

De actuele politieke en maatschappelijke betekenis van Calvijn

Wanneer u het kleine museum bezoekt dat in zijn geboortestad Noyon te Picardië is ingericht voor Johannes Calvijn, dat krijgt u daar te horen dat hij een voorloper, ja een grondlegger zou zijn van moderne waarden als democratie of godsdienstvrijheid. Leest u daarentegen het bekende boekje dat de Joods-Oostenrijkse schrijver Stefan Zweig vlak voor de Twee Wereldoorlog over hem schreef, dan rijst het beeld op van een gewetenloze tiran, die opmerkelijke overeenkomsten met niemand minder dan Adolf Hitler vertoont. U kiest maar. Mijn lezing bestaat uit twee delen. Eerst geef ik mijn antwoord op de genoemde vraag: in hoeverre kun je zeggen dat Calvijn heeft bijgedragen aan de opkomst van typisch moderne sociaal-maatschappelijke waarden? Vervolgens controleer ik mijn beweringen aan de hand van de samenvatting van een tekstgedeelte, het beroemde laatste hoofdstuk van Calvijns hoofdwerk, de *Institutio Religionis Christianae*, over het politiek bestuur.

I.

Eerst dus: heeft Calvijn iets bijgedragen, en zo ja wat dan, aan moderne waarden als (1) mondigheid, (2) vrijheid, (3) democratie, (4) scheiding van kerk en staat en (5) godsdienstig pluralisme? Ik loop deze begrippen achtereenvolgens langs.

(1) *Mondigheid*. Voor Calvijn betekende hervorming zeker ook dit: aan het christenvolk teruggeven wat het door een ten onrechte apart gezette clerus was ontnomen. De bijbel allereerst, als – aldus een reeks van beelden uit het voorwoord tot de Franse bijbelvertaling van zijn neef Olivetanus uit 1935: sleutel die het koninkrijk voor ons opent, spiegel waarin we Gods aangezicht zien, school der wijsheid, herdersstaf op de levensweg. Dan de viering van de maaltijd of het avondmaal, waarin allen die geloven deelgenoot worden aan het lichaam en bloed van Jezus Christus en aan zijn dood, zijn leven, zijn Geest en al zijn rijkdom, voorts dit wonder erkennen en verheerlijken en tenslotte broederlijke vrede en eendracht als ledematen van een zelfde lichaam in praktijk brengen – zo staat het in de artikelen tot kerkhervorming in Genève van 1537, waar ook vermeld wordt dat deze maaltijd liefst elke zondag zou moeten plaatsvinden. En ten derde de gemeentezang, want de Heer heeft de orde van de dienst waarin wij in zijn naam bijeenkomen niet ingesteld als een spektakel om naar te kijken, maar om door de gehele gemeenschap van zich uit actief te worden onderhouden – zo kunnen we lezen in de aanbiedingsbrief bij een kerkboekje met enkele gebeden en psalmen uit 1542. De gemeente zelf dus leest, viert en zingt. En als in elk emancipatieprogramma, zoals later in de Verlichting, acht een lid van de intellectuele voorhoede als Calvijn het leren door het volk zelf daarbij van het grootste belang, zo goed als er onder dat volk, voor zover het hierin meegaat, een honger naar kennis bestaat: we moeten verstaan wat we lezen, beseffen wat de gemeenschap met Christus inhoudt, benoemen hoe de ervaringen van de Psalmddichter en onze eigen levenservaring dicht bij elkaar komen. En dus is er een programma van catechese, en is er naast het vierhuis ook het leerhuis: de *congrégations* waarin de Geneefse predikanten met de gemeente in gesprek gaan over een bepaald onderdeel van het onderricht.

De gemeente dus als subject van haar eigen spreken en handelen. Zeker. Het zit ons allen in het bloed, in wat voor gemeenschap we ons ook bevinden of niet bevinden, en dat hoort ook zo. Toch is er voor Calvijn en zijn collega-predikanten ook een andere kant aan. De

eigen mondigheid wordt ontdekt, waar de ‘hemelse leer’ van de Schrift klinkt en waar de gemeenschap met de Heer wordt ontvangen. Daarbuiten wordt geen menselijke autonomie gevonden, daarbuiten heerst namelijk de vreselijke gevangenschap van de ‘slaafse wil’. Een mens komt tot spreken waar hij weet dat hij niet van zichzelf is, maar zijn bevrijding vindt in hem die zijn Heer en Meester is. We zijn niet van onszelf, en dáárom mogen we de lofzang aanheffen en uitgaan tot onze naaste. De ware autonomie wordt dus gevonden in de daad van de belijdenis – en wie die belijdenis niet kan meemaken, kan de nu gereformeerde stad maar beter verlaten. In deze laatste consequentie worden Calvijn en de zijnen ons opeens weer heel vreemd, en is het daarmee de vraag of we hem wel begrepen hadden.

