

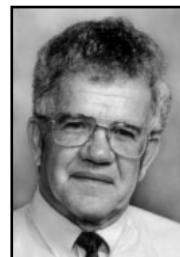
Johannes Calvyn (1509-1564) se visie op die werklikheid: 'n Christelik-filosofiese waardering*

The worldview of John Calvin (1509-1564): A Christian-philosophical appraisal

BJ VAN DER WALT

Skool vir Filosofie, Noordwes-Universiteit, Potchefstroom

Epos: hannah@intekom.co.za



Bennie van der Walt

BENNIE VAN DER WALT studeer aan die (destydse) Potchefstroomse Universiteit vir CHO en die Vrije Universiteit van Amsterdam en behaal die grade Th.B. en D.Phil. (Filosofie). Vanaf 1970 tot 1974 was hy senior lektor in Filosofie aan die Universiteit van Fort Hare, vanaf 1975 tot 1999 direkteur van die Instituut vir die Bevordering van die Calvinisme, later herdoop tot die Instituut vir Reformatoriese Studie, en (vanaf 1980) ook professor in Filosofie. Sedert sy emeritaat (1999) is hy navorsingsgenoot – tans by die Skool vir Filosofie op die Potchefstroomkampus van die Noordwes-Universiteit. Deesdae skryf hy heelwat artikels vir geakkrediteerde tydskrifte in Afrikaans en publiseer ook gereeld monografieë in Engels. Van sy geskrifte is ook vertaal in onder andere Hongaars, Nederlands, Koreaans, Spaans, Portugees, Xhosa en Tswana. Hy het twee eregrade van instellings in Korea en Hongarye ontvang.

BENNIE VAN DER WALT studied at the Potchefstroom University for Christian Higher Education and at the Free University of Amsterdam and obtained the Th.B.(Theology) and D.Phil. (Philosophy) degrees. From 1970 to 1974 he was senior lecturer in Philosophy at the University of Fort Hare; from 1975 to 1999 he was director of the Institute for Reformational Studies and also (from 1980) professor in Philosophy at the Potchefstroom University for Christian Higher Education. After his retirement (1999) he was appointed as research fellow of the School of Philosophy at the North-West University (Potchefstroom Campus). He has written many books and articles in refereed journals. Some of his writings were translated into the English, Dutch, Hungarian, Korean, Spanish, Portuguese, Xhosa and Tswana languages. He received two honorary degrees from institutions in Korea and Hungary.

* Aangesien daar min vanuit veral Christelik-filosofiese hoek oor Calvyn se denke geskryf is, het die gasredakteur van hierdie uitgawe van *TGW* my versoek om hierdie breë oorsig oor Calvyn se werklikheidsvisie op te volg (vgl. later in hierdie nommer) met 'n toespitsing op die hervormer se mensvisie.

ABSTRACT***The worldview of John Calvin (1509-1564): A Christian-philosophical appraisal***

This Christian philosophical investigation of his worldview according to the final edition of his Institutes (1559) is presented in commemoration of the birth of the Reformer of Geneva 500 years ago. The essay develops through the following stages.

The introductory part firstly settles the debate on whether Calvin was primarily a Christian theologian or a philosopher. Calvin himself called his Institutes a “Christian philosophy” (philosophia Christiana) which, in contemporary terminology could be described as a (pre-scientific) Christian worldview. Secondly, the introduction indicates the method according to which Calvin’s worldview will be analysed. It is done according to the only existing Christian philosophical historiographical method, viz. the problem-historical method, developed by the Dutch philosopher, prof. D.H.Th. Vollenhoven (2005a & 2005b) and afterwards further explained by his followers (cf. Bril, 2005 and Bril & Boonstra, 2000).

The first main section indicates the failures of different efforts (mainly by theologians) to find a central idea governing Calvin’s “system”. Calvin research provides enough evidence today that there is no single “key” to unlock the door to Calvin’s thinking. Not only one central dogma or principle, but many “keys” or biblical themes can be regarded as cornerstones of his so-called theology. This fact underlines the need for a broader Christian philosophical approach.

The rest of the essay first investigates Calvin’s view of reality (or his ontology) and briefly summarises his view on the human being. Next, the implications of his dichotomist anthropology and his distinction between an earthly and a heavenly kingdom for his view on societal life are explained. The following section discusses his epistemology and his view on the relationship between reason and faith, philosophy and theology.

The results of this article can briefly be summarised as follows:

The religious direction (or trend) of Calvin’s worldview was his sincere desire to obey only God, his Word and his will. He therefore rejected the synthetic mentality of the early Church Fathers and Medieval thinkers who tried to achieve a compromise between the Bible and pre-Christian Greek and Roman philosophies.

However, in his analysis of the structures of creation (his type of philosophy) Calvin did not succeed in fully realising his biblical normative approach. According to the problem-historical method, his type of worldview or “Christian philosophy” can be characterised in the following way:

- *Calvin was not a mythologising or cosmogono-cosmological thinker. To the degree that he was still thinking synthetically, he can be called a purely cosmological thinker. However, as a biblical thinker he did not exclude God from his thinking, and also disliked any speculation about God which pretends to know more about God than Scripture reveals.*
- *Calvin rejected individualism as well as universalism and accepted a partially universalistic viewpoint, probably combined with a modified macro-microcosmos theory. (I indicate it as “modified”, because the macro-microcosmos theory usually does not appear among purely cosmological partially universalistic thinkers like Calvin, but with cosmogono-cosmological thinkers adhering to a horizontal type of partial universalism.)*
- *Calvin rejected monism (the idea that reality was an original unity) and adhered to a dualistic ontology. According to him reality consists of a transcendent part, viz. God*

and a non-transcendent part, viz. creation. Neither monism nor dualism is, however, in harmony with the Scriptures. Monism can only be true if we erase the distinction between God and creation. Dualism proposes two ultimate sources of reality, whereas the Bible teaches God as the one Origin of everything that exists.

- Calvin's view of the human being follows his ontological dualism: he proposed a clearly dichotomist anthropology of body and soul/spirit as two separate entities.
- As a consequence of his anthropological dualism, Calvin distinguished between two worlds, governments or kingdoms in created reality (the non-transcendent world): an earthly and a heavenly. Sometimes it seems as if Calvin reverted to the Medieval scholastic dualism of nature and supernatural grace or perhaps Luther's doctrine of two kingdoms. In other instances, however, Calvin succeeded in freeing his thinking from this unbiblical idea, enabling him to proclaim the biblical view that God should be served in all domains of life and not only in the spiritual realm.
- In the light of the fact that Calvin emphasised illumination together with other Platonic ideas, he probably favoured an inconsistent empiristic epistemology which does not limit the acquisition of knowledge (as was the case with consistent empirists) to the visible world.
- While, according to the Thomistic tradition, reason should precede faith (intellego ut credam), Calvin clearly followed the Augustinian option according to which reason should follow faith (credo ut intellegam) and can therefore only confirm what has already been accepted in faith.
- Calvin did not provide a systematic technical description of and division between theology and philosophy. He himself calls his Institutes a Christian doctrine of faith or a Christian philosophy. The requirements for his philosophia Christiana – still valid today – are the following: (1) It should reject the idea of an autonomous reason. (2) It should be obedient to the will of God, revealed in his natural laws and in the Scriptures. (3) It requires a total renewal of the mind (Romans 12:2; Ephesians 4:23), guided by the Holy Spirit. (4) It should be practised in deep humility. This humilitas is firstly a radical humility before God, far more radical than ordinary humbleness. It is the opposite of human pride and self-conceit, relinquishing all presumption and self-importance. Secondly, such humility also includes the willingness to learn – without becoming a captive of their ideas – from pre-Christian philosophies.

As a summa summarum I agree with the remark of a contemporary Reformational philosopher. He writes that, in spite of Calvin's entanglement with pre-Christian philosophies, the advances he made in comparison with both predecessors and contemporaries have to be admired. We could not expect more from a fallible human being. But at the same time it would be a serious indictment on us, his successors, if we did not learn from him to develop a radically critical attitude and method in our philosophy and scholarship in general.

KEY CONCEPTS: Reformation (16th century,) John Calvin (1509-1564), *Institutes of the Christian Religion* (1559), Philosophy (Christian), theology, view of reality (ontology), dualism, idea of God, creational ordinances, natural law, partial universalism, macro-microcosmos theory, dichotomy (anthropological), semi-mysticism, two realm doctrine (nature and grace), inconsistent empirism, autonomy (of reason), faith and reason (relationship), Platonism, Stoicism.

TREFWOORDE: Reformasie (16e eeu), Johannes Calvyn (1509-1564), *Institusie van die Christelike godsdiens* (1559), teologie, werklikheidsvisie (ontologie), dualisme, Godsidee, skeppingsordeninge, natuurwet, parsieële universalisme, makro-mikrokosmosteorie, digotomie (antropologiese), semi-mistiek, tweeterreineleer (natuur en genade), inkonsekwente empirisme, outonomie (van die rede), geloof en wete (hulle verhouding), Platonisme, Stoïsisme

OPSOMMING

Om die geboorte van die Reformator van Genève, 500 jaar gelede, te herdenk word hierdie Christelik-filosofiese waardering van sy lewensvisie (volgens die finale uitgawe van sy *Institusie* van 1559) aangebied. Die ondersoek ontwikkel soos volg: (1) Die inleiding verduidelik die onderwerp en aard van hierdie ondersoek asook die metode waarvolgens dit gedoen word. (2) In die tweede afdeling word aangetoon dat die pogings om na 'n sentrale, leidende gedagte by Calvyn te soek nie geslaag het nie en ook te eng is. Die breëre aanpak van 'n Christelik-filosofiese analise hou meer belofte in om Calvyn se lewensvisie te verstaan. (3) Die derde afdeling ondersoek en evalueer Calvyn se ontologie (sy visie op God, sy wette en sy skepping) en gee ook sy mensbeskouing kortliks weer. (4) Vervolgens word ondersoek wat die implikasies van sy digotomistiese mensvisie en sy onderskeid tussen twee ryke ('n hemelse en aardse) is vir sy visie op die samelewing. (5) Hierna word Calvyn se kenteorie en sy visie op die verhouding tussen geloof en wete, teologie en filosofie ondersoek. (6) In 'n afsluitende gedeelte sal die resultate kortliks saamgevat word.

1. INLEIDING: 'N ORIËNTASIE TEN OPSIGTE VAN CALVYNNAVORSING

Ter inleiding word antwoorde op die volgende gegee: (1) Waaroor hierdie ondersoek sal handel; (2) hoe belangrik Calvyn se denke is; (3) of hy primêr 'n teoloog was; (4) of daar – na 500 jaar – nog iets nuuts oor sy “teologie” gesê kan word; (5) twee moontlike benaderings tot Calvyn se denke; (6) volgens watter metode sy intellektuele nalatenskap die beste filosofies geanaliseer kan word, en (7) hoe hierdie studie beperk sal word.

1.1 Die onderwerp van die ondersoek

Soos die titel aandui, handel hierdie artikel oor Calvyn se werklikheidsvisie. Met “werklikheidsvisie” word nie alleen die *aardse* werklikheid bedoel nie, want as Bybelgetroue denker skei Calvyn nooit sy visie op die skepping van die verhouding tot die Skepper nie. Hy sien 'n onverbreeklike band tussen (1) *God* wat (2) sy *wette* vir (3) die *skepping* laat geld.

Behalwe Calvyn se ontologie (werklikheidsvisie) is sy antropologie (mensvisie) baie belangrik. Dit weerspieël enersyds sy werklikheidsvisie en andersyds beïnvloed dit sy kyk op die samelewing, sy kenteorie asook hoe hy die verhouding tussen geloof en denke sien. Aangesien ek reeds vroeër sy antropologie behandel het (vgl. Van der Walt, 1983) en daar gelyktydig met hierdie artikel weer 'n bydrae oor sy mensbeskouing verskyn, sal dit hier alleen saamgevat word.

1.2 Hoe belangrik Calvyn is

Min mense word na 500 jaar nog onthou. Nog minder mense se geboorte 'n halwe millennium gelede word vandag nog nasionaal en internasionaal herdenk. Calvyn is een van dié uitsonderlike mense.

Calvyn was egter – soos ons almal – ’n feilbare mens en ’n kind van sy tyd. Daarom moet sy groot bydrae *erken* word, maar mag dit nooit *oorskat* word nie. Hy het inderdaad ’n groot stap vooruit gemaak om die Skrif beter te verstaan (vgl. bv. Neuser, 1994:41-71), maar is in sy lees van die Bybel tog ook deur die onbybelse filosofiese gedagtes van sy tyd beïnvloed (vgl. bv. Van der Walt, 2008a).

Calvyn was myns insiens nie krities genoeg teenoor die voorchristelike denkwêreld nie. Hoewel hy nie doelbewus ’n sintese tussen sy Christelike geloof en die Antieke denke voorgestaan het nie, maak hy tog van hulle insigte gebruik en modifiseer dit dikwels om by sy Christelike denke in te pas. Omdat die Griekse, Hellenistiese en Romeinse denkers egter nie religieus neutraal gedink het nie, lei dit tot spannings en botsings met Calvyn se eie diepste religieuse oortuigings – dit lei tot ’n grondliggende gespletenheid wat telkens in sy denke na vore kom.

1.3 Was Calvyn primêr ’n teoloog of dalk ’n filosoof?

Daar bestaan ’n lang en hardnekkige tradisie dat Calvyn in die eerste plek ’n teoloog was en dus primêr deur teoloë bestudeer moet word. Dit is ’n algemene misverstand en blyk byvoorbeeld duidelik as ’n mens deur die Acta van die Internasionale Calvynkongresse (bv. Neuser, 1976, 1980, 1984 en 1994) asook ’n resente publikasie soos dié van Selderhuis (2008) blaai. Reeds in 1949 was daar egter al ’n debat of Calvyn nie dalk eerder ’n filosoof was nie (vgl. Henry, 1949; Le Coq, 1949 en Stoker, 1949).

Behalwe om Calvyn te kanoniseer, bestaan daar dus ook die misvatting dat sy *Institutio Christianae Religionis* (as *ICR* afgetekort) ’n teologiese werk sou wees. Soos nog later sal blyk (vgl. 5.3.3 hieronder), het Calvyn nóg homself as teoloog beskou, nóg die *ICR* as ’n soort *Summa Theologiae*. Hy noem dit ’n “Christelike filosofie” (*Philosophia Christiana*) en bedoel daarmee ongeveer wat ons vandag ’n Christelike lewensvisie (werklikheidsbeskouing) sou noem. Klapwijk (1991:127, 128) merk tereg op dat Calvyn nie ’n filosoof in die professionele sin van die woord was nie en hy ook nie akademiese teologiese werke geskryf het nie, omdat hy in die eerste plek ’n hervormer van die kerk was.

