filosofie.³⁸⁹ Ten eerste is voor Melanchthon het *imago Dei* van de mens, de grond van zijn vermogen tot kennen en tot willen. Ten tweede wordt moreel handelen gestimuleerd door het geloof, omdat het geloof het verstand en de wil ondersteunt en versterkt.³⁹⁰

4.2.6 Conclusie

Melanchthons ethische denken heeft zijn antropologische bezinning bepaald en gekleurd. Na de Wittenberger onrusten zag hij zich gedwongen zijn ideeën over de keuzevrijheid van de mens in het uiterlijke te verhelferen. Dit had consequenties voor de antropologie: als de mens, zoals Melanchthon in de *Loci communes* van 1521 leek te suggereren, machteloos is overgeleverd aan zijn affecten, kan hij niet verantwoordelijk worden gehouden voor zijn handelen. Omdat zo'n standpunt tot ethische losbandigheid of onverschilligheid kan leiden, heeft Melanchthon verhelderd wat hij bedoelde: in het uiterlijke kan de mens vrij keuzes maken, maar over wat er leeft de schuilhoeken van zijn hart heeft hij geen beschikking, terwijl God juist daar naar kijkt. Dit onderscheid tussen uiterlijk en innerlijk heeft Melanchthon steeds verder verhelderd, aan de hand van het onderscheid tussen wereldlijke en christelijke vroomheid en tussen wet en evangelie. Zo kon hij het nut van goede werken bewijzen, zonder te kort te doen aan de rechtvaardiging alleen door het geloof.

4.3 Filosofie

4.3.1 Inleiding

Filosofie is bij Melanchthon een veelomvattend begrip: hij gebruikt het als overkoepelende term voor de *artes liberales* – grammatica, dialectica, retorica, aritmetica, geometria, musica en astronomia – maar ook nog breder, voor natuurwetenschappen, antropologie, medische wetenschappen en historiografie. Frank spreekt over een 'universalwissenschaftliche Philosophiebegriff.' Wel beperkt Melanchthon zijn filosofiebegrip ten opzichte van speculatie en ook de metafysica: filosofie moet niet abstract, maar op het leven betrokken en praktisch zijn.³⁹¹

Melanchthons aandacht voor filosofie en wetenschap is te verstaan vanuit zijn ethische interesse: voor de ordening van het publieke leven is bezinning op de natuurwet

³⁸⁹ Frank, *Die theologische Philosophie*.

³⁹⁰ Eusterschulte, 'Assensio', 41–43.

³⁹¹ Frank, 'Zum Philosophiebegriff Melanchthons', 455; Frank, *Die theologische Philosophie*, 52–86.

noodzakelijk.³⁹² Het onderscheid tussen wet en evangelie is bepalend voor de plaats die Melanchthon toekent aan de filosofie: filosofie hoort bij de wet, waarvan God in ieder mens de kennis heeft ingeplant, niet bij het evangelie. Melanchthon bewaakt de grenzen van de filosofie nauwkeurig, om vandaan te blijven bij de door hem zo gewraakte vermenigving van filosofie en theologie door de scholastieke theologie.

In deze paragraaf wordt nagegaan hoe Melanchthons filosofische bezigheden zijn denken over affecten hebben gevormd. In paragraaf 4.3.2 wordt gekeken naar de veranderende bronnen van Melanchthons filosofie. In paragraaf 4.3.3 wordt ingegaan op Melanchthons *Liber de anima* en de affectenleer die hierin naar voren komt.

4.3.2 De bronnen van Melanchthons filosofie

In zijn inaugurele rede als professor Grieks, presenteerde de eenentwintigjarige Melanchthon een humanistisch hervormingsprogramma voor het onderwijs op de universiteit, onder de titel *De corrigendis adulescentiae studiis*.³⁹³ Het beginpunt van dit program was de hernieuwde studie van de talen, waardoor de klassieken weer in onvervalste vorm bestudeerd zouden kunnen worden. Hiervan zou ook de theologie profiteren, want meer nog dan voor de filosofie, is voor de theologie ‘denkkracht, oefening en zorgvuldigheid’ noodzakelijk.³⁹⁴ Luther was enthousiast over Melanchthons rede, blijkt uit een brief aan Spalatin van 31 augustus 1518.³⁹⁵

Toch was er niet alleen overeenstemming tussen Luther en Melanchthon. Aristoteles, die Melanchthon in zijn inaugurele rede nog met ere noemde, stond bij Luther in kwaad daglicht – hoewel Luthers kritiek zich vooral richtte op de verwerking van Aristoteles’ gedachtegoed door de scholastieke theologie.³⁹⁶ In de loop van 1519 veranderde Melanchthons attitude ten opzichte van Aristoteles.³⁹⁷ Op 13 maart 1519 schreef hij, met een retorische overdrijving, aan Spalatin dat ‘niks vervelender is om te lezen’ dan Aristoteles’

³⁹² Vgl. paragraaf 4.2.5. Ook Luther schrijft in 1543 dat kennis van Cicero en Aristoteles nuttig is in de bezinning op de ordening van het publieke leven, zie: WA 40.3, 608, geciteerd in: Scheible, ‘Melanchthon neben Luther’, 166.

³⁹³ MSA 3, 29–42; vertaling door Gerhard Steinger in: MD 1, 45–67.

³⁹⁴ ‘Nam si quod studiorum genus, sacra profecto potissimum ingenio, usu et cura opus habent’ (MSA 3, 40; MD 1, 61).

³⁹⁵ WABr 1, 134–35.

³⁹⁶ Zie Luthers stellingen tegen de scholastieke theologie van 1517 (WA 1, 221–28) of bijvoorbeeld stelling 25 en 28 van zijn Heidelbergse Disputatie van 1518 (WA 1, 350–74). Antipathie tegen de scholastieke verwerking van Aristoteles is wijdverbreid onder de humanisten en is een gemene deler tussen humanisme en reformatie, zie: Spitz, ‘Humanismus/Humanismusforschung’, 639–41; 651–53. Melanchthons ideaal in zijn inaugurele rede was daarom een zuivering van Aristoteles, door hem weer in het Grieks te lezen, in plaats van middels Latijnse vertalingen en commentaren.

³⁹⁷ In januari 1519 sprak Melanchthon in zijn woord vooraf op zijn *De rhetorica libri tres*, nog positief over Aristoteles’ *Retorica* (MBW 40; CR 1, 66). In 1520 en 1521 gaf Melanchthon nog twee leerboeken uit in de dialectiek en retorica. In deze leerboeken probeerde Melanchthon zo weinig mogelijk op Aristoteles terug te grijpen en in plaats van naar Aristoteles, naar Cicero of Quintilianus te verwijzen. Zie: Kurovka, *Wissenschaft und Gesellschaft*, 13–20.

Physica.³⁹⁸ In 1521 sprak Melanchthon zich nogmaals negatief uit over Aristoteles in *Adversus Thomam Placentinum*.³⁹⁹ Waar Melanchthon eerder sprak over het ‘reinigen’ van Aristoteles’ filosofie,⁴⁰⁰ gaat hij in deze rede over tot een ‘oordeel’ over Aristoteles’ *Physica*, *Metaphysica* en *Ethica*, als inhoudsloos gepraat, in strijd met de Bijbel.⁴⁰¹

Melanchthons kritiek op Aristoteles betekende echter geen breuk met de filosofie of de vrije kunsten als zodanig. Het ging Melanchthon om de invloed van de filosofie op de theologie.⁴⁰² De afwijzing van grote delen van Aristoteles’ oeuvre, betekende dat Melanchthon moest zoeken naar andere bronnen voor het filosofisch onderwijs.⁴⁰³ Voor Melanchthon werd Cicero de belangrijkste klassieke autoriteit.⁴⁰⁴ Enthousiasme voor Cicero is een constante in Melanchthons denken: ook later, toen hij Aristoteles wel weer gebruikte, bleef hij Cicero – met name diens *De officiis* – becommentariëren.⁴⁰⁵

