

# Calvyn se etiek van die sosiaal-ekonomiese lewe

*Calvin's ethics of socio-economic life*

**B GOUDZWAARD<sup>1</sup>**

Departement Ekonomie, Vrije Universiteit, Amsterdam, Nederland



Bob Goudzwaard

**BOB GOUDZWAARD** studeer na sy skoolloopbaan ekonomie aan die Erasmus Universiteit te Rotterdam, waar hy in 1959 die Meestersgraad behaal. Vanaf 1959 tot 1966 ageer hy as wetenskaplike medewerker by die Dr. Abraham Kuiper Stigting in Den Haag en vanaf 1967 tot 1971 word hy as verteenwoordiger van die Antirevolusionêre Party lid van die Nederlandse Parlement (Tweede Kamer). Intussen behaal hy in 1970 die doktorsgraad in Ekonomie en Ekonomiese Politiek aan die *Vrije Universiteit* van Amsterdam. Vanaf 1971 tot 1999 is hy professor in Ekonomie en Ekonomiese Politiek aan die Sociale Fakulteit van die Vrije Universiteit van Amsterdam. Vir die dekade van 1973 tot 1983 is hy Rektor van die opleidingsentrum van die Christelike Arbeidsvereniging (CNV) in Nederland en in 1976 word hy die eerste Voorsitter van die programkomitee van die Christelik Demokratiese Aksie (CDA). In 1979 word hy vereer met die Rektor Dhanis Leerstoel aan die Belgiese Universiteit van Antwerpen. Tussen 1981 en 1991 dien hy as voorsitter van die Nederlandse Interkerklike Hulpverlening (ICCO). In 1988 word hy genomineer as professor in Kultuurfilosofie in die Filosofie Fakulteit van die Vrije Universiteit van Amsterdam. Vanaf 1996 tot 2001 tree hy op as voorsitter van die Europese Ekumeniese Kommissie vir Ontwikkeling (EECOD). Sedert 2002 is hy 'n Adviseur vir die Departement van Reg, Vrede en Skepping van die

After he left school **BOB GOUDZWAARD** studied Economics at the Erasmus University of Rotterdam, completing the Masters Degree in 1959. From 1959 to 1966 he served as Scientific collaborator of the dr Abraham Kuiper Foundation in the Hague and from 1967 until 1971 he was a Member of the Dutch Parliament (second chamber) – for the Anti-Revolutionary Party. In 1970 he received his doctoral degree in Economics from the Erasmus University. He was professor of Economics and Economic Policy in the Social Faculty of the Free University in Amsterdam from 1973 up to 1999. For the decade of 1973-1983 he acted as Rector of the Training Centre of the Christian Labour Union (CNV) in the Netherlands. In 1976 he became the Chair of the first program-committee of the Christian Democratic Party (CDA). In 1979 he was honoured with the *Rector Dhanis Chair* of the University of Antwerp, Belgium. Another decade (1981-1991) saw him as Chairperson of the Dutch Christian Inter Church Aid (ICCO). He was nominated as professor in Cultural Philosophy in the Faculty of Philosophy of the Free University of Amsterdam in 1988. He acted as Chairperson of the European Ecumenical Commission on Development (EECOD) from 1996 until 2001. Since 2002 he has been an Advisor of the Department on Justice, Peace and Creation of the World Council of Churches, Geneva. Bob Goudzwaard is a fellow of the Institute of Christian Studies in Toronto, and

<sup>1</sup> Met toestemming van die skrywer en die redaksie oorgeneem (en opgedateer) uit: *Anti-Revolutionaire Staatkunde*, 30:137-152, 1960. Prof Goudzwaard was hoogleraar in die Dept. Ekonomie in die Fakulteit Sosiale Wetenskappe, Vrije Universiteit, De Boelelaan 1105, Amsterdam, Nederland. Huisadres: Emmalaan 17, Oesgeest, Nederland. In die opdatering is die verwysings verander na die Verkorte Harvard Metode (die oorspronklike artikel het ook geen datum of plek van uitgawe van aangehaalde werke gehad nie).

Wêreldraad van Kerke (Genève). Bob Goudzwaard is 'n "Fellow of the Institute of Christian Studies" in Toronto, en 'n "Knight in the order of the Dutch Lion". 'n Volledige opgawe van sy artikels, boeke asook 'n "annotated Bibliography" is by die volgende WEB adres beskikbaar: <http://www.alloflifereedeemed.co.uk/goudzwaard.htm>.

Knight in the order of the Dutch Lion. A complete list of his published articles, books as well as an annotated Bibliography is available at the following WEB site: <http://www.alloflifereedeemed.co.uk/goudzwaard.htm>.

## ABSTRACT

### *Calvin's ethics of socio-economic life*

*Against the background of the medieval Roman Catholic depreciation of manual labour and the flourishing of trade and commerce this article portrays the contrast between the traditional static medieval hierarchical understanding of society and the approach of Calvin. The said depreciation of manual labour is aptly captured in a medieval legend where we learn of a person who found demons in every nook and cranny in a monastery, but surprisingly only one demon was found on a tower in the marketplace. When the person mentioned was surprised, a cleric responded by explaining that there is a greater need for demons in a monastery because many are needed to seduce the monks. At the marketplace however, one is more than sufficient, because everyone there is already a devil! This legend shows clearly how the medieval tradition devaluated the mercantile estate. This under-evaluation took its stance alongside a new appreciation of the self-esteem of human beings. However, the latter was accompanied by an increasing anarchy and immorality which indeed made Christians hesitant to participate in the horrible practices of this domain of life. By avoiding being a merchant one is not threatened by temptations. Add to this that the medieval view of society as an organic whole, where every sector of life had its well-assigned and properly integrated place, did not really contribute to the development of a constructive and dynamic economic life. The estate of merchants was kept in place by the doctrine of the "fair price." The system of guilds also did not allow for fair competition. However, breaking through this static establishment soon generated a cold and calculated rationalistic attitude towards life where even personal affairs were treated in economic terms – such as where a difference of opinion between two merchants led to an inscription that that person's life is owed, followed by a subsequent credit inscription: "Debt paid."*

*When Calvin wrote his Institution the point of gravity of trade and commerce shifted to the Netherlands (Antwerpen), although the Roman Catholic church still held an enormous power, particularly evinced in the maintenance of the prohibition of interest. A very useful study in this regard is found in the work of A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin* (Die ekonomiese en sosiale denke van Calvyn). The title of this work is somewhat pretentious because Calvin largely entered into a discussion of social-economic issues as part of the advice he gave to believers. This included directives such as the regulation of the duration of work, making primary school education compulsory, the medical treatment of invalids and ill people, public works and the re-training of unemployed people, aid to strangers who pass by, a prohibition to begging because in the Geneve of the time this was no longer necessary. Interestingly Calvin also made a plea for a fixed price for bread, wine and meat (the necessary means of life at the time).*

*As extensively shown by Bohatec Calvin constantly advocated the idea of what is just and fair. It was supported by his new, non-hierarchical, view of society and his conviction that all of life ought to open up to the service of God. This view transcended the medieval prohibition on interest, and broadened the scope of God's kingdom to encompass all of life – where the execution*

*of every walk of life became a calling equal in importance and dignity to every other calling in life. Particular attention is given to the famous Weber thesis that capitalism is the outcome of Calvinism. At the end a 2009 "Postscript" is added in which a number of similarities and analogies between the era of Calvin and our own contemporary situation are highlighted, while holding on to the basic positive perspective initially advanced in the substantive article.*

**KEY WORDS:** Calvinism, equity, capitalism, Puritanism, interest ban, Kingdom

**TREFWOORDE:** Calvinisme, billikheid, kapitalisme, Puritanisme, renteverbod, Koninkryk

## OPSOMMING

Teen die agtergrond van die middeleeuse Rooms-Katolieke devaluering van hande-arbeid en in reaksie tot die statiese stande-gelaagdheid daarvan, het Calvin 'n pleitrede gevoer vir 'n herwaarderung van die koopmansstand en van die plek van die ekonomiese sektor van die samelewing binne 'n koninkryksperspektief daarop. Enersyds was daar talle misstande en bedenklike praktyke in swang in Italië en andersyds het die Roomse kerk nog 'n groot mag gehad oor die samelewing – met betrekking tot die ekonomiese sektor veral deur die instandhouding van die rente-verbod. Nie alleen het Calvin die hiërgargiese samelewingsbeskouing van die middeleeue ondergrawe nie, maar tegelyk ook nuwe moontlikhede geopen vir die opbloeit van ekonomiese aktiwiteite met sy pleit vir die opheffing van die rente-verbod. In Genève het hy uit hoofde van sy bediening allerlei praktiese voorstelle gemaak, soos die verlening van gratis doktershulp aan armes; die prysvasstelling van brood, wyn en vleis; die reglementering van arbeidsduur; die verpligting om laerskool onderwys te volg; die geneeskundige behandeling van invalides en siekes; openbare werke en herskoling van werkloos; hulp aan verbygaande vreemdelinge; instituering van die diakonaat; en 'n verbod op bedelary omdat daarvoor in Genève geen rede meer bestaan het nie. Die prysvasstelling van brood, wyn en vleis dui op die noodsaaklike lewensbehoefes in die tyd wat veroorsaak is deur die voortdurende styging van die pryse wat daartoe gelei het dat die mindergegoedes gebrek begin ly het (Calvin het dus in 'n tyd van inflasie geleef).