1.4 Kan daar vandag nog iets nuuts oor Calvyn se denke bygedra word?

In die lig van die letterlik duisende boeke en artikels oor Calvyn is ’n legitieme vraag of Calvyn nie reeds heeltemal “leeggemyn” is nie. Behalwe die talle biografieë en vertalings van sy eie geskrifte, bestaan ’n magdom geskrifte wat vanuit verskillende hoeke sy hele oeuvre bekijk het.

Slegs enkele geskrifte op my boekrak oor Calvyn toon al aan dat hulle sy hele lewensgang bestryk: Vanaf sy eerste geskrif oor Seneca (vgl. Hugo, 1957), sy vroeëre denke tot by die eerste (1536) uitgawe van die *ICR* (vgl. bv. Ganoczy, 1987) tot by die finale edisie (1559). Dit dek verder sy gebruik van die klassieke, Grieks-Romeinse filosofie (vgl. bv. Partee, 1977); sy plek binne die Reformasie as geheel (vgl. McGrath, 1988) en verhouding tot die ander vroeëre en latere reformatore; sy verskillende geskrifte (die meer sistematiese, sy kategismus, Bybelkommentare, briewe, ens.); sy metode van Bybelverklaring; die talle fasette van sy kerklike werk (bv. Duffield, 1966); sy sosiale visie (bv. Graham, 1978); sy persoonlikheid (bv. Bouwsma, 1988) en nog baie meer. (Vir ’n algemene oorsig oor tendense in Calvynnavorsing tussen 1980-1990, vgl; Neuser, 1994:91-112.) Verskillende gedrukte bibliografieë (bv. Kempff, 1975 en De Klerk, 1979-1995) asook gegewens op die internet laat ’n mens steier voor ’n massa materiaal. Dit laat die vraag ontstaan of ’n mens tans (2009) nog enige nuwe bydrae oor Calvyn kan lewer.

My indruk is dat daar tog nog leemtes bestaan. Een daarvan is dat (a.g.v. die bogenoemde klem op Calvyn se “teologie”) daar relatief min filosofies oor hom geskryf is. Dit geld ook van navorsing uit ’n spesifieke *Christelik*-filosofiese hoek. ’n Mens kry verder die indruk (vgl. 4.1 hieronder vir voorbeelde) dat Reformatoriese filosowe (vroeër “Calvinistiese” denkers genoem) om verstaanbare redes – hulle wou hulle Geneefse vader nie te na kom nie, sodat hulle hul op hom kon beroep – dikwels nie krities genoeg teenoor Calvyn se denke was nie.

1.5 Twee benaderingswyses

Hierdie ondersoek wil dus vanuit ’n Christelik-filosofiese oortuigingsraamwerk Calvyn se werklikheidsvisie opnuut bekyk en moontlik ’n meer gebalanseerde resultaat bereik. Aan die een kant wil dit sy denke nie, soos sekulêre filosowe dikwels doen, afkraak nie. Aan die ander kant wil dit nie, soos sy Christelike navolgers geneig is om te doen, die leemtes daarin wegpraat nie. My benadering verskil dus van dié van byvoorbeeld Klapwijk (1991:128) wat syne soos volg saamvat: “I proceed on the assumption that the ‘real Calvin’ is not met within reiterations he made for convenience of current views among his contemporaries, but rather in the new and non-conformist insights by which he on crucial points turned against the prevalent notions of the day... picturing Calvin as striking out a new path”.

Sowel my aanpak (met hoofsaaklik die klem op Bybelsvreemde reste by Calvyn) as dié van Klapwijk (met die klem op sy nuwe, Bybelsgetroue denke) is regverdigbaar en behoort mekaar aan te vul.

1.6 Hoe Calvyn se denke filosofies getipeer sal word

Die metode waarvan hier gebruik gemaak word, is die enigste werklik Christelike filosofiese historiografie. Dit is die probleem-historiese metode deur D.H.Th. Vollenhoven (2005a en 2005b vir Engelse weergawe) ontwerp en na hom verder uitgewerk en toegepas (vgl. Bril, 2005).

Vollenhoven self het Calvyn se denke (heel waarskynlik uit piëteit teenoor hierdie vader van die Reformatoriese denke) nooit volgens sy metode getipeer nie. Hy het wel aangetoon (vgl. bv. Vollenhoven, 1933) dat Calvyn antisinteties gedink het. Calvyn se diepste bedoeling was om met die Middeleeuse sintesedenke, wat die Christelike met die pagane Grieks-Romeinse denke vermeng het, te breek en alleen in gehoorsaamheid aan God se Woord te dink. Na aanleiding van wat Van der Walt (1974:339-528) en andere oor Calvyn geskryf het, het Bril en Boonstra (2000:282-284) wel probeer om Calvyn volgens Vollenhoven se *Schematische Kaarten* te tipeer. Van hierdie insigte word ook hier gebruik gemaak.

1.7 Beperking tot die “Institusie”

Aangesien die finale uitgawe van die *ICR* (1559) as Calvyn se sistematiese hoofwerk beskou word, word in hierdie ondersoek daarop toegespits. Deur (waar beskikbaar) na sekondêre bronne te verwys, sal ook in gesprek getree word met latere denkers se interpretasie en evaluering van Calvyn se denke.

Die aanhalings uit die *ICR* is my eie vertaling uit die oorspronklike Latyn van sy *Opera Selecta* (vgl. Calvini, 1967, 1968, 1962). Die leser wat Calvyn se *ICR* graag in Afrikaans wil lees, kan daarvoor die vertaling van Simpson (vgl. Calvyn, 1984-1992) raadpleeg en vir ’n Engelse weergawe kan Beveridge se vertaling, wat onlangs herdruk is (vgl. Calvyn, 2008), gebruik word. Vir iemand wat iets meer oor Calvyn se lewe wil weet, word Parker (2007) aanbeveel. By enkele

van die belangrikste sitate sal die oorspronklike Latyn vir kontrole in voetnote weergegee word. Die plekaanduidings geskied soos volg: Die betrokke boek van die *ICR* word met 'n Romeinse syfer aangedui, terwyl die hoofstukke en paragrawe daarna met Arabiese syfers aangetoon word (bv. III, 2, 8).

Hiermee is die belangrikste agtergrondvrae beantwoord en kan die behandeling van Calvyn se werklikheidsvisie 'n aanvang neem.

2. DIE SOEKE NA 'N SENTRALE GEDAGTE BY CALVYN

Ter inleiding op Calvyn se denke word kortliks gelet op die pogings om 'n sentrale gedagte of leidende motief by hom op te spoor. Verskillende navorsers het reeds soiets probeer. Daaromheen sou Calvyn se ander idees dan soos blare rondom die kern van 'n blom vertoon. Diegene wat dit moeilik gevind het om slegs een prinsipe te vind, wat aan die hele sisteem van Calvyn ten grondslag sou lê, het in die voorstelling van twee pole of brandpunte 'n oplossing probeer soek. Ander weer wou die karakteristieke van sy "teologie" nie in die feit soek dat dit deur een sentrale dogma beheers word nie, maar in die besondere vormgewing daarvan.

2.1 Probleme met 'n sentrale gedagte

Die volgende probleme bestaan egter by so 'n metode:

- Die eerste probleem is dat Calvynstudie tot dusver feitlik uitsluitlik deur teoloë gedoen is, wat wel interessante gegewens aan die lig gebring het, maar nie altyd filosofies relevant is nie.
- 'n Tweede probleem is dat dit ook reeds duidelik geword het dat dit verkeerd kan wees om na 'n sentrale, allesbeheersende uitgangspunt by Calvyn te soek. Wendel (1963:27) sê byvoorbeeld: "It would be better, we think, to confess that Calvin's is not a closed system elaborated around a central idea, but that he draws together, one after another, a whole series of Biblical ideas..."

So ook McNeill (1970:201): "It is not so easy to say with confidence precisely where his thought has its center or what he would have us regard as its dominant theme... Not thinking that we should ask questions of this sort, Calvin did not answer them." (Op p. 102 toon McNeill dan aan hoe die beklemtoning van een bepaalde gedagte by Calvyn tot allerlei moeilikhede lei.)

Veral as sommige beweer "Calvin was a logical thinker. He emphasized system. He was convinced that there must be one central truth in the Bible, one basic principle..." (Bratt, 1958:460), word die gevaar groot dat Calvyn in 'n voorafbepaalde skema ingedwing word – tensy duidelik aangetoon kan word dat Calvyn wel 'n sentrale beginsel gehuldig het.

- 'n Derde probleem is dat die sg. formatiewe of kiembeginsel by Calvyn soms gesoek word in dit waarin hy van byvoorbeeld Luther verskil het. Volgens vele sou Luther meer soteriologies geïnteresseerd gewees het, terwyl dit vir Calvyn weer om die eer van God sou gaan. 'n Voorbeeld hiervan is die volgende uitspraak van Warfield (s.a. 11, 12):

Lutheranism, sprung from the throes of a guilt-burdened soul seeking peace with God, finds peace in faith, and stops right there. It is so absorbed in rejoicing in the blessings which flow from faith that it refuses or neglects to inquire whence faith itself flows. It thus loses itself in a sort of divine euthumia, and knows, and will know nothing beyond the peace of the justified soul. Calvinism asks with the same eagerness as Lutheranism the great question:

‘What shall I do to be saved?’ and answers it precisely as Lutheranism answers it. But it cannot stop there. The deeper question presses upon it, ‘Whence this faith by which I am justified?’ And the deeper response suffused all the chambers of the soul with praise, ‘From the free gift of God alone, to the praise of the glory of His grace’.

2.2 Verskillende voorstelle

Ten spyte van die probleme word tog die volgende formuleringe van die sogenaamde grondgedagte van Calvyn genoem soos deur verskillende ondersoekers reeds na vore gebring: (1) die soewereiniteit van God, (2) die eer van God (vgl. bv. De Kroon, 1963 en Waterink, s.a.: 25, 36), (3) die goddelikheid van Christus, (4) uitverkiesing, (5) regverdigmaking deur die geloof alleen, (6) predestinasie, (7) eskatologie, (8) God en mens en hulle verhouding tot mekaar (Reuter, 1963:208), (9) skepping, sondeval en verlossing – dit nog afgesien van (10) twee polêre grondgegewens wat deur sommiges as die essensie van Calvyn se denke beskou word (bv. die eer van God en vrede van die gewete).

Soos reeds gesê, het navorsers die afgelope tyd al meer en meer skepties begin staan teenoor die verskillende pogings om Calvyn se denkwerk te sistematiseer volgens een of meer prinsipes van waaruit sy hele oeuvre dan verstaanbaar sou word. Die enkele voorbeelde wat hierbo vermeld is, toon aan tot watter uiteenlopende resultate so ’n aanpak aanleiding gee. Die inlees van die eie vooropgesette skema en die indwing van Calvyn daarin is inderdaad ’n wesentlike gevaar.

Van al hierdie hipoteses word nogtans kortliks aan twee van bogenoemde voorstelle, naamlik skepping, sondeval en verlossing as grondmotief by Calvyn (vgl. bv. Runia, 1970:36-40 en Venter, s.a.: 86) en die eer van God aandag gegee.

2.3 Skepping, sondeval en verlossing

Skepping, sondeval en verlossing pas binne die louter kosmologiese Christelike denke, wat die betekenis van die Woord van God tot die kosmos vereng. God se Woord openbaar egter nie net die skepping, sondeval en verlossing van die kosmos nie, maar ook belangrike dinge aangaande God self asook sy wet. Die studie van die *ICR* van Calvyn het nie die indruk geskep dat hy op louter-kosmologiese wyse die Skriflig alleen tot die kosmologie wou beperk nie.

2.4 Die absolute soewereiniteit van God

Myns insiens is die idee van die absolute soewereiniteit van God en die mens se taak om in alles aan die soewereine God die eer te bring, die beste tipering wat dusver van die *religieuse rigting* van Calvyn se denke gegee is. Daar moet egter nagegaan word of hy hierdie hoë ideaal ook *struktureel* konsekwent uitgewerk het.

3. CALVYN SE WERKLIKHEIDSVISIE

Voordat Calvyn se “ontologie” behandel word, moet die standpunt van talle van sy navolgers bevraagteken word, naamlik dat sy lewensbeskouing (ook “teologie” genoem) die suiwerste uitdrukking van die Bybelse openbaring sou wees. Die (meer gematigde) standpunt word ook bevraagteken, naamlik dat wel enkele minder belangrike korreksies op sy denke aangebring behoort te word, maar dat dit alleen die verwydering van enkele “vlekke” daarop sou behels, omdat sy denke fundamenteel suiwer en gesond sou wees.

3.1 Die korrekte visie

Myns insiens huldig Fowler (1984:340) die korrekte standpunt oor Calvin se denke wat hy soos volg verwoord:

... candid and careful examination of his writings must put a very large question mark against the idea that the only flaws in his thought are incidental blemishes that mar a work that is fundamentally pure Biblical thought. That there is a powerful and important Biblical stream in Calvin's thought is not denied, but it is suggested that mingling with this Biblical stream throughout his work there is another stream of thought which has quite different religious origins.

Hierdie twee botsende lyne in Calvin se denke, wat Van der Walt (1974: 339 e.v.) reeds aangetoon het (vgl. ook Van der Walt, 2008a), word deur Fowler bevestig:

There appears in Calvin's thought a fundamental dualism that cannot be explained in terms of remnants of non-Christian ideas clinging to a basically pure stream of Biblical thought. It is a dualism that results from an attempt to synthesize two antithetical religious principles (Fowler, 1984: 340).

3.2 Verband met Calvin se gebruik van buite-Bybelse denke

Fowler is reg dat die dualisme dieper gaan as net die feit dat Calvin van onbybelse filosofiese denke gebruik gemaak het. Terselfdertyd kan dit egter nie geïsoleer word van die manier waarop Calvin van die voorchristelike (Griekse en Romeinse) filosofieë gebruik gemaak het nie.

Calvin ontvang sy opleiding – anders as bv. Luther – nie in die teologie nie, maar as 'n humanistiese Renaissancedenker. Dié stroming was moeg vir die Middeleeuse sintese tussen Bybelse geloof en die antieke Griekse en Hellenistiese denke, omdat dit nie van die Christelike element daarin gehou het nie. Die suiwer Antieke denke moes herleef.

