View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk
brought to you by CORE
provided by Koers (E-Journal)

DIE AFBUIGING VAN CALVYN SE DENKE IN DIE 17e EEU

L.F. Schulze, *Departement Dogmatiek, PU vir CHO*

ABSTRACT

The period of the Reformation was in certain aspects a lonely beacon in the cultural history of Western civilization. This fact is illuminated by comparing the anti scolastic stand of Luther and Calvin, and especially Calvin's trinitarian view of revelation with its ensuing knowledge of God with the views of Perkins and Ames, in whose works tendencies towards a natural knowledge of God become discernable. Though the language of the later theologians remains "calvinistic", yet there is a clear shift of accent in the whole theological structure of their works and a growing emphasis on subjectivity.

1. INLEIDING

Die Reformasie is 'n eensame bergspits in die geestesgeskiedenis van die Weste (Van der Woude, 1964:5-6). Om dit aan te toon word Calvyn as verteenwoordiger van die Reformasie geneem en kortliks met twee invloedryke Engelse teoloë uit die laat 16de en vroeë 17de eeu vergelyk: W. Perkins (1558-1602) en W. Ames (1576-1633). Eersgenoemde was die invloedrykste Engelse teoloog van die regeringstyd van Elizabeth (Breward, 1970, Editorial Preface, p. XI), terwyl William Ames in besonder sy stempel op die Nederlandse teologie afgedruk het toe hy in sy produktiefste jare in Franeker gedoseer het.

Die punt van vergelyking word tot net een beperk, hoewel daar veel meer aspekte is wat vergelyk kon word. Die faset wat by elke teoloog kortliks teties gestel en dan samevattend vergelyk sal word, is die kennis van God. Hierdie kenteoretiese vergelykingspunt is gekies omdat dit van grondleggende belang is.

'n Vergelyking van Calvyn met Perkins en Ames betreffende hierdie punt sal aantoon dat daar by laasgenoemde twee 'n aksentverskuiwing plaasgevind het. Dit sal ook hopelik blyk dat 'n aksentverskuiwing in die teologie gewoonlik nie 'n middelmatige saak is nie maar 'n simptoom van 'n verskuiwing in uitgangspunt, wat die visie op die hele dogmatiese spektrum raak. Ten slotte sal 'n poging aangewend word om die moeilike vraag te beantwoord waarom hierdie afbuiging in die 17de eeu plaasgevind het en die belangrikheid van hierdie ontwikkeling vir ons aan te toon.

Enkele implikasies van dit alles kan reeds in hierdie stadium uitgespel word en hoef nie later herhaal te word nie. 1. Ons moet kritieser na ons eie terminologie kyk en veral na die betekenis en regverdigbaarheid van die term *Calvinisme*. Ons het hierdie term in die verlede soms te argeloos gebruik met die foutiewe veronderstelling dat 'n reglynige ontwikkeling van Calvyn se teologie in dié van sy navolgers aanwesig is. 2. Ons sal weer oog moet kry vir die uitgangspunt en bedoeling van die Reformasie. Dit sal ons help om weer die Belydenisskrifte as produkte van die Reformasie beter te begryp en meteen dus ook te begryp *waar* ons in die huidige problematiek staan. Dit beteken om die belydenisskrifte te verstaan in die lig van hulle ontstaanstyd en om hulle dus juis nie in die lig van my eie standpunt te interpreteer nie, d.i. om hulle te laat sê wat *ek* graag daarin wil hoor nie. Laasgenoemde is 'n beroue gebruik, eg menslik en ook begryplik maar daarom nog nie eerlik nie. So 'n teruggang beteken nie 'n idealisering van die Reformasie of 'n verabsolutering van die konfessie nie maar wel 'n positiewe standpuntinname op die basis van die belydenis. Inderdaad, ons staan hier in 'n hermeneutiese sirkel, waarin alle ander gelowiges op hulle eie manier ook staan, 'n sirkel wat alleen deurbreek kan word wanneer eerlike eksegese 'n oorweldigende getuienis teen jou standpunt sou gee. So bly die Skrif die laaste norm maar dan die Skrif en nie my interpretasie van die Skrif nie.