Calvin het die hele lewe op gelyke voet geplaas en elke beroep as 'n roeping gesien. Besondere aandag word gegee aan die beroemde Weber-tese, naamlik dat die kapitalisme 'n vrug van die Calvinisme is. Daar word aangetoon dat dit egter die Engelse puritanisme was wat hierdie faam moet ontvang – gepaardgaande met wat Weber 'n "binne-wêreldse asketisme" genoem het: die werkers het hul hard-verdiende geld gespaar (opgepot) en dus in die wêreld as vreemdelinge geleef. Aan die einde is 'n "Postscript" (2009) bygevoeg waarin 'n aantal ooreenkomste en analogieë tussen Calvin se tyd en ons huidige situasie belig word, terwyl vasgehou word aan die onderliggende duursame betekenis van Calvin se nalatenskap ook vir ons situasie van vandag.

## CALVYN SE TYD

'n Middeleeuse legende vertel hoe 'n sekere persoon op 'n keer in 'n klooster in al die hoeke en gate duiwels aangetref het, terwyl hy op die markplein maar net een gesien het, bo-op 'n suil. Hy het hom daarvoor verwonder en sy verbasing teenoor 'n geestelike uitgespreek. Die het egter onmiddellik die volgende verklaring byderhand gehad: "In die kloosters is daar 'n groot aanbod van duiwels nodig, om die monnike te kan verlei. Op die mark is een ruimskoots genoeg, want daar is elke mens uit homself al 'n duiwel".<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Aangehaal deur J.B. Kraus, 1930:78.

Hierdie bepaald nie-vleiende oordeel kan as tiperend geld vir die wyse waarop daar in die Middeleeue oor die handel- en koopmansstand gedink is. Die mense het nie van koopliede gehou nie. Hulle is beskou as mense wat hulle ten koste van ander probeer verryk het en vanweë die beroep wat hul uitoefen, die oor aan die duiwel geleen het.

Waar kom hierdie negatiewe sienswyse vandaan? Dit word verstaanbaar wanneer daar gelet word op die omstandighede van daardie tyd. Sowel die lewenspraktyk as die lewensbeskouing van die dae het tot hierdie negatiewe standpunt aanleiding gegee.

In die praktyk is die mense in die Middeleeue gekonfronteer met die buitensporighede wat in die handelstede van Noord-Italië voorgekom het. Die Renaissance was daar in opkoms en daarmee ’n nuwe gees van menslike selfbewustheid wat op alle lewensterreine deurgewerk het en spoedig die hele Europa in onrus sou bring. In die ekonomiese lewe het hierdie nuwe besef van menslike eiewaarde ’n sterk uitbreiding van die handelsaktiwiteite tot gevolg gehad – ’n uitbreiding wat egter met ’n toenemende bandeloosheid en immoraliteit gepaard gegaan het. Vir die Middeleeuse Christen het hierdie praktyke ’n afskrikwekkende voorbeeld gevorm. Dit sou dus vir hom raadsaam wees om die beroep van koopman te vermy – ’n mens moet jouself immers nie in die versoeking bring nie.

Daarnaas het die leer- en lewensbeskouing van die dae daartoe bygedra dat die handel- en koopmansstand nie hoogaangeskrewe gestaan het nie. Die *skolastiek* – die kerklike leersisteen uit die tyd van die Middeleeue – het ’n maatskappybeskouing gehuldig wat ’n dinamiese en vooruitstrewende stand verteenwoordig het, soos die koopmansstand in feite nie kon duld nie. Volgens die Pauliniese beeld uit 1 Kor. 12 is die menslike samelewing deur die skolastiek gesien as ’n mooi organisme waarin die verskillende dele, die verhewe en die minder verhewe saamgevoeg is tot een doelgerigte geheel. Binne hierdie geheel is die dele aan mekaar diensbaar in onderlinge hulpbetoon met behoud van elkeen se eie plek en waarde. So moes die verskillende stande mekaar dus behulpsaam wees en mekaar se plek en waarde eerbiedig.

In hierdie skema het die handel nou min of meer uit die toon geval. Die aktiwiteite van die koopmansstand kon deur die skolastiek alleen dan gebillik word wanneer die handelaars hulle ook in finansiële opsig nie bo die ander stande sou verhef nie en dus ’n besef sou hê van hulle beskeie plek in die organiese geheel van die menslike samelewing. En juis daaraan het dit hulle ontbreek! Die koopmansstand wou steeds maar meer hê en hoër klim as wat hulle toegekome het. Die koopman was van nature daarop uit om homself ten koste van ander te bevoordeel en op te werk. Geen wonder nie dat die skolastiek alle aspirasies van die kooplui met argwaan gadesgeslaan het en hulle winnsug beskou het as ’n kwaadaardige gewas in die mooi organisme van die menslike gemeenskap.

Die skolastiek het probeer om die koophandel in toom te hou deur middel van die beginsel van “regverdige prys”. Hierdie beginsel het ingehou dat die prys by elke koopvoorenkoms so vasgestel moes word dat beide partye *gelyke* voordele uit die transaksie sou geniet. Goedere mog daarom nie bo die waarde daarvan verhandel word nie aangesien dit die koper sou benadeel. Die waarde van goed is in hoofsaak bepaal deur die hoeveelheid arbeid wat daaraan bestee is. Een en ander het daarop neergekom dat in die gedagtegang van die skolastiek geen prys sou mog afwyk van die totaal van die produksiekoste van die betrokke goed nie. Dit was ’n onmoontlike eis; die handel is op hierdie wyse aan hande en voete gebind. Want waar die prys gekoppel is aan die koste, is die kans op ’n egte handelswinst nul. Vir die handelaar is sodoende elke moontlikheid afgesny om sy bedryf deur die maak van wins tot bloei te bring.

Die beginsel van “regverdige prys” vloei dus voort uit die statiese karakter van die skolastieke maatskappybeskouing. Die standsverhoudinge mog nie aangetas word nie! Daarom kon geen

koopkontrak geduld word wat vir die een party meer voordele opgelewer het as vir die ander nie. Want wanneer dit gebeur, word die maatskaplike ewewig tussen die stande bedreig.

Terloops kan vermeld word dat die beginsel dat beide partye ewe veel profyt van die koop moet trek – die sogenaamde *gelykheidsbeginsel* – deur die skolastiek ook op die *rentevorming* toegepas is. Die leen van geld bring vir die lener geen ekstra arbeid of koste mee nie en daar mag dus geen prys voor gevra word nie. Wanneer dit tog sou gebeur, sou die voor- en nadele van die kontrak nie gelyk tussen die kontraktante verdeel wees nie en sou die harmonie van die stande ondergrawe word. Bowendien: sou geld geld kon voortbring, soos 'n perd 'n vul?

Dieselfde gedagte van die handhawing van die maatskaplike harmonie het ook die agtergrond gelewer vir die sogenaamde *konkurrensieverbod*, wat aan die handel en gildes opgelê is. Konkureer beteken: iemand uit sy broodwinning stoot, wat 'n regstreekse inbreuk op die vereiste maatskaplike ewewig sou beteken. Tog het die Middeleeuse samelewing 'n uitsondering op die reël geken, naamlik dat 'n mens jou nie ten koste van ander mag verryk nie. Dit was die kerk en die geestelikheid wat op hierdie reël inbreuk gemaak het. Op 'n keer, toe hy die majestieitlike prag van die Gotiese katedrale sien, het die heilige Bernard uitgeroep “So bring geld dan tog weer geld voort! O, ydele praalsug! Die kerk is vol luister in sy mure, maar het 'n bedelares in sy arms. Hy klee sy stene met goud, maar laat sy seuns naak en onbekleed”.<sup>3</sup>

Soos reeds gesê, die ekonomiese lewe kon homself nie op hierdie wyse ontplooi nie; dit het verstar gebly so lank as wat dit onder hierdie kerklike etiek gevange gebly het en in hierdie keurslyf moes beweeg. Is dit dus 'n wonder dat, toe die ekonomiese lewe tog die kans gekry het om sy vleuels uit te slaan, die mens geen enkele binding meer wou erken nie en hulle oorgegee het aan ekonomiese bandeloosheid? Want dit was inderdaad die ontwikkeling in die Italiaanse koopmansstede: geen grense in winsbejag is meer erken nie en “sake is sake” was die beginsel. 'n Klipharde, rasionalistiese lewenshouding het ontstaan. Die statiese en organiese struktuur van die Middeleeuse samelewing het omgeslaan in 'n maatskappyvorm van dinamiese en radikaal-individualistiese aard. Dr. Von Martin vertel in sy boekie *Die Soziologie der Renaissance*<sup>4</sup> hoe selfs die mens se persoonlike lewe in ekonomiese denkskemas ingedwing is. So het 'n sekere koopman 'n vete met 'n ander koopman gehad en dit in sy normale bedryfsboekhouding as debiet ingeskryf met as omskrywing: “N.N. is my sy lewe skuldig”. Enkele dae later is in dieselfde boekhouding 'n kredietinskrywing gevind: “N.N. se skuld voldaan”. Selfs lewe en dood is in die kader van ekonomiese winsgewendheid geplaas.

Toe Calvyn sy *Institusie* geskryf het, was die Renaissance al geruime tyd in opmars. Macchiavelli het al geskryf dat die staat hom nie onder die moraal hoef te buig nie, maar sy eie moraal kan skeep. Amerika en Indië was reeds ontdek. Die swaartepunt van die Europese handel was besig om na die Nederlande (Antwerpen) te verskuif. Die Rooms-Katolieke Kerk het egter nog groot mag oor die geeste gehad; die gelykheidsbeginsel, en die daaruit voortvloeiende renteverbod, het nog steeds die ekonomiese ondernemingsgees belemmer.

Watter houding het Calvyn teenoor dit alles ingeneem? Kies hy in die kwessie van die etiek van die sosiaal-ekonomiese lewe die kant van die Roomse kerk? Of lewer hy homself in feite uit aan die ongebondenheid van die Renaissance? Die dilemma lyk onontkombaar. Reglementeer Calvyn die ekonomiese lewe, of laat hy dit vry?