As gevolg van sy humanistiese opleiding – en nie primêr as gevolg van fundamentele Bybelse kritiek nie – was Calvin dus krities teenoor die Middeleeuse skolastieke denke. Calvin staan egter nie *krities genoeg* teenoor die in sy eie tyd weer herlewende, voorchristelike Platonisme, Stoïsisme, Aristotelisme en nog meer nie. Met hierdie agtergrond sal die vervlegting van Bybelse en buitebybelse gedagtes in Calvin se werklikheidsvisie verstaanbaarder wees.

3.3 Onderskeid tussen God en skepping

Nou verbonde aan die hierbo genoemde sentrale gedagte van die absolute soewereiniteit van God is Calvin se idee van die algehele *afhanklikheid* van die skepping. “De absolute goddelijke soewereiniteit en de daarmee corresponderende absolute afhankelijkheid van al het geschapene is de religieuze grondidee van Calvijn...” (Dooyeweerd, 1925:11).

Calvin beklemtoon verder voortdurend in sy *ICR* die radikale *onderskeid* tussen God en dit wat Hy geskape het:

From the beginning of his work, Calvin places all his theology under the sign of what was one of the essential principles of the Reform: the absolute transcendence of God and his total ‘otherness’ in relation to man. No theology is Christian and in conformity with the Scriptures but in the degree to which it respects the infinite distance separating God from his creature and gives up all confusion, all ‘mixing’, that might tend to efface the radical distinc-

tion between the Divine and the human. Above all, God and man must again be seen in their rightful places. That is the idea that dominates the whole of Calvin's theological exposition, and underlies the majority of his controversies (Wendel, 1963:151).

3.4 Tog 'n dualisme?

Indien Wendel hier 'n korrekte weergawe van Calvin se standpunt gee, en nie sy (Wendel se) eie dualistiese konsepie by Calvin inlees nie, sou dit beteken dat Calvin tog nie heeltemal van 'n dualistiese ontologie vrygespreek kan word nie.

Die gedagte van die absolute *andersheid* van God is 'n suiwer Bybelse gedagte. Die idee van God as die absolute *transendente* is egter geen Skriftuurlike beskouing nie. Die Bybelse radikale (ontiese) *onderskeid* of *andersheid* tussen God, wet en skepping plaas God nie op 'n afstand nie, maar bely met die Skrif dat God (in religieuse sin) *naby die mens is*. God is nie 'n deel van die skepping nie, nogtans is Hy oral teenwoordig deur sy Gees. God is dus "transendent" alleen in dié sin dat Hy verskillend is van sy skepping. Maar as die lewende God is Hy nie buite die bereik van ons menslike ervaring en alledaagse lewe nie.

Die hele problematiek van die transendensie en immanensie van God wortel in die voorchristelike dualistiese God-kosmosfilosofie (God as die transendente en die kosmos as die nie-transendente). 'n Groot verskeidenheid sulke dualistiese ontologieë is moontlik. Gesien die groot invloed wat Plato (via Augustinus se neo-platonisme maar ook regstreeks) op Calvin se denke gehad het (vgl. Babelotzky, 1977 vir die invloed van Plato en Smits, 1962 en Snell, 1968 vir die invloed van Augustinus), kan sy dualistiese denke nader as 'n Platoniserende vorm van dualisme getipeer word.

3.5 God as Wetgewer staan "bo" die wet

Die soewereiniteit van God impliseer by Calvin ook dat God die Wetgewer is en die skepping aan sy wette onderworpe is, sodat van die mens gehoorsaamheid geverg word. Juis deur God se wet te gehoorsaam leef die mens tot eer van God, erken hy dat God die Soewereine is. Calvin handhaaf die beginsel van *Deus legibus solutus est*, dit wil sê dat God die wet stel en in sy heerskappy bo die wet staan: *supra omnes leges est eius imperium*.

Calvin se Skrifmatige Godsidee leer verder dat God se majesteit nie alleen ondeurgrondelik is nie, maar ook betroubaar. Hoewel God bo die wet verhewe is, bly Hy daaraan getrou.

3.6 God se soewereiniteit en geregtigheid beide gehandhaaf

Calvin skei ook nooit die soewereiniteit van God van sy geregtigheid nie. Die regverdige God eis dat vir die oortreding van sy wet betaal word. Nadat Christus in ons plek daarvoor betaal het, is die genadige gesindheid van God teenoor ons egter blywend, dit bied sekerheid in die geloof. Ook die wet van God, reeds in die paradys gegee, bly vir die gelowige nog geld selfs nadat Christus dit volbring het. Calvin styg hier dus uit bo die hele problematiek van "wet en Evangelie" by Luther, wat van Occam se onderskeid tussen natuur (of Ou Testamentiese wet) en genade (Evangelie) afkomstig is. Calvin se *ICR* (III, 17) spreek in dié verband duidelike taal. Blykens paragraaf 16 is dit alleen die Ou Testamentiese seremoniële wet wat nie meer vir die gelowige geld nie.

In *ICR*, (II, 7, 5-12) noem Calvin dan ook drieërlei gebruik van die wet volgens die Skrif, naamlik (1) kennis van die mens se doemwaardigheid, (2) die betoeling van die ongelowiges

(bloot omdat hulle die straf vrees) en (3) die wet as rigsnoer vir die dankbaarheidslewe van die gelowige.

3.7 Christelik-filosofiese kommentaar

Tereg merk Vollenhoven van Calvyn se wetsbeskouing op:

Zoo putte de Reformatie, zonder zelf een wijsgerige beweging te zijn, in haar rijpste vertegenwoordiger, uit de Heilige Schrift de grondgedachte, welke de filosofie bij een van haar eerste vragen, nl. die naar de plaats der wet, aan de juiste antwoord helpt (Vollenhoven, 1956:65).

3.8 Grieks-Romeinse filosofiese invloed op sy idee van die natuurwet

Wat egter by Calvyn hinder, is sy idee van 'n *lex naturalis* of natuurwet. Voordat hy in *ICR*, II, 8 tot 'n uiteensetting van die tien gebooie oorgaan, sê hy dat wat God in sy gebooie verg eintlik reeds as 'n inwendige of natuurlike wet in alle mense se harte ingeskryf of ingedruk is en dat hulle gewete ook daarvan getuig. Omdat die mens as gevolg van sy eersug, selfliefde, stompsinnigheid en ongehoorsaamheid nie daarvolgens wou lewe nie, het God egter sy wet ook in geskrewe vorm gegee, sodat alles wat in die natuurlike wet nog onduidelik was, duidelik sou wees.

Wat presies bedoel Calvyn met hierdie natuurwet? Is dit nie 'n res van die Stoïsynse logos-spekulatie nie? Wendel sê die volgende daarvan:

Calvin expended a great deal of skill in presenting a coherent doctrine of natural law, which was an attempt to reconcile the Pauline texts with the definitions of the Roman jurists. And he did, no doubt, partly succeed... Yet one cannot help feeling that this element in his theology is somewhat of a foreign body, assimilable to it only with difficulty; and that its existence alongside divine law that is expressed in the Decalogue is hardly justifiable" (Wendel, 1963:208).

3.9 Dieselfde as God se skeppingsverordeninge?

Hierteenoor is Klapwijk (1972:18) die volgende mening toegedaan:

Calvijn heeft met het beroep op deze 'inwendige' of 'natuurlijke wet' zich geenzins willen aanpassen aan de stoïcijnse natuurechtsleer. Hij speculeert niet over de natuurlijke zedewet als uitvloeisel van de zo geheten wereldlogos. Hij wil enkel beklemtonen, dat God een aantal grondbeseffen van recht en billijkheid heeft gegrift in de natuur of het geweten van ieder mens, en dat alleen op grond hiervan de Stoa heeft kunnen gewagen van een *lex naturalis*.

3.10 Duidelike Stoïsynse invloed

Dit is dus ook moontlik dat Calvyn hier, hoewel nog in die terminologie van die Stoa, op 'n heeltemal Skrifmatige gedagte wys, naamlik die sogenaamde skeppingsordinansies van God of sy wil vir die geskape dinge wat Hy in die skepsele gegee het (vgl. hieronder by 3.12).

Indien dit die geval is, is die wyse waarop Calvyn die gedagte tot uitdrukking bring egter nie bevredigend nie en die gevaar nie denkbeeldig nie dat Calvyn se Skriftuurlike oriëntasie op die ou end tog weer daardeur verduister word. Gesien sy direkte verwysings na en voorliefde vir

Augustinus en Stoïsynse denkers (soos Cicero en Seneca) asook ander Christelike denkers (soos Chrysostomos, Justinus en Tertullianus), wat sterk deur die Stoa beïnvloed is, kan daar geen twyfel oor die herkoms van die begrip *lex naturalis* (wat nou met sy idees in verband met *semen religionis* en *conscientia* skakel) bestaan nie.

Die Stoa het die *logoi spermatikoi* as redekieme of kiemkrigte van die in die skepping immanente Logos of godheid gesien. Deur middel van die *logoi spermatikoi* openbaar die Logos of godheid homself in die kosmos. Gesien die noue verband tussen die *logoi* en die Logos kan, volgens die Stoa, met behulp van die menslike rede vanuit die (aprioriese) redekieme kennis van die godheid verwerf word.

Hierdie Stoïsynse denkbeelde het ’n renaissance juis in die tyd van Calvyn belewe. Hy maak rojaal van die Stoïsynse terminologie gebruik as hy praat van die kieme (van byvoorbeeld religie) wat deur God in die mens ingeplant, ingedruk, ingegrif, ingeheg, ingedrup, uitgestrooi of aangebore is. As gevolg van hierdie ingegrifte tekens kan hy beweer dat die siel gelyk is aan God of dat God in die siel teenwoordig is; dat ook die menslike gewete niks anders as die aanwesigheid van God is nie; dat “op vrome wyse” gesê kan word dat die natuur God is en dat die ganse skepping die spieël van God is.

Ten spyte van die feit dat Calvyn soms weer klem daarop lê dat mens en God nie vermeng mag word nie, het hierdie wetsidee van hom dus tot gevolg gehad dat die radikale onderskeid tussen God en dit wat Hy geskape het, gerelativeer is. Verder word die natuurwette “verdinglik”, dit wil sê met die dinge – waarvoor hulle geld – verwar. Laastens word God se skeppingsorde ook verintellectualiseer (as iets redeliks of logies beskou).

3.11 ’n Tweefaktor ontologie

Samevattend sou van Calvyn se ontologie gesê kon word dat hy God en sy skepping onderskei het, maar nog nie God se natuurwette ’n duidelike identiteit verskillend van die skepping gegee het nie. Hy huldig ’n dualistiese tweefaktor-ontologie (God en skepping) en nie ’n driefaktor-ontologie (God, wet, skepping), soos later deur byvoorbeeld Vollenhoven voorgestaan nie.

3.12 Latere uitwerkings van die idee van God se skeppingsorde

Calvyn se wetsidee is egter deur sy opvolgers verder uitgebou. Van der Walt (2008b) toon aan hoe dit vanaf Calvyn deur onder andere Kuiper, Bavinck, Dooyeweerd, en Vollenhoven verder ontwikkel is. Hy gee ook aandag aan kritiese stemme oor die idee van skeppingsordeninge vanuit die Reformatoriese filosofie self en beskryf een van die denkers (H. Hart) se kritiek in detail. Van der Walt (2007:555-567) bied verder ’n historiese oorsig oor die ontwikkeling van die wetsidee in die Westerse denke vanaf die vroeg-Griekse denke tot by die hedendaagse postmodernisme. Daarna (vgl. Van der Walt, 2007:567-572) sit hy teenoor die talle misverstande daarvoor kortliks uiteen wat onder God se skeppingsorde verstaan behoort te word.

Na hierdie kort uiteensetting oor die basiese kontoere van sy “ontologie”, vervolgens iets oor Calvyn se mensvisie.

3.13 Calvyn se mensvisie saamgevat

Soos reeds vermeld, word Calvyn se mensbeskouing elders in hierdie blad behandel, sodat dit hier net kortliks opgesom kan word.

Calvyn se dualistiese ontologie was duidelik ’n deurslaggewende faktor in hoe hy die mens beskou het. Die mens bestaan volgens hom uit twee entiteite waarvan die hoëre siel (*anima*) of

gees (*spiritus*), die hemelse deel van die mens, as die belangrikste, edelste, ewige en onsterflike beskou word. Die laere liggaam, die aardse deel van die mens, is die onbelangrike, tydelike kerker van die siel. Afkomstig van die transendente (goddelike) wêreld, deur God self in die liggaam ingeskape (Calvyn dink kreasianisties), is die siel nie heeltemal in die aardse lewe tuis nie, maar strek daarbo uit en keer na die dood van die liggaam ook weer na sy hemelse vaderland terug. Die mens word deur Calvyn as semi-goddelik beskou, omdat God in die siel by wyse van onder andere *semen religionis* en *conscientia* teenwoordig is. Om dieselfde rede spreek hy ook van die mens as *imago Dei*.

Calvyn se antropologiese beskouinge kan dus as digotomisties bestempel word. Aangesien daar baie soortgelyke antropologieë bestaan, kan sy digotomisme nader tipeer word as semi-misties. Die *semi*-(half) dui daarop dat nie die hele mens nie, maar slegs sy transendente deel (siel) van goddelike (transendente) oorsprong is en ook weer (na die dood) met God verenig word. Uit Calvyn se mensvisie blyk verder dat hy 'n bepaalde interpretasie van die parsiële universalisme met makro-mikrokosmostema huldig: God is die (universele) Makrokosmos en die mense die (individuele) mikrokosmoi. (Gewoonlik kom die makro-mikrokosmosteorie nie by louter-kosmologiese denkers soos Calvyn voor nie, maar eerder by kosmogono-kosmologiese denkers. Terwyl die parsiële universalisme by eersgenoemde groep van *vertikale* aard is, kan dit by laasgenoemde groep *horisontale* parsiële universalisme genoem word.)

Terwyl Calvyn se ontologie bepalend was vir sy antropologie, bepaal sy antropologie weer hoe hy die hele lewe van die mens in die samelewing sien. Dit bring ons by die volgende afdeling van hierdie ondersoek:

4. CALVYN SE TWEERYKELEER EN SAMELEWINGSFILOSOFIE

Reformatoriese filosowe moes 'n onophoudelike stryd voer teen die verdeling van die skepping in 'n natuurlike (ongeveer neutrale) en 'n bonatuurlike terrein van genade (wat vanselfsprekend Christelik sou wees). Hulle het hierdie eeu oue dualisme – vandag nog springlewendig selfs in Gereformeerde teologieë! – nie net gemodifiseer nie, maar dit *as* sodanig verwerp, omdat hulle van oortuiging was dat die mens in sy *hele* lewe *coram Deo* (voor die aangesig van God) behoort te lewe. (Kuyper se bekende woorde dat daar geen sentimeter van die skepping is wat nie aan God behoort nie, het hulle slagspreuk geword.) Miskien moet dit hieruit verklaar word waarom die meeste Reformatoriese filosowe Calvyn van 'n Middeleeus-skolastiese tweeterreineleer of 'n Lutherse tweerykeleer vrygespreek het.