Ook de geschriften van de beroemde humanist Lorenzo Valla (ca. 1406–1457), werden in Wittenberg veel gelezen. In 1559 nam Melanchthon, zoals we hierboven gezien hebben, expliciet afstand van Valla’s determinisme,⁴⁰⁶ maar eerder lijkt hij wel degelijk gebruik gemaakt te hebben van Valla’s ideeën, hoewel hij zich in zijn brieven nergens positief uit heeft gelaten over Valla.⁴⁰⁷ Luther liet zich wel uitdrukkelijk positief uit over Valla: in 1532 prees hij hem als ‘der best Walh [zuiderling of Italiaan]’ die hij kende, vanwege zijn visie op de wil.⁴⁰⁸ In *De libero arbitrio* had Erasmus Luther aangevallen op zijn verwantschap met het gedachtegoed van Valla. Hij stelde dat behalve Valla, de enigen die, in de geschiedenis van de kerk de vrije wil ontkend hadden, de Manicheeërs en Wycliffe waren, daarmee de suggestie van ketterij wekkend.⁴⁰⁹ Luther reageerde hierop in *De servo arbitrio* dat Valla, in zijn ontkenning van de vrije wil van de mens, op één lijn staat met Augustinus.⁴¹⁰ Sinds wanneer Melanchthon zich van Valla’s mening heeft afgekeerd, is niet exact

³⁹⁸ ‘Sed Physicorum Aristotelicorum adeo frigida sunt ὑπομνήματα, ut nihil possit incommodius legi’ (MBW 46; CR 1, 75). Ook in zijn voorrede op Luthers Galatencommentaar (april 1519), schreef Melanchthon dat Aristoteles de kennis van Christus in de weg zit (MBW 54; CR 1, 122).

³⁹⁹ MSA 1, 43.

⁴⁰⁰ Vgl. zijn brief aan Spalatin van 12 oktober 1518, in: MBW 29; CR 1, 50.

⁴⁰¹ MSA 1, 72; vgl. Kusukawa, *Transformation*, 42–44.

⁴⁰² Vgl. MBW 87; CR 1, 163; MBW 89; CR 1, 274.

⁴⁰³ In zijn brief aan Spalatin van 13 maart 1519, noemde Melanchthon bijvoorbeeld Galen en Hippocrates als alternatieven voor Aristoteles (MBW 46; CR 1, 75). Op 27 april 1520 verwees Melanchthon, in een brief aan Johannes Heß, naar *De anima* van Cassiodorus als een goed leerboek voor antropologie (MBW 84; CR 1, 156).

⁴⁰⁴ Zie: Kuroopka, *Wissenschaft und Gesellschaft*, 27–29; Kuroopka, ‘Philip Melanchthon and Aristotle’.

⁴⁰⁵ Vgl. Kuroopka, ‘Melanchthon und die Ethik’, 241; 246; 254; Mundt, ‘Melanchthon und Cicero’. Zie, voor Melanchthons commentaren op Cicero’s oeuvre en de tientallen herdrukken ervan: Claus 4, 2480–95.

⁴⁰⁶ MSA 2.1, 263–264; vgl. paragraaf 3.3.2.2. Er zijn ook interpreters die Valla’s *De libero arbitrio* juist als een verdediging van de vrije wil uitleggen, zo: Nauta, ‘Lorenzo Valla’. Zowel Erasmus als Luther en Melanchthon zagen Valla’s geschrift echter als een weerlegging van de vrijheid van de wil. Vgl. Trinkaus, ‘Introduction’; Kraal, ‘Valla-Style Determinism’.

⁴⁰⁷ Vooral Maurer heeft de afhankelijkheid van Melanchthons ideeën van Valla betoogd, zie: Maurer, *Der junge Melanchthon*, 1969, 2:256–61.

⁴⁰⁸ WATr 1, 109. Vgl. Trinkaus, ‘Introduction’, 153; Kraal, ‘Valla-Style Determinism’, 412.

⁴⁰⁹ DEO 9, 1218. Vgl. Trinkaus, ‘Introduction’, 153.

⁴¹⁰ LSA 3, 211.

na te gaan. In ieder geval is duidelijk dat hij in de zogenaamde *praelectiones* op de tweede *aetas* van de *Loci* uit 1533,⁴¹¹ Valla niet bij name noemt, terwijl hij zich in de definitieve versie van de *Loci* van 1535 wel expliciet afzet tegen ‘Valla en vele anderen.’⁴¹² Ook in zijn voorrede op *Philosophiae moralis epitome* uit 1538 laat Melanchthon zich kritisch uit over Valla, omdat hij in lijn staat met de stoïcijnen en epicureeërs. ‘Ik echter’, schrijft Melanchthon, ‘moedig de jongeren sterk aan de stoïcijnen en epicureeërs te verwerpen en de peripatetiërs te omarmen.’⁴¹³ Valla en de stoïcijnen hebben plaats moeten maken voor Aristoteles.

Vanaf 1525 veranderde Melanchthons toon ten aanzien van Aristoteles.⁴¹⁴ In 1526 plaatste Melanchthon, in een brief aan zijn vriend Camerarius, zijn eigen denken in lijn met de Aristotelische filosofie. Hij schreef daar over de beschuldigingen van Agricola:⁴¹⁵ ‘van wie, omdat jij weet dat ik me beweeg in een bepaald soort filosofie, namelijk de Aristotelische, die niet ontkent dat in de wijze affecten voorvallen, de onterechte beschuldigingen mij in het begin niet weinig verontrust hebben.’⁴¹⁶ Verderop in de brief vraagt Melanchthon hij wat van Camerarius’ *apatheia* mag hebben – kennelijk sympathiseerde die met het stoïcisme.⁴¹⁷ In 1526 gaf Melanchthon dus te kennen zich thuis te voelen in de Aristotelische filosofie en er niet alleen intellectueel, maar ook existentieel op betrokken te zijn. De invloed van Aristoteles wordt vanaf 1527 dan ook steeds meer zichtbaar, in Melanchthons leerboeken over dialectiek,⁴¹⁸ maar ook in zijn voornemen colleges te geven over Aristoteles.⁴¹⁹ In 1529 verscheen Melanchthons eerste commentaar op Aristoteles’ *Ethica*.⁴²⁰

Dit wil echter niet zeggen dat Melanchthon vanaf 1525 gezien moet worden als een aristotelist – net zoals hij geen platonist of leerling van Cicero is. Melanchthons filosofie is eclecticisch. Dat wil zeggen: hij neemt uit verschillende tradities en van verschillende denkers de ideeën over die hij kan gebruiken. Of, meer in lijn met zijn intenties geformuleerd: Melanchthon put uit verschillende bronnen in zijn zoektocht naar de waarheid.⁴²¹ Melanchthons Ethicacommentaar is bijvoorbeeld, vooral in de editie van 1550, geen commentaar in de zuivere zin van het woord, maar eerder een handboek ethiek, waarbij

⁴¹¹ CR 21, 253–332. Voor de leer van de wil in de *praelectiones* en in de uiteindelijke uitgave van de tweede *aetas* van de *Loci*, zie: Wengert, ‘Origins’, 188–206.

⁴¹² ‘Valla et plerique alii non recte detrahunt voluntati hominis libertatem’ (CR 21, 373).

⁴¹³ ‘Ego vero [...] valde adhortor adolescentes, ut repudiatis Stoicis et Epicureis amplectantur Peripatetica’ (MBW 1890; CR 3, 361).

⁴¹⁴ De eerste brief waar Melanchthon zich neutraal uitlaat over Aristoteles is van 25 februari 1525 (MBW 378; CR 1, 725).

⁴¹⁵ Zie paragraaf 4.2.4.

⁴¹⁶ ‘Cuius, quia me scis in eo genere Philosophiae versari, nempe Aristotelico, quod in sapientem affectus cadere non negat, ementita criminatio me initio nonnihil commovit’ (MBW 494; CR 1, 816).

⁴¹⁷ MBW 494; CR 1, 816–17.

⁴¹⁸ Kuropka, *Wissenschaft und Gesellschaft*, 23–47.

⁴¹⁹ Frank, ‘Ethiker’, 49–50.

⁴²⁰ Zie Claus 4, 2473–74 voor Melanchthons Ethicacommentaren en de verschillende herdrukken.

⁴²¹ Frank, *Die theologische Philosophie*, 15–29.

