

Calvyn in die intellektuele erfenis van die Weste

[Calvin and the intellectual legacy of the West]

It appeared in a “Spesiale Uitgawe” of the “Tydskrif vir Geesteswetenskappe”

September 2009 – on: Johannes Calvyn

Gasredakteur/Geust Editor: D F M Strauss, pp.397-409

Prof. D.F.M. Strauss

dfms@cknet.co.za

Summary

In order to assess some prominent facets of the position of Calvin within the intellectual legacy of the West the Greek-Medieval background is first of all highlighted – with a focus on the idea of a cosmic (ontic) world order (*logos* or *law*). Particular attention is given to the line of development from early Greek philosophy, via Plato and Aristotle, up to Stoic philosophy, Cicero, the medieval legacy culminating in the thought of Thomas Aquinas and the disintegration caused by the late Scholastic movement known as nominalism (in particular Ockham). Luther was influenced by nominalism but Calvin reacted against its idea of arbitrariness. For that reason he emphasized God's law for creation and rejected the nominalistic conception of the absolute, despotic arbitrariness of God's will (the so-called *potestas Dei Absoluta* of God). His alternative claims that although God is elevated above his laws for creation, He is not arbitrary (*Deus legibus solutus est, sed non exlex*). A brief indication is given of the relatively undifferentiated societal condition prevailing in the world in which Calvin lived – with reference to the doctrine of resistance (Beza and others). In conclusion attention is given to the continuation of some un-Biblical elements in the thought of Calvin, while mentioning also some positive perspectives that enriched our Christian world and life view – carried through in more detail by the reformational philosophical tradition.

Oriëntering

Die algemene geestesklimaat waabinne beide Luther en Calvyn hulself bevind het kan geensins losgemaak word van die voorafgaande Rooms-Middeleeuse erfenis nie, terwyl laasgenoemde erfenis weer nie losgemaak kan word van die klassieke Grieks-Romeinse nalatenskap nie. In die besonder sal gefokus word op die erkenning van die wet van God vir skepsel-wees – d.w.s. op die onderskeiding tussen Skepper en skepsel in die lig van die reikwydte van God se skeppingswet. Tussen Luther en Calvyn bestaan daar in hierdie opsig nie eenstemmigheid nie, onder meer as gevolg van die feit dat Luther nog iets van die nominalistiese dualisme in sy denke gekontinueer het. Die positiewe betekenis van Calvyn in hierdie opsig is te vind in sy waardering van god se skeppingswet vir skepsele.

Historiese agtergrond

Binne die Griekse kultuur tref ons 'n strewe na die ewige, onvernietigbare, onveranderlike en statiese te midde van die immer-veranderende vloei van (sintuiglik-

waarneembare) stoflike dinge aan. Die Griekse filosofie blyk in die greep te wees van die spanning tussen die pole van die *konstante* en die *veranderlike* (in Aristoteliese terme: van *vorm* en *materie*). Sweeney wys daarop dat die oorsprongsbeginsel (die *Archè*) van Anaksimandros “by nature” gesien is as “the Infinite, the Boundless, the Limitless” (Sweeney, 1972:65). Volgens hom is die *to apeiron* “indeterminate, inexhaustible, everlasting, untraversable, and without any extrinsic limit” (Sweeney, 1972:62).

Die negatiewe aanduidinge kan egter kwalik die positiewe inhoud waarop dit parasiteer verberg. Daarom is dit nie verbasend nie dat Anaksimandros, uit hoofde van die prioriteit wat hy gee aan die *vormlose* – elke geval waar een of ander *vorm* aangeneem word sien as 'n vergryp wat gedoem is om tot die vormlose oorsprong daarvan terug te keer (vgl. Anaksimandros se B Fr.1). Die *orde* verteenwoordig die onderdrukte vorm-motief in die dialektiese gedepresieerde sin daarvan – as die bron van *strafbare ongeregtigheid (adikias)*. Die dialektiek van vorm en materie is nogtans reeds geïmpliseer in die wederkerige bepaaldheid van die twee teëgestelde momente. Hoewel orde (en daarmee: *konstantheid*) gediskwalifiseer word, word die ongestruktureerde en onbepaalde *Archè* desnieteenstaande gesien as *ewigdurend* en *sonder veroudering* (Diels-Kranz, B Fr.2), *sonder dood* en *sonder verganklikheid* (Diels-Kranz, B Fr.3) – en derhalwe as *konstant!*

Die dialektiese spanning waar die vorm en die vormlose (die begrensde en die onbegrensde) mekaar nie alleen *opponeer* nie maar tegelyk ook *benodig*, word helder deur 'n volgeling van Pythagoras, met name deur Philaloas, tot uitdrukking gebring. Volgens hom is die *wêreldorde* saamgestel uit die *begrensde* en die *onbegrensde* (B Fr.1).

Hierdie onderliggende dialektiese motief onderlê die Pythagoreïse krisis wat in die ontdekking van *irrasionale getalle* na vore getree het.¹ Aan die een kant was getal veronderstel om orde, maat en harmonie aan die kosmos op te lê en andersyds was dit tegelyk 'n uitdrukking van die vormlose en maatlose stroom van die lewe.

Oorspronklik is “wet” (*nomos*) in 'n breë kosmiese sin verstaan en nie bloot in 'n eng *juridiese* sin nie. Hesiodus aanvaar die idee dat die wet deur Zeus gegee is en dat die mens daaraan georiënteer moet wees (Hesiodus, Erga 276 ff. sien Plumpe, 1974:494). Herakleitos ontwikkel 'n siening op wat hy as die *goddelike wet (θεῖος νόμος)* sien, verstaan as die *orde vir die heelal*, die *wêreld logos (λόγος)* (sien Diels-Kranz, Herakleitos, B. Fragment 30 e.v.). Demokritos verbind die idee van *noodwendigheid* aan natuurwette (Plumpe, 1974:494), terwyl Cassirer daarop wys dat die Griekse siening van *nomos* 'n *ordeningsbeginsel* daarstel (Cassirer, 1911:375).