2. DIE KENNIS VAN GOD

Calvyn: Die eerste twee boeke van die Institusie handel oor die kennis van God; die eerste boek oor die kennis van God die Skepper en boek twee oor die kennis van God die Verlosser. Hy volg hierin die orden van die Skrif en van die Apostolicum. Hy sê: "Aangesien God sowel in die skepping van die wêreld as in die algemene leer van die Skrif *eers* eenvoudig as 'n Skepper verskyn en daarna as 'n Verlosser in Christus,[1] vloei hieruit 'n tweevoudige kennis van Hom voort" (Inst. I,2,1, vry vertaal). Hierdie segswyse van Calvyn is ietwat dubbelsinnig. Geen wonder dus dat dit aanleiding gegee het tot die foutiewe gedagte dat hy hier 'n skerp onderskeiding tussen natuurlike en geopenbaarde Godskennis maak nie. Daarmee saam sou volgens hierdie interpretasie van Calvyn die regte orde van ons kennis dan só wees: eerstens 'n natuurlike kennis van God die Skepper en tweedens 'n geopenbaarde kennis van God die Verlosser. Dit is egter foutief. Hoewel die 'tweevoudige kennis' op God die Skepper en God die Verlosser slaan, impliseer dit nie 'n natuurlike kennis van God die Skepper nie. Calvyn sê

[1] primum (creator) deinde (redemptor).

uitdruklik dat ons kennis van die Skepper *sowel* uit die skepping *as* uit die Skrif kom[2]. Dit lê ook duidelik in die verband van die eerste boek van die Institusie. Die openbaring van God die Skepper is dus in 'n sekere sin ook 'tweevoudig': in die natuur en in die Skrif of, as u wil, algemeen en besonder.

Hy bespreek dan eerstens die openbaring van God in die natuur. Van kardinale belang is die algemene beskrywing wat hy gee van ons korresponderende kennis van God uit hierdie openbaring:

> "daardie eenvoudige en primitiewe kennis waartoe die blote verloop van die natuur ons sou gebring het as Adam staande gebly het" (1,2,1).

Let op die hipotetiese formulering: ons sou kennis van God uit die natuur kon kry as Adam staande gebly het! Calvyn gaan dan tog hierdie openbaring wat in die verstand van die mens as *semen religionis* (1,3) en in die skepping en onderhouding van die wêreld (1,5) tot ons kom, bespreek. Hy doen dit omdat God eenvoudig in sy werke sigbaar word; die openbaring is dáár en dit kom op die mens af. Maar die uitwerking van die openbaring is nie meer ware Godskennis nie. Adam het immers nie staande gebly nie. Daarom word die openbaring misken, verdraai, vermenslik. Die openbaring in die verstand van die mens lei nie tot kennis en aanroeping van God nie maar tot afgodery. Die menslike verstand, waarin die *sensus divinitatis* onuitwisbaar ingegrif is, word die vrugbaarste fabriek van afgode. Ook die openbaring in die skepping en onderhouding van die wêreld, soveel 'helder lampe' wat die glorie van die Skepper verlig, word deur die mens in ongeregtigheid onderdruk en bring ons nie tot die ware kennis van God nie. Daarom het die openbaring in die natuur net een enkele, negatiewe resultaat: dit stel die mens skuldig en sonder verskoning omdat hy God nie geken en gedien het soos hy moes nie.

Ondertussen is dit belangrik dat onthou word dat Calvyn tot hierdie slotsom kom nie as gevolg van 'n empiriese ondersoek nie maar vanuit die Skrif — as eksegeet van Rom. 1:19,20. Dit is 'n uitspraak vanuit die Skrif. Die Skrif vertel ons van God se openbaring in die natuur en veroordeel ons kortsigtigheid en verstoktheid. Dit is immers die Heilige Gees wat deur die Skrif alle natuurlike kennis van God as afgodies brandmerk en sê dat die Efesiërs "sonder God" was (Ef. 2:12) totdat hulle van die evangelie geleer

[2] *tam* ... in opificio *quam* in Scripturae doctrina (Inst. 1,2,1; OS 3,34).

het wat dit beteken om die ware God te dien (1,5,13).

Die Skrif, daardie 'beter hulpmiddel' wat God gegee het, lei ons tot ware Godskennis. "Die eerste stap in ware kennis word gedoen wanneer ons eerbiediglik die getuienis wat God na sy welbehawe van Homself daarin (d.i. in die Skrif — L.F.S.) gegee het, omhels" (1.6.2).

Wie God dus buite die Skrif om wil soek, sal misluk, hoe hard die mens ook probeer, want hy soek in 'n verkeerde rigting. Die Skrif is die 'bril' waardeur ons God in die natuur reg kan sien. Dit beteken: in die Skrif sien ons God die Skepper, wat ons in die natuur moes gesien het maar nie gesien het nie. En om God in die Heilige Skrif te sien en te ken — daarvoor is die verligtende werk van die Heilige Gees nodig. Wanneer Calvyn in 1,8 dan tog deur natuurlike argumente die uniekheid en gesag van die Skrif wil aantoon, is dit nie bedoel as 'n weg waarlangs 'n mens tot aanvaarding van die Skrif kan kom nie, maar gee hy aposteriories 'n betoog dat geloof in die Skrif nie dwaas is nie. Trouens, hy begin die hoofstuk deur op te merk dat geen menslike argumente enige krag sal hê as dit nie deur 'n hoëre getuienis ondersteun word nie. Hy sluit die hoofstuk af deur onomwonde te stel dat dit "dwaas is om te probeer om aan ongelowiges te bewys dat Skrif die Woord van God is", want dit "kan ons nie weet nie behalwe deur die geloof" (1,8,13).