Aristoteles' tekst het uitgangspunt is.⁴²² Ondanks dat Melanchthon zijn eigen weg koos, kan niet ontkend worden dat Aristoteles zijn denken over affecten heeft gevormd – juist een losse opmerking in een brief aan een vriend, zoals we die in 1526 aantreffen, getuigt daarvan.

4.3.3 De affectenleer van het *Liber de anima* (1553)

Het *Liber de anima* uit 1553⁴²³ is één van Melanchthons succesvolste boeken.⁴²⁴ Het boek gaat niet alleen, zoals de titel doet vermoeden, over de ziel, maar ook over de anatomie van de mens. Melanchthons overtuiging is namelijk dat de ziel het beste te begrijpen is vanuit de anatomie van de mens.⁴²⁵ In zijn *Liber de anima* baseerde Melanchthon zich niet alleen op klassieke auteurs, met name Aristoteles en Galen,⁴²⁶ maar ook op recentere werken, zoals het in 1543 uitgekomen werk van Andreas Vesalius (1514–1564), *De humani corporis fabrica libri septem*,⁴²⁷ en de geschriften over de anatomie van de Tübinger hoogleraar Leonhart Fuchs (1501–1566).

Het *Liber de anima* kent een lange ontstaansgeschiedenis.⁴²⁸ Al in 1527 schreef Melanchthon aan Spalatin dat hij begonnen was aan een 'Anatomia'.⁴²⁹ In 1534 had Melanchthon het voor het eerst over een boek over de ziel, dat zou moeten dienen als vervanging van Aristoteles.⁴³⁰ Pas in 1539 was het boek klaar om gedrukt te worden, zodat het op de Frankfurter Buchmesse van 1540 gepresenteerd kon worden,⁴³¹ onder de titel *Commentarius de anima*.⁴³² Ondanks de lange periode waarin Melanchthon had gewerkt aan het boek,⁴³³ opperde hij al in december 1540 dat het boek herschreven moest worden.⁴³⁴ Nadat hij het werk van Vesalius had gelezen, groeide Melanchthon in deze overtuiging.⁴³⁵ Deze herziening kwam er in 1553, in de vorm van het *Liber de anima*.

⁴²² Frank, 'Die praktische Philosophie', xxxv–xlii; vgl. Kuhn, 'Aristotelianism in the Renaissance'.

⁴²³ CR 13, 5–178. In MSA is alleen het laatste deel van het *Liber de anima* opgenomen (MSA 3, 305–72).

⁴²⁴ Frank, 'Liber de anima', 313–14; Eckart, 'Melanchthon und die Medizin', 198–201. Het boek werd alleen al in de zestiende eeuw veertig keer herdrukt; ook werden er acht commentaren op het boek uitgegeven, zie: Bihlmaier, 'Anthropologie', 483.

⁴²⁵ Vgl. CR 13, 20.

⁴²⁶ Melanchthon gebruikte de in 1525 in Bazel uitgegeven Griekse brontekst van Galens werk, zie: Helm, 'Die spiritus', 226.

⁴²⁷ Helm wijst Vesalius' invloed op veranderingen die Melanchthon in 1553 doorvoerde helder aan, in: Helm, 'Galen-Rezeption'; vgl. Eckart, 'Melanchthon und die Medizin', 192–98; Koch, 'Melanchthon und die Vesal-Rezeption'.

⁴²⁸ Kusakawa, *Transformation*, 83–85.

⁴²⁹ MBW 524; CR 1, 855.

⁴³⁰ MBW 1508; CR 4, 1021.

⁴³¹ MBW 2232; CR 3, 727; MBW 2263; CR 3, 764; MBW 2337; CR 3, 895.

⁴³² Het *Commentarius de anima* is niet in CR of MSA opgenomen.

⁴³³ In de jaren 1534–1539 is in Melanchthons brieven regelmatig de opmerking te vinden dat hij werkt aan zijn *De anima*, bijvoorbeeld: MBW 1575; CR 2, 878; MBW 1670; CR 2, 935; MBW 1920; CR 3, 387; MBW 1997; CR 3, 488.

⁴³⁴ MBW 2598; CR 3, 1246.

⁴³⁵ MBW 5579; CR 7, 1016.

Het *Liber de anima* heeft een duidelijke structuur: het begint met de definiëring van de ziel, daarop volgt een beschouwing over de anatomie, waarna tot slot de zielsvermogens worden besproken.⁴³⁶ Melanchthon geeft twee definities van de ziel: een filosofische en een christelijke. In de filosofische definitie sluit hij aan bij Aristoteles: ‘de ziel is de eerste *entelecheia* van het fysieke, organische lichaam, dat het leven in potentie heeft.’⁴³⁷ In de christelijke definitie benadrukt Melanchthon vooral dat de ziel onsterfelijk is.⁴³⁸ Vervolgens onderscheidt Melanchthon, weer aansluitend bij Aristoteles, in de mens drie zielsvermogens: vegetatief, waarnemend en rationeel.⁴³⁹ Dan volgt een uitgebreide bespreking van de verschillende onderdelen van het menselijk lichaam, die eindigt met een beschouwing over de *spiritus* van de mens.⁴⁴⁰ Deze *spiritus* zijn volgens Melanchthon fundamenteel voor het menselijke leven: ze zorgen voor voeding en voortplanting, ‘maar ook voor waarneming, beweging, denken en de affecten in het hart.’⁴⁴¹ De *spiritus* vervullen een brugfunctie tussen het lichaam en de zielsvermogens, waarover Melanchthon daarna te spreken komt. Nadat hij is ingegaan op de vegetatieve en de waarnemende zielsvermogens,⁴⁴² gaat eerst in op de *potentia appetitiva*,⁴⁴³ en *locomotiva*,⁴⁴⁴ waarna hij de rationele vermogens bespreekt.⁴⁴⁵ Hoewel hij de wil ziet als het hoogste strevende vermogen,⁴⁴⁶ bespreekt Melanchthon de wil niet onder de *potentia appetitiva*, maar pas na de *potentia rationali*.⁴⁴⁷ Tot slot bespreekt Melanchthon drie theologische *loci*: begeerte (*concupiscentia*),⁴⁴⁸ het beeld Gods⁴⁴⁹ en de onsterfelijkheid van de ziel.⁴⁵⁰

⁴³⁶ Deze heldere opbouw van het *Liber de anima* is niet te herkennen in de zeer verwarrende tussenkopjes die zowel in CR als in MSA zijn toegevoegd.

⁴³⁷ ‘Anima est Entelechia prima corporis physici organici, potentia vitam habentis’ (CR 13, 12). Deze definitie ontleent Melanchthon aan *De Anima* II 1, 412b5–6. De ziel is, als *entelecheia*, de vorm, de *actus*, van het lichaam dat, de stof, de *potentia*, is. Zie, voor een inleiding op Aristoteles’ leer van de ziel: Shields, ‘Aristotle’s Psychology’.

⁴³⁸ ‘Anima rationalis est spiritus intelligens, qui est altera pars substantiae hominis, nec extinguitur, cum a corpore discessit, sed immortalis est’ (CR 13, 16).

⁴³⁹ CR 13, 19.

⁴⁴⁰ CR 13, 20–89.

⁴⁴¹ ‘Spiritu vitali et animali actiones praecipuae efficiuntur, vitae conservatio, nutritio, generatio, deinde sensus, motus, cogitatio, affectus in corde’ (CR 13, 88). Melanchthon onderscheidt twee soorten *spiritus*: *spiritus vitalis* en *animalis*. De *spiritus vitalis* is een damp, die ontstaat als bloed en adem samenkomen in de linkerhartkamer. Deze damp voorziet het lichaam van levenskracht. De *spiritus animalis* wordt vanaf het hart naar de hersenen vervoerd en maakt dat de hersenen hun functies uitvoeren (CR 13, 88). Zie voor meer over de *spiritus*-leer van Melanchthon: Helm, ‘Die spiritus’.

⁴⁴² De vegetatieve in: CR 13, 90–108; de waarnemende in: CR 13, 108–19.

⁴⁴³ CR 13, 122–36. De *potentia appetitiva* horen niet thuis bij de *potentia sensitiva*, maar vormen een eigen categorie. Melanchthon opent zijn bespreking van de *potentia appetitiva* met: ‘Descripsi sensus ut potui. Nunc adiicienda est potentia appetitiva’ (CR 13, 122), waarmee hij duidelijk maakt dat hij een nieuw gedeelte begint.