Eventueel sou die Griekse denke prominensie verleen aan die motief van *vorm*, *maat* en *harmonie* – in die denke van Plato weerspieël in sy siening van die (drie-standige) ideaal-staat en by Aristoteles in die besondere aard van die *polis* (die Griekse stadstaat) as die hoogste en allesomvattende samewingsordering. Aristoteles meen selfs dat slawerny in 'n *natuurlike orde* gegrond is. By hom vind ons tewens vir die eerste keer die onderskeiding tussen *natuurreg* en *positiewe reg*. Geregtigheid in 'n

¹ Hippos van Metapontum het klaarblyklik teen 450 v.C. hierdie ontdekking gemaak. Daardeur het hy skynbaar 'n wiskunde geheim verraai deur dit publiek te maak (sien Riedweg, 2005:107 en Fowler, 1999:289-302).

breë (morele) sin (*dikaion politikon*) omvat alle deugde (soos *matigheid*, *vriendelikheid*, en so meer) en kom slegs in die staat tot uitdrukking. Geregtigheid in 'n eng sin betref *regsnorme* en gehoorsaamheid daaraan.

Een van die kenmerke van hierdie strenger vorm van geregtigheid is gelykheid en gelykheid kan onderskeidelik bepaal word ooreenkomstig 'n *aritmetiese* of 'n *geometriese* maatstaf, soos uiteengesit in Aristoteles se *Nicomacheïse Etiek* (Boek V, Hoofstuk 2). Vooruitgrypend op wat die latere klassieke Romeinse juriste onder geregtigheid sou verstaan kan Aristoteles se siening van verdelende geregtigheid saamgevat word in die riglyn: *behandel gelykes gelyk en ongelykes ongelyk*.

Zeno van Cyprus (336-264 B.C. – die grondlegger van die Stoa) het die idee van 'n *natuurreg* uitgewerk en wel deur die gangbare siening van die die kontras tussen Hellene en Barbare te bevraagteken.² Die Stoa het uitgegaan van die idee van 'n makro-polis wat in 'n universele sin God en alle mense (as gelykes) gesamentlik omvat. Hierdie siening is origens nog verbind aan die ryk van Alexander die Grote wat die onafhanklike bestaan van die Griekse polis (stad-staat) beëindig het. Die Stoa het probeer om die teëgestelde pole van vorm en materie te verenig. Daar is aangeneem dat alles deel het aan die goddelike rede (*Nous*) deur middel van *kiemagtige* rasonale deeltjies (*logoi spermatikoi*).

In die gedagtegang van Cicero is dit onaanvaarbaar om aan reg en wetgewing 'n wordende en veranderlike natuur toe te skryf. Sy benadering sluit eerder aan by die opvatting wat reeds deur Plato en Aristoteles voorgestaan is, naamlik dat alle positiewe reg verstaan moet word in terme van vaste regsbeginnels wat voortvloei uit 'n *etiese wêreldorde*. By voorkeur word hierdie orde aangedui as 'n natuurlike wet (*lex naturalis*).

Die idee van 'n *lex naturalis* het ook alternatiewe benaminge ontvang, soos *lex naturae*, *ius naturae* en *ius naturale*.³ In al hierdie gevalle dink Cicero aan 'n vaste, onverganklike en nie-willekeurige reg wat *per se* (d.w.s. vanself) geldig is. Jones wys daarop dat Cicero naas die aanvaarding van 'n objektiewe universele orde (voortvloeiend uit die goddelike rede) van mening is dat daar ook 'n *ius naturale* bestaan wat al “daardie semi-juridiese, semi-etiese reëls omvat wat die beginsels van menslike geregtigheid uitdruk aangesien hulle van toepassing is op die relasies tussen mense wat in 'n samelewing leef en op hul pligte teenoor mekaar en teenoor die gode” (Jones, 1956:99).

Cicero meen dat daar binne die morele orde van die *lex naturalis* 'n *ius naturae* in die enger sin van die woord bestaan wat differensieer in 'n *ius dividuum (religio)* – verbandhoudend met die afhanklikheidsrelasie tussen mens en God – en 'n *ius humanum*, wat op die menslike gemeenskapslewe (*aequitas*) gerig is.⁴ Volgens Cicero

² Ooreenkomstig die gerypte Griekse siening kon slegs die vrygebore Griek deelhê aan die politieke besluitnemingsproses en aan die regspreking – en langs hierdie weg tot 'n vervulde lewe in die *polis* kom.

³ Ander uitdrukkings is: *vera lex* (ware wet), *summa lex* (hoogste wet), *lex divina et humana* (goddelik en menslike regf), en so meer (sien Van Zyl, 1989:297-298).

⁴ Calvin sou later *aequitas* in die sentrum van sy sosiale etiek plaas (sien Haas, 1997:12). Haas also states: “The ultimate intention of all the commandments is love, fulfilled in Christ and effected by equity” (Haas, 1997:90).

vind billikheid sy grond in die volgende beginsels: die vermyding van elke onregmatige/wederregtelike skending van die regte van 'n ander persoon (*neminem laedere*) en die erkenning en handhawing van die gemeenskapslewe deur aan elke persoon te gee wat regtens aan daardie persoon toekom (*suum quique tribuere*) (sien Hommes, 1981:30).

