

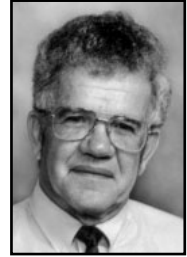
# Johannes Calvin (1509-1564) se mensbeskouing: 'n Christelik-filosofiese waardering

*John Calvin's view of the human being: A Christian philosophical appraisal*

**BJ VAN DER WALT**

Skoold vir Filosofie, Noordwes-Universiteit, Potchefstroom

Epos: [hannah@intekom.co.za](mailto: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.

## ABSTRACT

### *John Calvin's view of the human being: A Christian philosophical appraisal*

*This investigation is focused on an important aspect of Calvin's teachings, viz. his anthropology according to the final edition of his main systematic work, his Institutes (1559).*

*This contribution (to commemorate his birthday 500 years ago) is developed through the following main sections: The introduction briefly indicates the contemporary interest and continued relevance of Calvin – also for South Africans – even half a millennium after his birth. It further indicates the need to reflect anew on Calvin's anthropology. Then it draws attention to the fact that Calvin's intention was to be obedient to God and his Word alone (the religious direction of his thought), but that he did not always succeed in applying this intention in his structural analysis of the human being. He often employed pre-Christian philosophical ideas to explain his view of being human. Two different "lines" can therefore be detected in his anthropology. Lastly, the*

introduction explains the problem-historical method according to which Calvin's view of the human being will be analysed.

The rest of the essay focuses on the following aspects of Calvin's anthropology: (1) being human as being religious; (2) Calvin's structural analysis of the human being consisting of body and soul or spirit; (3) his idea of an immortal soul; (4) his view of man as the image of God; (5) his distinction in man/woman between a natural and supernatural image.

These various aspects of Calvin's viewpoint should be understood in the light of the following. Calvin's anthropology is determined by his dualistic ontology or view of reality, in which he distinguishes between God (the Transcendent) and creation (the non-transcendent part). He proposes a clearly dichotomist anthropology of body and soul/spirit as separate entities. According to him the soul is of divine origin. He can therefore be called a creatianist – God creates a soul for every new human person, and after death the soul returns to its Origin. Amongst the great variety of dichotomist anthropologies, Calvin's viewpoint can be characterised as semi-mystical. Semi-mysticism teaches that human beings are not completely non-transcendent (earthly) creatures, but also have a transcendent (divine) part, viz. their souls. Thus the borderline between the transcendent God and man is not perceived to be above but inside human beings. Amongst the different types of semi-mysticism, Calvin accepted a Platonising type – certain themes from Plato's philosophy are included and combined with other pre-Christian philosophical and biblical ideas in his view of the human person.

Concerning the different aspects of being human distinguished above (1 to 5), the results of this investigation can be summarised as follows:

- Calvin was not primarily interested in the human being himself/herself, independent from his/her relationship with God. Right at the beginning of his Institutes he emphasised the inseparable relationship between knowledge of God and the self. Religio or cultus Dei to him was also not confined to private devotional life or church attendance, but understood as all-encompassing service of God in all domains of life. The question, however, remains whether other aspects of his anthropology did not prevent him from working out this basic biblical idea consistently.
- According to Calvin it is a fact not to be debated that man/woman consists of two separate entities, viz. body and soul. The soul is an incorporeal substance which has been placed by God in the body in which it lives as if in a house which it manages. The body is also regarded as a prison of the soul resulting in contempt for earthly life and a longing for heaven. Death is regarded as a friend instead of as God's punishment. Such a viewpoint leads to many unsolvable problems, apart from the fact that it is to the author's mind in total disagreement with what the Word of God really reveals about the human being according to contemporary interpretations.
- Calvin furthermore regarded the soul as immortal and he provided a whole list of arguments (derived from both reason and the Bible) to prove this belief. What exactly he had in mind is not very clear. If he was saying that the soul is immortal in and of itself, he would have contradicted the biblical message that only God is by nature immortal and that the human being (not only the soul) will only receive immortality as a gift from God after his/her resurrection. Even if he (as some interpreters of his ideas like to argue) accepted this biblical viewpoint, the question remains why he spoke about the immortality of the soul only and not that of the human being.
- In line with his dualist ontology and dichotomist anthropology Calvin explained the biblical message that man is the image of God in an ontological instead of a relational way. Because

of his divine part (the soul), the human being to a certain degree is similar to God. According to a (modified) macrocosmos-microcosmos theory human beings are “smaller gods”. However, the Bible clearly teaches that not something in man (only the soul), but man was created in God’s image. After the fall the integral human being has to be renewed according to Christ, the perfect image of God the Father. Human beings can again reflect His image when they obey his commandments.

- Calvin’s idea of the imago Dei is complicated by his distinction between a natural and a supernatural image. The natural image consists of the faculties of the soul, borrowed from Plato’s and Aristotle’s philosophy. The supernatural image is understood in biblical terms as righteousness and holiness. According to Calvin the supernatural image was lost at the fall, but the natural was merely corrupted because without reason and a will the human being would lose its human nature. This dichotomy in Calvin’s doctrine of God’s image cannot be accepted in the light of Scripture. It is, furthermore, closely connected with his distinction between earthly and heavenly affairs and could, therefore, cancel his basic religious motivation to live to the honour and glory of God in everything we do. However, it enabled Calvin to show his appreciation of all the natural gifts of non-Christians, including their philosophies.

*As a summa summarum the following can be said: Calvin’s thought once again clearly illustrated that no discipline – not even a biblical theology – can be practised without starting (deliberately or unintentionally) from deep philosophical presuppositions. We therefore do not blame Calvin because he employed philosophical ideas in constructing his anthropology. Philosophy as such is not dangerous to a Christian. This article argued against Calvin’s use of pre-Christian ideas and, objected to the fact that he, furthermore, often did so in a much too uncritical way. But because in his time no integral Christian philosophy was available – as is the case today – our criticism should not be too harsh and one-sided. We should rather look for Calvin’s own, unique contributions. A contemporary Reformational philosopher advised that the “real Calvin” is not met within the reiterations he made of views current amongst his contemporaries, but rather the new and non-conformist insights by which on crucial points he turned against the prevalent notions of the day.*

**KEY CONCEPTS:** Reformation (16<sup>th</sup> century), John Calvin (1509-1564), the *Institutes* (1559), Calvin research, Calvinism (in South Africa), Greek-Roman philosophy, Platonism, Augustinianism, partial universalism, knowledge of God, religion, soul and body, immortality (of soul), creatianism, world-flight, natural and supernatural image of God.

**TREFWOORDE:** Reformasie (16e eeuse), Johannes Calvyn (1509-1564), die *Institusie* (1559), Calvynnavorsing, Calvinisme (in Suid-Afrika), Grieks-Romeinse filosofie, Platonisme, Augustianisme, parsiële universalisme, Godskennis, religie, siel en liggaam, onsterflikheid (van die siel), kreasianisme, wêreldveragting, natuurlike en bonatuurlike beeld van God.

### OPSOMMING

Hierdie studie word aangebied ter herdenking van die geboorte van die hervormer, Johannes Calvyn, 500 jaar gelede (1509). Dit handel oor ’n belangrike aspek van sy denke, naamlik sy mensbeskouing volgens die finale uitgawe van sy *Institusie* (1559). Ter inleiding word iets vermeld van die voortgesette belangstelling in en relevansie van hierdie denker – ook in Suid-Afrika; ’n

meer gebalanseerde evaluering van sy denke word voorgestel; die metode wat daarby gevolg word, word verduidelik. Daarna word die volgende fasette van Calvyn se antropologie bespreek: (1) die religieuse karakter van menswees; (2) sy onderskeid tussen siel en liggaam; (3) sy standpunt oor die onsterflikheid van die siel; (4) sy visie op die mens as beeld van God; (5) sy onderskeid tussen natuurlike en bonatuurlike gewese. Die slotgedeelte bevat 'n opsommende evaluering asook 'n les vir vandag.

## 1. INLEIDING: 'N BREË ORIËNTASIE

Hierdie studie wil spesifiek op Calvyn se mensvisie ingaan. In Van der Walt (1977) het ek reeds vroeër hieroor geskryf. Calvyn se standpunt het intussen nie verander nie(!), maar daar het wel nuwe literatuur oor sy mensvisie verskyn wat in hierdie nuwe bydrae verreken is. In die tweede plek het – hoewel daar oorvleueling tussen my bydraes van 1977 en die huidige is – ook my eie interpretasie van Calvyn se antropologie ietwat verander. (Terwyl ek dit vroeër as spiritualisties getipeer het, is ek tans van mening dat dit eerder as semi-mistiek aangedui kan word.)

Ter inleiding moet egter eers vlugtig aan die volgende aandag gegee word om wat hierna volg in perspektief te kan plaas: (1) die aktualiteit van die onderwerp; (2) 'n meer gebalanseerde visie op Calvyn se denke; (3) die Reformator van Genève as Christelike, antisintetiese denker; (4) Bybels-vreemde invloede op sy denke; (5) die wysgerige metode waarvolgens sy mensbeskouing ondersoek sal word, en (6) 'n toespitsing op sy hoofwerk, die *Institutio Christianae Religionis* (finale uitgawe van 1559).

### 1.1 Enkele gegewens oor Calvyn en die Calvinisme, veral in Suid-Afrika

Om aan te toon dat om vandag nog oor Calvyn te skryf nie irrelevant is nie, volg ter inleiding iets oor Calvyn se eie geskrifte wat vandag in Afrikaans beskikbaar is, asook oor die Calvinisme aan die suidpunt van Afrika.

#### 1.1.1 *Werke van en oor Calvyn in Afrikaans*

Slegs werke van Calvyn self in Afrikaans vertaal, sal hier genoem word. Aangesien die werke oor Calvyn te veel plek in beslag sou neem, beperk ons ons alleen tot enkele lewensbeskrywings.

- **Werke van Calvyn self in Afrikaans**

Uit die pen van Duvenage (vgl. Calvyn, 1967) verskyn daar reeds in 1967 'n verkorte weergawe van sy *Institutio Christianae Religionis* (in vervolg afgekort as *ICR*). Dit word in 1980 opgevolg deur die eerste volledige Afrikaanse vertaling van die eerste (1536) uitgawe van die *ICR* deur Simpson (vgl. Calvyn, 1980a), kort daarna opgevolg met sy vertaling van Calvyn se *Kategismus* (vgl. Calvyn, 1981). Aan Simpson en sy span het ons dit ook te danke dat die finale uitgawe van die *ICR* (1559) in Afrikaans beskikbaar word (vgl. Calvyn, 1984, 1986, 1988 en 1992). Hierdie lywige, vierdelige werk, wat tans uit druk is, word hopelik binnekort herdruk. Heel onlangs word ons verder verryk met Postma se vertaling van Calvyn se *Kommentaar op Romeine* (vgl. Calvyn, 2008). Verder sou ook Potgieter se dagstukkies uit Calvyn genoem kon word (vgl. Calvyn, 1980b).

## • Werke oor Calvyn

Soos reeds genoem, laat beperkte ruimte dit alleen toe om die volgende Suid-Afrikaanse publikasies hier te noem: Van der Walt (1979 en 1980a) en Van der Walt (1981, 1985 en 2007) waarin sy lewensgeskiedenis – ook in Engels – weergegee word.