⁴⁴⁴ CR 13, 136–37.

⁴⁴⁵ CR 13, 137–53.

⁴⁴⁶ ‘Voluntas est potentia appetens suprema’ (CR 13, 153).

⁴⁴⁷ CR 13, 153–63.

⁴⁴⁸ CR 13, 163–69.

⁴⁴⁹ CR 13, 169–72.

⁴⁵⁰ CR 13, 172–78.

Affecten stelt Melanchthon aan de orde als hij het heeft over het hart (*de motibus cordis*),⁴⁵¹ over de *spiritus*,⁴⁵² en in zijn bespreking over de *potentia appetitiva sensitiva*.⁴⁵³ In deze laatste bespreking grijpt Melanchthon terug op wat hij eerder in *de motibus cordis* en in *de spiritibus* heeft gezegd. De *potentia appetitiva* is, volgens Melanchthon, 'het vermogen dat objecten volgt of ontvlucht' en is 'metgezel van de kennis.'⁴⁵⁴ Melanchthon onderscheidt drie soorten *appetitiones*: *naturalis*, *sensitiva* en *rationalis*.⁴⁵⁵ *Appetitiones sensitivae* zijn verbonden aan waarneming (*sensus*). Er zijn, volgens Melanchthon, twee soorten *appetitiones sensitivae*: 'of het geschiedt door aanraking, of zonder aanraking.'⁴⁵⁶ Een *appetitio* door aanraking (*per contactum*) is een *appetitio* die direct volgt op een waarneming: het lichaam reageert onbemiddeld op de objecten die de zintuigen aanreiken.⁴⁵⁷ Een affect is een *appetitio sensitiva* die niet *per contactum* geschiedt, maar 'die het kennen volgt en die behoort tot het hart.'⁴⁵⁸ Bij een affect wordt een object via het kenvermogen (*cogitatio*) voorgehouden aan de mens en het hart reageert hierop: 'affecten zijn [...] bewegingen van het hart die volgens op de kennis.'⁴⁵⁹ Een affect heeft daarom, zo stelt Melanchthon, twee oorzaken: het object en het hart, waarbij de kennis van het object voorafgaat aan de beweging van het hart.⁴⁶⁰ Affecten zijn dus altijd bemiddeld door het kennen.

Vervolgens gaat Melanchthon in op de verhouding tussen verstand en wil en de affecten. Hij verduidelijkt deze verhouding aan de hand van twee vormen van regering: door een despoot (δεσποτική) of door een polis (πολιτική). De *potentia locomotiva* (het vermogen lichaamsdelen te bewegen) wordt bestuurd volgens het despotische model: verstand en wil commanderen de lichaamsdelen en de lichaamsdelen bewegen. Zo werkt het echter niet met het hart. Het hart laat zich niet commanderen, maar wordt geregeerd als een polis: het heeft zijn eigen, autonome stem, die de mens niet eenvoudigweg in zijn macht heeft. Deugd is de overeenstemming van oordeel, wil, hart en uiterlijke lichaamsdelen, 'maar', stelt Melanchthon, 'deugd is zeldzaam in deze zwakheid van de mensen.'⁴⁶¹

⁴⁵¹ CR 13, 57–59.

⁴⁵² CR 13, 88–89.

⁴⁵³ CR 13, 122–36.

⁴⁵⁴ '[...] facultas prosequens aut fugiens obiecta. Comes est cognitionis.' (CR 13, 122).

⁴⁵⁵ CR 13, 122–23. Deze drie soorten *appetitiones* congrueren met de drie zielsvermogens: de *appetitus naturalis* met het vegetatieve, *sensitivus* met het waarnemende en *rationalis* met het rationele vermogen.

⁴⁵⁶ 'Hic duplex est: aut fit per contactum, aut sine contact.' (CR 13, 123).

⁴⁵⁷ Het woord *contactum*, dat lijkt te wijzen op de tastzin, wordt door Melanchthon als overkoepelend begrip voor alle zintuigen gebruikt: Melanchthon gebruikt de reactie in de mens op een waarneming met de ogen als voorbeeld van een *appetitio sensitiva per contactum* – terwijl de waarneming met de ogen bij uitstek een waarneming is die niet met aanraking gepaard gaat. Melanchthon situeert deze vorm van *appetitio* in de pees (*nervus*) of het velletje om de pees (*pelliculla nervea*) van de mens (CR 13, 123–24).

⁴⁵⁸ 'Sunt igitur alii quidam gradus adpetitionem, qui non fiunt per contactum, sed sequuntur cogitationem, et proprie sunt in corde, ac nominantur Adfectus.' (CR 13, 124).

⁴⁵⁹ 'Sunt autem affectus [...] motus cordis notitiam sequentes' (CR 13, 124).

⁴⁶⁰ CR 13, 128.

⁴⁶¹ 'Cumque talis consonantia est recti iudicii, voluntatis, cordis et externorum membrorum, ea actio iuste nominatur virtus. Sed rara est in had hominum infirmitate.' (CR 13, 130).

Veel vaker, zo laat Melanchthon aan de hand van een schat van voorbeelden uit de klassieken zien, is de mens een vat vol tegenstrijdige motieven en verlangens, waarbij geest, wil en hart verschillende richtingen uit bewegen. Toch houdt Melanchthon overeind dat de mens niet overgeleverd is aan zijn affecten. Dit baseert hij op wat Gods stem zegt tegen Kain: 'laat jouw begeerte onder jou zijn, en wees het de baas' (Gen. 4,7).⁴⁶² Uit deze tekst herleidt Melanchthon dat God de mens de mogelijkheid heeft gegeven zijn affecten te bedwingen, waardoor de mens in het uiterlijke de vrijheid heeft tegen zijn affecten in te handelen.⁴⁶³

In de *Loci praecipui theologici* van 1559 is de invloed van de affectenleer die Melanchthon in zijn *Liber de anima* heeft ontwikkeld, duidelijk terug te zien. Allereerst in de idee dat het hart – waarmee Melanchthon het orgaan bedoelt – de bron van de affecten is. Ten tweede in de driedeling van de innerlijke vermogens van de mens in geest, wil en affect. Ten derde in de verhouding tussen deze drie vermogens: er is geen sprake van despotisme van de wil of van het verstand over de affecten, maar het hart is een autonome macht. Het ideaal, de deugd, is de ongedwongen overeenstemming van deze drie autonome vermogens, waarbij verstand, wil en affect hun gericht zijn op God, als het hoogste goed.

Een belangrijke gedachte in het *Liber de anima* is dat de zielsvermogens verstaan moeten worden vanuit de anatomie van de mens: de kennis van het lichamelijke is nodig voor kennis van de ziel. Sachiko Kusukawa heeft overtuigend laten zien dat Melanchthons interesse in het fysieke en lichamelijke, een theologisch doel dient.⁴⁶⁴ In 1529 had in Marburg een godsdienstgesprek plaatsgevonden, waar Luther en Zwingli het niet eens konden worden over de vraag naar Christus' tegenwoordigheid in brood en wijn. Melanchthon zag in Zwingli's positie het gevaar van spiritualisme, waarmee hij eerder geconfronteerd was in de zogenaamde dwepers: een onderwaardering van het lichamelijke en het uiterlijke, waaruit, volgens Melanchthon, niks anders dan oproer kan voortkomen.⁴⁶⁵ De anabaptistische opstand in Münster van 1534, waarbij hij betrokken was bij de verhoring van enkele opstandelingen, maakte voor Melanchthon eens te meer duidelijk dat bezinning op het uiterlijke leven noodzakelijk is om oproer tegen te gaan. Vanuit dit verzet tegen spiritualisme is te verstaan hoe lichamen Melanchthon spreekt over het werk van de heilige Geest. In het gedeelte over de *spiritus*, een damp die ontstaat in het hart en die het lichaam van levenskracht voorziet, schrijft Melanchthon: 'En, wat wonderlijker is: met deze *spiritus* mengt zich bij vrome mensen de goddelijke Geest zelf en Hij bewerkt dat zij helderder schijnen, door het goddelijke licht, opdat de kennis van God

⁴⁶² 'Sub te sit appetitus tuus, et tu domineris eius' (CR 13, 129). In hedendaagse vertalingen is dit vers anders vertaald. Luther vertaalt Gen. 4,16 op een vergelijkbare manier als Melanchthon (WADB 8, 46–47).