Cicero se staatsopvatting kan nie uitsluitlik verstaan word in terme van die invloed van die Stoa nie. Dit verteenwoordig eerder 'n versmelting van die Romeinse siening van staat en reg asook van die Stoïsynse waardering van die *ius naturale*. Die hoogtepunt van ontwikkeling wat in die Romeinse republiek aangetref is ná die finale oorwinning wat oor die Carthaagse ryk behaal is, het as model vir Cicero se gematigde staatsbeskouing gedien. Alhoewel hy tussen publieke reg (*ius publicum*) en privaatreë (*ius privatum*) onderskei beteken dit nie dat hy daarin slaag om 'n materiële idee van die *struktuurbeginnel* van die staat as publiekregtelike instelling te ontwikkel nie. Op die basis van die Stoïsynse natuurregsteorie poneer hy bloot die burgerlike privaatreë as grens vir die mag van die owerheid. Deur die belange van die gemeenskap (*communis utilitas*) te sien as konstitutief vir die *ius publicum* van die staat, slaag hy nie regtig daarin om 'n maatstaf te bied aan die hand waarvan die publieke domein van die staat in beginsel begrens kan word nie.

Wanneer Thomas Aquinas (1225-1274) die toneel in die 13de eeu betree is sy weergawe van die middeleeuse samelewing gefundeer in die poging om 'n sintese tussen Aristoteles se filosofie en die Bybelse Christendom te bewerkstellig. Hy aanvaar die dubbele teleologiese orde van Aristoteles met sy hiërargie van substansiële vorme soos gerangskik in 'n relasie van laer en hoër. Dit is as die *lex naturalis* (natuurreg) aangedui wat verbind is aan die *lex aeterna* (ewige wet) soos wat dit in die goddelike intellek opgesluit is. Kragtens die substansiële vorm van die mens is die mens van die gemeenskap ter bevrediging van sy of haar behoeftes afhanklik. Thomas Aquinas wou die Aristoteliese *lex naturalis* (met sy dubbele teleologiese orde) met bepaalde Bybelse motiewe sintetiseer. Die resultaat was egter 'n idee wat gedeeltelik deur Augustinus geïnspireer was, naamlik om die *lex naturalis* te verbind aan die *lex aeterna* as die skeppingsplan in die *goddelike rede*. Ooreenkomstig hierdie siening is die ware wese (syn) van die dinge as ideë in die goddelike rede gegee (teruggrypend na Plato se ideëleer). In 'n afgeleide en begrensde vorm het onderskeie individuele dinge deel aan die syn van God. Vir elke individuele ding bestaan daar selfs 'n ooreenstemmende idee in God (sien Thomas Aquinas, *Questions Disputate de Veritate*, III, 8). Hierdie realistiese metafisika van Thomas Aquinas is – via Augustinus en die neo-Platonisme – aan die denke van Plato en Aristoteles en selfs aan die denke van die voor-Sokratici verwant.

Die samelewingsbeskouing binne die Grieks-Romeinse kultuur is bemiddel deur Augustinus (vgl. sy werk: *Civitas Dei*) wat onder neo-Platonisme invloed 'n dualistiese wending aan hierdie onderskeiding tussen die ryk van God en die ryk van die Duisternis gegee het. Die aardse werklikheid word geïnterpreteer as die tydelike en veranderlike wat as sodanig reeds 'n innerlike defek (gebrek) inhou in relasie tot God. Die aardse staat (*civitas terrena*) is in die sin van die Griekse totalitêre staat verstaan. In hierdie bedeling is albei gerelateer en vermengd. Nogtans is die aardse staat bloot 'n kopie (afbeelding) van die staat van God – wat beteken dat hul

onderlinge verhouding verstaan is ooreenkomstig die Platoniese skema van 'n ideële vorm en die afbeelding daarvan – en hierdie kopie is inherent *gebrekkig*.⁵

In die gerypte konsepie van Thomas Aquinas is die staat gesien as die hoogste tydelike (= natuurlike) vervolmaking van die mens, terwyl die kerk gesien is as die oorkoepelende bo-natuurlike genade instituut. Die menslike rede (ratio) behoort tot die natuur (dit is nie radikaal deur die sondeval getref nie, maar slegs “verwond”),⁶ terwyl geloof ‘n bo-natuurlike genade-gawe aan die intellek is (liefde is een aan die wil).

Die wending na die moderne tyd as aanloop tot Luther en Calvyn

Gedurende die 13de en 14de eeue het nuwe uitdagings na vore getree, met name deur die toedoen van die laat-Skolastiese *nominalisme*. Die stryd tussen die realisme en die nominalisme betref die status van dit wat universeel is. Thomas Aquinas meen nog dat *universalia* 'n drievoudige bestaan (realiteit) besit: (i) as *universalia ante rem* (die werklike bestaan van die ideë voor die skepping in God se Gees); (ii) as *universalia in re* (inherent aan die dinge as hul universele wesensvorme) en (iii) as *universalia post rem* (hul subjektiewe bestaan in die menslike gees as universele begrippe). Hierdie stellingname verteenwoordig vernaamste posisie-keuse van die *realistiese metafisika*.

Teen die einde van die 13de en die begin van die 14de eeue het die nominalistiese beweging egter hierdie realistiese stellingname fundamenteel bevraagteken. Willem van Ockham (1290-1350) opponeer die voorkeur wat Thomas Aquinas aan die *intellek* gegee het en wel deur te kies vir die *primaat van die wil*. In 'n subjektiewe sin erken Ockham slegs binne die menslike rede (*mente humana*) die bestaan van *universalia* – beide in die sin van woorde (*voces*) en algemene begrippe (*conceptus*). Aangesien elke universele gegewe 'n suiwere mentale kwaliteit verteenwoordig kan universaliteit nie buite die menslike gees bestaan nie.

Universaliteit tree bloot op as 'n substituut of plaasvervanger wat betekenend heenwys na 'n menigvuldigheid individuele dinge. In die konkrete werklikheid bestaan daar niks anders as individuele dinge nie. Tog is wetenskap altyd gerig op dit wat *universeel* is (as die subjektiewe universele beeld van die werklike individuele entiteite). Die realistiese metafisika meen dat waarheid gegee is in die ooreenstemming van *denke* en *syn* (*adequatio intellectus et rei*). Hierteenoor voer die nominalisme 'n nuwe waarheidskriterium in: waarheid het slegs te make met die wederkerige versoenbaarheid van begrippe. Langs hierdie weg het Ockham die realistiese siening teengesprek en selfs die aard van die kerk as bo-natuurlike (universalistiese) genade-instituut bevraagteken. Menslike samelewingsvorme is tewens bloot *universalia* waarin verwys word na 'n versameling werklik-bestaande individue. Gevolglik is die verbands-realiteit van die kerk weggedink en vervang deur die gedagte dat dit bloot 'n versameling gelowiges is (*congregatio fidelium*).