4.1 Calvyn te maklik vrygespreek?

Hierdie *communis opinio* blyk byvoorbeeld uit die volgende: Volgens Vollenhoven (1933:296-301) gebruik Calvyn wel die woord “natuur”, maar dan om die *aard* van iets aan te dui en nie in die Thomistiese sin van “*terrein* van natuur” nie. Teenoor die genade staan ook nie die natuur nie maar die sonde.

Dooyeweerd verklaar uitdruklik: “The scholastic motive of nature and grace is not found in Calvin’s thought, nor is there any trace of the spiritualistic contrast between the divine Law and the Gospel, found in Luther” (Dooyeweerd, 1953:517).

Dieselfde standpunt word gehuldig deur Young (1952:23) wat van die natuur-genadetema by Calvyn skryf:

This scheme is swept away out of Calvin’s Scriptural world of thought. The true nature of man cannot stand in opposition to grace. Nature, corrupted *in the root* by the fall, is by God’s grace in Christ restored, or as Calvin expressed it more pregnantly, *renewed*.

Young vergeet blykbaar dat in die tweeterreine natuur en genade nie *teenoor* mekaar staan nie, maar dat die terrein van die (volmaakte) genade gewoonlik *bokant* die natuur (as die voortrap) staan.

Ook 'n volgende Reformatoriese filosoof verdedig Calvyn wanneer hy die volgende beweer:

... dat Calvijn de middeleeuwse tweedeling verwerpt tussen een terrein van natuur, die door de zonde wel geschaad en verwond maar toch niet in de wortel verdorven zou zijn, en een terrein van bovennatuur, die bij de zondeval verloren, maar door de sakramentele genadeinstortingen van de kerk (*gratia infusa*) ons teruggeschonken zou worden (Klapwijk, 1972:15).

In 'n latere artikel skryf Klapwijk (1991:137) die volgende:

... Calvin has no recourse to ontological categories (two realms of being); he... thinks in relational, religious categories (two relationships between God and humankind). Calvin juxtaposes not nature and grace (as realms of being), but sin (as a broken relationship) and grace (as a restored relationship).

My vraag aan Klapwijk sou wees of Calvyn se leer van die *dona naturalia et supernaturalia*, wat duidelik in sy antropologie na vore kom (vgl. Van der Walt, 1983:246-248 asook die artikel oor sy mensvisie elders in hierdie blad) nie tog 'n duidelike bewys bied dat hy hom nie heeltemal van die tweeterreineleer kon losmaak nie. Dit is duidelik nie maklik om Calvyn op hierdie punt eenduidig te interpreteer nie. In sy latere artikel sê Klapwijk (1991:13c) byvoorbeeld “Calvin largely freed himself from... the medieval scholastic dualism of nature and supernatural grace”, terwyl hy tog vroeër (vgl. Klapwijk, 1991:128) geskryf het dat Calvyn “... reverts to the natural-supernatural dichotomy”. Heelwaarskynlik weifel Calvyn self op hierdie punt.

'n Laaste voorbeeld is die uitspraak van Venter (s.a. 85):

Teenoor Thomas is Calvyn se standpunt... afwysend. Hy verwyt hom dat hy 'n versoening tussen Skrif en Aristoteles wou probeer bewerk, en sien die dualisme van natuur en genade juis as 'n vrug van hierdie sintese-poging. Skerp reageer hy teen die antitese van natuurlik en bo-natuurlik... Dit ly geen twyfel nie dat die dualisme wat gedurende die voorafgaande sestien eeue steeds die volledige ontplooiing van die Christendom gestrem het, vir die eerste maal prinsipieel deur Calvyn oorwin is.

Ook in hierdie geval skuil daar moontlik 'n misverstand. Dit is nie so dat Thomas van Aquino 'n *antitese* tussen natuur en genade voorgestaan het en Calvyn 'n *sintese* nie. Thomas het juis 'n sintese of harmonie tussen die twee terreine verkondig! Dit is verder ook nie duidelik wat bedoel word met die stelling dat Calvyn die tweeterreineleer *prinsipieel* deurbreek het nie.

Dit is ook moonlik dat Calvyn wel die Thomistiese tweeterreineleer deurbreek het, maar nogtans nie vryekom het van 'n Lutherse tweerykeleer nie. Dit is die standpunt van onder andere Van den Berg (1961:23-25). Net soos Luther, wou Calvyn nie die twee ryke vermeng nie (sien 4.3 hieronder), hoewel Calvyn (volgens Van den Berg) meer as Luther reg aan die eenheid van die twee “regimente” laat geskied.

4.2 Nie heeltemal vry van 'n dualisme nie

Dit is nie duidelik of Vollenhoven, Dooyeweerd, Young en Venter Calvyn op dié wyse geïnterpreteer het, sodat hulle hul vir hul eie Calvinistiese standpunt op hom kon beroep nie. Myns

insiens is daar tog – soos nog sal blyk – duidelike aanduidings dat die tweeterreineleer of ’n sterk deur die tweeterreineleer beïnvloede tweerykeleer nog by Calvyn aanwesig is. Moontlik sou iemand verkies om dit slegs flou naklanke te noem, aangesien dit nie Calvyn se hele denke op beslissende wyse beheers het nie. Die feit bly egter dat dit in die *ICR* aanwesig is en dat bogenoemde Reformatoriese denkers hulle uitsprake in hierdie opsig noukeuriger moes geformueer het.

Ek wil dus eerder met Fowler (1984:347, 348) saamstem, wat sê dat dit vir Calvyn oor heeltemal iets anders as die Bybelse onderskeid tussen ’n in sonde gevalle en ’n verlore skepping gaan:

In Calvin the distinction is of a very different character. It is a distinction that belongs to the *very nature of things by creation*. It is not sin that causes earthly things to be separated from the Kingdom of heaven. By *their very nature*, as created by God, they can have no place in the Kingdom of heaven. (Vgl. weer 3.1 hierbo, waar Fowler gestel het dat ’n *fundamentele dualisme* in Calvyn se denke na vore kom.)

Soos reeds gesê, vind ek die eerste bewys vir ’n tweeterreine- of tweerykeleer in sy mensbeskouing waarin Calvyn tussen natuurlike en bonatuurlike gawes (*dona naturalia* en *supernaturalia*) onderskei. Die tweede bewys kom na vore in sy onderskeid tussen aardse en hemelse sake, waaraan vervolgens aandag gegee sal word.

4.3 Aardse en hemelse sake by Calvyn

In *ICR* II, 2, 13 maak Calvyn die volgende onderskeiding:

...dat die insig in aardse sake anders as die insig in hemelse sake is. Aardse sake (*res terrenas*) noem ek dié wat op God en sy ryk, op die ware geregtigheid en op die saligheid van die toekomstige lewe geen betrekking het nie, maar met die teenwoordige lewe reken en daarmee in betrekking staan en in ’n sekere sin binne die grense daarvan bly. Hemelse sake (*res caelestes*) noem ek die suiwere kennis van God, die ware geregtigheid en die verborgenheid van die hemelse koninkryk. Tot die eerste soort behoort die owerheid, die huisbestuur, alle handwerktegnieke en die *artes liberales*. Tot die tweede (behoort) die kennis van God en die goddelike wil en die reël om die lewe dienooreenkomstig in te rig.¹

Myns insiens is hierdie onderskeiding van Calvyn ’n duidelike en ongelukkige nawerking van die tweeterreineleer uit die Middeleeuse denke wat nog in sy denkwêreld bly steek het en nie met sy diepste bedoeling, naamlik die soewereiniteit en eer van God op alle lewensterreine strook nie. Volgens die Skrif moet die koninkryk van God juis in die teenwoordige, aardse lewe tot vergestaltung kom. Die koninkryk van God moet nou reeds (al is dit nie volmaak nie) ook gerealiseer word op politieke terrein, in die familielewe, wetenskap en tegniek en is nie tot die toekomstige lewe beperk nie. Die Bybelse uitdrukking “koninkryk van die hemele” (dieselfde as “koninkryk van God”) dui nie op die *bestemming* nie maar op die *oorsprong* van die ewige ryk, naamlik dat dit uiteindelik nie deur mense nie, maar alleen deur God verwerklik kan word.

¹ “... esse aliam quidem rerum terrenarum intelligentiam, aliam vero caelestium. Res terrenas voco, quae ad Deum regnumque eius, ad veram justitiam, ad futurae vitae baetitudinem non pertingunt: sed cum vita praesenti rationem relationemque habent, et quodammodo intra eius fines continentur. Res caelestes, puram Dei notitiam, verae justitiae rationem, ac regni caelestis mysteria. In priore genere sunt politia, oeconomia, artes omnes mechanicae, disciplinaeque liberales. In secundo, Dei ac divinae voluntatis cognitio, et vitae secundum eam formandae regula.” (II, 2, 13.)

Skrifmatig gesproke is daar vir die gelowige dus nie, soos Calvyn beweer, “sake wat op God en sy ryk geen betrekking het nie”. Ook die kennis van God se wil is nie tot die sogenaamde “hemelse sake” beperk nie, maar dit is op alle lewensterreine van belang dat die mens sy wil na die wil van God sal skik om so tot sy eer te kan handel. Calvyn se onderskeid lei myns insiens tot ’n skisofrenie in die lewe van die gelowige. Daarteenoor moet gestel word dat die hele lewe en nie net liturgiese of kerklike erediens nie, allesomvattende ere-diens (religie) aan God behoort te wees.

4.4 ’n Inherente deel van Calvyn se werklikheidsvisie

Dit is duidelik dat Calvyn se onderskeid tussen aardse en hemelse sake nie ’n toevallige “denkglips” nie, maar ’n direkte uitvloeisel is van sy dualistiese ontologie en digotomistiese mensbeskouing, waarvolgens die siel as die onsterflike, hemelse gedeelte en die liggaam as die aardse deel beskou word.

Hierdie digotomistiese antropologie vorm ook die agtergrond van ander uitsprake van Calvyn wat in die rigting van ’n *duplex ordo* of tweerykeleer wys:

...ons moet eers opmerk dat in die mens tweërlei regering (*duplex regimen*) bestaan. Die een is geestelik (*spiritualis*) waardeur die gewete onderrig word tot vroomheid en diens van God. Die ander is burgerlik (*politicus*) waardeur die mens tot die menslike en burgerlike pligte, wat onder die mense in ag geneem moet word, onderrig word. Gewoonlik word hulle die geestelike en tydelike regering (*jurisdictio*) genoem – wat heel gepaste name is. Daarmee word te kenne gegee dat die eerste soort regering op die lewe van die siel betrekking het en die tweede soort op die terrein wat tot die teenwoordige lewe behoort – nie slegs op die gebied van voeding en kleding nie, maar ook (op die gebied van) die wetgewing waardeur die mens onder sy medemense heilig, eerbaar en beskeie lewe. Want die eerste het sy setel in die inwendige van die siel, maar die tweede reël slegs die uitwendige sedes. Laat ons die eerste ’n geestelike ryk (*regnum spirituale*) en die tweede ’n burgerlike ryk (*regnum poiliticum*) noem. En hierdie twee, soos wat ons hulle verdeel het, moet altyd elkeen op sigself beskou word. Wanneer die een in oënskou geneem word, moet die gedagte van die ander weggeroep en afgewend word. Want daar is in die mens as ’t ware twee wêrelde (*mundi duo*), waaroor verskillende konings en verskillende wette kan regeer.²

4.5 Kommentaar

Wat na aanleiding van die vorige uitspraak van Calvyn (insake aardse en hemelse sake) opgemerk is, is hier ook van toepassing. Daarbenewens die volgende kommentaar:

² “...primum animandvertamus duplex esse in homine regimen: aterum spirituale, quo conscientia ad pietatem et ad cultum Dei instituitur alterum politicum, quo ad humanitatis et civilitatis officia, quae inter homines serranda sunt, homo eruditur. Vulgo appellari solent jurisdictio spiritualis et temporalis, non impropriis nominibus; quibus significatur, priorem illam regiminis speciem ad animae vitam pertinere, hanc autem in his quae praesentis vitae sunt versari non quidem in pascendo tantum aut vestiendo, sed in praescribendis legibus quibus homo inter homines vitam sancte, honeste modesteque exigit. Nam illa in animo interiori sedem habet haec autem externos mores duntaxat componit. Alterum vocare nobis liceat, regnum spirituale alterum, regnum politicum. Hae autem duo, ut partiti sumus, seorsum singula dispicienda semper sunt et dum alterum consideratur, avocandi avertendique ab alterius coitatione animi. Sunt enim in homine veluti mundi duo, quibus et varii reges et variae leges praeesse possunt” (III, 19, 15).

In die eerste plek blyk dat Calvyn die skema uiterlik-innerlik (of uitwendig-inwendig) gebruik wat aan dié van liggaam-siel, aardse-hemelse, tydelike-geestelike of burgerlik-spiritueel korreleat is. Die bepalende invloed van sy mensbeskouing blyk dus weer duidelik.

In die tweede plek val dit op dat Calvyn van tweeërlei regering (*regimen*), regspraak (*jurisdictio*), ryk (*regnum*) of wêreld (*mundus*) praat. Hierdie taalgebruik laat die vraag ontstaan of Calvyn op hierdie punt nie nader aan die Lutherse tweerykeleer eerder as die tweeterreineleer van die Middeleeuse Skolastiek staan nie.

In die derde plek is dit tog opmerklik dat Calvyn beweer dat die mens in die tydelike lewe ook heilig kan lewe. Dit wil dus lyk of hy (net soos Luther) die onderskeid in twee ryke nie te radikaal wou of kon deurvoer nie. Dit bots dan egter met die slotgedeelte van die sitaat waarin Calvyn (weer net soos Luther) uitdruklik stel dat die twee ryke nie vermeng mag word nie. Albei moet op sigself beskou word. Wanneer jy in die burgerlike ryk besig is, mag jy nie aan die geestelike ryk dink nie. (Vir meer oor die beskouing van Luther in dié verband, vgl. bv. Schuurman, 1965.)

Dit is belangrik om weereens daarop te wys dat Calvyn met sy onderskeid tussen aardse en hemelse sake sy Bybelse grondgedagte van God se soewereiniteit oor *alles* en sy eer wat in *alles* gesoek moet word (vgl. 2.4 hierbo) ernstig kan aantas of selfs kan kanselleer en die sekularisering van die hele lewe buite die kerk (soos byvoorbeeld die politiek) tot gevolg kan hê. Ons let vervolgens dus op wat hy oor die staat sê.