<sup>3</sup> Aangehaal deur Tawney, 1926:42.

<sup>4</sup> Tans in Nederlandse vertaling verskyn in die Aulareeks onder die titel: *De Sociologie van de Renaissance*.

## DIE WEG VAN CALVYN

In 1959 verskyn 'n boek uit die pen van dr. A. Biéler (teoloog en ekonoom), *La pensée économique et sociale de Calvin (Die ekonomiese en sosiale denke van Calvin)* wat 'n besonder betekenisvolle bydrae is met betrekking tot Calvin se gedagtes ten opsigte van die etiek van die sosiaal-ekonomiese lewe.

Die groot voordeel van hierdie boek is dat dit vir ongeveer 50 % bestaan uit sitate uit Calvin se eie werk. Waar in ander boeke veelal volstaan word met 'n vermelding van vindplekke in 'n voetnoot, is hier alle bewysplekke voluit in die teks opgeneem. Die skrywer verdien daarby lof daarvoor dat hy nie sy persoonlike gedagtes oor Calvin vooropstel nie, maar hom beperk tot 'n objektiewe weergawe van Calvin se eie bedoelinge.

Die titel van die boek is enigszins misleidend. Calvin het nooit daarna gestreef om 'n afgeronde ekonomiese gedagtestelsel te gee nie; hy raak die ekonomiese probleme slegs aan wanneer hulle ter sprake kom in sy pastorale arbeid, dit wil se wanneer hy die gelowiges moet adviseer oor die houding wat hulle in die maatskaplike lewe moet inneem. Dit bly dus by 'n *etiek* van die ekonomiese lewe, 'n feit wat Biéler trouens in sy voorwoord nie ontken nie.

Uit Calvin se preke, briewe en Bybelkommentare kan 'n mens 'n helder beeld kry van die visie wat die groot reformator op die sosiale en ekonomiese lewe van sy tyd gehad het. Daarnaas is die praktiese maatreëls wat hy in Genève by die stadsbestuur aanbeveel het om daar tot gesonde sosiaal-ekonomiese verhoudinge te kom, van belang. Enkele van hierdie maatreëls is die volgende: die verlening van gratis doktershulp aan armes; die prysvasstelling van brood, wyn en vleis; die reglementering van arbeidsduur; die verpligting om laerskool onderwys te volg; die geneeskundige behandeling van invalides en siekes; openbare werke en herskoling van werkloses; hulp aan verbygaande vreemdelinge; instituering van die diakonaat; 'n verbod op bedelary omdat daarvoor in Genève geen rede meer bestaan het nie.

Die prysvasstelling van brood, wyn en vleis (die noodsaaklike lewensbehoefte in die tyd) is veral interessant. Die stap was nodig omdat die pryse voortdurend bly styg het en die minder gegoedes gebrek begin ly het. Calvin het dus in 'n tyd van inflasie geleef! Die oorsaak hiervan het nie alleen gelê in die groot toevloei van edele metale in die ou Europa deur die ontdekking van die nuwe wêreld nie, maar ook in die groot toevloei van immigrante in Genève vanweë die geloofsvervolging in Frankryk. Bowendien het die handelaars die pryse kunstmatig hoog gehou en dus misbruik gemaak van die skaarste aan al hierdie goedere.

Sulke handelspraktyke het by Calvin geen genade gevind nie. Op die kansel het hy dit gestriem: deur so te doen, is 'n mens nie alleen dief nie, maar ook moordenaar, want dit is niks anders as om die lewe van die naaste in gevaar te bring nie. Op hierdie wyse gryp 'n mens die arme aan die keel!

Uit hierdie optrede van Calvin blyk reeds duidelik dat hy reglynig teenoor die bandelose gees van die Renaissance gestaan het; hy het immers deeglik raakgesien dat norme vir die handelsbedryf gestel moet word. Feit is egter dat die skolastici voor hom ook die noodsaak van norme raakgesien het. Die vraag ontstaan dus of daar 'n verskil tussen Calvin en die skolastici in dié opsig is.

Dit is veral Prof. Bohatec van Wenen<sup>5</sup> wat die grondgedagte van Calvin se etiek van die sosiaal-ekonomiese lewe blootgelê het. Hierdie grondgedagte hou twee kort uitdrukkinge in wat

<sup>5</sup> In sy boek: *Calvins Lehre von Staat und Kirche* (1961), Buch IV: *Die einzelnen Stände in dem Staatsorganismus*. Verder van sy hand: *Calvin und das Recht* (1934) en verskillende artikels in *Philosophia Reformata* en *Anti-Revolutionaire Staatskunde*. Tot ons teleurstelling het Bohatec se naam nie voorgekom in die uitgebreide literatuurlys van dr Biéler nie.

as volg saamgevat kan word: die idee van die *samelewing as organisme* en die idee van *reg en billikheid* in persoonlike verhoudinge.

Dat Calvyn die menslike samelewing as 'n organiese verband sien, het hy met die skolastiek gemeen. Net soos hulle onderskei hy verskillende stande en groepe in die samelewing, “in die heilige gemeenskapsband”, waarin “almal mekaar se naaste” is omdat “hulle almal *mens* is”.<sup>6</sup>

Daar is egter 'n duidelike verskil tussen Calvyn en die skolastici. By laasgenoemde word die idee gevind dat die stande 'n verskillende waarde het en daarvolgens gerangskik moet word. Die laagste stande is dié wat vir die lewensonderhoud van die mense sorg, die hoogste stand is die geestelikheid. Daar is dus so 'n geleidelike opklimming van die ryk van die natuur na die van dié genade. Die kerk neem alle stande en samelewingsvorme onder sy beheer, wys aan elke stand afsonderlik sy plek aan en reël vir elke stand sy gepaste deeltaak met die oog op die doel wat God vir die geheel gestel het.<sup>7</sup>

By Calvyn is die stande voor God gelyk. Hulle staan nie bo mekaar sodat 'n hiërargiese opklimming na God bewerkstellig word nie, maar hulle staan almal regstreeks voor God se aangesig. Daarom kan daar geen verskil in waarde bestaan tussen die geestelike stand en die wêreldlike stande nie.<sup>8</sup> Die weg tot God se genade is nie meer geblokkeer deur die noodsaaklikheid van kerklike heilsbemiddeling nie. Koop en verkoop, daaglikse arbeid vind plaas voor die oog van die lewende Christus.

Hierdie standpunt van Calvyn beteken 'n omkeer in die etiek van die ekonomiese lewe. Dit het implikasies van enorme draagwydte. Die natuur genade-skema word hier tot in die wortel deurbreek.

Hierdie skema het reeds in die ou kerk opgekom. Die dwaling dat daar buite die *institutêre* kerk geen saligheid sou wees nie, het al vroeg voorgekom. Hierdie denkbeeld is gekanoniseer deur die dogma dat die sakramente voertuie van die genade is: as daar buite die sakramente geen heil is nie, en dit die priester is wat die sakramente bedien, dan is daar ook buite dit, en daarmee buite die kerk, geen heil meer te vind nie.<sup>9</sup> Hoe meer die heil vereenselwig is met die kerklike amp, hoe meer is die lewe buite die kerk in sy geheel wêreld genoem.<sup>10</sup> Daarmee het die staat en die hele sosiaal-ekonomiese lewe in beginsel op die terrein van die bose beland. Daarom moes dit deur die kerk geheilig word, alvorens dit voor die aangesig van God kon bestaan. Die natuur het dus die lig van die kerklike genade nodig gehad. Calvyn, daarenteen, gaan uit van die standpunt dat staat en sosiaal-ekonomiese lewe in Christus Jesus geheilig is, en daarom juis *nie* op die terrein van die bose lê nie. Hy spreek daarom met die grootste vrymoedigheid oor die *Christelike* staat, oor *Christelike* raadsale en oor die *Goddelike* beroep. In 'n brief aan die Hertog van Somerset sê hy dat die regeerders die onderskeidingstekens van hulle waardigheid ondergeskik moet maak aan die geestelike septer van Christus. Aan Edward VI skryf hy: “Dit is 'n onskatbare voorreg, Meneer, dat God dit aan u geskenk het om 'n Christelike koning te wees, wat beteken dat U Hom as Leier wil dien. Want alles behoort aan God, en ons dierbare Verlosser, wat ons so duur gekoop het, gewy te word”.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Calvyn se kommentaar op Lukas 10:30. Biéler, 1959:234. Hieruit blyk dit duidelik dat die gemeenskap tussen mense by Calvyn nie by die kerk ophou nie, soos soms wel gesuggereer word (onder andere deur Troeltsch en Kraus).

<sup>7</sup> Troeltsch, 1912:322. 7) Bohatec, 1961:635. Meier, ??:413, e.v.

<sup>8</sup> Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, p. 635. Meier, ??:413, e.v.

<sup>9</sup> Troeltsch, 1912:89.

<sup>10</sup> Troeltsch, 1912:93.

<sup>11</sup> W. de Zwart, 1938:120, 130.

Ten opsigte van die sosiaal-ekonomiese lewe sê hy verder in ’n preek oor Matt. 3:11-12 dat God self ons roep tot ons beroep. Die woord “beroep” kan ook deur “appèl” weergegee word en hierdie appèl hou in dat God met sy vinger wys en aan elkeen sê: “Ek wil dat jy so en op geen ander wyse nie, sal lewe”.<sup>12</sup>

Op onnavolgbare wyse toon Calvyn die betekenis aan van die skepping, sondeval en verlossing vir die sosiaal-ekonomiese lewe. Sy idee van die samelewing as organisme is geheel en al van hierdie grondmotief deurtrek.