Voordat Ockham sy radikale nominalistiese opvattinge ontwikkel het, het Duns Scotus reeds voorrang aan die wil (bo die rede) verleen. Hy het ook 'n fundamentele

⁵ Dit verklaar waarom hy die aardse staat ook aandui as Babylon en waarom hy die heerser daarvan *Diabolus* noem.

⁶ Op die natuurlike terrein is die menslike rede *outonoom* – dit kan selfs natuurlike bewyse vir die bestaan van God lewer (vgl. *Summa Theologica*, 1, 2, 3). Nogtans, só meen Thomas, word die bo-natuurlike waarhede benodig om hierdie insigte te *vervolledig* en te *vervolmaak*.

wysiging aan die tradisionele Aristotelië-Thomistiese siening aangebring deur uitdrukking te begin gee aan die (Bybelse) idee dat die *wet* van God die begrensende omringing tussen die Soewereine God en die aan-God-onderworpe skepsel daarstel.⁷

Dit was egter Wilhelm van Ockham (1290-1350) wat die element van *willekeur* in sy siening van die almag van God ingebou het. Hy meen dat suiwer willekeur die verhouding tussen God en skepsel karakteriseer. Kragtens God se *potestas absoluta* hou God hom nie aan die wette vir die mens nie – Christus kon net sowel in die gedaante van 'n esel na die aarde gekom het, God kon net sowel 'n egoïstiese moraal verorden het en hy kon ewe goed die mens beveel het om hom te haat.⁸ Die onderliggende opvatting is dat die *potestas absoluta* dié is van 'n *Deus exlex* ('n arbitrêre, willekeurige God) – wat sommige wette kan ophef en vervang met ander wette wat lynreg in stryd is met die resterende wette. Vollenhoven konkludeer dat “wat Ockham as wysgeer verwerp hy as gelowige aanvaar” (Vollenhoven, 1933:221).

Die nominalistiese idee van die *Potestas Dei Absoluta* van God het inderdaad die proses van verwêreldliking (sekularisasie) begelei, want van *willekeur* kan daar slegs sprake wees as een of ander normatiewe maatstaf of stanaard aangelê is – en op grond daarvan vasgestel is dat willkeur (= antinormatiewe) aan die orde van die dag is. Met ander woorde, willekeur is 'n eienskap van die skepsel wat aan God se wet onderworpe is. Wie derhalwe God in terme van willekeur verstaan het daarmee implisiet God reeds “afgetrek” en tot skepsel gemaak, onderworpe aan die God-gestelde wet vir skepsel-wees. Ten onregte word dikwels in wetenskaplike kringe die oortuiging gehuldig dat die erkenning van menslike subjektiewe per definisie gelykgestel moet word aan *willekeur* en teglyk kontrasteer moet word met *objektiewe*. Omdat laasgenoemde egter slegs by die grasia van 'n *maatstaf* (norm/beginsel) bestaan word subjektiewe in werklikheid gelykgestel aan die *antinormatiewe* gedrag van 'n menslike subjek, aan antinormatiewe subjektiewe. Die keersye van antinormatiewe subjektiewe is egter nie *objektiewe* nie, maar inderdaad *norm-gehoorsame subjektiewe*!

Die Renaissance het die nominalistiese sekulariseringstendens radikaal deurgevoer en daarmee geboorte geskenk aan die moderne Humanisme wat die vermeende self-wet-stellende (*outonome*) mens op die troon geplaas het. Rousseau definieer vryheid in hierdie (mens-vergoddelike) gees soos volg: “vryheid is gehoorsaamheid aan dié wet wat ons vir onself voorskryf” (Rousseau, 1975:247).

Een van die mees prominente oorgangsfigure is sekerlik Descartes wat die idee van God gebruik het om sekerheid aan sy *vergoddelike wiskundige denke* te verleen. Hierdie nuwe denkwysie kan die omringende wêreld slegs herwin as die voorwerp van die mens se self-versekerde denke wat outonoom daarvoor sal heers. Von Weizsäcker merk op dat dit kenmerkend van die moderne tyd is om nie meer bestaansekerheid in die voorliggende wêreld te soek nie. Hierdie geborgdheid het verlore gegaan – maar

⁷ “In Duns Scotus began to emerge a concept of law as a limiting boundary between God the absolute Sovereign and the creature as absolutely subject to God” (Dooyeweerd, 2008:60). In Deel I van sy *Institusie* praat ook Calvin van skepselmatige onderworpenheid aan God (Calvin, 1931-I:198).

⁸ Vollenhoven verwys na 'n geskrif van A. Pelzer: *Lez 51 articles de Quilaume Occam censurés, en Avignon, en 1326*, in: *Revue d'Histoire ecclésiastique*, XVIII, I, 1922, met name artikels 1-3 and 5. Vgl. Vollenhoven, 1933:220 – *Aantekeninge*, p.22, voetnoot 345.

wanneer dit teruggevind word is dit bloot as die voorwerp van my self-versekerde denke, dit wil sê as objek wat ek kan hanteer.⁹

Wet en subjek

Dat Luther nog sterk onder die invloed van die laat-Skolastiese nominalisme gestaan het – vgl. sy bekende uitspraak “Ich bin von Ockhams Schule” – blyk onder meer uit die Ockhamistiese probleemstelling waarvan hy uitgegaan het: *Is die Heilige Skrif op die terrein van die wet of op die daarbo verheve terrein van die geestelike lewe geleë?* (vgl. Vollenhoven, 1933:256).¹⁰