4.6 Calvyn se visie op die staat

Nadat Calvyn in die eerste negentien hoofstukke van *ICR*, IV breedvoerig oor die kerk gehandel het, word die vierde boek van die *ICR* in hoofstuk 20 met 'n kort uiteensetting oor die staat afgesluit. Calvyn se beskouing in dié verband begin soos volg:

Verder, aangesien ons in die voorafgaande 'n tweevoudige regering (*duplex regimen*) in die mens gestel het en oor die een, wat in die siel of die innerlike van die mens geleë is en op die ewige lewe gerig is, elders reeds genoeg gesê het, is dit hier die aangewese plek dat ons ook oor die ander een, wat slegs op die burgerlike lewe en die uiterlike regverdigheid van die sedes betrekking het, een en ander sê.³

Dat dit nog steeds die onskrifmatige, digotomistiese mensbeskouing van Calvyn is wat agter hierdie visie skuil, blyk uit die volgende:

Maar hy wat tussen liggaam en siel, tussen die teenswoordige, verganklike en die toekomstige, ewige lewe 'n onderskeid kan maak, sal nie moeite hê om te begryp dat die geestelike ryk van Christus en die burgerlike regering sake is wat grootliks van mekaar verskil nie.⁴

Soos wat Calvyn tussen liggaam en siel onderskei, en self skeiding maak, so moet die twee regeeringe ook onderskei word. Calvyn waarsku weer teen die dwalinge van sommige (heelwaarskynlik die Anabaptiste) wat die twee soorte regeerings wil vermeng.

³ “Porro, quum duplex in homine regimen superius statuerimus et de altero illo, quod est in anima, seu interiori homine positum, aeternamque vitam respicit, satis multa verba alibi facerimus, de altero etiam, quod ad instituendam civilem duntaxat externamque morum justitiam pertinet, nonnihil ut disseramus, locus hic appetit” (IV, 20, 1).

⁴ “At vero qui inter corpus et animam, inter praesentem hanc fluxamque vitam et futuram, illam aeternamque discernere noverit, neque difficile intelliget, spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plurimum sepositas” (IV, 20, 1).

Dit blyk hier duidelik dat Calvin nog baie sterk deur die tweeterreineleer, waarvolgens die kerk op die terrein van die genade teenoor die staat op die terrein van die natuur tuishoort, beïnvloed is. Sy dualistiese uitgangspunt het dit vir hom moeilik gemaak om ’n Skriftuurlike visie op die gebied van die politieke lewe uit te bou. In die loop van die geskiedenis na Calvin het Reformatoriese denkers egter wel ’n meer integrale Christelike samelewingsfilosofie uitgewerk (Vgl. bv. Spykman, 1976. Van der Walt, 2009 bied twee hoofstukke daaroor.)

4.7 Die “algemeen-besonder” onderskeid

Daar moet nog op ’n laaste faset van die denke van Calvin gewys word waaruit blyk dat hy ’n deur die tweeterreineleer beïnvloede tweerykeleer huldig. Dit is Calvin se voorliefde vir die onderskeid “algemeen-besonder”. Hy onderskei in sy mensvisie tussen ’n algemene (onverliesbare) beeld en ’n besondere (deur die sonde verwoeste) beeld van God. Hy maak ook onderskeid tussen algemene en besondere genade (*ICR*, II, 2, 17. Vgl. ook Kuiper, 1928 en Douma, 1966), algemene en besondere roeping (*ICR*, III, 24, 8), ’n algemene en besondere verhouding tot God, algemene en besondere religie, verkiesing, belofte ensovoorts.

Dit word nie beweer dat al hierdie gevalle bewyse van die aanwesigheid van ’n dubbele orde by Calvin is nie. By sommige is dit egter duidelik die geval. Van der Linde (1956:63) praat in dié verband dan ook van ’n dualisme by Calvin, maar wil dit alleen ’n “teologiese dualisme” noem, en nie so ver gaan om dit ’n “metafisiese dualisme” te noem nie. Myns insiens is dit egter nie bloot ’n teologiese onderskeiding by Calvin nie, maar dit wortel in sy antropologie en ten diepste in sy ontologie.

4.8 ’n Besinning oor die verhouding tussen die ryk van God en die wêreld

Ter afsluiting van hierdie gedeelte is ’n prinsipiële besinning oor die “tweeryke”-leer belangrik. Die Bybel praat ook van die ryk van God en van die bose of die duisternis. Calvin wou die twee ryke egter verbind aan of lokaliseer in twee samelewingsverbande, naamlik die kerk en die staat. Die omvattende koninkryk van God mag egter nie met die kerk vereenselwig word nie. Die staat is ook nie *ipso facto* die ryk van die duisternis nie (vgl. Troost, 1969:12 e.v. en 1971: 12 e.v.).

Die Skrif lokaliseer nooit die ryk van die bose tot ’n bepaalde deel van die skepping nie. Wel gebruik die Skrif die woord “wêreld” (behalwe in die sin van skepping of kosmos) om die hele gevalle en opstandige skepping aan te dui. Die antitese tussen die twee ryke mag volgens die Bybel dus nie *territoriaal* gesien word as ’n afbakening tussen twee *terreine* of *samelewingsverbande* waarin die skepping ten onregte ingedeel word nie. Die antitese raak die *rigting* (vir of teen God) van *al* die lewensuitinge van *elke* mens op *elke* terrein van die lewe. Omdat die sondeval radikaal was, deurtrek die goed-kwaadbepaaldheid die ganse skepping.

’n Meer “gemengde” oordeel is dus noodsaaklik. Dit beteken geen vervaging van die antitese nie, maar eerder ’n skerper blik daarop. Dit voorkom die gespletenheid waarin ’n mens lewe as jy die antitese wil lokaliseer.

Ons verbind die goeie in die skepping ook doelbewus met die verlossing deur Christus om ons te distansieer van die gedagte dat die goeie ’n *soort res of oorblyfsel* van die eertydse goeie skepping sou wees, wat behoue gebly het en onverwoesbaar is ondanks die afval van God. (Vgl. hier weer Calvin se onderskeid tussen *dona naturalia* en *supernaturalia*, waarvan eersgenoemde die ongeveer ongeskonde deel is.)

As beweer word dat die dinge ’n “gemengde karakter” vertoon en dus tegelyk verlos is en ook die tekens van sonde dra, beteken dit ook nie dat verlossing en sonde gelykwaardig is of

gerelativeer word nie. Die sonde bly 'n vreemde indringer in God se skepping.

“Kerk of wêreld” is dus – ook by Calvyn – 'n dilemma. Omdat vele van die Christene in die verlede en tans nie besef het dat dit 'n valse probleem is nie, moes hulle kies. Sommige het in die keuse die klem meer op die “in die wêreld wees” gelê, ander weer op die “uit die wêreld”, terwyl 'n derde groep – waaronder ook Calvyn – na 'n middeweg gesoek het: sowel *in* die wêreld maar nie *van* die wêreld nie – die wipplank moes in balans gehou word!

Hiermee is die gedeelte van Calvyn se tweerykeleer (samelewingsfilosofie) afgehandel en kan oorgegaan word na 'n volgende aspek van sy lewensvisie.

5. KENTEORIE, GELOOF EN WETE, TEOLOGIE EN FILOSOFIE

Hier volg eers iets oor Calvyn se kenteorie en daarna word breedvoeriger aandag gegee aan hoe hy die verhouding tussen geloof en wete, teologie en filosofie gesien het.

5.1 Kenteorie

Hoewel die reformator van Genève hom nie eksplisiet en volledig oor sy kenteorie uitgelaat het nie, kan nogtans iets daarvan uit die *ICR* afgelei word. Antropologies aanvaar hy die Aristoteliese onderskeiding tussen intellek en wil en die Platoniese konsep van vyf sinuitiese waardeur kennis verwerf word (vgl. *ICR*, I, 15, 6).

Verder is van groot belang dat Calvyn (vgl. bv. *ICR*, I, 1, 1 en 2) se kenteorie 'n meer direkte weg volg as byvoorbeeld die konsekwent-empiristiese, waarvolgens kennis alleen via abstraksie van die wese uit die sinnelike bereik kan word. Calvyn beklemtoon, in aansluiting by 'n meer Platonies-gekleurde inkonsekwente empiristiese kenteorie die direkte aanskou van die goddelike sade (natuurwette) in die dinge. Hierin leun hy sterk aan teen beide die Platoniese anamnesisleer en illuminasieleer. (Vergelyk Brill & Boonstra, 2000:197.)

5.2 Geloof en wete

Wat was Calvyn se standpunt teenoor die eeu oue probleem van die verhouding tussen geloof en wet(enskap), wat vandag nog steeds 'n vraagstuk by baie is?

5.2.1 *Sy visie op geloof en rede*

Heelwat navorsing is reeds oor Calvyn (en die Calvinisme daarna) se visie op wete en geloof asook hulle onderlinge verhouding gedoen (vgl. bv. Partee, 1983 en Hoitenga, 1983). Heelwat positiewe dinge kan in hierdie verband van Calvyn gesê word. Parker (1952:100-116; vgl. ook Jones, 1942) toon deur 'n noukeurige analise van Calvyn se gebruik van begrippe soos *notitia*, *cognitio*, *scientia* en *fides* aan dat Calvyn hierdie woorde in 'n Bybelse sin gebruik. Wat die rede of verstand betref, is dit belangrik dat Calvyn as gevolg van die sondeval alleen 'n beperkte rol daaraan toeken (vgl. Nixon: 1971:240-242). Hy bestry ook die gedagte van die outonomie van die rede – soos nog duidelik hierna by die behandeling van sy beskouing aangaande Christelike wysbegeerte sal blyk.

5.2.2 *Geloof as kennis en sekerheid (vertroue)*

Ook die verskil in die geloofsbegrip van Calvyn (vgl. daarvoor Dee, 1918 en Graafland, 1961) en dié van byvoorbeeld Thomas van Aquino is opmerklik. Geloof is volgens Calvyn nie (soos

dikwels in die Middeleeue) ’n *nuda persuasio, frigida notitia* of saak van diepsinnige bespiegeling nie. Hoewel Calvyn dus ’n intellektualistiese visie in verband met die geloof teengaan, beteken dit nie dat hy van “fideïsme” beskuldig mag word (soos o.a. Fritz, 1913 doen) nie, want hy aanvaar ook nie die Skolastiese idee van ’n *fides implicita* nie, maar benadruk dat die geloof ook insig en kennis behels (vgl. bv. *ICR*, III, 2, 3). Dit blyk byvoorbeeld duidelik uit die omskrywing wat Calvyn van geloof gee:

Nou sal die korrekte bepaling van die geloof vir ons vasstaan as ons sê dat dit ’n vaste en sekere kennis van God se welwillendheid teenoor ons is, wat op die waarheid van die genadige belofte in Christus gegrond is, deur die Heilige Gees aan ons verstand openbaar is en in ons harte verseël word.⁵

Dat Calvyn egter nie misverstaan sou word nie (in die sin dat hy te veel klem op die element van kennis en insig in die geloof sou lê), sê hy elders (slot van *ICR*, III, 2, 14) uitdruklik dat, aangesien dit wat ons deur die geloof begryp, nie sigbaar is nie, die kennis van die geloof meer in sekerheid as in (volle) begrip lê.

5.2.3 *Hoe ’n mens kan weet die Bybel is God se Woord*

Calvyn se behandeling van die probleem van hoe ’n mens kan weet dat die Bybel die Woord van God is, word ter illustrasie hier behandel van hoe hy die verhouding tussen geloof en wete sien. Dit was destyds ’n belangrike vraagstuk in die Christelike denke en baie denkers het na redelike bewyse gesoek om die geloofwaardigheid van die Skrif te bevestig. Soos te verwagte, behandel Calvyn die probleem reeds vroeg in sy boek I van *ICR* en wel in hoofstuk 7 tot 9. Veral hoofstuk 7 en 8 is belangrik.

5.2.4 *Die Skrif se gesag mag nie van die mens afhanklik gemaak word nie*

In hoofstuk 7 trek Calvyn veral teen die Roomse leer te velde, wat die gesag en sekerheid van die Skrif van die kerk afhanklik maak. Volgens hom toon die Skrif self duidelik sy waarheid soos wit en swart dinge hulle kleur en soet en bitter dinge hulle smaak. Die gesag wat aan die Skrif toegeken word, hang volgens Calvyn nie van die bepaling of besluit van mense af nie. Die hoogste “bewys” van die waarheid van die Skrif ontleen hy aan God self wat daarin spreek. Herhaaldelik wys Calvyn daarop dat diegene verkeerd handel wat hulle bes doen om deur redetwiste die onwrikbare geloofwaardigheid van die Skrif aan te toon. “Ons soek geen bewyse of waarskynlikhede waarop ons oordeel sou kon berus nie, maar ons onderwerp ons oordeel en insig aan ’n saak wat buite die onsekere kans geleë is wat ’n (menslike) beoordeling bied” (*ICR*, I, 7, 5). Dit is volgens hom ’n oortuiging wat geen redenering vereis nie. Ons word daarin onderrig deur die inwendige getuienis van die Heilige Gees wat voortrefliker is as elke redenering.

5.2.5 *Nogtans is bewyse nie onbelangrik nie*

Dat Calvyn tog nie daarin geslaag het om radikaal met die probleem van hoe ons weet dat die Bybel die Woord van God is te breek nie, blyk egter uit hoofstuk 8:

⁵ “Nunc iusta fidei definitio nobis constabit si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuita in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum sanctum revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur” (III, 2, 7, slot).

Indien hierdie sekerheid [deur die getuienis van die Heilige Gees – BJvdW], wat hoër en sterker as elke menslike oordeel is, nie aanwesig is nie, sal die gesag van die Skrif tevergeefs deur bewyse verdedig of deur die eenparige gevoel van die kerk bevestig of deur ander hulpmiddele versterk word, aangesien dit altyd twyfelagtig sal bly. Soos wat aan die ander kant, wanneer die Skrif as behorende buite die gewone orde, eenmaal godvresend en in ooreenstemming met sy woorde omhels is, die dinge wat nie so belangrik was om sy sekerheid in ons siele in te plant en in te heg nie, dan besonder geskikte hulpmiddele is (*ICR*, I, 8, 1).⁶

5.2.6 *Eers geloof, dan wete*

Behalwe dat Calvyn hier die woord hulpmiddele (*adminicula*) gebruik, spreek hy in hierdie verband heel versigtig ook van waarskynlikheidsgronde (*probationes*) en aanwysinge of aanduidings (*indicia*). Die verskil met byvoorbeeld Thomas van Aquino is op hierdie punt dat Calvyn nie, soos Thomas, *voorafredelike* bewyse vir die gesag, geloofwaardigheid en sekerheid van die Skrif gee nie, maar *agteraf* wel waarde daaraan toeken. Ook in hierdie opsig blyk dat Calvyn Augustiniaans dink: eers die geloof en dan die wete (*credo ut intellegam*).