⁴⁶³ '[...] tamen voluit Deus aliquam libertatem reliquam esse [...] et reprimi affectus possint' (CR 13, 129).

⁴⁶⁴ Kusukawa, *Transformation*, 75–123.

⁴⁶⁵ Kusukawa citeert MBW 868; CR 2, 17, waar Melanchthon Storch (de Zwickauer profeet), Zwingli en de anabaptisten in één adem noemt; in: Kusukawa, 78.

helderder, de instemming vaster en de bewegingen voor God vuriger zijn.’⁴⁶⁶ Dezelfde God die in brood en wijn lichamelijk tegenwoordig is, vermengt zich door zijn Geest met de *spiritus* in het menselijk lichaam.

4.3.4 Conclusie

Vanuit zijn ethische interesse in de wet als middel tot ordening van het publieke leven, heeft Melanchthon zich beziggehouden met filosofie in de brede zin van het woord. In zijn filosofische bezinning heeft Melanchthon in zijn vroege jaren een duidelijke ontwikkeling doorgemaakt. Geschoold als humanist, zag hij in 1518 in de Griekse Aristoteles een zuivere bron van filosofisch denken. In de loop van 1519 nam Melanchthon afscheid van Aristoteles, uit angst voor vermenging van theologie en filosofie. Vanaf 1525 kreeg Aristoteles echter weer een plek in het denken van Melanchthon – een helder afgebakende plek in de kennis van de wet en niet van het evangelie, in de wereldlijke en niet in de christelijke vroomheid. Vanuit zijn bezinning op Aristoteles neemt Melanchthon steeds meer afstand van het stoïcisme, in het bijzonder het determinisme en de stoïcijnse affectenleer.

Antropologische bezinning is een belangrijk onderdeel van Melanchthons filosofiebeoefening geweest: van 1534 tot 1553 heeft Melanchthon gewerkt aan twee boeken over de ziel. In deze boeken ontwikkelt Melanchthon vanuit de anatomie van de mens een affectenleer, waarbij hij het hart als bron van de affecten een centrale plaats toekent. Deze filosofische bezinning op de antropologie, vindt zijn weerklank in Melanchthons *Loci praecipui theologici* van 1559, waar hij antropologische noties uit zijn *Liber de anima* van 1553 heeft overgenomen.

⁴⁶⁶ ‘Et, quod mirabilis est, his ipsis spiritibus in hominibus piis miscetur ipse divinus spiritus, et efficit magis fulgentes divina luce, ut agnitio Dei sit illustrior, et adsensio firmior, et motus sint ardentiores erga Deum’ (CR 13, 88–89). Vgl. Helm, ‘Die spiritus’, 220.

Conclusies en aanbevelingen

5.1 Conclusies

In de antropologie en theologie van de *Loci communes* van 1521 nemen affecten een centrale plaats in. Volgens Melanchthons is de mens een affectief wezen: de mens wordt volledig bepaald door zijn affecten. Noch zijn verstand, noch zijn wil kan de macht van de affecten weerstaan, want alleen een sterker affect kan een affect overwinnen. Deze affectenleer kleurt de theologie van de *Loci communes* van 1521: zonde duidt Melanchthon als het verkeerde affect van de mens tegen God; in de wet eist God affectieve gehoorzaamheid aan zijn geboden; door het geloof in Gods genade wordt het hart van de mens vernieuwd.

De *Loci praecipui theologici* van 1559 laten een ander beeld zien. De mens bestaat uit twee vermogens: kennend en strevend, waarbij het kennende vermogen van de mens het belangrijkste is. De wil is het belangrijkste strevende vermogen. Het hart heeft een plaats 'onder de wil', maar is wel een autonome macht binnen de strevende vermogens: het heeft zijn eigen bron. De antropologie van de *Loci* van 1559 is vooral te typeren als holistisch: de drie vermogens, verstand, wil en hart, hebben hun eigen plaats en functie in het mens-zijn. Deze holistische antropologie werkt door in de theologie: zonde is de verduistering van de geest, de afkeer van de wil en de verkeerde gerichtheid van het hart; de wet eist volkomen gehoorzaamheid van de hele natuur; geloof in Gods genade is, als instemming en vertrouwen, niet alleen rationeel, maar ook volitief en affectief.

Melanchthons vroege theologie is met recht 'affectieve theologie' te noemen: de kernmomenten van zijn theologische denken zijn in 1521 door zijn affectenleer bepaald. De rol van affecten is in 1559 niet uitgespeeld, maar wel beperkter geworden. Toch blijven affecten Melanchthons theologische bezinning ook in 1559 een bepalende rol spelen, vooral in zijn spreken over geloof als vertrouwen. Als met 'affectieve theologie' een theologie wordt bedoeld die sensitief is voor het affectieve aspect van het mens-zijn, is deze term ook op de *Loci* van 1559 van toepassing.

In het bestek van dit onderzoek kon van de ontwikkeling van Melanchthons denken over affecten geen totaalbeeld gegeven worden. Toch is duidelijk geworden dat Melanchthons ethische en filosofische bezinning in zijn ontwikkeling een beslissende rol heeft gespeeld. Na zijn eerste confrontatie met 'misbruik van de christelijke vrijheid' in

1522, heeft Melanchthon zich in zijn *Hypotyposes* herbezonnen op de plaats van affecten in zijn antropologie. Vanaf 1525 verdiepte Melanchthon zich weer in Aristoteles en laat hij zich ook inspireren door zijn ideeën over affecten. In zijn geschriften over de ziel, ontwikkelt Melanchthon, vanuit bezinning op klassieke en contemporaine bronnen, een geheel nieuwe antropologie, waar ziel en lichaam nauw samenhangen. De ideeën die hij hier opdoet, informeren ook de theologie van de *Loci praecipui theologici*.

5.2 Aanbevelingen

Voor verder onderzoek naar Melanchthons affectenleer, is het allereerst nodig dat de ontwikkeling van Melanchthons denken over affecten nauwkeuriger wordt nagegaan. Niet alleen de herzieningen in de *Loci* van 1522, maar ook in de *Loci* van 1533, 1535 en 1543 moeten daarvoor geanalyseerd worden. Ook op de context van deze ontwikkeling kan dieper worden ingegaan, door allereerst de historische context van Melanchthons denken helderder te schetsen, maar ook grondiger in te gaan op de vraag hoe Melanchthons filosofische werk zijn theologische werk informeert. Verder kan onderzocht worden hoe Melanchthons verhouding tot andere denkers – Erasmus en andere humanisten, Calvijn en andere reformatoren en ook de katholieke tegenstanders van Melanchthon – zijn antropologische bezinning heeft beïnvloed.

Een tweede thema dat meer aandacht verdient, is de achtergrond van Melanchthons denken in het humanisme en de middeleeuwen en de oudheid. Is de invloed van Lorenzo Valla en Marsilio Ficino inderdaad zo duidelijk aanwijsbaar als Maurer stelde en wat is hun invloed geweest? Welke andere denkers hebben Melanchthons vroege theologie gevormd? Wat is de rol van Augustinus geweest in Melanchthons antropologische bezinning? Ook de ideeën over affecten die doorklinken in Melanchthons commentaren op werken van Cicero en Aristoteles kunnen inzicht geven in Melanchthons ontwikkeling. Tot slot verdient ook de samenhang tussen Melanchthons bezinning op de retorica en zijn affectenleer aandacht.⁴⁶⁷

Het derde thema dat breder onderzocht kan worden is Melanchthons spreken over affecten in God. Allereerst moet worden nagegaan hoe dit spreken functioneert binnen Melanchthons eigen oeuvre: hoe verhoudt dit zich tot de filosofische definities over God die hij ook onderschrijft en spreekt Melanchthon ook op andere plaatsen over affecten in God? Vervolgens kan Melanchthons spreken over affecten in God ook vergeleken worden met contemporaine denkers, als Calvijn, die het Bijbelse spreken over Gods bewogenheid ziet als accommodatie aan het beperkte begrip van de zondige mens.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Een stap in deze richting is al gezet in: Green, 'Melanchthon, Rhetoric, and the Soul'.