Wat vir Calvyn sentraal gestaan het was die *soewereiniteit* van God. Hierby moet in gedagte gehou word dat 'n belangrike element in die kragmontering van die laat-Skolastiese nominalisme gegee is in die idee van *volkssoewereiniteit*. Die twis tussen koning Lodewyk van Beiere en Pous Johannes II belig op 'n ironiese wyse die eerste vertrekpunte van 'n gedagterigting wat saam met die koms van die moderne era uiteindelik tot die totale ondergraving van die prioriteitsaansprake van die Roomse kerk sou aanleiding gee. Saam het Jean van Jandun het Marsilius van Padua hul geskrif: *Defensor Pacis* voltooi en in 1326 aan die koning voorgelê. Die algemene nuwe gesigspunt wat hierin beklemtoon word, is dat alle vorme van gesag van die *volk* afkomstig is waaruit, na hul mening, volg dat *reg* slegs 'n uitdrukking kan wees van die *meerherheidswil van die volk* – slegs hierdie meerderheid kan 'n wet maak, dit verander, opskort of interpreteer (sien Kates, 1928:37). Teenoor die kerklike magskontrole oor die staat bring die *Defensor Pacis* die teëgestelde perspektief van 'n staat wat geen grense vir sy mag erken nie.¹¹

Ten tyde van die stryd rondom die kettery van Servet (1553-1555) het Calvyn teruggegryp na die voorstanders van 'n aristokratiese nominalisme waar die *heerser* (vors) aangedui is as verheve bo die wet (“*princeps legibus solutus est*”)¹² – en wel deur die soewereiniteit van God aan te dui met die verbandhoudende frase “*lege (legibus) solutus*” (wat beteken dat God “vry is van die wet”). Calvyn was egter nie te vinde vir die nominalistiese opvatting waarvolgens God nie *trou* sal bly aan die wette wat vir skepsele daargestel is nie – die siening van 'n *willekeurige* God (*Deus exlex*) was vir hom onaanvaarbaar. Vollenhoven merk op dat die uitdrukking “*Deus legibus solutus*” van Calvyn self afkomstig is en bedoel is om posisie in te neem teenoor die aristokratiese nominalisme waarin die absolutisme van die vorstelike gesag vooropgestel word (Vollenhoven, 1933:295-296).¹³

⁹ “Dies ist ein charakteristisch neuzeitlicher Sachverhalt, Nicht die Welt, in der ich mich vorfinde, garantiert mein Dasein. Diese Garantie geht nicht verloren, und wenn ich die Welt wiederfinde, dann als Gegenstand meines selbstgewissen Denkens und darum als Objekt, das ich hantieren kann” (Von Weizsäcker, 2002:130-131).

¹⁰ Obermann skenk in die besonder aandag aan die feit dat Luther in die nominalistiese tradisie staan – sien Obermann, 1986:126 e.v.

¹¹ Veral in Engeland het die gedagtes van Marsilius of Padua 'n betekenisvolle effek gehad. Thomas Cromwell het selfs opdrag gegee dat hierdie geskrif in Engels vertaal word en aan sy hof versprei moet word.

¹² Vergelyk hierby die uiteensetting van Haas (1997:11).

¹³ In sy *Aantekeninge* (bladsy 27) gee Vollenhoven die verwysings na Calvyn se geskrifte waar hierdie formulering te vind is: “De plaatsen zijn De aeterna-praedestinatione, 1552 (Corpus reformatorum 36, kolom 361) en Commentarius in Mosis libros V, 1563 (Corpus ref. 52, kolom 49 en 131)” (voetnoot 480).

Dooyeweerd wys daarop dat waar Dunc Scotus nog die absolute despotiese mag van God (*potestas Dei absoluta*) minstens gebind het aan die eerste tafel van die wet, as uitdrukking van God se heilige and goeie wese, Ockham deur middel van sy idee van die *despotiese willekeur van God* laasgenoemde in werklikheid aan sy eie skeppingswet onderwerp het – waarmee (soos hierbo vermeld) die sekulariseringsproses van die moderne Humanisme (tydens en na die Renaissance) ingelei is (Dooyeweerd, 1997-I:186 ff.).

Die wyse waarop Calvyn die onaanvaarbare posisie van die nominalisme omseil het is deur 'n kwalifiserende afwysing aan sy erkenning van die verheuenheid van God bo sy skeppingswet toe te voeg. Hoewel God nie aan sy skeppingswet onderworpe is nie, hou hy hom in sy voorsienige trou aan hierdie wet – sonder om wetteloos of willekeurig te wees of te word. Die klassieke formulering lui soos volg: *Deus legibus solutus est, sed non exlex* (God is nie subjek aan die wette nie, maar ook nie willekeurig nie). Daarom merk Bohatec op dat by Calvyn God se almagtige wil deur billikheid en reg gereël is.¹⁴

Terloops kan daarop gewys word dat *soewereiniteit* as tema spoedig prominensie sou geniet in die denke van Bodin (1530-1596) – hy het tewens voorgestel dat die hoogste gesag in die menslike samelewing met behulp van hierdie term *soewereiniteit* aangedui moet word. Bodin vermy nogtans die ongebreidelde magswillekeur wat Machiavelli (1469-1527) voorgestaan het – en wel deur die owerheid gebonde te ag aan beide die natuurreg en die goddelike reg (sien Mayer-Tasch, 1981:35; en Bodin, 1981:211). Daarom ondersteun hy ook die klassieke natuurregsbeginsel: *pacta sunt servanda* (kontrakte moet eerbiedig word).¹⁵ Bodin se opvatting van soewereine mag as “summa ... legibusque soluta potestas” herinner ons aan die seining van Ockham insake the veronderstelde absolute, despotiese willekeur van God (*potestas Dei Absoluta*). Mayer-Tasch karakteriseer die stellingname van Bodin as 'n keuse vir die “klassieke formule van politieke absolutism” (Mayer-Tasch, 1981:35). Volgens Bodin is soewereiniteit nie slegs absoluut nie, maar ook *ondeelbaar*. Gevolglik glo hy dat die staat binne sy grense 'n absolute en oorspronklike kompetensie tot die vorming van (statutêre) reg besit. Hierdie siening is verbind aan die relatief-ongedifferensieerde middeleeuse samelewing soos gedomineer deur die Rooms-Katolieke kerk as bonatuurlike genade-instituut.