5.2.7 *Verskillende bewyse vir die waarheid van die Bybel*

Al die bewyse vir die gesag van die Skrif wat Calvyn hier bied, kan nie in besonderhede behandel word nie (vgl. daarvoor Dowey, 1952:90-124). Met betrekking tot die Ou Testament wys hy onder andere op die sublieme karakter, die ouderdom van die boeke, die eerlikheid van die skrywers, die wonders, die vervulde profesieë en die wonderlike bewaring van die teks deur die geskiedenis. Wat die Nuwe Testament betref, vestig hy die aandag op die vermoë van ongeletterde mense om hemelse misteries uiteen te sit, die ongeskonde oorlewering van die verskillende boeke, die algemene instemming van die kerk en die bloed van sovele martelare wat vir die waarheid van die Evangelie gesterf het.

5.2.8 *'n Riskante onderneming*

Hoe gevaarlik sodanige “bewyse” egter is – al staan hulle by Calvyn nie voorop nie – blyk uit wat Dowey van sommige daarvan sê:

These arguments are of uneven value, and some of them have become quite useless, at least in the form Calvin gave them... For example, in the argument from antiquity Calvin asserts that the Scripture is the oldest of all books and jokes about the Egyptians whose false chronicles extend their own antiquity to a point beyond the creation of the world. Correspondingly, the mere survival of the books is not so impressive today as it was to Calvin. The arguments from predictive prophecy are mechanical and go rather too heavy on the traditional dating of the Pentateuch, Deutero-Isaiah, and Daniel, to serve us now without refurbishing, and the chronicles of patriarchal disgrace might well be construed as examples of human honesty rather than proof of divine inspiration. Others, such as the sublimity of

⁶ “Haec nisi certitudo adsit quolibet humano iudicio et superior et validior frustra Scripturae auctoritas vel argumentis munitur, vel Ecclesiae consensu stabilietur, vel aliis praesidiis confirmabitur; siquidem, nisi hoc iacto fundamento, suspensa semper manet. Sicuti contra, ubi semel communi sorte exemptam religiose ac pro dignitate amplexi sumus, quae ad eius certitudinem animis nostris inserendam et infingendam non adeo valebant, tunc aptissima sunt adminicula” (I, 8, 1).

the matter when contrasted with even the greatest non-Biblical writers, the consent of the church, and the price willingly paid by the martyrs cannot fail to impress a reader, although none of them leads necessarily to conclusions about the divine origin of Scripture. (Dowey, 1952:113, 114)

Dowey (1952:90) vestig egter ook die aandag daarop dat die “bewyse” vir die gesag van die Skrif by Calvyn nie – soos by die Middeleeuse skolastiek en by die na-reformatoriese Protestantse Ortodoksie – selfstandig die Skrifgeloof *voorafgegaan* het nie, maar alleen *daarna* sekondêre hulpmiddele ter wille van menslike swakheid was. Hy toon aan hoe Calvyn juis die gesag van die Skrif vanuit die mens op die Outeur, God self geplaas het, omdat hy nie die gesag van die Skrif van sulke powere redelike argumente afhanklik wou maak nie. Daarteenoor het sommige navolgers van Calvyn die *indicia* weer verhef tot ’n vlak van belangrikheid wat *vooraf* die egtheid van die Skrif moes bewys – iets wat nie Calvyn se bedoeling was nie (vgl. Dowey, 1952:114-116).

5.2.9 Die rol van die rede onduidelik

Ten slotte moet tog vermeld word dat die rol van die verstand (rede) by Calvyn nie altyd baie duidelik is nie. Aan die een kant is dit volgens hom in staat om die mens op die “aardse terrein” te lei (vgl. *ICR*, II, 2, 13) en tussen goed en kwaad te onderskei (vgl. *ICR*, I, 15, 8). Aan die ander kant kritiseer hy die filosofie se oorskatting daarvan (vgl. *ICR*, I, 15, 7), omdat hulle nie beseft het dat die verstand in sonde geval het nie. Daarom moet die intellek homself aan die Heilige Gees onderwerp om daardeur verlig te word (vgl. bv. *ICR*, III, 2, 24 en III, 7, 1).

As gevolg van die feit dat die verstand tot die *dona naturalia* en die geloof tot die *dona supernaturalia* hoort, word die geloof by hom ook ’n *toevoegsel* tot die natuurlike orde, sodat dit nie – soos behoort – die *leidende* rol in die hele lewe kan speel nie. Sedert die werk van Vollenhoven, Dooyeweerd en hulle navolgers is die sentrale rol van die geloof in alle menslike aktiwiteite egter duidelik uitgespel.

5.2.10 Waardering vir die nie-Christelike denke

Omdat die menslike rede volgens Calvyn net verdorwe is en nie totaal vernietig nie, kon hy soms groot waardering vir voor-Christelike denkers toon. Weens gebrek aan ruimte en ook omdat hierdie opvatting van Calvyn reeds breedvoerig deur Klapwijk (1991:131-140) verduidelik is (radikale verdorwenheid, vonkies van lig by die heidene en algemene genade) word nie hier verder daarop ingegaan nie. Volgens Klapwijk (1991:140) het Calvyn nie die nie-Christelike denke eenvoudig óf verwerp óf aanvaar óf ’n sintese daarmee beoog nie. Hy het in nederigheid met ’n oop gemoed en tog krities daarna geluister. (Vgl. ook Klapwijk, 1973.)

Ons let vervolgens op die moontlike implikasies van Calvyn se standpunt oor die geloof-wete-verhouding vir sy visie op teologie en filosofie.

5.3 Teologie en Filosofie by Calvyn

Calvyn het geen wetenskapsleer gelewer nie en die woorde “filosofie” en “teologie” ook nie as tegniese terme gebruik nie:

Aangaande die oordeel van Calvyn oor die verhouding tussen die teologie en die filosofie is, na ons wete, nêrens in die *Opera* ’n formeel-wetenskaplik opgesette en omvattende formule aan te wys nie. Selfs *termini technici* tref ons by hom nie aan nie. (Potgieter, 1939:257)

5.3.1 *Calvyn in die lig van latere opvattinge gelees*

Potgieter (1939:252, 262, 269) probeer nogtans 'n omskrywing gee van hoe Calvyn die velde van ondersoek vir teologie en filosofie gesien het. 'n Mens kry egter die indruk dat hy sy eie standpunt met betrekking tot die taak van die twee wetenskappe by Calvyn ingelees het. Calvyn tree op die agtergrond as Potgieter die verhouding van die twee wetenskappe in die taal van latere teoloë soos Kuyper, Bavinck en veral sy promotor, Hepp, formuleer! Vervolgens sal dus noukeurig gelet word op die enkele uitsprake wat in die *ICR* in verband met hierdie onderwerp opgespoor kon word.

5.3.2 *Ware wysheid as oogmerk*

Dit gaan vir Calvyn in die *ICR* om die ware wysheid – daarvan getuig alreeds die eerste sin van die eerste boek. Dit is egter wysheid wat in die lig van die Skrif verkry is. Calvyn sê later pragtig: “Want ons wysheid mag niks anders wees nie as om met ootmoedige leersaamheid alles, sonder uitsondering, wat in die Heilige Skrif geleer word te omhels”.⁷ (Vgl. bv. tekste soos 1 Kor. 1:17,19; 2:4,5,7,13 en 3:19.)

Gesien die feit dat dit vir Calvyn om die wysheid gaan, is dit ook begryplik dat hy (sover vasgestel kon word) nêrens in die *ICR* van teologie nie, maar wel van *philosophia nostra* of *philosophia christiana* praat. Volgens Kuyper (1909:189) is alreeds die titel van Calvyn se hoofwerk insiggewend, aangesien die nie *Epitome Theologiae* of iets dergelyks heet nie, maar *Institutio Christianae Religionis*. Volgens hom vermy Calvyn konsekwent die woord “teologie” in die *ICR*. (Vgl. ook De Koster, 1964:478-383, waar al Calvyn se uitsprake oor “filosofie” weergegee word.)

Dit spreek vanself dat Calvyn met “wysbegeerte” nie bedoel wat ons vandag daaronder sou verstaan nie. Dit is ook moeilik om vas te stel wat Calvyn presies met “*Christelike* wysbegeerte” bedoel. Dit beteken by hom soms gewoonweg die “Evangelie van genade” of “Christelike geloofsleer”.

5.3.3 *Ongeveer dieselfde as 'n Christelike lewensvisie*

Uit die meeste van sy uitsprake in dié verband is dit egter duidelik dat die begrip “Christelike filosofie” breed geneem moet word en 'n voorwetenskaplike Christelike lewensbeskouing, wat op die Skrif gegrond is, aandui. Bohatec (1950:251) het dit reeds in 1950 só verstaan en ek stem daarmee saam.

Veral wanneer die historiese agtergronde van die begrip “Christelike filosofie” by Calvyn nagegaan word, word hierdie spesifieke gebruik duidelik. Volgens Bohatec (1950:251) sluit Calvyn met sy gedagte van 'n Christelike filosofie by Augustinus, Budé en Erasmus aan. Reuter (1963:53, 54) noem hierby ook nog die name van sy tydgenote Cop en Bucer. (Cf. verder Partee, 1974:360 e.v.)

5.3.4 *'n Lang tradisie van Christelike filosofie*

Om Calvyn se gebruik van die term “filosofie” te verstaan, is dit egter nodig om sover terug te gaan as die antieke Griekse denke. *Philosophia* het dwarsdeur die Oudheid (sowel by die Grieke as die vroeg Christelike denkers, wat die Grieke daarin nagevolg het) 'n *omvattende* betekenis

⁷ “Nam sapere nostrum nihil aliud esse debet quam mansueta docilitate amplecti, et quidem sine exceptione, quicquid in sacris Scripturis traditum est.” (I, 18, 4, slot).

gehad: Dit het die geheel van die menslike kennis oor die gode, die wêreld en die mens se plek daarin ingesluit. Met ander woorde al die *belangrikste* lewensvrae en antwoorde. Om die regte antwoorde op hierdie vrae te vind, het wysheid (*sophia*) beteken. Die intellektuele aktiwiteit, wat tot dié antwoorde gelei het, is die soeke na of liefde vir die wysheid (*philosophia*) genoem. Belangrik is verder dat filosofie tot die *ideale lewe* moes lei. By verskillende antieke filosofiese skole leef dan ook die ideaal van filosofiese verlossing of (self)redding.

Hierdie betekenis van “filosofie” in die Oudheid het dit dus maklik gemaak vir die vroeë Christelike denkers om “bekering tot die Christelike geloof” ongeveer gelyk te stel aan “bekering tot die filosofie” of, beter gestel, om die Christelike geloof as die hoogste vlak (bekroning) van alle filosofieë te beskou. Vandaar die feit dat die Kerkvaders na die Christelike geloof as “filosofie” verwys het. Hierdie (Christelike) filosofie het vir die vroeë Christendenkers ook die oorspronklike omvattende betekenis behou: ’n soeke na die antwoorde op al die belangrikste lewensvrae, dit wil sê ’n werklikheidsbeskouing of lewensvisie.

’n Mens vind die term “Christelike filosofie” gevolglik alreeds by ’n vroeë Christendenker soos Tatianus, wat – ironies – taamlik allergies was vir die heidense filosofieë. Daarna ook by Minucius Felix (derde eeu) en by Aurelius Augustinus. Volgens Augustinus beteken ’n Christelike filosofie wysheid of insig op geloof gegrond, wat daarom bo enige ander wysheid uitstaan. ’n Filosofie wat nie op geloof gebou is nie, is volgens hom tot dwaling gedoem. Die uiteindelijke doel van ’n Christelike filosofie is om ware geluk te vind. Dit is ’n bekende feit dat Calvyn in baie opsigte by Augustinus se denke aangesluit het (vgl. hierbo) en dus geen verrassing nie dat hy ook die term en inhoud van “Christelike filosofie” van hierdie kerkvader oorgeneem het.

Terloops kan dus gesê word dat die idee van ’n Christelike filosofie nie eers in die dertigerjare van die twintigste eeu by onder andere Vollenhoven, Dooyeweerd en Stoker *ontstaan* het nie. Dit het eenvoudig die *herlewing* van ’n byna 2000-jaar oue ideaal beteken!

5.3.5 ’n Belangrike deurbraak

Al word nie dieselfde daaronder verstaan as wat ons vandag daarmee sou bedoel nie, maar eerder ’n voorwetenskaplike Christelike lewensvisie, is dit van besondere belang dat Calvyn ’n *Christelike Wysbegeerte* voorgestaan het. Die blote feit dat hy van ’n *Christelike* Filosofie kon praat, dui daarop dat die invloed van die tweeterreineleer (vgl. punt 4 hierbo) by hom nie heeltemal deurslaggewend was nie. Indien hy die natuur-genadetema konsekwent toegepas het, sou daar by hom (soos bv. Thomas van Aquino) alleen van ’n Christelike *Teologie* en nie van ’n Christelike *Filosofie* nie sprake gewees het. Volgens Calvyn moet ook die Wysbegeerte in die lig van die Skrif (Ps. 36:10) beoefen word: “Dit is wel ’n geheime en verborge filosofie, wat deur geen sillogismes bereik kan word nie, maar ’n grondige kennis van hulle wie se oë God geopen het, sodat hulle in sý lig die lig sien” (*JCR*, III, 20, 1).⁸

5.3.6 Die outonomie van die rede bestry

Besonder belangrik is ook dat Calvyn, in ooreenstemming met sy gehoorsaming van die Skrif, die gedagte van die outonomie of verabsolutering van die rede in sy Christelike Wysbegeerte bestry het. Ons haal hom breedvoerig aan:

O, wat ’n vordering het hy nie gemaak, wat geleer het dat hy nie van homself is nie en die heerskappy en bestuur oor homself van sy eie verstand onttrek het om dit aan God toe te ken! Want net soos die mees effektiewe pes tot verderf van die mense dit is dat hulle hulself ge-

⁸ “Haec quidem secreta est absconditaque philosophia, et quae syllogismis erui non potest sed scilicet eam perdiscunt quibus oculos aperuit Deus, ut in suo lumine lumen videant” (III, 20, 1).

hoorsaam, so is die enigste hawe van redding om niks van sigself te weet of te wil nie, maar die Here te volg waar Hy lei. Dit is die eerste stap dat 'n mens van jouself afsien, sodat jy die hele krag van jou verstand op gehoorsaamheid aan die Here rig. Ek bedoel met gehoorsaamheid nie alleen dit wat in gehoorsaamheid aan die Woord geleë is nie, maar ook dit waardeur die verstand (*mens*) van die mens, ontbloot van sy eie vleeslike gevoel, homself tot die wil van die Gees van God bekeer. (Oorspronklike teks in voetnoot 9.)