In sy *skepping* het God die mense nie almal gelyk gemaak nie. Hulle verskil in vaardigheid, geslag, aanleg en daardeur ook in mag. God het dit nie sonder groot wysheid gedoen nie. Hierdie verskille bewerkstellig dat mense verplig is om met mekaar gemeenskap te onderhou en tot ’n gestadigde uitwisseling van geestelike, materiële en kulturele goedere te kom. Met groot instemming haal Calvyn die ou reël aan dat mense vir mekaar gebore is.<sup>13</sup> Hierdie uitwisseling, ook van materiële sake, sal spontaan moet geskied. So is dit die wil van God: vir elkeen het God die vrugte van die skepping bestem. In God se skepping is daar niemand te veel nie.

Dit is egter die *sonde* wat hierdie opset verwoes het. Daardeur word hierdie spontane uitwisseling belemmer en het die skreiende verskil tussen groot rykdom en diepe armoede in die wêreld gekom. Die natuurlike orde in die samelewing, wat op die ekonomiese solidariteit tussen die mense rus, is hierdeur tot in die wortel aangetas.

*Dit is in Christus* dat die samelewing weer aan sy doel kan beantwoord; deur Hom is die moontlikheid van waaragtige gemeenskapsdiens weer gegee. Die kerk mag in hierdie gebroke wêreld van die unieke herstel deur Christus getuienis aflê. Daar word, as die getuienis goed is, die konsekwensies van die verlossing deur Christus geopenbaar en die spontane uitwisseling wat die wêreld verloor het, weer gevind. Die verlossing in Christus wil nie sê dat alle verskille tussen mense behoort te verdwyn nie. Intendeel: juis daardeur wil God die gemeenskap tussen sy skepsels bewerk. Maar wel word die verskille van die skeiding-brengende karakter, wat die sonde daaraan gegee het, beroof. In Christus word – nog steeds: as die getuienis goed is – die juiste verhoudinge weer gevind. In Hom vind werkgewer en werknemer ’n goeie verstandhouding. In Christus kom die ryke die arme te hulp, omdat hy weet dat by self voor Christus arm is. As Calvyn op een saak gehamer het, dan is dit op die verlening van spontane hulp aan die armes. Geen wonder nie want vir Calvyn het die getuienis aan die wêreld dat Christus inderdaad die skepping verlos het, hiermee gestaan of geval. Die arme is vir Calvyn die prokureur wat Christus in die dankbaarheidslewe mag vervang totdat Hy terugkom en wat die goddelike amp ontvang het om die rykes op hulle geloof te beproef.<sup>14</sup> Om aan die armes te gee, is die voorwaarde waarop God aan iemand rykdom gee. Die wit klere van diegene wat in luukse bad, is met die bloed van die armes beplek.<sup>15</sup> Die geestelike lewe is ’n *leuen* as dit nie in materiële dade uitkom nie.<sup>16</sup> So behoort lede mekaar tot hulp te wees as lede van een organisme. Dit is in verband met hierdie gedagte, dat Calvyn ook tot ’n meer positiewe waardering van die koopmansstand as die skolastiek kom. Die handel kry by hom ’n baie belangrike taak om te vervul, naamlik as *tussenskakel* in die uitwisseling van goedere tussen mense. Biéler noem die sin van die koopmanskap: “*expression de la solidarité humaine et signe de la communion spirituelle*”.<sup>17</sup> Ook die koopman dryf handel voor die aangesig

<sup>12</sup> Biéler, 1959:404.

<sup>13</sup> Biéler, 1959:235.

<sup>14</sup> Biéler, 1959:327.

<sup>15</sup> Aangehaal uit Bohatec, 1961:738.

<sup>16</sup> Biéler, 1959:346.

<sup>17</sup> “Uitdrukking van menslike solidariteit en teken van geestelike gemeenskap”, Biéler, 1959: 414.



van Christus en is daarom nie meer vry om te doen wat by wil nie. Dan sal al sy handeling reg en *billik* moet wees, indien hy Christus in hierdie lewe nie tot skande wil maak nie.

Hiermee kom ons by die tweede grondbeginsel van Calvyn se etiek van die sosiale en ekonomiese lewe, naamlik die gedagte van *reg* en *billikheid* (droit et équité). Bohatec vertaal hierdie beginsel soos volg: billikheid is die eis dat aan elkeen toekom waarop daardie persoon reg het en dat die een met die ander in ware medemenslikheid en lojaliteit sal omgaan en alles sal doen wat hy/sy vir hom-/haarself van andere verlang.<sup>18</sup> Hierdie beginsel is afgelei van die evangeliese reël in Matt. 7:12: “Alles wat julle dan wil hê dat die mense aan julle moet doen, net so moet julle aan hulle ook doen”. Die beginsel is dus nie nuut nie. Calvyn gebruik dit egter so dat nuwe vooruitsigte ontstaan. Met hierdie beginsel bind hy die sosiaal-ekonomiese lewe aan die christelike etiek, *sonder om die ontplooiing van hierdie lewe in die weg te staan!* Dit is die antwoord aan beide skolastiek en Renaissance. Die skolastiek het die ekonomiese ontplooiing aan sy etiek opgeoffer, terwyl die Renaissance die etiek prysgegee het ter wille van die ekonomiese ontplooiing. By Calvyn is geen van beide prysgegee nie, *want billikheid en ekonomiese ontplooiing is volkome met mekaar in harmonie*.

Twee toepassings van die billikheidsbeginsel kan dit miskien verduidelik: ’n Eerste toepassing: op die vraag hoe duur ’n handelaar sy goed mag verkoop, sou die skolastiek antwoord teen ’n regverdige prys met dien verstande dat koper en verkoper gelyke voordele geniet. Op dieselfde vraag sou Calvyn daarenteen geantwoord het: teen ’n prys wat reg en billik is, dit wil sê, ’n prys waarin die koopman *billik* moet wees teenoor die koper. Die koopman moet homself in die posisie van die koper verplaas en so handel, soos hy self behandel sou wil word. Dit beteken egter nie dat hy die goed so voordelig moontlik moet gee nie. Ook aan die koopman kom sy reg toe; dit sou onbillik wees as hy sy onderneming nie sou mag opbou en tot bloei bring nie. Hy is sekerlik geregtig op ’n sekere wins.

Die essensiële verskil van Calvyn se antwoord met dié van die skolastiek is dus dat die reg om die eie onderneming te ontplooi in die billikheidsbeginsel opgeneem is, terwyl dit in die gelykheidsbeginsel nie aan die orde kom nie. Rentabiliteitsoorwegings *as sodanig* kan gebillik word! Calvyn skep dus hier ruimte vir ’n ekonomiese en dinamiese ontwikkeling.

’n Tweede toepassing van die billikheidsbeginsel het Calvyn self gegee, waar hy die rentevraagstuk aan die orde gestel het. Die skolastiek het die rente in die algemeen veroordeel, maar dit in uitsonderingsgevalle toegestaan. Calvyn daarenteen, het die rente in die algemeen toegestaan maar dit in uitsonderingsgevalle afgekeur. Hierdie verskil het ontstaan deurdat die skolastiek van die gelykheidsbeginsel uitgegaan het en Calvyn van die billikheidsbeginsel. Want, so stel Calvyn dit, rente is op sigself genome nie te veroordeel nie.<sup>19</sup> Dit sou *onbillik* wees wanneer die geldgewer wat die geld moet mis, nooit ’n vergoeding sou mag vra van sy kant nie! Dit is billik wanneer die geldgewer een of ander ekonomiese rendement van sy geld geniet.

In hierdie verband is Calvyn se eksegese van Deut. 23:20 interessant. In hierdie Skrifdeel word aan die volk Israel voorgeskryf dat hulle van landgenote geen rente mag vra nie, maar wel

<sup>18</sup> Bohatec, 1961:695.

<sup>19</sup> Om die volgende redes ag Calvyn die Ou-Testamentiese renteverbod vir sy tyd nie van krag nie: 1) Die verbod het tot die *politieke* wette van die volk van Israel behoort, wat as sodanig in die nuwe bedeling nie meer geld nie. 2) Die tye het heeltemal verander. Die Bybel verstaan onder die woord “rente” dan ook iets anders as ons. Op die betreklik nuwe verskynsel van rente vir lenings met *produktiewe* doeleindes word daar nog nie gedoel nie. 3. Dit sou wettisties wees as hierdie verbod na die letter geneem word. Dit gaan in die Bybel slegs hierom dat *reg en billikheid* betrag sal moet word tussen skuldeiser en skuldenaar. As aan hierdie eis voldoen is, is renteneem na die *gees* van die wet toegestaan. (Calvyn se *Kommentaar* op Lev. 25, Ps. 15 en Esegïel 18. Biéler, 1959:453 e.v.).

van vreemdelinge. Die rede hiervoor was, aldus Calvyn, dat uitleen teen rente by ander volke 'n normale gebruik was. Dit sou daarom vir die Israeliete groot skade in die ekonomiese verkeer berokken het, indien hulle geen rente van die buitelanders mog vra nie. Die ekonomiese ewewig tussen die lande sou ten nadele van Israel versteur word. Daarom het die *billikheid* gebied dat die renteverbod ten aansien van die buitelanders nie sou geld nie!

Hier lê weer dieselfde gedagte ten grondslag: die ekonomiese lewe ken sy eie vereistes en luister na sy eie wette, iets wat in die billikheidsbeginsel as sodanig erken word.

Ten aansien van die onderlinge hulpverlening beteken die billikheidsbeginsel dat die een die ander nie bo sy eie moontlikhede te hulp hoef te kom nie. 'n Mens hoef nie jou eie posisie heeltemal te ondermyn nie. Dit sou onbillik wees om so iets te vra.