(2) *Vrijheid*. Calvijn heeft zijn *Institutie*, aanvankelijk een catechetisch boekje voor belangstellenden, in 1535 bijna voltooid als hij verneemt dat de Franse koning Frans I is overgegaan tot wrede vervolging van Lutheraanhangen in Parijs. Daarop besluit hij, als jurist tenslotte ook opgeleid tot de advocatuur, nog een en ander aan het geschrift toe te voegen, zodat het ook kan functioneren als pamflet ter verdediging de vervolgd. Een van die toevoegingen handelt over de ‘christelijke vrijheid’. De grote ontdekking van Luther, zo onderstreept Calvijn, dat het menselijk geweten niet gedurig gekweld hoeft te worden door het besef van tekort en schuld, maar dat het ontlast is doordat Christus die last op zich heeft genomen om de zijnen om niet te schenken wat hem eigen was, stelt de christenmens vanwege Christus in een vrijheid waar geen bisschop, paus, of welke tiran ook aan kan komen. Dat heeft een consequentie in de buitenwereld: dwing de wereldse dwingelandij van die bisschoppen en hun handlangers terug, zodat zij zo min mogelijk de kans krijgen om over gewetens te heersen. Maar het betekent vooral iets voor het innerlijk van een christenmens: dat laat zich door niemand en niets klein krijgen. Het voegt zich wel, het is niet opstandig, het stelt zich ‘onder’ de gegeven wetten en verhoudingen, maar het doet dat in een geweldige spanning, omdat het weet van het rijk van de vrijheid dat komt en waar het rechtens al deel van uitmaakt. In de eerste uitgave van 1536 loopt dit betoog uit op een beschouwing over de politiek: als een vrij mens klerikale dominantie niet meer kan verdragen, dan is hij eerder nog geneigd om het bestuur van overheden boven zich te dulden, omdat die nog enige orde scheppen zolang de doorbraak van het Godsrijk uitblijft. In de laatste editie van 1559 komt het traktaat over de christelijke vrijheid op een andere plaats terecht: het loopt dan uit op een behandeling van het gebed, als de vrije toegang van de gelovige tot zijn hemelse Vader, een vrijelijk in en uitgaan, en een mét de Vader, als voorspraak bij de Vader, pleiten voor de wereld die verlossing behoeft, en een verborgen regeren van die wereld vanuit de toekomst van het Koninkrijk. De ware subjectiviteit begint dus voor Gods troon, waar de heiligen met de Heiligen de wereld oordelen.

Vragen? Jazeker, ook hier vragen. Bijvoorbeeld: lopen innerlijk en uiterlijk hier niet te ver uit elkaar, als de dynamiek van de vrijheid die in het hart ontstaat naar buiten als het ware leidt tot een conformisme, een zich voegen in de machten van deze nog niet verlore wereld? moet vrijheid dan niet ook in die uiterlijke wereld gestalte aannemen, ook al zal dat Frans I nog minder bevallen dan die leer van de innerlijke vrijheid hem al doet? Het ‘calvinisme’, om die term toch maar even te gebruiken, zal, moet zo verder vragen. Maar het is de vraag of Calvijn hier wel verder wilde gaan.

(3) *Democratie*. Wanneer het geestelijk ambt in zijn macht aan banden moet worden gelegd om te voorkomen dat het de christelijke vrijheid meer usurpeert dan mogelijk maakt, dan behoort het ook tot het programma van de hervorming, aldus Calvijn, terug te keren tot de oudkerkelijke traditie dat de keuze van *presbuteroi* niet kon plaatsvinden dan met instemming en goedkeuring van het volk (Inst. IV.iii.15). De dienaar van het Woord is allereerst gebonden aan het Woord dat hij heeft te dienen, maar als implicatie daarvan dan toch bepaald ook aan de gemeente die moet leven bij dit woord. En zulk een binding vraagt om vormgeving.

Ondertussen gaat de term democratie als typering hiervan wat ver. De enige plaats waar deze bij hem voorkomt (Inst. IV.xx.8) is waar hij typen staatsinrichtingen bespreekt, en dan opmerkt dat oligarchie al snel tot tirannie leidt en volksregering tot oproer. Hij prefereert daarom een aristocratische middenweg. En zo is het ook met het kerkelijk ambt: aan de dienaar van het Woord, als opvolger van de *episcopos* en de *presbyter*, worden diakenen toegevoegd voor het armenwerk en ‘anciens’, ambtenaren van het stadhuis, als ondersteuning bij het opzicht en de *disciplina* van de avondmaalsgangers. Dat in een kerkenraad de ambten ‘niet over elkaar mogen heersen’, zoals het gereformeerde kerkrecht zal stellen, is een latere ontwikkeling, en de congregationalistische zelfconstituering van gemeenten al helemaal. Dit ontspringt elders wel áán de Geneefse tak van de reformatie, maar valt niet op Genève terug te voeren. Calvijn was toch een soort bisschop, met een eigen staf naar binnen, en met woorden van troost en vermaan Europa-wijd naar de hele oecumene van vorsten, geleerden en prelaten. De ommekeer van de christenheid dacht hij zich als een beweging van bovenaf, opnieuw: uit angst dat ze anders in chaos zou ontaarden. Vader der democratie zou ik hem maar in zeer beperkte zin willen noemen.

