HOOFSTUK 2

DIE MENS IS NOU VAN OORDEELSVRYHEID BEROOF EN AAN JAMMERLIKE SLAWERNY UITGELEWER[1] OS 241

1. Ter inleiding: Is die mens van alle oordeelsvryheid beroof of het hy nog 'n deel daarvan behou?

Ons het gesien dat die heerskappy van die sonde vanaf die stadium waarin dit die eerste mens verstrengel het, nie alleen onder sy hele nageslag voortwoeker nie maar ook elkeen se siel afsonderlik ten volle beset. Daar bly nou oor dat ons nader ondersoek moet instel of ons sedert die stadium waarin ons slawe van die sonde geword het, van alle vryheid beroof is en, as daar dan nog 'n klein deeltjie van die vryheid in ons bestaan, hoe ver die krag daarvan strek. Maar ek sal vooraf in die loop van die bespreking die doel stel waarop ons hele samevatting gerig moet word. Ek doen dit sodat die waarheid van hierdie vraagstuk ons gemakliker in die oog kan val.

Die beste wyse waarop ons ons teen die dwaling kan vrywaar, sal wees as ons die gevare wat ons van albei kante af bedreig, in aanmerking neem. Want wanneer die mens alle geregtigheid ontneem word, gryp hy dadelik die geleentheid vir traagheid aan. Omdat gesê word dat hy uit homself geen drang na geregtigheid het nie, skeel dit hom weinig, net asof dit hom nie aangaan nie. Aan die ander kant kan selfs nie eens die geringste prestasie aan hom toegeken word sonder dat hy God sy eer

[1] Calvyn lei hier die vraagstuk in verband met oordeelsvryheid en die verhouding daarvan tot die rede in. Die kwessie van die oordeelsvryheid was een van die kardinale geskilpunte met die Pousdom. Luther het dit reeds in 1525 onomwonde in sy polemiek met Erasmus gestel. In sy *De servo arbitrio* skryf hy: ... *hic est cardo nostrae disputationis, hic versatur status causae huius ... qui hoc non sentit, fateatur sese non esse Christianum* (... dit is die skarnier van ons hele geskil, die basis van die hele saak ... as iemand dit nie ken nie, moet hy bely dat hy nie 'n Christen is nie - WA 18:614). Ook vir Calvyn was dit die groot verskil met die pousgesindes (kyk Calvyn, *Sermons sur le livre de Iob* - OC 33:526). Hy vind daarin trouens noue aansluiting by Luther se leer in sy antwoord aan Pighius wanneer hy sê: ... *quod summum est in hac quaestione, et cuius gratia reliqua omnia dicuntur, quemadmodum initio propositum fuit a Luthero et aliis, ita hodie defendimus* ... (... dit wat die kern van hierdie vraagstuk is, en ter wille waarvan al die ander redenasies aangevoer word, soos Luther en andere dit aan die begin voorgehou het, verdedig ons vandag nog... - Calvyn, *Responsio contra Pighium de lib. arb.* - OC 6:251). Hy verdedig Luther teen Pighius met ... *dico habuisse iustam causam, quae eum ad tales hyperbolas impulerit: quum scilicet mundum videret falsa et perniciosa operum fiducia, quasi exitiali lethargo, sic obstupefactum esse, ut non voce ac verbis ad eum expergefaciendum, sed clangore tubae, tonitruo, fulminibusque opus esset* (... ek verklaar dat hy (Luther) gegronde rede gehad het om hom tot sulke oordrywings aan te por. Hy het trouens gesien dat die wêreld deur 'n valse en verderflike vertroue in sy eie werke as 't ware deur 'n dodelike gevoelloosheid so oorstelp is dat dit nie stemme of woorde nie maar die geskal van trompette, donder en bliksem nodig het om dit wakker te kry - OC 6:249).

ontneem en self as gevolg van sy onbesonne selfvertroue aan die wankel gaan nie.[2] Om ons dus nie op hierdie rotse te pletter te loop nie moet ons hierdie koers hou. Dit hou naamlik in dat die mens geleer moet word om die goeie wat hy nie het nie, en die vryheid wat hom ontneem is, na te jaag, al is hy geleer dat daar niks goeds meer in hom oor is nie en hy van alle kante af deur jammerlike nood omring is. Hy moet baie heftig uit sy traagheid wakker geskud word eerder as om hom te verbeel dat hy met die grootste krag toegerus is. Almal kan sien hoe noodsaaklik die tweede aspek is. Ek merk dat meer mense as wat paslik is, oor die eerste een twyfel. Want as daar geen verskil daaroor bestaan dat niks wat die OC 186 mens toekom, hom ontneem moet word nie, behoort dit duidelik te wees van hoeveel belang dit vir hom is dat sy valse roem van hom weggeneem word. Selfs nie eens toe hy deur die milddadigheid van God met die hoogste versierings uitgetooi was, was dit die mens immers geoorloof om op homself te roem nie. Hoeveel te meer betaam dit hom dan nie nou om nederig te wees wanneer hy weens sy ondankbaarheid van sy uitnemende heerlikheid in die uiterste skande uitgedryf is nie? Ek herhaal: in die stadium toe hy tot die hoogste sport van sy eer verhef is, het die Skrif niks anders aan hom toegeken as net die feit dat hy na die beeld van God geskep is nie.[3] Daarmee gee die Skrif natuurlik te kenne OS 242 dat hy geluksalig was as gevolg van sy gemeenskap met God en nie deur sy eie goed nie. Wat bly daar dus vir hom oor nou dat hy naak en van al sy heerlikheid beroof is, behalwe om God te erken, aangesien hy nie vir sy milddadigheid dankbaar kon wees toe hy deur die rykdom van sy genade oorstroom is nie? En aangesien hy Hom nie verheerlik het deur sy seëninge te erken nie, moet hy Hom nou ten minste[4] verheerlik deur sy eie armoede te beken.[5] Ook is dit vir ons van nie minder belang om al die lof op wysheid en krag wat tot God se heerlikheid strek, ontneem te word nie. Die gevolg is dat die mense wat aan ons iets meer as die werklikheid toeken, tegelyk ons verderf en hulle heiligskennis saamsnoer. Want wat gebeur dan anders wanneer ons geleer word om op eie stoom te stry? Word ons dan nie op 'n riet die hoogte ingestoot om weldra op die aarde neer te stort sodra dit breek nie? Tog word ons kragte nog te veel opgehemel wanneer dit met 'n riet vergelyk word. Want alles wat die mens in sy ydelheid daaroor versin en babbel, is 'n rookwolk. Daarom herhaal Augustinus sy bekende stelling so dikwels

[2] Marg. *Haec duo praecipitia notat Augustinus Epist. 47 & in Iohan. cap. 12.*
Augustinus, *Ep.* 215 (MPL 33:971 e.v.; CSEL 57,4:388-389); *De spiritu et littera* 33.58 (MPL 44:238); *In Joannis Evangelium tractatus* 53.8: *Nam et quosdam nimia suae voluntatis fiducia extulit in superbiam; et quosdam nimia suae voluntatis diffidentia dejecit in negligentiam* (MPL 35:1778).

[3] (Gen. 1:27.)

[4] 1559: *Salutem,* 'n drukfout. Dit moet *saltem* wees.

[5] Calvyn het hierdie gedagte alreeds uitgespreek in sy *Instruction et confession de foy* (1537), art. 6 (OC 22:37) en sy *Catechismus* (1538), art. 6 (OC 5:326).

met goeie rede. Hy sê naamlik dat oordeelsvryheid eerder deur die verdedigers daarvan tot 'n val gebring as versterk word.[6] A 82

Ek moes noodwendig hierdie voorwoord byvoeg ter wille van sommige mense wat hierdie hele bespreking uiters kwaadgesind is net asof dit gevaarlik, ja, selfs oorbodig is wanneer hulle verneem dat die mens se krag totaal vernietig moet word sodat God se krag in die mens opgebou kan word.[7] Dit is nogtans duidelik dat dit in die godsdiens noodsaaklik is en vir ons baie voordeel inhou.[8]

'n Bespreking van filosowe en teoloë se opvatting van oordeelsvryheid (Afdeling 2-9)

2. *Volgens die filosowe is die mens se verstand, sy sintuie, drange of sy wil funksies van die siel en is die rede die beste loods vir 'n goeie en gelukkige lewe.*

Aangesien ons 'n rukkie gelede gesê het dat die funksies van die siel in die verstand en hart geleë is, moet ons nou oorweeg waartoe elkeen in staat is.[9] Met groot eenstemmigheid het filosowe in elk geval die denkbeeld gehad dat die rede in die verstand gevestig is, wat soos 'n lamp lig oor al die mens se beraadslaginge werp en soos 'n koningin sy wil beheer. Hulle beweer dat die verstand so deur die lig van God deurdronge is dat dit die beste raad kan gee, en dat dit verder van so 'n krag voorsien is dat dit die beste aanbevelings kan maak. Hulle dink daarenteen dat die sintuie kragteloos en deur kortsigtigheid vasgeknel is, sodat dit altyd op die grond rondkronkel en hulle met growwe voorwerpe besig hou. Die gevolg daarvan is dat die sintuie hulleself nooit tot ware skerpsinnigheid verhef nie. Hulle meen dat 'n mens se drang tot beoefening van deugde lei, hom op die reguit pad kan hou en tot wilsuiting gevorm kan word as hy dit toelaat om die rede te OS 243
gehoorsaam en dit nie aan die sintuie laat onderwerp nie; as die mens se

[6] Augustinus, *In Joan. Ev. tract.* 81.2 (MPL 35:1841); *Ep.* 194.2.3 (MPL 33:875; CSEL 57,4:178); *Ep.* 217.3.8 (MPL 33:981; CSEL 57,4:408-409); *Sermo* 333.6 (MPL 38:1466-1467); *Contra duas epist. Pelagianorum ad Bonifacium* 1.4.8 (MPL 44:554; CSEL 60,1:429).

[7] Volgens Erasmus moet almal op die genade van God hoop, en dit is genoeg vir Christelike godsvrug. Dan sê hy: "... en ons moet nie met oneerbiedige, en om nie eens van oorbodige nuuskierigheid te praat nie, instorm op onderwerpe wat verborge is nie" (... *nec erat irreligiosa curiositate irrumpendum ad illa retrusa, ne dicam supervacanea* - Erasmus, *De lib. arb.*, EOO 9:1216E). Luther antwoord daarop dat dit nie oneerbiedig, nuuskierig of oorbodig is nie maar heilsaam en noodsaaklik vir 'n Christen om te weet of sy wil iets of niks bydra in die dinge wat op sy saligheid betrekking het nie. *Igitur non est irreligiosum, curiosum aut supervacaneum, sed imprimis salutare et necessarium Christiano, nosse, an voluntas aliquid vel nihil agat in iis, quae pertinent ad salutem* - WA 18:614).

[8] Dieselfde argument kom *verbatim* voor in *Inst.* 1539:22.

[9] Vgl. *Inst.* 1.15.7 (Afr. vert. 1:298-299).

drang egter aan die sintuie ondergeskik gestel word, dan glo hulle dat dit daardeur bederwe en misvorm word, sodat dit in wellustigheid ontaard.[10] Aangesien die bovermelde funksies,[11] naamlik verstand, sintuie en drang of wil - 'n woord wat tans algemeen gebruik word - volgens OC 187 hulle in die siel gesetel is,[12] verklaar hulle dat die verstand van rede voorsien is. Volgens hulle is die rede die beste regeerder vir 'n goeie en geluksalige lewe mits dit sy voortreflikheid handhaaf en die krag toon wat van nature daaraan gegee is. Hulle verklaar egter verder dat die laer emosies van die siel, wat gevoel genoem word en waardeur die mens tot dwaling en sinsbegogeling verlei word, van so 'n aard is dat dit deur die roede van die rede getem en geleidelik vernietig kan word. Voorts ruim hulle tussen die rede en die sintuie 'n plek in vir die wil, wat selfstandig en vry is - of dit nou ook al aan die rede gehoorsaam is en of dit hom nou ook al deur die sintuie wil laat meesleur.

3. Die verhouding tussen wil en rede

Wanneer hulle deur hulle eie ervaring oortuig is, erken hulle wel soms hoe moeilik die mens sy rede oor hom laat heers. Soms word sy rede deur die verlokkinge van plesier geprikkel; dan weer word dit deur 'n valse beeld van die goeie mislei; soms word dit deur oormatige drifte heftig geskok, en soms word dit asof met toue of, soos Plato sê, met senings uitmekaar geskeur.[13] Daarom sê Cicero ook dat die vonkies wat deur die natuur gegee is, weldra deur verkeerde opvattings en bose sedes uitgewis word.[14] Hulle erken inderdaad dat wanneer sulke siektes die mens se siel eers ingeneem het, dit so geweldig woed dat dit nie maklik beteuel kan word nie. Hulle aarsel ook nie om dit met steeks perde te vergelyk nie. As sulke perde in hulle gedrag versteur word of hulle drywer afgegooi het, begin hulle onbeheers en mateloos bokspring.[15] Tog beskou hulle dit as 'n onomstootlike feit dat deug en ondeug in ons mag is. "Want," beweer hulle, "as dit ons voorreg is om te kies om dit of dat te doen, dan is dit ook ons voorreg om te kies om dit nie te doen nie. Aan die ander kant: as ons kies om iets nie te doen nie, kan ons dus ook kies om dit wel te doen. Skynbaar doen ons egter die

[10] Plato, *Politeia* 4.14.439A-E, veral 439D-E (LCL 1:394-401); Aristoteles, περὶ ψυχης 3.10.433 a,b (LCL, 186-191); Themistius, *De anima* 7.433 a,b (Verbeke, 267 e.v.).

[11] Vgl. *Inst.* 1.15.6 (Afr. vert. 1:296-298).

[12] Fr. is baie korter en noem net twee sielsfunksies: ... *selon leur opinion il y ait entre les facultez de l'âme intelligence et volonté* ... (Benoit 2:23).

[13] Marg. *Lib. 1 de leg.*
Plato, *Nomoi* 1.644E (LCL 1:68).

[14] Marg. *Lib. 3 Tusc. Quaest.*
Cicero, *Tusc. disp.*, 3.1.2.

[15] Plato, *Phaedros* 253D-254E (LCL, Plato 1: 494-499).

dinge wat ons wel doen, uit vrye keuse en weerhou ons ons uit vrye keuse van die dinge waarvan ons ons wel weerhou. As ons dus iets goeds OS 244
doen wanneer ons daarvoor lus het, kan ons dit ook nalaat as ons lus het. As ons iets slegs bedrywe, kan ons dit ook vermy."[16] Ja, sommige van hulle het in so 'n losbandigheid uitgebars dat hulle daarop geroem het dat dit 'n gawe van die gode is dat ons lewe, maar dat dit ons eie toedoen is dat ons goed en heilig lewe. Daaruit spruit Cicero se bekende woorde in die persoon van Cotta. Hy sê dat geen wyse man God ooit vir sy deug gedank het nie, omdat hy die deug self verwerf het. Verder sê hy: "Ons word vir ons deug lof toegeswaai en ons roem op ons deug. Dit sou nooit gebeur het as dit 'n gawe van God was en nie uit onsself voortgekom het nie". 'n Bietjie later sê hy dat almal van oordeel is dat ons ons geluk van God moet vra maar dat die mens sy wysheid uit homself moet put.[17] Kortliks is die opvatting van al die filosowe dus dat die mens se verstand genoegsaam is om sy rede volkome te beheer.[18] Hoewel die wil aan die rede onderworpe is, meen hulle wel dat dit deur die sintuie tot die bose aangepor word. Aangesien die wil 'n vrye keuse het, meen hulle dat die wil glad nie verhinder kan word om die rede in alles as gids te volg nie.

4. Die kerkvaders het naby die filosowe gekom en ook die oordeelsvryheid geleer

Onder kerklike skrywers was daar nog niemand wat nie erken het dat die OC 188
mens se gesonde rede swaar deur die sonde verwond is en dat sy wil erg met bose begeertes verstrengel is nie. Nogtans het baie van hulle, meer as wat paslik is, na aan die filosowe gekom.[19] Dit lyk vir my asof die Vaders die kragte van die mens in die eerste plek opgehemel het om te voorkom dat die filosowe hulle sou bespot as hulle uitdruklik die magteloosheid van die mens sou bely. Hulle was juis toe in 'n stryd met die filosowe gewikkel. In die tweede plek het hulle dit gedoen om nie aan die vlees, wat vanself te onaktief is om die goeie te doen, 'n nuwe geleentheid tot niksdoen te bied nie. Om dus nie iets wat na die algemene oordeel van die mens ongerymd sou wees, te leer nie, het hulle hulle beywer om die leer van die Skrif halfpad met die leerstel-

[16] Marg. *Vide apud Arist. lib. lib. 3. Ethic. cap. 5*
Aristoteles, *Eth. Nic.* 3.5.2-3 (LCL, 142-145); Seneca, *Ep. moral.* 90.1 e.v. (LCL, Ep. mor. 2:394 e.v.). Vgl. ook Horatius, *Ep.* 1.18.111-113 (LCL, 376-377); Juvenalis, *Satura* 10 lib. 4.362-363.