⁴⁶⁸ Huijgen, *Divine Accommodation in John Calvin's Theology*, 276–79.

Samenvatting

In 1521 schreef Philipp Melanchthon (1497–1560) in zijn *Loci communes* dat ‘het hart met zijn affecten’ het ‘hoogste en sterkste deel’ van de mens is. Niet het verstand of de wil, maar de affecten of gevoelens zijn het belangrijkste en machtigste in de mens. In 1559 blijkt Melanchthon hierover van gedachten te zijn veranderd. In de *Loci praecipui theologici* van 1559 schrijft hij dat het hoogste vermogen in de mens zijn geest is, zijn vermogen om na te denken. De mens heeft wel affecten, maar deze affecten hebben een plaats ‘onder de wil’ en zijn dus minder belangrijk dan het verstand en de wil van de mens.

De ideeën over affecten die Melanchthon in 1521 heeft, kleuren zijn theologische denken. De drie kernthema’s van Melanchthons theologie zijn zonde, wet en genade. Zonde noemt hij in 1521 het ‘verkeerde affect’ van de mens: de mens heeft zichzelf lief, in plaats van God. Dit verkeerde affect van de mens wordt in Gods wet veroordeeld: de wet eist namelijk liefde tot God en de naaste. Aan deze wet kan de mens uit zichzelf niet gehoorzamen, omdat hij niet uit zichzelf kan gaan liefhebben. Daarom is de mens volledig afhankelijk van Gods genade: niet uit eigen werken, maar alleen door geloof in Gods genade in Jezus, wordt de mens gerechtvaardigd. Geloof is niet alleen verstandelijke kennis, maar vraagt om verandering van het hart: geloof is instemming én vertrouwen.

In de *Loci praecipui theologici* van 1559 hebben affecten een minder belangrijke plaats in de antropologie, maar dat wil echter niet zeggen dat affecten helemaal geen rol meer spelen: God heeft de mens als kennend, willend en voelend wezen geschapen en dus hebben geest, wil en affect alle drie hun eigen waarde. Deze ideeën over de mens kleuren de Melanchthons theologie. De zonde is niet alleen ‘verduistering van het verstand,’ maar ook ‘afkeer van de wil’ en ‘koppigheid van het hart.’ Daardoor kan de mens Gods wet, die volkomen gehoorzaamheid van de hele mens eist, niet houden. Alleen door Christus’ gerechtigheid, die de mens uit genade wordt toegerekend, wordt de mens gerechtvaardigd. De mens deelt in deze gerechtigheid door geloof. Weer duidt Melanchthon geloof als ‘vertrouwen.’ Dit is volgens Melanchthon een daad van de ‘ware wil’, dat wil zeggen: wil en hart komen hierin samen. Zo blijven affecten in Melanchthons theologie een bepalende rol spelen.

De veranderingen in Melanchthons denken over affecten zijn op verschillende manieren te verklaren. De belangrijkste verklaring is Melanchthons verzet tegen wat hij 'misbruik van de christelijke vrijheid' noemde. Er waren mensen die het evangelie zagen als een vrijbrief voor onrust en wetteloosheid. Tegenover deze mensen benadrukte Melanchthon dat Gods wet blijft gelden en dat de mens deze wet in het uiterlijke ook kan houden. Volkomen gehoorzaamheid van binnenuit kan alleen de Geest werken, maar in het uiterlijke kan de mens, door zijn verstand en wilskracht, het goede kiezen. Daarom is de mens ook verantwoordelijk om Gods wet te houden.

Geraadpleegde literatuur

Bronnen

- Philipp Melanchthon. *Loci commvnes rervm theologicarvm sev hypotyposes theologicae*. Wittenberg, 1521. <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb11003511>.
- Philipp Melanchthon. *Loci commvnes rervm theologicarvm sev hypotyposes theologicae*. Basel, 1521. <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb00029741>.
- Philipp Melanchthon. *Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia summa recogniti, multisque in locis copiose illustrati per Philippum Melanthonem*, Wittenberg: Crato, 1563. <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb11295119>.

Secundaire literatuur

- Bayer, Oswald. 'Melanchthons Theologiebegriff'. In *Der Theologe Melanchthon*, Günter Frank (ed.). Melanchthon Studien der Stadt Bretten 5. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2000, 25–47.
- Behringer, Wolfgang, and Volker Leppin. 'Gefühl'. In *Enzyklopädie Der Neuzeit*, Friedrich Jaeger (ed.). Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2006, 4:247–54.
- Beyer, Michael. 'Philipp Melanchthon – Humanismus und evangelische Theologie: Martin Luthers "socius laboris in theologia" und "organum in literis tantum"'. *Luther* 82 (2011): 163–80.
- Bihlmaier, Sandra. 'Anthropologie'. In *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Günter Frank (ed.). Berlin; Boston: De Gruyter, 2017, 483–94.
- Bizer, Ernst. *Theologie der Verheißung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon (1519-1524)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1964.
- Boddice, Rob. *The History of Emotions*. Manchester: Manchester University Press, 2018.
- Bornkamm, Heinrich. 'Humanismus und Reformation im Menschenbilde Melanchthons'. In *Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte*, Heinrich Bornkamm. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 69–88.
- Bouwsma, W.J. 'Humanism: I. The Spirituality of Renaissance Humanism'. In *Christian Spirituality. Volume 2: High Middle Ages and Reformation*, J. Raitt (ed.). New York: Crossroad, 1987, 236–51.

- Bregman, Rutger. *De meeste mensen deugen: een nieuwe geschiedenis van de mens*. Amsterdam: De Correspondent, 2019.
- Brink, G. van den & C. van der Kooi. *Christelijke dogmatiek: een inleiding*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2012.
- Dilthey, Wilhelm. *Aufsätze zur Philosophie*. Marion Marquardt (ed.). Berlin: W. Dausien, 1986.
- Dingel, Irene e.a. ed. *Philip Melanchthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*. Refo500 Academic Studies 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Eckart, Wolfgang U. 'Philipp Melanchthon und die Medizin'. In *Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit*, Günter Frank & Stefan Rhein (ed.). Melanchthon Studien der Stadt Bretten 4. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1998, 183–218.
- Eusterschulte, Anne. 'Assensio: Wahlfreiheit in Melanchthons theologischer Grundlegung einer philosophischer Ethik'. In *Der Philosoph Melanchthon*, Günter Frank & Felix Mundt (ed.). Berlin; Boston: De Gruyter, 2012, 11–43.
- Falcon, Andrea. 'Aristotle on Causality'. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). Stanford: Stanford University, 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/aristotle-causality/>.
- Frank, Günter. 'Die praktische Philosophie Philipp Melanchthons und die Tradition des frühneuzeitlichen Aristotelismus'. In *Ethicae Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum*, Philipp Melanchthon. Günter Frank (ed.). Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2008, , xix–xlii
- . *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560)*. Erfurter Theologische Studien 67. Hildesheim: Benno, 1994.
- . 'Melanchthon – der "Ethiker der Reformation"'. In *Der Philosoph Melanchthon*, Günter Frank & Felix Mundt (ed.). Berlin; Boston: De Gruyter, 2012, 45–75.
- . 'Melanchthonforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts'. In *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Günter Frank (ed.). Berlin & Boston: De Gruyter, 2017, 15–22.
- . 'Person und Wirken Melanchthons'. In *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Günter Frank (ed.). Berlin & Boston: De Gruyter, 2017, 3–4.
- , ed. *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*. Berlin & Boston: De Gruyter, 2017.
- . 'Philipp Melanchthons "Liber de anima" und die Etablierung der frühneuzeitlichen Anthropologie'. In *Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae, Philipp Melanchthon, am 16. Februar 1997, gewidmet Helmar Junghans*, Michael Beyer e.a. (ed.). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1996, 313–26.