(4). *Scheiding van kerk en staat*. De bisschop was dus uit Genève verjaagd en net als in andere Zwitserse steden kregen nu vooral de stadsraden van de regenten het voor het zeggen. Sommigen stellen het zo voor of Calvijn, met zijn strijdmakkers Farel en Viret, gestreden zou hebben voor de ‘vrijheid van de kerk’ tegenover de staat, en aan die consequente strijd ook zijn verbanning uit 1538 te danken zou hebben. Deze voorstelling van zaken berust echter op een vertekening. Calvijn wilde een volop gereformeerde stad, waar alle bewuste burgers de ware belijdenis aanhingen – en daartoe ook eenmalig, net als Israël onder koning Josia, het verbond vernieuwden door het afleggen van een plechtige eed. Voor de achtergebleven aanhangers van het pausdom, voor dopersen of voor meer vrije geesten was eigenlijk geen plaats. Christelijke gemeente en burgerlijke gemeenten behoorden dus uiteindelijk één te zijn, al was er wel verschil in organisatorische vormen. En in zoverre wijkt Genève wel enigszins af van de Zwitserse omgeving: was daar de maatschappelijke disciplinerende een zaak van de overheid, met de predikanten in de rol van adviseur en aanjager (‘volkstribuun’, zei Zwingli), hier werd de tucht nadrukkelijk verbonden met het heilig avondmaal en ontsprong het heilig houden van de gemeenschap dus aan de gemeenschap met de Heer – wat op een bepaalde manier de aard van de discipline wel moest kleuren. Dat de *syndics* (de burgemeesters) hun staf op de gang moesten achterlaten voor ze het *consistoire* binnentraden is hiervan een teken. De dienst van het Woord kleurde dus wel de vorm die het algemene streven van de tijd, het ‘civilisatieproces’, om het sociologisch te zeggen, aannam. Maar het stond er niet los van, was eerder de in een evenwicht van krachten daarmee verbonden andere zijde daarvan. We moeten nuchter erkennen, dat ook dit ver van ons afstaat.

(5) *Godsdienstig pluralisme*. Het zal duidelijk zijn: voor een binnen een staatsverband samenleven met anders-gelovigen (niet-gelovigen waren er te dien dage ternauwernood) was in Calvijns gedachtegang geen plaats. Wanneer een tiranniek geestelijk bewind heerste, was het zaak te dulden, heel lang te dulden, en het regime uit te hongeren tot het bezwijken zou. En als de hervorming kwam, zou de wettige overheid die ter hand moeten nemen en in orde en regelmaat dienen in te voeren. Om die reden heeft Calvijn zijn leven lang zijn geloofsgenoten die leefden onder de tirannie opgeroepen tot geduld, en tegelijk die leden van de Franse koninklijke familie bij wie hij een zekere hervormingsbereidheid bevroedde aangesproken op hun verantwoordelijkheid. Zij waren het die in zijn vaderland de noodzakelijke omkeer dienden te bewerken. En het resultaat zou dan zijn dat de allerchristelijkste vorst, niet langer rooms maar gereformeerd, de ware religie voor al zijn onderdanen invoerde. Calvijn was echt het type Fransman dat de eenheidsstaat aanhing, verbonden door een eenheidsideologie: sinds ruim een eeuw is dat het *laïcisme*, zoals we weten, als hij zijn zin had gekregen was het in de tweede helft van de zestiende eeuw het

hugenotisme geworden. Opmerkelijk genoeg trouwens dachten voornamelijk leiders van de hugenoten zelf, zoals admiraal De Coligny, daar heel anders over. Zij zagen dat er, mede door de infiltratie van te Genève geschoolde predikanten en ander kader, een krachtige gereformeerde minderheid in Frankrijk groeiende was, die het meest geholpen zou zijn met een erkenning als toegestane religie – al kregen zij dat niet voor elkaar. Het idee van een multiconfessionele staat is op zulke plekken ontstaan – en vervolgens dan ook in de Nederlanden (bij De Coligny's schoonzoon Oranje) of Transsylvanië. Genève, daarin heeft Zweig gelijk, hield lang vast aan het aloude idee van het christelijke keizerschap, dat het de taak was van een christelijke overheid om ketterij te bestrijden, omdat de schending van de waarheid op deze aarde eenvoudig niet te dulden was voor Gods aangezicht. Een man als Michael Servet liet het goddelijke en het menselijke vervloeien, achtte reeds alle poriën van het huidige bestaan door de realiteit van het Godsrijk doortrokken, en dat was voor Calvijn zulk een onvoorstelbare slag jegens alles wat hij zijn gemeente ooit geleerd had – namelijk dat wij actief wachten en duldend hopen op wat *niet* is, en dat wij slechts in hope gered zijn – dat zulk een dwaalleer eenvoudig niet kón bestaan voor Gods aangezicht. Wij kunnen dat niet meer meemaken. Maar dit niet-meemaken slaat wel ook op onszelf terug. Want wat leren wij dan nog met hartstocht, welke ijver verteert ons nog, wat is ons onduldbaar terwijl we het toch dienen te dulden, waar is onze tolerantie werkelijk tolerantia *crucis*, een dragen en dulden met de gekruisigde, de verworpene, de buitengeslotene mée?