### 1.1.2 Publikasies oor die Calvinisme in Suid-Afrika

Vroeëre bibliografieë (bv. De Koster, 1964, Kempff, 1975 en De Klerk, 1979-1995) asook rekenaarsoektogte maak dit vandag aansienlik makliker om nie net die geskrifte van en oor Calvyn op te spoor nie, maar ook oor die Calvinisme in Suid-Afrika en in verskillende ander lande oor die res van die wêreld.

Reeds teen 1980 het ’n bibliografie van Suid-Afrikaanse tydskrifartikels oor die Calvinistiese lewensvisie al vier lywige bande beslaan (vgl. Van der Walt, 1980b, 1980c, 1980d en 1980e). Ten spyte van alles waarvan die Calvinisme in Suid-Afrika vandag beskuldig word, gaan die besinning daarvoor voort (vgl. bv. Van Niekerk & Hayes, 2002).

### 1.1.3 Navorsing oor Calvyn en die Calvinisme

Ten slotte moet nog vermeld word dat daar (in navolging van die Europese en later Internasionale Calvynnavorsingskongresse, wat reeds in die sewentiger jare begin is) vanaf 1980 in Suid-Afrika ook Calvynnavorsingskongresse gehou (vgl. bv. Van der Walt, 1982 en 1986) is en nog steeds gehou word, die mees onlangse daarvan in September 2008 by die Universiteit van die Vrystaat. (Die lesings by hierdie kongres gelewer, word binnekort as ’n spesiale uitgawe van die tydskrif *Koers* gepubliseer.)

Uit hierdie kort oorsig blyk dit dat Calvyn – ook in Suid-Afrika – allermins 500 jaar na sy geboorte ’n vergete figuur is. Dit blyk ook daaruit dat verskillende Suid-Afrikaanse akademiese tydskrifte tans beplan om die gebeurtenis te herdenk. Vir die verskillende ander maniere waarop Calvyn reeds plaaslik en internasionaal herdenk is en nog sal word, vergelyk d’Assonville (2009a & 2009b). Die gebeurtenisse sal DV in 2010 afgesluit word met die Tiende Internasionale Calvynnavorsingskongres – in ons eie land!

## 1.2 ’n Meer gebalanseerde visie op Calvyn se denke

Met die eerste oogopslag sou dit nie alleen baie eenvoudig nie, maar ook uiters onbillik wees om met insigte uit die Reformatoriese filosofie van vandag Calvyn se mensvisie van 500 jaar gelede te kritiseer. (’n Geveg tussen iemand met ’n pyl en boog teenoor ’n ander persoon met ’n masjiengeweer!) Om verskillende redes is so ’n uiteensetting en evaluering egter tog belangrik.

In die eerste plek bestaan daar – merkwaardig – min wysgerige – veral Christelik-wysgerige – analyses van Calvyn se denke. Protestantse teoloë het hom “geannekseer” en as teoloog verklaar. (Myns insiens gee Calvyn in sy *ICR* eerder ’n eie Christelike, voorwetenskaplike *lewensvisie* wat op die Skrif gegrond is.)

In die tweede plek is – as gevolg van die feit dat hy in die verlede primêr as teoloog beskou is en nog steeds word – die onderliggende onbybelse filosofiese elemente in sy denke nie voldoende raakgesien nie, of gerieflikheidshalwe selfs verdoesel.

In die derde plek bestaan daar, omdat Calvyn die Skrif so goed kon uitlê, by sekere Protestantse Christene nog steeds die neiging om sy denke te kanoniseer of met die Skrif gelyk te stel. Vir

hulle beteken ’n betroubare teologie dus bloot die bevestiging van die man van Genève se *Institusie*. So ’n standpunt maak egter van Calvyn ’n bohistoriese figuur. Dit vergeet dat hy ook ’n kind van sy eie tyd was. Hy het nie net met die talle geestesstrominge van sy tyd (in baie gevalle herlewings van antieke filosofieë, vgl. Van der Walt, 2008b) in gesprek getree nie, maar is ook deur hulle beïnvloed. Dit is een van die redes waarom hy die Skrif nie in alle opsigte reg kon verstaan nie.

In die vierde plek is ’n digotomistiese mensvisie van liggaam plus siel, soos dié van Calvyn, selfs vandag nog iets wat algemeen in sowel Christelike populêre as teologiese publikasies oor die mens voorkom – veral as hulle handel oor wat met die mens by die dood gebeur.

Hierdie artikel wil ’n meer gebalanseerde kyk op (’n faset van) Calvyn se denke bied. Dit ontnem hom aan die een kant nie die eer om as “vader” van die Reformatoriese denke bekend te staan nie. Aan die ander kant wil dit, getrou aan Calvyn se eie oproep tot *semper reformanda*, Calvyn se visie reformeer in die lig van nuwere insigte oor wat die Skrif werklik oor die mens openbaar. (Vir ’n samevatting van hierdie nuwe insigte, vgl. hoofstuk 8 tot 11 van Van der Walt, 2009.) Dit wil aantoon dat hy – soos die meeste Reformatoriese denkers ná hom – enersyds, as gevolg van sy noukeurige luister na God se Woord, sy tyd vooruit was, maar dat sy denke andersyds tog tydsbepaald en -gebonde was. (Vgl. wat reeds onder 1.5 in my vorige artikel in hierdie blad hieroor gesê is.)

### 1.3 Calvyn as Christelike antisintetiese denker

Klapwijk (1973:47) sê tereg dat Calvyn se houding teenoor die nie-Christelike kultuur en denke uiters genuanseerd was. Nogtans is die heel belangrikste wat van Calvyn gesê kan word – dit wat hom destyds op die voorpunt van die tye geplaas het – dat hy nie soos die voorafgaande Kerkvaders in Middeleeuse denkers sinteties nie, maar antisinteties wou dink. Wat word daarmee bedoel?

’n Mens sou die geskiedenis van die Westerse denke in die volgende drie hoofperiodes kon indeel (vgl. Vollenhoven, 2005a:157-159 en 2005b vir die Engelse teks): (1) die voorsintese denke van die Oudheid; (2) die sintesedenke in die periode n.C. tot ongeveer 1500; (3) die antisinteesedenke van die Nuwe Tyd, wat met die Renaissance en Reformasie ’n aanvang neem.

Gedurende die antieke Griekse en Romeinse denke v.C. was die Bybel nog onbekend, dit was die tyd van voor-Christelike filosofieë. Gedurende die tweede periode word om verskillende redes gepoog om ’n versoening (sintese) tussen die pagane denke en die Evangelie te bewerk – iets wat nie houdbaar kon wees nie. Teen ongeveer die 16e eeu het hierdie “Christelike” kompromiedenis dan ook begin verbreek en het postchristelike denke die hoofstroom in die Weste geword. Hierdie sekulêre antisintetiese denke het met die vermenging tussen die Christelike en Griekse denke gebreek, omdat dit nie van die Christelike element daarin gehou het nie en dit alleen die pagane element wou beklemtoon. Daarteenoor het Reformatoriese denkers ’n Christelike antisintese voorgestaan: Hulle wou met die Grieks-Romeinse heidense nalatenskap binne die sintesedenke breek, sodat die Woord van God weer duidelik en suiwer gehoor kon word (vgl. bv. Van der Walt, 2008a:203-205 en 2008b:220-225).

Soos gesê, was Calvyn ’n duidelike verteenwoordiger van die Christelike vleuel van die anti- of nasinteesedenke. In sy *ICR* (II, 2,4) verwyf hy byvoorbeeld die Kerkvaders dat baie van hulle “meer as wat paslik is, na aan die filosowe gekom het... hulle het hulle beywer om die leer van die Skrif halfpad met die leerstelling van die filosowe te versoen”. Wanneer hierna dus op die onaanvaarbare filosofiese invloede op Calvyn gewys word, moet hierdie positiewe punt in gedagte gehou word: Calvyn het nie, soos die Middeleeuse denkers, doelbewus sinteties gedink

nie. Hy was bewus van die gevare van ’n vermenging van pagane en Bybelse gedagtes en wou self daarvan vrykom.

#### 1.4 Bybels-vreemde filosofiese invloede op Calvin se denke

Calvin se prinsipiële standpunt teen sintesedenke beteken egter nie dat hy ook in sy denke volledig van die invloed van voorafgaande en eietydse filosofiese idees, gedagtes en sisteme gevrywaar was nie. Soos reeds gesê, is dit ’n feit dat ’n mens nie anders kan as om deur die geestelike klimaat om jou beïnvloed te word nie.

Die vraag is egter tot *hoe ’n mate* dit by Calvin die geval was. Dit hang weer saam met die vraag *presies hoe* Calvin die buitebybelse filosofieë gebruik het. Sonder om hier ruimte te verspil deur die betrokke skrywers te behandel, kan slegs genoem word dat die literatuur wat dié vraag probeer beantwoord twee uiterstes weerspieël. Die een groep navorsers sondig myns insiens *per excessum* deur die buitebybelse invloed op Calvin te oordryf. (Hy was volgens hulle byvoorbeeld uit en uit ’n Platonis.) ’n Teenoorgestelde groep val – *per defectum* – aan die ander kant van die perd af deur die Bybels-vreemde filosofiese beïnvloeding op Calvin te onderskat, verdoesel of selfs te probeer ontken. Die geringskatting van die invloed van die Platonisme op Calvin se mensvisie of die goedpraat daarvan is ’n duidelike voorbeeld van hierdie uiterste (vgl. bv. Van der Walt, 2008b:233-235).

Tussen hierdie twee uiterstes staan die interpretasie van Van der Merwe (1982) en die deeglike en gebalanseerde ondersoek van Babelotzky (1977). Laasgenoemde toon onder andere aan dat Plato dié outoriteit in die teologie was in die tyd van Calvin. (Niemand hoef dus destyds skaam te gewees het om as “Platonis” bekend te staan nie.) Calvin was volgens hom ook nie bloot ’n neo-Platonis nie, maar is regstreeks deur (sekere werke) van Plato self beïnvloed. Babelotzky toon verder aan dat Calvin nie net *formeel* (bv. alleen deur Platoniese *begrippe*) maar ook *inhoudelik* (deur Platoniese *gedagtes*) beïnvloed is. Verder bring hierdie navorser ook duidelik die groot verskille tussen Plato en Calvin na vore.

Babelotzky is dus van mening dat dit onwaar en onregverdig sou wees om Calvin eenvoudig ’n Platonis te noem, omdat dit ’n onderdanige meester-leerling verhouding sou veronderstel. Calvin was nie Plato se epigoon nie, maar het slegs uit Plato se denke vir eie doel gebruik gemaak, naamlik om sy Christelike leerstellings te verduidelik. Hierdie gevolgtrekkings stem ongeveer ooreen met dié van Nuovo (1964), wat Calvin se standpunt teenoor die Klassieke filosofieë saamvat as sowel afhanklikheid as verwerping.

Partee (1977) werp lig op *hoe presies* Calvin met die filosofieë uit die Oudheid (wat in sy tyd ’n herlewing beleef het) omgegaan het. Calvin het nie probeer om enige van hierdie filosofieë sistematies te propageer nie, maar hulle meer eklekties en as voorbeelde gebruik om die Christelike geloof – sy hoofdoel – uiteen te sit.