Daar sal diegene wees wat in dit alles miskien tog 'n verswakking sien, met ander woorde, 'n gedeeltelike kapitulasie voor die niks ontsienende beginsel van die Renaissance: "Sake is sake". Tog sou so 'n gevolgtrekking foutief wees. *Want die billikheidsbeginsel werk na twee kante toe.* Nie alleen die belange van die verkoper nie, maar ook dié van die koper moet in oënskou geneem word! In die doen van sake sal die belange van *beide* partye afgeweg moet word. Die wyse waarop Calvyn met die vraagstuk van die geoorlooftheid van die rente handel, illustreer dit die beste. Daar is wel al gesê dat Calvyn met die rente omgaan soos 'n apteker met vergif. Inderdaad. Want hy wou ten alle koste vermy dat die mening sou posvat dat daar op hierdie terrein nou vrye spel mog wees. Die vra van rente het hy daarom slegs met die groots moontlike voorbehoud geoorloof geag. Hy stel dit duidelik dat die vra van rente uit die bose is wanneer aan 'n arme geld geleen word. Dit is in stryd met alle *billikheid* en 'n loslating van die evangeliese liefdesreël. Die vra van rente, hoe billik op sigself ook al, moet wyk voor die belange van die arme. Calvyn gaan selfs verder as die skolastiek. Wanneer 'n ryke aan 'n arme geld leen, mag die ryke nie alleen geen rente vra nie, maar moet aan die arme selfs die hele bedrag skenk wanneer die in nood verkeer. Dit is die eis van Christus. Onder sulke omstandighede moet rentabiliteitsoorwegings ondergeskik gestel word aan die liefdesplig. En hierdie reël geld nie alleen vir renteneming nie, maar ook vir die doen van normale sake. Rentabiliteitsoorwegings kan ongetwyfeld gebillik word, maar moet begrens word deur wat ten opsigte van die naaste betaam. Dit mag nooit *sonder meer* deurgevoer word nie.

So vervang Calvyn se *billikheidsbeginsel* die *gelykheidsbeginsel* van die skolastiek. Dit is die uitdrukking van 'n totaal ander instelling teenoor die sosiaal-ekonomiese lewe, wat nie alleen uitkom in 'n ander houding teenoor die koopmansstand nie, maar ook in 'n ander waardering van armoede in die samelewing. Teenoor die skolastieke reël dat ook in die kontraktering met armes gelyke voordele aan beide kante moet bestaan. In plaas daarvan dat die ongelykheid tussen die stande behoue kan bly, stel Calvyn die reël, dat daar van die arme juis nie 'n gelyke teenprestasie verwag kan word nie, sodat 'n grotere gelykheid tussen die stande tot stand kan kom.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Vgl. Bohatec. *Calvins Lehre von Staat and Kirche*. p. 699. 'n Mens mag uit die bostaande nie tot die konklusie kom dat die skolastici hulle nie oor die armes bekommer het nie. Die hulp aan die armes is van die grootste belang geag, maar die beskouing was dat dit primêr tot uiting moet kom in die "gee van aalmoese". Die hulp het dus buite-om die ekonomiese kontrak wat slegs op gelykheid moes berus, plaasgevind. Aan die ander kant moet die weergawe van Calvyn se reël nie so opgevat word dat hy algehele gelykheid in materiële omstandighede tussen die verskillende stande en persone beoog het nie. Intendeel: Calvyn sien daar geen kwaad in dat die rykes oorvloedig van hulle rykdom lewe nie (Biéler, 1959:320). Dit gaan hier om Calvyn, op die voetspoor van Aristoteles, se "analogiesc gelykheid" maar, wat gemeet word volgens kwaliteite en moontlikhede. Calvyn vat dit self soos volg saam: God wil dat daar 'n dusdanige analogie en gelykheid tussen ons sal wees, dat elkeen van die swakke sal laat toekom, vir sover sy vermoë reik, sodat een nie oorvloed sal hê, terwyl 'n ander gebrek ly nie. (Commentaar 2 Kor. 8:13, Biéler, 1959:349).

Moet hierdie billikheidsbeginsel nou gesien word as 'n nuwe kerklike dwangreël? Sekerlik nie. Dit is in beginsel wat Calvin aangebied het aan dié wat hom gevra het hoe hulle ook in die ekonomiese lewe hul geloof moet bely, 'n beginsel wat slegs in vryheid toegepas kon word in die persoonlike geloofsverhouding met Christus. "Dit is 'n reël wat die gelowiges in hulle harte geskryf moet hê", sê Calvin in sy kommentaar op Ps. 15. "Hierdie reël gee ons meer as die langste dispute ter wêreld".<sup>21</sup>

Indien 'n mens Calvin se etiek van die sosiaal-ekonomiese lewe in twee woorde sou wou kenskets, dan sou 'n mens dit kon doen in die woorde *organies* en *dinamies*. Die billikheidsbeginsel wat in vryheid angelê word, bewerk sowel 'n juiste begrip van die verantwoordelikhede teenoor lede van die organisme, as die moontlikheid vir die ontplooiing van die ekonomiese lewe volgens sy eie wette.

Dit is veral hierdie laaste element wat die basis gelê het vir die groot welvaart, "die goue eeu", van die Calvinistiese lande in die Europa van die sestiende en sewentiende eeue. Die sakelewe het eers vanuit hierdie etiek volgens die eie aard daarvan ontwikkel.

Ten slotte moet nog 'n oomblik aandag geskenk word aan die rol wat die owerheid in hierdie geheel vervul. Die owerheid moet die gestelde orde in die samelewing wat deur God voorsien is, bewaar en handhaaf. Hierdie orde, wat Calvin die burgerlike of politieke orde noem, word uitgedruk in die natuurlike sosiale relasies tussen mense, van huwelik en gesin tot handels- en arbeidsbetrekkinge. Hierdie uitwendige orde moet deur die owerheid teen die verwoestende werking van die sonde beskerm word<sup>22</sup> sodat die materiële, geestelike en kulturele uitwisseling tussen mense behoue kan bly. In hierdie sin is die owerheid die *hoof* van die organiese geheel van die samelewing.

Interessant ook vir ons tyd is in hierdie verband die vraagstuk van eiendom. Die vraag is: Indien die rykes weier om die armes in die samelewing te ondersteun en te help, mag die owerheid as hoof van die organisme in so 'n geval dwang toepas en die vermoëns herverdeel? Lê die bemoeiing van die owerheid nie opgesluit in die eis dat die burgerlike orde teen die verwoesting van die sonde beskut moet word nie?

Calvin bespreek hierdie vraag in 'n preek oor die spysiging van Israel met manna tydens hulle woestintog. Die Israeliete het die manna gesamentlik bymekaar gemaak en dit dan na verhouding van die aantal gesinslede verdeel (een gomer per hoof is volgens Ex. 16:16 toegestaan). Calvin wys daarop dat ook Paulus hierdie geskiedenis in 2 Kor. 8 aanhaal en as voorbeeld vir die lewe in die gemeente stel: Die gemeentelede moet in mekaar se behoeftes voorsien.<sup>23</sup> Calvin vervolgdan: "Manna is egter elke dag aan die volk beskikbaar gestel, sonder arbeid en moeite. Daarom was dit ook nie vreemd nie dat dit God se wil was dat elkeen wel veel kry en dat Hy daarom verbied het dat iemand iets agterhou. Vir die gewone lewe geld egter 'n ander reël. Om mense in vriendskap en vrede van voedsel te voorsien, is dit 'n vereiste dat elkeen sy eie het, dat koop en verkoop plaasvind, dat erfgename erf soos dit behoort, dat daar vir geskenke ruimte is en dat elkeen homself kan verryk soos wat hy oor ywer, krag, vlyt of ander middele beskik. Die burgerlike orde eis kortom dat elkeen geniet van wat aan hom behoort. Daarom sou dit 'n groot absurditeit wees om 'n wet, soortgelyk aan dié wat vir die manna gegeld het, vir die gewone lewe in te stel. Elders skryf hy verder: "Wat 'n verwarring sou daar nie ontstaan nie wanneer die rykes beroof word van wat hulle in hulle hande het, ten einde die armes te help? Laat ons goed daarop let dat God aan elkeen laat wat hy het, hetsy deur erfenis, aankoop of watter ander regverdigte aanspraak

<sup>21</sup> Biéler, 1959:467.

<sup>22</sup> Biéler, 1959:281.

<sup>23</sup> Biéler, 1959:322, 336.

ook. God wil nie dat die burgerlike orde verwar sal word en dat die reg omgekeer sal word nie. As die rykes hulle nie van hulle pligte kwyt nie, as hulle so onmenslik is dat hulle die armes van gebrek laat sterf, dan sal hulle daarvan rekenskap gee; maar dit sal voor die *hemelse* regter wees” (Kursivering van my – BG). Die staat moet dus die eiendomsregte beskerm; dit is inbegrepe by die burgerlike orde, wat die owerheid moet handhaaf.