Aangesien die Gees deur die Woord die geloof werk, ken ons God die Skepper deur die geloof. Die geloofskennis is nie vir alle mense algemeen toeganklik nie maar is 'n "unieke voorreg wat God alleen aan sy uitverkorenes verleen, wat Hy van die res van die mensheid afsonder" (1,7,5).

Die openbaring van God die Verlosser kom tot ons in Jesus Christus soos Hy in die Skrif as die Beeld van die Vader aan ons voorgehou word (2,9,1). Hierdie kennis van God is as 't ware 'prakties', want dit is 'n kennis nie van *hoe* God in Homself is nie maar *hoedanig* Hy teenoor ons is. Sonder hierdie kennis is daar geen vroomheid, geen geloof, geen ware kennende verhouding tot God moontlik nie. Aangesien ons alleen kan weet hoe God teenoor ons is as ons Hom sien soos Hy Hom in Christus bekend maak (naamlik as 'n genadige Vader), volg dit dat ons God alleen waarlik in Christus kan ken (vgl. 2,6,2). Dit is dus slegs wanneer ons God as Vader in Christus leer ken het dat ons Hom ook as ons Skepper leer ken (vgl. HK Sondag 9 en 10; vgl. Inst. 2, 6.1).

Ons sluit hierdie baie kursoriese oorsig met twee opmerkings af.

Schulze

1. Let op die volkome trinitariese fundering van ons kennis van God by Calvyn. Ons ken God as ons genadige Vader wanneer ons Hom in Jesus Christus sien deur die getuienis van die Heilige Gees. Alle ander kennis is afgodies en vals. Anders gesê: Ons ken God glad nie, behalwe as ons Hom só deur sy Woord leer ken. Christus kom dus nie vir ons inligting byvoeg by 'n God wat ons reeds deur die natuurlike openbaring leer ken het nie. Dit was die Roomse leer wat in die 17de eeu in Protestantse kringe weer sy verskyning maak. Nee, vir Calvyn trek die hele openbaring van God in die Christus van die Skrifte saam. In Hom het die Vader sy hart aan ons bekend gemaak en ook sy hande en sy voete (d.i. sy werke).

2. Ons ken God nie soos ons natuurlike voorwerpe ken nie. Hy is nie 'n objek van kennis nie maar 'n Persoon wat ons leer ken as ons deur die majesteit van sy Woord oorweldig word. Ons kennis van God is dus kommunikatiewe, persoonlike kennis — wel rasioneel maar nie rasionalisties, abstrak en koud nie maar eerder 'eksistensieel' (Torrance, 1964:147-154).

PERKINS

By Calvyn se oorlye (in 1564) is Perkins reeds ses jaar oud. Hy staan dus chronologies ná aan Calvyn. Hy staan ook leerstellig ná aan Calvyn. Tog het die klimaat, die aanpak en die opset van die teologie by hom verander. Gevolglik vind ons 'n bepaalde ambivalensie in sy uitsprake: aan die een kant hoor jy die taal van Calvyn, aan die ander kant hoor jy vreemde geluide.

Die verskil in klimaat word in die struktuur en tematiek van sy werke weerspieël. In sy Kategismus, geskrywe aan alle "ignorant people that desire to be instructed" en getitel *The foundation of Christian religion gathered into six principles,* word die Christelike leer in die volgende beginsels saamgevat:

1. God is die Skepper en Regeerder van alle dinge.

2. Die mens is 'n sondaar en die ewige verdoemenis skuldig.

3. Christus het deur sy kruisdood en geregtigheid alle dinge vervul wat vir die verlossing van die mensheid nodig is.

4. Deur die geloof alleen word ons geregverdig en geheilig en so deelgenote

aan Christus en sy weldade.

5. Die gewone middele waardeur ons geloof verkry, is die prediking, sakramente en gebed.

6. Alle mense sal liggaamlik opstaan, die gelowiges tot die lewe en die ongelowiges en verworpenes tot die hel se smarte.