Die lees van die *ICR* gee dikwels die indruk dat Calvin (a.g.v. ’n onvoeldoende historiese besef veral wat die geskiedenis van die wysbegeerte betref?) ook in sy verwerping van bepaalde standpunte uit die Griekse of Middeleeuse sintesedenke dikwels meer op die *implikasies* daarvan as op die *basiese uitgangspunte* en *religieuse voorveronderstellings* kritiek het. Dit mag een van die redes wees waarom hy soms te maklik van die vrugte van die voor-Christelike denke gebruik maak.

Samevattend bevestig verskeie skrywers dus wat reeds onder 1.2 hierbo betoog is, naamlik dat daar twee “lyne” in Calvin se denke is: ’n Skriftuurlike, maar ook een wat op voor-Christelike filosofiese idees gegrond is.

## 1.5 'n Wysgerige metode om Calvyn se denke te analiseer

Op filosofiese wyse sou 'n mens hierdie twee lyne in Calvyn se denke as die “rigting” en die “struktuur” daarvan kon aandui.

### 1.5.1 *Struktuur en rigting*

Die onderskeid is afkomstig van Vollenhoven (2005b:xxvii-xxix) en word ook deur van sy navolgers met vrug toegepas. Wolters (1985:49,73), byvoorbeeld, dui met “struktuur” die geskape samestelling (“creational constitution”) van iets aan, terwyl “rigting” op die religieuse dryfkrag van die sonde (on gehoorsaamheid aan God se verordeninge) en verlossing (nuwe gehoorsaamheid daaraan) dui.

Omdat rigting en struktuur mekaar wedersyds beïnvloed, mag hulle wel van mekaar onderskei, maar nie geskei word nie (vgl. Fowler, 1991:98 e.v.). Sonde en verlossing is nie slegs sake van die hart (rigting) nie. Ongehoorsaamheid veroorsaak ook *strukturele* distorsies en vereis *strukturele* hervorming. Die religieuse verhouding tot God (of van Hom af gerig op 'n afgod) neem so 'n sentrale en integrerende rol in die lewe van 'n mens in dat on gehoorsaamheid die korrekte fokus van die menslike lewe verskuif en sy strukturele visie op menswees aantast (vgl. Fowler, 2004:9).

### 1.5.2 'n Probleem-historiese metode

In sy probleem-historiese metode waarvolgens Vollenhoven (2005a; 2005b) die konsepsies van denkers deur die Westerse geskiedenis analiseer, maak hy (reeds teen die middel van die vorige eeu) van hierdie onderskeiding tussen struktuur en rigting gebruik.

Kort gestel, onderskei hierdie metode tussen die *tipe* filosofie (hoe 'n denker die probleme i.v.m. die *skeppingstrukture* oplos) en die historiese *stroming* waarbinne die denker filosofeer (d.w.s. wat so 'n denker as *normatief* beskou). Anders gestel: elke denker verteenwoordig 'n bepaalde denktipe en denktadisie; hy/sy beantwoord twee basiese vrae oor die skepping: *wat is* (die struktuur van) en *wat behoort* (die rigting daarvan te wees).

Reeds 'n paar dekades gelede het ek (vgl. Van der Walt, 1974:339 e.v.) met vrug die probleem-historiese metode (vir meer resente gegewens daaroor, vgl. Bril & Boonstra, 2000 en Bril, 2005) gebruik om die basiese filosofiese kontoere van Calvyn se denke te belig. Vollenhoven self het Calvyn se denke nooit probleem-histories tipeer nie. Na sy dood, en ook na aanleiding van Van der Walt (1974 en 1977) se studies, probeer Bril & Boonstra (2000:282-284) wel om Calvyn ook 'n plek in Vollenhoven se *Schematiese Kaarten* te gee. Aangesien dit die enigste beskikbare Reformatoriese wysgerig-historiografiese metode is, word dit hier weer as gids gebruik, terwyl ook nuwe insigte oor Calvyn se denke bygewerk word.

### 1.5.3 *Die rigting van Calvyn se denke*

Hierbo (vgl. 1.3) is reeds voldoende oor die (religieuse) rigting van Calvyn se denke gesê. Uit Christelike oortuiging het hy antisinteties gedink; sy denke val binne die Reformatoriese stroming van die 16e eeu, wat slegs aan God se Woord en wet gehoorsaam wou wees – 'n lofwaardige ideaal.

In die lig van die *wedersydse* invloed van struktuur en rigting op mekaar, is die vraag egter tot hoe 'n mate Calvyn daarin geslaag het om, vanuit en in ooreenstemming met hierdie Bybelse



*rigting*, ook *struktureel* ’n Skriftuurlik- verantwoordbare werklikheids- en mensvisie uit te bou. Omgekeerd kan die probleem dalk nog duideliker gestel word: Het die feit dat Calvyn (deur te veel van onbybelse Grieks-Romeinse antropologiese denkbearde oor te neem), *struktureel* beskou, nie ’n aanvaarbare mensbearde daar kon stel nie, nie ook die religieuse *rigting* van sy denke aangetas nie? Sy digotomistiese mensbeskouing het byvoorbeeld verhoinder dat sy ideaal van omvattende diens aan God op elke lewensterrein verwesentlik kon word (vgl. 6.1 hieronder).

#### 1.5.4 *Calvyn se denktipe*

Die probleem by Calvyn lê dus nie by die rigting (religieuse oriëntasie) nie, maar by die strukturele kant daarvan (die denktipe). Uit die analise van Calvyn se mensbeskouing (hieronder) sal die *tipe* filosofie (waarop sy antropologie gebou is) ook duidelik word. Dit is egter belangrik om vooraf die ses begrippe waarmee die hooftrekke van Calvyn se tipe filosofie aangedui sal word hier te verduidelik. (So ’n “hipotetiese gids” hou natuurlik die gevaar in dat Calvyn in ’n mens se eie filosofiese denkskema ingedwing kan word. Niemand “lees” egter die denke van iemand anders sonder dat sy eie filosofiese uitgangspunte daarby ’n rol speel nie.)

- Omdat Calvyn in God se openbaring in die Skrif geglo het, hoef hy nie soos die mitologiserende denkers mites te gebruik om die oorsprong van die kosmos – en selfs die gode – te verklaar nie. Miskien sou (in soverre Calvyn nog sinteties gedink het) Vollenhoven se tipering (vgl. Brill & Boonstra, 2000:197) van *louter kosmologiese denke* dus die beste op Calvyn van toepassing wees. Dit beteken egter nie dat Calvyn – ’n ten diepste Bybelgetroue denker – God in sy besinning oor die kosmos uitgesluit het nie. Sy ontologie is nie tot kosmologie vereng nie.
- In die tweede plek was Calvyn nie ’n monis nie. Hy glo met ander woorde nie in ’n oorspronklike ontiese eenheid waaruit die veelheid (as iets sekondêr) ontstaan het nie. ’n *Dualistiese visie* het beter by sy Christelike geloof gepas: die werklikheid bestaan uit ’n oorspronklike tweeheid, naamlik God (die transendente) en die skepping (die nie-transendente).
- In die derde plek dink Calvyn nie individualisties (die individuele is die belangrikste) of universalisties (die universele staan voorop), maar *parsieel (gedeeltelik) universalisties*. (Anders as by die kosmogono-kosmologiese *horisontale* parsieële universalisme, vind ons by die louter-kosmologiese denke ’n *vertikale* parsieële universalisme. Vgl. Brill & Boonstra, 2000:354-356.)
- Daar bestaan talle vorme van dualisme. Die sterk invloed van Plato bepaal die tipe ontologiese dualisme by Calvyn, sodat dit as ’n *Platoniserende dualisme* aangedui kan word (vgl. weer Brill & Boonstra, 2000:197 en 283).
- Wat Calvyn se mensbeskouing betref, impliseer sy dualistiese ontologie ’n *digotomie (tweedeling)* van liggaam en siel in die mens.
- Van die talle tipes digotomieë wil dit lyk of Calvyn ’n verteenwoordiger van die *semi-mistiek* is. Volgens sy visie is die mens nie ’n totale aardse wese nie, maar die hoogste deel van die mens (sy siel of gees) is afkomstig van God (Calvyn is ’n kreatianis – God skep die siel). Die siel bly ’n deel van die transendente en keer weer by die dood daarna terug. Hierdie denkrigting word *semi-mistiek* genoem, omdat nie die hele mens nie, maar slegs sy hoogste deel as goddelik beskou word. In Vollenhoven (1992:53, 74) stel Tol en Brill hierdie denkrigting diagrammaties voor en sê daarvan die volgende: Teenoor die monargianisme, wat glo dat alleen die universele denkgees goddelik is, leer die semi-mistiek dat ’n deel van die mens

(daarom *semi*-mistiek) ook goddelik is. Vollenhoven (1992:92) is van mening dat die bekende A. Kuyper ook so 'n semi-mistieke denker was. (Soos reeds vermeld, het ek Calvin se standpunt in 1974 egter nog as “spiritualisties” bestempel.)

Ten slotte nog 'n laaste opmerking vooraf oor:

## 1.6 'n Toespitsing op die “Institusie”

Hoewel Calvin veel meer as slegs die *Institutio Christianae Religionis* geskryf het, word dit as sy hoofwerk beskou en word hier hoofsaaklik daarop toegespits en wel die finale uitgawe van 1559 in vier boekdele. Waar nodig word na sekondêre literatuur verwys.

Die aanhalings uit Calvin in die teks is my eie vertalings uit die oorspronklike Latyn van sy *Opera Selecta* (vgl. Calvini, 1967, 1968, 1962). Vir kontrole van my vertaling kan die leser (wat nie Latyn magtig is nie) ander vertalings in Engels, Nederlands en Afrikaans raadpleeg (vgl. Calvin, 1960; Calvijn, 1931 en Calvin, 1984-1992). By enkele lang sitate uit Calvin sal die oorspronklike Latyn in voetnote gegee word. Die plekaanduiding geskied soos volg: Die betrokke boek van die *ICR* word met 'n Romeinse syfer weergegee en die hoofstukke en paragrawe daarna met Arabiese syfers (byvoorbeeld II,2,7).

Na hierdie – ietwat lang, maar tog noodsaaklike – breë oriëntasie kan nou op die verskillende fasette van Calvin se mensbeskouing gekonsentreer word. Aangesien ek hieroor reeds in meer detail geskryf het (vgl. weer Van der Walt, 1977) en binnekort weer sal doen (vgl. hoofstuk 7 van Van der Walt, 2009), is hierdie bydrae beperk tot sekere kerngedagtes van Calvin, wat telkens gevolg sal word deur kort kommentaar daarop.

Eerstens word weer gelet op die religieuse karakter van Calvin se mensvisie. Daarna kom die meer strukturele kant van sy mensvisie aan die orde: (1) die mens as siel en liggaam, (2) die onsterflikheid van die siel, (3) die mens as beeld van God en (4) sy onderskeid tussen 'n natuurlike en bonatuurlike komponent in die menswees.