Vervolgens lewer Calvyn dan kritiek op voorafgaande filosowe:

Hierdie verandering (wat Paulus die vernuwing van die verstand noem (Ef. 4:23)) het, hoewel dit die eerste ingang tot die lewe is, geen enkele wysgeer geken nie. Want hulle stel alleen die rede as bestuurder oor die mens aan; hulle meen dat daarna alleen geluister moet word; ten slotte dra hulle daaraan op en laat daaraan die bevelvoering oor die sedes oor. Maar die Christelike Wysbegeerte laat dit (die rede) uit sy plek padgee en beveel dit om sig te onderwerp en onderdanig aan die Heilige Gees te wees, sodat die mens nie meer self lewe nie, maar Christus in hom laat lewe en regeer. (Gal. 2:20)⁹

Terselfdertyd moet egter weer in gedagte gehou word (vgl. 5.2.9 hierbo) dat daar ook op hierdie punt twee lyne in Calvyn so denke teenwoordig is: Behalwe bogenoemde Skriftuurlike lyn, wat die outonomie van die rede bestry, het Calvyn ook groot waardering daarvoor op die “natuurlike terrein” gehad.

5.3.7 'n Christelike filosofie vereis driedubbele nederigheid

Ten slotte wys ons op Calvyn se klem op nederigheid of ootmoed as noodsaaklike vereiste vir 'n Christelike Filosofie (vgl. verder Marcel, 1959:21 e.v.):

Voorwaar het die uitspraak van Chrysostomos dat die fondament van ons wysbegeerte nederigheid is (*Homil. de profectu Evangelii*), my altyd besonder geboei. Selfs nog meer dié van Augustinus. 'Net soos', sê hy, 'die leraar in die welsprekendheid, toe aan hom gevra is wat die belangrikste reël vir die welsprekendheid is, geantwoord het: in die eerste plek voordrag, in die tweede plek voordrag, in die derde plek voordrag, so sal ek, wanneer u my vra na die reëls van die Christelike godsdiens, in die eerste, tweede en derde plek en altyd wil antwoord: 'nederigheid' (*Epis. 56 ad Dioscorum*).¹⁰

⁹ “O quantum ille profecit qui se non suum esse edoctus, dominum regimenque sui propriae rationi agbrogavit, ut Deo asserat! Nam ut haec ad pendendos homines efficacissima est pestis, ubi sibiipsis obtemperant, ita unicus est salutis portus, nihil nec sperare, nec velle per seipsum, sed Dominum praeventum duntaxat sequi. Sit hic itaque primus gradus, hominem a seipso discedere, quo totam ingenii vim applicet ad Domini obsequium. Obsequium dico non modo quod in verbi obedientia iacet, sed quo mens hominis, proprio carnis sensu vacua, se ad Spiritus Dei nutum tota convertit. Hanc transformationem (quam renovationem mentis Paulus appellat (Ephes. 4 f 23)) quum primus sit ad vitam ingressus, philosophia omnes ignorarunt. Solam enim rationem homini moderatricem praeficiunt, hanc solam putant audiendam, huic denique uni morum imperium deferunt ac permittunt; at Christiana philosophia illam loco cedere, Spiritui sancto subiici ac subiugari jubet ut homo iam non ipse vivat, sed Christum in se ferat viventem ac regnantem (Galat. 2 d. 20)” (III, 7, 1.slot).

¹⁰ “Semper sane nihi vehementer illud Chrisostomi placuit, Fundamentum nostrae philosophiae esse humilitatem (Homil. de profectu Evangelii); magis etiamnum illud Augustini, Ouemadmodum, inquit, rhetor ille rogatus quid primum esset in eloquentiae praeceptis respondit pronuntiationem quid secundum, pronuntiationem quid tertium pronuntiationem; ita si me interrogas de religionis Christianae praeceptis, primo, secundo, et tertio et semper respondere liberet humilitatem (Epis. 56 ad Dioscorum)” (II, 2, 11.).

Klapwijk (1991:131) vestig die aandag daarop dat Calvyn met dié nederigheid veel meer op die oog het as gewone nederigheid (“humbleness”) teenoor mense. Dit is in die eerste plek nederigheid teenoor God, die ongeveinsde onderworpenheid van die hart (*ICR* III, 12, 6). “Calvin sets humility over against human pride and self conceit: humility relinquishes all presumption and vainglory.”

Saamgevat, stel Calvyn die volgende vereistes vir ’n Christelike filosofie: (1) die outonomie van die menslike verstand (verabsoluteer tot ’n rede) moet verwerp word; (2) in die plek daarvan kom gehoorsaamheid aan God en sy Woord; (3) dit is ’n filosofie waarin, deur die krag van die Heilige Gees, die menslike verstand heeltemal vernuut word (Rom. 12:2; Ef. 4:23); (4) dit is ’n filosofie gekenmerk deur diepe nederigheid teenoor God en die medemens.

Calvyn leer hier ’n belangrike les aan alle filosowe – Reformatoriese denkers ingesluit. Veral laasgenoemde – wat die voorreg geniet om hulle filosofie in die lig van God se onfeilbare Woord te kan beoefen – behoort dit steeds in gedagte te hou dat selfs hulle nooit die laaste wysgerige woord gesê het nie. Wat Calvyn elders van die kerk gesê het, naamlik dat dit deformer as dit nie voortdurend reformeer nie, moet ook op huidige Christelike filosofieë toegepas word: *philosophia Christiana semper reformanda est*.

6. SLOT: SAMEVATTING VAN DIE HOOFKONTOERE VAN CALVYN SE CHRIS- TIKE LEWENSVISIE IN SY “*INSTITUSIE*”

Soos hierbo uiteengesit gaan dit in die *ICR* vir Calvyn – ook al noem hy dit ’n “Christelike filosofie” – oor ’n Christelike lewensvisie of werklikheidsbeskouing. In hierdie slotgedeelte word die belangrikste kontoere van sy lewensbeskouing kortliks saamgevat.

Vollenhoven (2005a en 2005b) se probleem-historiese metode onderskei tussen die *stroming* (geestesklimaat) waarin ’n denker geleef en gedink het (sy spesifieke wetsidee of siening oor normatiwiteit) en die *tipe* filosofie (werklikheidsvisie) wat hy voorgestaan het. Die stroming dui dus die religieuse *rigting* van die denker aan, terwyl die tipe ’n denker se visie op die *struktuur* van die dinge bevat. Vereenvoudig sou ’n mens kon sê: laasgenoemde faset gaan oor wat *is* en eersgenoemde faset oor wat *behoort*.

6.1 Die rigting van Calvyn se lewensvisie

Oor die “gees” of rigting van die Reformator se denke hoef daar geen onsekerheid te bestaan nie. Sy diepste motief was om God, sy Woord en sy wet te gehoorsaam. Hy wou dus nie (soos die voorafgaande Kerkvaders en Middeleeuers) ’n *versoening* tussen die voorchristelike (Grieks-Romeinse) denke en die Skrif bewerk nie, maar weer die Bybel helder en duidelik laat spreek. Hy het dus *antisinteties* gedink. Hierin het hy met die denkers van die Renaissance ooreengestem. Hulle het egter oor ’n ander rede as Calvyn met die voorafgaande sintesedenke gebreek: Hulle het nie van die Bybelse element daarin gehou nie en wou die Grieks-Romeinse denke weer laat herleef.

6.2 Calvyn se tipe lewensvisie

Uit die voorafgaande het egter geblyk dat daar “twee lyne” in Calvyn se denke is. Soms kon hy op merkwaardige wyse God se Woord duidelik in sy lewensvisie laat spreek. Ander kere kon hy hom in sy denke tog nie heeltemal van die onbybelse invloede van sy voorgangers en tydgenote ontworstel nie en lei dit tot ’n diep religieuse spanning in sy werklikheidsvisie. Dit blyk duidelik uit die volgende samevatting van sy tipe denke.

6.2.1 *Godsidee*

Hoewel Calvin – tereg – nie oor God wou filosofeer nie, was God vir hom – anders as baie ander denkers voor en na hom – ’n Werklikheid en vorm sy idee van God ’n inherente deel van sy werklikheidsvisie. Die “Leitmotif” van die *absolute soewereiniteit van God* impliseer nie alleen die algehele *afhanklikheid van die geskape werklikheid* nie, maar ook *God as die Wetgewer* van alles wat Hy daargestel het. Deur God se wette te gehoorsaam leef die mens tot eer van God. In die denke van Calvin word die Bybelse boodskap van die onderskeid asook samehang tussen die (1) soewereine *God*, (2) die van God afhanklike *skepping* en (3) die vir die skepping geldende *wet* raakgesien, maar – ongelukkig – nie altyd konsekwent uitgebou en toegepas nie.

6.2.2 *Brek met die louter-kosmologiese denke*

Omdat Calvin God se Woord geken het, het hy nie mitologiserend gedink, dit wil sê die oorsprong van alles mitologies verklaar nie. Hy het egter ook nie suiwer ’n louter-kosmologiese standpunt gehuldig nie. In wat hy as sy “Christelike Wysbegeerte” aandui, beperk hy hom nie uitsluitlik tot besinning aangaande die geskape werklikheid nie, maar hy betrek in sy besinning ook God en sy wet. Daarom begin hy ook die *ICR* deur Godskennis voorop te stel: die mens kan homself en die skepping nie reg ken as hy God nie eers ken nie.

6.2.3 *Parsiële universalisme en makro-mikrokosmosleer*

Veral uit Calvin se mensbeskouing kan afgelei word dat hy nie universalisties (die universele is primêr) of individualisties (die individuele is die primêre) dink nie, maar wel parsiel-universalisties. In sy parsiële universalisme maak hy ook van die makro-mikrokosmostema gebruik. Calvin het blykbaar nie besef dat dit ’n ongewone kombinasie is nie. Volgens Vollenhoven (vgl. Brill & Boonstra, 2000:354-356) kom die makro-mikrokosmosteorie eerder by parsiel-universalistiese *kosmogono-kosmologiese* denkers en nie by *louter-kosmologiese* denkers voor nie.

6.2.4 *Beskouing oor die natuurwet*

Naas God se wette, soos in die Skrif openbaar, gee Calvin ook baie aandag aan die “natuurwet” (*lex naturalis*). Die feit dat Calvin beweer dat die natuurwet, as kieme of sade, deur God in die dinge ingegrif, ingeplant, ingedruk, ingeheg of ingedruk is, dui op vreemde Stoïsynse beïnvloeding. Op hierdie wyse word die wet (as kiem of saad gesien) verdinglik of versubjektiveer, omdat dit nie meer as iets andersoortig van die geskape dinge beskou word nie. Skriftuurlik gesien, lê die aard van die wette nie in hulle “*ding-wees*” nie, maar in hulle *gelding* vir alle geskape dinge. Afgesien hiervan sien Calvin onder invloed van die Stoa God se skeppingsordeninge ook as *logies* van aard, terwyl hulle nie met sulke kosmiese terme beskryf kan word nie.

6.2.5 *’n Dualistiese “ontologie”*

Tot sover is duidelik gemaak hoe Calvin God as Werklikheid in sy lewensvisie aanvaar, hoe hy die verhouding tussen die universele en die individuele sien, en hoe hy God se natuurwette (later skeppingsordeninge genoem) as gevolg van Stoïsynse invloed nie duidelik van die dinge (skepele) waarvoor hulle geld onderskei het nie. Hiermee is egter nog nie ’n volledige beeld van Calvin se lewensvisie gegee nie.

Hy is duidelik nie 'n voorstander van die monisme, wat beweer dat die verskeidenheid in die werklikheid uit 'n oorspronklike *eenheid* ontstaan het nie. Calvin gaan onder Platoniese en Augustiniaanse invloed van 'n basiese *tweeheid* ('n dualistiese werklikheid) uit, naamlik God as die transendente en die skepping as nie-transendente.

6.2.6 'n Digotomistiese antropologie

Hoewel sy antropologie nie hier behandel is nie, bestaan daar geen twyfel daaroor dat sy dualistiese werklikheidsvisie tot 'n digotomie in sy mensvisie gelei het nie. Die mens bestaan (nie volgens 'n *innerlik-uiterlike* skema nie, maar volgens 'n *hoër-laer* skema) uit siel en liggaam. Die hoër deel van die mens (siel/gees) is van die transendente God afkomstig en die laere gedeelte (liggaam) is van nie-transendente aard. So 'n tipe digotomie kan as semi-mistiek getipeer word.

6.2.7 'n Tweerykeleer

As gevolg van sy digotomistiese mensvisie moet daar volgens Calvin in die kosmos (of nie-transendente wêreld) tussen twee verskillende gebiede onderskei word. Die ondersoek na sy gebruik van die idee van tweërlei regering, ryk of wêreld, asook sy onderskeid tussen hemelse en aardse sake, sowel as sy hantering van die skema besonder-algemeen, het dit duidelik aangetoon. Terselfdertyd het egter geblyk dat hierdie dubbele orde deur Calvin nie meer so konsekwent as byvoorbeeld by Thomas van Aquino ('n tweeterreineleer) of Luther ('n tweerykeleer) toegepas word nie en die denkskema op sekere punte by hom deur 'n meer Skrifmatige visie (waarvolgens diens tot eer van God op alle terreine moontlik is) deurbreek word.

6.2.8 Kenteorie

Calvin se denke lewer nie 'n duidelike epistemologie op nie. Hy sou waarskynlik die beste getipeer kon word as inkonsekwente empiris. Konsekwente empiriste beperk hulle tot die bestudering en kennis van die sigbare werklikheid. By Calvin speel verligting en direkte aanskoue ('n Platoniese trek) egter 'n belangrike rol, sodat kennis volgens hom nie tot die empiriese (sigbare) werklikheid beperk is nie, maar ook die transendente kan insluit.

6.2.9 Geloof en wete

In die Thomistiese tradisie gaan die wete aan die geloof vooraf (*intellego ut credam*). Calvin staan op hierdie punt egter duidelik in 'n Augustiniaanse tradisie, wat die orde omkeer: eers geloof, dan wete (*credo ut intellegam*). Die verstand kan volgens hom nie met redelike bewyse die pad na die geloof oopmaak nie; die rede kan alleen as hulpmiddel agteraf die geloof bevestig.