[17] Marg. *3 De nat. deorum.*
Cicero, *De natura deorum* 3.36.86-88 (LCL, 372-375).

[18] Fr. +: *et monstrer ce qui est bon de faire* (Benoit 2:25).

[19] Calvyn se oordeel oor die filosowe en die kerkvaders wat hulle gevolg het, word baie uitdruklik in *De scandalis* (1550) gestel. Ten opsigte van die filosowe sê hy dat hulle hulleself soos afgode vereer het *(Ipsi instar idoli adorabant)*, en die kerkvaders is hierdeur mislei sodat hulle alles verwar het *(Terram caelo miscuerunt* - OC 8:19).

linge van die filosofie te versoen. Hulle tweede doelstelling het nogtans in die besonder beoog om nie 'n geleentheid vir traagheid te skep nie; dit blyk ook uit hulle eie woorde.[20] Chrysostomos skryf iewers: "Omdat God goed en kwaad in ons mag gestel het, het Hy ook oordeelsvryheid oor die keuse tussen die twee aan ons gegee. Hy hou ons nie vas as ons teensinnig is nie, maar Hy omhels ons as ons dit wil".[21] Net so beweer hy: "'n Slegte mens word dikwels in 'n goeie mens verander as hy wil. En 'n goeie mens kom dikwels deur luiheid tot 'n val en word dan 'n slegte mens, want die Here het ons natuur van oordeelsvryheid voorsien. Hy OS 245 plaas geen dwang daarop nie, maar Hy bied paslike geneesmiddels aan en laat die hele aangeleentheid aan die gevoel van die sieke oor".[22] Verder sê hy: "Ons kan nooit iets reg doen nie, tensy ons deur die genade van God daartoe gehelp word. Net so kan ons nie guns van bo verkry nie tensy ons iets van ons eie aanbied nie". Tevore het hy gesê: A 83 "Ons moet ook iets van ons eie aanbied, sodat dit nie volkome met God se hulp gebeur nie".[23] Daarom is volgende woorde van hom oral algemeen bekend: "Ons moet ons eie deel bydra; dan sal God die res voorsien".[24] Hieronymus se verklaring stem ook hiermee ooreen: "Dit is ons plig om te begin maar God se voorreg om te volbring; dit is ons plig om aan te bied wat ons kan, maar sy voorreg om te volbring wat ons nie kan nie".[25] U sien sekerlik dat hulle in hierdie opvattings aan die mens in sy beoefening van deug meer toegeken het as wat paslik is. Dit het hulle gedoen omdat hulle gereken het dat hulle ons aangebore traagheid op geen ander wyse kan wakker skud nie as om ons daarvoor te bestraf dat ons net as gevolg daarvan sondig. Ons sal later sien met watter vaardigheid hulle dit gedoen het. 'n Bietjie later sal dit in elk geval ook blyk dat die opvattings waarna ons verwys het, heeltemal vals is. Hoewel veral die Griekse kerkvaders, en onder hulle besonderlik Chrysostomos, hulle te buite gegaan het in die verheffing van die funksie van die mens se wil, verskil al die ou skrywers, met die uitsondering van Augustinus, so van mekaar hieroor of hulle is so onseker of praat so verwarrend

[20] Erasmus val Luther en Wycliffe aan omdat hulle 'n redenasie bou op 'n verkeerd aangehaalde uitspraak van Augustinus dat God alles, d.i. die goeie en die slegte, in ons werk. Hy maak dan van dieselfde woorde gebruik, naamlik "traagheid, onverskilligheid, boosheid en 'n geneigdheid tot goddeloosheid", om die opening vir verontskuldiging wat dit vir die mens bied, te omskryf (Erasmus, *De lib. arb.* - EOO 9:1217F).

[21] Marg. *Homil. de prodit. Iudae.*
Chrysostomos, *De proditione Judae homil. 1* (MPG 49:377). Calvyn haal Chrysostomos vryelik aan.

[22] Marg. *Homil. 18 in Genesin.*
Chrysostomos, *In cap. 4 Gen. homil. 19* (MPG 53:158).

[23] Marg. *Homil. 52.*
Chrysostomos, *In cap. 7 Gen. homil. 25* (MPG 53:228).

[24] Chrysostomos, *In cap. 27 Gen. homil. 53* (MPG 54:466).

[25] Marg. *Dialog. 3 contra Pelag.*
Hieronymus, *Dialogus contra Pelagianos 3.1* (MPL 23:596).

daaroor dat ons feitlik niks sekers uit hulle geskrifte kan haal nie. Gevolglik sal ons nie daarop aandring om elkeen se opvatting te noukeurig te vermeld nie maar slegs stuksgewys uit elkeen soveel oorneem as wat noodsaaklik lyk vir die toeligting van ons redenasie. Hulle opvolgers het geleidelik die een na die ander voortdurend van kwaad in slegter verval terwyl elkeen in sy verdediging van die menslike OC 189 natuur vir homself lof vir sy skerpsinnigheid nagejaag het. Uiteindelik het hulle die toestand bereik dat hulle gedink het dat die mens slegs in die sintuiglike bedorwe is maar 'n volkome ongeskonde rede het en 'n wil wat grotendeels ongeskonde is.[26] Intussen het dit van mond tot mond gegaan dat die natuurlike gawes in die mens bedorwe is maar dat die bonatuurlike gawes van hom weggeneem is.[27] Maar daar was beswaarlik een uit elke honderd wat maar net effens geproe het waarop sulke opvattings afstuur. Sover dit my aangaan, sou ek in elk geval geredelik hulle woorde vir lief kon neem as ek duidelik sou kon oordra wat die aard van die bedorwenheid van ons natuur is. Maar dit is van OS 246 groot belang om noukeurig te oorweeg wat die mens vermag nadat hy in alle opsigte in sy natuur bedorwe en van al sy bonatuurlike gawes beroof is. Mense wat daarop geroem het dat hulle dissipels van Christus is, het dus te filosofies oor hierdie onderwerp praat.

Want die woord *oordeelsvryheid* het altyd onder die Latynse kerkvaders opgeduik net asof die mens nog ongeskonde was. Die Griekse kerkvaders het hulle trouens nie daarvoor geskaam om 'n meer aanmatigende woord te gebruik nie. Want hulle noem dit *autexousion*[28], net asof mag oor homself in die mens se eie hande was. Almal, selfs die gewone mense wat met hierdie beginsel deurdrenk was, naamlik dat die mens van oordeelsvryheid voorsien is, en ook sommiges van hulle wat die

[26] Calvyn verwys hier waarskynlik na die primaat van die wil soos o.a. geleer deur Duns Scotus (*ca.* 1270-1308). Hy was een van die bekendste teoloë van die dertiende eeu en 'n bestryder van Thomas van Aquino. Hy het die absolute vryheid van die wil van God geleer. Ook in die mens as beeld van God het die wil voorrang gehad. Gevolglik verwerp hy die leer van die erfsonde, alhoewel die mens hom deur sy vrye wil 'n gevangene van sy hartstogte kan maak. Hy was 'n vurige voorstander van die leer van Maria se onbevlekte ontvangenis. Vgl. vir sy opvatting oor die menslike oordeelsvryheid *In sent.* 2.29.1 (*Opera omnia* 13:267 e.v.). Vir Duns Scotus kyk CE 2:519-520; RPTK 5:62-75.

[27] In die Franse teks verwys Calvyn hier na Augustinus. Volgens Battles is die sin in Augustinus se styl en sy denke geklee maar uit 'n onbekende Middeleeuse bron oorgeneem (Battles 1:260). Benoit (2:27) is van mening dat Hugo van St. Victor die bron is en dat Calvyn hom vergis wanneer hy per abuis na Hugo verwys asof dit Augustinus is. Die sin staan in Hugo se werk, *Summa sent.* 3.8 (MPL 176:101) onmiddellik na 'n aanhaling uit Augustinus se *Ench. ad Laurent.* 1.30 (MPL 40:246). 'n Soortgelyke uitdrukking kom ook voor in Lombardus, *Sent.* 2.25.8 (MPL 192:707) en in Pseudo-Augustinus, *Hypomnesticon contra Pelagianos et Coelestianos* (MPL 45:1627-1628).

[28] αὐτεξούσιον . Kyk Gregorius van Nazianze, *Orationes* (MPG 36:632); Origenes, *De principiis* (περὶ ἀρχῶν) 3.1.1,20,21 (MPG 11:250, 294 e.v.). Clemens Alexandrinus, *Paed.* 1.6.33 (MPG 8:289 e.v.) het volgens Battles waarskynlik die woorde eerste gebruik in sy verklaring van 1 Kor. 13:11: "Maar noudat ek 'n man is ...". Clemens verklaar dit as "Ons wat die woord gehoorsaam en meester van onsself is" (Battles 1:260). Vgl. ook Eck, *Ench.* hfst. 31.

indruk wil skep dat hulle voortreflik is, weet tog nie hoe ver dit strek nie. Daarom moet ons eers die betekenis van die woord ondersoek. Dan moet ons uit die eenvoud van die Skrif beskrywe wat die mens vanuit sy eie natuur ten goede of ten kwade vermag.

Hoewel die woord *oordeelsvryheid* herhaaldelik in die geskrifte van al die skrywers voorkom, gee weinig van hulle 'n definisie daarvan. Tog lyk dit asof Origenes die algemene opvatting van hulle almal weergegee het toe hy gesê het dat oordeelsvryheid die vermoë van die rede is om tussen goed en kwaad te onderskei, en dat dit 'n eienskap van die wil is om een van die twee te kies.[29] Augustinus verskil nie van hom nie wanneer hy leer dat oordeelsvryheid 'n eienskap van die rede en die wil is waarvolgens die goeie met die bystand van genade gekies word, maar die slegte as genade ontbreek.[30] Bernardus stel dit onduideliker wanneer hy dit spitsvondig wil verklaar. Hy sê dat oordeelsvryheid 'n eenstemmigheid op grond van die vryheid van die wil is wat nie verloor kan word nie, en die onvermydelike oordeel van die rede.[31] Anselmus se definisie is ook nie duidelik genoeg nie. Hy leer dat oordeelsvryheid die vermoë is om regskapenheid ter wille van homself te behou.[32] Gevolglik het Petrus Lombardus en die Skolastici Augustinus se definisie eerder aangeneem omdat dit duideliker was en nie die genade van God uitgesluit het nie. Hulle kon sien dat die wil daarsonder nie selfgenoegsaam was nie. Tog het hulle hulle eie byvoegings hierby gemaak, waarskynlik omdat hulle gereken het dat dit beter is of tot 'n duideliker verklaring daarvan bydra.

In die eerste plek kom hulle ooreen dat die naamwoord *oordeel* eerder op die rede betrekking het. Die funksie daarvan is dan om tussen goed OS 247 en kwaad te onderskei. Die byvoeglike naamwoord *vrye* het volgens hulle betrekking op die wil, wat op enigeen van die twee van toepassing gemaak kan word.[33] Aangesien *vryheid* eintlik by *wil* pas, beweer Thomas daarom dat dit die beste sou pas as gesê word dat oordeelsvryheid die vermoë is om te kies. Hy sê dat dit wel uit verstand en drang OC 190 saamgestel is maar dat dit eerder in die rigting van drang neig.[34] Nou verstaan ons waarin die krag van oordeelsvryheid volgens hulle leer geleë

[29] Marg. *Lib. 3* περὶ ἀρχῶν.
Origenes, περὶ ἀρχῶν 3.1.3 (MPG 11:251-252).

[30] Augustinus, *Sermo* 156.9-13 (MPL 38:854-857); vgl. Pseudo-Augustinus, *Summa sent.* 3.8 (MPL 176:101); Lombardus, *Sent.* 2.24.5 (MPL 192:702).

[31] Bernard van Clairvaux, *De grat. et lib. arb.* 2.4 (MPL 182:1004).

[32] Anselmus, *Dialogus de lib. arb. 3: Potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* (MPL 158:494).

[33] Marg. *Lib. 2. Sent. distinct. 24.*
Lombardus, *Sent.* 2.24.5 (MPL 192:702).

[34] Marg. *Part 1. quaest. 83. art. 3.*
Thomas, *Summa Theol.* 1,2.83.3-4 (Marietti 2:405-406).

is, naamlik in die rede en in die wil. Daar bly dus oor dat ons kortliks ondersoek moet instel na die hoeveelheid wat hulle aan elkeen hiervan toeskrywe.

5. 'n Historiese oorsig van die onderskeid tussen wil en oordeelsvryheid

Oor die algemeen plaas hulle middelmatige dinge[35] wat niks met die koninkryk van God te doen het nie, onder die vrye beslissing van die mens. Hulle skryf ware geregtigheid egter aan die besondere genade van God en die geestelike wedergeboorte toe. Wanneer die skrywer van *Die roeping van die heidene* dit wil aantoon, maak hy melding van 'n drievoudige wil: die eerste daarvan is die sintuiglike, die tweede dit wat op die siel betrekking het, en die derde die geestelike. Hy leer dan dat die eerste twee hiervan vry is vir die mens maar dat die laaste die werking van die Heilige Gees in die mens verteenwoordig.[36] Of dit die waarheid is, sal te geleëner tyd behandel word.
Nou is dit my voorneme om die opvattings van die ander kortliks sonder weerlegging weer te gee. Dit is waarom skrywers wat oordeelsvryheid behandel, nie vra wat die mag daarvan in burgerlike of uiterlike optrede nie maar veral in die gehoorsaamheid aan die wet van God is. Ek erken dat die laaste vraag die belangrikste is, maar ek meen tog dat die eerste nie heeltemal verwaarloos moet word nie. Ek hoop dat ek vir die opvatting goeie rekenskap sal kan gee.[37] In die skole het 'n onderskeid wat 'n drievoudige vryheid vermeld, die oorhand gekry: die eerste is 'n vryheid van noodwendigheid,[38] die tweede van sonde en die derde van ellende. Die eerste hiervan kleef volgens hulle van nature so aan die A 84
mens dat dit glad nie van hom weggeskeur kan word nie. Die orige twee het deur die sonde verlore gegaan.[39] Ek neem hierdie onderskeid met graagte oor, met uitsondering daarvan dat noodwendigheid daar verkeerdelik met dwang verwar word. Elders sal dit duidelik word hoe

[35] *Res medias.* In Fr.: *Les choses externes* (Benoit 2:28). In 1536 en 1539 het Calvyn ἀδιάφορα gebruik en in 1559 meestal *res medias.* Kyk *Inst.* 2.2.12-14; 2.3.5 (Afr. vert. 2:383 - 387; 2:413); 3.19.7 - 9, 13; 4.19.14; vgl. Battles 1:838, n. 9. In 'n brief van Micron aan Bullinger (*Ep.* 1409) word die geskil tussen Hopper en die ouderlinge oor die kleredrag van die predikante as een van die *res mediae* of ἀδιάφοραι vermeld (OC 13:643).

[36] Marg. *Lib. 1 cap. 2.*
Prosper Aquitanus, *De vocatione omnium gentium* 1.2 (MPL 51:649-651). Hierdie werk is ook saam met werke van Pseudo-Ambrosius gepubliseer (kyk MPL 17:1075). Fr. voeg dan ook by: ... *qu'on attribue à sainct Ambroise* (Benoit 2:28).

[37] Vgl. *Inst.* 2.2.12-18 (Afr. vert. 2:383-392).

[38] Fr.: ... *délivrance de nécessité* (Benoit 2:29).

[39] Lombardus, *Sent.* 2.25.9 (MPL 192:708); Bernard van Clairvaux, *De grat. et lib. arb.* 3.7 (MPL 182:1005).

groot die verskil tussen hulle is en hoe noodsaaklik dit is dat ons dit in aanmerking moet neem.[40]

6. *"Werkende" en "meewerkende genade"*

As dit aanvaar word, sal daar geen geskil daaroor wees dat oordeelsvry- OS 248
heid nie vir die mens tot goeie werke beskikbaar is nie tensy hy daarin deur die genade bygestaan word - en dit weliswaar die besondere genade wat alleen aan die uitverkorenes deur die wedergeboorte geskenk word.[41] Want ek hou my nie op met kranksinniges wat babbel dat die genade gelyk en sonder onderskeid beskikbaar gestel word nie.[42] Maar dit is nog nie duidelik of die mens heeltemal beroof is van die vermoë om goed te doen nie, en of hy wel nog iets van so 'n vermoë het, hoewel dit gering en swak is en op sigself niks vermag nie maar bygestaan word deur die genade en self ook 'n rol daarin speel. Wanneer die meester van die werk *Opvattings*[43] dit wil verduidelik, leer hy dat 'n tweeledige genade vir ons nodig is om vir 'n goeie werk bekwaam gemaak te word. Die eerste noem hy werkende genade,[44] waardeur veroorsaak word dat ons daadwerklik die goeie wil doen. Die tweede noem hy meewerkende genade.[45] Dit kom 'n goeie wil te hulp.[46] Wanneer hy die daadwerklike drang na die goeie aan die genade van God toeskrywe, geval dit my nie dat hy in sy verdeling te kenne gee dat die mens alreeds uit eie natuur 'n drang na die goeie het, al sou dit nie kragdadig wees nie. Net so verklaar Bernardus dat 'n goeie wil die werk van God is, en tog gee hy toe dat die mens uit eie beweging 'n drang na so 'n goeie wil het.[47] Maar dit verskil heeltemal van Augustinus se

[40] Vgl. *Inst.* 2.3.5 (Afr. vert. 2:413).