## 2. DIE MENS AS RELIGIEUSE WESE

Calvin se eie religieuse instelling blyk daaruit dat hy – anders as wat sekulêre denkers gewoonlik doen – nie sy *philosophia Christiana* (só noem hy sy *Institusie*) tot kennis van die aardse werklikheid ('n kosmologie) beperk het nie. Hy is egter – anders as die voorafgaande Middeleeuse denkers – wars van enige spekulasie oor God. Hy probeer ook nie soos sy voorgangers die bestaan van God met redelike argumente bewys nie, maar aanvaar dit eenvoudig in die geloof. Daarom sluit hy God nie – soos sommige van sy tydgenote reeds gedoen het en veral die sekulêre denkers daarna – uit sy lewensvisie uit nie.

### 2.1 Religie as omvattende diens aan God

Ook wat sy mensbeskouing self betref, lê hy groot klem op die mens se religieuse verhouding tot God. Tereg merk Schroten (1956:48, 58) op dat Calvin nie in die eerste plek in die mens-in-die-kosmos nie, maar in die-mens-voor-God (*coram Deo*) geïnteresseerd was.

Hierdie verhouding tot God is volgens Calvin 'n *omvattende* relasie. *Cultus Dei* of *religio* (vgl. die titel van sy *ICR*) word deur hom nie as iets subjektief (introverte vroomheid), tot Sondae en die kerk beperk, opgevat nie, maar in dié sin dat die mens in die kern van sy bestaan op God gerig is en dat hierdie gerigtheid sy *hele* bestaan bepaal.

## 2.2 Godskennis bepaal selfkennis

Hierdie religieuse gerigtheid (wat ons reeds aan die begin van die *ICR* aantref) lei tot die volgende bekende stelling:

Feitlik die hele (hoof)inhoud van ons wysheid, wat werd is om as ware en vaste wysheid beskou te word, bestaan uit twee dele, naamlik die kennis van God en van onself. Hoewel hierdie twee deur vele bande onderling verbonde is, is dit nie maklik om te onderskei watter een die ander voorafgaan en dit uit sigself voortbring nie. Want eerstens kan niemand sigself beskou of hy rig dadelik sy sinne op die aanskouing van God, in wie hy leef en sig beweeg. Dit is immers geensins verborge dat die gewes waardeur ons iets werd is, gladnie van onself is nie, ja selfs dat ons bestaan self niks anders is nie as 'n bestaan in die enige God.<sup>1</sup>

Die begin van die tweede paragraaf stel die ander kant van die munt: “Daarteenoor staan vas dat die mens nooit 'n suiwer kennis van homself kan bereik nie tensy hy nie eers die aangesig van God aanskou het en van sy (God se) skoue tot die ondersoek van sigself afdaal nie”.<sup>2</sup>

## 2.3 Kommentaar

Talma (1882:25) vra na aanleiding van hierdie uitspraak van Calvyn tereg of Godskennis ook van selfkennis afhanklik gemaak kan word. (Dat ons Godskennis vir selfkennis nodig is, word aanvaar.) Is dit nie eerder sodat ons sondigheid ons van kennis van God af laat wegvlug nie?

Ander skrywers (vgl. bv. Battenhouse, 1948:453) sien in hierdie standpunt van Calvyn (dat selfkennis tot Godskennis kan lei) duidelik die ongewenste invloed van Augustinus se Neoplatonisme. Dit is nie onmoontlik nie, aangesien Augustinus inderdaad groot invloed op die Hervormer van Genève gehad het. (Die hoofdoel van die lewe was ook vir dié biskop van Hippo om die self en God te ken.)

Myns insiens huldig Schroten (1956:56) die mees aanvaarbare standpunt in hierdie verband as hy stel dat Calvyn se diepste bedoeling nie was om selfkennis te soek op die manier van die antieke filosowe nie (vgl. *ICR*, 1, 15, 6). Hulle het die mens op sigself, as selfstandige, outonome wese met 'n eie voortreflikheid, los van God beskou. Soos die Bybel self doen, wou Calvyn die mens steeds in sy onlosmaaklike verbondenheid tot sy Skepper en Onderhouer beskou. Gods- en selfkennis vind as't ware gelyktydig plaas: Alleen wie God en sy Woord (wat heelwat oor die mens openbaar) ken en erken, sal homself werklik ken; en wie homself (in die lig van God se Woord as kind van God) ken, sal sy Vader ken.

---

<sup>1</sup> “Tota fere sapientiae nostrae summa, quae vera demum ac solida sapientia censi debeat, duabus partibus constat, Dei cognitione et nostri. Caeterum quum multis inter se vinculis connexae sint, ultra tamen alteram praecedat, et ex se pariat, non facile est discernere. Nam primo, se nemo aspicere potest quin ad Dei in quo vivit et movetur, intuitum sensus suos protinus convertat: quia minime obscurum est, dotes quibus pollemus, nequaquam a nobis esse; imo ne id quidem ipsum quod sumus, aliud esse quam in uno Deo subsistentiam.” (I, 1, 1.)

In I, 15, I beweer Calvyn selfs dat “... God deur ons nie helder en grondig geken kan word, tensy daarby 'n kennis van onself kom nie.” (... non potest liquido et solide cognosci Deus a nobis nisi accedat mutua nostri cognitio.)

<sup>2</sup> “Rursum, hominem in puram sui notitiam nunquam pervenire constat nisi prius Dei faciem sit contemplatus, atque ex illius intuitu ad seipsum inspiciendum descendat.” (I, 1, 2.)

## 2.4 Implikasies vir sy kenteorie

Na aanleiding van Calvyn se twee uitsprake wat hierbo gesitêr is, nog twee terloopse opmerkings. In albei sitate is dit opmerklik dat Calvyn van ’n direkte skoue of aanskoue van God spreek. Dit dui op ’n ander kenteorie as die konsekwent-empiristiese waarvoor abstraksie nodig is. Dit herinner eerder aan ’n Platoniese, inkonsekwent-empiristiese kenteorie, waarvolgens die intelligibele wêreld deur middel van direkte aanskouing geken word. Dit hang ook nou met Calvyn se Stoïsynse idee van die natuurwet as goddelike sade of kieme in die dinge saam. In hierdie goddelike kieme kan God as die oorsprong daarvan self aanskou word.

## 2.5 ’n Dualistiese ontologie as agtergrond

In die tweede sitaat (I, 1, 2) skemer ook iets van ’n dualistiese ontologie deur wanneer Calvyn sê dat die mens van God se skoue tot homself *afdaal*. Van God as die transendente daal die mens af na ’n laere niveau, naamlik die mens as deel van die nie-transendente wêreld.

Calvyn verwerp tereg ’n monistiese werklikheidsvisie, omdat dit in konflik met die Bybel is – dit kan alleen waar wees as die radikale ontologiese verskil tussen God en die skepping ontken word. ’n Dualistiese visie is egter ook nie in harmonie met God se openbaring nie, aangesien dit twee grondliggende bronne van die werklikheid (gewoonlik ’n transendente en nie-transendente) erken, terwyl die Skrif duidelik (reeds in Genesis 1:1) leer dat God die een en enigste Oorsprong is van alles wat bestaan (vgl. Fowler, 1991:8). Calvyn se dualistiese werklikheidsvisie lei dan ook tot ’n digotomistiese mensvisie.

## 3. DIE MENS AS BESTAANDE UIT SIEL EN LIGGAAM

Na sy klem op ’n suiwer Bybelse trek – die religieuse *rigting* vanuit die hart – probeer Calvyn die mens ook *struktureel* analiseer. Ongelukkig maak hy daarin te veel van die voorchristelike, Bybels-vreemde Griekse en Romeinse standpunte oor die mens gebruik. Die Bybelse visie op die mens as ’n gekompliseerde maar integrale wese, word verruil vir ’n tweedeling in die menswees: hy/sy bestaan uit siel en liggaam.

### 3.1 Calvyn se visie dwarsdeur sy lewe

Ek kon nie nagaan of Calvyn die betrokke mensbeskouing reeds voor 1534 in byvoorbeeld sy kommentaar op Seneca se *De Clementia* gehuldig het nie (vgl. Battles & Hugo, 1969 en Hugo, 1957 vir besonderhede daaroor). *Dié* tweedeling in siel en liggaam kom egter reeds in Calvyn se eerste geskrif na sy bekering tot die Protestantse geloof na vore, sy *Psychopannychia* (1534). Hy verwerp daarin die leer dat die siel na die dood onbewus sou wees (die leer van die “siesleslaap”) en verdedig die standpunt dat die individuele siel direk na die dood bewustelik voortlewe. Sover nagegaan kon word, verskil Calvyn se finale standpunt (in die *ICR* van 1559) nie van sy visie in die *Psychopannychia* (in vervolg as *Ps* afgekort) nie. In die vervolg word dus sowel na sy vroegste as finale visie verwys. (Vgl. Calvijn, 1969 vir besonderhede van ’n Nederlandse vertaling van die *Ps*.)

### 3.2 Digotomistiese vertrekpunt

Calvyn twyfel nie daaraan dat die mens uit twee dele, naamlik ’n hemelse siel en ’n aardse liggaam bestaan nie: “Porro hominem constare anima et corpore, extra controversiam debet” (*ICR*, I,

15, 2). Dieselfde word beweer in *Ps* (p. 14, 35). In *ICR*, I, 15, 5 beskryf hy die siel as 'n onliggaamlike wese wat in die liggaam geplaas is om daarin soos in 'n huis te woon en dit te bestuur.

Calvyn self laat egter al blyk dat sy standpunt nie probleemloos is nie, want hy sê daarna: “Ons moet toegee dat, hoewel die siel in eintlike sin nie deur ruimte bevat kan word nie, dit tog in die liggaam geplaas is en daarin soos in 'n huis woon”. Die siel is dus iets transedents, bo die skepping of ruimtelike aspek van alle skepsele. En tog kon Calvyn dit nie volhou nie: As die siel *in* die liggaam woon, moet dit tog iets ruimteliks wees!

### 3.3 Die liggaam hou die siel gevange

Nog 'n feit wat vir Calvyn vasstaan, is dat die liggaam die gevangenis (*ergastulum*) of kerker (*carcer*) van die siel is (vgl. bv. *ICR*, I, 15, 2 en III, 9, 4 asook *Ps*, p. 5, 30, 42.).

### 3.4 Die siel is die belangrikste en die liggaam van min waarde

“Onder die woord ‘siel’ verstaan ek 'n onsterflike maar nogtans geskape wese, wat die edelste deel van die mens is” (“... atque animae nomine essentiam immortalem, creatam tamen intelligo, quae nobiliter pars est”, *ICR*, I, 15, 2). Die liggaam is dus eintlik maar 'n toevallige kwaad, die siel is volgens Calvyn die eintlike mens, sy edelste deel.

### 3.5 Wêreldveragting

'n Digotomistiese mensvisie – veral in 'n semi-mistieke vorm soos by Calvyn – lei, konsekwent toegepas, tot veragting van die liggaamlike en die hele aardse lewe. Calvyn sê byvoorbeeld: “... daar is geen middeveg: óf die aarde moet vir ons waardeloos word, óf moet ons in ongebreidelde liefde vashou. Daarom, indien ons enige sorg vir die ewigheid het, moet ons ons ywerig daarop toelê om ons uit ons aardse boeie los te maak” (III, 9, 2 – vgl. ook die vorige paragraaf).