Dit beteken nie dat Calvyn ’n absolute eiendomsbegrip huldig nie. Die eiendomsreg moet inderdaad beskerm word, maar die *vrugte* van die eiendom is wel deeglik ook vir die armes bestem. So sê Calvyn in ’n preek oor Deut. 23:24-25 die volgende “Elkeen sal van sy eie grond oes, van sy eie wingerd pluk en sy eie opbrengs versamel. God wil dat elkeen van sy besittings geniet sonder om daarin gehinder te word. Dit wil glad nie sê dat daar dus so ’n wreedheid moet bestaan dat die armes in die geheel nie ondersteun sou kon word nie. God staan aan hulle wat oes toe om die are byeen te bring en te pluk met die hand”. Biéler konkludeer hieruit tereg dat die *regsvorm* van die eiendom sodanig moet wees, dat dit die diens aan die naaste nie hinder nie.<sup>24</sup>

## CALVYN SE PLEK

Dit is ’n bekende feit dat Calvyn by groot geskiedkundiges, sosioloë en ekonome meestal slegter daarvan afkom as Luther. Max Weber spreek die (waarde-)oordeel uit, dat Calvyn die “*decretum horrible*” (die ewige raadsbesluit van God) nie soos Luther beleef het nie, maar bedink het.<sup>25</sup> Hierteenoor staan Calvyn se eie woord: “Ek is in my gewete verseker dat wat ek geskryf het, nie in my hoof ontstaan het nie, maar van God ontvang is”.<sup>26</sup> Tawney meen te mag sê “As die Nuwe Testament en die verslae van die Calvinistiese kerk uit die Reformasietyd die enigste Christelike dokumente sou wees wat vir ons oorgebly het, sou dit na alle waarskynlikheid ’n vermetele buitensporigheid wees om ’n meer intieme verband tussen die twee te veronderstel as ’n saamtreffing van woordkeuse. Wettisties, meganies, sonder verbeelding of medelye, die werk van ’n juris en ’n geniale organisator (deur dit alles) was Calvyn se sisteem meer Romeins as Christelik, en meer Joods as enigeen van die twee.”<sup>27</sup>

Professor Bouwman gooi die volgende duit in die sakkie: “Calvyn het nie die minste neiging getoon om die radikale etiek van die Bergrede vir die daaglikse lewe aan te prys nie. Wie God wou eer in die volle lewe, tot in alle uithoeke van die politieke en ekonomiese bedrywigheid, kon nie altyd nougeset wees nie”.<sup>28</sup> Dit is nie die bedoeling om hierdie verwyte uitvoerig te weerlê nie. Dit sou herhaling veroorsaak. Wel sal aandag geskenk moet word aan die suggestie van Max Weber, wat deur Troeltsch en baie ander oorgeneem is, naamlik dat die “kapitalistiese gees” uit die “Calvinistiese gedagte-wêreld sou ontstaan het.”<sup>29</sup>

Weber baseer sy stelling op ’n innerlike teenstrydigheid, wat hy meen in die kapitalistiese geestesgesteldheid aangetoon kan word. Enersyds, so beweer hy, word die kapitalistiese lewenstyl gekenmerk deur ’n groot mate van verstandelikheid en berekening. Andersyds word die idee ook aangetref dat die maak van soveel moontlik wins as ’n etiese plig beskou moet word.<sup>30</sup> Hierdie laaste feit getuig juis nie van berekening en verstandelike oorleg nie. Vir ’n weldenkende mens sal wins nooit meer as ’n *middel* wees nie, naamlik om daardeur ’n hoër lewenstandaard te kan

<sup>24</sup> Biéler, 1959:380.

<sup>25</sup> Weber, 1905:92.

<sup>26</sup> Calvyn, Brief aan die raad van Genève, in: S. de Swart, 1938:130.

<sup>27</sup> Tawney, 1926:138.

<sup>28</sup> P.J. Bouwman, 1938:45.

<sup>29</sup> Vir ’n benadering wat van die van ons afwyk, lees: W.F. van Gunsterer, 1934.

<sup>30</sup> Weber, 1905:33 e.v.

bereik. Die maak van soveel moontlik wins as *doel* en as *plig* is ’n “irrasionele” element in die kapitalisme. Hoe is dit moontlik, vra Weber homself dan af, dat die kapitalisme al twee hierdie elemente verenig? Hoe het hierdie gesteldheid ontstaan?

Weber sien die Calvinisme as die skuldige. Daarin word sowel die element van berekening, (die rasionaliteit) as dié van pligsbesef aangetref. Die Calvinisme het hierdie teenstrydige elemente reeds van die begin meegedra.

Calvyn se leer steun op die pilare van roeping en uitverkiesing. Hy het die beroep as ’n roeping van God gesien en die opvatting gehuldig dat die saligheid van die mens van ewigheid af deur God besluit is. Altwee hierdie leerstukke is deur die volgelinge van Calvyn (met name Beza) nou met mekaar verbind in die sin dat die mens, onseker soos hy is oor sy eie saligheid, deur “rustelose beroepsarbeid” sy verkiesing van Godswêë kan vasmaak en aldus deur die vervulling van sy roeping van sy eie verkiesing verseker kan wees.<sup>31</sup> Hiermee was die innerlike teenstrydigheid van die kapitalisme reeds in ’n neutedop gegee. Want enersyds sien die Calvinis sy lewe as ’n “opgawe”, ’n plig en andersyds word van hom verlang dat by hom van die opgawe sorgvuldig, weloorwoë en volgens vaste metodiek, sal kwyt, omdat hy ook oor die laaste sent reenskap sal moet aflê.<sup>32</sup> So gaan by die Calvinistiese volke ’n groot beroepsywer gepaard met ’n uiters sober lewenstyl. Die maak van wins word hier ’n noodsaaklike middel tot asketiese plig, tot eer van God. Weber gebruik vir hierdie geesteshouding die treffende uitdrukking: “innerweittliche Askese” – askese *midde* in die wêreld.

Op hierdie wyse probeer Weber dus om aan te toon dat Calvinisme en kapitalisme nou saamhang. Die individualistiese trek van die kapitalisme is gedeeltelik toe te skryf aan die onsekerheid van die Calvinistiese gelowige ten aansien van sy eie verkiesing. Die rasionalistiese trek vind ook ’n grond in Calvyn se beginsel dat *alles* tot eer van God moet geskied. Die element van plig in die kapitalistiese mentaliteit kom voort uit die Calvinistiese idee dat elkeen sy eie verkiesing moet vasmaak in sy daaglikse werk.

Hoe moet hierdie standpunt van Weber geëvalueer word?

’n Mens se kritiek op Weber sou saamgetrek kon word in die gedagte dat by sowel die Calvinisme as die kapitalisme, “ideaal-tipies” sodanig vereng en verteken dat beide inderdaad volkome in mekaar se verlengde teregkom. Hulle is deur hom as ’t ware vantevore “pasklaar” gemaak.

Die Calvinisme word duidelik verteken. Indien Calvyn die weergawe sou kon lees wat Max Weber hier sowel van die Calvinisme as van die kapitalisme gee, sou by ongetwyfeld opgemerk het dat hy dan geen Calvinis wil wees nie. Onder die naam “Calvinisme” gee Weber nie eens ’n tekening van Calvyn se eie gedagtes nie – soos hyself toegee, maar van die puritanisme, soos dit in die 17de en 18de eeue in Engeland ontwikkel het. Biéler noem die puritanisme tereg ’n basterkind van die Calvinisme.<sup>33</sup> Daar is ’n enorme kloof tussen Calvyn en die puritein. Om slegs ’n enkele punt te noem: die leer van die uitverkiesing, wat Calvyn eers in die laaste uitgawe van die *Institusie* ontwikkel het en wat ’n baie beskeie plek inneem in sy onderrig, word deur die puritanisme verabsoluteer en sentraal gestel. Calvyn self stel dit uitdruklik dat ons verkiesing slegs in Christus rus en nooit van die grootte van ons beroepsywer afhanklik is nie. Verder het hy die verwerping van rykdom as sodanig afgekeur en daarmee die asketiese houding veroordeel. Rykdom moet nie verwerp word nie, maar juis in diens van die armes gestel word. Dit is vanweë die skrynende armoede in sy dae dat Calvyn op soberheid aangedring het. Calvyn is verder ook

<sup>31</sup> Weber, 1905:94, 105.

<sup>32</sup> Weber, 1905:135.

<sup>33</sup> Biéler, 1959:495.

die laaste persoon wat oor individualisme verwyrt mag word. Sy grondbeginsel is immers dat die samelewing 'n *organisme* is.

Ook die kapitalisme is deur Max Weber verteken. Dit gaan net nie op om die kapitalistiese gees te vereng tot die idee van die rasioneel vervulde plig nie. Brentano, Kraus en Sombart het Weber tereg op hierdie punt gekritiseer, aangesien daar op hierdie wyse slegs een aspek uit 'n gekompliseerde geheel uitgelig word.

'n Mens kom nader aan die waarheid wanneer die *ekonomistiese* instelling van die kapitalistiese gees, naamlik dat 'n mens jouself by alles en vóór alles moet afvra of iets wel ekonomies voordelig is as die essensiële karakteristiek daarvan aangemerkt word. Die ekonomiese lewe word dan 'n eties neutrale terrein, waarmee die godsdiens niks te make het nie. Ekonomiese probleme word dan uitsluitlik gestel in terme van geldelike wins.<sup>34</sup>

Dit was juis hierdie instelling wat, soos reeds aangedui is, die Renaissance beheers het. Die "sake is sake"-beginsel het daar reeds groot aanhang gevind.

Dit is inderdaad primêr die gees van die Renaissance en van die uit die Renaissance voortgekome humanisme, wat die ekonomiese wesenstrek van die kapitalistiese gees bepaal het. Dit was die wysgeer Hobbes, en nie die reformator Calvyn nie, wat handeldryf tot 'n eties neutrale terrein verklaar het, toe by beweer het dat die enigste eis van regverdigheid by koop en verkoop dit is, dat beide partye hulle aan die gesluite kontrak moet hou. "No moral rule beyond the letter of the law" en ("geen sedelike reël bokant die letter van die wet nie") was die beginsel van die nuwe humanisme. Daarmee is die vrye spel van die ekonomiese kragte geoorloof verklaar en is die ekonomiese lewe tot 'n eties neutrale terrein geproklameer.