II

Tot hier toe hebben we Calvijn pogen te situeren vanuit onze categorieën, zoals die in de afgelopen twee, hoogstens drie eeuwen hun profiel hebben gekregen. Daarnaast plaats ik nu het tekstverband waarin Calvijn zélf zijn gedachten plaatst, en wel in het hoofdstuk 'Het politiek bestuur', dat zowel in 1536 als in 1559 het slot van de Institutie vormde (in de tussenliggende edities niet). Hij heeft in de tussenliggende jaren wel enkele passages ingelast, maar in hoofdzaak is het toch hetzelfde hoofdstuk gebleven. We lopen het nu na – waarbij de cijfers verwijzen naar de paragraafdeling die Calvijn vanaf 1550 heeft aangebracht.

De inzet ligt (1) bij het onderscheid van innerlijk en uiterlijk – in 1559 luidt de titel van het vierde boek: 'de uiterlijke hulpmiddelen, waarmee God ons uitnodigt tot de gemeenschap met Christus en ons in haar houdt' – ofwel: gerichtheid op het eeuwig leven en gerichtheid op dít leven, hemelse en aardse gerechtigheid, ziel en lichaam. Er zijn liederen, die dermate op het toekomstige leven gericht zijn dat ze rechtspraak, wetten, overheid in dít, voorbijgaande, bestaan voor een christen niet van toepassing achter en verlangen dat 'de ganse aarde door hervorming een nieuw gezicht verkrijgt' (de liederen die in 1534 in Münster het hemelse Jeruzalem zagen neerdalen, en die Frans I in zijn Mémoire van 1535 aan de protestantse vorsten van Duitsland graag, maar volgens Calvijn ten onrechte, identificeert met de 'luthériens' die hij te Parijs vervolgt). Hun grondfout ligt erin, dat ze de vrijheid in Christus onmiddellijk omzetten in een vrijheid, die geen enkele koning of meester boven zich erkent, en dat zij de gehele wereld direct een nieuwe aanblik willen zien nemen. Calvijn noemt dit – in overeenstemming met het artikel 17 van de Augsburgse Confessie – *judaica vanitas*, Joodse ijdelheid. Zo zal hij het in 1539 ook zeggen in zijn hoofdstuk over de verhouding van Oude en Nieuwe Testament: het Oude kan alleen gered worden als slaande op in substantie hetzelfde verbond als het Nieuwe, wanneer het geestelijk gelezen wordt, wanneer Kanaän duidt op een hemelse toestand stráks, niet als het met de Joden samen als belofte van een aards koninkrijk wordt opgevat. En voorts sluit hij zich aan bij Paulus, bij wie het einde van de slavernij der Wet geenszins impliceert dat vrijheid zich niet zou kunnen uiten in een feitelijke gestalte van dienstbaarheid. Noodzakelijk is (heet het scholastisch) de distinctie tussen het komende en het aardse Rijk: dat is Calvijn met zijn opponenten *eens* (2). Maar

welke consequentie dient daaruit getrokken te worden? Soms deze, dat het ‘gestorven zijn aan de elementen van deze wereld en overgezet zijn in het Godsrijk’ ons onverschillig maakt jegens de wereld die van Christus uit ons verleden vormt, ons daaraan voorbij doet leven? Nee. Om te beginnen vangt het innerlijke rijk van God nu al onder ons aan, is de levensheiliging betrokken op de toekomstige verheerlijking, en vervolgens is het voor de uiterlijke bescherming van deze innerlijke vernieuwing niet zonder belang dat er een *ordinatio civilis* is, die mensen helpt zich met elkaar te verzoenen en gemeenschappelijke vrede en rust te hoeden en te beschermen. Juist omdat wij hevig verlangen naar het hemelse vaderland beseffen wij, dat wij verre daarvan zijn, allesbehalve volmaakt, vreemdeling op aarde, en juist omwille van die vreemdelingschap behoeven wij enige rust en vrede hier in den vreemde. Calvijn hier van *humanitas* (menslievendheid, sociale betrokkenheid), en hij bedoelt tegelijk het kenmerk van dit leven als vreemdeling, mens zijn als ver van huis zijn én de minimale orde, die mensen elkaar moeten gunnen. Om te voorkomen (3), dat louter geweld heerst in dit ondermaanse – en dit geweld gaat heersen, als men denkt dat het tegenwoordige leven nu al (en langs de weg van ‘barbaarse’ methoden) zou kunnen worden uitgeblust, is enige orde even noodzakelijk als brood, water, zon en lucht. Dit is de *dignitas*, de waardigheid van het publiek gezag, dat a. een openbare gestalte van religie mogelijk is en b. tussen mensen menselijkheid bestaat – en dus bijvoorbeeld eerlijke handel gedijen kan, ‘ieder het zijne’ ongestoord kan behouden en dus ordeverstoring wordt vermeden. Calvijns motief is hier niet in dat van een conservatieve, staatsgetrouwe burgerman. Of politiek meer progressief of meer conservatief van aard is, om het wat anachronistisch te zeggen, is hier niet allereerst in het geding. Evenmin biedt hij een religieuze fundering van de staat – die altijd mythisch van aard is geweest. Wel behandelt hij de theologische vraag naar de consequenties uit de op het op ons toekomstige rijk gerichte christelijke verkondiging. Haalt deze verkondiging ons geheel uit onze huidige lichamelijk-collectieve gesitueerdheid weg, of gaat het erom haar in deze geconditioneerdheid vol te houden?