Die materiaal is Reformatories, maar die struktuur van die werk is opvallend anders as die van kategismusse uit die Reformasie. Laasgenoemde is rondom die Geloofsbelydenis, die wet en die gebed gebou. Hierdie opset ontbreek by Perkins. Alleen die wet kom ter sprake in die verklaring van die vierde beginsel, maar dan nie as reël van dankbaarheid nie maar as voorbereiding vir die ontvang van die geloof. Die swaartepunt van die werk lê duidelik in die verklaring van beginsels 4 en 5, waar dit gaan om die toe-eiening van die heil en die middele daartoe.

Sy bekendste werk, *A golden chaine*, volg min of meer die gang van sy Kategismus maar is by die heilstoe-eiening op die dekrete van verkiesing en verwerping toegespits. Die volle titel sê vir ons duidelik dat die hele teologiese aanpak verander het: *A Golden Chaine: or, the Description of theology. Containing the Order of the Causes of Salvation and Damnation, According to Gods Word.*

Let op dat die beskrywing van die teologie hier wesentlik opgaan in die beskrywing van die goue ketting van oorsake van die saligheid en die verdoemenis. Die trant van die uiteensetting is glashelder, baie logies en redenerend, terwyl daar dikwels teëwerpinge beantwoord word. Die opset en ook die grafiese voorstelling van die 'goue ketting' is deur Beza se *Summa* geïnspireer.

The whole Treatise of the Cases of Conscience, distinguished into three Books is 'n lywige werk van 635 bladsye waarin pastorale sorg aan die mens gegee word rakende sy gewete, sy verhouding tot God en sy verhouding tot die naaste. Die uiteensetting is geweldig verbesonder en logies betogend met ryke Skrifbewyse wat as individuele tekste in die loop van die betoog ingevoeg word. Die geheelindruk is dat die mens hier ontsaglik belangrik word en dat hy kasuïsties onderrig moet word om in sy toepassing van die wet reg te kan lewe. Dit klop met Perkins se omskrywing van die teologie in die eerste hoofstuk van *A Golden Chaine:*

> "Theologie is the science of living blessedly for ever".

Perkins praat nog duidelik die taal van die Reformasie. In die eerste hoofstuk van *A Golden Chaine* hoor 'n mens duidelik die eggo van die openingseksie van Calvyn se *Institusie*, waar die noue verbondenheid van Godskennis en selfkennis ter sprake kom. Perkins skryf:

> "Theology is the science of living blessedly for ever. Blessed life ariseth from the knowledge of God and therefore it ariseth likewise from the knowledge of ourselves, because we know God by looking into ourselves" (Breward, 1970, 177).

Nes Calvyn kan Perkins ook die natuurlike Godskennis met 'n beroep op Rom. 1:19 en 20 veroordeel. So 'n duidelike uitspraak kry ons in hoofstuk 12 van *A Golden Chaine*, waar Perkins oor die erfsonde handel. Om die erfsonde en sy uitwerking op die menslike natuur beter te verstaan moet ons drie omstandighede in ag neem, sê Perkins. Nou is die eerste van hierdie drie vir ons van belang, naamlik "How much of Gods image we yet retaine". Hierop antwoord hy:

"I. In the minde. The remnant of Gods image, is certaine notions concerning good en evill: as, that there is a God, and that the same God punisheth transgressions: that there is an everlasting life: that we must reverence our superiours, and not harme our neighbours. But even these notions, they are both generall and corrupt, and have none other use, but to bereave man of all excuse before Gods judgement seate. Rom. 1-19,20" (sitaat by Chalker, 1961:101-102; vgl. Breward, 1970:192).

Die probleem by Perkins is dat hy vanweë 'n verandering in teologiese klimaat hierdie 'Gereformeerde' taal nie kan volhou nie. Dit is spoedig duidelik dat die 'negatiewe' funksie van die natuurlike Godskennis, wat Perkins binne die konteks van die erfsonde duidelik uitspreek, by die Godsleer eintlik vergete raak — juis dáár waar dit vir Calvyn van kardinale belang was. Dit word dadelik duidelik as ons sy Kategismus oopslaan. In sy verklaring van die eerste beginsel van die Christelike geloof word ons reeds getref deur die eienaardige formulering van die eerste vraag: "What is God?" Maar dis veral die volgende drie vrae en antwoorde wat vir ons hier belangrik is.

"Q. How do you persuade yourself that there is a God?