[41] In 1537 reeds het Calvyn die volgende gesê: ***Lescripture (sic) souvant testifie l'homme estre serf de péché, ... car le cueur abbre(u)vé totallement de venin de péche ne peult rien mettre hors, sinon les fruictz de péché (Instruction et Confession de Foy*** - OC 22:36-37).

[42] Hierdie opvatting kom in verskeie werke van Calvyn voor, o.a. in sy werk teen Pighius, 1543 (OC 6:225-404) en sy antwoord aan Laelius Socinus, 1555 (OC 10,1:160 e.v.). Kyk veral sy antwoord op die tweede beswaar van Socinus (OC 10,1:163). Hy behandel hierdie onderwerp vollediger in *Inst.* 3.2.11 e.v., waar hy verklaar dat 'n geringer werking van die Heilige Gees ook in die geval van verwerptes sy koers neem: ***Minime obstat quin illa inferior Spiritus operatio cursum suum habeat et iam in reprobis.***

[43] Calvyn verwys na Lombardus, *Sent.* (MPL 192:521-962). Fr. +: ***Mais le maistre des Sentences a mal intendu S Augustin ...*** (Benoit 2:29). Die verwysing is na Lombardus, *Sent.* 2.26.1 (MPL 192:709-710), wat Augustinus (*De grat. et lib. art.* 1.17.33 - MPL 44:901) verkeerd geïnterpreteer het. Lombardus haal Augustinus aan asof hy van 'n "werkende en 'n meewerkende genade" praat, terwyl Augustinus in der waarheid sê dat God die goeie wil in die mens begin en volbring.

[44] ***Gratia operans.***

[45] ***Gratia cooperans.***

[46] Marg. ***Lib. 2 dist. 26.***
Lombardus, *Sent.* 2.26.1 (MPL 192:709-710).

[47] Bernard van Clairvaux, ***De grat. et lib. arb.*** 14.46 (MPL 182:1026).

opvatting. Tog wil Lombardus die indruk skep dat hy sy verdeling aan OC 191 Augustinus se opvatting ontleen het.[48] Sy dubbelsinnigheid in die tweede deel van sy verdeling stuit my teen die bors. Dit het ook 'n verkeerde interpretasie tot gevolg gehad. Want hulle het gemeen dat ons met die tweede genade van God saamwerk omdat dit ons reg is om sy eerste genade tot niet te maak deur dit te verwerp óf te bekragtig deur dit gehoorsaam te volg. Die skrywer van *Die roeping van die heidene* druk dit só uit dat die mense wat die oordeel van hulle rede gebruik om van die genade af te wyk, oordeelsvryheid het. Die gevolg is dat hulle beloon word daarvoor dat hulle nie daarvan afgewyk het nie en dat iets wat slegs met die medewerking van die Gees kan geskied, toegeskryf word aan die verdienste van die mense deur wie se wil so iets nie gebeur het nie.[49]

Ek wou hierdie twee aspekte terloops aanteken sodat u, my leser, kan sien hoeveel ek van suiwer Skolastici met gesonder verstand verskil. In die mate waarin hulle nog verder van die ou tyd afgewyk het, verskil ek OS 249 nog meer van die nuwer Sofiste.[50] Uit hierdie verdeling kan ons in elk geval aflei op watter wyse hulle oordeelsvryheid aan die mens gegee het. Want Lombardus verklaar uiteindelik dat ons oordeelsvryheid het nie om eweneens goed of kwaad te doen of te bedink nie, maar slegs omdat ons vry is van dwang. Hierdie vryheid word volgens hom nie belemmer nie - selfs al sou ons boos wees en slawe van die sonde en tot niks anders in staat as om te sondig nie.[51]

7. *Die uitdrukking 'oordeelsvryheid' kan net misverstand verwek*

Volgens hulle sal dan wel gesê word dat die mens só 'n oordeelsvryheid het - nie omdat hy 'n vrye keuse tussen sowel goed as kwaad het nie maar omdat hy kwaad wil doen en nie omdat hy daartoe gedwing word nie. Dit is inderdaad uitstekend, maar wat is die bedoeling daarvan om so 'n netelige saak met so 'n hooghartige titel te beskrywe? Dit is inderdaad 'n voortreflike vryheid as die mens nie gedwing word om die sonde te dien nie; tog is hy dan so 'n gewillige dienskneg[52] daarvan dat sy wil nog deur

[48] Marg. *De libero arbitrio.*
Augustinus, *De grat. et lib. arb.* 17.33 (MPL 44:901).

[49] Marg. *Lib. 2 cap. 4.*
Prosper Aquitanus (Pseudo-Ambrosius), *De vocat. omnium gentium* 2.12 (MPL 51:697).

[50] Let op hoe Calvyn die *suiwerder Skolastici (saniores scholastici)* van die *nuwere Sofiste (recentiores sophistae)* onderskei. Onder laasgenoemde het hy waarskynlik die latere Nominaliste soos Occam en Biel en ook die Sorbonneteoloë van sy dag in die oog (Vgl. Battles 1:263, n. 35; Luther, *De servo arbitrio,* WA 18:616).

[51] Marg. *Lib. 2 Sent. distinct. 25.*
Lombardus, *Sent.* 2.25.8 (MPL 192:707-708).

[52] ἐθελόδουλος.

die boeie van die sonde vasgebind word. Ek verafsku wel 'n woordestryd[53] waardeur die kerk vrugteloos vermoei word. Ek meen egter dat ons godvresend moet waak teen woorde wat 'n onjuiste klank het - en veral wanneer dit tot verderflike dwaling lei. En nou vra ek jou: Hoe weinig mense is daar wat, wanneer hulle hoor dat oordeelsvryheid aan die mens toegeskrywe word, dadelik die afleiding maak dat hulle heer en meester van hulle verstand en hulle wil is sodat hulle dit uit hulle eie na die een of ander kant toe kan buig? En tog, sal iemand sê, sal so 'n gevaar uit die weg geruim word as die gewone mens noukeurig op die betekenis van die woord gewys word. Nee, aangesien die mens se aanleg veral tot valsheid geneig is, sal hy eerder rede vir dwaling uit een enkele woordjie put as om die waarheid uit 'n lang verklaring af te lei. En juis in hierdie woord *oordeelsvryheid* het ons 'n baie beslister bewys as waarna ons kan verlang, want feitlik hulle hele nageslag het die interpretasie van die ou kerkvaders in die wind geslaan, en terwyl hulle aan die betekenis van die woorde verknog is, is hulle tot 'n verderflike selfvertroue verhef.[54]

8. Augustinus se beskouing van die vrye wil en oordeelsvryheid

Maar as die gesag van die kerkvaders nog onder ons 'n invloed het - hulle het die woord *oordeelsvryheid* gedurig op die tong, maar hulle verklaar terselfdertyd ook van hoeveel waarde hulle die gebruik daarvan ag. Onder hulle is daar veral Augustinus wat nie aarsel om dit 'n slaafse OC 192
oordeel te noem nie.[55] Elders vertoorn hy hom oor die mense wat beweer dat daar geen oordeelsvryheid is nie; maar hy dui ook die belangrikste rede daarvoor aan wanneer hy sê: "Niemand moet hom verstout om die oordeel van die wil te misken bloot net om sy sonde te verskoon nie".[56] In elk geval erken hy elders dat die mens se wil nie vry OS 250
is sonder die Heilige Gees nie, aangesien dit aan sy begeertes, wat dit verstrik en oorwin, onderworpe is.[57] Net so sê hy dat die natuur begin het om van sy vryheid verstoke te wees nadat dit deur die sonde waarin dit deur die wil verval het, oorweldig is.[58] Net so verklaar hy dat die mens sy

[53] λογομαχίας.

[54] Vgl. Luther, *De servo arb.* (WA 18:636 e.v.), waar Luther ook daarop wys dat die woorde *liberum arbitrium* (oordeelsvryheid) nie die wa deur die drif kan trek nie.

[55] Marg. *Lib. 1 contra Iulianum.*
Augustinus, *Contra Iul. Pelag.* 2.8.23 (MPL 44:689).

[56] Marg. *Homil. 53 in Iohan.*
Augustinus, *In Joan. Ev. tract.* 53.8 (MPL 35:1778).

[57] Marg. *Ad Anast. epist. 44.*
Augustinus, *Ep.* 145.2 (MPL 33:593).

[58] Marg. *De perf. iust.*
Augustinus, *De perfect. just. hom.* 4.9 (MPL 44:296).

oordeelsvryheid ten kwade gebruik het en homself en sy oordeelsvryheid verlore laat gaan het;[59] dan weer dat die mens se oordeelsvryheid gevange geneem is, sodat dit nie in staat is om geregtigheid te doen nie.[60] Verder sê hy dat iets wat nie deur die genade van God vrygemaak is nie, nie vry sal wees nie.[61] Net so verklaar hy dat die geregtigheid van God nie volbring word wanneer die wet gebied en die mens asof uit eie krag werk nie, maar wanneer die Heilige Gees sy bystand verleen en nie die mens se oordeelsvryheid nie maar sy deur God vrygemaakte wil daaraan gehoorsaam is. Van al hierdie dinge gee hy bondig rekenskap wanneer hy elders skryf dat die mens by sy skepping wel groot magte van oordeelsvryheid ontvang het maar dat hy dit verloor het deur te sondig.[62] Nadat hy dus elders aangetoon het dat oordeelsvryheid deur die genade tot stand gebring word, bestraf hy die mense heftig wat hulle dit sonder die genade aanmatig. Hy sê: "Hoe kan die ellendige mens waag om oor sy oordeelsvryheid te pronk nog voordat hy vrygemaak is, of hoe kan hulle op hulle kragte roem as hulle alreeds vrygemaak is? Hulle merk nie op dat in die woord *oordeelsvryheid* vryheid juis weerklank vind nie.[63] Want waar die Gees van die Here is, daar is ook vryheid. As mense A 85 dan slawe van die sonde is, waarom beroem hulle hulle dan op hulle oordeelsvryheid?[64] Want elkeen is die slaaf van die een deur wie hy oorwin is.[65] As hulle dan vrygemaak is, waarom roem hulle op hulleself asof dit op hulle eie werk is? Of is hulle so vry dat hulle nie slawe wil wees van Hom wat sê: 'Sonder My kan julle niks vermag nie'".[66] Wat daarvan dat hy skynbaar elders skertsend die spot dryf met die gebruik van die woord wanneer hy sê dat die mens se oordeel wel vry is maar nie vrygemaak nie; dat dit vry is van geregtigheid maar 'n slaaf is van die OS 251 sonde.[67] Hy herhaal en verklaar sy opvatting ook elders wanneer hy leer dat die mens slegs deur die oordeel van sy wil vry is van geregtigheid, maar dat hy vry word van die sonde slegs deur die genade van die

[59] Marg. *Ench. ad Laurent. cap. 30.*
Augustinus, *Ench. ad Laurent.* 30 (MPL 40:246).

[60] Marg. *Lib. 3 ad Bonifac. cap 8.*
Augustinus, *Contra duas ep. Pelag. ad Bonifacium* 3.8.24 (MPL 44:607; CSEL 60,1:516); vgl. *ibid.,* 1.3.6 (MPL 44:553).

[61] Marg. *Lib. 3 cap. 7 Lib. 1 ad Bonifacium cap. 3 lib. 3. cap 7.*
Augustinus, *Contra duas ep. Pelag. ad Bonifacium* 3.7.20 (MPL 44:603; CSEL 60,1:510-511).

[62] Marg. *Lib. de verb. Apost. ser. 3.*
Augustinus, *Sermo* 131.6 (MPL 38:732).

[63] Marg. 2 *Cor. 3.d.17.*

[64] Marg. *Lib. de spiritu et litera cap. 30.*
Augustinus, *De spiritu et lit.* 30.52 (MPL 44:234; CSEL 60,1:208-209).

[65] (2 Pet. 2:19.)

[66] Marg. *Iohan. 15.a.5.*

[67] Marg. *De corrept. & grat. cap. 13.*
Augustinus, *De corrept. et grat.* 13.42 (MPL 44:942).

Saligmaker.[68] As iemand getuig dat die vryheid van die mens niks anders as 'n vrymaking of vrylating van geregtigheid is nie, dan dryf hy klaarblyklik kostelik die spot met die ydel woord. As iemand hierdie woord dus reg wil gebruik, sal ek hom nie daarvoor verkwalik nie. Omdat ek egter meen dat dit net met groot gevaar behou kan word, sou dit tot groot voordeel van die kerk strek indien dit uit die weg geruim sou word. Ek self sou dit nie wil gebruik nie, en ek sou verkies dat ook OC 193 ander daarvan afsien as hulle my raad vra.

9. Die kerkvaders het die mens se oordeelsvryheid soms wel oordryf, maar hulle doel was altyd om die mens se vertroue in homself tot niet te maak.

Miskien sou dit lyk asof ek groot vooroordeel teenoor myself geskep het toe ek erken het dat al die kerklike skrywers met uitsondering van Augustinus so dubbelsinnig of uiteenlopend oor hierdie onderwerp gepraat het dat daar geen sekerheid uit hulle geskrifte geput kan word nie. Want sommige mense sal dit daarom so verklaar asof ek hulle instemming met die onderwerp sou wil verwerp omdat almal my teenstaan. Ek het inderdaad nie 'n ander doelstelling gehad as om eenvoudig en te goeder trou die belange van godvresende gemoedere ter harte te neem nie. As hulle hulle verwagtinge in hierdie opsig op die ou skrywers se opvatting sou stel, sal hulle altyd in onsekerheid rondswewe. Nou leer hulle ons egter dat die mens van die kragte van oordeelsvryheid beroof is en dat hy sy toevlug tot die genade alleen moet neem. Dan weer rus hulle die mens toe met eie wapens, of dit lyk asof hulle hom so toerus. Tog is dit nie moeilik om te verduidelik dat hulle in so 'n dubbelsinnige spreekwyse die vermoë van die mens van niks of van weinig waarde geag en alle lof vir alles wat goed is, aan die Heilige Gees toegeskryf het nie. Dit sal ek doen as ek enkele van hulle opvattings waarin dit duidelik geleer word, hier aanhaal. Want wat beteken Cyprianus se woorde wat so dikwels deur Augustinus geprys is wanneer hy sê: "Ons moet op niks roem nie, want ons het niks wat aan ons behoort nie",[69] anders as dat die mens in homself volkome tot niet gemaak moet word en moet leer om ten volle van God afhanklik te wees? Wat beteken Augustinus en Eucherius se stellings wanneer hulle OS 252 verduidelik dat Christus die boom van die lewe is en dat elkeen wat sy

[68] *Ibid., Contra duas ep. Pelag. ad Bonifacium* 1.2.5 (MPL 44:552; CSEL 60,1:426).

[69] Marg. *Lib. de praedest. sanct. Item ad Bonifacium lib. 4 et alibi.*
Augustinus, *De praedest. sanctorum* 3.7; 4.8 (MPL 44:964, 966); Augustinus siteer hier Cyprianus, *Testimoniorum libri tres adversus Judaeos* 3.4 (MPL 4:734; CSEL 3,1:116-117). Dieselfde aanhaling kom ook voor in *Contra duas ep. Pelag. ad Bonifac.* 4.9.26 (MPL 44:628; CSEL 60,1:552-553). Vgl. ook *De corrept. et grat.* 7.12 (MPL 44:924); *De dono persev.* 14.36 (MPL 45:1015).

hand na Hom uitsteek, sal lewe? Wat daarvan dat hulle verder sê dat die oordeel van die wil die boom van die kennis van goed en van kwaad is en dat elkeen wat die genade van God verlaat en daaraan proe, sal sterwe?[70] Wat beteken Chrysostomos se stelling dat elke mens nie alleen van nature 'n sondaar is nie maar dat hy volkome sonde is?[71] As ons dan niks goeds het wat aan ons behoort nie, as die mens van kop tot tone volkome sonde is, as dit hom nie eens geoorloof is om op die proef te stel hoeveel mag sy eie oordeel het nie, hoe kan die lof vir 'n goeie werk dan nog tussen God en die mens verdeel word?