Tot zover de algemene beschouwingen aan het begin. De uitwerking heeft Calvijn zelf in drieën gedeeld.

Onderdeel I (de sectiones 4-13) behandelt de functie (dat is: de roeping, het ambt en de bevoegdheid) van de magistraat. Aan het begin (4) staat de verwonderde vaststelling, dat de Schrift hóóg van gezagsdragers opgeeft. Ze worden zelfs *elohim*, goden genoemd (Ps. 82 – door Jezus in Joh. 10:35 aangehaald). Vorsten zijn Gods dienaren, ja zijn plaatsvervangers in Israëel, maar blijkens Romeinen 13 niet alleen daar. Gods *providentia* is hier aan het werk, krachtens een heilige verordening, en het ambt van magistraat behoort daarom tot het meest eervolle wat een mens op aarde overkomen kan. [Wie hen verwerpt en *anarchia* wil invoeren, zegt een invoering uit 1559 (5), verwerpt dan ook God zelf en voert het leven terug naar de dagen dat ‘er geen koning was in Israëel’. ‘Voedsterheren’ van Gods kinderen heten zij bij Jesaja (49:23), en wie niet door hen gevoed wenst te worden zal ook geen stil en gerust leven kunnen leiden. ‘Kust dan de zoon’, de koningszoon, staat er niet voor niets in Psalm 2]. Altijd dient een christen voor zichzelf te overwegen, of wie de magistraat lastert, daarmee in feite ook niet God zelf lastert (7) – en ‘God’, dat is voor Calvijn toch altijd wel: de God van Israëel, die zich onderscheidt van de goden. Het woord ‘de koningen der volkeren oefenen geweld... zo zij het onder u niet’ van Jezus (Luc. 22:25) is daartegen geen argument: het zegt alleen, dat het binnen de gemeente anders toegaat dan in het gemenebest, en daar is nu juist de hele redenering met haar tweeslag van innerlijke en uiterlijke ordening op gebaseerd.

Wat hebben we hier gehoord? Toch een onverbetterlijke staatsverheerlijking, een conservatieve lofzang op het bestaande? Is Groen van Prinsterer de legitieme uitlegger van Calvijn: tegen de revolutie het evangelie? Ik waarschuw. Calvijn had niet altijd al een staatsgetrouw standpunt, om dan de daarbij behorende theologie te zoeken. Zijn verwondering

over de woorden van de Schrift is niet gespeeld. Hij beluistert de schriften en vindt daar het vermaan: als je op God wilt letten, zie dan eerst eens op hen die dikwijls in het bijzonder zijn dienaren heten. Hij *komt*, maar het door hem beloofde is in de tegenwoordige tijd verborgen, let daarom, in alle relativiteit en illusieloosheid, eens op dat waarin hij iets van het huidige instandhoudt met het oog op het komende. Het mag voor mijn opstandige, door de christelijke vrijheidsprediking aangestoken tijdgenoten niet het eerste zijn waar ze op komen, maar misschien is bij zorgvuldig schrift lezen dit toch wel het eerste, waar we op moeten komen, lijkt hij te betogen.

Sectio 8, door mij al eerder aangestipt, is een excurs over de antieke vraag naar de rechte staatsvorm: monarchie, aristocratie, democratie. Zwingli is republikein van nature. De Fransman Calvijn kan dat minder zijn. Ondanks, of misschien juist wel vanwege het geding dat hij met Frans I te voeren heeft, stelt hij: in de Schrift behaagt het Gode vaak, koningen over ons aan te stellen, en als we onder zulk een bewind gesteld zijn hebben we ook daarin een zin te vinden. Let wel: nooit de zin van de monarchie als zodanig. De renaissancevorst Frans I belichaamde een vroege vorm van het absolutisme van de latere koningen als Lodewijk XIVen daar moet de reformator niets van hebben. De staat is niet in zichzelf gefundeerd. ‘Bij de gratie Gods’ wil zeggen: ónder God (Rom. 13:1), en wil zeggen: wij moeten speuren, wat Gód met deze koning wil. Zijn eigen programma en zijn eigen aanspraken zijn in feite theologisch irrelevant, waarschijnlijk zelfs een signaal dat deze knecht Gods geen knecht wil zijn, terwijl dat toch juist zijn glorie uitmaakt. Hierop sluit in sectio 9 een korte vorstenspiegel aan. Vooral de thora is hier leerzaam (Dt. 17). Zij moeten zuiver oordelen, geen paarden uit Egypte laten komen, eerlijke getuigenissen respecteren, het goede belonen en het kwade straffen. Doen ze dit niet, dan ondermijnen ze de grondslag van *de res publica*. Calvijn is ongetwijfeld moralist, al is hij het hier ‘im Nebenamt’.