- . 'Wie modern war eigentlich Melanchthon? Die theologische Philosophie des Reformators im Kontext neuerer Theorien zur Herkunft der Moderne'. In *Der Theologe Melanchthon*, Günter Frank (ed.). Melanchthon Studien der Stadt Bretten 5. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2000, 67–81.
- . 'Zum Philosophiebegriff Melanchthons'. In *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Günter Frank (ed.). Berlin/Boston: De Gruyter, 2017, 451–56.
- . 'Zum Wissenschaftsverständnis: Melanchthons Topik'. In *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Günter Frank (ed.). Berlin/Boston: De Gruyter, 2017, 521–31.
- Frank, Günter, & Kees Meerhoff, ed. *Melanchthon und Europa. 2. Teilband: Westeuropa*. Melanchthon Studien der Stadt Bretten 6.2. Stuttgart: Thorbecke Verlag, 2002.
- Frank, Günter & Herman J. Selderhuis, ed. *Melanchthon und der Calvinismus*. Melanchthon Studien der Stadt Bretten 9. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005.
- Frank, Günter & Martin Treu, ed. *Melanchthon und Europa 1. Teilband: Skandinavien und Mitteleuropa*. Melanchthon Studien der Stadt Bretten 6.1 Stuttgart: Thorbecke Verlag, 2001.
- Gerhards, Helmut. *Die Entwicklung des Problems der Willensfreiheit bei Philipp Melanchthon*. Bonn: Universität Bonn, 1955.
- Glare, P.G.W. ed. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Graybill, Gregory B. *Evangelical Free Will: Philipp Melanchthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Green, Lawrence D. 'Melanchthon, Rhetoric, and the Soul'. In *Melanchthon und Europa. 2. Teilband: Westeuropa*, Günter Frank & Kees Meerhoff (ed.). Melanchthon Studien der Stadt Bretten 6. Stuttgart: Thorbecke Verlag, 2002, 11–28.
- Green, Lowell C. 'The Influence of Erasmus upon Melanchthon, Luther and the Formula of Concord in the Doctrine of Justification'. *Church History* 43.2 (1974): 183–200.
- Greschat, Martin. *Philipp Melanchthon. Theologe, Pädagoge und Humanist*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010.
- Groh, Dieter. *Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.
- Grosse, Sven. 'Melanchthons Wendung zur Trinitätslehre'. *Kerygma und Dogma* 54.4 (2008): 264–89.
- . 'System der Theologie'. In *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Günter Frank (ed.). Berlin & Boston: De Gruyter, 2017, 333–45.
- Grossmann, Maria. *Humanism in Wittenberg 1485-1517*. Bibliotheka Humanistica & Reformatrica 11. Nieuwkoop: B. de Graaf, 1975.

- Günther, Hartmut Oskar. *Die Entwicklung der Willenslehre Melanchthons in der Auseinandersetzung mit Luther und Erasmus*. Erlangen: Universität Erlangen, 1963.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. London: Vintage, 2017.
- . *Sapiens: A Brief History of Humankind*. London: Vintage, 2015.
- Helm, Jürgen. 'Die spiritus in der medizinischen Tradition und in Melanchthons Liber de anima'. In *Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit*, Günter Frank & Stefan Rhein (ed.). Melanchthon Studien der Stadt Bretten 4. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1998, 219–37.
- . 'Galen-Rezeption im 16. Jahrhundert am Beispiel Philipp Melanchthons'. In *Europäische Geschichte Online*. Mainz: Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, 2010. <http://www.ieg-ego.eu/helmj-2010-de>.
- Holm, Bo Kristian. 'Theologische Anthropologie'. In *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Günter Frank (ed.). Berlin; Boston: De Gruyter, 2017, 395–407.
- Huijgen, Arnold. *Divine Accommodation in John Calvin's Theology. Analysis and Assessment*. Reformed Historical Theology 16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Iwand, Hans Joachim. *Nachgelassene Werke. Vierter Band: Gesetz und Evangelium*. München: Kaiser, 1964.
- Junghans, Helmar. *Der junge Luther und die Humanisten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- Kaufmann, Thomas. *Thomas Müntzer, 'Zwickauer Propheten' und sächsische Radikale. Eine quellen- und traditionskritische Untersuchung zu einer komplexen Konstellation*. Mühlhausen: Thomas-Müntzer-Gesellschaft, 2010.
- Lewis, Charlton T. & Charles Short. ed. *A Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1879.
- Kobler, Beate. *Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes*. Beiträge zur historischen Theologie 171. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Koch, Theodor. 'Melanchthon und die Vesal-Rezeption in Wittenberg'. In *Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit*, Günter Frank & Stefan Rhein (ed.) Melanchthon Studien der Stadt Bretten 4. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1998, 203–18.
- Kolb, Robert. *Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method: From Martin Luther to the Formula of Concord*. Luther Quarterly Books. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- . 'Melanchthon's Doctrinal Last Will and Testament. The Responsiones Ad Articulos Bavaricae Inquisitionis as His Final Confession of Faith'. In *Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, Irene Dingel e.a. (ed.). Refo500 Academic Studies 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 141–60.

- Köpf, Ulrich. 'Melanchthon als systematischer Theologe neben Luther'. In *Der Theologe Melanchthon*, Günther Frank (ed.). Melanchthon Studien der Stadt Bretten 5. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2000, 103–27.
- Kraal, Anders. 'Valla-Style Determinism and the Intellectual Background of Luther's *De Servo Arbitrio*'. *Harvard Theological Review* 108.3 (2015): 402–22.
- Krentz, Natalie. 'Kirchenreform und -visitation'. In *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Günther Frank (ed.). Berlin & Boston: De Gruyter, 2017, 125–39.
- Kristeller, Paul Oskar. *Renaissance Thought*. New York & London: Harper and Row, 1961.
- Kruse, Jens-Martin. *Universitätstheologie und Kirchenreform: die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516-1522*. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 187. Mainz: Von Zabern, 2002.
- Kuhn, Heinrich. 'Aristotelianism in the Renaissance'. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). Stanford: Stanford University, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/aristotelianism-renaissance/>.
- Kuhr, Olaf. 'The Zwickau Prophets, The Wittenberg Disturbances, and Polemical Historiography'. *The Mennonite quarterly review* 70.2 (1996): 203–14.
- Kuropka, Nicole. 'Melanchthon und die Ethik'. *Zeitschrift für Theology und Kirche* 113.3 (2016): 235–57.
- . 'Philip Melanchthon and Aristotle'. In *Philip Melanchthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, Irene Dingel (ed.). Refo500 Academic Studies 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 19–28.
- . *Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft. Ein Gelehrter im Dienst der Kirche (1526-1532)*. Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 21. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Kusukawa, Sachiko. *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Lopes Pereira, Jairzinho. *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*. Refo500 Academic Studies 15. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- Matz, Wolfgang. *Der befreite Mensch: die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Maurer, Wilhelm. *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Band I: Der Humanist*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- . *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Band II: Der Theologe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.

- . 'Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift'. *Luther Jahrbuch* 27 (1960): 1–50.
- McFarland, Ian A. *In Adam's Fall. A Meditation on the Christian Doctrine of Original Sin. Challenges in Contemporary Theology* 23. Malden; Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- Meijering, Eginhard Peter. *Melanchthon and Patristic Thought. The Doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation*. Leiden: Brill, 1983.
- Moeller, Bernd. 'Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation'. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70 (1959): 47–61.
- Müller, Nikolaus, ed. *Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522. Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt*. Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1911².
- Müller, Ralf. *Die Ordnung der Affekte: Frömmigkeit als Erziehungsideal bei Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchthon*. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt, 2017.
- Muller, Richard A. *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725. Vol. 1: Prolegomena to Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2003².
- Mundt, Felix. 'Melanchthon und Cicero. Facetten des Eklektizismus am Beispiel der Seelenlehre'. In *Der Philosoph Melanchthon*, Günter Frank & Felix Mundt (ed.). Berlin & Boston: De Gruyter, 2012, 147–71.
- Nauta, Lodi. 'Lorenzo Valla'. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). Stanford: Stanford University, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/lorenzo-valla/>.
- Neuser, Wilhelm H. *Melanchthon-Studien. Teil 1: Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons*. Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 9. Neukirchen: Moers, 1957.
- . *Melanchthon-Studien. Teil 2: Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519-1530)*. Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 26. Neukirchen: Moers, 1968.
- Pinkster, Harm. ed. *Woordenboek Latijn/Nederlands*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1998.
- Plamper, Jan. *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München: Siedler, 2012.
- Saarinen, Risto Juhani. *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Sadin, Éric. *Het tijdperk van de ik-tiran: het einde van een gemeenschappelijke wereld*. Alexander van Kesteren (trans.). Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2021.
- Schäfer, Rolf. 'Der paulinische Ursprung von Melanchthons Loci'. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 114 (2017): 21–48.