Ek sou nog baie sulke voorbeelde uit ander kerkvaders kon aanhaal. Om egter te verhoed dat iemand my verwyt dat ek slegs die uitsprake uitsoek wat my saak dien en dié slinks agterweë laat wat daarmee in stryd is, sien ek af van so 'n weergawe. Tog verstout ek my om te verklaar dat, al sou hulle soms uitermatig oordrewe wees in die verheffing van die mens se vrye oordeel, hulle nogtans altyd die doel voor oë het om die mens geheel en al van die vertroue op sy eie krag weg te keer en hom te leer om sy krag in God alleen te stel.

Ek gaan dus nou oor tot 'n ondersoek van die mens se natuur, en ek wil doodeenvoudig die waarheid daarvan verklaar.

10. God weerstaan die hoogmoediges, maar aan die nederiges gee Hy genade.

Ek word gedwing om hier te herhaal wat ek reeds aan die begin van hierdie hoofstuk gesê het, naamlik dat elkeen in die mate waarin hy meer deur die bewustheid van sy rampsaligheid, sy hulpeloosheid, sy naaktheid en skande terneergeslae en verslae is, soveel beter vordering gemaak het daarin om homself te leer ken.[72] Want daar bestaan geen gevaar dat die mens te veel van homself sou wegneem nie - solank hy OC 194
maar leer dat hy dit waaraan hy gebrek het, in God moet herwin. Maar hy kan selfs nie eens meer as die geringste deeltjie waarop hy geregtig is, vir homself toe-eien sonder om homself deur sy ydele selfvertroue die afgrond in te stuur en hom aan verskriklike godslastering skuldig te maak deur God se eer op homself oor te dra nie. So dikwels as wat hierdie begeerte ons gemoed oormeester, naamlik dat ons die verlange

[70] Marg. *Lib. in Genesin.*
Augustinus, *De Gen. ad lit.* 8.4.8-8.6.12 (MPL 34:375-377; CSEL 28,1:235-240); Eucherius, *Com. in Gen. lib. 1* (MPL 50:907).

[71] Volgens Barth en Niesel kom hierdie stelling voor in 'n Adventspreek (35) wat opgeneem is in Erasmus se uitgawe van Chrysostomos se werke 2.124 (Basel, 1530), wat met die volgende woorde begin: *In illo tempore, cum appropinquasset Iesus ...* Hierdie preek verskyn nie in latere uitgawes van Chrysostomos se werke nie (vgl. OS 3:252. n. 2).

[72] Vgl. *Inst.* 1.1.2; 2.1.1-3; 2.2.1 (Afr. vert. 1:115, n.7; 2:349-353; 2:366).

koester om iets van ons eie te besit wat blykbaar meer in ons as in God gevestig is, moet ons inderdaad weet dat hierdie gedagte deur dieselfde raadgewer aan ons gegee word as die een wat ons eerste voorouers daartoe verlei het om soos gode te wil wees en kennis van goed en van OS 253 kwaad te besit.[73] As die woorde wat die mens homself laat verhef, dan van die duiwel af kom, moet ons daaraan geen plek gee nie, behalwe as ons van ons vyand raad wil vra. Dit is wel lekker om soveel mag van jou eie te hê dat jy net op eie louere kan rus. Soveel ernstige uitsprake van die Skrif waardeur ons streng verootmoedig word, moet ons egter daarvan afskrik om tot so 'n ydele selfvertroue uitgelok te word. Sulke uitsprake vind ons in die volgende: "Vervloek is die mens wat op die mens vertrou en vlees sy arm maak";[74] en net so: "God het geen behae in die krag van 'n perd nie, geen welgevalle in die bene van 'n man nie, maar Hy het behae in die wat Hom vrees en op sy goedertierenheid wag".[75] Verder: "Dit is Hy wat aan die vermoeide krag gee, en Hy vermenigvuldig sterkte vir dié wat geen krag het nie. Dit is Hy wat maak dat die jonges moeg en mat word, en dat jongmanne hulle vasloop; maar dié wat op Hom alleen wag, sal nuwe krag kry".[76]

Al die uitsprake is daarop gerig om ons te leer dat ons nie in die minste op gewaande eie krag moet steun as ons die guns van God wil verkry nie. Dit is trouens Hy wat hooghartiges weerstaan maar aan nederiges genade verleen.[77] Dan kom sy beloftes weer in ons gedagtes op: "Ek sal water giet op die dorstige en strome op die droë land".[78] En verder: "Almal wat dors het, kom na die waters".[79] Die beloftes getuig dat A 86 niemand anders toegelaat word om die seëninge van God te ontvang nie, behalwe mense wat deur die ervaring van hulle armoede wegkwyn. Ons moet nie by sulke beloftes soos wat in Jesaja voorkom, verbygaan nie. Hy sê: "Bedags sal die son nie meer oor jou skyn nie en snags sal die maan sy glans nie oor jou laat gaan nie, maar die Here sal jou lig wees tot in ewigheid".[80] Die Here neem voorwaar nie die glans van die son of die maan van sy diensknegte af weg nie, maar omdat Hy alleen daarin verheerlik wil wees, neem hy die vertroue op die dinge wat na hulle mening die voortreflikste is, van hulle af weg.

73 (Gen. 3:5.)
74 Marg. *Iere. 17.a.5.*
75 Marg. *Psal. 147.b.10.*
Vgl. ook Ps. 147:11.
76 Marg. *Iesa. 40.g.29.*
Vgl. ook Jes. 40:30-31 en vir 'n teksvariant van Jes. 40:29-31 Calvyn se *Com. in Is.* (OC 37:1).
77 Marg. *Iac. 4.b.6.*
Vgl. ook 1 Pet. 5:5; Spreuke 3:34.
78 Marg. *Iesa. 44.a.3.*
79 Marg. *Idem 55.1.* Jes. 55:1.
80 Marg. *Iesa. 60.d.19.*

11. Die mens moet sy sug na eieliefde en twisgierigheid laat vaar en homself in die ware spieël van die Skrif ondersoek.

Ek het nog altyd gehou van Chrysostomos se uitspraak in dié verband.
Hy het gesê dat ootmoed die fondament van ons filosofie is.[81] Maar
Augustinus se opmerking geval my nog meer. Hy sê: "Toe 'n redenaar
gevra is wat die eerste beginsel in welsprekenheid is, het hy geant-
woord: *'Die voordrag'*, en wat die tweede is: *'Voordrag'*, en die derde
beginsel: *'Voordrag'*".[82] As jy my dus sou vra wat die eerste, die tweede
en die derde beginsel van die Christelike godsdiens is, sou ek jou altyd
net so antwoord dat dit ootmoed is.[83] Hy verstaan verder onder ootmoed OS 254
nie dat die mens daarvan bewus is dat hy 'n mate van krag in homself het OC 195
en hom dan van hooghartigheid en eie roem weerhou nie. Hy verstaan
wel daaronder dat die mens waarlik so voel dat hy geen ander toevlug
het as ootmoed nie. Dit verklaar hy ook so wanneer hy elders sê: "Laat
niemand hom self vlei nie: uit eie krag is hy 'n Satan; maar die bron waar-
uit hy salig is, het hy slegs van God. Want wat het jy van jou eie behalwe
die sonde? Neem dus vir jouself wat aan jou behoort, naamlik die sonde;
want die geregtigheid behoort aan God".[84] Net so sê hy elders: "Waarom
veronderstel die mens soveel van die bronne van die natuur? Die natuur
is tog gewond, gekwes, gekwel en bedorwe. Dit het 'n ware skuldbely-
denis en nie 'n valse verdediging nodig nie.[85] Verder sê hy: "Wanneer ie-
mand agterkom dat hy in homself niks is nie en dat hy vir homself geen
hulp het nie, is sy wapens verbrysel en sy stryd kom tot bedaring. Dit is
ook noodsaaklik dat al die wapens van sy goddeloosheid verbrysel,
verbreek en verbrand moet word; dat jy sonder wapens moet bly en geen
hulp in jouself moet hê nie. Hoe swakker jy in jouself is, hoe meer

[81] Marg. *Homil. de perf. evang.*
Chrysostomos, *Homil. de profectu ev.* 2 (MPG 51:312).

[82] Fr. +: *Démosthène orateur grec.* Quintilianus haal ook hierdie beginsel van Demosthenes aan in *Inst. orat.* 11.3.6 (LCL 4:244 e.v.).
Marg. *Epist. 56 ad Diosco.*
Augustinus, *Ep.* 113.3.22 (MPL 33:442; CSEL 34,2:685).

[83] Calvyn stel ootmoed as 'n kardinale deug lynreg teenoor hovaardigheid as 'n primêre ondeug: *le principal vice qui est en tous les meschans, c'est cest orgueil-là: (ne pas s'assujettir à Dieu), comme à l'opposite l'humilité est la souveraine vertu qui soit aux fideles ... l'humilité est la mère et la racine de toute vertu - Sermons sur le livre de Job* 80 - OC 34:234). Vgl. ook Bernard van Clairvaux, *Tractatus de statu virtutum* (MPL 184:792): ... *humilitas est genetrix virtutum, et hominis humilitas non ab homine, sed desursum est; ab ejus humilitate incipiamus, qui ait: Discite a me quia mitis sum et humilis corde* (... ootmoed is die moeder van alle deugde en ootmoed spruit nie uit die mens nie maar kom van bo af. Laat ons dan begin met die ootmoed van Hom wat gesê het: "Leer van My, want Ek is sagmoedig en nederig van hart" - Matt. 11:29). Vgl. ook MPL 184:793-798.

[84] Marg. *Homilia in Iohan. 49.*
Augustinus, *In Joan. ev. tract.* 49.8 (MPL 35:1750).

[85] Marg. *Lib. de natura et gratia cap. 52.*
Augustinus, *De nat. et grat.* 53.62 (MPL 44:277; CSEL 60,1:278).

onderskraag die Here jou".[86] In Psalm 70 gebied Hy ons om ons eie geregtigheid te vergeet sodat ons God se geregtigheid kan erken, en Hy toon aan dat God sy genade so hoog by ons aanprys sodat ons kan weet dat ons niks is nie; dat ons alleen deur die genade van God staande bly, aangesien ons uit onsself niks anders as sleg is nie.[87] Laat ons dus nie hier met God oor ons regte twis nie - net asof iets wat aan God toegeskrywe word, uit ons saligheid sou verdwyn. Want soos ons ootmoed sy verhoging beteken, so vind die belydenis van ons eie nederigheid sy medelye gereed om ons te help. Nou vereis ek nie dat iemand wat nié hiervan oortuig is nie, sommer vanself moet ingee en sy aandag van sy talente moet wegkeer as hy talente het om tot ware ootmoed onderwerp te word nie. Nee, ek eis net dat hy sy siekte van eieliefde en twisgierigheid[88] (waardeur hy verblind is en voel dat hy hoër is as wat hom betaam)[89] moet laat vaar en hom in die ware spieël van die Skrif reg moet ondersoek.[90]

Die mens se natuurlike gawes is bedorwe maar nie vernietig nie: 'n Ondersoek na die funksie van die verstand (Afdeling 12-17).

12. Die mens se verstand, wat hom van die dier onderskei, soek die waarheid maar dwaal af.

Augustinus sê dat die natuurlike gawes in die mens deur die sonde bedorwe is en dat hom verder sy bonatuurlike gawes ontneem is.[91] Dit is 'n bekende opvatting wat mense graag aanhaal, en ek hou daarvan. Onder die laaste deel van die verklaring verstaan hulle sowel die lig van die geloof as die geregtigheid wat genoegsaam is om die hemelse lewe en die ewige geluksaligheid te verkry. Toe die mens homself dus uit die ryk van God verstoot het, is hom terselfdertyd ook die geestelike gawes ontneem waarvan hy in sy verwagting op ewige saligheid voorsien is. Daaruit volg dat hy so uit die ryk van God verban is dat al die gawes wat OS 255
op die geluksalige lewe van sy siel gerig is, in hom uitgeblus is totdat hy dit weer deur die genade van sy wedergeboorte herwin. Onder hierdie

[86] Marg. *In Psal. 45.*
Augustinus, *Enar. in Ps.* 45:13 (CCSL 38:527). Die manier waarop Calvyn Augustinus hier vryelik aanhaal, bied hier, soos in talle ander gevalle, 'n bewys van sy intieme kennis van hierdie Kerkvader en van sy eie merkwaardige geheue. Vgl. Afr.: Ps. 46:10.

[87] Augustinus, *Enar. in Ps.* 70:1,2 (Afr. Ps. 71:1 - CCSL 39:940-943).

[88] φιλαυτίας καὶ φιλονεικίας

[89] (Gal. 6:3.)

[90] (Jak. 1:22-25.)

[91] Augustinus, *De nat. et grat.* 3.3, 19.21, 20.22 (MPL 44:249, 256, 257); vgl. *Inst.* 2.2.4 (Afr. vert. 2:xx, n. 1, 2 en 2:xx, n.2).

gawes is daar geloof, liefde vir God, liefde teenoor die naaste en die beoefening van heiligheid en geregtigheid. Aangesien Christus al hierdie gawes aan ons terugbesorg, word dit beskou as gawes wat ons bykomstig en van buite die natuur te beurt val. Daarom lei ons hieruit af dat die gawes in die mens vernietig was. Aan die ander kant is gesonde verstand en regskapenheid van hart terselfdertyd van hom weggeneem. Dit is die bederf van ons natuurlike gawes. Want hoewel daar nog 'n mate van verstand, oordeelsvermoë en wil by ons oor is, sal ons tog nie OC 196 kan beweer dat ons verstand ongeskonde en gesond is terwyl dit swak en diep in duisternis gehul is nie. Die boosheid van ons wil is meer as genoeg bekend. Aangesien die rede, waardeur die mens tussen goed en kwaad onderskei en waardeur hy begrip vorm en oordeel, 'n natuurlike gawe is, kon dit nie heeltemal vernietig word nie. Deels is dit egter verswak en deels bedorwe sodat dit na 'n misvormde bouval lyk. In hierdie sin sê Johannes dat die lig in die duisternis skyn maar dat dit nie deur die duisternis oorweldig word nie.[92] Met hierdie woorde word twee dinge duidelik uitgedruk, naamlik ten eerste dat daar in die bedorwe en ontaarde natuur van die mens nog vonkies skitter wat aandui dat hy 'n redelike wese is en van stomme diere verskil omdat hy die gawe van verstand het. Tog word hierdie lig deur 'n digte wolk van onkunde versmoor, sodat dit nie kragtig te voorskyn kan kom nie. In die tweede plek het die mens se wil nie verlore gegaan nie, omdat dit nie van sy natuur geskei kan word nie. Dit is egter deur sy bose begeertes verstrengel, sodat dit na niks wat reg is, kan strewe nie.