Dat Calvyn nie so seker van sy saak is nie, blyk daaruit dat hy (vgl. III, 9, 3) opmerk dat so 'n lewenshouding nie ondankbaarheid teenoor God beteken nie. Myns insiens hou sy standpunt nogtans 'n verkeerde visie op die aardse werklikheid in. Die Skrif openbaar immers dat die mens as skepsel van God 'n *inherente* deel van hierdie *aardse* skepping is en – ten spyte van die sondeval – sy tuiste hier het. (Geskapenheid as sodanig impliseer nie minderwaardigheid of sondigheid nie. God sê self in Genesis dat Hy alles baie goed gemaak het.) 'n Nuwe *aarde* (en nie die hemel nie) sal volgens die Skrif dan ook die mens se finale tuiste wees.

### 3.6 Doods- en hemelverlange

Blykens *ICR* III, 9, 1 is die veragting van die aardse en die verlange na die hemelse by Calvyn as 't ware die twee kante van dieselfde munt. Reeds in *ICR* I, 15, 6 het hy al beweer dat die mens sonder twyfel tot nadenke oor die hemelse dinge geskep is, maar in *ICR* III, 9 en 10 word dit breedvoerig uiteengesit. Deur die dood word die siel uit die gevangenis van die liggaam verlos. Volgens *ICR* III, 9, 5 moet 'n mens dus na die dag van jou dood verlang en dit selfs met vreugde verwag – die dood is jou vriend.

Ons kommentaar hierop is dat Calvyn deur sy digotomistiese mensvisie verblind word om die verskriklike, abnormale karakter van die dood raak te sien. Die Bybel is egter baie duidelik daaroor dat die dood nie die mens se vriend, maar sy vyand is, die straf van God op die sonde. Bowendien is dit 'n vraag of – soos volgens Calvyn – net die *siel* die dood oorleef. Leer die Bybel nie eerder dat die (hele) *mens* sterf en weer opstaan nie?

### 3.7 Die oorsprong (skepping) van die siel

Tot sover het dit geblyk dat by Cavlyn geen twyfel bestaan oor die selfstandige voortbestaan van die (onsterflike) siel na die dood (voor die opstanding) nie. Die vraag is egter nog nie beantwoord waar die siel vandaan kom nie. (Die liggaam, word vanselfsprekend aanvaar, kom van die ouers.) Calvyn self is (sover ek kon vasstel) nie baie duidelik oor die oorsprong van elke mensesiel nie.

Die tradusianiste (wat ook 'n digotomistiese mensvisie huldig) was van mening dat die siel by konsepsie deur die vader of moeder of deur beide aan die kind *oorgedra* word (vandaar die naam van hierdie teorie). Hierteenoor is Calvyn die gedagte toegedaan dat God self by elke mens se ontstaan sy/haar siel skep. Volgens Den Hertog (1937:146, voetnoot 13) is Calvyn dus 'n voorstander van die kreasianisme. Dit vloei logies voort uit sy ontologiese dualisme en antropologiese digotomie.

As gevolg van hulle verkeerde, digotomistiese vertrekpunte kom sowel tradusianisme as kreasianisme egter voor valse en dus onoplosbare probleme te staan. Calvyn se kreasianistiese visie moet byvoorbeeld die volgende vrae beantwoord: (1) *Wanneer* presies skep God 'n nuwe siel in die mens in? Indien dit byvoorbeeld eers kort voor geboorte is, sou abortus aanvaarbaar kan wees? (2) Indien God siele voorsien in die geval van buite-egtelike verhoudings of gevalle van verkragting, tree Hy dan nie in stryd met sy eie geboorte op nie? (3) Hoe versoek Calvyn sy kreasianisme met sy leer van die erfsonde? Skep God sondige siele, of kom die sondigheid net van die liggaamlike (ouers) af? Bots laasgenoemde nie met wat die Bybel leer, naamlik dat die oorsprong van die sonde diep in die hart van die mens (sy religieuse kern) te vinde is nie?

### 3.8 Kommentaar

Afgesien van die voorafgaande vrae, noem ander skrywers (vgl. bv. Stellingwerff, 1965:20) nog die volgende kritiekpunte: (1) Calvyn se gedagtes weersprek die Bybelse opvatting van die mens as integrale eenheid. (2) Sy mensbeskouing is meer Grieks as Bybels. (3) Calvyn verstaan onsterflikheid verkeerd. Dit word eers by die *opstanding* die *hele* mens se deel en behoort nie nou reeds net aan die siel nie. (Vgl. daaroor verder punt 4 hieronder.) (4) Ook Calvyn se veragting van die aardse en verlange na die hemel moet volgens Stellingwerff as onbybels afgewys word.

Ten slotte moet hier nog bygevoeg word dat Calvyn die Bybel só eksegetiseer dat dit sy digotomistiese mensvisie ondersteun. As voorbeeld kan slegs sy hantering van die Bybelse begrippe “siel” en “gees” genoem word en sy merkwaardige argument in dié verband. Dit lui soos volg: As dié twee woorde (*anima* en *spiritus*) in die Bybel afsonderlik gebruik word, beteken hulle volgens Calvyn dieselfde. Wanneer hulle egter saam gebruik word, moet hulle verskillende betekenis hê. Dit openbaar duidelik die verleentheid van Calvyn: Hy moet verskillende antropologiese begrippe van die Skrif in sy digotomistiese antropologie inpas – waarvolgens daar egter vir slegs twee komponente in die mens ruimte is! ('n Trigotomistiese antropologie van liggaam + siel + gees sou nie meer Bybels wees nie.)

### 3.9 Nuwere insigte in die mensvisie van die Skrif

Hierdie antropologiese beskouing van Calvyn kan vandag nie meer aanvaar word nie. Die mens is volgens die Skrif nie 'n samestelling uit twee (of meer) dele, naamlik siel en liggaam nie, maar 'n onverdeelbare, buitengewone komplekse skepping van God. Om op al Calvyn se “Skrifbewyse”

in dié verband in te gaan, is ’n onbegonne taak, omdat dit ’n aparte verhandeling sou verg. Daarom word hier alleen verwys na wat Van der Walt (2009, hfst. 8), oor Bybelse begrippe soos “siel”, “liggaam”, “gees”, “vlees” en “hart” sê, wat myns insiens ’n Skrifmatiger interpretasie as dié van Calvin openbaar. In die algemeen sou gesê kon word dat hierdie Bybelse begrippe nie vir ons ’n wetenskaplike antropologie bied nie. Elkeen van hulle beskryf die *hele* mens (en nie ’n “onderdeel” van die mens soos by Calvin nie) vanuit ’n bepaalde *hoek of perspektief*. Omdat die Bybel nie ’n wetenskaplike handboek is nie, maar ’n geloofsboek, beskryf sulke “antropologiese” begrippe in die Skrif die mens ook steeds *in sy verhouding tot God*.

Hoewel die siel se onsterflikheid reeds genoem is, is dit so belangrik vir Calvin dat dit vervolgens afsonderlike aandag regverdig.

#### 4. DIE ONSTERFLIKHEID VAN DIE SIEL

Calvin lê groot klem daarop dat die mens ’n wese (*essentia*) het, naamlik sy siel en dat dit ’n onsterflike wese (*essentia immortalis*) is (vgl. bv. *ICR*, 15, 2).

##### 4.1 Bewyse

Omdat dit vir Calvin so ’n belangrike saak is, “bewys” hy sy standpunt sowel met redelike argumente as uit die Woord van God. Die grondliggende rede vir sy geloof in ’n onsterflike siel is egter nie hierdie bewyse nie, maar sy dualistiese ontologiese uitgangspunt en die daaruit voortvloeiende digotomistiese antropologie: Die siel is uit ’n ander (transendente, goddelike) wêreld afkomstig en dus nie heeltemal in hierdie aardse wêreld tuis nie en moet dus ook (soos God self) onsterflik wees.

Alleen op iemand wat (soos Calvin) vooraf reeds in die onsterflikheid van die siel glo, sal die volgende bewyse deur Calvin aangevoer dus enige indruk maak. (Let daarop dat die siel vir Calvin ongeveer dieselfde as die rede is. Hy beskou die rede ten minste as een van die fakulteite van die siel waardeur die mens kennis verwerf.)

Die gewete, wat tussen goed en kwaad kan onderskei, is volgens hom ’n ontwyfelbare bewys van ’n onsterflike gees. Verder bewys ook die feit dat die siel kennis van God kan hê dat dit onsterflik is. Al die voortrefflike gawes van die siel en die beweeglikheid waarmee dit die hemel en die aarde deursoek, asook die feit dat die verstand die onsiglike soos God en die engele kan bevat, dien as verdere bewys. Daar moet dus volgens Calvin in die liggaam iets skuil wat daarvan onderskeie is, want selfs in die slaap, wat die mens skynbaar bewusteloos maak en van lewe beroof, kan die mens gedagtes van huidige en toekomstige dinge hê.

Na hierdie redelike “bewyse” probeer Calvin verder sy geloof in die onsterflike siel met bewyse uit die Skrif staaf. Vergelyk veral die *Psychopannychia*, waarin hy met talle Skrifbewyse die onsterflikheid van die siel na die dood teenoor die voorstanders van die sieleslaap “bewys”.

##### 4.2 Wat presies met onsterflikheid bedoel word

As gevolg van die vermenging van Bybelse en Grieks-Romeinse filosofiese gedagtes by Calvin, is dit nie altyd ewe duidelik wat hy met “onsterflikheid” bedoel nie.

Die Skrif (vgl. Snyman, 1961:417-430) gebruik die term “onsterflikheid” behalwe vir God, in die geval van die (gelowige) mens alleen vir sy toestand *na* die opstanding – God beklee die *hele* mens dan met onverganklikheid. Nóg die mens, nóg ’n deel van die mens (sy siel) besit dus *van nature* onsterflikheid – elke mens moet sterf.

Vir my wil dit lyk asof Calvyn in die slagyster van Plato se leer van 'n van nature onsterflike siel getrap het. Dié voor-Christelike Griekse denker wou nie die dood (God se straf op die sonde) aanvaar nie. Hy het dus geglo dat iets van die mens – sy siel – tog aan God se straf sal ontsnap.

Ander navorsers oor Calvyn interpreteer hom egter verskillend. Schroten (1956:61, 62) is van mening dat Calvyn met “onsterflikheid” alleen bedoel dat die mens na die dood nie totaal vernietig is of verdwyn nie, maar op een of ander wyse bly voortbestaan.

Oberman (1994:141) sê dat Calvyn dit eksplisiet verwerp dat die siel as sodanig (van nature) onsterflikheid sou besit, omdat dit nie sonder God se sorg kan bestaan nie. Wendel (1963:175) haal in dié verband 'n uitspraak van Calvyn se *Verhandeling oor die vrye wil teen Pighius* aan, waarin Calvyn uitdruklik sê dat alleen God onsterflik is en nie die siel op sigself nie.

Hiermee is die onduidelikheid egter nie opgelos nie. Waarom praat Calvyn alleen van die onsterflikheid van die *siel* en nie van die *mens* nie? Is dit nie so dat volgens die Skrif die mens as *mens* (in digotomistiese terminologie gestel: liggaam en siel) sterwe en opgewek word, en dat pas dán van die onsterflikheid van die (gelowige) *mens* (teenoor die tweede dood van die ongelowiges) gepraat kan word nie? (Vgl. oor hierdie problematiek verder Van der Walt, 2009, hoofstuk 11.)