- Scheible, Heinz. 'Das Melanchthonbild Karl Holl's'. In *Melanchthon und die Neuzeit*, Günter Frank & Ulrich Köpf (ed.). Melanchthon Studien der Stadt Bretten 7. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2003, 223–38.
- . 'Luther und Melanchthon'. In *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, Heinz Scheible. Gerhard May & Rolf Decot (ed.). Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 41. Mainz: Von Zabern, 1996, 139–52.
- . 'Melanchthon neben Luther'. In *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, Heinz Scheible. Gerhard May & Rolf Decot (ed.). Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 41. Mainz: Von Zabern, 1996, 153–70.
- . *Melanchthon. Vermittler der Reformation: eine Biographie*. München: C.H. Beck, 2016.
- Schwarz, Hans. 'Melanchthon als Dogmatiker'. In *Der Humanist als Reformator. Über Leben, Werk und Wirkung Philipp Melanchthons*, Michael Fricke & Matthias Heesch (ed.). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011, 161–82.
- Schwarzenau, Paul. *Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525–1535*. Gütersloh: Bertelsmann, 1956.
- Sehling, Emil, ed. *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Band 1: Sachsen und Thüringen nebst angrenzenden Gebieten*. Leipzig: Reisland, 1902.
- Selderhuis, Herman J., ed. *A Companion to Reformed Orthodoxy*. Leiden; Boston: Brill, 2013.
- . *Luther. Een mens zoekt God*. Apeldoorn: De Banier, 2016.
- . *Praeceptor Europae. Philippus Melanchthon over kerk, recht en universiteit*. AS 55. Apeldoorn: Theologische Universiteit Apeldoorn, 2010.
- Shields, Christopher. 'Aristotle's Psychology'. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). Stanford: Stanford University, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-psychology/>.
- Slenczka, Notger. "'Theologiae proprium subiectum est homo ...'" (Luther). Shifts in the Structure of Theological Systems in the Wake of Reformation'. In *Anthropological Reformations - Anthropology in the Era of Reformation*, Anne Eusterschulte & Hannah Wälzholz (ed.). Refo500 Academic Studies 28. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 55–68.
- Speelman, Herman A. *Melanchthon and Calvin on Confession and Communion: Early Modern Protestant Penitential and Eucharistic Piety*. Refo500 Academic Studies 14. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Sperl, Adolf. *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation: eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie*. München: Kaiser, 1959.

- Spitz, L.W. 'Humanismus/Humanismusforschung'. In *Theologische Realenzyklopedie*, Gerhard Müller (ed.). Berlin; Boston: De Gruyter, 1986, 15:639–61.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Töpfer, Thomas. 'Philipp Melanchthons Loci communes. Systematisierung, Vermittlung und Rezeption gelehrten Wissens zwischen Humanismus, Reformation und Konfessionspolitik (1521–1590)'. In *Lehren und Lernen im Zeitalter der Reformation. Methoden und Funktionen*, Gerlinde Huber-Rebenich (ed.). Spätmittelalter, Humanismus und Reformation 68. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 127–47.
- Trinkaus, Charles. 'Introduction - Lorenzo Valla: Dialogue on Free Will'. In *The Renaissance Philosophy of Man*, Ernst Cassirer e.a. (ed.). Chicago: The University of Chicago Press, 1945, 147–53.
- . 'The Religious Thought of the Italian Humanists, and the Reformers: Anticipation or Autonomy?' In *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Heiko A. Oberman & Charles Trinkaus (ed.). Studies in Medieval and Reformation Thought 10. Leiden: Brill, 1974, 339–66.
- Van Dale. *Groot woordenboek van de Nederlandse taal*. 3 vols. Ton den Boon & Dirk Geeraerts (ed.). Utrecht & Antwerpen: Van Dale Lexicografie, 2005.
- Van Ruler, A.A. 'Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt'. In *Theologisch werk*, A.A. Van Ruler, 179–89. Nijkerk: Callenbach, 1969.
- Visser, Gerard. *Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart. Beschouwd in het licht van Aristoteles' leer van het affectieve*. Amsterdam: Boom, 2018².
- Wannenwetsch, Bernd. 'Affekt und Gebot. Zur ethischen Bedeutung der Leidenschaften im Licht der Theologie Luthers und Melanchthons'. In *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Zeit*, Johann Steiger (ed.). Wiesbaden: Harrassowitz, 2005, 203–15.
- Wengert, Timothy J. *Human Freedom, Christian Righteousness Philip Melancthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam*. New York: Oxford University Press, 1998.
- . *Law and Gospel: Philip Melancthon's Debate with John Agricola of Eisleben over Poenitentia*. Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought. Carlisle; Grand Rapids: Paternoster; Baker Books, 1997.
- . 'Philip Melancthon and the Origins of the "Three Causes" (1533-1535): An Examination of the Roots of the Controversy over the Freedom of the Will'. In *Philip Melancthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, Irene Dingel e.a. (ed.). Refo500 Academic Studies 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 183–208.

- Wiedenhofer, Siegfried. *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*. 2 vols. Regensburger Studien zur Theologie 2. Bern: P. Lang, 1976.
- . 'Humanistische Theologie als Phänomen der Epochenschwelle zur frühen Neuzeit'. In *Humanismus und Theologie in der frühen Neuzeit: Akten des interdisziplinären Symposions vom 15. bis 17. Mai 1992 im Melanchthonhaus in Bretten*, Hanns Kerner (ed.). Nurnberg: Verlag Hans Carl, 1993, 203–6.
- . 'Melanchthon als frühneuzeitlicher Theologe. Für Joseph Ratzinger zum 70. Geburtstag'. In *Der Theologe Melanchthon*, Günter Frank (ed.). Melanchthon Studien der Stadt Bretten 5. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2000, 49–65.
- Wolgast, Eike. 'Melanchthon und die Täufer/Spiritualisten'. In *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Günter Frank (ed.). Berlin; Boston: De Gruyter, 2017, 193–203.
- Ziebritzki, Henning. 'Tugend und Affekt. Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der "Ethica doctrinae elementa" von 1550'. In *Der Theologe Melanchthon*, Günter Frank (ed.). Melanchthon Studien der Stadt Bretten 5. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2000, 357–73.
- Zur Mühlen, Karl-Heinz. 'Affekt II. Theologiegeschichtliche Aspekte'. In *Theologische Realenzyklopedie*, Gerhard Müller (ed.). Berlin; New York: De Gruyter, 1977, 1:599–612.
- . 'Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit'. In *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, Karl-Heinz Zur Mühlen. Johannes Brosseder (ed.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 101–22.
- . 'Melanchthons Auffassung vom Affekt in den Loci communes von 1521'. In *Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae, Philipp Melanchthon, am 16. Februar 1997, gewidmet Helmar Junghans*, Michael Beyer e.a. (ed.). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1996, 327–36.

Bijlagen

Bijlage 1 – Overzicht over de *Loci communes* en de *Loci praecipui theologici*

	<i>Loci communes</i> (1521)	<i>Loci praecipui theologici</i> (1559)
		De Deo De Creatione De causa peccati et de contingentia
Zonde	De hominis viribus De peccato	De humanis viribus De peccato
Wet	De lege	De lege divina
Genade	De evangelio De gratia De iustificatione et fide De discrimine veteris ac novi testamenti De signis	De evangelio De gratia et iustificatione De bona opera De discrimine veteris et novi testamenti De discrimine peccati mortalis et venialis De ecclesia De signis De praedestinatione De regno Christi De resurrectione mortuorum
	De caritate De magistratibus De scandalo	De Spiritu et litera De calamitatibus et de cruce De invocatione Dei De magistratibus civilibus De ceremoniis humanis in ecclesia De mortificatione carnis De scandalo De libertate christiana