Dit is wel 'n volledige beskrywing maar tog een wat breedvoeriger verduidelik moet word. Om dus ons betoog volgens die eerste onderskeid hierbo, waarvolgens ons die mens se siel onderverdeel het in verstand en wil,[93] ordelik te laat voortgaan, moet ons nou in die eerste plek die funksie van sy verstand ondersoek. Om die verstand tot ewige blindheid te verdoem sodat 'n mens geen begrip van enigiets daarvoor laat nie, is nie alleen strydig met die Woord van God nie maar ook met die bevinding van almal se ervaring. Want ons merk dat daar in die mens se verstand die een of ander begeerte is om die waarheid te ondersoek. Hy sou nooit daarna gestrewe het as dit nie was dat hy tevore die reuk daarvan waargeneem het nie. Die feit dat die mens van nature deur 'n liefde vir die waarheid meegesleur word, dui dus alreeds op 'n sekere voorkennis van die mens se verstand. Omdat stomme diere geen ag op A 87 die waarheid slaan nie, bewys dit dat hulle growwe gevoel sonder rede het. Maar nog voordat die mens se verstand die renbaan vir die wedren betree, verdwyn die drang - wat ook al die aard daarvan is - omdat dit

92 Marg. *Iohan. 1.a.5.*

93 Vgl. *Inst.* 1.15.7, 8 (Afr. vert. 1:298-301).

spoedig in ydelheid verval. Vanweë sy stompsinnigheid kan die mens se verstand nie reguit koers hou in sy soeke na die waarheid nie, maar dit dwaal op verskeie dwaalweë af, en asof dit in die duisternis rondtas, stamp die verstand homself keer op keer totdat dit uiteindelik al dwalende verdwyn. In sy soektog na die waarheid openbaar die mens se verstand hoe onbekwaam hy is om juis na die waarheid te soek en dit te OS 256
vind. Maar hy gaan ook swaar gebuk onder 'n tweede vorm van ydelheid, naamlik dat hy baie dikwels nie kan onderskei waarop hy hom in die ware kennis moet toelê nie. Daarom folter hy homself met 'n belaglike nuuskierigheid in sy ondersoek na oorbodige onderwerpe wat van geen waarde is nie. Die onderwerpe waarvan die kennis vir hom noodsaaklik is, merk hy nie op nie of hy wend hom met minagting en selde daarheen. Hy lê hom in elk geval beswaarlik ooit met erns daarop toe. Hoewel heidense skrywers oral oor hierdie boosheid kla, vind ons dat hulle hulle byna almal daarin verstrik het. Wanneer Salomo dus die ywer waarmee dit vir die mens lyk asof hy baie wysheid bekom het, in die hele Prediker ondersoek het, verklaar hy nogtans dat dit alles ydel en tevergeefs is.[94]

13. Die mens is by die inrigting van burgerlike orde nie van die lig van die rede beroof nie.

En tog is die verstand se inspanning nooit so doelloos dat dit niks kan bereik nie - veral wanneer hy hom op die laer dinge toelê. Ja, dit is selfs nie so stompsinnig dat dit nie iets van die hoër dinge kan aanraak nie, OC 197
hoewel die verstand hom onverskilliger met die ondersoek daarvan besig hou en dit nie met ewe veel vaardigheid hanteer nie. Want sodra die verstand homself bo die huidige lewe verhef, word dit uiteindelik besonderlik deur sy eie swakheid oorwin. Dit is daarom die moeite werd dat ons vir onsself 'n onderskeid maak om beter te kan bemerk hoe ver die verstand volgens die trappe van sy funksionering in elke saak vordering maak. Laat ons onderskeid dus so wees dat daar kennis van aardse dinge is en ook kennis van hemelse sake. Onder aardse dinge bedoel ek sake wat nie heeltemal op God se koninkryk, op ware geregtigheid en die geluksaligheid van die toekomstige lewe betrekking het nie. Dit hou rekening en het 'n verband met die huidige lewe en word tot die grense daarvan beperk. Onder hemelse sake verstaan ek die suiwere kennis van God, die wese van ware geregtigheid en die geheimenisse van die koninkryk van die hemel. Onder die eerste groep val regering, die ekonomie, al die kunste van handewerk en die vrye

[94] (Pred. 1:2, 14; 2:11.)

kunste.[95] Onder die tweede groep val die kennis van God en van sy Goddelike wil en die maatstaf waarvolgens die lewe ingerig kan word. Oor eersgenoemde die volgende: Aangesien die mens van nature 'n sosiale wese is,[96] is hy volgens sy natuurlike instink geneig om sy gemeenskap te ondersteun en te beskerm. Daarom bemerk ons dat daar op die gemoedere van alle mense oor die algemeen indrukke van burgerlike eerbaarheid en orde voorkom. Die gevolg is dat daar niemand te vinde is wat nie besef dat elke geselskap van mense met bepaalde wette saamgebind word en wat nie die beginsels van die wette met sy verstand begryp nie. As gevolg hiervan het nie alleen heidense volkere nie maar ook elke mens tot wette ingestem, want die saad van OS 257
die wet was sonder onderwyser of wetgewer by elkeen ingeplant. Ek bemoei my nie nou met die twis en struwelinge wat weldra ontstaan wanneer sommige mense soos diewe en rowers alle reg en billikheid omver wil werp, die grendels van die wet wil vernietig en slegs maar losbandigheid in die plek van die reg wil laat seëvier nie. 'n Meer algemeen voorkomende gebrek is dat sommige mense dink dat 'n wet onbillik is wat deur ander as 'n billike wet bekragtig word; daarenteen beweer hulle dat 'n wet prysenswaardig is wat deur ander verbied word. Want diewe en rowers haat wette nie omdat hulle nie weet dat dit goed en heilig is nie, maar, waansinnig van hartstogtelike begeerte, verset hulle hulle teen onmiskenbare redelikheid. Volgens hulle bose begeertes keur hulle iets af wat hulle met die kennis van hulle verstand goedkeur. Sover dit die laasgenoemde groep aangaan, is hulle stryd teen die wet nie van so 'n aard dat dit hulle eerste begrip van billikheid tot niet maak nie. Hoewel hulle oor die belangrikste punte van die wet met mekaar twis, stem hulle tog oor die kern van geregtigheid saam. Die swakheid van die mens se verstand word kennelik daarin aan die kaak gestel, omdat dit hink en pink terwyl dit skynbaar die regte weg volg. Die afleiding bly nogtans vas staan, naamlik dat daar by alle mense een of ander saad van burgerlike orde ingeplant is. Dit is 'n belangrike bewys daarvoor dat geen mens by die inrigting van sy lewe van die lig van die rede beroof is nie.

14. Ook in die aanleer van kuns en wetenskap kom die krag van die mens se verstand na vore.

Die volgende aan die beurt is die vrye kunste en handvaardighede.

[95] In die Franse teks is *ekonomie* weggelaat en *filosofie* bygevoeg (Benoit 2:38).

[96] Calvyn, *Com. in Gen.* 2:18: *Principium ergo generale est, conditum esse hominem, ut sit sociale animal* (Dit is dus 'n algemene beginsel dat die mens as 'n sosiale wese geskep is - OC 23:46). Calvyn verwys in sy bespreking van Seneca se *De clementia* uitvoerig na die klassieke skrywers se opvatting hieroor (OC 5:40). Vgl. Seneca, *De clementia* 1.3.2 (LCL, *Moral essays* 1:364-365); *De beneficiis* 7.1.7 (LCL, *Moral essays* 3:458-459).

Omdat daar by ons almal 'n sekere aanleg daarvoor is, kom die krag van die mens se skerpsinnigheid daarin na vore wanneer hy die kunste moet aanleer. Hoewel nie almal aangelê is om al die kunste te leer nie, bied OC 198
dit nogtans 'n genoegsame voorbeeld van 'n algemene vermoë dat daar feitlik niemand gevind kan word wat nie kennis van een of ander kuns openbaar nie. En die mens het nie alleen die vermoë en vaardigheid om dit te leer nie, maar ook om iets nuuts in elke kuns uit te dink of om te verbreed of te verfyn wat hy van 'n ander geleer het. Dit het Plato ten onregte daartoe beweeg om te leer dat so 'n begrip niks anders as herinnering is nie.[97] Om 'n baie goeie rede dwing dit ons egter om te erken dat die beginsel daarvan in die mens se natuurlike aanleg ingebore is. Hierdie bewyse toon dus duidelik aan dat daar van nature aan die mens 'n algemene begrip van rede en verstand gegee is. Tog is die goeie so algemeen dat elkeen vir homself die sonderlinge genade van God daarin moet herken. Die Skepper van die natuur self spoor ons genoeg aan om daarvoor dankbaar te wees wanneer Hy ook morone OS 258
skep, in wie Hy wys watter gawes in die gees van 'n mens voorkom as dit nie deur sy lig deurdring is nie. Dit is van nature in alle mense aanwesig, sodat dit ten volle 'n genadegawe van sy weldadigheid aan elke mens is. Verder is die mens se vindingrykheid in die kunste of die metodiese oorlewering daarvan of sy inniger en verhewener kennis, wat net 'n klein A 88
handjievol mense beskore is, weliswaar nie 'n onomstootlike bewys van alle mense se skerpsinnigheid nie. Omdat dit egter godvresende en goddelose mense sonder onderskeid te beurt val, word dit met reg onder die natuurlike gawes gegroepeer.

15. Die mate waarin profane skrywers die waarheid gevind het, toon die oorvloedige seëninge wat God aan die gevalle mens oorgelaat het.

So dikwels as wat ons ons dus met profane skrywers besig hou, moet ons deur daardie lig van die waarheid wat in hulle werke 'n wonderlike glans afgee, vermaan word dat die mens se verstand tog met uitnemende gawes van God beklee en getooi is al het dit van die ongeskonde toestand daarvan afvallig en bedorwe geword. As ons die Gees van God as die enigste bron van die waarheid beskou, sal ons die waarheid self nie verwerp of verag nie - waar dit ook al te voorskyn kom -, behalwe as ons die Gees van God wil krenk.[98] Want die gawes van die Gees kan nie

[97] *Plato, Meno* 81A-82E (LCL, Plato 4:300-307); *Phaedrus* 249C-250C (LCL, Plato 1:480-485); vgl. Cicero, *Tusc. disp.* 1.24.57; Cicero, *De senectute* 21.78.

[98] Vgl. *Inst.* 1.4.3 (Afr. vert. 1:127). Calvyn vermeld hier nadruklik die Goddelike oorsprong van die waarheid. Hy bring die algemene en besondere genade daarmee in verband. Die algemene genade is oor alle mense na die val uitgestort en kom o.a. in die onderhoudende liefde van God te voorskyn. Hy verklaar die waarheidselement in die werke van heidense skrywers as die werking van die algemene

goedkoop gemaak word sonder om die Gees te minag en te beledig nie. Waarom dan so? Sal ons dan beweer dat die waarheid nie in die regsgeleerdes van ouds geskitter het nie, terwyl hulle met soveel billikheid burgerlike orde en reëlings voortgebring het? Sal ons sê dat die filosowe blind was sowel in hulle uitgelese waarneming van die natuur as in hulle kunstige beskrywing daarvan? Sal ons sê dat die mense wat die redenaarskuns ingestel en ons geleer het om te redeneer, geen verstand gehad het nie? Sal ons sê dat daardie mense van hulle sinne beroof was wat die mediese kuns uitgevind en hulle toewyding tot ons voordeel opgeoffer het? Wat sal ons van al die wiskundige uitvindings sê? Sal ons dink dat dit die dwaasheid van waansinniges is? Nee, ons sal die geskrifte van die ou skrywers oor hierdie sake net met groot bewondering kan lees; ons sal ons daaroor verwonder omdat ons gedwing sal word om te erken dat dit voortreflik is, soos dit inderdaad is. Sal ons dan verder iets as lofwaardig of voortreflik beskou sonder om te erken dat dit van God kom? Ons sou ons moes skaam vir so 'n groot ondankbaarheid. Die heidense digters het nie daarin verval nie omdat hulle erken het dat die filosofie, wette en al die goeie kunste uitvindings van hulle gode is.[99] Aangesien dit dus duidelik is dat die mense vir wie OC 199
die Skrif die ***natuurlike mens***[100] noem, in hulle ondersoek van die laer dinge so verstandig en skerpsinnig was, moet ons uit sulke voorbeelde leer hoeveel goeie dinge die Here aan die menslike natuur oorgelaat het nadat dit van die ware goed beroof is.[101]

16. Omdat die waarheid ten volle van God uitgaan, het die mens geen rede om op sy ontdekking van die waarheid in kuns en wetenskap te roem nie.

Tog moet ons intussen nie vergeet dat dit uitnemende seëninge van die

genade. Vgl. *Inst.* 1.3.1; 1.5.3 (Afr. vert. 1:121-122; 1:132-133). Hy vind hierin aansluiting by Lactantius, wat die heidense filosofie en godsdiens as vals beskou het en gepoog het om die ware godsdiens in die plek daarvan te stel. Vgl. Calvyn, *Com. in ep. Pauli ad Titum* 1:12 *Nam quum omnis veritas a Deo sit, si quid scite et vere ab impiis dictum est, non debet repudiari, quia a Deo est profectum* (Aangesien die waarheid ten volle uit God ontstaan, behoort ons nie iets wat deur goddelose mense verstandig en waar uitgespreek is, te verwerp nie, omdat dit uit God ontstaan het - OC 52:415). Vgl. Calvyn, *Com. in ev. Ioann.* 1:9, 17; 14:6 (OC 47:8,18, 323). Vgl. Lactantius, *Div. Inst.* 1 en 3 (MPL 6:111-252; 347-544); *Div. Inst.* 7.6.7 (MPL 6:757-761; CSEL 19,2:603-608). Vgl. ook Augustinus, *Contra Jul.* 4.12.60: ... *in ipsis reperiuntur nonnulla vestigia veritatis* ... (in sulke werke (*sc.* die van die heidene) kan daar tog sekere spore van die waarheid aangetref word - MPL 44:767). Vgl. Benoit se opmerking: *Bucer et Calvin ne pouvaient se défendre, en tant qu'humanistes, d'une véritable sympathie pour les écrivains antiques* (2:40, n. 1).

[99] Vgl. Cicero, *Tusc. disp.* 1.26.64.

[100] ... *homines istos, quos Scriptura* ψυχικούς *vocat* (1 Kor. 2:14).

[101] Vgl. *Inst.* 2.3.2 (Afr. vert. 2:408).

Gees van God is wat Hy tot algemene voordeel van die hele mensdom OS 259
uitdeel aan wie Hy wil nie. Want as Besáleël en Ohóliab die kennis en wetenskap wat vir die vervaardiging van die tabernakel nodig was, van die Gees van God moes ontvang,[102] is dit geen wonder dat daar gesê word dat die kennis van die dinge wat in die mens se lewe die voortreflikste is, deur die Gees van God aan ons meegedeel word nie. En daar is geen rede waarom enigiemand hoef te vra nie: Wat het die goddelose mense met die Heilige Gees gemeen terwyl hulle geheel en al van God vervreemd is? Want die feit dat daar gesê word dat die Gees van God alleen in gelowiges inwoon,[103] moet van die Gees van heiligmaking verstaan word, deur wie ons as tempels aan God gewy word.[104] Nogtans vul, beweeg en voed Hy alle dinge deur die krag van dieselfde Gees - en dit doen Hy volgens die eienskappe van elke soort wat Hy volgens die wet van sy skepping daaraan toegeken het. Maar as dit die Here se wil was dat ons bygestaan moet word deur die werk en dienste van goddelose mense in die natuurwetenskappe, die dialektiek, die wiskundige kunste en ander van dieselfde aard, dan moet ons daarvan gebruik maak om nie met reg vir ons onverskilligheid gestraf te word as ons die gawes van God, wat bowendien spontaan in sulke mense vir ons aangebied word, sou versmaai nie. Maar om te verhoed dat iemand 'n medemens as 'n baie gelukkige mens sou beskou wanneer so 'n groot vermoë om die waarheid van die eerste beginsels van hierdie wêreld te begryp[105] aan hom toegeskryf word, moet ons onmiddellik byvoeg dat die volle begripsvermoë en kennis wat daaruit volg, 'n verganklike saak is wat soos rook voor God verdwyn wanneer daar nie 'n vaste fondament van die waarheid is wat dit onderskraag nie. Augustinus - wat die meester van *Opvattings* en die Skolastici[106] gedwing is om te onderskryf - leer ons immers dat die genadegawes na die val van die mens weggeneem is en dat die natuurlike gawes wat nog in hom oorgebly het, bedorwe is.[107] Die rede wat hy daarvoor aangee, is nie dat dit *per se* onrein kon word nie, aangesien dit van God uitgaan, maar dat dit opgehou het om rein te wees toe die mens onrein geword het sodat hy daaruit geen lof kon behaal nie.

[102] Marg. *Exod. 31.a.2, & 35.d.30.*
Vgl. ook Eks. 31:3-11; 35:31-35.

[103] (Rom. 8:9.)

[104] (1 Kor. 3:16.)

[105] (Kol. 2:8.)

[106] Marg. *Lib. 2 Dist. 25.*
Lombardus, *Sent.* 2.25.8 (MPL 192:707).

[107] Augustinus, *De nat. et grat.* 3.3; 19.21 (MPL 44:249, 256 e.v.).

17. Samevattend kan gesê word dat die rede 'n eienskap van die mens se natuur is.

Samevattend kan gesê word dat daar in die hele mensdom bemerk kan word dat die rede 'n eienskap van ons natuur is. Dit onderskei ons van stom diere soos hulle weer in hulle gevoel van lewelose voorwerpe verskil. Die feit dat sommige mense as morone of dwase gebore word, is nie 'n gebrek wat die algemene genade van God verduister nie.[108] Wanneer ons dit sien, word ons eerder vermaan dat die reste van ons gawes met reg aan die genade van God toegeskryf moet word. As Hy ons trouens nie gespaar het nie, sou ons afvalligheid die ondergang van ons hele natuur teweeggebring het. Die feit dat sommige mense in skerpsinnigheid bo ander uitmunt en dat sekere mense ander in oordeelsvermoë oortref of dat sommige mense 'n vlugger verstand het om die een of ander kuns aan te leer, toon aan dat God in hierdie verskeidenheid sy OS 260 genade aan ons gee sodat niemand iets wat uit God se loutere mild- OC 200 dadigheid[109] voortvloei, as sy eiendom vir homself sou toe-eien nie. Want waaruit ontstaan dit dat een mens bo 'n ander uitmunt? Die doel daarvan is net dat die besondere genade van God[110] in die algemene natuur na vore kan kom. Die besondere genade gaan tewens by baie mense verby en roep uit dat dit aan niemand verbonde is nie. Voeg hierby dat God aan elke mens volgens sy roeping besondere dryfvere gee. Hiervan kom daar baie voorbeelde in die boek Rigters voor, byvoorbeeld waar gesê word dat die Gees van die Here die mense wat Hy geroep het om die volk te regeer, toegerus het om dit te doen.[111]

[108] ... *generalem Dei gratiam.* Dit is duidelik dat Calvyn in sy uiteensetting van die plek van die mens se rede (12-17) plek inruim vir 'n uiteensetting van sy opvattings oor die algemene genade. Ook in sy preke het hy daarop klem gelê dat alle mense se rede onder die algemene genade verlig is en dat hulle daarom geen verskoning vir hulle sonde het nie. Vgl. o.a. *Com. in ep. Pauli ad Rom.* 2:14,15 (OC 49:37 e.v.); *Sermons sur le livre de Job* (OC 33:489 e.v.); *Sermons sur le Deutéronome* (OC 28:63,110). Vgl. *Inst.* 1.5.3-4; 1.5.7-8; 1.11.12; 1.13.14; 1.17.1 (Afr. vert. 1:132-134; 1:138-140; 1:199; 1:232-233; 1:317-318); 2.2.12-27; 2.3.3; 2.7.1 (Afr. vert. 2:383-405; 409; 476). 3.2.32. Hierdie uitdrukking het in die latere Gereformeerde teologie in besonder swaar aksent verkry. Vgl. die opmerkings van Battles, *Inst.* 1:276, n. 63 en Pannier, *Inst.* 1:117, n. a en 1:119, n. b en c, soos bespreek op 1:314-315.