## 5. DIE MENS AS BEELD VAN GOD

Calvyn kom in die *ICR* by die gedagte dat die mens die beeld van God is uit deurdadig dat hy dit as een van die bewyse vir die siel as onsterflike wese aanvaar. Dit is vir hom 'n uitgemaakte saak dat die siel die eintlike setel van die beeldskap is (vgl. *ICR* I, 15, 3). Wat presies bedoel Calvyn met *imago Dei*?

'n Mens kan Calvyn se gedagtes oor die mens as God se beeld die beste verstaan teen die agtergrond van sy dualistiese werklikheidsvisie. Hy onderskei hemel en aarde of die transendente (goddelike) en die nie-transendente (aardse). Die liggaam hoort tot die aardse maar die siel is van die hemelse sfeer afkomstig (vgl. sy kreasianisme hierbo beskrywe) en dus bo die res van die skepping verhef. Sy standpunt blyk byvoorbeeld duidelik in *ICR* I, 15, 3 waar hy Osiander kritiseer, omdat hy (Osiander) die beeldskap van God op sowel die mens se siel as liggaam betrek. Calvyn se kritiek is dat op so 'n wyse hemel en aarde vermeng word.

### 5.1 'n Ontologiese visie

Uit die feit dat Calvyn verder van die setel (*sedes*) van die beeld van God *in* die mens praat, kan afgelei word dat hy die beeld as iets onties beskou.

My kommentaar hierop is dat volgens die Skrif (vgl. Van der Walt, 2009, hfst. 10) nie *iets in* die mens (sy siel) nie, maar *die mens* na die beeld en gelykenis van God geskep is. Dit dui nie op iets *onties* binne die mens nie, maar op die regte *verhouding* van gehoorsaamheid tot God. Na die sondeval “verloor” die mens God se beeld. Deur die verlossing in Christus en die krag van die Gees moet die (hele) mens weer na God se beeld (in Christus volmaak getoon) vernuwe word, dit vertoon deur sy gebooië (veral die liefdesgebod) te gehoorsaam. Afhangende van gehoorsaamheid kan die mens in mindere of meerdere mate, of selfs glad nie, God se beeld vertoon. Hy kan selfs die beeld van afgode (in God se plek bedink) in sy lewe weerspieël.



## 5.2 Calvyn se visie in meer besonderhede

Dat hierdie Bybelse visie totaal verskillend is van dié van Calvyn, blyk duidelik uit die volgende. Soos hierbo reeds (in sy kritiek op Osiander) geblyk het, skeep Calvyn se digotomisme vir hom probleme met wat *imago Dei* sou beteken. Streng gesproke kan slegs die siel God se beeld wees.

Nie heeltemal konsekwent in sy denke nie, wil Calvyn die beeldskap egter ook op die liggaam van toepassing maak, maar tog nie sonder reserwe en onderskeid nie: “En hoewel die vernaamste setel van die goddelike beeld (*divinae imaginis*) in die verstand en hart of in die siel en sy vermoëns was, was daar tog geen enkele deel, ook die liggaam, waarin nie enige vonkies (*scintillae*) gegloei het nie. Dit is seker dat ook in die afsonderlike dele van die wêreld sekere trekke (*lineamenta*) van die heerlikheid van God skitter. Daaruit mag die gevolgtrekking gemaak word dat, aangesien in die mens die beeld van God geplaas word, daar ’n stilswyende antitese in opgesluit lê wat die mens bo die ander skepsels verhef en as ’t ware van die massa afskei”<sup>3</sup>.

Die gedagtes wat Calvyn hier uitspreek, is tiperend van sy dualistiese ontologie. Die menslike siel kom van die hemel, van God self (die transendente) en is dus die beeld (*imago*) van God. In die liggaam, wat die laere (nie-transendente) deel is, gloei egter slegs vonkies (*scintillae*) van die goddelike. In die nog laere (diere, plante en stof) skitter daar slegs enige trekke (*lineamenta*) van God.

Calvyn sê selfs die mens word die beeld van God genoem “omdat hy aan God gelyk is” (vgl. I, 15, 3: “... deinde in re ipsa nulla est ambiguitas quin Dei imago nominetur homo, quia Deo similis est.”) of dat God “homself in ’n beeld aanskoulik gemaak het deur ingegrifte tekens van gelykenis” (“... in quo seipsum velut in imagine repraesentaret, propter insculptas similitudinis notas,” I, 15, 3).

Dat hierdie hele gedagtegang intiem met sy wysgerige wetsbeskouing (*logoi spermatikoi* as goddelike kieme in die skepping ingeplant) saamhang, blyk ook duidelik uit die feit dat nie net die mens volgens hom goddelik is nie. Hy sê van die natuur nie net dat dit goddelik is nie, maar “op vrome wyse” dat die natuur self God is (I, 5, 5). (Vir meer besonderhede oor Calvyn se natuurbeskouing kan Schreiner (1991) geraadpleeg word.)

## 5.3 Verduidelik in terme van ’n makro-mikrokosmosleer

Calvyn se leer van die *imago Dei* word nog duideliker as hy beweer (vgl. I, 5, 3) dat dit nie nodig is om buite onself te gaan om God te vind nie, aangesien die mens God honderdmaal in homself vind. Die feit dat sommige wysgere die mens ’n mikrokosmos of wêreld-in-die-kleine genoem het, word in die verband blykbaar deur Calvyn goedkeurend vermeld en effens aangepas.

Calvyn aanvaar blykbaar ’n parsiële universalisme met ’n makro-mikrokosmostema waarvolgens God as die (universele) Makro- en die mens as die (individuele) mikrokosmos gesien word. Afgesien van hulle grootte of belangrikheid is hulle identies. Vandaar dat hy kan sê dat die mens op klein skaal god is of die beeld van God vertoon. Terloops: Volgens Vollenhoven (2005d:313-315, vgl. ook Bril & Boonstra, 2000:354-356) kom ’n makro-mikrokosmosteorie

<sup>3</sup> “Ac quamvis primaria sedes Divinae imaginis fuerit in mente et corde, vel in anima eiusque potentiis: nulla tamen pars fuit etiam usque ad corpus, in qua non scintillae aliquae micarent. Certum est in singulis etiam mundi partibus fulgere lineamenta quaedam gloriae Dei: unde colligere licet, ubi in homine locatur eius imago, tacitam subesse antithesin quae hominem supra alias omnes creaturas extollat, et quasi separet a vulgo” (I, 15, 3.).

gewoonlik nie in Calvyn se tipe filosofie (louter-kosmologiese dualisme met vertikale parsiële universalisme) voor nie.

In die lig van die Bybelse openbaring dat God en mens onvergelykbaar is, moet hierdie soort sinsrelativisme by Calvyn afgewys word. In plaas van sy *ontiese* visie op die mens as God se beeld, is bogenoemde *relasionele* visie die Skriftuurlike oplossing.

Hiermee is egter nog nie aangetoon hoe Calvyn die mens as God se beeld ná die sondeval voorstel nie. Dit bring ons by 'n volgende afdeling.

## 6. 'N NATUURLIKE EN BONATUURLIKE BEELD

Calvyn se visie van die siel as beeld van God bestaan uit twee komponente – 'n natuurlike en bonatuurlike – waarvan die eerste aan die pagane Griekse denke en die tweede aan die Skrif ontleen is. Die eerste verbind hy met die *struktuur* van die siel en die tweede met die *rigting*: kennis, geregtigheid en heiligheid, dit wil sê 'n wetsgehoorsame lewe in verhouding tot God. Na die sondeval is die natuurlike beeld wel verdorwe, gruwelik misvorm, maar tog nie heeltemal vernietig nie – want dan sou die mens sy menswees verloor het. Die bonatuurlike beeld is egter deur die sonde uitgewis (vgl. *ICR*, I, 15, 4).

Anders as hierbo (onder 1.5.1) verduidelik (dat struktuur en rigting mekaar wedersyds beïnvloed), kom Calvyn se standpunt daarop neer dat die verkeerde *rigting* van die sondeval nie werklik die struktuur (natuurlike beeld van God) aangetas het nie. (Op hierdie punt word breër by 6.3 hieronder ingegaan.)

Ons let vervolgens in meer besonderhede op (1) die tweërlei beeld (waar dit vandaan kom); (2) die inhoud van die natuurlike beeld; (3) die implikasies van 'n onvernietigbare natuurlike beeld (reste van die goeie asook die gevolge vir Calvyn se visie op die sondeval).

### 6.1 Die oorsprong van 'n natuurlike en bonatuurlike beeld

Calvyn verdeel die *dona* (gawes) van die beeld van God in *naturalia* en *supernaturalia*. Die *naturalia* bestaan uit die hoedanighede wat die mens tot mens maak, sy *facultas animae*. Die *super-naturalia* sluit in kennis, geregtigheid en heiligheid wat van die mens 'n Christen maak (Vgl. *ICR*, II, 1, 7 einde en II, 1, 9 middel).

Die vraag is waar hierdie tweedeling in die beeld by Calvyn vandaan kom? In *ICR*, II, 2 sê Calvyn dat hy graag die uitspraak van Augustinus aanvaar, wat geleer het dat die natuurlike gawes van die mens slegs deur die sonde verdorwe is, maar dat hy heeltemal van die bonatuurlike gawes beroof is.

Klapwijk (1972:13, 14) probeer Calvyn myns insiens verontskuldig deur te sê dat Calvyn met hierdie begrippe slegs op die Bybelse onderskeid tussen 'n natuurlike, sondige lewe (gebore uit aardse ouers) en 'n geestelike lewe (wedergeboorte) dui. Ek moet ongelukkig van Klapwijk se interpretasie verskil. Myns insiens is Calvyn op hierdie punt duidelik deur die Patristiese en Middeleeuse tweeterreineleer (van natuur en bonatuur) beïnvloed.

Ek vind dit dus saam met Den Hertog (1937:145) jammer dat Calvyn aan die eeu-oue dualisme van natuur-genade 'n plek in sy antropologie gegee het en gevolglik in die res van sy denke, soos sy samelewingsfilosofie. (Vgl. my eerste artikel in hierdie uitgawe van *TGW*.) Hoewel sommige (vgl. bv. Lief, 2009) Calvyn se tweerykeleer nog steeds verdedig, stem ek met Spykman saam. Volgens Spykman (1992:66,67) is die basiese fout van die tweeterreine- of tweerykeleer dat dit

aan die *geestelike* antitese (die religieuse *rigting* vir of teen God) verkeerdelik ’n *ontologiese* status gee, deur sekere lewensterreine (bv. die kerk) as vanselfsprekend goed en ander (bv. die politiek) as vanselfsprekend minder goed of selfs as sodanig sleg beskou. Sonde en verlossing, kwaad en goed deurtrek egter *al* die lewensuiteinge van *elke* mens op *elke* terrein van die lewe en kan dus nie tot ’n bepaalde gebied beperk of gelokaliseer word nie. God se genade staan nie teenoor die *natuur* nie, maar teenoor die *kwaad* in die natuur (skepping). Die teendeel van sy genade is sy toorn.