Dit strook trouens ook met die feitlike ontwikkeling. Tussen die tyd van Calvyn en dié van die puritanisme lê meer as twee eeue – twee eeue wat bepalend was vir die Wes-Europese geesteshouding.<sup>35</sup> Juis in hierdie tyd het die humanisme die wêreld verower en die geeste na sy hand geleer. Ook in Engeland het dit sy verteenwoordigers gevind: Hobbes, Locke, Francis Bacon, William Petty. Tussen Locke veral en die puritanisme het 'n noue kontak bestaan.<sup>36</sup> So het die humanisme meegewerk daaraan dat die Calvinisme tot 'n puritanisme ontaard het.

Dit was dus ontaarde Calvinisme wat hom met die Renaissance-gees laat verbind het om op hierdie wyse die weg te berei vir die ontstaan van die gewetenlose kapitalistiese mentaliteit. En dit is hierdie Renaissance-gees wat as bepalende faktor vir die ontstaan van die kapitalistiese geestesgesteldheid aangemerkt moet word. Dit is slegs in die opvatting van die beroep as *plig* dat daar in die kapitalisme 'n spoor van Calvyn se oorspronklike leer herken word.

Dat ons die ontstaan van die kapitalistiese gees nie uit die Calvinisme moet verklaar nie, beteken nie dat Calvyn se leer geen betekenis sou gehad het vir die opbloeï van die ekonomiese lewe as sodanig nie. Intendeel, sy gedagtes het daartoe meegewerk dat die ekonomiese lewe hom na sy eie aard kon ontplooi.

Calvyn het egter hierdie ontplooiing onder die klem van die evangeliese liefdesgebod geplaas. Dit was die humanisme wat hierdie klem verwyder het en aan die bandelose ekonomiese handel 'n vrybrief gegee het.

Professor Doumergue verduidelik dit met 'n beeld: om uit Calvyn se leer die ontstaan van die kapitalisme te verklaar, is dieselfde as om alle kleppe en remme uit 'n meesterlik gekonstrueerde

<sup>34</sup> Vgl. Tawney, 1926:21 e.v.

<sup>35</sup> Van Gunsterer, 1934:207: "wirtschafts-historische betrachtet besteht denn auch eine griessere Kluft zwischen dem Puritaner des 17. Jahrhunderts und dem kalvinisten aus der Zeit Kalvins als zwischen diesem Puritaner und dem ökonomischen Individualisten des 18. Jahrhunderts".

<sup>36</sup> J.B. Kraus, s.j. 1930:208.

stoommasjien te verwyder, dit aan die gang te sit en dan verantwoordelik te hou vir die brekasies wat dit veroorsaak.<sup>37</sup>

## CALVYN SE BLYWENDE BETEKENIS

Daar is drie redes – wat origens onderling nou saamhang – waarom Calvyn se sienswyse op die sosiaal-ekonomiese lewe – in onderskeiding van sowel skolastiek as Renaissance – so besonder imponeer.

Die *eerste rede* is dat Calvyn die ekonomiese lewe bind en tegelykertyd tog weet hoe om dit vry te laat. Skolastiek nóg Renaissance was daartoe in staat: die skolastiek nie, omdat dit slegs binding sonder vryheid geken het en die Renaissance nie omdat dit slegs vryheid sonder binding geken het.

Calvyn laat dus sien dat vryheid nie gebondenheid hoef uit te sluit wanneer die binding op ’n juiste wyse geskied nie, met ander woorde wanneer die eis van die sentrale liefdesgebod, wat Christus aan koopman en ondernemer, aan ryke en arme, in alle omstandighede oplê, gehoorsaam word. Dit is hierdie ewangeliese binding in die hart, wat vryheid vir die ekonomiese lewe bring! So stel Calvyn teenoor die wettiese etiek van die skolastiek en die wêreldse etiek van die Renaissance die *ewangeliese* etiek, wat nooit kan verouder nie.

Die *tweede rede* is dat Calvyn die dinamiek van die ekonomiese lewe respekteer sonder om daarmee die band met die organisme van die menslike samelewing deur te sny. So onderskei hy hom van die Renaissance, wat in tomelose individualisme die dinamiek slegs ten koste van elke organiese binding verkry het, maar ook van die skolastiek, wat die organiese binding slegs ten koste van die dinamiek verkry het.

Die meesterlike van Calvyn is dat hy die “voordele” van sowel die Renaissance as van die skolastiek (resp. die dinamiek en die organiese binding) verkry, sonder om hom die “nadele” van beide (resp. die individualistiese en die statiese trek) op die hals te haal. Is dit toevallig? Of het Calvyn hier in die verborgene tog ’n sintese tussen skolastiek en Renaissance tot stand gebring? Nie een van die twee nie. Calvyn gee hier slegs die mooi harmonie van die skepping weer, waarin die dinamiek van die ekonomiese lewe vanaf die skepping reeds beslote was: dit is die pragtige struktuur van God se werk, dat die dinamiese ontplooiing van die ekonomiese lewe diensbaar mag wees aan die vrye liefdesdiens van die naaste.

Calvyn bereik hierdie boeiende kombinasie deur eenvoudig die liefdesreël wat hy in die Nuwe Testament vind, na te spreek.

Die *derde rede* – die diepste grond van altwee die vorige redes – is, dat Calvyn die sosiaal-ekonomiese lewe *as sodanig* geheilig en by die verlossing deur Christus betrokke sien. So onderskei by hom van die Renaissance, wat misken dat die sosiaal-ekonomiese lewe *geheilig* is en ook van die skolastiek, wat misken dat dit *as sodanig* geheilig is. Hier lê die brandpunt van Calvyn se geskil met beide die skolastiek en die Renaissance.

Die Renaissance verkry ongetwyfeld ’n dinamiese ontwikkeling maar sy groot fout is dat hy die ekonomiese lewe nie beleef in gehoorsaamheid aan die gekome Verlosser wat die koopman en ondernemer in hulle ekonomiese aktiwiteit tot Sy diens roep nie. Daardeer doen hy tekort aan Christus se universele verlossing, wat hom ook oor die ekonomiese lewe as sodanig uitstrek; bowendien word die naaste te kort gedoen, omdat geen organiese binding met hom meer erken word nie.

---

<sup>37</sup> E. Doumergue, *Le Caractère de Calvin*, in Nederlands vertaal onder die titel: *Calvijn als mens en hervormer*, p. 149.

Die skolastiek verkry wel hierdie organiese binding. Sy groot fout is egter dat gemeen word dat die sosiaal-ekonomiese lewe as sodanig nie voor God se aangesig kan bestaan nie, maar eers ’n kerklik-sakramentele heiliging nodig het. Daarmee word eweneens te kort gedoen aan Christus se universele verlossing. Die kerk het nie nodig om tussen God en die ekonomiese lewe te bemiddel nie, want dit het Christus al gedoen. Daar is geen tussenstasies tussen Christus en die handeldrywende koopman nodig nie, want die handel is nie iets veragteliks of onheilig nie, maar ’n diens in die koninkryk van God. Omdat die skolastiek dit nie raaksien nie, word verval in statiese bindinge, wat die ekonomiese lewe geweld aandoen.

Ons het so pas van die imponerende van Calvyn gepraat. Ons moet eintlik praat van die verrassende en oorspronklike boodskap van die evangelie. Want Calvyn het niks meer gedoen as om die evangelie, waar dit van die universaliteit van Christus se verlossing getuig, na te spreek nie. Dit is die evangelie wat in al sy eenvoud hier ’n nuwe weg aangewys het. Die evangelie laat ons immers verstaan dat die ekonomiese lewe met behoud van eie karakter en aard, opgeneem is in die herskeppingswerk van Christus.

Hierdie evangelie is ook vandag nog volledig aktueel. In hierdie verband kan slegs een saak genoem word, naamlik dat die verlossing van die ekonomiese lewe na sy eie aard ook vir die owerheid konsekwensies het. Ook die owerheid moet besef dat die mens op hierdie lewensterrein direk deur Christus aangespreek word. Anders gestel: ewemin as wat die ekonomiese lewe ’n heiliging en binding deur die kerk nodig het, het dit ’n “heiliging” en binding deur die staat nodig, asof die ekonomiese lewe eers via hierdie weg vir “vol” aangesien kan word. Dit is ’n vraag in hoeverre ’n stroming soos die sosialisme in sy verset teen die nasaat van die Renaissance – die kapitalisme – nie eweneens aan hierdie redenering ten prooi geval het nie. Bind die sosialisme nie die ekonomiese lewe op dieselfde wyse aan sy gemeenskapsideaal as wat die skolastiek dit gebind het aan die bonatuurlike genaderyk van God nie?

Hoe dit ook sy: die beginsel van die universaliteit van Christus se verlossingswerk het volgens ons mening, nog niks aan aktualiteit ingeboet nie. Dit laat ons verstaan dat ook die sosiaal-ekonomiese lewe direk in die lig van God se koninkryk staan.

## BIBLIOGRAFIE

- Biéler, A. 1959. *La pensée économique et sociale de Calvin*. Préf. de Antony Babel. Genève: Librairie de l’Université, Georg.
- Bohatec, J. 1934. *Calvin und das Recht*. Feudlingen: Verlag Hermann Bohlaus.
- Bohatec, J. 1961. *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*. Aalen: Scientia.
- Bouwman, P.J. 1938. *Van Renaissance tot Wereldoorlog, een cultuursociologische studie*. Amsterdam: Paris (1974 uitgawe, Groningen: Tjeenk Willink).
- De Zwart, W. (Vertaler met ’n Inleiding) 1938. *Calvijn in het licht zijner brieven: honderd brieven van den reformator*. Kampen: Kok.
- Doumergue, E. 1921. *Le Caractère de Calvin*. Paris : Editions de Foi et Vie (in Nederlands vertaal deur Helena C. Pos onder die titel: *Calvijn als mens en hervormer*. Amsterdam: Ten Have, [1931]).
- Kraus, J.B. 1930. *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus*. München: Duncker & Humblot.
- Tawney, R.H. 1926. *Religion and the rise of capitalism; a historical study*. (Ook in ’n Nederlandse vertaling beskikbaar in die Aulareeks onder die titel: *De Sociologie van de Renaissance*.)
- Troeltsch, E. 1912. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Gesammelte Schriften.
- Van Gunsterer, W.F. 1934. *Kalvinismus und Kapitalismus*, Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgeversmij.
- Weber, M. 1905. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*; Nuut uitegee deur Johannes Winkelmann, München: Siebenstern Taschenbuch, 1969.