[109] Die oorspronklike teks het foutiewelik *libertate* in plaas van *liberalitate*.

[110] *Specialis Dei gratia.* Terwyl Calvyn ***algemene genade*** slegs een maal eksplisiet in die *Institusie* vermeld, kom die woorde ***besondere genade*** nie minder nie as nege keer daarin voor, nl. hier en in *Inst.* 1.16.7 (Afr. vert. 1:312); 2.2.5; 2.3.4 (2 maal); 2.4.6; 2.21.7; (Afr. vert. 2:374; 411; 435); 3.21.6; 3.22.10; 4.14.9. Hoe weinig hierdie uitdrukking 'n tegniese term is, blyk uit die formulering: "... dat die besondere genade van God in die algemene natuur na vore kan kom". Uit die verband is dit duidelik dat Calvyn met ***besondere genade*** dieselfde wil uitdruk wat hy 'n rukkie tevore as ***algemene genade*** aangedui het (n. 108), nl. gawes wat God aan alle mense in hulle gevalle staat uitdeel soos Hy wil en wat hulle bekwaam vir die taak wat hulle moet uitvoer. Dit dui nie hier gawes tot saligheid aan nie (vgl. Battles *Inst.* 1:276, n. 64).

[111] Marg. *Iudic. 6.g.34.*
Vgl. Rigters 6:34.

Kortom: in al hulle uitmuntende dade is daar 'n besondere ingewing. Daarom het die sterk manne Saul gevolg toe God hulle harte geraak het.[112] En wanneer sy inhuldiging in die koninkryk vooraf aan hom bekend gemaak word, praat Samuel soos volg: "Die Gees van die Here sal oor jou vaardig word en jy sal 'n ander mens wees".[113] Dit word uitgebrei oor die hele regeringsverloop. So word daar byvoorbeeld van Dawid vertel dat die Gees van die Here van daardie dag af en verder oor hom vaardig geword het.[114] Maar elders word ons dieselfde geleer sover A 89 dit besondere dryfvere aangaan. Ja, in Homeros word gesê dat mense verstandig is - nie alleen volgens die gawes wat Jupiter aan elkeen toeken nie, maar ook na die maat waarin hy elkeen elke dag aandryf.[115] En ons ervaring bewys in elk geval dat, terwyl hoogs begaafde en vindingryke mense dikwels verdwaas en vertwyfeld is, die mens se verstand in die hand en oordeel van God is om dit van een oomblik na die volgende te stuur. Daarom word daar gesê dat Hy die verstand van wyse mense wegneem sodat hulle op ongebaande weë ronddwaal.[116] In hierdie verskeidenheid bemerk ons nogtans sekere tekens wat oorgebly het van die beeld van God, wat die hele mensdom van ander skepsels onderskei.

Die mens kan die geestelike dinge nie onderskei voordat hy weergebore is nie (Afdeling 18-22)

18. In die kennis van God se goedheid en sy vaderlike guns is die mens, ten spyte van enkele ligvonkies, blinder as 'n mol.

Nou moet ons verduidelik wat die mens se rede kenmerk wanneer dit die koninkryk van God en daardie geestelike insig bereik. Dit is veral in drie dinge geleë, naamlik die kennis van God, sy vaderlike guns jeens ons, waarop ons saligheid berus, en ten laaste die wyse waarop ons ons lewe na die reël van sy wet moet inrig. In eersgenoemde twee, en veral in die tweede, is selfs die vernuftigste mense blinder as 'n mol. Ek ontken wel nie dat daar hier en daar verstandige en gepaste uitsprake oor God by die filosowe voorkom nie. Dit smaak egter altyd na duiselingwekkende verbeeldingsvlugte. Soos hierbo gesê is, het die

[112] (1 Sam. 10:26.)

[113] Marg. 1 *Sam. 10.b.6.*

[114] *Marg. 1 Sam. 16.c.13.*

[115] Marg. *Odyss.*
Homeros, *Odyssee* 18.137 (LCL, Homeros, *Odyss.* 2:206 e.v.).

[116] Marg. *Psal. 107.d.40.*
Vgl. ook Job 12:24.

Here wel aan hulle 'n effense smaak van sy Godheid verleen sodat hulle nie hulle onkunde as dekmantel vir hulle goddeloosheid kon voorhou OS 261 nie.[117] Soms het Hy hulle gedwing om bepaalde uitsprake te maak sodat hulle self deur die erkenning daarvan oortuig kon word. Wat hulle waargeneem het, het hulle so waargeneem dat hulle hoegenaamd nie deur die waarneming daarvan op die waarheid gerig is nie, laat staan nog geraak is! Soos 'n reisiger in die veld die flikkering van die weerlig in die nag net 'n oomblik wyd en syd sien, maar die aanskouing daarvan is so vlugtig dat hy weer in die donkerte van die nag opgeslurp word voordat hy 'n voet kan verroer - so ver is dit daarvan verwyderd dat 'n filosoof met so 'n hulpmiddel op die regte pad gelei kan word. Met hoeveel en watter verbasende monsteragtige leuens is die druppeltjies van die waarheid waarmee hulle hulle boeke heel toevallig besprinkel, buitendien nie besoedel nie! Kortom: hulle het nog nooit eers geruik aan die sekerheid van die goedertierenheid van God teenoor ons waarsonder die mens se verstand noodwendig met verskriklike verwarring vervul moet word nie. OC 201 Die mens se rede kom dus nie naby die waarheid nie - dit strewe en mik ook nie daarna om te begryp wie die ware God is en hoedanig Hy teenoor ons wil wees nie.[118]

19. In die Johannesevangelie word die mens 'duisternis' genoem.

Maar omdat ons van die valse indruk van eie skerpsinnigheid besope is, laat ons ons met die grootste moeite daarvan oortuig dat ons verstand heeltemal blind en onnosel is sover dit die dinge van God aangaan. Na my mening sal dit beter wees om dit met die getuienis van die Skrif as met redenasies te bewys. In die aanhaling wat ek netnou gemaak het,[119] leer Johannes ons dit baie mooi wanneer hy skryf dat die lewe van die begin af in God was en dat dit daardie lewe is wat die lig van die mens was. Hy sê verder dat hierdie lig in die duisternis skyn en dat dit nie deur die duisternis begryp word nie.[120] Hy gee wel te kenne dat die mens se siel deur die glans van God se lig bestraal word, sodat dit nooit heeltemal van 'n klein vlam of ten minste van 'n vonkie daarvan beroof word nie, maar dat dit tog nie deur die verligting daarvan God kan begryp nie. Waarom dan? Die rede daarvoor is dat die mens se skerpsin-

117 *Inst.* 1.3.1, 3 (Afr. vert. 1:212-124).

118 Vgl. *Inst.* 1.1.2: 1.10.2; (Afr. vert. 1:114-115; 1:182-183); 3.2.16.

119 *Inst.* 2.2.12 (Afr. vert. 2:384, n. 92).

120 Marg. *Iohan. 1.a.4.* Vgl. ook Joh. 1:5.
Vgl. Calvyn, *Com. in ev. Ioannis* 1:5 (OC 47:5-7). Die Afr. hersiene vert. (1953) het: "... en die duisternis het dit nie oorweldig nie". Die nuwe vert. (1984) het: "Die duisternis kon dit nie uitdoof nie". Die Vulgaat gebruik die woord *comprehenderunt*. Uit Calvyn se uiteensetting is dit duidelik dat die woord hier net *gegryp* of *begryp* kan beteken. Die Grieks het κατέλαβεν van καταλαμβάνω wat o.a. die betekenismoontlikheid *gryp* het.

nigheid louter duisternis is sover dit sy kennis van God aangaan. Want wanneer die Gees mense duisternis noem, beroof Hy hulle vir eens en vir altyd van alle bekwaamheid van geestelike verstand. Daarom verklaar Hy dat die gelowiges wat Christus omhels, nie uit die bloed of uit die wil van die vlees of van 'n man nie maar uit God gebore is.[121] Dit is net asof Hy gesê het dat die vlees nie ontvanklik is vir die verhewe wysheid om God en wat aan God behoort, te begryp nie, behalwe as dit deur die Gees van God verlig word nie. So het Christus getuig dat die feit dat Petrus Hom herken het, die besondere openbaring van die Vader is.[122] OS 262

20. Alleen in God se lig kan ons die lig sien.

As ons dan daarvan oortuig sal wees - en daar behoort geen twis daaroor te wees nie - dat ons natuur 'n gebrek het aan alles wat ons hemelse Vader deur die Gees van wedergeboorte aan sy uitverkorenes verleen,[123] sou ons geen rede gehad het om hieroor te twyfel nie. Want in die profeet spreek die gelowige volk soos volg: "Want by U is die fontein van die lewe en in U lig sien ons die lig".[124] Die apostel lewer dieselfde getuienis wanneer hy sê dat niemand kan sê dat Jesus die Here is nie, behalwe in die Heilige Gees.[125] Toe Johannes die Doper die verdwasing van die dissipels gesien het, het hy uitgeroep dat niemand iets kan kry nie tensy dit van bo aan hom gegee is.[126] Dit is egter duidelik dat hy onder die gawe 'n besondere verligting verstaan en nie 'n algemene gawe van die natuur nie, omdat hy daaroor kla dat hy met soveel woorde waarmee hy Christus by sy dissipels aangeprys het, niks bereik het nie. Hy sê: "Ek merk dat my woorde niks bereik om die verstand van die mens oor die dinge van God te onderwys nie, behalwe as die Here deur sy Gees aan die mens die verstand daarvoor gee". Ja, selfs wanneer Moses die volk oor hulle vergeetagtigheid bestraf, gee hy tog terselfdertyd te kenne dat die volk nie in die geheimenisse van God wysheid kan verkry nie, behalwe as dit God se wil is. Hy sê "Jou oë het die groot tekens en die wonders gesien, maar die Here het jou nie 'n hart gegee om te verstaan en ore om te hoor en oë om te sien nie".[127] Sou hy dit beter

[121] Marg. *Ibidem. b.13.* Joh.1:13.
[122] Marg. *Matt. 16.g.17.*
Fr.: 1541-1545: *une révélation spirituelle.*
[123] (Titus 3:5.)
[124] Marg. *Psal. 34.b.10* (Afr. Ps. 36:10); Calvyn, *Com. in Ps.* 36:10 (OC 31:363).
[125] Marg. 1 *Cor. 12.a.3.*
Calvyn, *Com. in ep.1 Pauli ad Cor.* 12:3 (OC 49:496).
[126] Marg. *Iohan. 3.d.27.*
Calvyn, *Com. in evang. Ioannis* 3:27 (OC 47:70).
[127] Marg. *Deut. 29.a.2.*
Vgl. ook Deut. 29:3-4.

kon uitdruk as hy ons in die oorweging van God se werke boomstompe
sou noem? Daarom belowe die Here as sonderlinge genade[128] deur sy
profeet dat Hy aan die Israeliete 'n hart sal gee sodat Hy deur hulle OC 202
geken kan word.[129] Daarmee gee Hy sekerlik te kenne dat die mens se
verstand in geestelike sake net soveel wysheid het as wat dit deur sy
verligting ontvang. Christus het dit ook duidelik met sy eie woorde
bekragtig toe Hy gesê het dat niemand na Hom toe kan kom as die Vader
hom dit nie gun nie.[130] Waarom dan so? Is Hy self dan nie die lewende
beeld van die Vader[131] waarin die volle glans van sy heerlikheid vir ons
tot uitdrukking kom nie?[132] Hy kon derhalwe nie beter aantoon wat die A 90
aard van ons vermoë is om God te leer ken nie, as toe Hy verklaar het dat
ons nie oë het om sy beeld te sien nie terwyl dit oop en bloot aan ons ver-
toon word. Hoe dan? Het Hy dan nie in die wêreld gekom om die wil van
sy Vader aan die mens openbaar te maak nie?[133] Of het Hy nie sy sending
getrou volbring nie? Ja, sekerlik! Maar deur sy prediking word niks
bereik as die inwendige Leermeester, naamlik sy Gees, nie die weg
daarvoor na ons harte oopmaak nie. Gevolglik kom slegs dié mense tot
Hom wat dit van die Vader gehoor het en deur Hom onderrig is. Wat is
nou die metode van leer en van hoor? Dit naamlik wanneer die Gees met
wonderbaarlike en buitengewone krag ore maak om te hoor en 'n
verstand om te verstaan. Om te verhoed dat dit sou lyk asof dit iets nuuts OS 263
is, haal Hy die profesie van Jesaja aan. Wanneer hy die vernuwing van die
kerk belowe, leer hy dat almal wat salig gemaak sal word,[134] leerlinge van
God sal wees.[135] As God dan daar iets besonders in verband met sy
uitverkorenes voorspel, is dit duidelik dat Hy nie oor die soort onderwy-
sing praat waarin goddelose en onheiliges ook deel het nie. Daar bly dus
net oor dat ons moet begryp dat niemand tot die koninkryk van God kan
toetree nie tensy die Heilige Gees deur sy verligting sy verstand weer
nuut gemaak het.[136] Paulus maak dit die duidelikste van almal. Wanneer
hy doelbewus die gesprek aanknoop nadat hy al die wysheid van die
mens van dwaasheid en ydelheid beskuldig en geheel en al vernietig
het, lei hy ten slotte af dat die natuurlike mens[137] nie die dinge van die
Gees van God kan waarneem nie. Hy sê dat dit vir die mens dwaasheid is
en dat hy dit nie kan verstaan nie omdat dit geestelik beoordeel word.[138]

128 *Singularis gratia.*
129 Marg. *Ier. 24.c.7.*
130 Marg. *Iohan. 6.c.44.*
131 (Kol. 1:15.)
132 (Hebr. 1:3.)
133 (Joh. 1:18.)
134 Marg. *Iesa. 54.c.7.*
135 (Jes. 54:13; Joh. 6:45).
136 Vgl. *Inst.* 1.7.4-5; (Afr. vert. 1:158-161); 2.5.5 (Afr. vert. 2:356); 3.11.19; 3.24.2.
137 *Animalem hominem.* Vgl. *Inst.* 2.2.15 (Afr. vert. 2:388, n. 100).
138 Marg. 1 *Cor. 2.d.14.*

Wie noem hy die natuurlike?[139] Die mens tog wat op die lig van die natuur steun. Die mens, sê ek, het geen begrip van die geestelike geheimenisse van God nie. Waarom dan? Is dit omdat hy dit lusteloos in die wind slaan? Ja, selfs al span hy hom in, vermag hy nog niks nie, omdat dit geestelik beoordeel word. Wat beteken dit? Dit naamlik dat die dinge wat vir die mens se verstand volkome verborge is, slegs deur die openbaring van die Gees aan die lig gebring word sodat dit as dwaasheid beskou word as die Gees van God nie sy lig daaroor laat skyn nie. Al die dinge wat God vir sy geliefdes[140] toeberei, het Hy alreeds tevore buite die bevatlikheid van die mens se oë, sy ore en sy verstand gestel. Ja, hy het getuig dat die mens se wysheid soos 'n seil is waardeur die verstand verhinder word om God te aanskou. Wat wil ons nog hê? Die apostel verklaar dat God die wysheid van hierdie wêreld onsin gemaak het.[141] Sal ons dan daaraan skerpsinnigheid toeskryf sodat die mens daardeur tot in die heiligdomme van die hemelse ryk tot God kan deurdring? Mag so 'n groot waansin ver van ons af wees!