Die opvallende gegewe rakende die feodale gemeenskappe, met hul menigvuldige relasies van bowe- en onderskikking, is dat al hierdie organisasievorme gekenmerk is deur 'n afwesigheid van die monopolie van die swaardmag van die owerheid. Dit verklaar waarom Bodin elke oorspronklike (nie-staatlike) aanspraak tot die *vorming van reg* intepreter het as 'n bedreiging vir die idee van die staat as *res publica* – in die sin dat nie-staatlike regsforming tegelyk op oorspronklike swaardmag aanspraak sou wou maak.

Ook in die tyd van Calvyn was daar uiteraard nog nie gekom tot die monoplisering van die swaardmag op 'n begrensde staatsterritorium nie. Wanneer Calvyn in die derde deel van sy *Institusie* oor die *burgerlike regering* skryf is die eietydse

¹⁴ “Calvin läßt Gottes allmächtigen Willen durch Billigkeit und Recht geregelt sein” (Bohatec, 1940:15).

¹⁵ Volgens Bodin blyk die absolute mag van die soewerein uit die feit dat wette gemaak kan word waaraan die onderdane sonder hul instemming gebonde is (Bodin, 1981:222).

samelewingskonteks nog gekenskets deur die sogenaamde *mindere owerhede* (magistrate) wat nog oor oorspronklike swaardmag beskik het. Daarom huiwer Calvyn geensins om die standpunt te verdedig dat die “volksmagistrate” aangestel is “om die willekeur van die konings te bedwing” nie (Calvyn, 1931-III:593 – IV, XX, 31). Hoewel Calvyn die reg van verset terugvoer op die *stande* handhaaf hy sy reaksie teen die (nominalistiese) idee van willekeur, want die verset teen konings hou verband met sy seining van *legitimititeit* en die eis wat hy stel dat dit binne die raamwerk van die *positiewe reg* moet geld (vgl. Bohatec, 1961:247 – Bohatec verwys ook na die *populares magistrates*, 1961:81).

Spoedig sou die “Monarchomachen” (Beza, Hotman, Duplessis-Mornay en Languet) ook in hul besinning oor die reg van verset hierdie *magistrate* ter sprake bring (vgl. Dennert, 1968:LVIII e.v.). Veral as gevolg van die slagting van die St. Bartholomeusnag (in 1572) het Beza in die besonder 'n beroep gedoen op die “mindere magistrate” wat moet optree ter beskerming van die onderdane en wat die regsordening van die stande-gemeenskap moet beskerm (Von Friedeburg, 2004:717).

Kontinuiteit en diskontinuiteit

Uiteraard het Calvyn in verskeie opsigte kind van sy tyd gebly – weliswaar te midde van belangrike nuwe insigte waarin afstand geneem word ten opsigte van agterhaalde opvattinge. 'n Deel van die dialekties-gesplete werklikheidsverstaan van die Griekse kultuur is te vine in die *noodlotgedagte* (die huiweringwekkende, blinde doodslot, die *Anankè*, later bekend as die *Moirai*). Dit het by Aristoteles na vore getree as die toeval (*tuchè*) en gedurende die Middeleeue as *fortuna* (fortuin). Calvyn het die on-Bybelse agtergrond van hierdie gedagtes deursien en gevolglik tereg kaspie gemaak teen die gebruik van die term *noodlot* (Calvyn, 1931-III:200). Op die volgende bladsy wys hy ook beide “fortuin en toeval” uit as “heidense woorde” wat geen houvas op die harte van vroom mense moet kry nie.

Die pole van natuur en genade wat na vore getree het as die resultaat van die middeleeuse poging om die Griekse heidendom met die Bybelse Christendom te versoen het gelei tot 'n tweeslagtige verstaan van die menslike natuur. Allereers is gemeen dat die menslike verstand (*ratio*) nie radikaal deur die sonde getref is nie – soos vroeër vermeld is dit slegs *verwond*. Tweedens sou die sondeval – volgens hierdie sintese-opvatting – bloot die bo-natuurlike genade-gawes van die mens weggeneem het (soos geloof en liefde), wat dan agterna deur die verlossing terugbesorg sou word (geloof is 'n toegif aan die verstand en liefde aan die wil).

Calvyn beroep hom op die eenstemmigheid van die kerklike tradisie dat die “rede” ten “gevolge van die sonde gewond” is (Calvyn, 1931-I:258). Calvyn beroep hom op Augustinus insake die seining dat die sonde die mens van sy bo-natuurlike gawes beroof het – met vermelding van geloof en liefde (Calvyn, 1931-I:271).¹⁶

Lewensbeskoulige deurwerking

Nogtans het Calvyn opnuut die eenheid en goedheid van die skepping korrek waardeur. Dit blyk allereers uit sy siening van die soewereiniteit van God wat vanself impliseer dat elke skepsel begrens word deur God-gestelde wette. Hy praat

¹⁶ Calvyn kontinueer ook nog 'n dualistiese seining op die verhouding van siel en liggaam – soos onder meer blyk uit sy verwysing na wanneer die siel uit die “kerker van die vlees losgemaak” word (Calvyn, 1931-I:173).