## Naskrif – Bob Goudzwaard (2009)

Mij is om een naschrift gevraagd bij dit artikel dat ik bijna een halve eeuw geleden (in 1960) schreef. Het had betrekking op de gedachtenwereld van de reformator Johannes Calvijn, die vijf eeuwen geleden (1509) geboren werd. Een halve eeuw, vier eeuwen, wat doet het verloop van de tijd met ons, met onze manier van zien, lezen en beoordelen?

Dit in 1960 geschreven artikel poogde Calvijn's visie op het sociaal-economische leven te verstaan tegen de achtergrond van zijn eigen tijd. Het was een tijd waarin zich enerzijds onder de invloed van de Renaissance een zeer losse moraal over het zakendoen ontwikkelde, en anderzijds de Rooms-Katholieke kerk zich met al haar scholastieke vernuft poogde het voor haar verlopende tijd te keren door een voortdurende aanpassing van haar morele regels inzake prijs, winst en interest. Het artikel positioneerde Calvijn dan ook tussen deze twee polen in. En poogde recht te doen aan zijn baanbrekende opvatting, waarbij hij aan de ene kant, in onderscheid van de Scholastiek, aan het in Christus geheiligde economische leven het recht op een eigen dynamische ontwikkeling toekent, maar aan de andere kant in onderscheid van de Renaissance een intrinsieke binding veronderstelt van het economisch bedrijf aan normen van recht en billijkheid.

Nu, bijna vijftig jaren later, denk ik nog steeds dat deze kenschets principieel juist was, en ook nog steeds raakt aan de kern van Calvijns door-en-door Bijbels gefundeerde visie op het sociaal-economisch leven van zijn tijd. Maar wel rijst de vraag naar de betekenis voor toen en nu, en wel in het kader van een intussen sterk veranderde werkelijkheid.

Een halve eeuw geleden was een term als globalisering nog volslagen onbekend; stond de mogelijkheid van een bedreigd levensmilieu voor mens en dier, laat staan de problematiek van een veranderend klimaat, nog in geen enkel opzicht op de politieke en maatschappelijke agenda, en dacht men ook wereldwijde economische en financiële crises voorgoed te hebben beteugeld. Is het mogelijk Calvijn's ethiek ook nu nog steeds in hoge mate actueel te achten, of komt hij op de welwillende een-en-twintigste eeuwse lezer toch terecht in toenemende mate als verouderd over?

Het antwoord laat zich niet zo eenvoudig formuleren. Het zal ook van persoon tot persoon verschillen. Maar wat mij persoonlijk opviel bij het herlezen van Bieler's standaardwerk over het sociaal-economisch denken van Calvijn, hoe sterk nu ook geheel andere passages uit Calvijns preken en commentaren als raak en tot nadenkend stemmend opvallen; passages die de auteur van het artikel uit 1960 kennelijk nauwelijks wisten te boeien. Enkele voorbeelden kunnen dit verduidelijken.

Een preek over 1 Korinthe 11:11, die over de verbondenheid tussen mensen gaat (Bieler, p 235), treft de lezer van vandaag hoe Calvijn daar op een bijna ontroerende manier beschrijft hoe de kleine kinderen van zijn tijd met elkaar omgaan. Als ze samen eten of een partijtje hebben, zo zegt Calvijn, dan laat ieder kind spontaan anderen delen in wat zij of hij heeft meegebracht. Zelfs de meest norske onder hen verbergt dan niet, houdt dan niet voor hemzelf, wat hij bij zich heeft. Hoe komt dat nu, zo vraagt deze Geneefse predikant zich af. De een, zo stelt hij, ziet het als een kwestie van instinct, de ander ziet het als louter kinderspel. Maar Calvijn houdt het er op, dat God Zelf ze zo geschapen heeft, omdat mensen nu eenmaal van nature door Hem op elkaar betrokken en daarom met elkaar verbonden zijn: "Dieu a créé le genre humain á telle condition, que nous soyons alliés ensembles".

Een prachtig voorbeeld is dit van Calvijns visie op de menselijke solidariteit in een als levend organisme functionerende samenleving. Het is die diepgewortelde gesteldheid die het ook mogelijk maakt in het economisch verkeer tussen mensen op de normen van recht en billijkheid een rechtstreeks beroep te doen. Maar waarom valt zo 'n passage mijzelf als een-en-twintigste

lezer nu zo sterk op, in ieder geval meer als vijftig jaar geleden? Dat kan en moet wel iets te maken hebben met de in de tussentijd doorgaande erosie van de menselijke solidariteit in het algemeen, en van de solidariteit in de sociaal-economische omgang tussen mensen in het bijzonder. Misschien, zo komt zelfs nu de gedachte op, kon Calvijn in zijn tijd gemakkelijker terugvallen op die natuurlijke intermenselijke solidariteit als wij in onze tijd dat kunnen, en daardoor ook eerder dan wij afzien van een corrigerend en regulerend overheids-handelen. Of is het veeleer zo, dat wij het sterke verloop van het solidariteitsbesef in de moderne samenleving, het ieder voor zich, te gemakkelijk als vanzelfsprekend zijn gaan aanvaarden?

Een tweede voorbeeld. In een preek over Mattheus 4: 8-11, een passage die gaat over de verzoeking van Jezus in de woestijn, haalt Calvijn scherp uit naar degenen die zich ook in geldelijk opzicht steeds ten koste van de armen willen verrijken. In feite bewijzen ze daarmee namelijk aan de duivel eer. Natuurlijk, uit hun eigen mond zul je dat nooit horen, maar als je op hun daden en hun intenties let, wordt onloochenbaar duidelijk dat God voor hen niets, en de Satan voor hen alles betekent (“Dieu ne leur est rien, et Satan leur est tout”; Bieler p 318). Dat is nogal wat! Bieler’s commentaar verwijst in dat verband naar de tyrannie, die het geld – als Mammon – op de menselijke samenleving kan uitoefenen en de mensen tot slaven maakt.

Met de financiële crisis van het moment (2009) in gedachten, waarin weer openlijk op staaltjes van hebzucht wordt gewezen, blijken dit woorden met een onvermoede actualiteit. Maar ook hier is het vooral de kennis en de blikrichting van nu, die deze woorden voor ons doet oplichten. Want natuurlijk had Calvijn, toen hij aan de economische leven van zijn tijd een eigen dynamiek toekende, niet de moderne op zichzelfgestelde dynamiek van de hedendaagse financiële markten voor ogen. Eerder zou hij er de trekken van het losgeslagen zakendoen van de Renaissance er in hebben gekend. Daarom roept zijn hier geciteerde preek eerder de vraag op, of de hedendaagse christenheid het vaak niet veel te gemakkelijk op een stilzwijgend accoordje met deze tyrannieke afgod gooit.

Een laatste voorbeeld. In een commentaar op Jesaja 5:8, “Wee degenen die zich huis na huis toe-eigenen, die akker na akker samenvoegen”, komt Calvijn tot een vlamme tirade ten aanzien van degenen die nooit genoeg hebben, omdat zij altijd op jacht zijn naar meer geld en goed. Zij zullen het geluk niet zien, want dat is verbonden met “gematigdheid”, met content-zijn (*contentement*). In een preek over Deuteronomium 24:19v, waarin de Thora het de schuldeiser verbiedt het huis van zijn schuldenaar binnen te dringen, komt dat thema terug: “Wilt U gelukkig zijn, content zijn, tevredenheid bezitten? Wendt U dan tot God, onderken wanneer Hij U zegent, en U zult genoeg (*suffisance*) ondervinden in wat U nodig hebt en waarin Hij u onderhoudt” (Bieler, 1959:245).

Calvijn is bekend om zijn terughoudendheid ten aanzien van directe overheidsinterventie in het sociaal-economisch leven. Maar hij ziet geen enkele belemmering voor het uitvaardigen van wetten die de overdaad onder de mensen tegen gaan: “Ongetwijfeld mag de magistratuur wetten uitvaardigen tegen overtollige uitgaven (*dépenses superflues*), en zonder onderscheid excessen beteugelen” (Bieler 384, in een preek over 1 Tim 2:9 over de waardigheid en soberheid die mensen past). Woorden die we wellicht nu als een inbreuk op onze privacy zouden beschouwen! Maar ze bezitten tegelijkertijd een boeiende hedendaagse actualiteit. We leven immers in een tijd waarin de wereldeconomie en de wereldecologie dreigen stuk te lopen op het op een te grote voet leven van met name de rijke landen. Maar ook hier is dat besef van actualiteit natuurlijk mede bepaald door de kennis die we vandaag hebben, en de zorgen die we nu met ons meedragen.

Maar is dat ernstig, is dat een bezwaar? Ik denk van niet. Eerder ben ik geneigd dat in Calvijn’s voordeel uit te leggen. Kennelijk is hier van doorslaggevende betekenis, dat Calvijn in al zijn preken en commentaren zo dicht mogelijk wilde uitkomen bij de eigenlijke bedoeling van de door

hem besproken Bijbelse woorden. Het is die omstandigheid die die wonderbaarlijke actualiteit van zijn preken en commentaren als het ware spontaan te voorschijn roept. Het is kennelijk de actualiteit van het levende Woord van God zelf die ons hier aangrijpt.