21. God alleen kan die oë van ons verstand verlig.

Wat hy gevolglik hier van die mens wegneem, skryf hy elders in 'n gebed slegs aan God toe. Hy sê: "Mag God, die Vader van heerlikheid, aan julle OC 203
die Gees van wysheid en openbaring gee".[142] Nou hoor 'n mens dat alle wysheid en die openbaring 'n gawe van God is. Wat sê hy verder? Dat die oë van julle verstand verlig is.[143] As die mense dan 'n nuwe openbaring nodig het, is hulle uit hulleself blind. Daarop volg: "Sodat julle kan weet wat die hoop van julle roeping is",[144] ensovoorts. Hy sê dus dat die verstand van die mens nie vir so 'n groot begrip ontvanklik is dat hy sy OS 264
roeping kan ken nie. Hier sou 'n aanhanger van Pelagius nie kon teenstribbel dat God hierdie stompsinnigheid of onkundigheid te hulp kom wanneer Hy die mens se verstand deur die onderwysing van sy Woord in die rigting stuur waarin dit nie sonder sy leiding sou kon kom nie.[145] Want Dawid het die wet gehad, en daarin was al die wysheid saamgevat wat die mens kon verlang. Tog was hy nie daarmee tevrede

[139] *Animalem.*

[140] (1 Kor. 2:9.)

[141] Marg. 1 *Cor. 1.c.20.*

[142] Marg. *Ephes. 1.c.13.*
Vgl. ook Ef. 1:17.

[143] (Ef. 1:18.)

[144] (Ef. 1:18); vgl. Calvyn, *Com. in ep. Pauli ad Eph.* 1:18 (OC 51:156). Vg.: ... *ut sciatis quae sit spes vocationis eius;* in sy kommentaar is daar *ipsius* en hier *vestrae.*

[145] Vgl. *Inst.* 2.1.5 (Afr. vert. 2:356). Augustinus, *De gratia Christi et de peccato originali* 41.45 (MPL 44:380-381; CSEL 42:158-159); *Ep.* 188.2.8 (MPL 33:852 e.v., CSEL 57,4:126). Vgl. OS 3:264.

nie en het hy versoek dat sy oë oopgemaak moet word sodat hy die verborgenhede van die wet self kon verstaan.[146] Met hierdie woorde gee hy te kenne dat die son oor die aarde opkom wanneer die Woord van God oor die mens skyn. Hy sê egter dat hulle weinig voordeel daaruit trek totdat Hy wat self Vader van die ligte[147] genoem word (omdat alles waaroor Hy nie met sy Gees sy lig laat skyn nie, deur duisternis oorval word) aan hulle oë gee of hulle oë oopmaak.[148] So is die apostels weliswaar behoorlik en ten volle deur die heel beste Leermeester geleer. As hulle egter geen behoefte aan die Gees van die waarheid gehad het om hulle verstand in die leer wat hulle tevore gehoor het,[149] te onderrig nie, sou hulle nie beveel gewees het om op die Gees te wag nie.[150] As ons dan erken dat ons 'n gebrek het aan dit wat ons van God vra, en dat God self in sy beloftes ons hulpeloosheid aan die lig bring, sou niemand aarsel om te erken dat hy slegs by magte is om verborgenhede van God te verstaan in soverre as wat hy deur sy genade verlig is nie. Hoe meer verstand iemand aan homself toeskryf, hoe blinder is hy omdat hy sy blindheid nie erken nie.

Verontskuldiging vir sonde vanweë onkunde is ongegrond (Afdeling 22-25).

22. Die natuurwet, wat genoegsame onderwysing in die lewensnorm is, neem onkunde as verontskuldiging vir sy sonde van die mens af weg.

Nou bly daar nog die derde deel oor in verband met die kennis van die reël waarvolgens ons ons lewe na behore moet inrig. Ons noem die reël met reg *die kennis van die werke van geregtigheid*. Skynbaar is die mens se verstand daarin 'n bietjie skerpsinniger as in die twee voorafgaande dele.[151] Die apostel getuig immers dat die heidene, wat die wet nie het nie, vir hulleself 'n wet is wanneer hulle die werke van die wet doen. Hy sê dat hulle bewys dat die werke van die wet in hulle harte geskrywe is, terwyl hulle gewete saam getuig en hulle gedagtes mekaar aankla of voor die oordeel van God verontskuldig.[152] As die heidene dan die geregtigheid van die wet van nature in hulle verstand ingegrif het, sal ons sekerlik nie sê dat hulle in hulle lewenswyse volkome blind is

146 Marg. *Psal. 119.18.*
147 Marg. *Iac. 1.e.17.*
148 (Ef. 1:17-18.)
149 Marg. *Ioban. 14.d.26.*
150 (Hand. 1:4); Calvyn, *Com. in Acta apostolorum* 1:4 (OC 48:5).
151 Vgl. *Inst.* 2.2.18 (Afr. vert. 2:391). Die eerste twee was kennis van God en sy vaderlike guns.
152 Marg. *Rom. 2.b.14.*
Vgl. ook Rom. 2:15.

nie. Dit is algemeen bekend dat die mens deur die natuurwet[153] waarvan die apostel daar praat, genoegsaam vir 'n regte lewensnorm onderrig word.[154]

Laat ons dan nou oorweeg met watter doel hierdie kennis van die wet aan die mens gegee is. Daaruit sal dit onmiddellik duidelik wees hoe ver dit hom tot die doelwit van die rede en die waarheid lei. Dit blyk ook uit
Paulus se woorde as 'n mens net op sy uiteensetting let. 'n Rukkie OS 265
vantevore het hy gesê dat die wat teen die wet gesondig het, deur die
wet geoordeel word en dat die wat sonder die wet gesondig het, sonder OC 204
die wet vergaan. Omdat dit die indruk kon wek dat dit nie rym dat die heidene sonder 'n voorafgaande oordeel verlore sou gaan nie, voeg hy dadelik by dat hulle gewete vir hulle in die plek van die wet is en dat dit
derhalwe regverdig genoeg is om hulle te verdoem. A 91

Die doel van die natuurwet is dus om alle verontskuldiging van die mens weg te neem. 'n Goeie omskrywing van die wet is dat dit die kennis van die gewete is om genoegsaam tussen reg en onreg te onderskei om dié se dekmantel van onkunde van die mens weg te neem wanneer hy deur sy eie getuienis weerspreek word. Die mens is altyd toegeeflik teenoor homself. Die gevolg daarvan is dat hy altyd graag sy verstand sover moontlik van die besef van sy sonde wegkeer wanneer hy kwaad doen. Dit was waarskynlik die rede waarom Plato daartoe gedryf is om te dink dat die mens net uit onkunde sondig.[155] Hy sou die bewering heeltemal paslik kon gemaak het as die mens se skynheiligheid om sy sondes te bedek dermate geslaag het dat sy verstand nie vir homself 'n slegte getuie voor die aangesig van God sou gewees het nie. Maar hoewel die sondaar probeer om die onderskeid tussen goed en kwaad wat in hom ingeprent is, te ontwyk, word hy steeds daarheen teruggetrek. Ook word hy nie toegelaat om sy sonde deur die vingers te sien sonder dat hy soms teen wil en dank gedwing word om sy oë vir sy sonde oop te maak nie. Die bewering dat die mens slegs uit onkunde sonde begaan, is nogtans vals.

[153] Vgl. *Inst.* 2.8.1, 2, 51 (Afr. vert. 2:499, 500, 553); Calvyn, *Com. in ep. Pauli ad Rom.* 2:14-16 (OC 49:37-39). Die begrip *natuurwet* en die daaruit voortvloeiende *natuurreg* speel vanaf die Griekse tyd tot vandag 'n belangrike rol in die Westerse regsfilosofie. Calvyn sluit in sy beskouing van die natuurwet in 'n groot mate by die Griekse, veral Stoïsynse, opvattings aan: *Constat absque dubio quasdam iustitiae ac rectitudinis conceptiones, quas Graeci* προλήψεις *vocant hominum animis esse naturaliter ingenitas* (Daar is ongetwyfeld van nature sekere indrukke van geregtigheid en reg wat die Grieke prekonsepsies noem, in die mens se gees ingebore - OC 49:37). In sy verdere uiteensetting is daar veral weerklank van Cicero (*Tusc. disp.* 1.30,36; *De legibus* 1.16.42-44) en Seneca (*Ep.* 177,6). Vgl. verder hieroor Bohatec, *Calvin und das Recht,* 3 e.v.; *ibid., Budé und Calvin,* 383-395; 445 e.v.; Wendel, 206-208.

[154] OS verwys na Duns Scotus, *In Sent. 2 dist. 29. q. un. opera.* 13.269a (OS 3:264, n. 3).

[155] Marg. *In Protagora.*
Plato, *Protagoras* 352B e.v. (LCL, Plato, 4:224 e.v.); 357 (LCL, Plato 4:240-241).

23. Die mens se natuurlike oordeel en sy vermoë om tussen goed en kwaad te onderskei word vertroebel sodra die mens subjektief betrokke raak.

Themistius se opvatting bevat 'n groter element van waarheid. Hy leer dat die mens se verstand hom baie selde bedroë laat wanneer dit die algemene eienskappe of wese van 'n saak beskryf, maar dat dit sinsbedrog is wanneer dit verder vorder en by 'n hipotese kom.[156] As 'n mens byvoorbeeld oor die algemeen navraag doen, sal almal bevestig dat moord 'n euwel is. As iemand egter oor die dood van sy vyand saamsweer, beraadslaag hy daaroor asof dit iets goeds is. Oor die algemeen sal 'n owerspeler owerspel verdoem maar oor die owerspel wat hy persoonlik pleeg, sal hy homself op die skouer klop. Dit is onkunde wanneer 'n mens die maatstaf vergeet wat hy so pas oor 'n algemene saak neergelê het, sodra hy by 'n besondere saak kom. Augustinus behandel die onderwerp baie stylvol wanneer hy die eerste verse van Psalm 57 verklaar.[157]

Tog gebeur dit nie altyd nie. Want soms kwel die skande van sy sonde 'n mens so dat hy hom nie deur 'n valse skyn van iets goeds laat mislei nie maar willens en wetens op die kwaad afstorm. Uit só 'n gemoedstemming ontstaan dan die woorde: "Ek sien wel wat die beste is en ek keur dit ook goed. Nogtans volg ek dit wat slegter is".[158] Daarom lyk dit vir my asof Aristoteles baie verstandig tussen onmatigheid en onbeheerstheid OS 266
onderskei. Hy sê dat waar onmatigheid regeer, die besondere kennis deur sy versteurde emosie of patos[159] van die mens se verstand weggeruk word, sodat hy die kwaad wat hy gewoonlik in soortgelyke dade raaksien, nie in sy eie daad opmerk nie. Wanneer die mens se verwarring hom uitgewoed het, kom daar dadelik berou in die plek daarvan. Hy sê dat onbeheerstheid egter nie deur die waarneming van die sonde uitgeblus of verbreek word nie maar inteendeel hardnekkig in sy voorgenome keuse van die kwaad volhard.[160]

[156] Marg. *Paraph. in 3 de anima, cap. 46.*
Themistius, *De anima* 3 (Verbeke, 108 e.v.).; vgl. *Inst.* 1.15.6, 7 (Afr. vert. 1:298, n. 81 en 1:299, n. 90).

[157] Augustinus, *Enar. in Ps.* 57:1 e.v. (CCSL 39:707 e.v.).

[158] *Marg. Medea apud Ovidium.*
Video meliora proboque;
deteriora sequor.
Vgl. Medea se woorde in Ovidius, *Metamorphoses* 7.20-21 (LCL 1:342-343).

[159] πάθος.

[160] Marg. *Lib. Eth. 7 cap. 3.*
Aristoteles, *Nic. Eth.* 7.1-3 (LCL 374-377).

24. Die wet van God is 'n voorbeeld van volmaakte geregtigheid. Daaraan gemeet is ons rede in baie opsigte blind.

Wanneer 'n mens verder hoor van die algemene oordeel wat 'n mens in die onderskeid tussen goed en kwaad het, moet hy nie dink dat dit oral gesond en ongeskonde is nie. Want as die harte van mense deur die onderskeiding tussen reg en onreg deurtrek is slegs om nie die OC 205
verontskuldiging van onkunde as 'n dekmantel voor te hou nie, is dit glad nie nodig dat hy die waarheid in elke saak afsonderlik sien nie. Maar dit is meer as genoeg om soveel daarvan te verstaan dat hulle nie 'n uitvlug kan soek sonder om deur die getuienis van hulle gewete aangekla te word en nou alreeds te begin om voor die regbank van God te sidder nie.

As ons dan ons rede[161] wil meet aan die wet van God, wat 'n voorbeeld van volmaakte geregtigheid is, sal ons vind in hoeveel opsigte dit blind is. Die rede gehoorsaam gewis nie die vernaamste gebooie in die eerste tafel nie,[162] soos die vertroue op God, die lof vir sy krag en geregtigheid wat ons aan Hom moet bring, die aanroeping van sy Naam en die ware onderhoud van die Sabbat.[163] Watter siel kon hom ooit op sy natuurlike gevoel verlaat en geruik het dat wettige godsdiens in hierdie en soortgelyke gebooie geleë is? Want wanneer onheiliges God wil dien, verval hulle altyd weer in hulle ydele beuselagtighede selfs al sou hulle honderd maal daarvan teruggeroep word. Hulle verklaar wel dat offers God nie behaag as 'n opregte gemoed nie daarmee saam val nie.[164] Daarmee getuig hulle dat hulle wel iets van die geestelike godsdiens weet, maar hulle verdraai dit nogtans dadelik met valse versinsels. Want hulle sal nooit oortuig kan word dat alles wat die wet in verband daarmee gebied, waar is nie. Sal ek dan nog sê dat die mens se verstand, wat uit homself geen mag het om wys te wees of na die gebooie te luister nie, met enige vorm van wysheid begaaf is? OS 267

Van die gebooie van die tweede tafel het hy ietwat meer kennis.[165] Daardeur kom die mens natuurlik nader aan die behoud van die onderlinge burgerlike gemeenskap. Tog sal ons vind dat die mens ook hierin soms in gebreke bly. Want selfs vir die uitmuntendste verstand is dit die grootste dwaasheid om 'n onregverdige en 'n te aanmatigende oorheersing te verduur as hulle dit tog op een of ander wyse van hulle kan afskud. Om so 'n oorheersing geduldig te verduur is na die oordeel

[161] Fr.: *Intelligence de iustice* (Benoit 2:49).

[162] Vgl. vir die verdeling van die wet in twee tafels *Inst.* 2.8.12 (Afr. vert. 2:510-512).

[163] (Eks. 20:3-11). Fr.: *Observe son repos* (Benoit 2:49). Blaise, *Lexicon latinitatis medii aevi:* (CCSL) 808, *s.v. Sabbathismus: célébration du sabbat.*

[164] Vgl. Cicero, *De legibus* 2.8.19 - 2.10.24 (LCL, 392-401).

[165] (Eks. 20:12-17.)

van die mens se rede net 'n eienskap van 'n slaafse en veragtelike gemoed; maar om dit af te werp is na sy oordeel die eienskap van 'n eerbare en edel hart. Onder filosowe word wraak vir onreg trouens nie as sonde beskou nie.[166] Tog verdoem die Here sulke uitermatige vindingrykheid en Hy gebied dié wat aan Hom behoort, om lydsaam te wees - iets wat onder mense as 'n skande gereken word. In die hele waarneming van die wet ontgaan dit ons verstand egter heeltemal om op ons eie begeerte te let, want die natuurlike mens verdra nie om die siekte van sy eie begeertes te erken nie. Die lig van die natuur in hom word gesmoor nog voordat hy by die eerste tree van hierdie afgrond kom. Want wanneer die filosowe die mens se onbeheerste drifte onder sy ondeugde tel,[167] verstaan hulle daaronder bestaande drifte wat met baie growwe tekens na vore kom. Die bose begeertes wat 'n aangename prikkeling vir ons gemoed is, ag hulle van geen waarde nie.