Hierdie insig van Calvin – dat die geloof die wete(nskap) bepaal en nie die omgekeerde nie – is van baie groot belang en is in die twintigste eeu deur Reformatoriese filosowe in hulle stryd teen 'n sogenaamde neutrale wetenskap verder uitgewerk (vgl. bv. Dooyeweerd, 1953-1958). Terselfdertyd het hulle ook daarop klem gelê dat die geloof nie – soos nog by Calvin – net in sogenaamde hemelse/bonatuurlike sake van belang is nie, maar die rigting op alle lewensterreine bepaal.

6.2.10 Teologie en filosofie

In sy “wetenskapsleer”, vir soverre dit die verhouding tussen teologie en filosofie betref, beweeg Calvyn in ’n eeu oue tradisie wat nog nie duidelik tussen die twee dissiplines onderskei het nie. Hy verkies om sy *ICR* ’n “Christelike filosofie” en nie ’n “teologie” te noem nie. Daarmee bedoel hy eenvoudig dit wat ’n mens vandag in ’n Christelike lewensvisie sou noem. Besonder belangrike dinge wat Calvyn in hierdie verband beklemtoon, is die volgende: (1) dat ’n filosofie *Christelik* kan wees; (2) dat in ’n Christelike filosofie die *outonomie van die rede* bestry moet word (want geloof bepaal die rigting van die wetenskap); (3) dat dit *by die lig van God se Woord* en *onder leiding van die Gees* beoefen moet word, sodat die verstand vernuwe word; (4) dat ook ’n Christelike filosofie, omdat dit feilbaar is, altyd in *diepe nederigheid* beoefen moet word.

6.3 Summa summarum

Fowler (1984:352) vat die betekenis van Calvyn se bydrae myns insiens op ’n gebalanseerde wyse saam, omdat hy sowel op die krag as swakheid daarvan die aandag vestig; die unieke Christelike element sowel as die feit dat sy denke nog in eeu oue en ook eietydse onbybelse gedagtes vasgevang was. Hy sê van Calvyn:

The advances he made on the thought of those who preceded him were so great that it would be expecting of him something more than one ought to expect from a man to break free of the entanglement of Renaissance humanism [and other pre-Christian philosophies – BJvdW] any more than he did. At the same time, it would be a serious indictment on us, his successors, if we do not learn from his failure to develop a radically critical attitude and method in scholarship.

Fowler verduidelik die les wat Christendekers vandag uit Calvyn se denke kan leer soos volg:

The one great lesson we ought to learn from the study of Calvin... is the imperative of a truly Biblical, radically Christian, criticism of the thought of our day, including the heritage in which we have been nurtured. Without this we will be caught as Calvin was in the uncritical attempt to integrate non-Christian thought, and anti-Christian thought, with our Biblical faith, and we will not be able to excuse our failure as we can Calvin’s. (Fowler, 1984:352)

BIBLIOGRAFIE

- Babelotzky, G. 1977. *Platonische Bilder und Gedankengänge in Calvins Lehre vom Menschen*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Bohatec, J. 1950. *Budé und Calvin; Studien zur Gedankwelt des französischen Früh-humanismus*. Graz: Böhlau.
- Bouwsma, W.J. 1988. *John Calvin; a sixteenth-century portrait*. New York/Oxford: Oxford Univ. Press.
- Bratt, J.H. 1958. *The life and teachings of John Calvin*. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- Bril, K.A. 2005. Vollenhoven’s problem-historical method; introduction and explorations. Sioux Center, Iowa: Dordt College Press.
- Bril, K.A. & Boonstra, P.J. 2000. *D.H.Th. Vollenhoven: Schematische Kaarten; filosofische concepties in probleemhistorisch verband*. Amstelveen: De Zaak Haes.
- Calvin, J. 2008. *The Institutes of the Christian religion*. Translated by H. Beveridge. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- Calvini, J. 1967, 1968, 1962. *Opera Selecta*, vol. 3-5: *Institutionis Christianae Religionis* (1559). Ediderunt P. Barth & G. Niesel. München: Chr. Kaiser Verlag.

- Calvyn, J. 1984, 1986, 1988, 1992. *Institusie van die Christelike Godsdienst*. (4 dele.) Vertaal deur H.W. Simpson. Potchefstroom: Calvyn Jubileumboekefonds.
- De Klerk, P. 1979-1995. Calvin bibliography. *Calvin Theological Journal*, 14:187-212 up to 30:419-447.
- De Koster, L.R. 1964. *Living themes in the thought of John Calvin; a bibliographical study*. Ann Arbor, Michigan: Univ. Microfilms.
- De Kroon, M. 1963. *De eer van God en de heil van de mens; bijdragen tot het verstaan van de theologie van Johannes Calvijn naar zijn Institutie*. Roermond: Romen & Zonen.
- Dee, S.P. 1918. *Het geloofsbegrip bij Calvijn*. Kampen: Kok.
- Dooyeweerd, H. 1925. *Calvinisme en natuurrecht*. Amersfoort: Wed. van Wijngen.
- Dooyeweerd, H. 1953-1958. *A new critique of theoretical thought*. (4 vols.). Amsterdam: Paris.
- Douma, J. 1966. *Algemene genade; uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over "algemene genade"*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre.
- Dowey, E.A. 1952. *The knowledge of God in Calvin's theology*. New York: Columbia Univ. Press.
- Duffield, G.E. (ed.). 1966. *John Calvin; a collection of distinguished essays*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Fowler, S. 1984. The persistent dualism in Calvin's thought. In Van der Walt, B.J. (ed.) *Our Reformational tradition; a rich heritage and lasting vocation*. Potchefstroom: Institute for Reformational Studies. pp. 339-352.
- Fritz, J. 1913. *Der Glaubensbegriff bei Calvin und den Modernisten*. Freiburg im Bresgau: Herdersche Verlagsbuchhandlung.
- Ganoczy, A. 1987. *The young Calvin*. Philadelphia: Westminster Press.
- Graaffland, C. 1961. *De zekerheid van het geloof. Een onderzoek naar de geloofsbeschouwing van enige vertegenwoordigers van Reformatie en Nadere Reformatie*. Wageningen: Veenman.
- Graham, W.F. 1978. *The constructive revolutionary, John Calvin, and his socio-economic impact*. Atlanta: John Knox Press.
- Henry, C.F.H. 1949. Was Calvin a philosopher? A reply. *The Calvin Forum*, 14(8):158-160, March.
- Hoitenga, D. 1983. Faith and reason in Calvin's doctrine of the knowledge of God. In Hart, H., Van der Hoeven, J. & Wolterstorff, N. (eds) *Rationality in the Calvinian tradition*. Lanham: Univ. Press of America. pp. 17-39.
- Hugo, A.M. 1957. *Calvijn en Seneca; een inleidende studie van Calvijn's Commentaar op Seneca "De Clementia", anno 1532*. Groningen: Wolters.
- Jones, J.M. 1942. *The problem of faith and reason in the thought of John Calvin*. Ph.D. thesis, Duke University: Graduate School of Arts and Sciences.
- Kempff, D. 1975. *A bibliography of Calviniana: 1959-1974*. Potchefstroom: Institute for the Advancement of Calvinism.
- Klapwijk, J. 1972. Calvijn over de filosofie. *Correspondentiebladen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte*, 36:13-20. Maart.
- Klapwijk, J. 1973. Calvin and Neo-Calvinism on Non-Christian philosophy. In Bril, K.A., Hart, H. & Klapwijk, J. (eds). *The idea of Christian philosophy; essays in honour of D.H.Th. Vollenhoven*. Toronto: Wedge. pp. 43-61. (Also in *Philosophia Reformata*, 38:43-61, 1973.)
- Klapwijk, J. 1991. John Calvin (1509-1564). In Klapwijk, J., Griffioen, S., Groenewoud, G. (eds). *Bringing into captivity every thought; capita selecta in the history of Christian evaluations of non-Christian philosophy*. Lanham: Univ. Press of America. pp. 123-142.
- Kuiper, H. 1928. *Calvin and common grace*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre.
- Kuyper, A. 1909. *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*. Kampen: Kok.
- Le Coq, J.P. 1949. Was Calvin a philosopher? *The Personalist*, 29:252-260 and *The Calvin Forum*, 14(8):155-158, March.
- Marcel, J. 1959. The humility of the prophet. In Hoofstra, J.T. (ed.). *John Calvin, contemporary prophet*. Grand Rapids: Baker. pp. 21-37.
- McGrath, A.E. 1988. *Reformation thought; an introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- McNeill, J.T. 1970. *The history and character of Calvinism*. London: Oxford Univ. Press.
- Neuser, W.H. (ed.). 1976. *Calvinus theologus*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Neuser, W.H. (ed.). 1980. *Calvinus ecclesiae doctor*. Kampen: Kok.
- Neuser, W.H. (ed.). 1984. *Calvinus ecclesiae Genevensis custos*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

- Neuser, W.H. (ed.). 1994. *Calvinus sacrae Scripturae professor*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Nixon, L. 1971. *John Calvin's teachings on human reason and their implications for a theory of Reformed Protestant Education*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms.
- Parker, T.H.L. 1952. *The doctrine of the knowledge of God; a study in the theology of John Calvin*. Edinburgh: Oliver & Boyd.
- Parker, T.H.L. 2007. *John Calvin; a bibliography*. Louisville. Westminster John Knox Press.
- Partee, C. 1974. The revitalization of the concept of a "Christian Philosophy" in Renaissance humanism. *Christian Scholar's Review*, 3(4):360-369.
- Partee, C. 1977. *Calvin and classical philosophy*. Leiden: E.J. Brill.
- Partee, C. 1983. Calvin, Calvinism and rationality. In Hart, H., Van der Hoeven, J. & Wolterstorff, N. (eds), *Rationality in the Calvinian tradition*. Lanham: Univ. Press of America. pp. 1-38.
- Potgieter, F.J.M. 1939. *Die verhouding tussen die Teologie en die Filosofie by Calvin*. Amsterdam: Noord-Hollandse Uitgevers Maatschappij.
- Reuter, K. 1963. *Das Gründverständnis der Theologie Calvins unter Einbeziehung ihrer geschichtliche Abhängigkeiten*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Runia, K. 1970. *Calvijn's betekenis in onze tijd*. Potchefstroom. Instituut vir die Bevordering van die Calvinisme.
- Schuurman, L. 1965. *Confusio regnorum; Studie zu einem Thema aus Luthers Ethik*. Den Haag: N.V. Voorheen Von Keulen Periodieken.
- Selderhuis, H. (red.). 2008. *Calvijn handboek*. Kampen: Kok.
- Smits, L. 1962. *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin* (2 vols.). Assen: Van Gorcum.
- Snell, F.W. 1968. *The place of Augustine in Calvin's concept of righteousness*. Ann Arbor: University Microfilms.
- Spykman, G.J. 1976. Sphere sovereignty in Calvin and the Calvinist tradition. In Holwerda, D.E., (ed.). *Exploring the heritage of John Calvin*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House. pp. 163-208.
- Stoker, H.G. 1949. Was Calvin a philosopher? A symposium. *The Calvin Forum*, 14(10):212-214.
- Troost, A. 1969. De openbaring Gods in de maatschappelijke orde. *Philosophia Reformata*, 34:12-25.
- Troost, A. 1971. Bezinning over het koninkryk Gods. *Mededelingen van de Vereniging voor Calvinistiese Wijsbegeerte*, Sept.:12-16.
- Van den Berg, J. 1961. *Twee regimenten, één heer*. Kampen: Kok.
- Van der Linde, S. 1956. Die antropologie van de Nadere Reformatie. In Van der Linde, S. *Waarheid, wijsheid en leven*. Kampen: Kok. pp. 63-74.
- Van der Walt, B.J. 1974. *Die Natuurlike Teologie met besondere aandag aan die visie daarop by Thomas van Aquino, Johannes Calvin en die "Synopsis Purioris Theologiae"; 'n wysgerige ondersoek*. (Ongepubliseerde D.Phil-proefskrif), Potchefstroom: PU vir CHO.
- Van der Walt, B.J. 1983. Biblical and unbiblical traits in Calvin's view of man. In Van der Walt, B.J. *Heartbeat; taking the pulse of our Christian theological and philosophical heritage*. Potchefstroom: Institute for Reformational Studies. pp 229-252.
- Van der Walt, B.J. 2007. Die historiese agtergrond van die postmoderne kritiek op normatieweiteit en op 'n Christelike lewensvisie. *Koers*, 72(4):549-582.
- Van der Walt, B.J. 2008a. The intellectual décor of the Reformation with special reference to Calvin. In Van der Walt, B.J. *Anatomy of Reformation*. Potchefstroom: The Institute for Contemporary Christianity in Africa. pp. 209-256.
- Van der Walt, B.J. 2008b. Krisis in die koers en hoe daar weer koers in die krisis in die hedendaagse norme en waardekrise kan kom. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap*, 44(3e + 4e kwartaal):237-269.
- Van der Walt, B.J. 2009. *At home in God's world; a transforming paradigm for being human and for social involvement*. Potchefstroom: The Institute for Contemporary Christianity in Africa.
- Venter, E.A. s.a. *Die ontwikkeling van die Westerse denke*. Bloemfontein: SACUM.
- Vollenhoven, D.H.Th. 1933. *Het Calvinisme en de reformatie van de Wijsbegeerte*. Amsterdam: Paris.
- Vollenhoven, D.H.Th. 1956. Kort overzicht van de Geschiedenis der Wijsbegeerte. Amsterdam: Theja.
- Vollenhoven, D.H.Th. 2005a. De probleemhistoriese metode en de geschiedenis van de Wijsbegeerte. (Bril, K.A., red.). Amstelveen: De Zaak Haes.
- Vollenhoven, D.H.Th. 2005b. The problem-historical method and the history of philosophy. Bril, K.A. (ed.). Transl. by De Kievit, J., Francke, S., Friesen, G. & Sweetman, R. Amstelveen: De Zaak Haes.

- Warfield, B.B. *s.a. Calvin as a theologian and Calvinism today*. London: Evangelical Press.
- Waterink, J. *s.a. Uren met Calvijn*. Baarn: Hollandia Drukkerij.
- Wendel, F. 1963. *Calvin; the origins and development of his religious thought*. London: Collins, Sons & Co.
- Young, W. 1952. *Toward a Reformed Philosophy; the development of Protestant Philosophy in Dutch Calvinistic thought since the time of Abraham Kuyper*. Grand Rapids, Michigan: Piet Hein & Franeker: Wever.