Dan volgen drie voorbeelden: kwesties, die blijkbaar in het Parijs van de jaren dertig tussen dopersen en luthériens in het bijzonder in het geding waren.

a. Sluit het gebod ‘gij zult niet moorden’ in feite niet uit, dat de overheid het recht zou hebben om bloed van misdadigers te vergieten? Nee, zegt de Institutie. De Heer gaf de magistraat een zwaard in de handen in de schriften voltrekken genoeg van zijn dienaren een doodsoordeel over de goddelozen, inclusief de kettters. Aan de orde is hier niet een fundering van het strafrecht, bijvoorbeeld (sinds de Franse revolutie bijzonder populair) in de noodzaak tot bescherming van de maatschappij. Ook eigenlijk niet een fundering van de doodstraf. Eerder gaat het om de verhouding van het laatste oordeel tot het oordeel in deze wereldtijd. Iets van weerspiegeling moet er zijn. Hardvochtigheid wordt niet bepleit, *clementia* is aan te raden, maar een vorst die door de vingers ziet kan er daarmee blijk van geven de uiteindelijke gerechtigheid Góds niet te kennen;

b. De koning voert oorlog (11-12) – Frans I had er een bijzonder handje van. Mag hij dat? Ja, zegt Calvijn, als het erom gaat te voorkomen dat een wettig regime omslaat in wetteloosheid of als anderen zich als rovers werpen op een gemenebest. Zeker geldt ook hier: om een legitimering van oorlogsvoering gaat het nauwelijks, zeker niet om een religieuze legitimering. Te vaak heeft Calvijn zich daarvoor over de oorlogen in zijn levensdagen beklagd, in te schelle kleuren de verschrikkingen ervan uitgetekend (bijvoorbeeld in de jaren zestig in zijn late preken over de boeken Samuël, als de burgeroorlogen in Frankrijk tot zijn ontzetting zijn uitgebroken). Maar de oorlogen zijn er wel een duidelijk teken van, dat wij niet in het rijk Gods leven en dat het zaak is, ook in dit tijdperk van het *nondum*, nog niet, van het *quo usque, domine?*, hoe lang toeft Gij nog, Here?, te volharden en een beetje orde in de wanorde overeind te houden. Dat de geschriften van de apostelen, die over het geestelijke rijk van Christus handelen, van een christelijke oorlogsvoering niet weten is geen argument om te suggereren, dat deze toestand van het ‘nog niet’ voor ons al opgeheven zou zijn;

c. Koningen heffen belasting (13), en wel niet alleen tot nut van het algemeen, maar helaas ook maar al te vaak voor de pronk en rijkdom van hun hofhouding. Hier proef je de minachting voor de levensvoering van Frans I, die Calvijn zeker met zijn doperse landgenoten deelt. Toch trekt hij ook hier een andere conclusie: geen algemene oproep tot belastingweigering aan een volk dat bedonderd wordt, maar een moreel vermaan aan de vorsten, die wel eens mogen bedenken dat ze niet voor zichzelf, maar voor hun volk de cijns vragen en dat sober beheer dus op zijn plaats is. Verkwisting en verspilling zal in Gods oordeel immers op henzelf terugslaan.

Volgt onderdeel II, over de wetten (sectiones 14-16), waarvan je kunt vermoeden dat het Calvijn met zijn humanistisch-juridische scholing in het bijzonder zal interesseren. In elk geval meer dan het Luther deed, voor wie de paulinische vrijheid van de wet als onderdrukkingsstelsel als het ware ook op zijn houding tot alle burgerlijke wetten terugsliep. Calvijn houdt het hier met Cicero [1554: in navolging van Plato]: wetten zijn de *nervi* (zenuwen) ofwel *animae* (zielen) van de *res publica*. Geen overheid zonder wetten, en omgekeerd: geen wetten zonder overheid die ze opstelt, oplegt en zelf onderhoudt. Vanuit het Romeins recht gezien is dus voor Calvijn in feite de vraag ‘kerk en staat’ te smal. Op z’n minst moet je zeggen dat er geen staat is zonder juridisch apparaat (dwingend blijkbaar nog dan het strafuitvoerende, militaire en fiscale apparaat). Daar zijn in de moderne tijd nog heel wat andere apparaten bijgekomen. Ook Mozes wist dit al, zo wordt hier onderstreept. En de eeuwige wil Gods stond ook toen en staat ook nu achter de wetten, zo ongeveer in de zin waarin wij tegenwoordig de ‘mensenrechten’ als de zin en het doel van alle recht voor ogen houden. Maar toch springt de theologische betekenis van de wet niet het meest in het oog. Veeleer gaat het over *constitutio* (hoe komt een wet tot stand?) en *aequitas* (is een wet ‘billijk’? – centraal criterium óók in de wetten die te Genève de nieuwe, kapitalistische economie moeten reguleren). Erg zwaar aangezet klinkt dit niet, en dat lijkt me opzet. Inzettingen en rechten zijn noodzakelijk voor de vormgeving en beveiliging van ons aardse bestaan, maar tot verheerlijking of lofzang lenen ze zich nu ook weer niet bepaald. Je moet de koning wel ‘eren’ (1 Petr. 2:17), maar niet om een of andere hoog religieuze waarde, veeleer omdat hij in dit bestel zo’n nuchtere, recht scheppende en recht bewarende taak vervult. Niet zal Calvijn dan ook, als Luther nog al eens deed, de liefde tegen het recht uitspelen (en het evangelie tegen de wet), maar evenmin zal hij de suggestie wekken alsof recht doen al over de hele linie en altijd als vanzelf een liefdedaad is, al is ze wel in de goddelijke liefde gefundeerd en daarop betrokken.