A. Beside the testimony of the scriptures, plain reason will show it

Q. What is one reason?

A. When I consider the wonderful frame of the world, me thinks the silly creatures that be in it could never make it. Neither could it make itself and therefore besides all these, the maker of it must be God ... Rom. 1.20;

Q. What other reason have you?

A. A man that commits any sin ... albeit he doth so conceal the matter that no man living know of it, yet oftentimes he hath a griping in his conscience and feels the very flashing of hell-fire; which is a strong reason to show that there is a God before whose judgement seat he must answer for his fact. Rom. 2:15; Gen. 3:8, 10; 42:21" (Breward, 1970, 149; sitaat verkort).

Later in dieselfde afdeling, wanneer dit oor die voorsienigheid gaan, kom dieselfde argumentasie terug:

"Q. How know you that God governeth every particular thing in the world by his special providence?

A. To omit the scriptures, I see it by experience. Meat, drink and clothing, being void of heat and life, could not preserve the life of man unless there were a special providence of God to give virtue unto them. Matt. 10:30; Prov. 16:33; Lev. 26:26; Matt. 4:4" (*id.*:150).

Dit is die enigste vraag oor die voorsienigheid in Perkins se Kategismus. Dis duidelik dat die vraag nie, soos in die Heidelberger, binne die konteks van die troos gevra word nie. Kennis van die voorsienigheid is, soos Godskennis in die geheel, vir Perkins geen *geloofskennis* nie maar 'n algemeen toeganklike, neutrale en rasionele kennis waartoe alle mense kan kom. Daarom ook dat die ou Godsbewyse van die Skolastiek weer hier om die hoek vir ons kom loer!

Dieselfde tendens vind ons in *A Golden Chaine*. Ons kan wat hierdie werk betref, met die bondige en m.i. korrekte samevatting van Chalker volstaan (1961:100-101): "But it is soon apparant that Perkins does not mean quite the same thing by knowledge than Calvin did. For Perkins immediately plunges into his doctrine of God, which includes such items as the nature of God, the life of God, the glory and blesssedness of God the Persons of the Godhead, the decrees

of God, and predestination and creation by God (Chaps. ii-vii), and yet the knowledge of this God does not result in the blessed life which Perkins promises. Even when to this knowledge of God is added the knowledge of man as sinner (Chaps. ix-xiii) and of Jesus Christ as the one who takes away the punishment of sin (Chaps. xv-xviii), this blessedness does not result. It is only when the miraculous quality of faith is added to or qualifies this knowledge (Chap. xxxvi) that the blessed life follows. But in the order of salvation this knowledge does play an important, yet ordinarily indispensable, part. How, then, do men acquire it? Naturally it would seem. Perkins begins chapter two with this observation:

That there is a God, it is evident: 1. by the course of nature: 2. by the nature of the soule of man: 3. by the distinction of things honest and dishonest: 4. by the terror of conscience ... "

In sy *Treatise of Conscience* is Perkins uitgesproke oor die natuurlike Godskennis en bevestig hy wat ons reeds uit sy Kategismus afgelei het en wat Chalker in *A Golden Chaine* aantoon. In genoemde werk behandel Perkins die Godskennis in die begin van die tweede boek. Die eerste vraag oor die tema "Of the Godhead" is dan: "Whether there be a God". Hieroor betoog hy (1606:203-204) dan die volgende:

> "And for our better knowledge and assurance of the truth, we are to remember this much, that God hath given unto man a threefold light: the one of nature, the other of grace, and the third of glorie. And by these, as by so many degrees of knowledge, the minde being inlightened by God, receiveth direction in the truth of the Godhead, both for the present life, and for that which is to come.
>
> If it be demaunded, in what order God hath reveiled this light unto man: I answer, that the light of nature serves to give a beginning and preparation to this knowledge: the light of grace (d.i. die Skrif L.F.S.) ministers the ground, and gives further proofe and evidence: and the light of glory (d.i. die hemelse heerlikheid — L.F.S.) yeelds perfection of assurance, making that perfectly and fully knowne, which by the former degrees was but weakly and imperfectly comprehended".

In die 'lig van die natuur' word dan in twaalf bladsye "five distinct arguments to proove that there is a God" behandel (p. 204-216). Die tweede reeks bewyse kom uit die Skrif, die 'lig van die genade', en word in 'n enkele bladsy behandel (p. 216-217). Weer eens word die lig van die natuur

veronderstel waarop die genadelig as "a further confirmation" voortbou:

> "For the light of nature, is onely a way or preparation of faith. But this light (d.i. die genadelig — L.F.S.) serves to beget faith, and causeth us to beleeve there is a God" (1601:216).