## 6.2 Die inhoud van die natuurlike beeld

Calvyn se sintese tussen die Bybel en die antieke denke blyk duidelik uit hoe hy die natuurlike beeld beskryf. Hy beroep hom daarvoor op Plato, wat ook die beeld van God in die siel sou vind (*ICR*, I, 15, 6). Hy aanvaar Plato se vyf sintuie en blykbaar ook die daarmee gepaardgaande kenteorie.

Later kom Aristoteles egter ook nog by en aanvaar Calvyn die Aristoteliese standpunt dat daar twee dele in die menslike siel is, naamlik verstand (*intellectus*) en wil (*voluntas*). In sy *Psychopannycia* (p. 10) sê hy: “Oor die vermoëns van die siel het Plato op verskeie plekke uitnemend gehandel, maar die skerpsinnigste van almal Aristoteles. Maar wat die siel is, en vanwaar dit kom, sal u by hulle tevergeefs soek...”

Dit is waar dat die hart (as religieuse sentrum van die mens) deur Griekse en Romeinse denkers nie raakgesien is nie. Dit is egter merkwaardig dat Calvyn dink dat hy die twee Grieke se beskouing aangaande die vermoëns van die siel kan saamvoeg en selfs kan aanvaar, sonder om saam daarmee ook hulle onbybelse idee van die siel self oor te neem.

Talma (1882:43) het reeds aangevoel dat, wanneer Calvyn oor die natuurlike beeld of *animae facultates* handel, daar by Calvyn groot onsekerheid heers, hy dit moeilik vind om Plato en Aristoteles se visies te kombineer en nog moeiliker om hulle standpunte met die Bybelse openbaring te versoen. Van Plato se sielsvermoëns sê Calvyn byvoorbeeld dat dit waar of waarskynlik kan wees en dat iemand wat die siel graag anders wil indeel, dit gerus mag doen. Aan die een kant beskuldig hy Aristoteles van haarklowery, en aan die ander kant sê hy dat Aristoteles die waarheid oor die sielsvermoëns huldig.

## 6.3 Die gevolge van die sondeval nie radikaal nie – reste van die goeie bly oor

Soos reeds vermeld, het die mens se bonatuurlike gawes volgens Calvyn *verlore* geraak, maar die natuurlike is slegs *verdorwe*. Calvyn huldig myns insiens hierdie standpunt, aangesien dit vir hom verskeie probleme oplos.

In die eerste plek sou die mens, indien sy natuurlike gawes ook deur die sondeval vernietig is, opgehou het om mens te wees – ’n mens sonder verstand en wil is tog ondenkbaar.

In die tweede plek help dit Calvyn ook om nie as Christen eenvoudig alles wat dié voor-Christelike Griekse, Hellenistiese en Romeinse kulture opgelewer het te verwerp, of hul denke as suiwere dwaling af te maak nie. Want dan sou hy nie van hulle denkbeelde gebruik kon maak nie.

So ’n standpunt lei egter daartoe dat Calvyn enersyds leer dat daar niks goeds in die mens na die sondeval oorgebly het nie (vgl. bv. *ICR*, II, 1, 9 en II, 3, 1), en andersyds homself skynbaar weerspreek deur te praat van soveel goeie gawes by nie-Christene. ’n Duidelike voorbeeld is *ICR*, II, 2, 3 waarin Calvyn eers stel dat uit die mens se natuur niks anders as doemwaardigs kan voortkom nie, maar dan tog daarop wys dat vonkies van die goeie oorgebly het.

Dit hang saam met sy (myns insiens foutiewe) onderskeid tussen aardse en hemelse sake. In die eersgenoemde dinge (bv. huislike lewe, staatsbestuur, verskillende kunste en wetenskappe) kan tog iets goeds bereik word. Mense kan byvoorbeeld in die gesin en staat saamlewe, omdat “die kieme van die wette in alle mense ingeplant is”, of “in alle mense die saad van burgerlike orde uitgestrooi is”, en geen mens van die “lig van die rede” verstoke is nie. Dit alles is volgens Calvyn reste van die natuurlike beeld van God in die mens. Hy het dan ook groot waardering vir die bekwaamhede van heidense skrywers en die voortrefflikheid van sekulêre kunste en wetenskappe (vgl. *ICR*, II, 1, 15) en noem dit druppeltjies waarheid (*veritas guttulae*).

In laasgenoemde dinge (hemelse sake), wat suiwer Godskennis en die verborgenhede van die hemelse ryk insluit, is die rede van die mens volgens Calvyn egter blinder as ’n mol.

Die “kieme van die wette” wat ook ’n “redelike lig” genoem word, dui op die groot invloed van die Stoïsynse *logos*-spekulasie. (Dit speel lank ná Calvyn nog ’n rol by Gereformeerde teoloë soos Woltjer, Kuyper en Bavinck.) Calvyn noem dit ook die natuurlike wet (*lex naturalis*). Hy verbind dit (vgl. II, 2, 12) verder met die gewete (*conscientia*), wat vir die mens soos ’n wet is, omdat dit tussen goed en kwaad kan onderskei. Die gewete is volgens hom ’n deel van die natuurlike beeld en feitlik ongeskonde, selfs ná die sondeval (vgl. *ICR*, II, 2, 24).

#### 6.4 Kommentaar

Aangesien Klapwijk (1991:131-140, vgl. ook sy artikel van 1973) reeds deeglik en in detail op hierdie baie komplekse probleem (oor wat presies die gevolge van die sondeval was) ingegaan het, word hier slegs enkele opmerkings gemaak.

In die eerste plek bring Calvyn die feit dat die mens nie totaal verdorwe is nie (vgl. *ICR*, II, 3, 3) blykbaar nie in verband met iets inherents goeds in die *skepping* nie, maar in verband met die genade van *God* – nie om die verdorwenheid in die *skepping* te reinig nie, maar om die sonde in bedwang te hou. Die wonderlike gawes van ongelowiges is dus nie ’n bewys dat die mens nie totaal verdorwe is nie, maar Calvyn beskou dit as gawes van die Heilige Gees, wat Hy tot algemene nut van die menslike geslag uitdeel aan wie Hy wil (vgl. *ICR*, II, 2, 16). (Gereformeerde navolgers van Calvyn het hierop hulle leer van God se sogenaamde algemene genade – teenoor sy verlossende, besondere genade – gebou. Dié onderskeid, by voorbeeld A. Kuyper, word egter deur Zuidema, 1971 aan vernietigende kritiek onderwerp.)

In die tweede plek moet genoem word dat – al druk Calvyn dit nog in Stoïsynse terme uit – daar wel soiets soos ’n natuurlike wet of orde in die *skepping* bestaan. (Latere Reformatoriese denkers het verkies om dit God se “*skeppingsordeninge*” te noem.) God openbaar hierdie orde aan alle mense, Christene en nie-Christene. Calvyn moet dus gelyk gegee word as hy beweer dat ook mense wat God en sy Woord nie ken nie, hierdie wette kan ken en gehoorsaam. (Elke mens weet byvoorbeeld intuïtief dat ’n huwelik nie sonder wedersydse trou of ’n staat sonder geregtigheid kan standhou nie.)

In die derde plek sou ’n mens ook Calvyn se visie kan regverdig deur te sê dat al wat Calvyn eintlik met sy onderskeid tussen die (behoue) natuurlike gawes en (verlore) bonatuurlike tot uitdrukking wou bring, is dat die sondeval wel die religieuse *rigting* van die mens volledig van koers (weg van God af) laat verander het, maar nie die menslike *struktuur* nie – die mens het ten spyte van die val mens gebly. Heel moontlik het Calvyn se gedagte dat daar nog iets van die beeld van God oorgebly het, hom byvoorbeeld in staat gestel om menslike verantwoordelikheid te bly handhaaf.

In die vierde plek egter enkele vrae. Maak Calvyn nie van die natuurlike beeld wat behoue sou gebly het, in ’n sekere sin iets ontasbaars, min of meer selfstandig buite die verhouding tot

God nie? Anders gestel: Verhinder sy mensbeskouing hom nie dalk om die Bybelse leer van die radikale, allesingrypende karakter van die sonde raak te sien nie? Het hy besef dat die religieuse *rigting* van die mens ook *strukturele* gevolge het? (Die kwaad skuil nie net in die mens se hart nie, maar tas bv. ook samelewing*strukture* aan.)

In die laaste plek, wat die “reste van die goeie” by nie-Christene betref, waarop Calvyn soveel klem lê, die volgende: Die probleem is hier dalk nie *of* alle mense na die sondeval nog kunste en wetenskappe kan beoefen nie (die menslike *struktuur* is immers nie na die val vernietig nie), maar *hoe* hulle dit doen, die rigting daarvan – in gehoorsaamheid aan God of nie.

## 7. 'N SAMEVATTING EN SLOTGEDAGTE

Eers volg hier 'n kort samevatting en daarna iets oor wat uit die voorafgaande geleer kan word.

### 7.1 Samevatting

In die voorafgaande is eerlik probeer om Calvyn se denke in die algemeen en antropologie in besonder nie in die “korset” van Vollenhoven se metode te forseer nie, maar die hervormer soveel moontlik self aan die woord te stel. Bloot net uit 'n analise van Calvyn se mensvisie kan die suggestie aan die begin (1.5 hierbo) bevestig word dat die filosofie ten grondslag van sy denke, probleem-histories benader, die volgende trekke vertoon: (1) Hy is 'n Christelik-antisintetiese denker, omdat hy ten diepste alleen in gehoorsaamheid aan God se Woord en wet wou dink. (2) Sy Christelike lewensvisie verskil duidelik van sowel die mitologiserende as die kosmogono-kosmologiese denke. Maar dit pas ook nie heeltemal in by die suiwer kosmologiese denke nie, omdat hy (hoewel hy tereg teen spekulاسie oor God is) God nie uit sy lewensvisie uitsluit nie. (3) 'n Vorm van die makro-mikrokosmostema (wat heel waarskynlik bots met sy vertikale parsieël universalisme) speel wel 'n rol in sy denke. (4) Calvyn dink egter baie beslis nie monisties nie, maar huldig duidelik 'n dualistiese werklikheidsvisie. (5) Dat dit (afgesien van fragmente wat hy aan ander filosowe ontleen) 'n Platoniserende vorm van dualisme is, staan ook vas. (6) Sy antropologie is ongetwyfeld digotomisties, en (7) kan nader omskryf word as 'n semi-mistieke tweedeling in die mens – net die siel is goddelik.

### 7.2 'n Slotgedagte

Iets belangrik wat ten slotte uit die voorafgaande geleer kan word, is dat nie net Calvyn se verstaan van die Bybel (gewoonlik sy “teologie” genoem), maar geen ander teologie of vak filosofies neutraal kan wees nie. Enige dissipline kan nie anders as om op filosofiese voorveronderstellings gebou te wees nie. (Indien dié feit ontken word, vind die filosofiese beïnvloeding nogtans onbewustelik plaas.) Van der Walt (2008c:158-165) verduidelik waarom dit so is en gee ook konkrete bewyse daarvan dwarsdeur die geskiedenis van die teologie.