Onderdeel III tenslotte behandelt de vragen die hier liggen als het ware van onderen naar boven. Werd eerst de magistraat bezien in het daaraan eigen ambt (I), nu wordt gekeken of en in hoeverre een christenmens aan die magistraat gehoorzaam heeft te zijn. Zoals hij bij de overheden vraagt: wat wil God met deze dienaren?, zo vraagt hij hier: wat wil God met onze gehoorzaamheid? ‘Velen menen, dat het ambt van de magistraat onder christenen overbodig is’ en dat de gemeenschap der christenen er dus geen baat bij heeft de magistraat te gehoorzamen, zo zet sectio 17 in (het zij gezegd tegen de doperse geloofsbelijdenis van het convent te Schleithem). Dit uit zich in een principiële onwil, als christenen te participeren aan het voeren van processen. Welnu, van enig exces in deze richting wil ook Calvijn niet weten. Maar absoluut uitsluiten wil hij deze mogelijkheid ook niet. Het gaat er niet om de tegenstander te schaden. Het gaat niet om wraak. Het gaat er al helemaal niet om naar hartelust te procederen. Het gaat er wel om dat de beschadigde partij recht verkrijgt. En waar recht is, wordt toch iets van Gods Rijk weerspiegeld. Dat is in elk geval een mogelijkheid waarmee rekening gehouden moet worden. Let wel: vaak zal er geen recht geschieden. De tegenwoordige praxis maakt aannemelijk, dat het vaker niet dan wel zal geschieden. Ja, als het

geschiedt is het een *wonder*. Maar juist de mogelijkheid van een wonder mag je niet principieel uitsluiten. Waar de dopers dus zeggen: je moet je ervan onthouden, zegt Calvijn vanuit *zijn* toekomstverwachting: je moet je in elk geval niet onthouden. Zie maar naar Paulus, die zich beriep op zijn Romeins burgerschap (18). Met zijn herhaalde evangelische oproep, alles te verdragen en bij het lijden onder onrecht te volharden, achtte de apostel zelf dit blijkbaar niet in strijd: het kan een vorm zijn, het kwade door het goede te overwinnen (Rom. 12:21; 19).