Hierdie 'geloof' is egter net "to beleeve there is a God". Dit bly in die abstrak rasionele sfeer. Hier word nie die openbaring van God se vaderlike guns in Jesus Christus deur die getuienis van die Gees behandel nie maar weer 'natuurlike' argumente vir die uniekheid van die Skrif. Perkins noem drie "distinct proofs of the point", naamlik 1. uitdruklike getuienisse wat die bestaan van God aandui; 2. die vervulling van profesieë en openbaringe selfs eeue nadat dit gegee is; 3. die wonders, wat die gang van die natuur oortref. Doel van die wonders is "to shew that there is an absolute and almightie power: which is the author of nature it selfe, and all naturall things, and ordereth both it and them, according to his pleasure" (Perkins, 1606:217).

Tog sou ons Perkins 'n onreg aandoen as ons hom as 'n voorstander van die natuurlike teologie sien. Terwyl die natuurlike teologie wel weer 'n *positiewe* faktor word, wil hy tog essensieel bly staan waar Calvyn gestaan het. In *A declaration of the True Manner of Knowing Christ Crucified* (John Legatt, London, 1635) hoor 'n mens weer die taal van Calvyn:

> "If we would know the true God aright, and know him to our salvation, we must know him onely in *Christ crucified*. God himselfe and his owne Majestie, is invisible ... and he is revealed to us onely in Christ, in whom he is to be seene, as in a glasse. For in Christ he setteth forth and gives his justice, goodnesse, wisdome, and himself wholly unto us ... Therefore wee must not know God, and seeke him any where else but in Christ" ... (Chalker, 1961:109; sitaat verkort).

Die probleem is slegs dat hierdie taal nie meer oortuig nie: die integrasie van visie het êrens op die teologiese pad verlore geraak.

AMES

Ames Perkins se leerling, William Ames, sit hierdie tendense van sy leermeester voort.

In sy bekendste werk, *The Marrow of Sacred Divinity, Drawne out of*

the Holy Scriptures, and the Interpreters thereof, and Brought into Method, behandel Ames in hoofstuk 4 die wese van God en in die volgende hoofstuk die Triniteit. Wat die bron van ons Godskennis is, word nie hier uitdruklik gesê nie, word dit duidelik dat die kenbron van die wese van God die natuur is, terwyl die kenbron van die Triniteit die Skrif is. Hy sê: "By the *creation* God is known, but not God the Father, Sonne and Holy Spirit, because that effecting power whereby the world was created, pertaines to the essence of God, and not to his personall subsistance (p. 35; sitaat by Chalker, 1961:107).

Anders as by Perkins word hierdie natuurlike Godskennis nie meer as afgodies afgewys nie; inteendeel, hierdie kennis vorm die basis waarop die kennis van God in Ghristus verstaanbaar word:

> "From the consideration of Creation our Faith ascendeth above all the order of nature, and apprehends the light of the Glory of God, to be shewed forth in the Face of Jesus Christ, because it is God, who commanded the light to shine out of darknesse" (p. 39).

Maar Ames bedoel met hierdie Skriftuurlike kennis iets anders as Calvyn. Soos ons by Perkins se "light of grace" reeds 'n algemene geloof dat daar 'n God is, opgemerk het, so bied die Skrif ook vir Ames 'n *ware* kennis van God, maar algemeen toeganklik, want hierdie ware kennis word gedeel deur die gelowiges, "unbelievers, hereticks, apostates, and the devills themselves" (*Marrow*, 221; vgl. Chalker, 1961:110). Omdat die Skrif die bron van hierdie kennis is, is dit in alle opsigte volkome, maar dit is nie saligmakende kennis nie.

Ames kan hierdie opvatting handhaaf mede omdat die menslike siel nou in hokkies ingedeel word: die setel van hierdie kennis is die menslike verstand ('human understanding'), terwyl die setel van die geloof die menslike wil is. Die getuienis van die Heilige Gees is 'n noodsaaklike voorwaarde vir die ware *geloof* maar nie vir hierdie *verstaan* van die evangelie nie, want "there is nothing at all required, either in respect of the things to be believed, or in respect of the cause and way of believing, which is not found in the Scripture" (*id.*).

Ook Ames het 'n lywige werk oor die gewete geskryf, 'n kasuïstiese studie van alle denkbare gevalle waaroor die gewete uitsluitsel vra. Hierin keer ook die sillogistiese redenasie terug wat so tipies van die

Skolastiek was.

3. SAMEVATTING

Wat het verkeerd geloop? 'n Mens is genoodsaak om hierdie vraag te stel, want die feit dat daar 'n kinkel in die kabel van die Reformatoriese teologie gekom het, is sonder meer duidelik. Dit is 'n vraag waarop kerkhistorici seker meer afdoende kan antwoord. Ter oorweging moet ons die volgende in gedagte hou.