byvoorbeeld daarvan dat God 'n “vaste wet” voorgeskryf het wat 'n gelykmatige gang in die natuur waarborg (Calvyn, 1931-I:196). Wanneer hy oor die menslike samelewing skryf meld hy dat God aan elke onderskeie soort lewe bybehorende pligte toegewys het, ook aangedui as roepings (Calvyn, 1931-II:225). Hy ag die roeping van die Here die beginsel en die basis om in elke saak goed te handel. U lewe sal pas goed ingerig wees wanneer u nie in onbesonnenheid u roeping versaak en die grense daarvan oorskry nie (Calvyn, 1931-II:225). Hierdie gedagte van roepingsvervulling binne God-gestelde grense sou veel later, met name in die 19de eeu, deur Groen van Prinsterer en Abraham Kuyper tuisgebring word onder die benaming “soewereiniteit in eie kring”. Vir Kuyper maak hierdie benaming deel uit van die omvattende Christelike lewensbeskouing, wat prinsipieël stelling inneem teenoor beide die Rooms Katolieke en die Humanistiese lewensbeskouings. Dooyeweerd merk na aanleiding van die frase *calvinistiese filosofie* op:

The term can only be explained historically by the fact that this movement originated in the calvinistic revival which toward the end of the previous century, led to renewed reflection on the relation of the Christian religion to science, culture, and society. Abraham Kuyper, under whose inspiring leadership this new reflection took place, pointed out that the great movement of the Reformation could not continue to be restricted to the reformation of the church and theology. Its biblical point of departure touched the religious root of the whole of temporal life and had to assert its validity in all of its sectors. Kuyper found that insight into these implications had been best expressed by Calvin, and so for lack of a better term began to speak of “Calvinism” as an all-embracing world view which was clearly distinguishable from both Roman Catholicism and Humanism (Dooyeweerd, 1996:1).¹⁷

Calvyn (en die Reformasie) se siening van God's *wet* het die idee van (natuur)wette sterk beïnvloed. Enersyds het dit bygedra tot die ontwikkeling van die moderne natuurwetenskappe en andersyds het dit die weg gebaan vir die erkenning van 'n goddelike skeppingsorde waarin universele en konstante beginsels vir die menslike kultuurlewe veranker is. Die onderskeiding tussen Skepper en skepping – met die erkenning van die skeppingswet as the grens tussen God en skepsel – laat weliswaar alternatiewe lewensbeskoulike moontlikhede oop (uiteraard afgesien van talle fyndere onderverdelings): (i) die *panteïsme* glo alles is God; (ii) die *ateïsme* glo daar is geen God; (iii) die *pankosmisme* glo alles is kosmies; en (iv) die *akosmisme* glo alles is goddelik.

Een van die belangrikste implikasies van die onderskeiding tussen God en skepsel is terug te vind in die uitwerking van 'n nie-reduksionistiese ontologie, d.w.s in die ontwikkeling van 'n wysgerige geheel-perspektief op die geskape werklikheid waarin elke skepselgegewe in eie reg aanvaar en waardeer word sonder dat 'n poging aangewend word om een of ander faset van die skepping te verhef tot allesomvattende verklaringsbeginsel. Die talle *ismes* wat deur die geskiedenis en vandag nog in sowel die wysbegeerte (filosofie) as in die vakwetenskappe aangetref word, is almal voorbeelde van sodanige eensydige

¹⁷ Uit hoofed van die ekumenies-Christelike oriëntasie van die reformatoriese wysbegeerte het Dooyeweerd weliswaar later verkies om sy wysbegeerte nie meer as Calvinisties aan te dui nie (vgl. Dooyeweerd, 1997-I:524: “Why I reject the term Calvinistic philosophy”).

oorbeklemtonings. Dink bloot aan die rol van atomistiese, holistiese, fisikalistiese, biologistiese, psigologistiese, logisistiese, historistiese, sosiologistiese, ekonomistiese, estetisistiese, legalistiese, moralistiese of piëtistiese oriëntasies.

Sedert Descartes (1596-1650) – in 'n nominalistiese trant – die oortuiging verderdig het “dat getal en alle *universalia* blote denk-modi is” (*Principles of Philosophy*, Part I, LVII), is die skepping gestroop van enige *orde vir* (wet vir) en *ordelikheid van*. Dit het die werklikheid buite die menslike gees *struktuurloos* (chaoties) gelaat – en hierdie vakante posisie is spoedig deur die menslike *verstand* oorgeneem. Reeds Hobbes het gestalte gegee aan die motief van *logiese skepping* (met 'n gedagte-eksperiment waarin die werklikheid teoreties tot 'n puinhoop afgebreek word sodat die verstand met duidelik gedefinieerde begrippe – in Hobbes se geval die begrip “bewegende liggaam” – opnuut 'n georende werklikheid *rasioneel* kan konstrueer). Immanuel Kant het hierdie motief tot sy uiterste rasionalistiese konsekwensies gevoer. Hy was beïndruk met 'n gedagte-eksperiment van Galilei – waarin gepostuleer word dat 'n liggaam wat in beweging is die beweging daarvan eenvoudig sal kontinueer indien die bewegingsbaan daarvan tot in die oneindige uitgestrek is – waaruit Galilei tot sy bekende traagheidswet (inersie) gekonkludeer het. Kant vra homself af hoe dit moontlik is dat die menslike uit die spontane subjektiwiteit van sy denke 'n gedagte-eksperiment kan bedink en dan daaruit 'n wet aflei wat op bewegende liggame in die natuur toegepas kan word. Beteken dit nie dat hierdie (natuur)wette by voorbaat (apriori en in 'n formele sin) in die menslike verstand opgesluit lê nie? Die materie van ons kennis word aan ons deur chaotiese sintuiglike indrukke gelewer, maar Kant sien die menslike verstand as die *formele wetgewer* van die natuur. Hy skryf teweens eksplisiet: “Die verstand skep sy wette (apriori) nie uit die natuur nie, maar skryf dit aan die natuur voor” (Kant, 1783, II:320; § 36).