En dan wordt het algemene thema van dit derde onderdeel hernomen, als opmaat tot een laatste gedachtegang. Private personen dienen de magistraat het vereiste respect toe te brengen, in gematigdheid af te zien van het willen doordrukken van eigenbelang, en bij de wens tot verandering langs voorzichtige weg te werk te gaan en de overheidsdienaren de kans te geven zelf als subject van verandering op te treden (23). Op deze wijze zal een christenmens immers geen aanstoot geven en – zo neem ik aan dat verondersteld is – zal er alle ruimte zijn voor zijn eigenlijke taak: het getuigen van Gods rijk naar Gods woord. Maar dan blijkt deze overweging echt een opmaat te zijn, namelijk tot behandeling van de vraag: wat nu, als de feitelijke magistraat een tiran blijkt te wezen? vormen ook dan eerbied en gehoorzaamheid de parolen? (24). Ongetwijfeld is er sprake van een natuurlijke afkeer van de tirannie in alle mensenharten, dat wil Calvijn niet ontkennen. Maar doorslaggevend criterium kan deze toch niet vormen. Lezen we de Schrift, dan worden we ook hier allereerst naar de *voorzienigheid* Gods verwezen. Ook een vorst die de rechte orde verkeert treedt niet op buiten Gods oordeel en ook in hem hebben we allereerst op Góð te zien – alweer: niet op God in het algemeen, maar op de God der profeten (26). Lees maar hoe hoog Daniël over Nebukadnezar kan spreken, en idem Jeremia over Babel als zodanig, of hoe de profeet in 1 Samuël 8 wel waarschuwt voor het koningschap maar tegelijk Israëel ook voorhoudt, dat het er niet onderuit zal kunnen als het eenmaal voor dat koningschap kiest., of hoe David ook de tot tiran geworden Saul tot het einde toe als gezalfde des Heren blijft respecteren. We moeten dus bereid zijn tot het uiterste te gaan – om Gods wil. Nou, en dan denk je het als enigszins opstandige ziel met Calvijn wel helemaal gehad te hebben, en dan slaat in sectio 30 de zaak opeens om. Zo goed als God met een tiran als Nebukadnezar een bedoeling kan hebben, zo goed kan hij ook een ‘richter’ in Israëel verwekken, om recht te zetten wat verkeerd gaat, een efoor tegenover de koningen van Sparta, een volkstribuun tegenover de consuls van de republiek van Rome. Zulk een gestalte kan van godswege de tirannie bedwingen en verdient, juist omdat hij van God komt, eerbied (30-31). Juridisch, zegt men dan, beroept Calvijn zich hier op een recht van de ‘lagere magistraat’, zoals dat al eerder door staatsrechtgeleerden in de latere middeleeuwen was verdedigd en nadien een rol zou spelen in de opstanden van hugenoten, geuzen en puriteinen en tenslotte aan gereformeerde universiteiten te Frankrijk en Duitsland (Herborn) gangbare leer zou worden. Toch zou ik ook hier aan de juridische kant van de zaak niet het laatste gewicht willen geven. Calvijn was nog geen Althusius (al was hij – ik zinspeelde er al op – met zijn anti-absolutisme bepaald ook geen Macchiavelli). Zowel in het schijnbare conservatisme, dat secties lang deze passage over het publiek bestuur lijkt te beheersen, als in het schijnbaar progressief-monarchomachische van de slotparagrafen geeft een theologisch element de doorslag. Eerst vraagt hij: wat wil de Heer met het gegeven gezag voor ons? en nu dan: wat wil de Heer met de gegeven rebel voor ons? Naar beide zijden is de christelijke vrijheid het gezichtspunt, dat aan de hele beschouwing ten grondslag ligt: een christenmens is vrij, de tekenen der tijden te onderkennen en daarin de goddelijke wil en het goddelijk handelen te volgen – dat deze wil in Gods woord ons geopenbaard is, was blijkbaar voor Calvijn geen vraag (‘de Here is de koning der koningen, en als hij zijn heilige mond geopend heeft, moet Hij alleen voor allen en boven allen gehoord worden’, 32). Uiteindelijk gaat het niet om een *politeia*, een quasi-neutrale beschouwing inzake de staat, maar om de houding van een christenmens. Deze, zo eindigt het hoofdstuk, dient God meer te

gehoorzamen dan de mensen (1536: Hand. 4; bedoeld is, corrigeert 1559: Hand. 5:29), liever te lijden dan af te wijken van de *pietas*, en uit het besef duur te zijn gekocht geen slaaf te worden van de slechte begeerten en de goddeloosheid der mensen (1 Kor. 7:23). Christelijke vrijheid betekent: aan geen aardse vorst een laatste gezag toekennen, precies hetzelfde motief dat ook zo uitvoerig kan dienen om deze vorst om Christus' wil te dulden.

Slot

Je ziet Calvijn nogal eens optreden in overzichten met de geschiedenis van het staatsrecht, zowel bij gereformeerde als bij gedeceideerd niet gereformeerde politicologische auteurs. Ik weet eigenlijk niet, wat hij daar te zoeken heeft. Het slot van de Institutie is geheel op het door verwachting gedreven subject gericht: een mens ondervindt tal van machten buiten zich die hij niet begrijpt, en hij stuit ook op een verzet tegen die machten dat hij welbeschouwd evenmin begrijpt. Hoe zal hij nu, door de schriften onderricht en door de Geest met oordeelsvermogen begiftigd, te midden van die machten zijn weg vinden, zonder zich geheel terug te trekken op zijn zelf gekoesterde vrijheidsbesef, maar eraan vasthoudend dat er iets van een 'objectieve rede', een logica in alle onlogica te vinden moet zijn, een betrekking van al het onbegrijpelijke dat er gebeurd op het Godsrijk dat beloofd is?

Geert van Dartel schreef mij in zijn uitnodiging voor vanavond: 'we hopen van het verhaal dat het aangeeft wat de betekenis van Calvijn is met het oog op actuele maatschappelijke en politieke kwesties. Ik hoop dat je daar iets mee kunt. Zo niet dan is Calvijn geschiedenis geworden.' Nu heb ik, in het eerste deel van mijn betoog, Calvijn in hoge mate *gehistoriseerd* en hem maar niet te zeer tot held van onze actuele sociaal-politieke posities willen maken. Maar in de tweede helft heb ik vervolgens aangegeven, dat zijn beschouwingen over het politiek bestuur volgens mij bovenal gaan over de *houding* die een mens kan innemen te midden van de raadsels die de grillige politieke werkelijkheid waarin hij zich bevindt hem opgeven. Kan *die* vraag, ook nog afgezien van het antwoord dat Calvijn erop gegeven heeft, ooit aan actualiteit inboeten?