Die felle reaksie van Luther teen die Skolastiek was van korte duur. In sy 97 stellinge *Disputatio contra scolasticam theologiam* toorn hy teen "die verdomde heiden, Aristoteles" en stel: "die hele Aristoteles is vir die teologie wat die duisternis is vir die lig" (stelling 50). In 'n ander stelling sê hy:

> "Geen enkele sillogistiese vorm is in goddelike sake van krag nie. Indien 'n sillogistiese vorm in Goddelike sake van krag is, dan sal die artikel van die Triniteit *geweët* word in plaas van *gegló* word" (art. 49).

Wanneer hy egter later aan Melanchthon opdrag gee om die skole te reorganiseer, word Aristoteles so gaandeweg weer ingevoer omdat daar geen alternatief was nie. Aan die begin van die 17de eeu was Aristoteles weer die onbetwisbare outoriteit — ook te Cambridge, waar Perkins en Ames gestudeer het. Boonop was hier ook die Ramistiese logika geweldig populêr. Die opvolgers van die Reformasie moes dus maar veg met die wapens wat tot hulle beskikking was, naamlik dié wat uit die arsenaal van die skolastiek voorsien is. Die terugkeer na die skolastiek was egter eerder 'n *simptoom* as 'n *oorsaak* van die verval van die Gereformeerde teologie.

Globaal genome was die 17de eeu anti-skolasties ingestel. Nie meer die deduktiewe redenasie oor en beskouing van die syn (ontologie) is die mode nie maar empiries-induktiewe ontdekking van nuwe waarhede, 'feite' in die kosmos. Dit was tog die eeu van Bacon, Descartes, Hobbes en hulle medestanders. Dit was die eeu waarin die Verligting begin vorm aanneem het, die eeu waarin die *mens* so belangrik geword het. Geen wonder dus dat die besondere openbaring van God vir die neutrale (en outonome?) menslike rede algemeen toeganklik word en dat die teologie in hierdie eeu van empiriese ontdekking moet saamspeel om die vastheid van die heil (resp. die sekerheid van die geloof) in die eie lewe empiries vas te stel nie. Daar mag meer redes wees. Ons volstaan met hierdie twee.

Die aksentverskuiwing was egter slegs simptoom van 'n verskuiwing in

teologiese uitgangspunt. Die *humanum* het in die 17de eeu te belangrik geword om verontagsaam te word. Die vroom mens word die sentrale punt. Dit is nie meer die openbaring van die drie-enige God wat in Christus deur die werking van die Gees die mens se ore deurboor en hart aanraak en so die geloof skep nie. Nee, die openbaring verloor sy adres; dit word 'n geopenbaardheid, toeganklik vir die mens se uitnemende rede. Maar dit werk geen heil nie. Daarby moet die geloof kom, 'n wilsakte van die mens waartoe hy hom kan voorberei (Ames) en waardeur *hy* wil om Christus vir homself toe te eien, natuurlik nie sonder die Heilige Gees nie maar tog met die aksent op die menslike wilsakte.

Inderdaad, as die openbaring sonder die Gees geken word, dan is God nie meer voldoende Getuie van Homself en van ons heil nie. Dán word die mens op homself teruggewerp. En dan is dit maar 'n paar treë verder waar die moderne teologie staan, wat van die gesag van die openbaring niks meer wil weet nie en wat die mens uit sy kollektiewe historiese ervaring 'n godsdiens as soekmiddel laat ontwerp of die Christendom bloot sien as een van die baie paaie wat na Rome lei. Hier het die mens net nog 'n bietjie belangriker geword as in die eeu van die begin van die teleskoop en mikroskoop.

Die humanisme bring altyd 'n aksentverskuiwing in die teologie: die heil word nie meer in die objektiewe werk van God nie maar in die subjektiewe aksie van die mens verwortel. Of hierdie subjektiewe aksie nou rasioneel is en of dit voluntatief is en of dit emosioneel is, maak nie veel verskil nie, dis soveel variasies op dieselfde tema. Ons sien by Perkins en Ames die rasionalistiese én die voluntatiewe subjektivisme hand aan hand. Maar hier is dit heel individualisties gesien. In ons eeu word die voluntatiewe realisering van die heil nie meer individualisties nie maar kollektief gesien (politieke teologie).