25. Die Heilige Gees moet daagliks ons verstand verlig.

Hierbo het ons Plato tereg bestraf omdat hy al ons sondes aan onkunde toegeskryf het.[168] Daarom moet ons op dieselfde wyse die opvatting van die mense verwerp wat leer dat daar in alle sondes 'n doelbewuste kwaadwilligheid en boosheid aanwesig is.[169] Want ons ervaar te veel hoe dikwels ons struikel ten spyte van ons bedoeling om goed te doen. Ons rede word deur soveel vorms van sinsbedrog oorval, dit is aan soveel dwalinge blootgestel: hy loop hom in soveel hindernisse vas en verstrengel A 92 hom in soveel probleme dat hy ver weg is van 'n vaste koers. Wanneer Paulus sê dat ons nie bekwaam is om iets uit onsself te bedink nie, net asof dit uit onsself voortkom,[170] dui hy daarmee aan hoe nietig ons rede in elke aspek van ons lewe voor die Here is. Hy praat nie van OC 206 die wil of drif nie, maar hy neem dit ook van ons weg dat ons nie moet dink dat ons met ons verstand kan bedink hoe iets na behore gedoen moet word nie. Is al ons ywer, al ons verstand, al ons begrip en al ons sorg dan so bedorwe dat ons niks wat voor God reg is, kan bedink of oorpeins nie? Omdat ons beswaarlik duld dat ons van die skerpsinnigheid van ons rede beroof word omdat ons dit as ons kosbaarste gawe beskou, OS 268 lyk dit vir ons uitermate hardvogtig. Vir die Heilige Gees is dit egter heeltemal reg; aangesien Hy weet dat al die gedagtes van wyse mense

[166] Calvyn verwys waarskynlik na Cicero se bespreking van die Peripatetici se etiek. Die Peripatetici was 'n groep klassieke filosowe wat Aristoteles se filosofie voortgesit het. Vgl. Cicero, *Tusc. disp.* 4.19, 43 e.v.

[167] Vgl. Cicero, *Tusc. disp.* 4.15, 34 e.v. Lactantius, *Div. Inst.* 6.15 (CSEL 19,2:536).

[168] Vgl. *Inst.* 2.2.22 (Afr. vert. 2:397, n. 155).

[169] Kyk *Inst.* 2.2.23 (Afr. vert. 2:398, n. 158).

[170] Marg. *2 Cor. 3.b.5.*

ydel is,[171] verklaar Hy ook duidelik dat al die verdigsels van die mens se hart louter kwaad is.[172] As alles wat die mens se vernuf bedink, doen, beplan of aanpak, dan altyd kwaad is, hoe kan dit dan in ons gedagtes opkom om iets te beplan wat God kan behaag? Hy het tog alleen in heiligheid en geregtigheid 'n behae. Gevolglik kan ons sien dat die rede van ons verstand droewig aan ydelheid onderworpe is, waarop hy hom ook al toelê. Dawid was bewus van hierdie swakheid in hom toe hy gevra het dat die verstand aan hom gegee moet word om die gebooie van die Here na regte te leer.[173] Hy gee immers daarmee te kenne dat sy eie vernuf heeltemal ontoereikend is, omdat hy begeer om 'n nuwe verstand te kry. Hy doen dit ook nie net een maal nie, maar hy herhaal die bede amper tien keer in die een psalm.[174] Met die herhaling dui hy aan hoe groot die nood is wat hom dwing om dit te vra. Die gebed wat hy vir homself alleen bid, bid Paulus gewoonlik vir al die gemeentes.[175] Hy sê onder andere: "Ons hou nie op om vir julle te bid nie en te vra dat julle met die kennis van God in alle wysheid en geestelike insig gevul mag word, sodat julle waardig in God mag wandel". Elke keer wanneer hy dit as 'n weldaad van God beskou, moet ons daaraan gedagtig wees dat hy terselfdertyd getuig dat dit nie in die mens se vermoë geleë is nie. Augustinus het daarom hierdie gebrek van die mens se rede om die dinge te beperk wat aan God behoort, erken. Die gevolg is dat hy die genade van verligting net so noodsaaklik vir ons verstand ag as die lig van die son vir ons oë. Daarmee is hy egter nie tevrede nie, en hy voeg die volgende verbetering by, naamlik dat ons self ons oë oopmaak om die lig waar te neem, maar dat die oë van ons verstand gesluit bly as die Here dit nie oopmaak nie.[176] Die Skrif leer ons ook nie dat ons verstand slegs op een dag verlig word sodat dit daarna uit homself die dinge kan sien nie. Die aanhaling wat ek so pas uit Paulus gemaak het, het trouens betrekking op die voortdurende vordering en wasdom van die verligting. Dawid druk dit duidelik uit in die volgende woorde: "Ek het U met my hele hart gesoek sodat U my nie van U gebooie sal laat afdwaal nie".[177] Want hoewel hy weergebore was en hy ook buitengewoon in ware godsvrug gevorder het, bely hy nogtans dat hy van een oomblik na die ander gedurig bestiering nodig het om nie van die kennis wat aan

[171] (1 Kor. 3:20; Ps. 94:11.)
[172] Marg. *Psal. 94.b.11; Genes. 6.a.3., & 8.d.21.*
Vgl. ook Gen. 6:5.
[173] Marg. *Psal. 119.34.*
[174] (Ps. 119:12, 18, 19, 26, 33, 64, 68, 73, 124, 125, 135, 169.)
[175] Marg. *Philip. 1.a.4. Coloss. 1.a.9.*
Vgl. ook Fil. 1:9.
[176] Marg. *Lib. 2 de pec. merit. remis. cap. 5.*
Augustinus, *De pec. mer. et remis.* 2.5.5 (MPL 44:153 e.v.; CSEL 60,1:75 e.v.).
[177] Marg. *Psal. 119.10.*

hom gegee is, af te wyk nie. Daarom bid hy elders dat die regte gees wat hy deur sy eie skuld verloor het, weer in hom nuut gemaak moet word.[178] Want dit is ’n gawe van dieselfde God om dit wat Hy in die begin aan ons gegee het maar vir ’n tyd lank van ons weggeneem het, weer aan ons OC 207 terug te gee. OS 269

Die mens is onbekwaam om die goeie te wil (Afdeling 26, 27).

26. Die mens se natuurlike begeerte na die goeie het niks met oordeelsvryheid te doen nie.

Nou moet ons die mens se wil ondersoek.[179] Sy oordeelsvryheid is besonderlik daarvan afhanklik. Tevore het ons immers gesien dat sy keuse ’n eienskap van sy wil eerder as van sy verstand is.[180] Ons moet egter eers verhoed dat die opvatting wat die filosowe geleer het en algemeen aanvaar is, naamlik dat alle skepsels van nature geneig is om die goeie na te jaag,[181] die indruk skep dat dit tot die regskapenheid van die menslike wil behoort. Daarom moet ons daarop let dat ons nie moet dink dat die krag van oordeelsvryheid in so ’n strewe geleë is wat eerder uit ’n wesenlike neiging as uit ’n verstandelike beslissing voortkom nie. Want selfs die Skolastici erken dat oordeelsvryheid nie in werking tree behalwe wanneer die rede voor teenoorgesteldes te staan kom nie.[182] Daarmee bedoel hulle dat die voorwerp van die begeerte wat voorgehou word, van so ’n aard moet wees dat dit wel aan ’n keuse onderwerp is en dat die rede die beslissing daaroor vooraf moet gaan om die weg vir die keuse te baan. As ’n mens in elk geval op die aard van die natuurlike strewe na die goeie in die mens let, sal jy vind dat hy dit met diere deel. Want hulle begeer vir hulleself ook welvaart, en waar ’n skyn van die goeie wat hulle sintuie beïnvloed, na vore kom, volg hulle dit. Inderdaad kies die mens ook nie met sy rede om dit wat volgens die uitnemendheid van sy onsterflike natuur vir hom waarlik goed is, ywerig na te jaag nie. Hy gebruik hierin ook nie sy rede nie en hy span sy verstand nie in nie, maar sonder rede en sonder oorleg volg hy die neiging van sy natuur soos ’n dier. Dit het dus niks met oordeelsvryheid te doen of die mens deur die gevoel van sy natuur gedryf word om die

[178] Marg. *Psal. 51.c.12.*

[179] Die ondersoek na die mens se wil wat hier begin, word tot in hoofstuk 5 voortgesit.

[180] Vgl. *Inst.* 2.2.4 (Afr. vert. 2:370 e.v. hierbo).

[181] Origenes, *De principiis* (περὶ ἀρχῶν) 3.1.20 (MPG 11:294); Chrysostomos, *In epistolam ad Hebraeos homilia* 7.12.3 (MPG 63:99); Lombardus, *Sent.* 2.24.5: *Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua naturaliter vult bonum* ... (MPL 192:702). Duns Scotus, *In sent.* 1.17.2.12, en 3.19.

[182] Vgl. Thomas, *Summa Theol.* 1.83.3 (Marietti 1:405).

goeie na te jaag nie. Die vereiste wat immers aan hom gestel word, is om die goeie met 'n regskape rede te onderskei, dit te kies wanneer hy dit herken en dit te volg wanneer hy dit gekies het. Om egter te verhoed dat dit vir enigiemand vertwyfeling inhou, moet ons opmerk dat dit 'n dubbele drogredenasie insluit. Want die strewe hier is nie 'n besondere eienskap van die wil nie maar 'n natuurlike neiging; en die goeie waarvan hier sprake is, is nie die goeie van deug of geregtigheid nie maar die goeie van sy toestand, naamlik dat dit goed met hom moet gaan.

Ten slotte: al sou die mens ook in besonder daarna strewe om die goeie te behaal, volg hy dit nogtans nie. Daar is byvoorbeeld niemand wat nie 'n behae in die ewige geluksaligheid het nie, en tog is daar niemand wat sonder aandrywing van die Gees daarna streef nie. Die mens se natuurlike begeerte om welvarend te wees lewer dus geen bydrae om oordeelsvryheid te bewys nie, en sy gevoel, net soos in die geval van metale en klippe, het die neiging om sy eie bestaan te vervolmaak. Daarom moet ons aan die ander kant oorweeg of die mens se wil so volkome in alle opsigte gebrekkig en bedorwe is dat dit niks anders as net kwaad kan voortbring nie, en of hy nog 'n deeltjie daarvan ongeskonde het, waaruit goeie begeertes kan ontstaan.

27. "Ons het niks wat aan ons behoort nie, behalwe die sonde."

Die mense wat dit aan die eerste genade van God toeskryf dat ons kragdadig die goeie wil, gee skynbaar weer die teenoorgestelde te OS 270
kenne, naamlik dat die mens se siel vanself die vermoë het om na die goeie te strewe maar dat dit te swak is om 'n konkrete gesindheid na vore te bring of 'n vaste poging aan te wend. Daar kan geen twyfel daaroor bestaan dat die Skolastici algemeen die opvatting aan Origenes[183] en A 93
sommige van die ou kerkvaders[184] ontleen en aangeneem het nie. Want OC 208
gewoonlik pas hulle op die mens in sy suiwer natuurlike toestand, soos hulle sê, toe wat die apostel met die volgende woorde beskrywe: "Want die goeie wat ek wil, doen ek nie, maar die kwade wat ek nie wil nie, dit doen ek".[185] "Want om te wil, is by my aanwesig, maar om die goeie te doen, dit vind ek nie."[186] Maar so word Paulus se hele redenasie wat hy

[183] Origenes, *De principiis* (περὶ ἀρχῶν) 3.1.19 (MPG 11:294).

[184] Vgl. Chrysostomos, *In ep. ad. Hebr. homil.* 7.12.3 (MPG 63:99).

[185] Vgl. Lombardus, *Sent.* 2.24.5 (MPL 192:702); Thomas, *Summa Theol.* 1,2.109.1 en 2 (Marietti 2:542 e.v.).

[186] Marg. *Rom. 7.c.15 & d.19.*
Vgl. Rom. 7:18.Vg.: *Ouod operor non intellego.Non quod volo bonum hoc facio sed quod nolo malum ago.* Vgl. ook *Com. ep. Pauli ad Rom.* 7:15,19 (OC 49:129). Calvyn vind hier eerder aansluiting by Beza, *Novum Testamentum* (1556), 187-188.

daar voer, verkeerdelik omgekeer. Want hy behandel die Christen se stryd wat hy in sy brief aan die Galasiërs kortliks aanroer, en wat die gelowiges voortdurend in die botsing tussen die vlees en gees aanvoel.[187] Verder kom die Gees nie uit die natuur nie maar uit die wedergeboorte. Dit blyk immers duidelik dat die apostel van die wat weer gebore is, praat, want nadat hy gesê het dat daar niks goeds in hom inwoon nie, voeg hy die verduideliking by dat hy daarmee sy vlees bedoel. Daarom verklaar hy dat dit nie hy is wat kwaad doen nie, maar die sonde wat in hom inwoon. Wat beteken dan die verbetering: "in my", dit is, "in my vlees"? Dit is naamlik net asof hy sê: "Daar woon niks goeds uit myself in my nie, want in my vlees is daar niks goeds te vinde nie". Hieruit volg dan so 'n groot verontskuldiging: "Ek self doen nie die kwaad nie maar die sonde wat in my woon." Dit is 'n verontskuldiging wat slegs die wedergeborenes toekom, omdat hulle met die belangrikste deel van hulle siel na die goeie strewe. Die slotsom wat daarop bygevoeg word, verklaar die hele verwysing trouens baie duidelik. Hy sê: "Ek verlustig my in die wet na die innerlike mens; maar ek sien 'n ander wet in my lede wat teen die wet van my gemoed stryd voer".[188] Wie sou in homself so 'n stryd kon hê, behalwe iemand wat deur die Gees van God weergebore is en die oorblyfsels van sy vlees saam met hom ronddra? Aangesien Augustinus gedink het dat Paulus die woorde eenmaal in verband met die natuur van die mens gebesig het, het hy sy uitleg daarvan verbeter net asof dit vals en glad nie paslik was nie.[189] As ons inderdaad aanneem dat die mens tog sekere geringe drange tot die goeie het, wat sal ons die apostel dan antwoord wanneer hy verklaar dat ons OS 271 nie bekwaam is om enigiets te bedink nie?[190] Wat moet ons die Here antwoord wanneer Hy deur Moses verklaar dat al die versinsels van die mens se hart net sleg is?[191] Aangesien hulle hulle dus op 'n valse opvatting van die een verwysing vasgeloop het, is daar geen rede waarom hulle opvatting ons moet ophou nie. Hierdie woorde van Christus moet eerder vir ons geld, naamlik "Iemand wat sondig, is 'n slaaf van die sonde".[192] Van nature is ons almal sondaars; gevolglik gaan ons almal onder die las van die sonde gebuk. Maar as die mens in sy geheel aan die heerskappy van die sonde onderworpe is, dan moet juis sy

[187] Marg. *Gal. 5.c.17.*

[188] Marg. *Rom. 7.d.22.*
Vgl. ook Rom. 7:23.

[189] Marg. *Lib. ad. Boni. 1 cap. 10 & in retract.*
Augustinus, *Contra duas ep. Pelag.* 1.10.22 (MPL 44:561; CSEL 60,1:442 e.v.); *Retractationes* 1.23, 2.1 (MPL 32:620 e.v.; CSEL 36,1 (2):113; 131 e.v.); vgl. ook Calvyn, *Com. in ep. Pauli ad Romanos.* 7:24 (OC 49:134-135).

[190] Marg. *2 Cor. 3.b.5.*

[191] Marg. *Gen. 8.d.21.*

[192] Marg. *Ioban. 8.d.34.*

wil, wat die besondere setel van die sonde is, in die styfste bande verstrengel wees.

As enige vorm van wil dan aan die genade van die Gees vooraf sou gaan, sou die woorde van Paulus dat dit God is wat die wil in ons werk, nie stand kon hou nie.[193] Weg dus met alles wat die meeste van hulle in verband met voorbereiding gebabbel het.[194] Want hoewel gelowiges soms bid dat hulle harte geformeer moet word om die wet van God te gehoorsaam, soos Dawid by verskeie geleenthede doen,[195] moet ons tog OC 209
daarop let dat ook hierdie begeerte om te bid uit God voortkom, soos ons uit sy woorde kan aflei.[196] Want wanneer hy bid dat 'n rein hart in hom geskep moet word, eien hy sekerlik nie die begin van die skepping vir homself toe nie. Daarom moet Augustinus se opvatting eerder vir ons geld: "God sal in alles voor jou kom; voorkom jy dan soms sy toorn. Op watter wyse? Bely dat alles wat jy het, van God af kom; dat al die goeie wat jy het, uit Hom voortkom en dat al die kwaad wat jy in jou het, uit jouself voortkom." En hy bely dan 'n rukkie later: "Ons het niks wat aan ons behoort nie, behalwe die sonde".[197]

193 *Marg. Phil. 2.b.13.*

194 Vgl. hieroor o.a. Cochlaeus, *De lib. arb. hominis* 2 fol. L6b; Eck, *Ench.*, hfst. 31 (Battles 1:216-217).

195 (Ps. 119); vgl. *Inst.* 2.2.25, (Afr. vert. 2:401, n. 174).

196 Marg. *Psal. 51.c.12.*

197 Marg. *De verbis Apost. serm. 10.*
Augustinus, *Sermo* 176.5-6 (MPL 38:952 e.v.).
Let op hoe getrou Calvyn Augustinus hier vry aanhaal: *Praevenit te in omnibus: praeveni et tu in aliquo iram ejus. In quo, inquis, in quo? Confitere ista omnia a Deo te habere quidquid boni habes, a te quidquid mali* (176.5), en: *Nostrum nihil, nisi peccatum quod habemus* (176.6).