Hierdie ondersoek bevat dus nie 'n beskuldiging teen Calvyn, omdat hy van *filosofiese* gedagtes gebruik gemaak het nie – hy kon nie daarsonder nie. Die kritiek was daarop gerig dat hy *voorchristelike* filosofieë gebruik het. Soos aan die begin (1.2 hierbo) gestel, is dit 'n bietjie onregverdig, omdat 'n Christelike filosofie in sy tyd nog nie bestaan het nie. Daarom het ek ook waardering vir Klapwijk (1991) se benadering tot Calvyn se denke waarin hy eerder die fasette beklemtoon waarin Calvyn met die denke van die verlede en van sy eie tyd gebreek het en 'n nuwe weg aangedui het.

Reeds ’n driekwart eeu gelede het D.H.Th. Vollenhoven en H. Dooyeweerd (in Nederland) en H.G. Stoker (in Suid-Afrika) egter in die lig van die Skrif reformatories begin filosofer. Vandag is daar talle Reformatoriese denkers oor die hele wêreld en in talle vakgebiede. In hierdie filosofie is nie net op die waardevolle insigte van Calvin voortgebou nie – ’n rede om met dankbaarheid sy geboorte 500 jaar gelede te herdenk. Dit het ons ook in staat gestel om krities teenoor sy mensbeskouing te wees. Terwyl Calvin nie anders kon as om by voor-Christelike denkers gedagtes te leen nie, bestaan daar vandag dus nie meer ’n rede om kritiekloos op voor- of na-Christelike (sekulêre) denkers staat te maak nie.

## BIBLIOGRAFIE

- Babelotzky, G. 1977. *Platonische Bilder und Gedankengänge in Calvins Lehre vom Menschen*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Battenhouse, R.W. 1948. The doctrine of man in Calvin and in Renaissance Platonism. *Journal of the history of ideas*, 9:447-471.
- Battles, F.J. & Hogo, A.M. 1969. *Calvin's commentary on Seneca's "De clementia"*. Leiden: Brill.
- Bril, K.A. 2005. *Vollenhoven's Problem-historical method; introduction and explorations* (Translated by Vunderink, R.W.) 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.
- Calvijn, J. 1931. *Instituut of onderwijzing in de Christelijke godsdienst*. 3 dele. (Vertaald door Sizoo, A.) Delft: Meinema.
- Calvijn, J. 1969. *Psychopannychia* (1534). Nederlandse vertaling in *Stemmen van Geneve*, nr. 8, Julie.
- Calvin, J. 1960. *Institutes of the Christian Religion*. (2 volumes.) (Translated by Battles, F.L. Ed. by McNeill, J.T.) (Library of Christian Classics, vol. 20 and 21.) Philadelphia: The Westminster Press.
- 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. 1967. *Instituut van onderwys in die Christelike godsdiens*. (Vertaal en verkort deur Duvenage, A.) Potchefstroom: Pro Rege Pers. (In 1978 herdruk deur NG Kerkboekhandel, Pretoria.)
- Calvyn, J. 1980a. *Instituut*. (*Onderwysing in die Christelike Godsdiens*). (Eerste uitgawe van 1536, vertaal deur Simpson, H.W.) Potchefstroom: Calvin Jubileumboekefonds.
- Calvyn, J. 1980b. *Calvyn vir vandag; dagstukke*. (Saamgestel en vertaal deur Potgieter, F.J.M.). Kaapstad: Verenigde Protestantse Uitgewers.
- Calvyn, J. 1981. *Katogismus*. (Vertaal deur Simpson, H.W.) Potchefstroom: Potchefstroomse Teologiese Publikasies.
- Calvyn, J. 1984, 1986, 1988, 1992. *Instituut van die Christelike Godsdiens*. (4 dele.) (Vertaal deur Simpson, H.W.) Potchefstroom: Calvin Jubileumboekefonds.
- Calvyn, J. 2008. *Kommentaar op Romeine*. (Vertaal deur S. Postma.) (Reeks Klassieke Tekste, nr. 1). Bloemfontein: IKRS & Potchefstroom: Calvin Jubileumboekefonds.
- D'Assonville, V. 2009a. Calvynjaar 2009 – die aanloop vir 2009. *Die Kerkblad*, 112(3222):12-14, April.
- D'Assonville, V. 2009b. Calvyn – 500 jaar later. *Woord en Daad*, 48(407), herfs (verskyn binnekort).
- 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.
- Den Hertog, W.E. 1937. De antropologie van Calvijn. *Vox Theologica*, 9:137-148.
- Fowler, S. 1991. *A Christian voice among students and scholars*. Potchefstroom: Institute for Reformational Studies.
- Fowler, S. 2004. *On being human; towards a biblical understanding*. Melbourne: Amani Educational Services.
- Hugo, A.M. 1957. *Calvijn en Seneca; een inleidende studie van Calvijn's Commentaar op Seneca "De Clementia", anno 1532*. Groningen: Wolters.
- Kempff, D. 1975. *A bibliography of Calviniana: 1959-1974*. Potchefstroom: Institute for the Advancement of Calvinism.

- Klapwijk, J. 1972. Calvin 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. *Philosophia Reformata*, 38:43-71.
- Klapwijk, J. 1991. John Calvin (1509-1564). In Klapwijk, J., Griffioen, S., Groenewoud, G. (eds). *Bringing to captivity every thought; capita selecta in the history of Christian evaluations of non-Christian philosophy*. Lanham: Univ. Press of America. pp. 123-142.
- Lief, J. 2009. Is Neo-Calvinism Calvinist? A Neo-Calvinist engagement with Calvin's "two kingdoms" doctrine. *Pro Rege*, 37(3):1-12.
- Nuovo, V.L. 1964. *Calvin's theology; a study of its sources in classical antiquity*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms.
- Oberman, H.A. 1994. *Initii Calvini; the matrix of Calvin's Reformation*. In Neuzer, W.H. (ed.). *Calvinus sacra Scripturae Professor*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans. pp. 113-154.
- Partee, C. 1977. *Calvin and classical philosophy*. Leiden: E.J. Brill.
- Schreiner, S.E. 1991. *The theater of His glory; nature and natural order in the thought of John Calvin*. Durham, North Carolina: The Labyrinth Press.
- Schroten, H. 1956. De antropologie van Calvijn. In *Waarheid, wijsheid en leven*. Kampen: Kok, pp. 47-62.
- Snyman, W.J. 1961. Lewe, dood en onsterflikheid in die Nuwe Testament. *Koers*, 28(10): 417-430.
- Spykman, G.J. 1992. *Reformational theology; a new paradigm for doing dogmatics*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Stellingwerff, J. 1965. *Oorsprong en toekomst van de creatieve mens*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Talma, A.S.E. 1882. *De antropologie van Calvijn*. Utrecht: Breijer.
- Van der Merwe, N.T. 1982. Calvin, Augustine and Platonism. In Van der Walt, B.J. (ed.). *Calvinus reformator; his contribution to theology, church and society*. Potchefstroom: Institute for Reformational Studies. pp. 69-84.
- Van der Walt, B.J. 1974. *Die Natuurlike Teologie met besondere aandag aan die visie daarop by Thomas van Aquino, Johannes Calvyn en die "Synopsis Purioris Theologiae"; 'n wysgerige ondersoek*. Ongepubliseerde D.Phil-proefskrif, Potchefstroom: PU vir CHO.
- Van der Walt, B.J. 1977. Onskriftuurlike trekke in die mensbeskouing van Calvyn. *Tydskrif vir Christelike wetenskap*, 13:172-189.
- Van der Walt, B.J. 1979. *From Noyon to Geneva; a pilgrimage in the steps of John Calvin*. Potchefstroom: Institute for the Advancement of Calvinism.
- Van der Walt, B.J. 1980a. *Van Noyon na Genève; reisindrukke van 'n Calvynpelgrim*. Potchefstroom: Calvyn Jubileumboekefonds
- Van der Walt, B.J. (red.). 1980b. *Die inslag van die Calvinisme in Suid-Afrika, deel 1: histories en prinsipiële*. Potchefstroom: Instituut vir die Bevordering van die Calvinisme.
- Van der Walt, B.J. (red.). 1980c. *Die inslag van die Calvinisme in Suid-Afrika; deel 2: godsdienstig en teologies*. Potchefstroom: Instituut vir die Bevordering van die Calvinisme.
- Van der Walt, B.J. (red.). 1980d. *Die inslag van die Calvinisme in Suid-Afrika; deel 3: wetenskaplik en opvoedkundig*. Potchefstroom: Instituut vir die Bevordering van die Calvinisme.
- Van der Walt, B.J. (red.). 1980e. *Die inslag van die Calvinisme in Suid-Afrika; deel 4: maatskaplik en staatkundig*. Potchefstroom: Instituut vir die Bevordering van die Calvinisme.
- Van der Walt, B.J. 2008a. Renaissance and Reformation: contemporaries but not allies. In Van der Walt, B.J. *Anatomy of reformation*. Potchefstroom: The Institute for Contemporary Christianity in Africa, pp. 201-208.
- Van der Walt, B.J. 2008b. 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. 2008c. The place of theology in relationship philosophy. In Van der Walt, B.J. *Transformed by the renewing of your mind*. Potchefstroom: The Institute for Contemporary Christianity, pp. 158-165.

- 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.
- Van der Walt, B.J. (ed.). 1982. *Calvinus Reformator; his contribution to theology, church and society*. Potchefstroom: Institute for Reformational Studies.
- Van der Walt, B.J. (ed.). 1986. *John Calvin's "Insitutes", his "opus magnum"*. Potchefstroom: Institute for Reformational Studies.
- Van der Walt, J. 1981. *Calvyn; 'n jeugroman*. Potchefstroom: Calvyn Jubileumboekefonds.
- Van der walt, J. 1985. *Calvin and his times*. Potchefstroom: Institute for Reformational Studies.
- Van der Walt, J. 2007. *The dawn of a new light; lifestory of John Calvin*. Potchefstroom: Calvyn Jubileumboekefonds.
- Van Niekerk, E.J. & Hayes, H.J. (reds.). 2002. *Reformerend die millennium in; ons Calvinistiese erfenis en roeping*. Bloemfontein: Vereniging vir Christelike Hoër Onderwys.
- Vollenhoven, D.H.Th. 1992. *Vollenhoven als wijsgeer; inleidingen en teksten*. (Reds. Tol, A en Bril, K.A.). Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Vollenhoven, D.H.Th. 2005a. *De probleem-historische metode en de geschiedenis van de Wijsbegeerte*. (Red. Bril, K.A.). Amstelveen: De Zaak Haes.
- Vollenhoven, D.H.Th. 2005b The problem-historical method and the history of philosophy. (Ed. Bril, K.A., Translated by De Kievit, J., Francke, S., Friesen, G. & Sweetman, R.) Amstelveen: De Zaak Haes.
- Vollenhoven, D.H.Th. 2005c. *Isagôgè philosophiae; introduction to philosophy*. (Eds Kok, J.H; & Tol, A.) Sioux Center, Iowa: Dordt College Press.
- Vollenhoven, D.H.Th. 2005d. *Wijsgerig Woordenboek*. Amstelveen: De Zaak Haes.
- Wendel, F. 1963. *Calvin; the origins and development of his religious thought*. London: Collins, Sons & Co.
- Wolters, A.M. 1985. *Creation regained*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Zuidema, S.U. 1971. Common grace and Christian action in Abraham Kuyper. In Zuidema, S.U. *Communication and confrontation; a philosophical appraisal and critique of modern society and contemporary thought*. Assen: Van Gorcum & Kampen: Kok, pp. 52-105.