Die afbuiging van die denke van Calvyn beteken nie net 'n versubjektivering van die teologie nie maar hou ook die disintegrasie van die teologie in. Die eenheid van die openbaringsakte van subjek (God) na die objek (mens) gaan verlore, want die subjek is nie meer net vanuit die openbaring kenbaar nie maar vanuit die mens (Godsbewyse), terwyl die heil in die openbaring as Skrif ook rasioneel kenbaar is maar eers gerealiseer word deur 'n aparte geloofsakte as vertrouensakte van die menslike wil. Gevolglik kan geloof nie meer, soos by Calvyn, as kennis wat vertroue skep, of as kennende vertroue omskryf word nie maar net as vertroue. Só disintegreer die komponente van die geloof en word net die subjektiewe komponent (vertroue) behou. In die teologiese

antropologie korrespondeer hierdie disintegrasie van die geloofsbegrip met 'n disintegrasie van die mens se psigologiese vermoëns: dis nou moontlik om God *waarlik* te ken (uit die natuur en bevestig deur die Skrif) sonder om te glo — iets wat volgens Calvyn onmoontlik was. Natuurlik het Calvyn ook van 'n 'historiese geloof' geweet maar sou nooit gedroom het om dit as ware Godskennis te kwalifiseer nie. Hoewel die geloof nou slegs as vertroue, as wilsakte omskryf word (Ames) word dit tog op subtiele wyse deur die rasionele omrank. Immers, om tot die geloofsakte te kom is die kennis van God uit die natuur en ook uit die Skrif, waar die heil vir ons as 'n *moontlikheid* wat Christus verwerf het in die program van 'n heilsorde aangebied word, onontbeerlik. Verder, om te weet dat jou geloof nie net kennis is nie maar egte geloof, het jy weer die rede nodig om uit die vrugte van die geloof en jou eie bevinding en ervaring (selfs uit jou voorspoed en rykdom!) tot die egtheid van die geloof en die sekerheid van jou verkiesing te konkludeer (praktiese sillogisme).

Ten diepste het die openbaring *as openbaring*, as selfonthullende daad van die drie-enige God in die 17de eeu van karakter verander en val daarmee saam die aksent weer op die kennende, willende, voelende mens. 'Subjek' en 'objek' verander van posisie. God word nou 'n bewysbare objek en die heil 'n realiseerbare grootheid.

BIBLIOGRAFIE

AMES, W. 1639. Conscience with the power and cases thereof (geen uitgewer). (Faksimileeheruitgawe 1975 deur Theatrum orbis terrarum, Amsterdam en Walter, J. Johnson, Inc. Norwood, N.Y., no. 708 in die reeks The English Experience.)

BARTH, P., NIESEL, G. 1957. Opera Selecta Calvini, München: Kaiser.

BEARDSLEE III, J.W. 1965. Reformed Dogmatics Michigan: Baker Book House.

BIZER, E. 1963. Frühortodoxsie und Rationalismus, Zurich: EVZ.

BREWARD, I. *ed.*, 1970. The work of William Perkins Appleford, Abingdon, Berkshire: Sutton Courtenay Press.

CHALKER, W.H. 1961. Calvin and some seventeenth century English Calvinists — a Comparison of their thought ... (Ph.D-proefskrif, Duke-Universiteit.)

CALVYN, J. Institutes of the Christian religion (vert. H. Beveridge).

FLEMING, W. 1973. Arts and ideas. 3de druk. London: Holt, Rinehart & Winston.

HUGHES, PHILIP E. 1965. The theology of the English Reformers. Grand Rapids: Eerdmans.
JONES, R.F. 1962. The humanistic defence of learning in the mid-seventeenth Century (in Reason and the Imagination. London : Routledge & Kegan Paul.
MALAN, C.J. 1981. Die nadere Reformasie Potchefstroom : PU vir CHO.
PERKINS, W. 1606. The whole treatise of the cases of conscience. John Legat. Faksimilee-uitgawe 1972 deur Theatrum orbis terrarum, Amsterdam en Da Capo Press Inc., New York.
REUTER, KARL. 1940. Wilhelm Amesius der führende Theologe des erwachenden reformierten Pietismus. Moers : Neukirchen.
SCHULZE, L.F. 1981. Die beginsel van die wetenskap : Calvyn en ons. PU vir CHO.
TORRANCE, J.B. 1980. Calvin and Puritanism in England and Scotland, UP. (Lesing gehou by Int. Calvynkongres.)
TORRANCE, T.F. 1964. Knowledge of God and Speech about God in Calvin, (in: Regards contemporaines sur Jean Calvin, Parys : Presses universitaires de France. p. 140-160.)
VAN BAARSEL, J.J. 1975. William Perkins. Amsterdam : Ton Bolland.
VAN DER WOUDE, C. 1964. Op de grens van Reformatie en Scholastiek, Kampen : Kok.
WILLEY, BASIL. 1934. The seventeenth century background. Studies in the thought of the age in relation to poetry and religion. London : Chatto and Windus.