Deur die invloed van die historisme (19de eeu) en die wending na die taal (oorgang van die 19de na die 20ste eeu) is die vermeende algemeen-geldigheid van Kant se verstandswette gerelativeer tot histories-unieke en linguaal-partiukliere konstruksies van die vermeend-outonome mens (met klem op die outos = self) - 'n nuwe geestesinstelling wat in die jongste verlede binne die postmoderne gedagtekader tot wasdom sou kom. Nietzsche het die sekularisering wat tydens die Renaissance ingetree het konsekwent deurgevoer en wel deur afstand te doen van die idee van (natuur)wette – want as daar wette is moet daar 'n (goddelike) Wetgewer wees. Gevolglik praat hy nie van wette nie, maar bloot van noodwendighede (necessities).

Slotopmerking

Hoewel Calvin nie 'n geartikuleerde Christelik-wysgerige perspektief op die werklikheid ontwikkel het nie, het sy nalatenskap sekerlik 'n belangrike vertrekpunt vir die uitwerking van so 'n persepektief gebied. Die tradisie van die reformatoriese wysbegeerte (Dooyeweerd en Vollenhoven) het konkrete beslag hieraan gegee – met medewerkers in die filosofie en haas in alle vakwetenskappe en met gereelde internasionale konferensies. Sestien Volumes van die *Versamelde Werke* van Dooyeweerd het reeds die lig gesien – en in

Nederland is daar by meer as 'n half dosyn staatsuniverteite *Besondere Leerstoel* in reformatoriese wysbegeerte te vinde.

Omdat dit buite die bestek van hierdie artikel val om nader in te gaan op die beteknisvolle ontwikkelinge wat wêreldwyd binne hierdie tradisie in swang is, word herinner aan die *Versamelde Werke* van Dooyeweerd en word volstaan deur na twee verdere werke te verwys (vgl. ook die bydraes van Bennie van der Walt in hierdie uitgawe). 'n Diepgrypende kritiek op die vermeende neutraliteit van wetenskaplike teorieë is vervat in 'n werk van Roy Clouser (sien Clouser, 2005) terwyl die onverbreeklike samehang tussen wysbegeerte en die verskillende vakwetenskappe word behandel in 'n werk met die titel: *Philosophy: Discipline of the Disciplines* (sien Strauss, 2009).

Literature

- Bodin, J. 1981. *Sechs Bücher über den Staat*, Buch I-III. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Bernd Wimmer, Eingeleitet und herausgegeben von P.C. Meyer-Tasch. München: Verlag C.H. Beck.
- Bohatec, J. 1940. Autorität und Freiheit in der Gedankenwelt Calvins. In: *Philosophia Reformata*, 5(1):1-28.
- Bohatec, J. 1961. Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens. Aalen: Scientia.
- Calvyn, J. 1931. *Institutie* (3 Volumes – Vertaling A. Sizoo), Delft: NV W.D. Meinema.
- Cassirer, E. 1911. *Das Erkenntnisproblem*. Volume II. Berlyn.
- Clouser, R.A. 2005. *The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*. Notre Dame: University of Notre Dame Press (new revised edition, first edition 1991).
- Dennert, J. 1968. *Beza, Brutus, Hotman, Calvinistische Monarchomachen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Diels, H. and Kranz, W. 1959-60. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vols. I-III. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Dooyeweerd, H. 1996. *Christian Philosophy and the Meaning of History*, Collected Works, B Series, Volume 1, General Editor D.F.M. Strauss. Lewiston: Edwin Mellen.
- Dooyeweerd, H. 1997. *A New Critique of Theoretical Thought*, Collected Works of Herman Dooyeweerd, A Series Vols. I-IV, General Editor D.F.M. Strauss. Lewiston: Edwin Mellen.
- Dooyeweerd, H. 2008. *The Struggle for a Christian Politics*, The Edwin Mellen Press, B-Series Volume 2, Lewiston.
- Fowler, D. 1999. *The Mathematics of Plato's Academy*. Second Edition, Oxford: Clarendon Press.
- Haas, G. 1997. *The Concept of Equity in Calvin's Ethics*. Toronto: Wilfred Laurier University Press.
- Hommes, H.J. 1981. *Hoofdlijnen van de Geschiedenis der Rechtsfilosofie*, Deventer: Kluwer.
- Jones, J.W. 1956. *Historical Introduction to the Theory of Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, I. 1783. *Prolegomena einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hamburg: Felix Meiner edition (1969).

- Meyer-Tasch, 1981. Einführung in Jean Bodins Leben und Werk. In: Bodin (1981:11-79).
- Obermann, H.A. 1986. *Luther, Mensch zwischen Gott und Teufel*. München: DTV.
- Plumpe, G. 1974. Die religiöse und theologische Bedeutung des Gesetzesbegriffs. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Eds. J. Ritter, K. Gründer & G. Gabriel, Volume 3 (pp.494-495). Basel-Stuttgart: Schwabe & Co.
- Riedweg, C. 2005. *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rousseau, J.J. 1975. *Du contrat social et autres oeuvres politiques*. Paris: Editions Garnier Frères.
- Strauss, D.F.M. 2009. *Philosophy: Discipline of the Disciplines*. Forthcoming: Jordan Station: Paideia Press.
- Sweeney, L.S.J. 1972. *Infinity in the Presocratics: A Bibliographical and Philosophical Study*, The Hague.
- Van Zyl, D.H. 1989. *Justice and Equity in Cicero, A Critical Evaluation in Contextual Perspective*. Unpublished Doctor Literatum Thesis, University of the Free State (1407 pp.).
- Vollenhoven, D.H. 1933. *Het Calvinisme en de Reformatie van de Wijsbegeerte*. Amsterdam: H.J. Paris.
- Von Friedeburg, 2004. Widerstandsrecht. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Eds. J. Ritter, K. Gründer & G. Gabriel, Volume 12 (pp.714-720). Basel-Stuttgart: Schwabe & Co.
- Von Weizsäcker, C.F. 2002. *Große Physiker, Von Aristoteles bis Werner Heisenberg*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.